

# Die Anfänge der Seelsorgebewegung in Deutschland

Ein Beitrag zur neueren Geschichte der Pastoralpsychologie

von

*Martin Jochheim*

Vor rund 25 Jahren wurden Theorie und Praxis der Seelsorge in Deutschland von einer Neuorientierung erfaßt, deren Anfänge man in den Jahren 1968/69 verorten kann. Ein Vierteljahrhundert Distanz zum Beginn einer »Bewegung«, die ihren Namen nicht zuletzt ihrer Breitenwirkung verdankt, die in ihren vielfältigen Auswirkungen kaum überschätzt werden kann, ist Anlaß genug, einen Blick zurückzuwerfen und zu versuchen, sich diesem Umbruchphänomen in seinen vielschichtigen Ursachen zu nähern. Nachdem schon Anfang der achtziger Jahre führende Pastoralpsychologen den »Abschied vom Pathos der Veränderung«<sup>1</sup> proklamiert haben, ist nun wohl der Abstand von den Anfängen groß genug, um eine Einordnung jener Neuorientierung in Theorie und Praxis der Seelsorge zu versuchen, die etwas Einzigartiges hat: weniger wegen ihrer Inhalte, die auch schon vor 1968 Eingang in die poimenische Debatte gefunden hatten, als vielmehr wegen der Radikalität der »Wende zur Erfahrungswelt«<sup>2</sup> und der strukturellen Veränderung in der Ausbildung der Theologen, die zwar gewisse Vorbilder in der Historie hatte, aber nie in dieser Breitenwirkung zum Zuge kam und das Selbstverständnis der Pfarrer veränderte. Die Seelsorgebewegung beförderte einen neuen Typ Pfarrer.

---

<sup>1</sup> D. STOLLBERG, Abschied vom Pathos der Veränderung. Gruppendynamik, Psychoanalyse und Theologie – Anspruch und Wirklichkeit (in: D. STOLLBERG/R. RIESS [Hg.], Das Wort, das weiterwirkt. Aufsätze zur Praktischen Theologie in memoriam Kurt Frör, 1981, 169–178); vgl. auch die nachdenklichen Bemerkungen im Vorwort von: M. KROEGER, Themenzentrierte Seelsorge, 1983<sup>3</sup>, 7–16.

<sup>2</sup> »Diese Wende zur Erfahrungswelt dokumentiert sich in der zunehmenden Bedeutung und in dem vorrangigen Stellenwert von Begriffen wie Beruf, Praxis und Ausbildung. Die unmittelbare und konkrete Tätigkeit sowohl der Kirche im ganzen wie des einzelnen Pfarrers rücken in den Vordergrund des Interesses.« D. RÖSSLER, Die praktische Theologie (in: W. LOHFF/F. HAHN [Hg.], Wissenschaftliche Theologie im Überblick, 1974, 56–61), 58.

Längst hat die Verkündigung wieder einen herausragenden Stellenwert in der Seelsorge gewonnen<sup>3</sup>. Ja, mittlerweile zeigt sich, daß ein wesentlicher Grundzug der neueren Seelsorgebewegung, nämlich die Integration psychotherapeutischer Erkenntnisse in die Poimenik, selbst von den einstmals ärgsten Gegnern problemlos vollzogen ist, daß diese Erkenntnisse nun ihren festen Ort im Rahmen einer evangelikalen Theologie gefunden haben. Die Biblisch-therapeutische Seelsorge gibt davon beredtes Zeugnis<sup>4</sup>. Schließlich versuchen Pastoralpsychologen auch eine Neubestimmung des Verhältnisses zu ihrem einstigen »Erzfeind«: Eduard Thurneysen<sup>5</sup>. All dies weist darauf hin, daß die »Bewegung« längst aus dem Stadium machtvoller Neuorientierung (in Abgrenzung zum damals vorherrschenden Paradigma von Seelsorge als Verkündigung) herausgetreten und mit ihren Inhalten zu einem Teil der kirchlichen und theologischen Normalität geworden ist.

Der vorliegende Beitrag versucht, einige der Wirkfaktoren darzustellen, die den Aufbruch in der Seelsorge am Ende der sechziger Jahre verstehen helfen. Ich meine, daß sich zeigen läßt, daß die amerikanische Seelsorgebewegung zwar wesentliche Inhalte für die Erneuerung der Seelsorge in Deutschland zur Verfügung stellte (insbesondere ein erprobtes Ausbildungsmodell), daß es aber der Problemdruck innerhalb der pastoralen Praxis in Gemeinde und Krankenhaus war, der der Seelsorgebewegung zu ihrer hohen Akzeptanz unter der Pfarrerschaft und zu ihrer Unterstützung durch die Kirchenleitungen verhalf. Ausgelöst wurde dieser Druck durch die sich entwickelnden Human- und Sozialwissenschaften mit ihrer stark wachsenden Kompetenz im Wissen um den Menschen und durch die Veränderungen in der bundesrepublikanischen Gesellschaft, und er fand in der Seelsorgebewegung einen produktiven Ausfluß.

Kritische Unterstützung bekam die Seelsorgebewegung durch die tiefenpsychologisch ausgerichteten Pastoralpsychologen, die sich schon seit langem um eine Ausbildung zur Seelsorge und eine veränderte Seelsorgepraxis bemüht hatten, inhaltlich konnte sie an die Debatte um die Reform der theologischen Ausbildung anknüpfen, die ganz allgemein den Einbezug der empirischen Wissenschaften ins Theologiestudium und einen verstärkten Praxisbezug in der Pfarrerausbildung gefordert hatte. Die Auseinandersetzung mit dem Seel-

---

<sup>3</sup> Zuerst: H. TACKE, Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge, 1975.

<sup>4</sup> M. DIETERICH, Psychotherapie, Seelsorge, Biblisch-therapeutische Seelsorge, 1987; DERS., Handbuch Psychologie und Seelsorge, 1992<sup>2</sup>; DERS., Biblisch-therapeutische Seelsorge (BTS). Ein neuer Weg für die kirchliche Seelsorge heute? (in: S. PREIFFER [Hg.], Psychotherapie und Seelsorge. Chancen und Grenzen der Integration, 1991, 169–186).

<sup>5</sup> K. WINKLER, Eduard Thurneysen und die Folgen für die Seelsorge (PTh 77, 1988, 444–456).

sorgeverständnis der Dialektischen Theologie erweist sich als Indikator für ein ungelöstes Problem: die Frage nach der religiösen Begründung der Seelsorge hat – anders als die Frage nach der Rolle des Erfahrungswissens in der Seelsorgeausbildung – keine überzeugende Antwort gefunden.

*Zur Vorgeschichte: Pastoralpsychologie in Deutschland*

Die unbestrittene Geltung, die die Seelsorgekonzeption der kerygmatischen Theologie, nämlich Seelsorge lediglich als einen Spezialfall der Predigt zu sehen, seit dem Erscheinen von Eduard Thurneysens »Rechtfertigung und Seelsorge«<sup>6</sup> und später Hans Asmussens Seelsorgelehre 1934 in Deutschland innehatte<sup>7</sup> (drei Auflagen in einem Jahr), kann leicht den Blick dafür verstellen, daß bei einer Reihe von Theologen die Wertschätzung der Psychologie für die Wahrnehmung des Menschen im Dienst kirchlicher Praxis nie verlorengegangen war<sup>8</sup>. Allerdings war für die meisten Theologen eine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds undenkbar, nachdem die Urteile von Ernst Jahn<sup>9</sup> und Paul Maag<sup>10</sup> über Freuds Irrtümer (z.B. seinen Pansexualismus), die allerdings auf weitgehender Unkenntnis und barem Unverständnis beruhten<sup>11</sup>, allgemeine Geltung unter den Theologen erlangt hatten (eine Ausnahme machte hier alleine Oskar Pfister<sup>12</sup> mit seinem engagierten Werben für die Psychoanalyse).

<sup>6</sup> 1928; in: F. WINTZER [Hg.], Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, 1978, 73–94.

<sup>7</sup> Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung, 1934; zum Zusammenhang Thurneysen-Asmussen vgl. D. RÖSSLER, Der »ganze« Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie, 1962, 20–25.

<sup>8</sup> Vgl. RÖSSLER (s. Anm. 7), 32–37, der A. D. Müller und O. Haendler anführt.

<sup>9</sup> E. JAHN, Wesen und Grenzen der Psychoanalyse, 1927; DERS., Menschenführung, 1932.

<sup>10</sup> P. MAAG, Geschlechtsleben und seelische Störungen, 1924.

<sup>11</sup> Vgl. dazu: E. NASE/J. SCHARFENBERG, Psychoanalyse und Religion. Einführung (in: DIES. [Hg.], Psychoanalyse und Religion [WdF 275], 1977, 1–23), 11; allgemein zur Rezeption der Freudschen Psychoanalyse in der Theologie: J. SCHARFENBERG, Die Rezeption der Psychoanalyse in der Theologie (in: J. CREMERIUS [Hg.], Die Rezeption der Psychoanalyse in der Soziologie, Psychologie und Theologie im deutschsprachigen Raum bis 1940, 1981, 255–264). Freud selbst hatte aber auch alles dazu getan, um Mediziner und Theologen vor den Kopf zu stoßen und von der Psychoanalyse fern zu halten.

<sup>12</sup> O. PFISTER, Die psychoanalytische Methode, 1913; DERS., Analytische Seelsorge, 1927. Allerdings hatte Pfister selbst Anteil am Widerstand der Theologen, indem er seine »psychoanalytische Seelsorge« im Gewande einer naiven Jesus-Frömmigkeit auf-

C. G. Jung dagegen erfreute sich eines regen Interesses bei einer kleinen Gruppe von Theologen. 1937 veranstaltete der »Köngener Kreis«<sup>13</sup> seine Königsfelder Tage zum Thema »Seelsorge und Seelenführung« und hatte dazu Wilhelm Stählin und C. G. Jung als Hauptreferenten geladen<sup>14</sup>. Die Wurzeln dieses Kreises (gegründet 1920) liegen in den von Pietismus und Erweckungsbewegung geprägten Schüler-Bibelkreisen und in der deutschen Jugendbewegung. In dieser eigentümlichen Verbindung von Kirchlichkeit und Jugendbewegtheit zeigt sich etwas Typisches für die evangelische Jugendbünde der Weimarer Republik (bei allen Differenzen in der Gewichtung der beiden Anteile<sup>15</sup>). Wilhelm Stählin<sup>16</sup> kann die Verbindung zu einer anderen (in der Theologie wenig beachteten) Gruppierung verdeutlichen, die sich auch dem Wunsch nach einem religiösen Aufbruch, dem Überwinden enger, kirchlicher Grenzen, nach selbständigem Erleben Gottes, nach Verbindlichkeit in den menschlichen und religiösen Beziehungen und nach »Ganzheitlichkeit« in den Lebensvollzügen verpflichtet wußte und die unter ihren Mitgliedern eine Reihe von Theologen hatte, die sich ebenfalls intensiv mit der zeitgenössischen Psychologie Jungscher Prägung beschäftigte: der Michaelsbruderschaft. Stählin selbst war sowohl Bundesleiter des »Bundes Deutscher Jugendvereine« (1922) als auch Gründungsmitglied der Michaelsbruderschaft (1931) und mehrere Jahre deren »Ältester«. Zu den Mitgliedern dieser Bruderschaft, die mit eigenen Publikationen zum Thema Seelsorge unter Einbeziehung der Psychologie und Psychotherapie aufgetreten sind, gehören A. D. Müller, O. Haendler, W. Uhsadel und A. Köberle<sup>17</sup>.

---

treten ließ und selber in die Kontroverse mit Freud um den Weltanschauungsverdacht verwickelt war. Vgl. J. SCHARFENBERG, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, 1976<sup>4</sup>, 17f.

<sup>13</sup> Zum Köngener Kreis vgl.: H.-CH. BRANDENBURG/R. DAUR, Die Brücke zu Köngener. Fünfzig Jahre Bund der Köngener, 1919–1969, o.J. Ein Hinweis auf die Tagung findet sich S. 157; Bilder der Teilnehmer, auch von Jung und Stählin, S. 128f.

<sup>14</sup> R. DAUR [Hg.], An der Schwelle. Bericht über die Arbeitswoche des »Köngener Kreises« in Königsfeld, vom 1. bis 6. Januar 1937, über Grundlagen der Seelenkunde und Seelenführung, 1937.

<sup>15</sup> Vgl. dazu: A. KLÖNNE, Art. Jugendbewegung, TRE 17, 423–426.

<sup>16</sup> \*1893, 1926 Prof. in Münster, 1944 Bischof in Oldenburg.

<sup>17</sup> A. D. Müller, \*1890, seit 1930 Prof. in Leipzig, wurde 1933 Michaelsbruder; O. Haendler, \*1890, 1930 Direktor des Predigerseminars in Stettin, 1945 Prof. in Greifswald, 1952 Prof. in Berlin, wurde ebenfalls in den dreißiger Jahren Mitglied der Michaelsbruderschaft; W. Uhsadel, \*1900, wurde 1934 Michaelsbruder, 1949 Dozent am Päd. Institut in Hamburg, 1956 Prof. in Tübingen; A. Köberle, \*1898, gehörte in jungen Jahren zum Wandervogel, 1926 Leiter des ev.-luth. Missionsseminars Leipzig, 1930 Prof. in Basel, 1939 Prof. in Tübingen, seit 1945 Kurator der Bruderschaft, 1967 Michaelsbruder; er war ein früherer Freund Stählins.

