

Dissertation

Titel der Dissertation:

Zeitgemäß, schriftgemäß, heilsam?
Kernkriterien verantworteter Seelsorge.

Verfasserin

Mag. Marianne Pratl

angestrebter akademischer Grad
Doktorin der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 082 041

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Evangelische Fachtheologie

Betreuerin: o. Univ. Prof. Dr. Susanne Heine

INHALT

EINLEITUNG	3
TEIL I: DIE UNTERSCHIEDUNG DREIER PERSPEKTIVEN	8
TEIL II: EINZELANALYSEN	35
a. Möglichkeiten und Grenzen der <i>Theorie der Praxis</i>	35
b. An den Grenzen zur <i>Poimenik</i>	56
c. <i>Poimenik</i> aus der <i>Theorie der Praxis</i> ?.....	79
d. <i>Poimenik</i> als „objektive“ Vorgabe?.....	98
e. <i>Poimenik</i> als praktische Anforderung?.....	116
f. <i>Poimenik</i> als phänomenologische Beobachtung?	138
g. Potenziale differenzierter Perspektivenwechsel	164
TEIL III: „BIBEL“ UND „ERFAHRUNG“ IN DER SEELSORGE.....	188
KERNKRITERIEN VERANTWORTETER SEELSORGE	227
LITERATUR	235
ANHANG	243

EINLEITUNG

Seelsorge ist in aller Munde. War lange Zeit das Predigen die Königsdisziplin protestantischen Selbstverständnisses, so scheint heute eine kompetente Seelsorge geradezu das Paradigma für gelungene kirchliche Praxis überhaupt zu sein¹.

Dennoch ist es eine echte Herausforderung zu fragen, was Seelsorge überhaupt ist. Wie definiert sich Seelsorge in ihrem Kernanliegen? Wie wäre an Studierende oder gar an Außenstehende zu vermitteln, welches Tätigkeitsfeld hier gemeint ist? Zwar steht eine ausufernde Fülle an Fachliteratur zur Verfügung. Aber eine kritische Auseinandersetzung fällt insofern schwer, als es keine Kriterien gibt, anhand derer ein eigenständiger Umgang mit dieser Fülle möglich würde. Woran bemisst sich die Qualität eines konkreten seelsorgerlichen Entwurfs? Freilich mag der einzelnen Seelsorgerin² aufgrund ihrer individuellen Persönlichkeitsstruktur dieser oder jener konkretinhaltliche Seelsorgeansatz unmittelbar einleuchten, während sie andere Entwürfe als unstimmig empfindet. Aber welche durchgängigen formalen Kriterien könnten darüber hinaus herangezogen werden, anhand derer sie zu einem eigenständigen kritischen Urteil finden könnte, das mehr wäre als ein unmittelbar persönliches Angesprochenensein?

Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch, hier Hilfestellung zu geben: Sie fragt nach den *formalen Kriterien*, die einen eigenständigen Umgang mit der ausufernden Fülle an Seelsorgeliteratur ermöglichen.

Zugang zur Fragestellung: Zur Verortung der Seelsorge

Diese Kriteriensuche muss zunächst wahrnehmen, an welchem Punkt theoretischer Reflexion eine Lehre von der Seelsorge überhaupt ansetzt. Schon hier zeigt sich, dass diese Verortung keineswegs einlinig möglich ist, sondern mehrere Aspekte inkludiert:

¹ Einige Beispiele unter vielen: Eisinger, 254-263; Nestle, 62-71; Schlopp Predigt, 5; Schlopp, Predigt, 22-36, u.ö.

² Angesichts der sprachlichen Schwierigkeit, geschlechtsneutrale Formulierungen im Einzelnen durchzuhalten, wähle ich in der vorliegenden Arbeit folgende Vorgehensweise: Ich bleibe beim grammatikalisch männlichen Geschlecht „des Menschen“ (z.B. der Ratsuchende, der Gesprächspartner etc.), formuliere aber aus meiner weiblichen Perspektive, wo es um kirchlich Handelnde geht (die Seelsorgerin, die Theologin, etc.). Beides ist nicht im exklusiven Sinne zu verstehen; es ist der Versuch, meine eigene Perspektive als weibliche Theologin auch sprachlich mit einzubringen.

1. Seelsorge ist eine Disziplin, aus der die Rezeption *außertheologischer Wissensgebiete* nicht mehr wegzudenken ist. Seit dem Aufkommen der Humanwissenschaften sind Seelsorgelehren ganz entscheidend davon geprägt, wie die jeweils aktuellen Schwerpunktsetzungen humanwissenschaftlicher Forschung aufgenommen, integriert, variiert oder zurückgewiesen werden³. Heutige Seelsorgelehre ist zu einem wesentlichen Teil Auseinandersetzung mit Forschungsbereichen, die aus primär nicht religiösen Kontexten stammen.

2. Seelsorge ist zudem eine Disziplin, die *in der Praxis* stattfindet. Seelsorgelehre hat daher häufig die Tendenz, sich eher an der Praxis als an Theoriebildungen zu orientieren. Dies gilt nicht nur für ihren eigenen kirchlich-praktischen Tätigkeitsbereich, sondern auch für die rezipierten Wissenschaftszweige: Es ist nicht nur deren theoretische Fundierung, die in der Seelsorgeliteratur in den Blick kommt, sondern v.a. deren praktisch-therapeutische „Anwendung“. Dietrich Rössler postuliert sogar, dass das „eigentliche Schwergewicht“ heutiger Seelsorgelehre in der „Rezeption praktischer Methoden aus der Psychologie“ liege⁴.

3. Zu diesen beiden Aspekten – Orientierung zu außertheologischen Disziplinen, sowie zur Praxis hin – kommt ein dritter Aspekt hinzu, der sich „quer“ zu den beiden erstgenannten verhält: Seelsorge versteht sich als *in der christlichen Tradition* verankert. Damit ist die Frage aufgeworfen, auf welche Weise sie als kirchlich-theologische Disziplin mit dem Wissensrepertoire umgehen will, das in einer Gesellschaft zur Verfügung steht.

So lebt Seelsorge einerseits in einer Orientierung nach außen hin, andererseits in einer Orientierung an der Praxis, und zum dritten steht beides zugleich unter der Überschrift einer christlich verankerten Disziplin.

Die Divergenzen innerhalb der konkreten Entwürfe

Diese Vielgestaltigkeit spiegelt sich in den Debatten wider, die in der Fachliteratur unter dem Stichwort „Seelsorge“ geführt werden. Seelsorgelehre ist eine Disziplin, in der eine kaum zu überblickende Fülle an methodischen Zugängen, an zum Teil auch widersprüchlichen theologischen wie nichttheologischen Reflexionsformen unver-

³ Rössler, 196f., vgl. den historischen Abriss Winkler, v.a. 131-171.

⁴ Rössler, 201f.

bunden nebeneinander steht. Die Palette reicht von Fallstudien mit unterschiedlichen Deutungen bis zu philosophisch-anthropologischen Grundsatzdebatten, von psychologischen Entfaltungen theologischer Begriffe bis zu narrativen Beschreibungen zwischenmenschlicher Begegnungen, von soziologischen Studien bis zur Reflexion normativer Prämissen, von religionskritischen Dekonstruktionen traditioneller Theologoumena, bis zu existenziellen Bibelauslegungen, von feministisch-emanzipatorischer Ideologiekritik, bis hin zu den strengen Methoden historisch-kritischer Exegese.

Seelsorge steht in mehrerer Hinsicht in einer ständig ungeklärten Zwischenposition: nicht nur „irgendwo“ zwischen Theologie und Humanwissenschaft, sondern gleichzeitig auch „irgendwo“ zwischen Theorie und Praxis. Mischformen zwischen allen vier Polen sind keine Seltenheit. Philosophisch-anthropologische Debatten scheinen ebenso dazuzugehören, wie dogmatische oder exegetische Reflexion, während gleichzeitig auch therapeutische Erfahrungswerte oder kirchlich-traditionelle Gewohnheiten eine Rolle spielen. Offen bleiben jedoch die entscheidenden Kernfragen:

- Wie definiert sich Seelsorge? Mit welchem „Gegenstand“ ist diese Wissenschaft beschäftigt? Und unter welchen Umständen versteht sich „Seelsorge“ überhaupt als Wissenschaft?
- Wie verortet sie sich „zwischen“ diesen divergenten Polen, und nach welchen Kriterien trifft sie Richtungsentscheidungen angesichts der faktischen Divergenzen?
- Wie ist sie im Fächerkanon theologischer Disziplinen oder anderer Wissenschaftszweige so zuzuordnen, dass eine konkrete Hilfestellung zur Bearbeitung dieser Fülle möglich würde?

Der Umgang mit der Fülle: Die Suche nach formalen Kriterien

Was den Umgang mit der Seelsorgeliteratur so schwierig macht, das ist freilich nicht die *Vielfalt* an Zugängen und Positionen. Diese ist im Gegenteil Ausdruck eines regen Diskurses und daher sehr begrüßenswert. Problematisch ist vielmehr, dass der „Gegenstand“ unklar bleibt. *Was* wird hier *unter welcher Perspektive* in den Blick gefasst? Geht es um die Praxis der Gesprächsführung oder um Systematische Theologie, um zwischenmenschliche Hilfe oder um christliche Inhalte, um psychologische Theoriebildung oder um existenzielle Selbsterfahrung?

Um das Problem zu illustrieren, sei beispielhaft die „vorläufige Definition“ bei Klaus Winkler genannt, welche als Basis für sein ausführliches Lehrbuch dient:

Seelsorge, so Winkler, sei allgemein zu verstehen als „Freisetzung eines christlichen Verhaltens zur Lebensbewältigung“, und im Besonderen als „Bearbeitung von Konflikten unter einer spezifischen Voraussetzung“, wobei folgende Begriffe näher zu bestimmen wären: „a) Freisetzung, b) (christliches) Verhalten, c) Lebensbewältigung, d) Konflikt(-bearbeitung), e) (spezifische) Voraussetzung“. Deren seitenlange Erklärung erfolgt dann auf der Basis einer eigens dafür fingierten Situation, in der ein junger Theologiestudent namens Jörg von seiner Freundin Anja gebeten wird, sich um einen Kommilitonen zu kümmern, der offensichtlich Probleme mit Alkohol und Stimmungsschwankungen habe. – Im Zuge dieser Reflexion kommt Winkler zu dem Schluss, dass Seelsorge stets als komplexes Ineinander von „(religions-) pädagogischen, ethischen, philosophischen, (sozial-)psychologischen und systematisch-theologischen“ Aspekten zu denken sei⁵.

An die Stelle einer Definition tritt hier letztlich ein Fallbeispiel, das die Mitte zu einer Aneinanderreihung von verschiedensten, irgendwie auch dazugehörigen Einzelaspekten bildet. Im Zuge dessen werden verschiedene Anthropologien berührt und Fragestellungen gestreift, die in sich selbst schon riesige Debatten entfachen könnten. Schöpfungstheologische, soziologische und psychologische Andeutungen stehen unverbunden nebeneinander, dazwischen jeweils einige Sätze zur Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott, nach menschlichem Verhalten zwischen Freiheit und Determinismus und zwischen Individuum und Gesellschaft, nach dem Zusammenspiel zwischen Körper, Seele und Geist, nach lebenswertem Leben usw.

Inwiefern zwischen diesen zentrifugalen Einzelaspekten ein Zusammenhang bestehen sollte, so dass von einem „Gegenstand“ namens „Seelsorge“ gesprochen werden könnte, das wird immer schwieriger vorstellbar. Eine zusammenbindende Funktion erfüllt allenfalls die Geschichte vom Studenten Jörg, die sich freilich nur äußerst schwerfällig in die entwickelten Gedanken einfügt und eher den Anschein erweckt, als wäre sie eigens konstruiert worden, um innerhalb der divergenten Definitionsversuche eine gewisse Zentripetalfunktion zu übernehmen.

Soweit Winklers „vorläufige Definition“ des „Gegenstandes“, von dem dann sein Lehrbuch handelt.

Dass die „Sache“ so unklar bleibt, die in dieser Wissenschaft zur Verhandlung steht, liegt daran, dass immer wieder die Perspektiven changieren (Theologie oder Einzelwissenschaft? Theoriebildung oder Praxisbeobachtung? Beschreibung oder normative Setzung? usw.). Einzelkonzeptionen lassen sich in kein Verhältnis setzen, weil stets unklar bleibt, ob die jeweiligen Zugangsperspektiven überhaupt vergleichbar sind; es stehen keine Kriterien zur Verfügung, um einzelne Aussagen nachvollziehbaren Überprüfungen oder Kontrollen zu unterziehen, weil gar nicht deutlich wird, *was* an diesen Kriterien überhaupt gemessen werden sollte. Die chronische „Zwischenposition“ der Seelsorge verdunkelt den Zugang zu einer kritischen Stellungnahme gegenüber den einzelnen konzeptionellen Entwürfen.

⁵ Winkler, 3-11.

Genau an dieser Stelle setzt die vorliegende Arbeit an:

Die Lehre von der Seelsorge braucht klare formale Kriterien, damit für die einzelne Theologin ein eigenständig kritischer Umgang mit den jeweils verschiedenen, inhaltlichen Konzeptionen möglich wird; und das heißt vor allem: Eine Lehre von der Seelsorge muss angeben können, mit welchem *Gegenstand* sie sich jeweils *aus welcher Perspektive* heraus beschäftigt.

Doppelte Suchbewegung: Zur Konzeption der Arbeit

Nun ist die Erarbeitung solcher Kriterien eine doppelte Suchbewegung. Sie muss einerseits an der Seelsorgeliteratur selbst arbeiten, um aus deren konkreten Inhalten heraus strukturelle Kriterien entwickeln zu können; umgekehrt muss sie die so gewonnenen formalen Schemata immer wieder an der konkreten Literatur auf ihre Angemessenheit hin überprüfen.

Die vorliegende Arbeit spiegelt diese doppelte Suchbewegung wider, sowohl in ihrer Gesamtkonzeption, als auch in den einzelnen Kapiteln:

Im **Teil I** wird die Differenzierung zwischen drei Ebenen vorgestellt, die in der bearbeiteten Seelsorge-Literatur sichtbar werden (*Praxis – Theorie der Praxis – Poimēnik*). So wird ein erstes Kriterium zur Verfügung gestellt, auf das die darauf folgenden Literaturanalysen zurückgreifen können.

Schon im ersten Teil zeigt sich die doppelte Suchbewegung. Denn dieses erste Kriterium (Ebenendifferenzierung) ist kein thetisch vorausgesetzter Ausgangspunkt, der den Literaturanalysen vorgegeben wäre, sondern es ist selbst schon aus der Arbeit an der konkreten Literatur erwachsen. Was wie ein Nacheinander der Kapitel aussieht, ist in Wirklichkeit ein zusammenhängender hermeneutischer Prozess.

Darauf folgen im **Teil II** sieben detaillierte Analysen exemplarischer Einzelpositionen. Sie gehen von diesen drei Reflexionsebenen aus, fragen von daher nach angemessenen Beurteilungskriterien und sichten gleichzeitig die jeweils analysierten Entwürfe. So spiegeln auch sie die doppelte Suchbewegung: Während sie die bearbeiteten Entwürfe einer kritischen Sichtung unterziehen, müssen sie die dazu herangezogenen Formalkriterien jeweils erst aus der konkreten Arbeit heraus entwickeln.

Ausgewählt wurden dazu jene Entwürfe, die sich im Laufe dieser doppelten Suchbewegung insofern als besonders markant herauskristallisiert haben, als an ihnen

wesentliche Elemente der zu entwickelnden Kriterien besonders deutlich sichtbar wurden.

Die Konzeptionen von Hans van der Geest (a.) und Christoph Morgenthaler (b.) sind sehr deutlich auf jener Ebene angesiedelt, die in dieser Arbeit als *Theorie der Praxis* bezeichnet werden soll. Daher spiegeln sie einerseits deren Kernanliegen besonders eindrücklich, und zeigen andererseits auch deren Schnittpunkte zu den anderen Ebenen sowie die auftretenden Schwierigkeiten an jenen Stellen, wo die Verhältnissetzung zwischen den Ebenen unklar bleibt.

Dietrich Stollbergs Monographie „Wahrnehmen und Annehmen“ (c.) markiert den Übergang zu einer Reflexionsebene, die hier *Poimenik* genannt wird. Anhand dieses Werkes lassen sich jene Herausforderungen aufzeigen, die speziell aus diesem Schritt von der *Theorie der Praxis* zur *Poimenik* erwachsen.

Dagegen stehen die Konzeptionen von Eduard Thurneysen (d.) und Martina Plieth (e.) vor der umgekehrten Herausforderung – darin liegt, trotz großer inhaltlicher Verschiedenheit, eine formale Gemeinsamkeit: sie gehen von der *Poimenik* aus. Auch dieser Weg birgt seine speziellen Schwierigkeiten, die reflektiert werden müssen.

Die Konzeption von Manfred Josuttis (f.) ist für die vorliegende Arbeit insofern besonders interessant, als er ein Weltbild entwickelt, das eine Unterscheidung dieser drei Ebenen gerade *nicht* zulässt. Die Konsequenzen aus dieser Beobachtung bieten eine gute Möglichkeit, die hier vorgeschlagenen Unterscheidungen in ihren Potenzialen deutlicher darzustellen.

Und wiederum umgekehrt verhält es sich in der Konzeption Helmut Tackes (g.): Die in ihr vorgeschlagenen Richtungsentscheidungen ließen sich unter Anwendung der Ebenendifferenzierung noch pointierter profilieren.

Im **Teil III** werden die Einzelerkenntnisse verarbeitet, die anhand der Auseinandersetzung mit der konkreten Literatur gewonnen wurden. Die doppelte Suchbewegung der ersten beiden Teile – der Weg von den formalen Fragestellungen in die konkrete Literatur und wieder zurück – soll hier gebündelt werden. Was in den Einzelanalysen sichtbar wurde, das soll nun so aufeinander bezogen werden, dass es nicht ausschließlich auf die vorgestellten Konzeptionen bezogen bleibt, sondern auch für den kritischen Umgang mit weiterer Literatur relevant werden kann.

TEIL I: DIE UNTERSCHIEDUNG DREIER PERSPEKTIVEN

Die faktische Pluralität der Zugänge

Was ist Seelsorge?

Es scheint eine kirchliche Praxis zu geben, die als „Seelsorge“ bezeichnet und als solche von Predigt, Unterricht oder Diakonie unterschieden wird. Insofern dieses Tätigkeitsfeld von Anfang an eine Rolle gespielt hat, scheinen sich Textquellen aus verschiedenen Epochen benennen zu lassen, in denen etwas erkennbar wird, was wir heute wohl „Seelsorge“ nennen würden. Poimenische Lehrwerke enthalten daher oft

historische Abrisse zur „Geschichte der Seelsorge“, die sie gern mit Reflexionen zu deren „biblischen Wurzeln“ beginnen lassen⁶.

Nun füllt sich aber dieser Begriff der „Seelsorge“ je nach Konzeption mit durchaus unterschiedlichen Vorstellungen. Die scheinbar konstante Praxis wurde im Konkreten immer wieder anders geübt und mit unterschiedlichen Zielsetzungen verknüpft. Um die Bandbreite an Möglichkeiten zu sehen, genügt der Verweis auf geschichtliche Kontexte, in denen z.B. Exorzismen, strenge Gemeindedisziplin oder gezielte, kirchliche Machtausübung als durchaus adäquate Mittel einer *cura animarum* empfunden wurden⁷, die sich selbst aber um nichts weniger als legitime Weiterführung „biblischer Wurzeln“ verstanden als neuzeitliche Seelsorgekonzeptionen mit dem Schwerpunkt auf Emanzipation, Ich-Stärke oder Selbstverantwortung.

Insofern ist es alles andere als eindeutig, *welche* biblischen Eckdaten herangezogen werden sollten, wenn die Geschichte dessen rekonstruiert wird, was wir heute „Seelsorge“ nennen (sollen). Das Vorverständnis dessen, was „Seelsorge“ ist oder will, lenkt den Blick auf die Vergangenheit. So ist die Auswahl der sogenannten „biblischen Wurzeln“ selbst eher eine Spiegelung dieses Vorverständnisses, als eine historische Herleitung⁸.

⁶ Vgl. z.B. Winkler, 79-86, Ziemer, 42-49.

⁷ Z.B. die altkirchliche Bußpraxis, die Kirchenzucht Calvins oder die Zwangsbeichte in der altprotestantischen Orthodoxie. Vgl. Bezzel, 14; 96ff.; Bieritz, 647ff.; Klär, 87ff.; Moeller, 53ff.; Ohst, Buße, 1910f., Winkler, 86-121.

⁸ Ein Beispiel zur Illustration: Dietrich Stollberg führt in einem EKL-Artikel folgende biblische Fundierung der Seelsorge an: „Solange es Kirche gibt, haben ihre Mitglieder sich gegenseitig geholfen, wie dies in allen menschlichen Solidargemeinschaften der Fall ist. Was wir heute unter S. verstehen, wird im NT u.a. mit Begriffen wie *Trösten* (2. Kor. 13,11; 1. Thess. 4,18; 5,14), *Ermahnen* (1. Thess. 2,11; 5,11; 1. Tim. 4,13 u.a.), *Zurechthelfen* (Gal. 6,1), *Beistehen* (Phil. 4,3), *Füreinander-Sorge-Tragen* (1. Kor. 12,25; 2. Kor. 11,28), *Einander-Dienen* (1. Petr. 4,10) bezeichnet. Diese bibl. Begriffe beschreiben allgemein menschliche Sozialfunktionen, sind theologisch unspezifisch und entsprechen nicht den Wurzeln unseres Begriffs Seel-Sorge. S. ist in der ersten Christenheit ... ein selbstverständlicher Akt des Gemeindelebens. Wir haben es mit *funktionaler S.* zu tun.“ Stollberg, Seelsorge, 175f., Hervorhebungen original.

Gerade diese biblische Verankerung wird nun von Klaus Winkler in dessen Lehrbuch zitiert, und zwar unter der Überschrift „biblische Wurzeln“ der Seelsorge. Und er kommentiert: Die eindrucksvolle „Fülle der [...] von Stollberg, Anm.] angeführten neutestamentlichen Bibelstellen“ ließe sich durch den Einbezug des AT noch einmal erweitern. Winkler, 85, vgl. Anm. 10.

Hier wird paradigmatisch sichtbar, wie Seelsorge als Disziplin ihre eigene biblische Herleitung rekonstruiert. Was Stollberg als „funktionale Seelsorge“ ntl. Zeit versteht, das bezeichnet Winkler als die „biblischen Wurzeln“ der Seelsorge. Dass zu diesem Zweck ausgerechnet *diese* Zusammenstellung von Schriftverweisen herangezogen wird, – wo sie doch explizit *nicht* „den Wurzeln unseres Begriffs Seel-Sorge“ entsprechen (Stollberg), – das wirft ein deutliches Bild auf die richtungweisenden Vorentscheidungen, die den Konzeptionen Winklers und Stollbergs zugrunde liegen. „Unser“ Begriff der „Seelsorge“, auf den Stollberg rekurriert, wird nur scheinbar aus den Texten entwickelt. Tatsächlich ist die Auswahl der Texte ihrerseits bereits ein Produkt dieses vorausgesetzten Begriffs.

Zur Problematik vereinheitlichender Zugänge

„Seelsorge“ ist ein zusammenfassender Begriff, der aus der Fülle möglicher praktischer Tätigkeiten bestimmte Handlungsweisen herausgreift und spezifiziert: Eine bestimmte Weise von Begegnung (z.B. ein Gespräch) wird, indem es als „Seelsorge“ bezeichnet wird, gegenüber anderen Begegnungsformen (z.B. einem Vortrag) abgegrenzt und auf seine spezifischen Bedingungen hin beschrieben. An *welches* Handeln hier aber inhaltlich zu denken sei (und an welches nicht), das ist eine Frage, die der Seelsorgebegriff aus sich selbst heraus nicht klären kann: Ist Seelsorge Beratung? Therapie? Unterweisung? Beichte? Exorzismus? Kirchenzucht? Etwas Allgemeines oder etwas spezifisch Kirchliches? Ein Zweiergespräch, eine Gruppensituation, oder eine übergreifende Dimension, die sich durch alle kirchlichen Handlungsfelder ziehen soll? – Die Beispiele mögen genügen, um deutlich zu machen: Um sich sinnvoll über eine Theorie der Seelsorge zu verständigen, muss zunächst klar werden, *was* der Begriff „Seelsorge“ bezeichnen soll.

Angesichts dieser großen Pluralität möglicher Zugänge⁹ ist Vorsicht geboten, wenn „Seelsorge“ als bestimmte, kirchlich immer schon vorfindliche Tätigkeit verstanden wird¹⁰, deren Charakteristik sich aus den Quellen rekonstruieren ließe. Was in der beispielhaft zitierten biblischen Verankerung von Seelsorge sichtbar wird, das ist ein systematisch-subsumierendes Denken¹¹, das das historische Material aufgrund einer bestimmten vorausgesetzten Vorstellung von Seelsorge so sichtet, als ließe sich auf diese Weise ein eindeutiges Bild von deren Wesen und dessen Werden zeichnen.