Es scheint, als ob es eine heimliche, aus der Jugendbewegung hervorgegangene theologische »Schule« gegeben hätte, die der Wahrnehmung des Menschen in seinen leiblichen und seelischen Aspekten in der Theologie zu ihrem Recht verhelfen wollte<sup>18</sup>. Diese theologische Richtung hatte weder die christologische Konzentration der Dialektischen Theologie mitgemacht (Stählin lehnte die Barmer theologische Erklärung ab, weil der erste Glaubensartikel nicht angemessen berücksichtigt worden sei) noch deren *allein inhaltlich* bestimmten Verkündigungsbegriff übernommen.

Während des Dritten Reiches hatten diese Theologen eine ganz eigene Position neben der Bekennenden Kirche und den Deutschen Christen inne. Nachdem wesentliche Inhalte der Jugendbewegung durch die Nationalsozialisten okkupiert worden waren, erschien vielen Theologen eine Theologie, die sich nicht ausschließlich an der Verkündigung des Wortes Gottes orientierte, sondern auch andere Ausdrucksformen für den christlichen Glauben suchte und bereit war, »natürliche« menschliche Gaben wertzuschätzen, obsolet. Otto Haenders Predigtlehre, die ausgiebig Anleihen bei C. G. Jung machte, blieb nach ihrem Erscheinen 1941 völlig unbeachtet.

Nach dem 2. Weltkrieg knüpfte diese kleine Gruppe von Theologen an die Vorkriegstraditionen an. So erschienen in den fünfziger Jahren eine ganze Reihe von Arbeiten, die dem Eigenrecht einer empirischen Wahrnehmung des Menschen gegenüber einer rein theologischen Anschauung Geltung verschaffen wollten<sup>19</sup>. Allerdings darf dieses gemeinsame Interesse für die Psyche des Menschen nicht den Blick dafür verstellen, daß die überwiegende Mehrzahl dieser Theologen mit Eduard Thurneysen dessen Hochschätzung der Verkündigung für die Seelsorge teilte (auch hier gibt es Unterschiede in der Gewichtung). So konnte A. D. Müller in seinen poimenischen Seminaren an der Leipziger theologischen Fakultät die Einübung in die »theologische Methodik« ins Zentrum der Ausbildung stellen, womit nichts anderes gemeint war als das, was Thurneysen Verkündigung nannte: Weitergabe des Wortes Gottes im seelsorgerlichen Gespräch<sup>20</sup>. Der Gegensatz zu Thurneysen liegt deshalb in der Ablehnung des Anspruchs, daß sich Seelsorge *alleine* in der Verkündigung realisiert und daß die Verkündigung bedingungslosen Vorrang vor der Wahrneh-

<sup>18</sup> Grundlegend dafür: W. STÄHLIN, Vom Sinn des Leibes, 1930, umgearb. 1934<sup>2</sup>, Neubearb. 1952<sup>3</sup>.

<sup>19</sup> A. D. MÜLLER, Grundriß der Praktischen Theologie, 1950; W. UHSADEL, Der Mensch und die Mächte des Unbewußten, 1952; A. KÖBERLE, Psychotherapie und Seelsorge in der Begegnung aus evangelischer Sicht (in: O. VON WITTGENSTEIN [Hg.], Psychotherapie und Theologie, 1958, 62–76); W. STÄHLIN, Menschenführung als Aufgabe der Kirche (in: DERS., Symbolon. Vom gleichnishaften Denken, 1958, 355–388); H.-J. THILO, Der ungespaltene Mensch. Ein Stück Pastoralpsychologie, 1957.

<sup>20</sup> Siehe dazu auch RÖSSLER (s. Anm. 7), 32–37.

mung der Wirklichkeit des Menschen hat. Außerdem waren diese Theologen bereit, psychologische Erkenntnisse in die Seelsorgeausbildung zu integrieren: A. D. Müller arbeitete zuerst mit dem Charakterologen A. Vetter, später mit der Psychologin A. Rensch zusammen.

Erst die Wahrnehmung des weitgehend unbestrittenen Konsenses, den aus der Homiletik gewonnenen Begriff der Verkündigung als Leitbegriff für die gesamte Praktische Theologie zu akzeptieren, macht deutlich, welchen Einschnitt der Wechsel zur Seelsorge als Leitbegriff am Ende der sechziger Jahre brachte. Dabei hat D. Rössler darauf hingewiesen, daß die Orientierung an der Homiletik als Hauptdisziplin der Praktischen Theologie, die die anderen Disziplinen maßgeblich in ihrem Charakter mitprägt, noch weit vor die Dialektische Theologie zurückreicht<sup>21</sup>. Der Paradigmenwechsel in der Praktischen Theologie gewinnt dadurch geradezu epochalen Charakter.

Während das Gespräch zwischen Theologie und Tiefenpsychologie im Nachkriegsdeutschland sowohl durch die Schwäche der (im Dritten Reich massiv unterdrückten und noch kaum genesenen<sup>22</sup>) Psychoanalyse als auch durch das Unverständnis der Dialektischen Theologie<sup>23</sup> beeinträchtigt war, hatte sich in den Vereinigten Staaten längst eine lebhaftere Rezeption psychoanalytischen Wissens seitens der Theologie entwickelt, und zwar sowohl der Systematischen als auch der Praktischen Theologie. Für erstere steht Paul Tillich, der in verschiedenen Aufsätzen die Bedeutung tiefenpsychologischer Erkenntnisse auch für die theologische Theoriebildung geltend gemacht hatte<sup>24</sup>.

Es war Joachim Scharfenberg<sup>25</sup>, der im Jahre 1959 unter dem Eindruck einer Amerikareise sowohl erste Hinweise auf die dortige klinische Seelsorge-Ausbildung gab als auch die Wiederaufnahme des Gesprächs mit der Freud'schen Psychoanalyse anmahnte. Damit verband sich für ihn das Interesse an Kenntnissen und Einübung einer Seelsorgepraxis, die nicht hinter den tiefenpsychologischen Einsichten zurückbleiben sollte und deshalb einer besonderen Aus-

<sup>21</sup> RÖSSLER (s. Anm. 2), 57.

<sup>22</sup> Vgl. dazu: K. DRÄGER, Bemerkungen zu den Zeitumständen und zum Schicksal der Psychoanalyse und der Psychotherapie in Deutschland zwischen 1933 und 1949 (Psyche 25, 1971, 255–268).

<sup>23</sup> Vgl. dazu: P. F. DE QUERVAIN, Psychoanalyse und Dialektische Theologie. Zum Freud-Verständnis bei K. Barth, E. Thurneysen und P. Ricoeur (Jahrbuch der Psychoanalyse Beiheft Nr. 3), 1978.

<sup>24</sup> P. TILlich, Psychotherapie und eine christliche Deutung der menschlichen Natur (WzS 2, 1950, 24–28); DERS., Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existentialismus (1953; in: DERS., Gesammelte Werke, Bd. 8, 1970, 304–315); DERS., Seelsorge und Psychotherapie (1958; aaO 316–324); DERS., Der Einfluß der Pastoralpsychologie auf die Theologie (1960; aaO 325–335).

<sup>25</sup> J. SCHARFENBERG, Wo steht die evangelische Seelsorge heute? Ein Überblick (WzM 11, 1959, 1–9).

bildung bedurfte. Bis zu diesem Zeitpunkt war es wohl allein A.D. Müller, der in Leipzig seit 1934 regelmäßig Praktika für die seelsorgerliche Gesprächsführung anbot (bis 1937 in Zusammenarbeit mit A. Vetter, seit 1945 mit A. Rensch)<sup>26</sup>. Allein die sächsische Landeskirche hatte in Radebeul bei Dresden ein Institut für Seelsorgekunde eingerichtet, das Seelsorgekurse für Pfarrer abhielt.

Doch der überwiegenden Zahl der Theologen blieb dieses Anliegen einer Ausbildung zur Seelsorge fremd. Kaum daß sich die Poimenik-Vorlesungen überhaupt als eigenständiges Lehrangebot an den Fakultäten fanden, geschweige denn, daß es poimenische Seminare gab. Der Vorstoß der Praktischen Theologen aller DDR-Fakultäten, die Hauptvorlesungen in Praktischer Theologie zugunsten der Seelsorge von 12 auf 16 Stunden zu erhöhen und ein Spezialseminar Seelsorge zu institutionalisieren, scheiterte an der Ablehnung der Fakultäten (außer Leipzig)<sup>27</sup>.

Sicherlich stand das allgemeine theologische Klima, das maßgeblich von der Dialektischen Theologie geprägt war, diesem Vorstoß entgegen. Thurneysens »Lehre von der Seelsorge« (1946), die unbestritten als der Klassiker für das Seelsorgeverständnis in der Nachkriegszeit gelten kann, war überwiegend als *theologische Theorie* der Seelsorge formuliert. Richard Riess hat dies später so gedeutet, daß es geradezu eine Theorie der Nicht-Methodisierbarkeit der Seelsorge gegeben habe, die sich doppelt begründen ließ: zum einen mit dem unverfügbaren Einbruch des Wortes Gottes von oben, zum anderen aber mit dem (falsch verstandenen) psychologischen Theorem von der Nichtfeststellbarkeit des Menschen<sup>28</sup>. Richtig ist sicherlich, daß Thurneysen die Unverfügbarkeit des seelsorgerlichen Aktes, nämlich die Begegnung mit Gott in der Verkündigung, als das eigentlich Wesentliche der Seelsorge herausgehoben hatte und es sich daher von selbst verbot, durch »Üben« diese Unverfügbarkeit einzuschränken. Thurneysen lehnte psychologische Kenntnisse keineswegs ab (Stichwort »Hilfswissenschaft«), aber diese sollten lediglich der Förderung der Menschenkenntnis dienen, um dem Verkündigungsauftrag besser gerecht zu werden.

Von seiten der anthropologischen Medizin versuchte D. Rössler, selbst ausgebildeter Mediziner, deren Erkenntnisse über den »ganzen« Menschen in die

<sup>26</sup> A. D. MÜLLER, Seminaristische Ausbildung für Seelsorge (ThLZ 57, 1950, 299–304); DERS., Ist Seelsorge lehrbar? (in: Forschung und Erfahrung im Dienst der Seelsorge. Festgabe für Otto Haendler zum 70. Geburtstag, 1961, 71–79).

<sup>27</sup> Vgl. MÜLLER (s. Anm. 26), 72.

<sup>28</sup> R. RIESS, Zur Analyse der poimenischen Ausbildung und zur Aufnahme des Clinical Pastoral Training (1971; in: W. BECHER [Hg.], Klinische Seelsorgeausbildung. Clinical Pastoral Education [Schriften der Ev. Akademie in Hessen und Nassau 98], 1972, 9–15), 11.

Seelsorge einzubringen (V. v. Weizsäcker, R. Siebeck)<sup>29</sup>. Zwar fand sein Buch sich in vielen Anmerkungen als guter Stichwortgeber wieder, aber ein Dialog mit der anthropologischen Medizin wurde dadurch nicht eingeleitet. Adolf Allwohns »Pastoralmedizin« (1970) blieb neben Helmut Harschs Untersuchung zur Schuldproblematik<sup>30</sup> die einzige Resonanz.

Die wachsende Kompetenz und Anerkennung der Psychotherapie und ihrer Heilerfolge in den sechziger Jahren blieb nicht ohne Resonanz. Die Zahl der Publikationen zum Thema »Seelsorge und Psychotherapie« nahm zu (Rensch, Schär, Kurth/Bartning, Scharfenberg, Winkler, Uhsadel, Affemann, Bittner, v. Wittgenstein, Harsch, Rudin, Müller). Hinzu kam, daß das Gespräch mit den Tagungen der Arbeitsgemeinschaft »Arzt und Seelsorger«<sup>31</sup> auch einen institutionellen Rahmen gefunden und die gleichnamige Schriftenreihe ein angemessenes Publikationsforum geboten hatte, so daß Mitte der sechziger Jahre, ehe die Klinische Seelsorge-Ausbildung an Bedeutung gewann, mehrere Gruppierungen mit pastoralpsychologischen Interessen zu erkennen waren: die an Jung interessierten, die an Freud orientierten sowie die von der anthropologischen Medizin herkommenden Theologen<sup>32</sup>. Dies zeigt, daß die Seelsorgebewegung für ihre Ideen einen Nährboden fand, der von den tiefenpsychologisch geschulten Theologen und Medizinern bereitet war. Eine entsprechende Seelsorgeausbildung (Forderung: Lehranalyse für Pfarrer im Sonderdienst Seelsorge) samt der daraus erwachsenden Seelsorgepraxis fand aber wegen des Widerstandes einer allein am Wort Gottes orientierten Theologie, der schwierigen Ausbildungsproblematik und der mangelnden Unterstützung durch Fakultäten und Kirchenleitungen keine Zustimmung.

Die von der Psychoanalyse herkommenden Theologen bildeten in den folgenden Jahren neben den an der Humanistischen Psychologie interessierten Theologen eine eigene Richtung, die sich vor allem um die Klärung des Verhältnisses von Psychoanalyse und Theologie und um Fragen der seelsorgerlichen Gesprächsführung bemühte, weniger um ein leicht handhabbares Ausbildungskonzept (z.B. Scharfenberg und Thilo). Die kritische Distanz zu der aus Amerika beeinflussten Seelsorgebewegung blieb spürbar, was sich in J. Scharfenbergs Ruf »Freunde, werdet theoriebewußter!«<sup>33</sup> deutlich artikulierte.

<sup>29</sup> Siehe RÖSSLER (s. Anm. 7).

<sup>30</sup> H. HARSCH, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie (BPTH 3), 1965, 137ff.

<sup>31</sup> Vgl. dazu: W. BITTER [Hg.], 25 Jahre Internationale Gemeinschaft Arzt und Seelsorger, 1974.

<sup>32</sup> Vgl. dazu: H. SCHRÖER, Seelsorge zwischen Therapie und Exorzismus. Ein Beitrag zur vergleichenden Seelsorgeforschung (DtPfbI 73, 1973, 237–242), 238f.

<sup>33</sup> J. SCHARFENBERG, Nachwort (in: BECHER [Hg.] [s. Anm. 28], 163–65), 165.

*Seelsorge zwischen Theorie und Praxis*

Es gehört zu den Ausprägungen wissenschaftlicher Theologie, wie sie in der Neuzeit ihre Gestalt gefunden hat, daß das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Theologie eine immer neue Bestimmung gesucht hat. Dabei spielte die Seelsorge in der Diskussion um die Neuformulierung des Theorie-Praxis-Verhältnisses im Zuge der Bemühungen um eine Studienreform in den sechziger Jahren eine nicht unwesentliche Rolle. D. Rössler vermutete wohl zu Recht, »... daß der gegenwärtigen Seelsorge auch deshalb ein so hohes Maß an Bedeutung zugemessen wird, weil sie als Instrument ... zur Aufhebung der Differenz zwischen Theorie und Praxis angesehen wird«<sup>34</sup>.

Die in den sechziger Jahren aufflammende Diskussion um die Reform des Theologiestudiums hatte ihre gut 100jährige Vorgeschichte, wobei sich zwei grundsätzlich unterschiedene Positionen finden, von denen her eine Reform angezielt wurde: zum einen wies man die Unzulänglichkeit des Studiums im Blick auf die Erfordernisse des geistlichen Amtes auf – Ausgangspunkt der Kritik war also die Berufspraxis. Zum anderen wurde das Problem im neuzeitlichen Wissenschaftsbetrieb selbst verortet. Aufgezeigt wurde das Orientierungsproblem, das in der Konfrontation des Studenten mit der Wissenschaft auftritt<sup>35</sup>. Beide Anliegen finden sich auch in der Studienreform-Diskussion der sechziger Jahre.

Ein erster Anstoß zur Reform, der aber wenig Gehör gefunden hatte, war der Entwurf von Wilhelm Hahn und Hans-Heinrich Wolf aus dem Jahr 1952<sup>36</sup>. Schon damals erkannten die Autoren eine rapide Abnahme der Nachfrage nach Seelsorge und kritisierten, daß der Pfarrer weder psychologisch mit dem Ratsuchenden etwas anzufangen wisse noch darin Erfahrung habe, wie er dem Menschen aus dem Evangelium begegnen solle. Auf dieser Linie, eine Reform der Seelsorge-Ausbildung im Rahmen des Theologiestudiums unter Berufung auf die defizitäre Seelsorgepraxis in den Gemeinden zu fordern, liegen auch die weiteren Beiträge zum Thema. 1965 veröffentlichten Wolfgang Herrmann und Gerd Lautner für den »Fachverband Theologie im Verband Deutscher Studentenschaften« ein Gutachten zur Reform des Theologiestudiums<sup>37</sup>, das im Blick

<sup>34</sup> D. RÖSSLER, *Rekonstruktion des Menschen. Ziele und Aufgaben der Seelsorge in der Gegenwart* (1973; in: V. LÄPPLE/J. SCHARFENBERG [Hg.], *Psychotherapie und Seelsorge* [WdF 454], 1977, 389–411), 409.

<sup>35</sup> Vgl. dazu: D. RÖSSLER, *Theoretische Aspekte der gegenwärtigen Studienreform* (in: H.-E. HESS/H. E. TÖDT [Hg.], *Reform der theologischen Ausbildung*, Bd. 3, 1969, 34–49).

<sup>36</sup> W. HAHN/H.-H. WOLF, *Reform des Theologiestudiums* (MPTH 41, 1952, 129–144).

<sup>37</sup> W. HERRMANN/G. LAUTNER, *Theologiestudium. Entwurf einer Reform. Gutach-*

auf  
te.  
ge  
sio  
eir  
gr  
»..  
tis  
sta  
ga  
tik  
Pr

ha  
ge  
de  
sc  
ni  
le  
D  
ge  
ni  
un  
w  
z  
g  
ir  
k  
V

z  
-  
t  
I

z  
c  
t  
i

auf die Seelsorge-Ausbildung den Einbezug empirischer Erkenntnisse forder- te. Seit 1967 erschienen dann die Untersuchungen, Berichte und Empfehlun- gen zur »Reform der theologischen Ausbildung«, die die gemischte Kommissi- on als Beitrag zur Studienreform vorlegte. Das dort artikulierte »Plädoyer für eine neue Praktische Theologie«<sup>38</sup> will die Praktische Theologie als »Inte- grationswissenschaft« verstanden wissen. Damit ist die Praktische Theologie »... ein Forum für die Begegnung der einzelnen historisch- und empirisch-kri- tisch orientierten Beitragswissenschaften ...«<sup>39</sup>. Interdisziplinäre Lehrveran- staltungen, Integration der empirisch-kritischen Wissenschaften durch Ver- gabe von Lehraufträgen und Ergänzung der Lehrveranstaltungen durch Prak- tika<sup>40</sup> stecken den Rahmen ab, in dem sich eine zukünftige akademische Praktische Theologie bewegen soll.

Heinz Doebert legte 1967, ausgehend von den Problemen der Kranken- hausseelsorge, eine »Neuordnung der Seelsorge«<sup>41</sup> vor, in der er eine grundle- gende Neustrukturierung der Seelsorge-Ausbildung zu skizzieren suchte: von der Errichtung von Lehrstühlen für Poimenik, dem Aufbau eines poimeni- schen Studiums und Poimenik als Prüfungsfach bis zur Ausbildung in Poime- nik während des Vikariats und für Pfarrer. Dabei wird deutlich, daß es vor al- lem die defizitäre poimenische Praxis ist, die eine solche Neuordnung fordert. Das Memorandum »Zeitgerechte Seelsorge« konstatiert als Defizit der seelsor- gerlichen Praxis eine Formalisierung der Rechtfertigungslehre, in der die An- nahme des Gottentfremdeten selten verstehbar artikuliert wird. Gottesdienst und Predigt zeigen Symptome, daß beides zu einem »geistigen Überbau« zu werden droht, dem die Bodenhaftung fehlt. »Bestehende Formen der Seelsorge wie Einzelgespräche und Beichte sind nicht weiterentwickelt worden und ge- genüber den von den humanen Wissenschaften entwickelten Methoden völlig ins Hintertreffen geraten.«<sup>42</sup> Schließlich seien Pfarrkonvente und Mitarbeiter- konferenzen stark von der intellektuellen Problematik und den anstehenden Verwaltungsmaßnahmen beherrscht.

In der seelsorgerlichen Praxis spiegelt sich eine eigentümliche Diskrepanz zwischen theologischer Aussage und menschlicher Wirklichkeit. Die Dogma-

ten, angefertigt im Auftrag des Fachverbandes Evangelische Theologie im Verband Deutscher Studentenschaften, 1965.

<sup>38</sup> HESS/TÖDT (s. Anm. 35), 65–68.

<sup>39</sup> AaO 67.

<sup>40</sup> AaO 68.

<sup>41</sup> H. DOEBERT, Neuordnung der Seelsorge. Ein Beitrag zur Ausbildungsreform und zur heutigen kirchlichen Praxis, 1967.

<sup>42</sup> Zeitgerechte Seelsorge. Memorandum zur Lage und Erneuerung des seelsorgerli- chen Dienstes der Kirche, vorgelegt vom Ausschuß für Fragen des gemeindlichen Le- bens der VELKD (in: E. BADEN [u.a. Hg.], Zeitgerechte Seelsorge [Missionierende Ge- meinde 20], 1971, 9–27), 17f.

tik scheint sich von der Anthropologie abgekoppelt zu haben<sup>43</sup>. Das heißt, daß in der seelsorgerlichen Praxis der Realitätsverlust der Theologie zu seinem spürbarsten Ausdruck kommt. Damit erweist sich die Krise der Seelsorge als »Krise der Theologie«<sup>44</sup>, die es versäumt hat, sich den Standards der human- und gesellschaftsbezogenen Disziplinen zu stellen<sup>45</sup>. Das Aufkommen der Human- und Sozialwissenschaften verdeutlicht unübersehbar, daß die Theologie in ihrem Wissen um den Menschen und die Wirklichkeit der Welt längst von den anderen Disziplinen überholt wurde, ihre Kompetenz an diese abgegeben hat und deshalb auch zu keiner akzeptablen Vermittlungsleistung zwischen Gott und Welt in der Lage ist. Die Struktur der traditionellen Theologie wird als »historisch-narzißtisch« kritisiert (G. Otto). Der Realitätsverlust der Theologie, der in der Seelsorge spürbar wird, kehrt sich in der Praxis um in eine depressive oder aggressive Reaktion gegenüber der dysfunktionalen Struktur des theologischen Studiums. Die Forderung nach einer Reform der Seelsorge-Ausbildung als Ausdruck einer zutiefst unbefriedigenden Praxis ist deshalb nicht nur der Wunsch nach einer veränderten Berufspraxis, sondern viel tiefgreifender noch die Forderung nach einer Neuausrichtung der Praktischen Theologie, ja der Theologie schlechthin. Es verwundert deshalb nicht, daß Henning Schröer<sup>46</sup> (wie viele andere) in seinem Versuch, die Aufgaben der Praktischen Theologie zu formulieren, der Praktischen Theologie die Vermittlungsleistung zwischen den Ergebnissen der Sozial- und Humanwissenschaften und den restlichen theologischen Disziplinen zur Aufgabe macht, wobei die Seelsorge nun das *Zentrum der Praktischen Theologie* formulieren soll. Die geforderte Zuwendung zur Anthropologie hat ihre Entsprechung in der Zuwendung zum Menschen in der Seelsorge. Hier findet das Wissen um den Menschen den höchsten Grad der Verdichtung. In der Begegnung mit dem Individuum können alle Erkenntnisse um sein psychisches, somatisches oder soziales Wesen integriert, zu einer neuen Leistungsfähigkeit pfarramtlichen Handelns und zum Nachweis der Relevanz praktisch-theologischer Arbeitens geführt werden.

In den siebziger Jahren ist dann versucht worden, diese neue Zuwendung zum Menschen auch systematisch-theologisch zu bedenken, nämlich in einer neuen Reflexion der Bedeutung des Inkarnationsgeschehens. Gottes Praxis der Zuwendung zum Menschen in seiner Menschwerdung wird zum Vorbild

<sup>43</sup> P. GERLITZ, Zum Problem der Glaubwürdigkeit des Seelsorgers (ThPr 4, 1969, 273–278).

<sup>44</sup> M. JOSUTTIS, Seelsorge und Psychologie (VF 15, 1970, 18–47), 47.

<sup>45</sup> RIESS (s. Anm. 28), 10.

<sup>46</sup> H. SCHRÖER, Inventur der Praktischen Theologie. Zur heutigen Forschungs- und Studienlage (DtPfrBl 69, 1969, 720–723), 722.

kirchlicher Praxis. Das heißt aber, daß die Seelsorge zur Grundfunktion kirchlicher Praxis überhaupt wird. »Die Praxis der Kirche als umfassende Praxis der Seelsorge, die Praxis der Anerkennung und des Beistandes ist, steht im Kontext der Praxis Gottes, auf die der Mensch angewiesen ist.«<sup>47</sup> Alle Einzelfunktionen der Kirche werden auf ihre Grundfunktion der Seelsorge zurückgeführt<sup>48</sup>. Seelsorge wird somit zum grundlegenden »Begriff für das Begreifen des Praktischwerdens der theologischen Theorie«<sup>49</sup>. Die Seelsorge hat somit die Homiletik als Leitdisziplin in der Praktischen Theologie abgelöst<sup>50</sup> und ist zur Zentralkategorie kirchlichen Handelns überhaupt als Praktischwerden theologischer Theorie geworden, die sich an der Praxis Gottes orientiert.

Klaus Winkler<sup>51</sup> brachte die Einsicht in die Bedeutung psychischer Prozesse für die menschliche Existenz nicht nur im Blick auf die Praxis der Kirche, sondern auch auf die theologische Theoriebildung zur Geltung. Er formulierte für die Pastoralpsychologie die Aufgabe, die psychischen Untergründe und Bedingungen theologischer Theoriebildung ausdrücklich zum Thema zu machen und damit der Theologie zu einer neuen, bisher nicht gekannten Form der Aufklärung über ihre eigenen Entstehungsbedingungen zu verhelfen – ein Programm, das bis heute kaum Einlaß in die theologische Theoriebildung gefunden hat.

Die von Dietrich Rössler aufgewiesenen Aporien im Blick auf eine Reform des Theologiestudiums bewahrheiteten sich: weder war die unbegrenzte Problematisierung von Studium und Examen hilfreich noch ließen sich eindeutige Lösungen im Pluralismus der kritischen wie konstruktiven Standpunkte finden<sup>52</sup>. Wolfgang Stecks Resümee 1975<sup>53</sup> war denn auch im Blick auf die Realitäten praktisch-theologischer Ausbildung an den theologischen Fakultäten ernüchternd. Eine wesentliche Ausweitung des praktisch-theologischen Lehrangebots konnte nicht festgestellt werden. Die Seelsorgebewegung gewann ihre Bedeutung und Durchsetzungskraft als neue Form der Seelsorgeausbildung nicht im akademischen Bereich, sondern (wie sich noch zeigen wird) in der Vikarsausbildung, der Ausbildung der Krankenhauspfarrer und der Ausbildung zur Telefonseelsorge.