⁹ Einen eindrucksvollen Einblick in diese Pluralität der Zugänge in neuzeitlichen Seelsorgelehren erlaubt die Tatsache, dass sich die „Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie“ – ihrerseits Repräsentantin nur *einer* möglichen Annäherung – von vornherein aus verschiedenen Sektionen zusammensetzte. Ihnen geht es um die Kooperation verschiedenster Schulen wie Psychoanalyse, Tiefenpsychologie, klinische Seelsorgeausbildung, Gruppendynamik/ Sozialpsychologie, Personenzentrierte Psychotherapie, Gesprächstherapie, Gestalttherapie oder Psychodrama. Vgl. die beiden Themenhefte WzM 30, 1978 (Umstrittene Seelsorge) und WzM 32, 1980 (Methodenpluralismus und Einheit der Methode).

¹⁰ Diese Vorstellung ist über die Schulgrenzen hinweg weit verbreitet. Sie spiegelt sich – um zwei Beispiele aus zwei sehr verschiedenen Richtungen zu nennen – nicht nur in dem berühmten Diktum Thurneysens „Seelsorge findet sich in der Kirche vor“ (Thurneysen, 9), sondern ebenso bei Stollberg, der Seelsorge als zwischenmenschliche Sozialfunktion versteht, die seit der frühen Christenheit selbstverständlich im Gemeindeleben verankert sei. Stollberg, Seelsorge, 176.

¹¹ Der Begriff des systematisch-subsumierenden Denkens stammt von Ingolf Dalferth (ders. 2004, 12) und wird als Gegenbegriff zu der von ihm vorgeschlagenen perspektivischen Denkweise verwendet, die im Folgenden auch für die Seelsorge vorgeschlagen wird.

Ein Beispiel:

Diese Art, Geschichte zu rekonstruieren, zieht sich durch das historische Kapitel im Lehrbuch Klaus Winklers¹² und soll daher daran näher entfaltet werden:

Winkler bietet einen Streifzug durch einzelne historische Stationen der Seelsorge, womit natürlich sofort die große Verschiedenheit dessen zu Tage kommt, was im Laufe der Geschichte an kirchlicher Praxis geübt wurde und im historischen Rückblick unter der Überschrift „Seelsorge“ subsumiert wird. Winkler versucht diese Pluralität nun dadurch zu vereinheitlichen, dass er die verschiedenen historischen Varianten von Seelsorge so rekonstruiert, dass sie als jeweils adäquate *Antworten* auf einen bestimmten historischen Erlebenshintergrund gewürdigt werden. Was Seelsorge nach dieser Denkungsart als solche qualifiziert, das ist demnach weniger die Frage, *wie* sie sich selbst jeweils *inhaltlich* verstand, als die Tatsache, *dass* auf historische Herausforderungen reagiert wurde.

So wird z.B. die „Seelsorge“¹³ der vorkonstantinischen Zeit (ethischer Rigorismus, Gerichtsdrohungen, Exorzismen, strenge Bußpraxis,...) als notwendige Reaktion auf die konkreten historischen Bedingungen dieser Zeit verstanden: als Abwehrstrategie gegenüber der ständigen Todesangst z.Z. der Christenverfolgungen. Nur über das Mittel höchster Disziplin sei es möglich gewesen, dieser ständigen Existenzbedrohung einen wirksamen Selbstschutz gegenüber zu stellen. In diesem Sinne sei auch die Kanonbildung „unter poimenischen Gesichtspunkten“ als „seelsorgerlich wirksame Reaktionsbildung auf die alltägliche Überlebensangst“ aufzufassen¹⁴.

Dieses Vorgehen ermöglicht Winkler einen vereinheitlichenden Blick auf diese Geschichte, der eine positive Wertung der jeweiligen Seelsorge-Varianten implizit mitsetzt: Geschichte der Seelsorge wird als Geschichte der Realitätsbewältigung rekonstruiert, als „Tradition konfliktlösender Entspannungsmöglichkeiten“ und als „Geschichte der Konfliktbewältigung“¹⁵.

Zwei Dinge kommen bei einem solchen vereinheitlichenden Vorgehen nicht in den Blick:

Zum einen wird die Ambivalenz von Geschichte nicht wahrnehmbar. Die Frage nach Irrwegen, Sackgassen, Fehlentscheidungen oder Machtmissbrauch wird nicht debattierbar, weil alle historischen Seelsorge-Varianten als jeweils angemessene Reaktionen auf Zeitumstände verstanden werden, als wäre alles historisch Verstehbare damit zugleich „richtig“. Zum anderen werden die theologischen Implikationen der jeweiligen Seelsorge-Varianten in ihren *Inhalten* nicht ernst genommen, sondern lediglich als Gegenbewegungen zu scheinbar statischen historischen Gegebenheiten betrachtet.

Gegenüber einem solchen vereinheitlichenden Blick in die Geschichte wäre die Wechselwirkung zwischen historischem Geschehen und theologischem Inhalt deutlicher in Anschlag zu bringen. Inhalte *reagieren* nicht nur auf die Geschichte, sondern sie *prägen* diese auch. Der oben beispielhaft zitierte ethische Rigorismus der vorkonstantinischen Zeit ist ein Beispiel dessen: Er ist nicht nur *Reaktion* auf die Christenverfolgungen, sondern zugleich deren (Mit-)Ursache, insofern die christliche Verweigerung des Opfers auch Anlass staatlichen Eingreifens war. Ebenso ist die Kanonbildung auch unter poimenischer Perspektive nicht nur als *Niederschlag*

¹² Winkler, 77-174.

¹³ Was Winkler unter dieser Überschrift diskutiert (vgl. v.a. Winkler, 86-91), das könnte man ebenso gut unter die Überschrift „Kirchenzucht“, „Geschichte der Liturgie“ oder „Theologiegeschichte“ stellen. Die Tatsache, dass damit eine „Geschichte der Seelsorge“ intendiert wird, enthält selbst schon die Vorentscheidung Winklers, Seelsorge als jeweils realitätsbewältigende Reaktion auf historische Herausforderungen zu verstehen.

¹⁴ Winkler, 88f.

¹⁵ Winkler, 174.

geschichtlicher Erfahrung zu verstehen, sondern zugleich auch als prägender Faktor dafür, dass historische Entwicklungen so und nicht anders verlaufen sind.

Das Beispiel macht Folgendes deutlich: Winklers Zuspitzung auf Begriffe wie „Realitätsbewältigung“, „Entspannung“ oder „Konfliktbewältigung“¹⁶ verdankt sich keineswegs dem herangezogenen historischen Material, sondern in ihr liegt der vereinheitlichende Blick, den Winkler *auf* das Material anwendet. Was scheinbar historisch rekonstruiert wird, das ist tatsächlich das mitgebrachte Vorverständnis dessen, wie Seelsorge nach Winklers Konzeption verstanden werden *soll*. – Dies ist nur ein pointiertes Beispiel unter vielen, an dem ein bestimmter Umgang deutlich wird: Das Material wird auf eine leitende Idee hin vereinheitlicht, die ihrerseits den Kernbestand der jeweiligen Position ausmacht.

Was durch dieses vereinheitlichende Rekonstruieren aber nicht diskutierbar wird, das ist eben die *Blickrichtung*, die auf das Material angewandt wird, also der hermeneutische Standort der jeweiligen Konzeption. Was Gegenstand offener Debatte sein sollte – nämlich die Perspektive auf das, was mit dem Begriff „Seelsorge“ jeweils gemeint wird, – das verschwimmt zu einer vereinheitlichenden Zusammenschau, so dass verschiedene, (historisch) mögliche Zugangsweisen lediglich als immer nur andere Variationen des Selben erscheinen, statt in ihrer Pluralität und damit auch in ihrer historischen Bedingtheit wahrnehmbar und diskutierbar zu werden.

Zur Unterscheidung der Zugangsperspektiven

Gegenüber einem solchen vereinheitlichenden Rückblick auf das historische Material soll in dieser Arbeit ein anderer Denkstil angewandt werden, der für die Theologie insgesamt von Ingolf Dalferth vorgeschlagen wird¹⁷:

Nach diesem Denkstil geht es nicht darum, die Fülle dessen, was geschichtlich kontingent unter dem Begriff „Seelsorge“ auftauchen könnte, unter einem vorausgesetzten Paradigma zu subsumieren – sei dieses Paradigma nun psychoanalytisch, klinisch-psychologisch, sozialwissenschaftlich, kerygmatisch, missionarisch o.a. Vielmehr geht es darum, die hermeneutische Einsicht mitzureflektieren, dass die jeweilige *Perspektive*, unter der eine bestimmte Fragestellung bearbeitet wird, für das Ergebnis einer Untersuchung bestimmend ist. Die Verschiedenheit möglicher Perspektiven

¹⁶ Winkler, 174.

¹⁷ Zum Folgenden: vgl. Dalferth, 1991, 13, 73 u.ö.; Dalferth, 2004, 12f.

zieht einen jeweils anderen Zugang zum Material und daher verschiedene „Ergebnisse“ nach sich, die jeweils nur *unter Beibehaltung der ursprünglichen Zugangsperspektive* Richtigkeit beanspruchen können.

Es geht dabei nicht um ein Auseinandertriften unabhängiger Problemstellungen oder um eine wie immer geartete Hierarchisierung theologischer Denkansätze, sondern um eine genaue Kenntnis der verschiedenen Blickwinkel, unter denen wissenschaftliche Beschreibungen zustande kommen. Nur auf dieser Basis lassen sich die gewonnenen Aussagen adäquat einschätzen und vergleichen.

„Gefordert ist daher“, so Dalferth, „ein die tatsächliche Pluralität der bestehenden Vielfalt [...] reflektierender Pluralismus (*Pluralismus* als Reflexionsform von Pluralität). Dieser kann angesichts der faktischen Pluralität seine Orientierungsaufgabe nicht mehr darin sehen, eine transzendentalphilosophisch abgesicherte Struktur [...] kategorial zu entfalten und die [...] Phänomene möglichst einsinnig in diese Beurteilungszusammenhänge einzuordnen. Er wird sich vielmehr kritisch vor allem darauf konzentrieren, einerseits verschiedene Zugangsweisen zu Phänomenen zu unterscheiden, ihre Möglichkeiten zu erkunden, ihre Reichweiten und Relevanz zu prüfen, ihre Ziele zu bestimmen und ihre Leistungskraft zu beurteilen (also *Perspektiven*, *Standpunkte* und *Horizonte* beschreiben). Und er wird andererseits konstruktiv zu klären suchen, unter welchen Fragestellungen und unter welchen typischen Situationen bestimmte Zugangsweisen eher als andere relevant, wichtig und zu praktizieren sind (also *Topoi der Thematisierung* untersuchen).“¹⁸

Im diesem Sinne geht es dann auch für die Seelsorge um die „Ausarbeitung der Eigentümlichkeit bestimmter Perspektiven, in denen Phänomene unter bestimmten Fragestellungen ins Auge gefasst, beschrieben und analysiert werden können“ und um die „Erkundung des möglichen Erkenntnisgewinns, der in diesen Perspektiven erzielt werden könnte (einschließlich der Klarstellung dessen, welche Erkenntnisse so nicht zu gewinnen sind)“¹⁹.

Zu diesem Zwecke schlägt die vorliegende Arbeit die Unterscheidung dreier verschiedener Ebenen vor, die in der Seelsorgeliteratur auftauchen:

1. die Seelsorge selbst („*Praxis*“)
2. die theoretische Reflexion dieser Praxis („*Theorie der Praxis*“).
3. und die Reflexion der theologischen Basisfragen, die damit aufgeworfen sind („*Poimenik*“).

Jede dieser drei Ebenen inkludiert eine eigene Perspektive, die zugleich ein kritisches Potenzial gegenüber anderen möglichen Zugangsweisen enthält. Gleichzeitig sind die

¹⁸ Dalferth, 2004, 11, Hervorhebungen original.

¹⁹ Dalferth, 2004, 12.

drei Ebenen, wie im Folgenden deutlich zu machen ist, nicht als monolithische Blöcke zu verstehen, sondern in ihrer gegenseitigen Durchdringung wahrzunehmen.

Zur Verwobenheit der Idealtypen: Dialektik von Theorie und Praxis

1. Zunächst ist zwischen Praxis und Theorie zu unterscheiden²⁰: Seelsorge als konkretes zwischenmenschliches Geschehen („Praxis“) ist etwas anderes, als die theoretische Reflexion *über* Seelsorge.