---

<sup>47</sup> W. GREIVE, *Praxis und Theologie* (TEH 184), 1975, 53; vgl. auch: DERS., *Theologie der Seelsorge – Theologie als Seelsorge* (WPKG 68, 1979, 244–259).

<sup>48</sup> GREIVE, *Praxis* (s. Anm. 47), 51.

<sup>49</sup> AaO 54.

<sup>50</sup> RÖSSLER (s. Anm. 2), 57.

<sup>51</sup> K. WINKLER, *Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie* (in: R. RIESS [Hg.], *Perspektiven der Pastoralpsychologie*, 1974, 105–121).

<sup>52</sup> RÖSSLER (s. Anm. 35), 45ff.

<sup>53</sup> W. STECK, *Die wissenschaftliche Situation der Praktischen Theologie* (WPKG 64, 1975, 65–80).

In der Rückschau wird deutlich, daß die Leitfunktion der Seelsorge innerhalb der Praktischen Theologie in erster Linie dazu diente, die Einsicht in die Bedeutung psychischer Prozesse zu fördern und damit in den anderen Disziplinen eine erhöhte Aufmerksamkeit für die Relevanz seelischen Erlebens auch für ihre Aufgabengebiete zur Geltung zu bringen. Die Zuwendung zur Seelsorge war somit Ausdruck der neuen Zuwendung zum Menschen, vor allem in seiner psychischen Befindlichkeit, wobei die Seelsorge die ihr zugeflossene Aufmerksamkeit wieder abgeben mußte, nachdem diese Neuorientierung durch die anderen Disziplinen geleistet war.

Insofern war die Diskussion um die Studienreform allerdings ein wichtiger Anknüpfungspunkt für die neuere Seelsorgebewegung, als von Anfang an die Ausbildungsproblematik in der Seelsorge eines ihrer zentralen Themen war. Außerdem wurden die gesellschaftlichen Veränderungen im Rahmen der Pfarrerausbildung mit jungen Theologen intensiver wahrgenommen und an die akademische Theologie rückgemeldet als dies bei Theologen der Fall war, die sich seit vielen Jahren in den vertrauten Bahnen der pfarramtlichen Praxis bewegten. Mit der Zeitverzögerung weniger Jahre verschärfte sich der Problemdruck in der pastoralen Praxis aber derart, daß sich die Forderung nach einer »zeitgerechten Seelsorge« auch in kirchlichen Gremien Gehör verschaffte und eine tatsächliche Veränderung der Seelsorge in Praxis und Theorie beförderte.

#### *Seelsorge und gesellschaftlicher Wandel*

Der gesellschaftliche Wandel in der Bundesrepublik Deutschland hatte in der Praktischen Theologie bereits frühzeitig Aufmerksamkeit gefunden und verbindet sich dort insbesondere mit dem Stichwort der »Kirchenreform«. Der Beginn dieser Reformüberlegungen läßt sich am Ende der fünfziger Jahre lokalisieren<sup>54</sup>. Aber auch die homiletische Debatte erwies sich als deutlich enger an der gesellschaftlichen Wirklichkeit orientiert als das Gespräch um die Seelsorge und reagierte etliche Jahre, bevor die neuere Seelsorgebewegung an Bedeutung gewann, auf den gesellschaftlichen Strukturwandel. Wichtige Aufsätze Ernst Langes zur Homiletik erschienen Anfang der sechziger Jahre, 1968 begannen die Predigtstudien unter seiner Federführung<sup>55</sup>.

Als wichtiges kirchliches Dokument für den gesellschaftlichen Wandel und seine Auswirkungen auf die Seelsorge kann das »Memorandum zur Lage und Erneuerung des seelsorgerlichen Dienstes der Kirche« mit dem Titel »Zeitge-

<sup>54</sup> Vgl. dazu: R. SCHLOZ, Art. Kirchenreform, TRE 19, 51–58.

<sup>55</sup> Vgl. dazu: J. HERMELINK, Die homiletische Situation. Zur jüngeren Geschichte eines Predigtproblems (APTh 24), 1992.

rechte Seelsorge«<sup>56</sup> aus dem Jahre 1970 gelten. Dort finden sich Hinweise auf die Herausforderungen an die »Seelsorge der Gegenwart«, denen mit den traditionellen Mitteln einer Seelsorge als Verkündigung nicht begegnet werden kann.

1. Die psychische Situation des Menschen (Realitätsverlust durch ein unangemessenes Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit; Existenzangst; Schulterleben; Depressionszustände; Einsamkeit).

2. Der Wandel sozialer Strukturen und Anschauungen (alte Ordnungen zerbrechen; Vielfalt von Wert- und Zielvorstellungen; ungewohnte Freiheitsräume).

3. Die Massenmedien und die wissenschaftliche Forschung (Tabus werden gebrochen, neue entstehen; verbindliche, ethische Verhaltensmaßstäbe bei der Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse fehlen).

4. Die »Apparatur« (das Diktat überindividueller Gesetzmäßigkeiten und Zwänge).

Sowohl Walter Neidhardt<sup>57</sup> als auch Yorick Spiegel<sup>58</sup> haben das Aufkommen der Seelsorgebewegung mit dem Anwachsen des seelischen Konfliktpotentials bzw. dem Anwachsen des psychischen Elends in Verbindung gebracht. Die sechziger Jahre brachten eine soziale Wende, insofern der Aufbau der Existenz, der die Jahre nach dem Krieg geprägt hatte, übergang in die Orientierung am laufenden Konsum. Nach der Befriedigung der primären Bedürfnisse der Existenzsicherung entstanden sekundäre und tertiäre: der Winterurlaub, das größere Auto, die bessere Einrichtung. Aber »bei sinkendem Befriedigungswert traten vage Gefühle von Wiederholungszwang auf, der Routinisierung mit den entsprechenden Gefühlen von Öde und Langeweile«<sup>59</sup>. Unreflektierter Konsum machte sich breit; Statusgesichtspunkte überlagerten Bedürfnisse.

Yorick Spiegel machte darüber hinaus die erhöhten Leistungsanforderungen innerhalb einer Gesellschaft, die unter dem Zwang der Profitmaximierung und Rationalisierung steht, als Ursachen eines diffusen psychischen Elends aus<sup>60</sup>. Unter Berufung auf Horst Eberhard Richters Darstellung eines neuen Typus seelischen Leidens<sup>61</sup> diagnostizierte Spiegel das Anwachsen der psychi-

<sup>56</sup> Zeitgerechte Seelsorge (s. Anm. 42).

<sup>57</sup> W. NEIDHARDT, Seelsorge (in: G. OTTO [Hg.], *Praktisch-theologisches Handbuch*, 1970, 425–446), 431.

<sup>58</sup> Y. SPIEGEL, Neue Art von Heilsarmee – Überlegungen zum Clinical Pastoral Training (1972; in: BECHER [Hg.] [s. Anm. 28], 147–152).

<sup>59</sup> F. H. TENBRUCK, Alltagsnormen und Lebensgefühle in der Bundesrepublik (in: R. LÖWENTHAL/H.-P. SCHWARZ [Hg.], *Die zweite Republik. 25 Jahre Bundesrepublik Deutschland – eine Bilanz*, 1974, 289–319), 300.

<sup>60</sup> SPIEGEL (s. Anm. 58), 149.

<sup>61</sup> »Es »wechselt zwischen Kopfschmerzen und Druck im Leib, zwischen allgemeiner Nervosität und Schlafbeschwerden, zwischen Gliedschmerzen und Unruhe, zwischen Appetitlosigkeit und Sexualstörungen. Manchmal sind Ängste dabei, aber meist fehlen die typischen Angstattacken der klassischen Angstneurose« (aaO 148).

schen Probleme als Zeichen der Krise der spätkapitalistischen Gesellschaft. Neben den erhöhten Leistungsanforderungen sei es besonders die Konfliktvermeidung innerhalb der Gesellschaft, die dazu führte, daß die Aggressionen des einzelnen destruktiv nach innen gewandt würden. Mit dieser Analyse verband sich für Spiegel die Forderung an das Clinical Pastoral Training (CPT), nun nicht einfach einer Anpassung des Individuums an die Gesellschaft das Wort zu reden, sondern »mehr als die Stabilisierung des bedrohten Individuums durch therapeutischen Zuspruch«<sup>62</sup> bewirken zu wollen. Das CPT kann und darf sich »einer auf die Gesellschaft bezogenen Therapie nicht entziehen«<sup>63</sup>.

Gegenüber dem Modernisierungsschub in anderen Nationen fiel der Wandel der sozialen Strukturen und Anschauungen in Deutschland auch deshalb so heftig aus, weil der Generationensprung aufgrund der fehlenden Kriegsjahrgänge besonders groß war. Gewohnte Verwurzelungen und Begrenzungen fielen: die neugewonnene Mobilität brachte in Kontakt mit fremden Ländern, die Massenmedien verschoben Bewußtseinsräume und -koordinaten, der Anteil der Primärerfahrung verringerte sich gegenüber den Fernwelten. »In dieser Welt, in der man überall dabei war, war man nirgendwo zu Hause, mußte man sich die Urteile und Gefühle von den öffentlichen Auslegern borgen, und in der Konfrontation mit anderen Lebenswelten und -problemen wurden die eigenen Leitbilder brüchig oder transparent. ... Es gab eine ständige Relativierung der eigenen Lebensformen, die sich am deutlichsten in den großen Enttabuisierungsprozessen und normativen Erosionen zeigt und in den Dauerzwang der momentanen Restabilisierung durch Diskussion mündet.«<sup>64</sup>

Bei den Jugendlichen kulminierten die Schwierigkeiten zu Syndromen von Desorientierung und Lebensproblemen, seelischen Unterbilanzen und mangelnden Bestätigungs- und Entfaltungsräumen. All dies zentrierte sich in einer fundamentalen Kritik an der Gesellschaft; die eigenen, inneren Probleme wurden nach außen gewendet. Es gab einen allgemeinen Haß auf die »heile Welt«, und in diese Kritik war die Kirche als maßgebliche Trägerin der überkommenen Ordnung eingeschlossen. Insofern gab es unter der jüngeren Pfarrerschaft ein konkretes Interesse, einen Positionswechsel zu vollziehen. Sie wollten nicht mehr Repräsentanten einer Kirche sein, die an einer Bewahrung der überkommenen Normen um jeden Preis interessiert war.

»Die Situation der heutigen Seelsorge spiegelt die Krise der Kirche. Wie die gesamte kirchliche Praxis partizipiert sie an einem Prozeß, der seit geraumer Zeit die Kulturen aller Kontinente unaufhaltsam erfaßt: dem Prozeß der *Säku-*

---

<sup>62</sup> AaO 151f.

<sup>63</sup> AaO 151.

<sup>64</sup> TENBRUCK (s. Anm. 59), 302.

larisierung.«<sup>65</sup> Unabhängig von der Vielschichtigkeit des damit benannten Problems und der Vieldeutigkeit des Begriffes »Säkularisierung« läßt sich doch ein in seiner Bedeutung für die Seelsorge zentrales Element herausheben: nämlich der Bedeutungswandel der Religion und der damit einhergehende Funktionsverlust für die überkommenen Formen konventioneller Kirchlichkeit. Diesen Wandel versuchte David Riesman mit Hilfe eines dreiphasigen Gesellschaftsmodells zu erklären<sup>66</sup>. Innerhalb der Seelsorgediskussion fand dieses Modell großen Anklang, weil mit seiner Hilfe die gewandelten Ansprüche an die Seelsorge deutlich gemacht werden konnten<sup>67</sup>. Riesman charakterisiert die gesellschaftliche Entwicklung des Abendlandes durch drei Epochen: die der traditionsgeleiteten Gesellschaft, die im größten Teil Europas bis etwa zur Reformationszeit und Renaissance reichte. Dann die Zeit der Innenlenkung, in der nicht mehr Überlieferung, sondern Erfüllung des Auftrages zum Lebensinhalt wurde. Jeder Mensch trägt die volle Verantwortung für sein Tun; die Zentralinstanz für die Steuerung des Menschen ist das Gewissen. Schließlich die Phase der außengeleiteten Gesellschaft: in ihr müssen sich die Menschen in einem Maße wie nie zuvor an äußere Produktionsabläufe anpassen. Wissenserwerb und die problemlose Eingliederung in die Gesellschaft sind die vorrangigen Erziehungsziele. Die Orientierung an der Außenwelt, am Markt, an der Gesellschaft ist die vorherrschende Grundhaltung. Die daraus resultierenden Schwierigkeiten wurden oben bereits beschrieben: Schaltheit, Langeweile, innere Verarmung.

Wo der traditionsgeleitete Mensch sein Versagen als Schande erlebte, der innengeleitete Mensch als Schuld, befällt den außengeleiteten Menschen eine diffuse Angst. »Weil der außengeleitete Mensch abhängig von den Signalen der Umwelt ist, so bedeutet Versagen soviel wie Manövrierunfähigkeit im tagtäglichen Getriebe mit allen Folgen. Man versäumt gute Gelegenheiten im Lebensgenuß, und man verliert die Verbindung mit der Gegenwart, das heißt mit der gegenwärtigen Mode. Man hat Angst, sich lächerlich zu machen.«<sup>68</sup>

<sup>65</sup> R. RIESS, Seelsorge. Orientierung, Analyse, Alternativen, 1973, 15.