Doch darüber hinaus ist eine weitere Differenzierung von Bedeutung. Denn auch innerhalb der Theoriebildung finden sich zwei durchaus unterschiedliche Herangehensweisen, die in der Literatur zwar vorkommen, deren Verschiedenheit aber zu wenig reflektiert wird. Ich nenne sie im Folgenden „*Poimenik*“ und „*Theorie der Praxis*“.

2. *Poimenik* ist die *theologische* Reflexion seelsorgerlicher Praxis. Sie fragt nach der Definition von Seelsorge, nach ihren Zielen, theologischen Begründungen oder Bedingungen. Dieser Ebene korrespondiert eine dezidiert theologische Perspektive, deren Implikationen im Folgenden genauer entfaltet werden müssen.

3. Diese Ebene ist aber nicht der einzig mögliche theoretische Zugang. Denn spätestens die Seelsorgebewegung²¹ hat – nicht zuletzt getragen von einer deutlichen Skepsis gegenüber einem einseitigen „Theologisieren“ – den Blick für die Bedeutung der Praxis geschärft: die Praxis hat, so das Plädoyer, nicht nur den Primat gegenüber theoretischer Reflexion, sondern ist v.a. auch wesentliche Erkenntnisquelle für die Theoriebildung selbst. Entsprechende Seelsorgeprogramme verstehen sich selbst daher als wesentlich *aus der Praxis heraus* entworfen²².

²⁰ Diese Unterscheidung zwischen Seelsorge und Seelsorgelehre ist in der Seelsorgeliteratur ebenso selten thematisiert (vgl. Ziemer, 21, 50, 71.), wie die daraus folgenden Konsequenzen.

²¹ Die sog. „Seelsorgebewegung“ ist freilich kein einheitliches Gebilde, auch wenn sie in der Literatur oft so betrachtet wird. Vgl. die Einzelanalysen zu Josuttis (S.138ff.) und Tacke (S.164ff.)

Die vorliegende Arbeit verwendet den Terminus im weitesten Sinne: Gemeint sind jene Konzeptionen, die sich von der kerygmatischen Seelsorge im Stile Thurneysens oder Asmussens dadurch unterscheiden, dass sie sich primär auf die Humanwissenschaften und auf die konkrete Praxis hin ausrichten, während verkündigende theologische Aspekte tendenziell in den Hintergrund treten sollen. Vgl. Rössler, 204-206, Winkler, 177f, -212.

²² Zusammenfassend Ziemer, 87, vgl. z.B. Baumgartner, 34f.

Was dabei allerdings nicht übersehen werden darf ist, dass auch ein solches „praktisches“ Programm selbst nicht Praxis *ist*, sondern Theoriebildung²³. Auch wenn es sich bewusst näher an die Praxis halten will, als an theologische Denkwelten, so bleibt es doch *Theorie der Praxis*: Es kann Praxis schildern, berichten, deuten, erklären, für neue Erkenntnisse nutzen usw. – aber es kann lebendige Praxis nicht einholen oder gleichsam in einem Reagenzglas vorabbilden; es kann, bei aller Mühe um Praxisnähe, seine insgesamt theoretische Natur nicht verleugnen²⁴.

Es ist ein unübergehrer Beitrag der Seelsorgebewegung, den Eigenwert dieser besonderen Ebene der *Theorie der Praxis* herausgestellt zu haben: Neben fundamental-theologischen Grundsatzdiskussionen und unmittelbarer Begegnung liegt noch ein drittes, nämlich die konkrete Dokumentation, Diskussion, Analyse, Reflexion oder Deutung konkreter Praxis. In neueren Entwürfen ist sie oft die dominierende Ebene.

Dass es sich bei diesen Aussageebenen tatsächlich um drei sehr unterschiedliche, zugleich aber ineinander verwobene Zugangsweisen handelt, denen verschiedene Perspektiven korrespondierenden, soll im Folgenden näher entfaltet werden:

1. Die seelsorgerliche Praxis: Das Wahrnehmen der Vielfalt

Seelsorge ist Praxis. Als solche ist sie Bezugspunkt theoretischer Reflexion, lässt sich studieren oder üben; doch in ihrem unmittelbaren Vollzug entzieht sie sich jeder Kategorisierung und Vorhersagbarkeit²⁵.

Auf dieser Ebene ist Seelsorge kein wissenschaftliches Reflektieren, sondern eine persönliche Kompetenz. Zwar inkludiert sie sowohl theologische Auseinandersetzung (*Poimenik*), als auch das Erlernen, Einüben oder Reflektieren bestimmter typischer Strukturen (*Theorie der Praxis*). Sie kann der theoretischen Reflexion daher nicht diametral gegenübergestellt werden, weil sie selbst Reflexion enthält und Reflexion freisetzt. Dennoch lässt sich der praktische Vollzug mit keiner theoretischen Darstel-

²³ Vgl. die Analyse zu Van der Geest (S.35ff.).

²⁴ Vgl. Bubner, 6.

²⁵ „Keine Situation der Praxis [lässt sich], da sie immer einmalig ist, ‚theoretisch‘ vollständig antizipieren und vorweg abbilden. ... Hinzu kommt, dass das seelsorgerliche Handeln als ein intersubjektives Freiheitsgeschehen aufzufassen ist, dem Würde, Einmaligkeit und Eigenständigkeit zukommen.“ Baumgartner, 35f.

lung hinreichend erfassen, weil Praxis stets mehr ist, als eine „Umsetzung“ von Theorie²⁶.

Dieser Ebene konkreter Praxis korrespondiert eine Haltung, die sich nicht so sehr auf theoretisch abrufbares Wissen konzentriert, als auf die Wahrnehmung dessen, was aus einer Situation heraus entsteht. Wird Praxis so verstanden – also nicht als reines „Anwenden“ eines wie immer gearteten vorausgehenden „Wissens“ –, so fokussiert sie ihren Blick auf ein jeweils individuelles Geschehen in seiner Einzigartigkeit, auf jeweils unverwechselbare Gesprächspartner und unwiederholbare Augenblicke. Eine solche Zugangsperspektive will nicht primär werten, zuordnen, unterscheiden oder schematisieren, sondern sie will primär versuchen, das Wahrgenommene in seiner Fülle und Verschiedenheit möglichst aus seinem jeweils eigenen Wesen heraus zu verstehen, ohne vorschnell auf von außen kommende Deutungen, Fokussierungen oder Schematisierungen abzuheben²⁷.

So verstandene Praxis beinhaltet eine kritische Funktion gegenüber beiden anderen Reflexionsebenen. Denn in ihr liegt eine grundsätzliche Skepsis gegenüber jedem theoretischen „Wissen“, das nicht aus einer Situation selbst erwächst, sondern von außen an sie herangetragen wird. Die Praxis selbst, sofern sie in dieser ihr eigenen Haltung einen unaufgebbaren Wert festhält, hat damit eine bleibende Korrektivfunktion gegenüber jeder Art von Kategorisierung (Gefahr der *Theorie der Praxis*) ebenso, wie gegenüber fremdbestimmten Bewertungen oder voreiligen religiösen Deutungen (Gefahr der *Poimenik*).

2. Die Theorie der Praxis: Das Erkennen von Wiederkehrendem

Die Ebene der *Theorie der Praxis* macht diesen praktischen Vollzug zum Gegenstand ihrer Reflexion: Praxis wird beobachtet, dokumentiert, auf methodisch nachvollziehbare Weise analysiert und Deutungen unterzogen. *Theorie der Praxis* erwächst aus dem Versuch, die Fülle der in der Praxis möglichen Wahrnehmungen dadurch zu bewältigen, dass sie bestimmten Verstehensrahmen zugeordnet werden.

Die *Theorie der Praxis* schult ihren Blick am Beobachtbaren. Sie versucht zu verstehen, indem sie Schemata entwirft. Sie fragt nach wiederkehrenden Strukturen und zieht aus ihren Beobachtungen kommunikationstheoretische, anthropologische, sozio-

²⁶ Bubner, 41f, vgl. Baumgartner, 35; Van der Geest, 15; 61.

²⁷ Vgl. paradigmatisch Van der Geest, 15; 61, 105 u.ö., Winkler, 309; 311 u.ö.

logische, psychologische o.a. Rückschlüsse, die sich wiederum auf die Wahrnehmung der Praxis auswirken.

Der *Theorie der Praxis* korrespondiert eine *humanwissenschaftliche* Perspektive und daher eine Affinität zur Empirie²⁸. Sie ist der Versuch, die Fülle der Praxis zu kartographieren, indem sie ihre primäre Aufmerksamkeit auf erkennbare, typische oder sich wiederholende Strukturen richtet (z.B. Beziehungsmuster, Phasenmodelle, Einflüsse biographischer oder sozialer Gegebenheiten, Persönlichkeitsstrukturen, Gesprächsführung, etc.)

Auch in dieser Perspektive liegt ein kritisches Potenzial gegenüber den beiden anderen. Denn einerseits lehrt dieser Blickwinkel kritische Distanz gegenüber einer ungeschulten Wahrnehmung, die sich von einer oberflächlichen Wahrnehmung täuschen lässt (Gefahr der *Praxis*); andererseits lehrt er eine ebensolche Skepsis gegenüber einem vorschnellen Abheben auf religiöse Überfrachtungen ohne wissenschaftlich verantwortete Beschäftigung mit der beobachtbaren Wirklichkeit (Gefahr der *Poimenik*).

3. Die Poimenik: Das Reflektieren der Voraussetzungen

Der Begriff *Poimenik* benennt eine Ebene mit fundamentaltheologischer Ausrichtung. Aus der theologischen Innenperspektive heraus fragt sie nach Begründungen und Bedingungen seelsorgerlichen Handelns, also nach den nicht-empirischen Prämissen und Verhältnissetzungen, die nicht aus der Beobachtung gewonnen werden können, sondern aus der Reflexion²⁹. Auf dieser Ebene müssen grundsätzliche Fragen so gestellt und bearbeitet werden, dass Basisentscheidungen möglich werden.

²⁸ Der Begriff der Empirie meint hier nicht nur die methodisch-empirische Forschung im technischen Sinne, sondern ist weiter gefasst. Er bezeichnet ein Merkmal der Realwissenschaften, nämlich deren Ausrichtung auf die Erfahrungswelt, in der die Realwissenschaften den Anspruch erheben, bestätigungsfähige Beschreibungs- und Begründungszusammenhänge aufzuweisen, indem sie Empirisches durch anderes Empirisches erklären. Diese empirische Ausrichtung unterscheidet die Realwissenschaften von Theologie, Philosophie und Formalwissenschaften. Anzenbacher, 23-29.

Es ist diese im weiteren Sinne empirische Ausrichtung, die die *Theorie der Praxis* mit den Realwissenschaften teilt. Der Begriff der Empirie wird in der vorliegenden Arbeit – sofern er nicht in einem anderen Sinne aus einer der analysierten Konzeptionen übernommen und als solcher gekennzeichnet wird – stets in dem hier beschriebenen, weiten Sinne verwendet.

²⁹ Dass kein theoretisches Denken ohne Prämissen auskommt, ist durchaus kein Spezifikum der Theologie, sondern gilt für jede Wissenschaft (vgl. Heine, 2005, 29f.). Es wird sich jedoch im weiteren Verlauf der Arbeit die Frage stellen, ob die Theologie bei ihrer Prämissendebatte spezifische Bedingungen berücksichtigen muss, die sie von anderen Wissenschaften unterscheiden, näm-

z.B. Worauf gründet sich die Seelsorge? Warum soll sie stattfinden? Worauf zielt sie? Welche Orientierungspunkte hat sie im Auge? Will sie Menschen z.B. zu Freiheit und Verantwortung führen (im Sinne einer erzieherischen Aufgabe)? Will sie Lebenskonflikte bearbeiten (als therapeutisches Verfahren)? Will sie zum Glauben anleiten (hermeneutische Herangehensweise)? etc.

Solche konkret poimenischen Fragen ruhen selbstverständlich auf dem größeren Fundament theologischer Aussagen über die Natur des Menschen, über sein Verhältnis zu Gott, über die Bedeutung theologischer Kernaussagen für den Einzelnen, über den Erkenntniswert von Bibel und Humanwissenschaft, etc.

Diese Vorentscheidungen geben den beiden anderen Reflexionsebenen eine Richtung und ein Ziel, die sich aus der *Praxis* ebenso wenig gewinnen lassen, wie aus deren theoretischer Analyse (*Theorie der Praxis*).

Der Ebene *Poimenik* korrespondiert eine *systematisch-theologische* Perspektive, die nach nicht-empirischen Gründen, Bedingungen und Zusammenhängen fragt, Gewichtungen vornimmt, Normen setzt und Entscheidungen herbeiführt³⁰. Unter dieser Perspektive zielt die primäre Aufmerksamkeit auf verallgemeinerungsfähige Prämissen und damit auf das „Weltbild“, das hinter praktischem Handeln steht.