<sup>66</sup> D. RIESMAN/R. DENNEY/N. GLAZER, *The Lonely Crowd* (1950), dt.: *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters, mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von H. SCHELSKY*, 1958.

<sup>67</sup> G. BALLY, Seelsorge und Psychotherapie (in: W. BITTER [Hg.], *Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht*, 1965, 145–156); DOEBERT (s. Anm. 41), 74–87; RIESS (s. Anm. 65), 29–31; J. SCHARFENBERG, Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung, 1972, 20f; V. LÄPPLE, Das Methodenproblem in der evangelischen Seelsorge (in: J. SCHARFENBERG [Hg.], *Wege christlicher Einzelseelsorge*, 1979, 15–35); R. KÖSTER, Seelsorge im Übergang von der innengeleiteten zur außengeleiteten Gesellschaft (in: W. BECHER [Hg.], *Seelsorgeausbildung. Theorien, Methoden, Modelle*, 1976, 54–75).

<sup>68</sup> DOEBERT (s. Anm. 41), 84.

Die psychosozialen Probleme in der Bundesrepublik der sechziger Jahre lassen sich in diesem Interpretationsrahmen als Indizien des Wandels von der innen- zur außengelenkten Gesellschaft deuten. Die Seelsorge versucht, auf diesen Wandel zu reagieren, bzw. erfährt eine defizitäre Praxis, die den neu an sie gestellten Anforderungen nicht gewachsen ist. Eine überwiegend an der Verkündigung orientierte Seelsorgepraxis hatte ihren Ort in der innengelenkten Gesellschaft, wo sie der Verinnerlichung von Gewissensnormen und damit der Stabilisierung des Individuums diene. In der außengelenkten Gesellschaft ist dagegen nicht die Stärkung des Gewissens, sondern die Hilfe bei der Orientierung in einer immer unüberschaubarer werdenden Lebenswelt und die Wahrnehmung der eigenen Bedürfnisse neben dem Dauerreiz aus der Außenwelt das vorrangige Anliegen in der seelsorgerlichen Praxis. Die therapeutische Arbeit besteht deshalb in der Mitarbeit an der Selbstfindung des Menschen.

In den Äußerungen von Y. Spiegel wird deutlich, daß die neuere Seelsorgebewegung von ihren Anfängen an ihre Bedeutung auch in dem genuinen Beitrag gesehen hat, den sie zu den gesellschaftlichen Problemen in der Bundesrepublik Deutschland leisten konnte. R. Riess hat auch die weitere Entwicklung der Seelsorgedebatte in den siebziger Jahren mit der gesellschaftlichen Stimmungslage in Verbindung gebracht. Die neuere Seelsorgebewegung entsprach mit ihrem Trend zur Gruppe, zur Artikulation von Gefühlen und zur Körperlichkeit der neu entdeckten Sensibilität, der Kultur der Empfindsamkeit und der Sehnsucht nach neuem Leben<sup>69</sup>, die das Lebensgefühl vieler Menschen in den siebziger Jahren bestimmten.

Auffällig ist aber, daß die gesellschaftlichen Veränderungen, die in den sechziger Jahren in der Bundesrepublik zutage traten, erst mit mehrjähriger Verzögerung sich in der poimenischen Diskussion niederschlugen – ganz anders als in der Homiletik bzw. der Debatte um die Reform der Kirche, wo die Praktische Theologie deutlich früher mit einer hohen Sensibilität auf die Wandlungen im gesellschaftlichen Umfeld reagierte. Ein Grund für dieses späte Reagieren der Poimenik dürfte in der gegenüber der Homiletik sehr viel weniger ausgeprägten Theoriebildung und dem sehr viel geringeren Interesse an seelsorgerlichen Fragestellungen in der Praktischen Theologie liegen. Das vorherrschende Paradigma war eben der Verkündigungsbegriff, der das Interesse vornehmlich auf die Predigt konzentrierte. Der Druck der gesellschaftlichen Veränderungen mit den daraus resultierenden Schwierigkeiten mußte erst über die Tätigkeiten in Pfarramt und Krankenhaus unmittelbar an der Basis erfahren werden, ehe dann eine Generation junger Pastoralpsychologen, die oftmals nicht im akade-

---

<sup>69</sup> R. RIESS, Kirche der Seelsorge – ein vergessener Traum? Analysen, Szenarios, Optionen (in: DERS., Sehnsucht nach Leben. Spannungsfelder, Sinnbilder und Spiritualität der Seelsorge, 1987, 253–287), 256.

mischen Lehramt tätig waren, sondern sich durch entsprechende Zusatzausbildungen (oft Klinische Seelsorge-Ausbildung) qualifiziert hatten, die treibende Kraft für das erwachte Interesse an der Seelsorge wurde. Für das Verständnis der Entwicklung der Seelsorgebewegung ist deshalb die Wahrnehmung der neuen Problemkonstellationen durch die Gemeindepfarrer von zentraler Bedeutung.

### *Seelsorge und Pfarramt*

Eng verknüpft mit der Wahrnehmung des gesellschaftlichen Wandels und der daraus erwachsenen Forderung nach einer neuen poimenischen Theorie und Praxis war die Wahrnehmung der defizitären pfarramtlichen Praxis im allgemeinen. Diese hing nicht zuletzt an der Art der Selbstwahrnehmung der Theologenschaft und der Bedeutsamkeit ihrer Tätigkeit innerhalb der Gesellschaft. Tatsächlich zeichnete sich ab Mitte der sechziger Jahre ab, daß die bis dahin selbstverständliche Geltung von Theologie und Theologen im sozialen System verlorenging und sich daraus eine Identitätskrise entwickelte<sup>70</sup>. Äußere Zeichen dafür waren der Abbau der kirchlich orientierten Konfessionsschule, die Diskussion um die Notwendigkeit theologischer Fakultäten und die Kirchenaustrittsbewegung. Die Identitätskrise der Theologen war also auch eine Legitimationskrise, auf die Kirche und Theologie mit einer Doppelstrategie zu reagieren versuchten: 1. die Wir-auch-Mentalität, mit der die Theologen auf außertheologische Trends einzugehen bemüht waren, und 2. die Wir-sind-anders-Einstellung, die eine Rückwendung zur Bibel, zur Rede vom »ewigen Leben«, zur Theologie als »Wissenschaft von der Torheit« brachte<sup>71</sup>.

Der Wandel in der Gesellschaft stellte die Pfarrer vor schwerwiegende Probleme. Die Entfremdung zwischen Pfarrer und Gemeinde war Ausdruck einer sich verändernden Wertewelt, in der der Pfarrer noch auf der Seite von Tradition und Beharrung stand, während viele Menschen in den Gemeinden längst den Schritt in die Mündigkeit hinsichtlich ihrer Beziehung zur Kirche getan hatten<sup>72</sup>. Mit dem Aufkommen der Seelsorgebewegung verband sich deshalb auch der Wunsch nach einem Positionswechsel der Pfarrerschaft. Klaus Winkler konnte 1972 die Pfarrer zusammen mit dem Klienten den Normen gegenüber sehen und nicht mehr wie früher mit den Normen gegenüber dem Klienten

---

<sup>70</sup> Vgl. dazu M. JOSUTTIS, Wie steht es mit der deutschen Theologie? (II). Weitere Antworten auf eine Anfrage der Redaktion (EK 10, 1977, 17–19).

<sup>71</sup> AaO 18.

<sup>72</sup> Vgl. E.-R. KIESOW, Das Proprium der Seelsorge (ThLZ 103, 1978, 241–250), 248.

ten<sup>73</sup>. Die neue Seelsorgebewegung stellte das methodische und begriffliche Instrumentarium für diese Wandlung zur Verfügung. Die Verkündigung in der Seelsorge wurde durch die Nicht-Direktivität der Gesprächsführung abgelöst; die Empathie half, die Identifikation mit dem Gegenüber einzüben.

Schon die siebziger Jahre sollten zeigen, daß mit dieser Art der Rezeption der Grundgedanken Carl R. Rogers' der Seelsorger seine Konturen verlor. Während die Entwicklung beim Klientenzentrierten Ansatz die Frage nach einer methodisch geklärten Gesprächsführung bereits hinter sich gelassen und die Bedeutung der Kongruenz des Therapeuten für den therapeutischen Prozeß zum Thema gemacht hatte, blieb diese Weiterentwicklung in der Seelsorge weitgehend unbeachtet<sup>74</sup>. Es läßt sich fragen, ob es nicht das vorrangige Interesse an einer neuen Art der Kommunikation war, das diese selektive Rezeption hervorbrachte bzw. verstärkte. Maßgeblich daran beteiligt war sicherlich die Darstellung einer seelsorgerlichen Gesprächsführung nach C.R. Rogers bei Faber/van der Schoot, die Rogers nach seinen frühen Arbeiten rezipierte<sup>75</sup>. Ähnliches gilt für die erste Darstellung der Gesprächspsychotherapie durch A. und R. Tausch, die Rogers in den Kreisen der deutschen Psychotherapeuten bekannt machten.

Manfred Josuttis<sup>76</sup> hat drei weitere »Vermutungen zum Siegeszug einer neuen Seelsorgemethode« angestellt, die mit der hier angestellten Überlegung korrelieren. Zum einen nimmt er an, daß die Rezeption der Gesprächsmethodik nach Rogers »der Sprachlosigkeit der gegenwärtigen Theologie für die seelsorgerliche Beratung die methodische Legitimation zu liefern scheint«<sup>77</sup>. Dann würde mit Hilfe des nicht-direktiven Gesprächsverhaltens »ein theologisches Defizit zum therapeutischen Gesetz erklärt«<sup>78</sup>. Weiter scheint das nicht-direktive Gesprächsverhalten eine unter Theologen weit verbreitete Ich-Schwäche zu kaschieren. Schließlich soll das nicht-direktive Gesprächsverhalten dazu dienen, »der in der Kirche verbreiteten Konfliktscheu methodischen Ausdruck zu verleihen«<sup>79</sup>.

Diese Interpretationsversuche bemühen sich nicht nur, deutlich zu machen, welche Faktoren der nicht-direktiven Gesprächsführung zu ihrer schnellen

<sup>73</sup> K. WINKLER, Grußwort des 1. Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (in: BECHER [Hg.] [s. Anm. 28], 7f), 7.

<sup>74</sup> Vgl. dazu M. JOCHHEIM, Carl R. Rogers und die Seelsorge (ThPr 28, 1993, 221–237).

<sup>75</sup> H. FABER/E. VAN DER SCHOOT, Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs, 1968.

<sup>76</sup> M. JOSUTTIS, Auf der Flucht vor Konflikten? Vermutungen zum Siegeszug einer neuen Seelsorgemethode (EK 7, 1974, 599–601).

<sup>77</sup> AaO 599.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> AaO 600.

Rezeption verholten haben, sondern sie enthalten auch Hinweise auf die sich verschärfende Rollenproblematik des Pfarrberufs. Literarisch hat dies seinen Niederschlag in einer ganzen Reihe von Studien zum Pfarrberuf gefunden<sup>80</sup>. Grundlegend für die Probleme scheint ein Verlust der Pfarrer an Berufssicherheit zu sein, für den Wolfgang Steck drei Gründe benennt<sup>81</sup>:

1. Der Verlust an sozialer Orientierung des Pfarrers in seiner Umwelt. Da berufliche Tätigkeit und personale Identität des Pfarrers eng miteinander verbunden sind, führt der undeutliche berufliche Status dazu, daß der Pfarrer versucht, sich den Horizont seines Berufes selbst zu schaffen. Der Pfarrer steht in der Gefahr, den Rahmen seiner Berufstätigkeit auf die unproblematischen Kontakte in der Grauzone zwischen Privatem und Beruflichem zu begrenzen (z.B. Verzicht auf Besuche bei Neuzugezogenen oder Konfirmandeneltern).

2. Die Auflösung der Geschlossenheit der kulturellen Lebenswelt. Der Pfarrer neigt immer stärker dazu, zwischen Berufs- und Privatleben zu trennen.

3. Die Belastung der personalen Identifikation des Pfarrers mit seinem Beruf. Der Verlust an Berufssicherheit, nicht zuletzt hervorgerufen durch das Gefühl der Inkompetenz und der Irrelevanz der eigenen Tätigkeit, verhindert in zunehmendem Maße die Identifikation des Pfarrers mit seiner Tätigkeit.

Es scheint, als ob die neuere Seelsorgebewegung auch zur Bewältigung dieser Rollenproblematik einen Beitrag leistete, indem sie dem Pfarrer erlaubte, seine Berufstätigkeit in verstärktem Maß am Bild des Psychotherapeuten auszurichten. Das bedeutet für die drei genannten Problemfelder:

1. Die Tendenz zur Arbeit im überschaubaren Handlungsfeld wurde dadurch legitimiert, daß *der vom Klienten erwünschte* intensive Kontakt (Einzelgespräch, Kleingruppe) zum primären Handlungsfeld pfarramtlicher Tätigkeit gemacht wurde.

2. Die Trennung von öffentlichem und privatem Leben des Pfarrers wurde gemäß dem psychotherapeutischen Modell der notwendigen Abgrenzung des Psychotherapeuten außerhalb des therapeutischen Settings unterstützt.