Wiederum liegt in dieser Perspektive ein kritisches Potenzial: Sie ist kritisch gegenüber einer Praxis oder deren theoretischer Verarbeitung, die ihren konkreten Glaubenshorizont aus den Augen verlieren oder die sich Zielsetzungen, Menschenverständnis und Weltbild von fremden Disziplinen und deren Wertesystemen vorgeben lassen. Sie trägt der hermeneutischen Einsicht Rechnung, dass sich die nicht-empirischen Grundlagen einer Weltanschauung durch das Studium empirischer Wirklichkeit nicht erheben lassen.

Zur Unterscheidung der Idealtypen: Verschiedenheit der Blickwinkel

Aus dem Bisherigen ist hervorgegangen, dass die Unterscheidung der Ebenen keine hermetisch abgezielten Bereiche meint, sondern stets mit der Frage einhergehen muss, wie die gegenseitigen Wechselbeziehungen zu denken sind. In ihrer Verschiedenheit – einmal die persönliche Kompetenz einer möglichst frei wahrnehmenden Haltung (*Praxis*), einmal die empirisch-humanwissenschaftlich verankerte Theorie (*Theorie der Praxis*) und einmal die systematisch-theologische Grundlagendebatte (*Poimenik*) – gehören alle drei zu einer theologisch verantworteten Seelsorge dazu.

lich ihre Verankerung in einem vorgegebenen biblisch-theologischen Traditionszusammenhang.
S.u.

³⁰ Vgl. Anzenbacher, 25 (zur Philosophie).

Aus diesen Beschreibungen eine wie immer geartete Hierarchisierung ableiten zu wollen, würde der Komplexität der hermeneutischen Prozesse nicht gerecht, die in einer verantworteten Praxis stecken.

Schon die basale Frage nach einer Definition des Seelsorge-Begriffs zeigt die Unterschiedenheit der Ebenen, die aber gleichzeitig nur in ihrer wechselseitigen Durchdringung zu sinnvollen Aussagen kommen können:

Die Praxis hat den Primat. Sie ist die lebendige Wirklichkeit, auf die sich die Theoriebildung bezieht. Ausgehend von einem Vorverständnis dessen, was Seelsorge ist und sein will, erlebt sie jede Situation als etwas unvergleichlich Neues. Insofern eignet der Praxis etwas Unverfügbares an: Je nach Definition kann sich das, was sie unter „Seelsorge“ versteht, in durchaus unterschiedlichen Situationen und gegebenenfalls auch ungeplant „ereignen“³¹ oder eben nicht.

Dieser Hinweis auf die sich kontingent einstellende Erfahrung einer wie immer verstandenen seelsorgerlichen Dimension reicht aber dann nicht aus, wenn Seelsorge sich als beabsichtigtes und zielgerichtetes Handeln verstehen will. Seelsorge als kirchliches Handlungsfeld und theologische Disziplin muss sich Rechenschaft darüber geben können, wie sie sich verstehen will, was sie anstreben, wie sie vorgehen und nach welchen Kriterien sie die Qualität dieses Vorgehens überprüfen will.

Eine wissenschaftliche Konzeption von Seelsorge bezieht ihre Kriterien aus einem sachgemäßen Umgang mit diesen drei Ebenen. Deren dialektische Verwobenheit und ihre spezifischen, kritischen Blickwinkel auf die jeweils anderen Reflexionsebenen können erst dann konstruktiv zur Geltung gebracht werden, wenn die Verschiedenheit ihrer Perspektiven und der ihnen angemessenen Erkenntniswege und -methoden klar vor Augen steht. Ohne die wechselseitige Durchdringung aller drei Ebenen zu vernachlässigen, sollen daher die Kerndifferenzen zwischen den Ebenen im Folgenden näher entfaltet werden.

Der Weg zu Verallgemeinerungen: Zwischen „Objektivität“ und „Subjektivität“

Die erste grundlegende Differenz zwischen den Ebenen liegt in deren unterschiedlichen Zugangsweisen zur Frage nach der „Richtigkeit“ ihrer jeweiligen Aussagen. Auf einer Skala zwischen „objektiver“ Richtigkeit und „subjektiver“ Wahrheitserfahrung nehmen sie sehr unterschiedliche Gewichtungen vor.

Nun ist freilich mit Begriffen wie „Objektivität“, „Subjektivität“ oder „Wahrheit“ ein erkenntnistheoretisches Feld beschränkt, das hermeneutisch und begriffsgeschichtlich wesentlich komplexer ist, als hier ausgeführt werden kann. Dennoch sollen diese Begrifflichkeiten vorläufig beibehalten werden, weil sie in der jünge-

³¹ Diese Dimension, auf die Hans van der Geest besonders eindringlich hinweist, wird natürlich immer wichtiger, je weiter die Definition der Seelsorge gefasst ist. Würde Seelsorge z.B. auf einen liturgisch vorgegebenen Beichtvollzug eingeschränkt, so würde ein unerwartetes Sich-Einstellen einer „Seelsorgeerfahrung“ in einer ganz ungeplanten Gesprächssituation (vgl. z.B. die Fallbeschreibung Van der Geest, 227) wesentlich weniger zu erwarten sein, als bei Van der Geest, der die Definition Seelsorge in der Wahrnehmung der Gesprächspartner verankert (vgl. S.39ff.).

ren Geschichte der Seelsorgelehre prägenden Einfluss auf die Debatten hatten³²: War die kerygmatische Seelsorge – ihrerseits bereits ein Pendelschlag gegenüber einer als zu liberal empfundenen Theologie in der Nachfolge Schleiermachers – vom Bekenntnis zu einem „objektiv“ gegebenen Verkündigungsinhalt geprägt, der dem Menschen als Wort Gottes radikal gegenüber stehe³³, so ist es demgegenüber wiederum als Gegenbewegung zu sehen, wenn die Seelsorgebewegung die uneinholbare Individualität einzelner, und daher „subjektiver“ Wahrheitserfahrungen ins Zentrum rückt und dogmatische Ansätze demgegenüber als objektivierende Zwangsjacken zurückweist³⁴. Nach wie vor sind viele Debatten in der Seelsorgeliteratur als Versuche zu verstehen, sich auf der Skala zwischen diesen beiden idealtypischen Polen zu positionieren³⁵.

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass beide Pole – und zwar zunächst unabhängig von ihrer terminologischen oder sachlichen Stimmigkeit im Detail³⁶ – ein seelsorgerliches Anliegen repräsentieren, das in seiner Intention zur Geltung zu bringen ist. Ist das richtig, so geht es weder um ein Bekenntnis zu einer der „Schulbildungen“, noch um hermeneutische Dekonstruktionen mancher zweifellos unglücklich gewählter Begrifflichkeiten wie „objektiv“, „subjektiv“ oder „Wahrheit“. Es geht vielmehr darum, die verschiedenen Zugangsweisen so ins Verhältnis zueinander zu setzen, dass es zu einem fruchtbaren Zusammenspiel kommen kann. Dies kann gelingen, wenn die entgegengesetzten Pole nicht im Sinne des oben beschriebenen systematisch-subsumierenden Denkens als einander widersprechende Gesamtsysteme verstanden werden, sondern als unterschiedliche Zugangsperspektiven, deren spezifische Blickwinkel einem jeweils spezifischen Geltungsbereich zuzuordnen sind. Auf diese Weise erhalten die scheinbar widersprüchlichen Anliegen eine Verortung in einem jeweils angemessenen Geltungsbereich und können von daher ihr kritisches Potenzial gegenüber anderen Zugangsweisen so entfalten, dass die „konkurrierenden“ Perspektiven einander zwar herausfordern, aber nicht ausschließen.

Richten wir den Blick zunächst auf die *seelsorgerliche Praxis* mit ihrer „wahrnehmenden“ Haltung. Hier herrscht häufig das Ideal, die Vielfalt menschlichen Erlebens möglichst unverfälscht und zensurlos in ihrer Unvergleichlichkeit wahrzunehmen und sie ohne voreilige Wertungen oder Deutungen aus sich selbst heraus zu verstehen, denn: „angemessen reagieren heißt immer persönlich, originell und damit einzigartig reagieren.“³⁷ Keine vorab gewusste „Wahrheit“ soll in die Begegnungen hineingetragen werden, sondern „wahr“ ist, was in der Situation wahr wird, was sich aus dem Inneren der Begegnung heraus entwickelt, was aus der Einzigartigkeit der Situation freigesetzt wird. Die Subjektivität der Wahrnehmung wird höher eingeschätzt als ein

³² Zur Gegenüberstellung der Begriffe Objektivität und Subjektivität vgl. Scharfenberg, 13f., 35ff.

³³ Zum Begriff des „objektiven Gegenübers“ vgl. v.a. Thurneysen, 14; 23-25, vgl. Asmussen, 15.

³⁴ Prominenter Repräsentant der Gegenbewegung gegenüber der kerygmatischen Seelsorge ist Joachim Scharfenberg, der thesenhaft formuliert: „Sprachlicher Umgang zweier oder mehrerer Menschen bedeutet den Verzicht auf Exaktheit im mathematischen Sinn, auf Objektivität im erkenntnistheoretischen Sinn sowie auf Information im autoritären Sinn.“ Scharfenberg, 12. „Das Wahrheitskriterium [der Sprache, Anm.] liegt also nicht in ‚objektiven Tatbeständen‘, sondern Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit kommen allein aus dem Hören. Scharfenberg, 34.

³⁵ Exemplarisch Van der Geest, 15, 61, 105 u.ö.; Plieth, 223, 255f., u.ö., vgl. auch Schützeichel, 114; Winkler, 309f. u.ö.

³⁶ Zur detaillierten Analyse der angedeuteten Fragestellungen vgl. Teil II (vgl. S.35ff.).

³⁷ Van der Geest, 61.

Streben nach „objektiver“ Richtigkeit, die immer schon etwas Wesensfremdes in die Wahrnehmung hineinträgt.

Nun gilt es aber, eine entscheidende Einschränkung wahrzunehmen:

So nachvollziehbar ein solches Ideal seiner Intention nach sein mag, so sehr ist es in eine seelsorgerliche Kompetenz eingebettet, die stets schon in Wechselwirkung mit den beiden anderen Reflexionsebenen steht und von daher Wertungen, Zielvorstellungen, Richtungsentscheidungen oder Deutungen humanwissenschaftlicher wie theologischer Natur immer schon einschließt. Von daher muss eigens betont werden, dass dieser Zugang – in der Literatur oft eindringlich als das Idealbild einer seelsorgerlichen Grundhaltung geschildert³⁸ – ein Spezifikum ausschließlich jener Perspektive sein kann, die auf die Ebene des praktischen Vollzuges selbst gehört. Die beiden anderen Ebenen – *Theorie der Praxis* ebenso wie *Poimenik* – weisen gerade an dieser Stelle spezifische Unterschiede zur Praxis auf, die sehr viel deutlicher reflektiert werden müssen, als das in der Literatur oft geschieht.

So hat die *Theorie der Praxis* einen Blickwinkel, der sich von diesem Ideal der Praxis deutlich unterscheidet: Denn sie tritt aus der Unmittelbarkeit des Vollzuges heraus in eine intersubjektive³⁹ Debatte über diesen Vollzug. Sie zielt darauf, die Wahrnehmung zu verfeinern, zu lenken oder auf Strukturen aufmerksam zu machen, die sich einer ungeschulten Beobachtung nicht unmittelbar erschließen.

Aus diesem Anliegen heraus kann die *Theorie der Praxis* nicht bei dem Ideal der *Praxis* bleiben. Diese Ebene zielt nicht auf die immer wieder unvoreingenommene Wahrnehmung pluraler Vielfalt, sondern umgekehrt auf die Erforschung von wiederkehrenden Mustern, die Verallgemeinerungen zulassen; hier sollen Hypothesen entwickelt werden, die der Praxis dann als Wahrnehmungshilfen zur Verfügung stehen. Die Wertschätzung des subjektiven Erlebens und der uneinholbaren Individualität tritt notwendig in den Hintergrund zugunsten der Frage, ob sich Thesen entwickeln las-

³⁸ Vgl. paradigmatisch Van der Geest, 15; 61, 105 u.ö., Winkler, 309; 311 u.ö.