3. Die Wiedergewinnung einer pastoralen Identität wurde mittels einer gewachsenen seelsorgerlichen Kompetenz ermöglicht.

Die hohe Akzeptanz der Seelsorgebewegung unter der Pfarrerschaft läßt sich sicherlich auch mit diesen funktionalen Leistungen für die Rückgewinnung einer stabilen Berufssicherheit erklären. »Die beratende Seelsorge heißt für den beruflichen Alltag des Pfarrers eine überschaubare, erfolgsorientierte und eindeutige Praxis.«<sup>82</sup> »Die Seelsorge vermag ... zum organisierenden Prinzip der Berufstätigkeit im ganzen zu werden. ... Sie verspricht ihm [scil.

<sup>80</sup> Einen ersten Überblick bietet: G. RAU, Was kann die soziologische Analyse zu einer Theorie und Praxis des Pfarramts beitragen? Literaturbericht zum Thema »Pfarrer« (VF 18, 1973, 75-88).

<sup>81</sup> W. STECK, Der Pfarrer zwischen Beruf und Wissenschaft. Plädoyer für eine Erneuerung der Pastoraltheologie (TEH 183), 1974, 13f.

<sup>82</sup> RÖSSLER (s. Anm. 34), 404.

dem Pfarrer] Problemlösungsfähigkeiten, Sensibilität und Wahrnehmungsvermögen, die anderen abgehen, und zugleich jenes Anrecht auf Autorität und Ansehen, das durch den vertrauten und intimen Umgang mit der Wissenschaft, der nichts Menschliches fremd ist, erworben wird.«<sup>83</sup>

Damit hat die Seelsorgebewegung aber einem neuen Typ Pfarrer zur Durchsetzung verholfen. Äußerlich sichtbar am Kleidungswechsel (Verzicht auf den schwarzen Anzug mit Krawatte als Erkennungsmerkmal der Standeszugehörigkeit) vollzog sich innerlich ein Wechsel, der den Pfarrer aus dem Gegenüber zur Gemeinde herausnahm und in bisher nicht bekannter Weise auf die Seite der Gemeindeglieder stellte. Daß sich dieser Wechsel im Zusammenhang der Ablehnung autoritären Verhaltens (gerade in der Seelsorge) vollzog, wird sich an der Abgrenzung der neueren Seelsorgebewegung gegenüber den theologischen Vätern noch zeigen.

### *Seelsorgebewegung und Seelsorgepraxis*

Es läßt sich nicht übersehen, daß die neuere Seelsorgebewegung ihre Durchschlagskraft insbesondere aus einer veränderten Praxis gewonnen hat, die den Bedürfnissen einer veränderten Lebenswelt besser gerecht wurde. Diese neue Praxis hat auf verschiedenen Arbeitsfeldern ihre Betätigung gefunden. Es sind hier zu nennen:

- a. Der Aufbau einer leistungsfähigen Telefonseelsorge, für die Laien kompetent ausgebildet werden mußten<sup>84</sup>.
- b. Der Ausbau der Lebens-, Ehe- und Familienberatungsstellen, die einen Gutteil der Klientel, die den Pfarrern verloren gegangen war, auffingen<sup>85</sup>.
- c. Die Seelsorge-Ausbildung der Theologen, insbesondere die Ausbildung während des Vikariats<sup>86</sup>, die berufsbegleitende Ausbildung und Supervision für Gemeindepfarrer<sup>87</sup> und die Ausbildung der Krankenhauspfarrer<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> AaO 406f.

<sup>84</sup> Siehe dazu: N. DIETEL, Bibliographie »Telefonseelsorge« (WzM 25, 1973, 289–304).

<sup>85</sup> G. N. GROEGER, Ausbildung für Mitarbeiter in der Eheberatung am Evangelischen Zentralinstitut für Familienberatung in Berlin (in: BECHER [Hg.] [s. Anm. 67], 199–209); H. SCHRÖER, Art. Beratung, TRE 5, 589–595.

<sup>86</sup> F.-W. LINDEMANN, Die pastoralpsychologische Ausbildung der Vikare in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers (in: BECHER [Hg.] [s. Anm. 67], 154–165).

<sup>87</sup> H. ARGELANDER [Hg.], Konkrete Seelsorge. Balintgruppen mit Theologen im Sigmund-Freud-Institut Frankfurt/Main, 1973.

<sup>88</sup> H.-J. WACHSMUTH, Klinische Seelsorgeausbildung für Krankenhauspfarrer im Seelsorgeinstitut an der Kirchlichen Hochschule Bethel (in: BECHER [Hg.] [s. Anm. 67], 175–187).

Innerhalb weniger Jahre präsentierte sich die neue Seelsorgebewegung mit einer Fülle verschiedener Ausbildungskonzepte, die durchgängig Anleihen bei den verschiedenen psychotherapeutischen Schulen machten (Psychoanalyse, Gesprächspsychotherapie, Gestalttherapie<sup>89</sup>, Gruppentherapie). Den weitaus größten Anteil an der Entwicklung der neueren Seelsorgebewegung hat die Klinische Seelsorge-Ausbildung (KSA) gewonnen. Dies zeigen nicht nur die ins Unüberschaubare gewachsene Literatur zu diesem Thema<sup>90</sup>, sondern auch die Ausbildungsinstitute für KSA, die in den verschiedenen Landeskirchen eingerichtet wurden. Es ist schwerlich vorstellbar, daß ohne die (finanzielle!) Unterstützung der Landeskirchen die Klinische Seelsorge-Ausbildung eine derartige Durchsetzungskraft hätte entwickeln können. Wie läßt sich diese Akzeptanz durch die Landeskirchen erklären?

Die Klinische Seelsorge-Ausbildung hatte bereits eine jahrzehntelange Vorgeschichte in den Vereinigten Staaten, ehe 1969 der erste KSA-Kurs auf deutschem Boden abgehalten wurde<sup>91</sup>. Seit den Anfängen von Richard Cabot und Anton Boisen im Jahre 1925 hatte sich ein klar definiertes Repertoire an Elementen für die Ausbildung entwickelt:

1. das Erlernen von Seelsorge unter Supervision,
2. die Fallstudie als Methode des Theologiestudiums,
3. die Integration der Erkenntnisse der Verwaltungswissenschaften.

In den sechziger Jahren galten dann folgende Elemente als Standard für ein CPE-Programm (Clinical Pastoral Education):

»ein spezifischer Zeitraum (Ausbildungseinheit), praktische Seelsorge an Menschen, detaillierte Berichte und Auswertungen dieser Praxis, seelsorgerische Supervision, ein persönlicher Lernkontrakt, eine Prozeßkonzeption von Lernen, eine theoretische Perspektive aller Elemente des Programms, eine kleine Peer Group mit einer gemeinsamen Lernerfahrung.«<sup>92</sup>

Im Gegensatz zu anderen Ausbildungsformen, die erst entwickelt werden mußten, gab es hier eine jahrzehntelange, eingespielte Praxis *im Rahmen der Kirchen*, von der Erfahrungsberichte vorlagen und die selbst in Augenschein genommen werden konnte<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> Beispiele für verschiedene Formen der Einzelseelsorge in: SCHARFENBERG (Hg.) (s. Anm. 67).

<sup>90</sup> Über die literarischen Anfänge der KSA in Deutschland informiert: W. BECHER, Deutschsprachige Bibliographie »Klinische Seelsorgeausbildung« (WzM 27, 1975, 297–304).

<sup>91</sup> Einen ersten Überblick geben: CH. HALL, Was ist Clinical Pastoral Education (CPE)? (in: BECHER [Hg.] [s. Anm. 28], 16–28); D. STOLLBERG, Art. Clinical Pastoral Training, TRE 8, 123–125.

<sup>92</sup> HALL (s. Anm. 91), 24.

<sup>93</sup> So führte die unmittelbare Kenntnisnahme des CPE bei einem Amerika-Besuch

Die Vermittlung der KSA über die Niederlande hatte eine Vorlaufzeit von mehreren Jahren gewährt (der erste KSA-Kurs fand in den Niederlanden 1963 statt<sup>94</sup>), in der die Klinische Seelsorge-Ausbildung »europäisiert«<sup>95</sup> werden konnte. Außerdem erlaubte es die Nähe zu dem Nachbarland, eine größere Zahl von KSA-Supervisoren dort ausbilden zu lassen. Eine ganze Reihe von Theologen ließ sich allerdings auch in den USA qualifizieren.

Die Klinische Seelsorge-Ausbildung versteht sich von ihrem Grundsatz her nicht einfach nur als eine Seelsorge-Ausbildung unter anderen, sondern sie will vielmehr eine andere Art und Weise sein, *Theologie zu treiben*. Die seelsorgerliche Zuwendung zum Menschen ist nicht nur eine Anwendung von Theologie, sondern leibhaftige Theologie selbst. Die theologische Reflexion von Erfahrung und die Vermittlung von theologischem Wissen und den Erkenntnissen der Verhaltenswissenschaften sind in der Klinischen Seelsorge-Ausbildung ausdrückliches Thema. Insofern hatte sie gegenüber den anderen Ausbildungsformen einen »theologischen Vorsprung«. Gleichzeitig war diese theologische Reflexion auch einer der Punkte, die der Kritik am schärfsten ausgesetzt waren.

Die Klinische Seelsorge-Ausbildung war von ihrem Ausbildungskonzept her am leichtesten für die Krankenhausseelsorger anzubieten, bei denen der Problemdruck am größten schien. Außerdem war die allseits geforderte interdisziplinäre Zusammenarbeit im Krankenhaus Teil des KSA-Konzepts.

Die Notwendigkeit einer besonderen Ausbildung der Krankenhausseelsorger war unbestritten. Die Klinische Seelsorgeausbildung konnte an die Ausbildungskurse anknüpfen, die die »Konferenz der Leiter der Landeskirchlichen Arbeitsgemeinschaften der Krankenhausseelsorger im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland« seit Anfang der sechziger Jahre abhielt. Die Forderungen nach einer erhöhten Kompetenz der Seelsorger begründete sich vor allem mit den Veränderungen innerhalb der Institution Krankenhaus. »Die hohe Spezialisierung der Krankenhäuser verlangt heute vom Seelsorger eine entsprechende Qualität im Wissen und Können. ... Der Pfarrer, der mit seinem

---

des damaligen Ratsvorsitzenden der EKd zu dessen Zusicherung, sich für die Klinische Seelsorge-Ausbildung in Deutschland einzusetzen. DOEBERT (s. Anm. 41), 178.

<sup>94</sup> Vgl. dazu: H.-CH. PIPER, Pastoral-Klinikum. Bericht aus dem ersten europäischen Zentrum für Klinische Seelsorge-Ausbildung in den Niederlanden (WzM 20, 1968, 492–498).

<sup>95</sup> »Das niederländische Modell hat den theologischen Ansatz, der in der Fragestellung nach dem Eigenen christlicher Seelsorge sichtbar wird, methodisch weiter ausgebaut. Die einzelnen Bausteine des CPT ... haben einen gemeinsamen Schnittpunkt, eben die Frage nach der Seelsorge und nach dem Seelsorger.« H.-CH. PIPER, Seelsorge klinisch erlernen. Erfolgreiche Versuche mit CPT auch in Deutschland (LM 10, 1971, 75–77), 76.

Zeugnis zum zweiten theologischen Examen kommt, und sei es noch so gut, wird im Fachkrankenhaus nicht viel mehr gelten als ein Arzt ohne Fachausbildung: als akademischer Lehrling.«<sup>96</sup>

Die Klinische Seelsorge-Ausbildung bot nun dem Krankenhauspfarrer die Möglichkeit, sich ohne jahrelangen Weg durch eine psychoanalytische Lehranalyse ein erhöhtes Maß an Kompetenz anzueignen. Natürlich war es nötig, einer derartigen Qualifizierung möglich schnellst eine Absicherung durch die festgelegten Standards des Ausbildungsganges zu geben und für eine entsprechende Interessenvertretung zu sorgen. Die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie im April 1972 war die logische Konsequenz<sup>97</sup>. In ihr gliederten sich die verschiedenen Richtungen der neuen Bewegung in drei<sup>98</sup>, später vier<sup>99</sup> Sektionen: Tiefenpsychologie, Klinische Seelsorge-Ausbildung, Gruppendynamik/Sozialpsychologie, später noch Kommunikations- und Verhaltenspsychologie.

Der erste Dreimonats-Kurs für Krankenhauspfarrer wurde von Januar bis März 1968 in Frankfurt abgehalten, aber noch nicht nach dem Ausbildungskonzept der KSA<sup>100</sup>. Dennoch markiert er m.E. die Geburtsstunde einer Bewegung, die sich unauflöslich mit dem Willen zu einer empirisch ausgerichteten Seelsorge-Ausbildung (besonders nach dem Vorbild des amerikanischen CPE) verknüpft hat. Im selben Jahr erschien dann auch das »Standardwerk« für die seelsorgerliche Gesprächsführung nach Carl R. Rogers von Faber/van der Schoot<sup>101</sup>. Die Dominanz der Klinischen Seelsorge-Ausbildung gegenüber den anderen Ausbildungsmodellen für die seelsorgerliche Qualifizierung von Theologen hängt auch mit dieser neuen Art der Gesprächsführung zusammen, die so leicht zu erlernen schien und so großen Erfolg versprach<sup>102</sup>.

Die ersten beiden 6-Wochen-Kurse, die den Namen Klinische Seelsorge-Ausbildung verdienen, wurden 1969 und 1970 unter Supervision von W. Zijlstra im theologischen Seminar in Herborn abgehalten<sup>103</sup>. Schon drei Jahre spä-

<sup>96</sup> DOEBERT (s. Anm. 41), 54.