³⁹ Der Begriff „intersubjektiv“ wird in dieser Arbeit in einem hermeneutischen, nicht im psychoanalytischen Sinne verwendet: Gemeint sind nicht analytisch beschreibbare Beziehungsmuster innerhalb der Kommunikation (z.B. Übertragungsprozesse), sondern gemeint ist der Versuch, sich innerhalb eines hermeneutischen Verstehensprozesses dem Ziel einer „Objektivität“ dadurch anzunähern, dass die stets subjektiv gefärbten Beobachtungen, Deutungen und Analysen einzelner Wissenschaftlerinnen miteinander in eine Debatte treten und sich daher aneinander bewähren, relativieren und korrigieren. Damit ist die Idee einer objektiv erfassbaren, statischen Wirklichkeit zwar zurückgewiesen, das Ziel einer immer größer werdenden „Objektivität“ der gewonnenen Aussagen bleibt aber im Sinne einer wachsenden intersubjektiven Kommunizierbarkeit ein anzustrebender Orientierungspunkt wissenschaftlicher Debatten.

sen, die in der intersubjektiven Diskussion allgemein plausibel werden, Zustimmung finden und größere Verstehbarkeit ermöglichen. Darin liegt stets der Versuch einer Objektivierung: Thesen, die sich im Diskurs bewähren, werden in weiteren Überlegungen wie gültige „Regeln“ angewandt. Zugleich inkludiert dieses Verfahren eine Reduktion von Pluralität. Von der Fülle dessen, was Praxis beobachten kann, wird abstrahiert, um wiederkehrende Muster zu erkennen.. Was die Praxis beobachtet, wird hier beschrieben, klassifiziert und verschiedenen Deutungsmustern unterstellt, um es miteinander vergleichen zu können⁴⁰.

Theorie der Praxis tut den für ihre Herangehensweise notwendigen Schritt aus der „Subjektivität“ heraus, indem sie auf dem Wege der Abstraktion verallgemeinerungsfähige Aussagen anstrebt. Sie orientiert sich dabei an einem realwissenschaftlichen Wahrheitsbegriff: Ausgehend von der faktischen Existenz seelsorgerlicher Praxis versteht sie sich als empirische Theorie dieses bestimmten menschlichen Handelns (*quaestio facti*)⁴¹.

Nun wird aus dem Gesagten aber bereits deutlich, dass die Reflexionsebene der *Theorie der Praxis* für die Seelsorge als theologischer Disziplin dann unbefriedigend bleibt, wenn ihr nicht die *Poimenik* mit ihrer deutlich anderen Perspektive zur Seite

⁴⁰ Zur Illustration sei noch einmal Klaus Winklers Lehrbuch herausgegriffen. In seinen materialen Teilen (ab Abschnitt „E. Lebenskonflikte in der Seelsorge“, Winkler, 297ff), bewegt es sich weitestgehend auf der Ebene der Theorie der Praxis. Immer wieder wird hier der typische Schritt in die „Objektivierung“ sichtbar, der diese Reflexionsebene von den beiden anderen unterscheidet. Z.B.:

„[...]Es] gilt die Faustregel: Je zeitlich oder entwicklungs­mäßig *früher* eine angstausslösende Situation erlebt worden ist, desto bedrohlicher, in Frage stellender, existenziell verunsichernder, aber auch die Existenz prägender wird sie empfunden und als solche Empfindung lebenslang in bestimmten Situationen reproduziert. So gesehen kann man von einer Art ‚Staffelung‘ des Angsterlebens reden: ‚Jüngere‘ Ängste aus späteren Lebensphasen bauen auf ‚früher‘ erworbene Ängste auf. [...] Zu den Aufgaben der Seelsorge gehört [...] der Versuch, eine fortschreitende ‚Vergegenständlichung‘ von Ängsten im Konfliktfall zu bewirken. Geht es doch darum, den Punkt der Auseinandersetzung mit notmachenden ‚Befürchtungen‘ einzugrenzen und auf eine konkrete Aufgabenstellung hin zu konzentrieren.“ Winkler, 312f., Hervorhebungen original.

Winklers Seelsorge agiert hier als *Einzelwissenschaft* (vgl. Anzenbacher, 23f., s.o.): Ein Teilbereich der Wirklichkeit (Angst) wird herausgegriffen und *als* empirisches Phänomen *aus* anderem Empirischen so erklärt, dass bestätigungsfähige Aussagen intendiert werden. Dass in Winklers Abhandlung theologische Fragen so gut wie gar keine Rolle spielen, entspricht dieser Reflexionsebene: Sie abstrahiert von allen Fragestellungen, die durch die humanwissenschaftliche Ausrichtung methodisch nicht in den Blick kommen können.

⁴¹ Zur Unterscheidung zwischen „wissenschaftlichem“ und „philosophischem“ Wahrheitsbegriff sowie die damit verbundene Unterscheidung zwischen „*quaestio facti*“ und „*quaestio iuris*“. Vgl. Ingolf Dalferth, 1991, 104.

Freilich ist die Terminologie „wissenschaftlicher Wahrheitsbegriff“ insofern missverständlich, als er es nahe legt, Philosophie oder Theologie in Angrenzung dazu nicht als Wissenschaften zu verstehen. Ich verwende daher auch in diesem Zusammenhang den bereits entfaltenen Begriff der Einzelwissenschaft (s.o.).

tritt. *Poimenik* fragt nach der nicht-empirischen Begründung, Kritik und Rechtfertigung seelsorgerlichen Handelns (*quaestio iuris*)⁴¹. Auch sie tritt aus der „subjektiven“ Unmittelbarkeit der konkreten Begegnung heraus und zielt auf verallgemeinerungsfähige Aussagen. Doch ihr Blick richtet sich dabei nicht auf beobachtbare Strukturen, die sie auf dem Wege der Abstraktion gewinnt (*Theorie der Praxis*), sondern auf das Offenlegen und Diskutieren von Prämissen, also von nicht-empirischen Voraussetzungen, die allem Verstehen vorausgehen⁴². In diese Debatte einzusteigen heißt, die jeweiligen theologischen Prämissen des eigenen Denkens offen zu legen⁴³.

Poimenik entwickelt diese Prämissen nicht ausschließlich im hermeneutisch-philosophischen Sinn als Selbstreflexion des Denkens⁴⁴. Als theologische Disziplin ist sie die Reflexion eines *bestimmten* geschichtlichen Glaubens und steht als solche in der Tradition eines positiven theologischen Wahrheitsbegriffs mit seiner Verankerung in bestimmten Quellen⁴⁵. So fragt sie nach einem Gesamtentwurf von Theologie, in dem Seelsorge verortet wird. Definitionen, Zielvorstellungen und normative Vorentscheidungen dessen, was Seelsorge ist, werden in Auseinandersetzung mit theologischen Kernaussagen thematisiert.

Zwischenstand

Es zeigt sich, dass die Ebenen sich nicht nur in der Art und Weise unterscheiden, *wie* sie zu verallgemeinerungsfähigen Aussagen kommen, sondern dass sie auch den *Stellenwert* solcher Verallgemeinerungen sehr verschieden einschätzen. In dieser Verschiedenheit trägt jede der drei Ebenen zugleich ein kritisches Potenzial und eine spezifische Gefahr in sich:

⁴² Gemeint ist nicht notwendig ein methodisches, wohl aber ein sachlich-erkenntnistheoretisches Vorausgehen.

⁴³ Entgegen dem weit verbreiteten Klischee (vgl. paradigmatisch Plieth, 223, 256) ist dies keineswegs der direkte Weg in dogmatische Engstirnigkeit und Rechthaberei. Freilich ist dieses Klischee umgekehrt durch eine seelsorgerliche Tradition genährt, die das Ziel der Seelsorge in der Verkündigung und die Verkündigung wiederum als das Ende jeder Diskussion betrachtet, weil das Wort Gottes als etwas eindeutig Feststellbares angenommen wird, das dem Menschen „auf den Kopf zu“ gesagt werden soll (Asmussen, v.a. 15-21).

Jenseits beider Extremhaltungen gilt es zu betonen: Auch dogmatische Reflexion ist Diskurs. Im Falle der *Poimenik* hat sie das Ziel, die nicht-empirischen Implikationen jedes Denkens diskutierbar zu machen, statt sie heimlich und unerkannt im Hintergrund eines scheinbar „praktischen“ Konzepts mitlaufen zu lassen. Offene theologische Klärungen sind auch in der Seelsorgeliteratur keine Verengung, sondern Öffnung zum Diskurs.

⁴⁴ Vgl. Anzenbacher, 26 (über die Philosophie).

⁴⁵ Indem *Poimenik* als theologische Disziplin ihre Erkenntnisse aus bestimmten Quellen gewinnt, wird der oben erwähnte Begriff der Objektivität zumindest insofern verständlich, als er auf die Positivität dieser Quellen verweist, die zwar immer erst durch konkrete Interpretationen relevant werden, die aber nach christlichem Bekenntnis eine „Sache“ in sich haben, die die Interpretationen zu entfalten versuchen. Zu einem so verwendeten Begriff der Objektivität vgl. Ricoeur, Hermeneutik, 40.

- Die *seelsorgerliche Praxis* geht von der Fülle und Verschiedenheit dessen aus, was sie erlebt. Aus dieser Erfahrung heraus warnt ihre Perspektive vor vorschnellen Schematisierungen oder Deutungen, weil sie in verallgemeinernden Aussagen die Gefahr sieht, die Unvergleichlichkeit einzelner Praxiserfahrungen vorschnell in vorgefasste Schematisierungen theoretischer Natur zu pressen.

Seelsorge braucht aber die methodisch kontrollierte, intersubjektiv diskutierbare Reflexion der eigenen Praxis. Anderenfalls besteht die Gefahr, dass aus der Wertschätzung der „Subjektivität“ eine Art willkürlicher Selbstimmunsierung wird, die keiner Kommunikation mehr zugänglich ist (*individuum est ineffabile*). Die Wertschätzung der Individualität kann ihr kritisches Potenzial nur dann entfalten, wenn Perspektiven hinzutreten, die nicht auf Individualität, sondern auf intersubjektive Kommunizierbarkeit hin angelegt sind.

- Die *Theorie der Praxis* geht davon aus, dass die Fülle der Praxiswahrnehmungen nicht nur in der Vereinzelung⁴⁶ existiert, sondern dass sich in ihr wiederkehrende Strukturen finden lassen, die eine Orientierungshilfe geben können. Die Aussagen, die sie als einzelwissenschaftliche Disziplin auf dem Wege der Abstraktion gewinnt, haben für sie den Stellenwert von Hypothesen, die, solange sie sich im Diskurs bewähren, wie „objektive“ Tatbestände betrachtet werden, die aber immer auch durch neue Hypothesenbildungen ersetzt werden können.

Theorie der Praxis ist nach zwei Seiten hin kritisch: Zum einen warnt sie vor naiver Unmittelbarkeit im Handeln und mahnt eine methodisch kontrollierte Auseinandersetzung mit der eigenen Praxis ein. Zum anderen warnt sie vor jedem übereifrigen theologischen Besserwissen und fordert ein auch theologisches Ernstnehmen der empirisch beobachtbaren Welt.

Doch als empirische Theoriebildung kann sie, wie alle Einzelwissenschaften, ihre eigenen vor-empirischen Orientierungspunkte nicht aus sich selbst heraus freisetzen, weil Prämissen, Normen oder Ziele nicht aus der Praxisbeobachtung zu gewinnen sind. Sie ist daher nicht nur auf die Praxis als dem Gegenstand ihrer Beobachtung angewiesen, sondern ebenso auf die *Poimenik*, die ihre Bedingungen und Begründungen theologisch reflektiert.

⁴⁶ Der Begriff der „Vereinzelung alles Praktischen“ stammt von Rüdiger Bubner. Ders., 34.

- Die *Poimenik* geht davon aus, dass ein vorurteilsfreies Wahrnehmen (Praxis) ebenso wie objektivierendes Verstehenwollen (*Theorie der Praxis*) stets schon hermeneutische Vorentscheidungen voraussetzt. Aus dieser Perspektive heraus warnt sie davor, undurchschaute Werte oder Wirklichkeitsdeutungen mitzuziehen, ohne sich dessen bewusst zu sein. Zugleich steht sie in der Tradition theologischer Wissenschaft und misst die erhobenen Prämissen daher nicht nur an deren innerer Stimmigkeit, sondern auch an dem geschichtlichen Glauben, den sie als Wissenschaft voraussetzt.

Poimenik braucht aber die Konfrontation mit der Fülle der Wirklichkeit (Praxis) und die empirisch verankerte Erforschung dieser Wirklichkeit (*Theorie der Praxis*), um sich nicht in einer theologischen Weltvergessenheit zu verlieren, die den Himmel besser kennt als die Erde.