<sup>97</sup> Vgl. K. WINKLER, Ziele und Aufgaben der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (WzM 25, 1973, 101–105).

<sup>98</sup> Ausbildungsstandards der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (in: BECHER [Hg.] [s. Anm. 67], 221–238).

<sup>99</sup> Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie – DGfP – Standards der einzelnen Sektionen der DGfP Stand Herbst 1983, Manuskript 1983.

<sup>100</sup> Zum Ausbildungsprogramm siehe DOEBERT (s. Anm. 41), 174–178.

<sup>101</sup> FABER/VAN DER SCHOOT (s. Anm. 75).

<sup>102</sup> »... vor allem die Gesprächsmethodik nach Rogers [hat] das Interesse der kirchlichen Amtsträger gefunden ...«. JOSUTTIS (s. Anm. 76), 599.

<sup>103</sup> H.-CH. PIPER, Bericht über ein »Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs« (Clinical Pastoral Training) (in: FABER/VAN DER SCHOOT [s. Anm. 75], 1972<sup>4</sup>, 243–249), 243.

ter fand die Arbeit der Klinischen Seelsorge-Ausbildung in Deutschland bei der ersten großen KSA-Tagung auf deutschem Boden in Arnoldshain ihre internationale Anerkennung<sup>104</sup>. Innerhalb kurzer Zeit wurden dann in der Bundesrepublik mehrere Ausbildungseinrichtungen für die Klinische Seelsorge-Ausbildung geschaffen: zuerst in Hannover, Frankfurt und Bethel<sup>105</sup>.

Für eine Vermittlung der aus dem Ausland kommenden Erkenntnisse hatten sich schon früher Hans-Christoph Piper als Übersetzer wichtiger niederländischer Autoren und Dietrich Stollberg mit seiner Darstellung der amerikanischen Seelsorgebewegung eingesetzt<sup>106</sup>. Es bleibt aber auffällig, daß es der Klinischen Seelsorge in Deutschland nicht gelungen ist, ihre Arbeit durch eine entsprechende Veröffentlichungstätigkeit zu fundieren und gegenüber den kritischen Anfragen von Seiten der Tiefenpsychologie wie der kerygmatischen Theologie abzusichern. Empirische Untersuchungen zur Klinischen Seelsorge-Ausbildung fehlen weitgehend, Monographien zum Thema sind die Ausnahme. Was bleibt, ist eine reichhaltige Zeitschriftenliteratur, in der die vielfältigen Konflikte um die theologische und psychologische Bedeutsamkeit der neuen Seelsorgeausbildung ausgetragen werden. Der Vorrang der Praxis der Seelsorge findet seine Entsprechung im Vorrang des lebendigen Gesprächs vor dem akademischen, literarischen Austausch. Die zahlreichen Kongresse zu Themen der Seelsorge in Europa und Übersee fördern die Internationalisierung der Seelsorgebewegung.

#### *Seelsorge und das Gespräch mit den Vätern*

Von ihren Anfängen an hat die neuere Seelsorgebewegung die theologische Auseinandersetzung mit der von der kerygmatischen Theologie geprägten Seelsorgetradition gesucht. Dabei konnte sie auf die pastoralpsychologischen Arbeiten zurückgreifen, die schon zuvor »Seelsorge als Lebenshilfe« in einem umfassenden Sinn verstanden wissen wollten<sup>107</sup>. Außerdem zeigt sich, daß psychoanalytisch orientierte Pastoralpsychologen wie J. Scharfenberg und H.-J. Thilo, die bis dahin E. Thurneysen keineswegs nur kritisch gegenüberstanden waren, nun die Verkündigung in der Seelsorge scharf zurückwiesen.

Einen pointierten und polemischen Ausdruck fand die Abgrenzung vom Seelsorgeverständnis der kerygmatischen Theologie in dem Beitrag von P. Ger-

<sup>104</sup> Die Vorträge sind abgedruckt in: BECHER (Hg.) (s. Anm. 28).

<sup>105</sup> Vgl. aaO 153–162.

<sup>106</sup> D. STOLLBERG, *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung, Darstellung und Kritik. Mit einer Dokumentation* (APTh 6), 1969.

<sup>107</sup> W. UHSADEL, *Evangelische Seelsorge*, 1966, 47ff.

litz »Seelsorge und menschliche Beratung«<sup>108</sup>. Er versuchte, vom alttestamentlichen Begriff der *nəfəš* ausgehend, Seelsorge so umfassend als »Führung zum Leben und Hilfe zur Bewältigung des Lebens«<sup>109</sup> zu beschreiben, »daß im Grunde alles – von der medikamentösen Behandlung des Patienten bis zu seiner Psychoanalyse – Seelsorge sein kann, und zwar Seelsorge, bei der Christus expressis verbis gar nicht vorzukommen braucht«<sup>110</sup>. Das Besondere an diesem Beitrag ist nun nicht die hier formulierte Kritik eines an der Verkündigung orientierten Seelsorgekonzeptes, sondern der damit verknüpfte Vorwurf, dieses Seelsorgeverständnis und die daraus erwachsene Praxis habe gerade das *Gegenteil* des von ihr angepeilten Zieles erreicht! Diese Art von Seelsorge habe einem »geradezu neurotische[n] Seelsorgeverständnis des Pfarrerstandes«<sup>111</sup> den Weg gebahnt, habe Unsicherheit und Verkrampfung bei der Ausübung des Seelsorgeamtes bewirkt, ja, der Pfarrer manövriere sich mit derlei Praxis »in eine Art theologischer Neurose hinein, indem er zwangsweise zu beweisen versucht, daß bei jedem seelsorgerischen Gespräch mindestens am Ende das Kreuz Christi vorkommen müsse«<sup>112</sup>. Die Bibel werde als ein »medizinischer Ratgeber im Sinne von *dicta probantia*«<sup>113</sup> benutzt. Auf der anderen Seite befürchtet Gerlitz die »theologisch begründete Entmündigung des Seelsorgers und ... die Inaktivierung seiner Arbeit«<sup>114</sup>, wenn die Seelsorge in erster Linie als Sache Gottes allein, als Eingriff des göttlichen Liebeswillens verstanden wird. »Man kann es erleben, daß gerade die Verkündigung der Frohen Botschaft von Jesus Christus zum Hindernis für echte Seelsorge werden kann, wenn sie auf dem Hintergrunde eines Dogmatismus geschieht. Der heil- und seligmachende Zuspruch kann somit in Qual und Schrecken verkehrt werden und Unglauben bewirken.«<sup>115</sup>

Damit war die Abgrenzung zur bisherigen Seelsorgetradition in einer noch nicht gekannten Schärfe vollzogen, denn der Vorwurf, der hier laut wurde, bestritt ja dieser Art von Seelsorge nicht nur eine angemessene Wahrnehmung der seelsorgerischen Situation, sondern schrieb ihr auch eine neurotisierende, krankmachende, das Evangelium verhindernde Wirkung zu.

Die gleiche Argumentationslinie verfolgt Joachim Scharfenberg, wenn er der kerygmatischen Seelsorge den *Mißbrauch des Gesprächs* in der Seelsorge

---

<sup>108</sup> P. GERLITZ, Seelsorge und menschliche Beratung (ThPr 2, 1967, 244–248).

<sup>109</sup> AaO 245.

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> AaO 244.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> AaO 246.

<sup>114</sup> AaO 247.

<sup>115</sup> AaO 245 Anm. 1.

vorwarf. Die Schärfe der Argumentation, die er auch gegenüber den pastoral-psychologisch orientierten »Vätern« und »Müttern« wie Hans-Joachim Thilo und Adelheid Rensch walten ließ, hat Rudolf Bohren später zu einer vehementen Erwiderung herausgefordert, in der er Scharfenberg die Unfähigkeit zum Gespräch mit den Vätern vorwarf<sup>116</sup>. Die Argumentation Scharfenbergs findet ihre Zuspitzung darin, daß bei ihm von der Verkündigung gar keine Rede mehr ist, sondern diese in das Gespräch aufgelöst erscheint. Das Anliegen Scharfenbergs ist es, Theorie und Praxis weltlicher Formen der Gesprächsführung mit theologischen Gehalten zu identifizieren<sup>117</sup>. Die (Wieder-)Entdeckung der Sprache als Therapeutikum (in Aufnahme der Erkenntnisse S. Freuds) führt dazu, daß das göttliche Wort der Heilung (Ps 107, 20) zur Heilkraft der Sprache an sich wird<sup>118</sup>. Dies bedeutet aber, daß der gelungene Vollzug des weltlichen Gesprächs identisch ist mit dem theologisch qualifizierten. Die heilende Wirkung des göttlichen Wortes und die heilende Wirkung gelungener menschlicher Kommunikation sind nicht zu unterscheiden. Die Frage nach dem *Heil des Menschen* wird gar nicht erörtert. Es gibt somit kein Proprium der Seelsorge mehr, das im seelsorgerlichen Akt erkennbar wäre, ja, mehr noch, ein Überschluß eines »geistlichen Gesprächs« gegenüber einem gelungenen weltlichen Gesprächs wird geradezu ausgeschlossen.

Die Differenz zu Thurneysen muß hierbei in aller Schärfe gesehen werden: Thurneysen entwarf seine Lehre von der Seelsorge entschieden von der Wirklichkeit Gottes als Gegenüber der Welt-Wirklichkeit her, das unverfügbare Wirken Gottes war für ihn das Zentrum der Seelsorge. Die neuere Seelsorgebewegung und die Pastoralpsychologie traten dagegen mit dem Anspruch auf, daß Seelsorge es mit der »einen Wirklichkeit«<sup>119</sup> zu tun hat. Das für Thurneysen unaufgebbar ganz Andere, das die Seelsorge konstituierende Handeln Gottes, entfiel somit. Theologische Begründung der Seelsorge konnte eigentlich nur noch die Identifikation religiöser Aussagen mit einer weltlichen Praxis sein im Sinne einer »Überlieferungsgemäßheit«<sup>120</sup>, nicht aber durch das Festhalten an einem göttlichen Handeln durch und zugleich jenseits allen menschlichen Handelns geleistet werden.

Dietrich Stollberg hat mit seiner Formel »Seelsorge ist Psychotherapie im kirchlichen Kontext«<sup>121</sup> einen eigenen Weg der Verknüpfung therapeutischer

<sup>116</sup> R. BOHREN, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, 1975, 217.

<sup>117</sup> SCHARFENBERG, Seelsorge (s. Anm. 67), 11.

<sup>118</sup> AaO 35f.

<sup>119</sup> V. LÄPPLE, Ansätze zur Ausbildung einer theologischen Theorie der Seelsorge (EvTh 35, 1975, 3–15), 4.

<sup>120</sup> AaO 5.

<sup>121</sup> D. STOLLBERG, Psychotherapie und Seelsorge – zwei Wege, ein Ziel? (PTh 58,

Einsichten und theologischer Aussagen beschränkt. Er versucht, die Seelsorge nach ihrem »generellen« und ihrem »spezifischen Proprium« zu bestimmen. »Psychotherapie« steht dabei für das »generelle Proprium«, also den allgemeinmenschlichen Aspekt von Seelsorge. Dieses »generelle Proprium« ist so bestimmt, daß Seelsorge als Kommunikation mit diakonisch-therapeutischer Funktion verstanden wird. Dieser Funktion können verschiedene Modi dienen: mit besonderer Affinität zur Seelsorge das Gespräch, aber auch Predigt, Unterweisung, Darstellung oder Ansprache<sup>122</sup>. Die Entscheidung, welcher Modus zur Anwendung kommt, obliegt dem Einzelnen.

Der »kirchliche Kontext« vertritt das »spezifische Proprium« der Seelsorge, und zwar so, daß dieser kirchliche Kontext die Seelsorge auch in der Sache zu etwas anderem macht als irgendeine ärztliche oder psychologische Seelsorge. »Indem Seelsorge *aus* Glauben und *auf* Glauben hin geschieht, bringt sie das *Credo* der Partner ins Gespräch bzw. in die Beziehung *auch inhaltlich* ein und zwar einmal *verbal*, zum anderen *nonverbal*, das heißt durch die seelsorgerliche *Haltung* und seelsorgerliches *Verhalten* überhaupt.«<sup>123</sup>

Stollberg versucht nun auf verschiedene Art und Weise, »generelles« und »spezifisches Proprium« miteinander zu verbinden. Dies soll geleistet werden durch die Begriffspaare menschliche und göttliche Natur Christi / Schöpfung und Erlösung / Gesetz und Evangelium.

Es läßt sich bezweifeln, ob diese aus der Dogmatik entlehnten Verhältnisbestimmungen geeignet sind, das Zueinander von Psychotherapie und Seelsorge zu beschreiben. So ist die Zwei-Naturen-Lehre eben in keiner Weise Ausdruck einer theologischen Anthropologie, sondern eine Kompromißbildung angesichts christologischer Streitigkeiten, die auf Voraussetzungen fußt, die wir heute nicht mehr teilen. Stollberg müßte erst einmal erklären, was denn unter einer göttlichen Natur zu verstehen ist. Der vollmundige Gebrauch dogmatischer Formulierungen scheint mir das eigentliche Problem zu verschleiern: daß nämlich in der Psychotherapie immer wieder Evangelium (Annahme des Sünders) konkret erfahren wird im »unconditional positive regard« (Rogers) des Therapeuten. Deswegen wird Carl R. Rogers auch als anonymer Christ bezeichnet<sup>124</sup>. Die Psychotherapie zum »Gesetz« zu rechnen, weil sie

1969, 396–405); DERS., Seelsorge ist nicht und ist doch Psychotherapie (1975; in: DERS., Wenn Gott menschlich wäre ... Auf dem Wege zu einer seelsorgerlichen Theologie, 1978, 41–44).

<sup>122</sup> Vgl. dazu: D. STOLLBERG, Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, 1978, 20–28.

<sup>123</sup> AaO 32.

<sup>124</sup> Vgl. unlängst: W. MÜLLER, Über den Menschen zu Gott. Begegnung und Auseinandersetzung mit Carl Rogers (in: P. RAAB [Hg.], Psychologie hilft glauben, 1990, 174–181).

angeblich unter dem »Leistungsprinzip« steht, widerspricht gerade den therapeutischen Erfahrungen. Der theologische Überschuß der Frohen Botschaft steckt nicht darin, daß dem Seelsorger eine besser gelingende Beziehung »jenseits des Leistungsprinzips« versprochen wäre. D. Stollbergs Versuch, die beiden Proprien so aufeinander zu beziehen, daß sie theologisch begriffen werden, halte ich für mißlungen. Die aus ihrem Zusammenhang gerissenen dogmatischen Topoi sind nicht dazu geeignet, die Wirklichkeit der seelsorgerlichen Situation adäquat zu reflektieren.

Die Praxis, die Thurneysens Seelsorgelehre freisetzte (sicherlich ohne daß dies von ihm so gewollt war) und die P. Gerlitz so vehement attackierte, hatte eine deutlich klerikale Schlagseite. Schnell wurde Thurneysen so verstanden, als ob es nur gelte, eine feststehende Botschaft auszurichten<sup>125</sup>. Scharfenberg machte gegen diese autoritäre Seelsorgepraxis einen emanzipatorischen Impuls geltend, indem er Thurneysen selber scharf angriff. Die Ablehnung der Führungsrolle des Pfarrers im Gespräch, eines »Bruchs«, der herbeizuführen ist, notfalls des Abbruchs des Gesprächs (wenn der Überschnitt auf die geistliche Ebene vom Ratsuchenden verweigert wird), all dies läßt sich in der Kritik am *autoritären Stil* der Gesprächsführung zusammenfassen: »Autoritär muß jede Gesprächsführung genannt werden, die das Gespräch nur dazu benutzen will, um etwas Vorgegebenes, an der Vergangenheit Orientiertes, Bekanntes und Verfügbares »auszurichten.«<sup>126</sup> Damit zieht Scharfenberg die Konsequenz aus der Tatsache, daß in der Gesellschaft um ihn herum ein Konsens über die lebensorientierende Wirkung theologischer Werte und Inhalte nicht mehr gegeben ist und die bloße Ausrichtung solcher Werte und Inhalte als autoritäres Moralisieren erlebt wird. Die neue Seelsorge zielt auf die Verselbständigung des Gewissens des Einzelnen. Nicht mehr die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders trägt die Seelsorge, sondern die im Seelsorgegespräch erlebte Annahme des Ratsuchenden durch den Pfarrer. Autoritär, weil nicht mehr in die Gefühlswelt und Lebenswirklichkeit des Ratsuchenden hinein vermittelt, wirken dann alle Versuche, die die »emotionale Praxis« des Evangeliums zugunsten einer bloßen Wortverkündigung unterschlagen.

Die gegenüber Thurneysens Ansatz immer defizitär wirkende theologische Selbstbegründung der neueren Seelsorgelehre nötigte diese dauerhaft zur Orientierung an der »Seelsorge als Verkündigung«. Da die Veränderungen im Begriff der Seelsorge nicht zuerst durch genuin theologische Gründe, sondern

<sup>125</sup> Am Thema des »Bruches im seelsorgerlichen Gespräch« zeigt Wolfram Kurz dieses Mißverständnis auf und verteidigt Thurneysen gegen Scharfenberg: W. KURZ, Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfeimten Kategorie (PTh 74, 1985, 436–451).

<sup>126</sup> SCHARFENBERG, Seelsorge (s. Anm. 67), 19.

durch eine ungenügende Praxis im Rahmen einer sich wandelnden Gesellschaft ausgelöst wurden, blieb die neuere Seelsorgebewegung gegenüber der älteren Tradition in einem ständigen Legitimationszwang hinsichtlich ihres religiösen Gehaltes und in Bezug auf ihre Orthodoxie. »Das Ablösungsmodell, das zur Interpretation des Übergangs herangezogen wird, erweist sich dabei als ein Instrument der Entlastung.«<sup>127</sup>

Ich meine, es ist eine in der Sache liegende Schwierigkeit, daß die neuere Seelsorgebewegung zu keiner überzeugenden, theologischen Selbstbegründung fand, in der neben den kommunikativen Aspekten des seelsorgerlichen Geschehens sowohl die Gehalte der christlichen Überlieferung als auch das eigenständige Gegenüber Gottes und sein Handeln ihren Ort hatten. Thurneysen hatte die theologische Eindeutigkeit seiner Seelsorge-Lehre, in der Nurmenschliches und Göttliches eindeutig unterscheidbar bleiben, um den Preis erkaufte, daß die Bedeutsamkeit der Art der seelsorgerlichen Zuwendung theologisch nicht begriffen wurde. Es gibt bei ihm einen deutlichen Vorrang des im Seelsorgegespräch zu vermittelnden Inhalts gegenüber der Form des Seelsorgegesprächs. Die heilende Dimension einer echt verstehenden Beziehung kann von ihm nicht als Teil des Evangeliums gewürdigt werden.

Hier scheint mir aber eine grundsätzliche Grenze theologischer Theoriebildung sichtbar zu werden. Das komplexe Ineinander von göttlichem und menschlichem Handeln in der seelsorgerlichen Beziehung entzieht sich einer eindeutigen theologischen Bestimmung. Die meisten Theologen sind in dieser Situation eher bereit, mit Thurneysen auf eine genaue Analyse der Seelsorgesituation mit empirischen Methoden zu verzichten, um den Spielraum des göttlichen Handelns nicht einzuengen, ja womöglich im menschlichen Handeln aufzulösen, als sich den Einsichten in die Möglichkeiten heilenden Handelns zu öffnen. Die Frage, wie denn eine Lehre von der Seelsorge zu konzipieren sei, die den seelsorgerlichen Akt in allen seinen Elementen theologisch zu begreifen vermag und dennoch das Handeln Gottes und seine Wirklichkeit nicht zum Verschwinden bringt, ist m.E. bis heute unbeantwortet.

### *Wirkungen*

Nach den Jahren des Aufbruchs, die bestimmt waren von den neuentdeckten Möglichkeiten durch den Erwerb kommunikativer Kompetenz in der Seelsorge, trat eine gewisse Ernüchterung ein. Es zeigte sich, daß die Schwierigkeiten beim Erwerb neuer seelsorgerlicher Fähigkeiten bei weitem unterschätzt worden waren. Denn nicht eine neue Technik des »Spiegelns« brachte wirklichen

<sup>127</sup> RÖSSLER (s. Anm. 34), 394.

therapeutischen Erfolg, sondern nur die sehr viel weiter reichende Zunahme der »Kongruenz« des Seelsorgers in Verbindung mit einer wirklich verstehenden Beziehung. Aber sich von den eigenen überkommenen psychischen Fixierungen zu trennen, überforderte immer wieder Ausbilder und Auszubildende in der Seelsorge genauso wie die Ratsuchenden.

Außerdem konnte die »Praxis des Evangeliums«, also die Annahme des Ratsuchenden und ein wirkliches Verstehen seines Leidens, nicht jene Mechanismen außer Kraft setzen, die noch immer (und in den achtziger Jahren verstärkt sichtbar) die Welt beherrschen: Massenarbeitslosigkeit, weltweite Armut, Gewalt und Krieg. Mit dem Aufschwung der Friedensbewegung beginnt der Abschwung der Seelsorgebewegung. Das politische Engagement schien für die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen sinnvoller als die Arbeit an den eigenen seelischen Konflikten.

Auch die Schwierigkeiten pfarramtlicher Praxis ließen sich nicht allein durch die Ausbildung einer neuen pastoralen Identität lösen. Die fortschreitende Entkirchlichung rückte den Pfarrer immer weiter von vielen Gemeindegliedern weg, obwohl er in seinen eigenen Alltagsvollzügen den Gemeindegliedern so nahe war wie nie zuvor. Allein die Aura des Umgangs mit dem »Göttlichen« ließ den Pfarrer immer mehr zum Exoten werden, der so fremdartig scheint, daß er schon wieder interessant genug für den Stoff der TV-(Vor-)Abendserien ist.

Schließlich ist es in hohem Maße der allgemeine gesellschaftliche und politische Wandel, der der Seelsorgebewegung den Schwung der ersten Jahre genommen hat. L.-L. Herkenrath-Püschel resümierte 1983: »Erst im Nachhinein wird sichtbar, wie sehr die Anfangsjahre noch im Zeichen wirtschaftlichen Wachstums und des politischen Aufbruchs nach 1968 standen. Erst jetzt wird deutlicher, daß in den kirchlichen Debatten um das Eigentliche und Eigentümliche (>Proprium<) der Seelsorge, aber auch im Kampf der Fundamentalisten gegen »die Gruppendynamik« verdeckt – und größtenteils wohl unbewußt – zugleich politische Grundentscheidungen immer mit auf dem Spiel standen. Seit die Seelsorgebewegung in die Jahre kommt und die öffentlichen wie die privaten Kassen spürbar leerer werden, hat sich das Entwicklungstempo deutlich verlangsamt. Nach der Trendwende muß sich zeigen, wieweit die Seelsorgebewegung eine Art Wohlstandsdelikt geblieben ist und wieweit sie zu einer tragfähigen Verselbständigung der Gewissen geführt hat.«<sup>128</sup>

Geblichen ist bis heute von der Seelsorgebewegung der Aufbau und Ausbau der Institutionen für Beratungsarbeit im kirchlichen Raum, eine Vielzahl von Ansätzen für die Ausbildung zu einer besser gelingenden Seelsorgepraxis (was

<sup>128</sup> L.-L. HERKENRATH-PÜSCHEL, Seelsorge in den Achtzigern. Zur Neuformulierung der Standards der DGfP (in: DGfP [s. Anm. 99], o.S.).

die kommunikative Seite angeht), die feste Verankerung erfahrungsorientierter Zugänge zur Seelsorgepraxis in der Ausbildung des Vikariats, eine anerkannte Ausbildung für die Krankenhausseelsorger und die allgemeine Wahrnehmung der Bedeutsamkeit kommunikativer Prozesse für die gesamte pastorale Praxis und die praktisch-theologische Theoriebildung. Außerdem ist für eine große Zahl von Pfarrern die (ausdrückliche) Wahrnehmung und Ausrichtung normativer Gehalte gegenüber ihren Gemeindegliedern in den Hintergrund getreten (offen bleibt dabei, was unterschwellig – und deshalb nicht weniger wirksam – in Predigten und anderswo weitergegeben wird). Insofern hat die neuere Seelsorgebewegung einen wichtigen Anteil an den Veränderungen innerhalb der Kirche im Prozeß der Anpassung an die Erfordernisse einer hochindustrialisierten, säkularen Gesellschaft.

Das Aufkommen und die Durchsetzung der neueren Seelsorgebewegung ist dabei in hohem Maße von eben diesen gesellschaftlichen Wandlungsprozessen mitbestimmt, deren Auswirkungen sich für die Pfarrer insbesondere in einer defizitären Seelsorgepraxis und einem Verlust an Berufssicherheit bemerkbar machten. Die amerikanische Seelsorgebewegung stellte zu Beginn das methodische und begriffliche Instrumentarium für den Erwerb einer veränderten Seelsorgepraxis zur Verfügung, die pastoralpsychologische Tradition in Deutschland, aber auch das schon seit langem virulente Problem einer praxisnäheren Theologen-Ausbildung waren wichtige Anknüpfungspunkte.

Von bleibender Bedeutung scheint mir neben den oben angeführten Veränderungen im Rahmen der Institution Kirche eine Einsicht zu sein, die in der neueren Seelsorgebewegung bisher noch keine angemessene theologische Fassung gefunden hat: daß nämlich die Wahrnehmung des »ganzen« Menschen sowohl in dem, was sein Leiden ausmacht (Inkongruenz und nicht nur Sünde), als auch in dem, womit er hilfreich für seine Mitmenschen sein kann (wirkliches Verstehen des anderen und nicht nur Weitergabe des Wortes Gottes), selber Teil des Evangeliums ist. Die Weitergabe des Wortes Gottes und das verstehende und heilsame Gespräch sind zwei Seiten des einen Geschehens: nämlich daß der Seelsorger sich selber von Gott ergreifen und vom Evangelium verändern läßt. Es steht die Bewältigung der Aufgabe noch aus, den Begriff der Seelsorge so zu bestimmen, daß in ihm alle Teile des seelsorgerlichen Geschehens theologisch begriffen sind und damit die bis heute aufrecht erhaltene Grenze zwischen therapeutischem Gespräch und Weitergabe des Wortes Gottes fällt, ohne daß es zu einer bloßen Identifikation der Verkündigung mit dem therapeutischen Gespräch kommt oder zu einer Ineinssetzung weltlicher Erkenntnisse mit dem, was der christliche Glaube als Hilfe zum Leben und Sterben sagen kann.