Zur Kommunikationsstruktur

Die bisher geschilderten Unterscheidungen sind noch einmal speziell auf die Kommunikationsstrukturen hin zuzuspitzen, die in den jeweiligen Diskursen herrschen können. Denn diesbezüglich gibt es ein Ideal, das die Literatur prägt: das Ideal einer partnerschaftlichen Kommunikation auf gleicher Augenhöhe, in der alle „Vorurteile“ möglichst in den Hintergrund treten, um falsche Autoritätsgefälle zwischen der Seelsorgerin und ihrem Gesprächspartner zu vermeiden. *Coram deo*, so wird argumentiert, könne es keine zwischenmenschlichen Hierarchien geben, weil die gemeinsame Hinwendung zu Gott Solidarität zwischen den Geschöpfen stifte. Ziel der Kommunikation sei es daher, alle Asymmetrien zwischen den Gesprächspartnern möglichst zu minimieren⁴⁷.

Die hier vorgeschlagenen Differenzierungen zeigen, dass ein solches Ideal nur auf *einer* der drei Ebenen sinnvoll denkbar ist, nämlich auf der Ebene des konkreten praktischen Geschehens. Hier kann eine solche Zielvorstellung, so unerreichbar sie angesichts der Komplexität hermeneutischer Prozesse auch sein mag, einen wichtigen Orientierungspunkt gegenüber autoritären Kommunikationsstrukturen geben. Gleich-

⁴⁷ Dieses Ideal wurde nicht zuletzt in Abgrenzung von einer als autoritär empfundenen Seelsorge in der Nachfolge Thurneysens und Asmussens entwickelt. Vgl. exemplarisch Scharfenberg, 13, 19, 42, 44, 63 u.ö. Wiewohl es in dieser scharfen Akzentuierung seither immer wieder in Frage gestellt wurde, kann es im Kern nach wie vor als prägend angesehen werden. Vgl. z.B. Möller Christian (1993), 295; Tacke, 149, 155, 169, 172-175, 218f., 234 u.ö., zusammenfassend Schützeichel, 124ff.; 128f.

zeitig jedoch erfährt sie aus der Sicht der *beiden* anderen Zugangsperspektiven deutlich anders akzentuierte Gegenpole:

- Will die *Theorie der Praxis* auf dem Wege der Abstraktion bestätigungsfähige Hypothesen entwickeln, so macht es keinen Sinn, von ausschließlich „partnerschaftlicher“ Kommunikation zu sprechen. Denn das Kernanliegen dieser Reflexionsebene ist es, den konkreten praktischen Vollzug mithilfe empirisch gewonnenen Wissens besser verstehen, beurteilen und bewältigen zu können. Aus dieser Perspektive ist eine „Vorurteilsfreiheit“ im Gespräch nicht nur *faktisch* unmöglich, sondern auch *theoretisch* kontraproduktiv; ihr Anliegen ist im Gegenteil, das vorab gewonnene Wissen auf den praktischen Vollzug so anzuwenden, dass er aus Subjektivität oder Zufälligkeit herausgeholt und einer verallgemeinerungsfähigen Diskussion zugänglich gemacht werden kann.
- Auf der theologischen Ebene der *Poimenik* kommt zusätzlich eine Kommunikationsstruktur ins Spiel, die die Ebenbürtigkeit der Kommunikationspartner von vornherein ausschließt, nämlich die allem Glauben vorausgehende Selbstmitteilung Gottes, gebündelt in den biblischen Zeugnissen. Indem die *Poimenik* diese Prämissen explizit in den Diskurs einspielt, bezieht sie sich auf christliche Grundbekenntnisse, die – bei allem Wissen um ihre Bedingtheit durch menschliche Tradierungsprozesse – in ihrem Selbstverständnis nur dann erfasst sind, wenn sie als primär externe „Wahrheiten“ verstanden werden, die dem Individuum von außen zugesagt werden⁴⁸. Christlicher Glaube kennt daher, indem er sich an das Schriftwort zurückbindet, durchaus „Autoritäten“.

Mithin zielen beide theoretischen Reflexionsebenen – *Theorie der Praxis* und *Poimenik* – gerade nicht auf „unhierarchische“ Kommunikation im „partnerschaftlichen“ Sinne, sondern auf Reflexionsprozesse, die sehr wohl zwischen angemessenen und nicht-angemessenen Aussagen differenzieren müssen. Beide gehen außerdem davon aus, dass es ein bestimmtes „Wissen“ gibt – einmal humanwissenschaftlich verankerte Erkenntnisse, und einmal die vorausgesetzten Glaubensprämissen –, das dem kon-

⁴⁸ Diesem Herzstück christlicher Theologie entgeht man auch dann nicht, wenn man diesem einseitigen Kommunikationsakt die Spitze nimmt, indem man ihn als nonverbales Geschehen analysiert und die Seelsorge zur verkündigungsfreien Zone erklärt. Die Analysen entsprechender Literatur werden zeigen, dass sich das Problem einer implizierten Hierarchisierung in solchen Konzepten nicht erledigt, sondern allenfalls verschiebt und bloß an Transparenz verliert, statt die angestrebte „unhierarchische“ Kommunikation zu erreichen.

kreten praktischen Vollzug voraus liegt und ihm Richtungen, Deutungen oder Zielsetzungen vorgeben kann.

Die damit implizierten asymmetrischen Kommunikationsstrukturen müssen explizit reflektiert werden, damit sie in den praktischen Vollzügen ihren adäquaten Ort erhalten. Vor allem muss deutlich werden, auf welche Weise die wechselseitige Verschränkung der Ebenen zu denken ist, d.h. wie sich die unterschiedlichen Kommunikationsmodi zu einander verhalten (sollen). Anderenfalls stehen alle Lippenbekenntnisse zur „unhierarchischen“ Partnerschaftlichkeit stets unter dem Damoklesschwert latenter und unbeabsichtigter Autoritätsstrukturen, die die unübergehbare Asymmetrie zwischen Mensch und Gott unbewusst in die *zwischenmenschliche* Kommunikation hinein spiegeln, statt ihr durch bewusste Reflexion ihren angemessenen Ort innerhalb praktischer Vollzüge zuzuweisen. Die Relevanz dieser Differenzierungen wird in der vorliegenden Arbeit immer wieder zu Tage treten.

Zuordnung von Methoden

Die Differenzierung der Zugangsperspektiven erlaubt einen kontrollierteren Umgang mit Methoden, die in den Debatten angewandt werden: Nur dort, wo die Perspektive klar ist, unter der ein bestimmtes Geschehen in den Blick kommt, dort kann auch über Angemessenheit oder Unangemessenheit verschiedener methodischer Zugänge entschieden werden. Nach den vorangegangenen Unterscheidungen genügen hier einige Hinweise:

- Die *Seelsorge* selbst braucht Methoden, die ihrem auf Individualität ausgerichteten Blick angemessen sind. Ihre Methoden sind danach zu beurteilen, inwiefern sie einer möglichst feinen Wahrnehmung des Einzelnen, Verschiedenartigen, Unvergleichlichen dienen (z.B. die Rezeption der „Haltungen“ Carl Rogers⁴⁹). Kritische Vorsicht wird aus dieser Perspektive überall dort geboten sein, wo die Methode selbst vorschnelle Verallgemeinerungen, Typologisierungen oder Schematisierungen fördert.
- Die *Theorie der Praxis* braucht Methoden, die ihr einen dokumentierenden und abstrahierenden Blick ermöglichen, indem sie davon ausgehen, dass sich Praxiserfahrung verallgemeinern, strukturieren, typologisieren, theoretisch reflektieren und lernend einüben lässt (z.B. Fallbeschreibungen, Verbatimana-

⁴⁹ Vgl. z.B. Van der Geest, 231ff.

lysen, Erfahrungsberichte aus Supervisionsgruppen, etc.⁵⁰). Da sie darauf zielt, die Subjektivität kontingenter Einzelwahrnehmungen in verallgemeinerungsfähige Erkenntnisse umzuwandeln, brauchen ihre Methoden größtmögliche Transparenz der Erkenntniswege und der Schlussfolgerungen, um intersubjektive Nachvollziehbarkeit zu ermöglichen.

- Die *Poimenik* braucht Methoden, die auf theologische Stringenz und Allgemeingültigkeit zielen. *Poimenik* betreibt theologische Erkenntnistheorie und hat ihre Quellen daher nicht primär in der empirischen Wahrnehmung, sondern im Verstehen der theologischen Quellentexte.

Paradigmatische Anwendung: Methoden der Bibelauslegung

Für den Umgang mit der Bibel stehen wir heute vor einer immensen Fülle verschiedenartiger Auslegungsmethoden. Gerade die praktisch-theologische Literatur kämpft (nicht immer explizit) mit der Frage: welche Auslegungsmethoden sind den praktisch-kirchlichen Disziplinen – der Seelsorge, der Predigt, dem Unterricht – angemessen? Und in welchem Verhältnis stehen diese Methoden zu den Ergebnissen neuzeitlicher Bibelforschung⁵¹?

Die hier vorgeschlagene Differenzierung der Ebenen will für die Beantwortung dieser Fragen eine mögliche Handhabung anbieten:

Es ist ein Unterschied, ob ein biblischer Text als Quelle einer theologisch-anthropologischen Analyse dient (*Poimenik*), ob er als Niederschlag strukturell gleich

⁵⁰ Als plakatives, aber bei weitem nicht einziges Beispiel sei Christoph Morgenthaler genannt, der seinen Entwurf „Systemische Seelsorge“ explizit aus der Ebene der Theorie der Praxis heraus entwickeln will, in dem er jedes einzelne Kapitel unter den Eindruck einer Praxiserfahrung stellt. Zu betonen ist bei einem solchen Verfahren freilich, dass die Praxisbeispiele niemals Praxis einholen, sondern lediglich Reflexion über die bereits deutend berichtete Praxis anregen können, sich also auf der Ebene der Theorie der Praxis bewegen. Zur exakten Analyse vgl. S.56ff.

⁵¹ Eine breite Diskussion dieser Frage ist Horst Klaus Bergs Buch „Ein Wort wie Feuer“, das verschiedene Auslegungsmethoden im Kontext der Religionspädagogik vorstellt. Sein Beurteilungskriterium ist die Frage, inwieweit die referierten Methoden der Bibel zu einer neuen „Erfahrbarkeit“ verhelfen (Berg, 22, 408ff.), wobei dies zusätzlich mit dem inhaltlichen Kriterium einer „Biblischen Mitte“ verbunden wird. Berg, 423.

Bei dieser sehr hilfreichen Zusammenstellung bleibt freilich bis zum Schluss die Frage offen: Wie verhalten sich diese sehr verschiedenen Methoden zueinander, zumal sie ja teilweise durchaus gegensätzliche Grundannahmen über das Wesen der Bibel voraussetzen? Bergs Plädoyer für einen multidimensionalen Umgang mit der Schrift (zusammenfassend Berg, 449) findet meine volle Zustimmung, lässt aber die Frage unbeantwortet, wie die verschiedenen und teilweise durchaus konkurrierenden Methoden aufeinander zu beziehen sind und wo sie ihre jeweils sinnvolle Anwendung finden können.

bleibender Erfahrung betrachtet wird (*Theorie der Praxis*), oder ob er in einer bestimmten seelsorgerlichen Situation zum Träger von Bedeutsamkeit wird (*Praxis*).

Die einzelnen Auslegungsmethoden sind daher nach jenen Kriterien zu analysieren, die durch die Unterscheidung der drei Ebenen bereits zur Verfügung gestellt worden sind. Nicht jede Methode eignet sich zur Bearbeitung jeder Fragestellung.

Versucht eine Methode z.B. von der Subjektivität des Auslegers möglichst zu abstrahieren (z.B. historisch-kritische Methoden)? Oder geht es ihr umgekehrt um die jeweils individuelle Wahrnehmung (z.B. Bibliodrama)? Sucht sie nach gleichbleibenden Strukturen, aus denen sich möglicherweise Rückschlüsse auf bestimmte typische Muster nahe legen (z.B. Gattungskritik)? Oder stellt sie die unvergleichliche Verschiedenheit einzelner Texte bzw. Textschichten in den Vordergrund (z.B. synoptischer Vergleich)? etc.

Je nach Beantwortung solcher Fragen wird auch eine Zuordnung zu den unterschiedlichen Reflexionsebenen möglich werden. Die Frage ist demnach, ob eine bestimmte Methode mit der Reflexionsebene kompatibel ist, auf der die jeweilige Debatte geführt wird. Davon wird abhängen, inwieweit die Erkenntnisse, die eine Methode ermöglicht, für die debattierte Fragestellung klärend wirken können.

Um die Relevanz dieser Differenzierung schärfer zu erfassen, sei ein Beispiel genauer analysiert, nämlich Isidor Baumgartners biblische Grundlegung seiner Pastoralpsychologie.

Ein Beispiel zur Verwechslung der Ebenen

Isidor Baumgartners „Pastoralpsychologie“ versteht sich im Untertitel als „Einführung in die Praxis heilender Seelsorge“. Breit entfaltetes humanwissenschaftliches Wissen soll in diesem Werk theologisch verarbeitet und für die seelsorgerliche Praxis fruchtbar gemacht werden. Zu diesem Zweck bietet Baumgartner nach einem einführenden Kapitel eine ausführliche Exegese der Erzählung vom Emmausgang (Lk 24)⁵². Sie dient im Folgenden als Grundlegung der theologischen Reflexion und gleichzeitig als Strukturelement der weiteren Entfaltungen.

Wie geschieht die für dieses Werk grundlegende Auslegung?

⁵² Baumgartner selbst widmet der gattungsmäßigen Einordnung der Erzählung als „Legende“ breite Aufmerksamkeit. Baumgartner, 93.

Baumgartner bedient sich einer Auslegungsmethode, die er selbst als „symbolisch-existenziell“ oder „elementar-theologisch“ bezeichnet⁵³. Diese sei zwar durch eine historisch-kritische Auslegung zu ergänzen, sei selbst aber die Basis für das Folgende, weil nur sie in der Lage sei, den Zeitabstand zwischen Text und Leser zu überbrücken und es dadurch ermögliche, sich auf den Text „meditativ“ einzufühlen und einzulassen“. Dies, so Baumgartner, sei in einem doppelten Sinne zu verstehen: Eine „symbolisch-existenzielle“ Auslegungsmethode lasse sich einerseits „auf die Bilder und Personen des Textes“ ein, andererseits „auf das, was angesichts der erzählten Bilder und Handlungen im Leser und Hörer wach wird an Erinnerungen, Gefühlen und existentieller Erfahrung“⁵⁴.

Was impliziert diese Methodenwahl?

Man könnte zunächst vermuten, dass Baumgartner hier eine Erkenntnis der Rezeptionsästhetik aufnimmt: Texte existieren nicht in statischer Objektivität, die sich eindeutig erschließen und zur Grundlage weiterer Reflexion machen ließe, sondern ihr Sinn wird stets auch durch den kreativen Akt des Lesens produziert⁵⁵.

Doch über eine solche Argumentation geht Baumgartners Exegese weit hinaus. Denn was schon seine Sprachwahl andeutet („symbolisch-existenziell“), bestätigt sich im Vollzug: Seine Auslegung liegt auf der Ebene des Empfindens und Erlebens.

Um eine solche Auslegungsmethode verwenden zu können, muss Baumgartner von bestimmten Prämissen ausgehen; er muss voraussetzen, dass die Mehrdeutigkeit biblischer Texte Seinsschichten des Menschen berührt, die sich nicht durch ausschließlich kognitive Logik erschließen lassen, sondern sich nur auf der Ebene des Fühlens und Erspürens erschließen lassen, weil sie Gefühle, Erinnerungen, „Tiefenschichten“, kurz: die ganze Existenz des Menschen betreffen⁵⁶.

An dieser Stelle wird die Zuordnung zu einer der Reflexionsebenen relevant. Was ist hier gemeint?

1. Ist die „ganze Existenz“ des Menschen etwas unvergleichlich Individuelles, oder ist sie etwas anthropologisch Konstantes? Ist die „Tiefenschicht“, die hier angesprochen werden soll, in der „Gattung Mensch“ zu verorten, sodass

⁵³ Baumgartner, 94.

⁵⁴ Baumgartner, 94.

⁵⁵ Vgl. Körtner 1994.

⁵⁶ Baumgartner, 94.

sich Aussagen über sie zu „archetypischen“ Wesensaussagen verallgemeinern lassen?

2. Oder ist sie im einzelnen Individuum mit seiner jeweils unvergleichlichen Prägung zu verorten, so dass Aussagen über diese Tiefenschichten eben gerade *nicht* verallgemeinerbar, sondern jeweils nur als Selbstaussage eines lesenden Individuums zu verstehen sind?

Da sich diesbezügliche Reflexionen bei Baumgartner nicht finden, können die Prämissen der von ihm angewandten Auslegungsmethode nur aus verwandter Literatur erschlossen werden⁵⁷. Diese legt nahe, dass Baumgartner nicht die erstere Lesart meint, sondern die letztere. Denn die von ihm gewählte Auslegungsmethode bevorzugt, soweit literarisch beschrieben, durchwegs diese zweite, aufs Individuelle zielende Blickrichtung.

Exkurs: „Symbolisch-existenzielle“ Auslegungen am Beispiel des Bibliodrama⁵⁸
Aus Baumgartners Anwendung lässt sich erschließen, dass seine Methode am ehesten dem vergleichbar ist, was Horst Klaus Berg als „interaktionale Auslegung“⁵⁹ bezeichnet. Die methodischen Grundlagen dieser Auslegungsform sind am ehesten im Kontext des Bibliodrama literarisch erfasst. Daher soll das Bibliodrama hier paradigmatisch beschrieben werden, um eine Einordnung zu ermöglichen.
Ausgangspunkt des Bibliodrama ist der bewusste „Verzicht auf den Anspruch [...], eine ‚richtige‘ Auslegung des Textes erarbeiten zu können“⁶⁰. Daraus ergibt sich methodisch⁶¹ ein völlig individueller Blick auf den Menschen. Biblische Texte, so die Prämisse, sind so mehrdeutig, dass sie von verschiedenen Menschen völlig unterschiedlich, ja sogar konkurrierend, komplementär oder widersprüchlich rezipiert

⁵⁷ Baumgartner liefert keine exakte Beschreibung seiner Methode, sondern wendet sie nur an. Er betont lediglich die Gleichzeitigkeit des Christuseignisses und begründet damit eine Methode, die diese Gleichzeitigkeit auch für die Bibelauslegung ermöglicht (Baumgartner, 94). Ein Verweis auf die Methodenlehre Heinrich Zimmermanns (ein Werk zur historisch-kritischen Methode!) und auf Eugen Drewermanns tiefenpsychologische Exegese findet sich interessanter Weise nicht im Kontext seiner eigenen Methodenwahl, sondern ausschließlich im Kontext der gattungsmäßigen Einordnung der Emmaugeschichte als Legende (Baumgartner, 93, Fußnote 1).

Das starke Gewicht, das dieser Einordnung gegeben wird (bei den wenigen methodologischen Andeutungen von nur eineinhalb Seiten erhält die Bezeichnung als Legende eine eigene ausführliche Fußnote) ist auffallend. Denn sollte die von ihm gewählte Auslegungsmethode, wie hier vermutet, am ehesten dem Bibliodrama vergleichbar sein (s.u.), so wäre gerade die gattungsgeschichtliche Einordnung von höchst zweitrangiger Bedeutung. Liegt darin vielleicht schon ein Hinweis auf eine gewisse Unsicherheit in der Methodenwahl?

⁵⁸ Zum Folgenden vgl. Berg, 169ff., Martin, Warns.

⁵⁹ Berg, 169.

⁶⁰ Berg, 178.

⁶¹ Dieser individuelle Blick im konkreten Vollzug gilt nicht unbedingt für den theologischen Hintergrund. Hier lautet die Prämisse zumeist, biblische Texte seien Produkte aus „geronnener Erfahrung“, also aus wiederkehrenden Erfahrungen, die aus menschlichen „Tiefenschichten“ stammen und daher auch menschliche „Tiefenschichten“ berühren. – Im konkreten Vollzug wird daraus jedoch gerade nicht der Schluss gezogen, als könnten „Erkenntnisse“ eines bibliodramatischen Prozesses zu verallgemeinerungsfähigen Aussagen umgewandelt werden. Ob in dieser Spannung eine gewisse Unstimmigkeit der Methode liegt, müsste eine nähere Analyse der Literatur zeigen.

werden können. Jede individuelle Wahrnehmung und jedes subjektive Erleben ist daher eine mögliche „Wahrheit“, die der Text in sich trägt. Ziel ist es, alles Verschiedenartige und Widerstrebende in den Gruppenprozess einzubringen und nebeneinander existieren zu lassen, ohne zwischen wahr oder falsch, orthodox oder häretisch, klug oder naiv zu unterscheiden.

Gerade in dieser Offenheit für das Disparate liegt ein wesentliches Kriterium gelingender Bibliodrama-Arbeit: Die „Erfahrungen und Einsichten des Einzelnen dürfen mehr Gewicht haben als der Gruppenprozess oder die Überzeugung der Leitung.“⁶² Die Mehrdeutigkeit des Textes wird biographisch und soziobiographisch verortet⁶³, der Einzelne wird herausgefordert, seine eigene Erfahrung mit dem Text zu machen, in den Gruppenprozess einzubringen und u.U. mit neuen Augen sehen zu lernen⁶⁴.

Um in dieser besonderen Weise miteinander kommunizieren zu können, braucht es einen ungewöhnlich geschützten Rahmen, der die nötige persönliche Sicherheit und das Vertrauen ermöglicht, um zu hören, behutsam nachzufragen, Erfahrungen anzuregen und tiefer liegende Erfahrungen berühren zu lassen. Es versteht sich von selbst, dass in einem so verletzlichen Prozess jedes Belehren oder Erklären fehl am Platz ist. Die Bibliodrama-Leitung hat es nicht nur für sich selbst zu vermeiden, sondern muss die einzelnen Teilnehmer gegebenenfalls auch vor diesbezüglichen „Übergriffen“ schützen. Im Prozess muss jede persönliche Wahrnehmung ihren eigenen Wert und ihren eigenen Raum erhalten, daher darf sich keine einzelne Wahrnehmung absolut setzen⁶⁵.

Die besondere Stärke einer solchen Auslegungsmethode liegt darin, Texte unmittelbar und ohne breites Vorwissen zugänglich und lebendig zu machen. Die Bibel wird zu einer „Sprachhilfe des Glaubens“⁶⁶, weil es nicht primär um eine kognitive Auslegung geht, sondern um den konkreten Moment (*kairos*)⁶⁷, für den ein bestimmter Text bedeutsam wird.

Diese wenigen Andeutungen mögen genügen, um die Problematik der Baumgartner'schen Auslegung klar vor Augen zu stellen:

Er bedient sich einer Methodik, die ganz auf die Pluralität und Unvergleichbarkeit der Wahrnehmung hin angelegt ist und die eine meditative Einfühlung in den Text ebenso ermöglichen will, wie ein Sich-Einlassen auf seine eigenen existenziellen Gefühle, Stimmungen oder Erfahrungen.

Der individuelle Bibelleser ist in diesem Fall natürlich Isidor Baumgartner selbst mit seinem persönlichen Blick auf die Erzählung vom Emmausgang. Doch diese individuelle Wahrnehmung soll nun als biblische Begründung für eine zu entwickelnde Pastoralpsychologie und für das konkrete Vorgehen einer „heilenden Seelsorge“ dienen. Mit anderen Worten: das Lehrbuch (!) belehrt darüber, welche Empfindungen (!) durch die Lektüre der Emmauslegende angeregt werden, es klärt über existenzielle

⁶² Warns Bd.2, 205, vgl. 213ff.

⁶³ Martin, 45.

⁶⁴ Vgl. Berg, 177, Warns Bd.1, 137-148.

⁶⁵ Vgl. z.B. Berg, 177; Martin, 45, Warns Bd.1, 137-148.

⁶⁶ Ziemer, 43.

⁶⁷ Ziemer, 43.

Betroffenheiten auf, und es erhebt diese „Erkenntnisse“ zur Kriteriologie für das Folgende. Was als individuelle Wahrnehmung und als persönliches Erleben jedes Recht hat, wird auf dieser prinzipiellen Ebene zu einer völlig unzulässigen Generalisierung, weil es das unvergleichbar Individuelle in den Rang einer objektivierenden Lehrbuchaussage erhebt.

Nicht nur, dass es dem Zufall überlassen bleibt, ob in der Lehrbuchleserin durch die Lektüre der Emmauslegende ähnliche Empfindungen ausgelöst werden – was die Voraussetzung dafür wäre, den weiteren Ausführungen überhaupt zu folgen. Schwere wiegt, dass mit dieser Anwendung die Grundregeln der eigenen Auslegungsmethode in ihrem fundamentalen Kernbestand verletzt werden. Eine Methode, deren ureigenes Kriterium die Unvergleichbarkeit und Gleichberechtigung unterschiedlicher Wahrnehmungen ist, soll hier ausgerechnet dazu dienen, die objektivierenden Kriterien für einen wissenschaftlichen Entwurf zu entfalten.

Die von Baumgartner gewählte Auslegungsmethode ist eine Methode der unmittelbaren Praxis. Sie braucht besondere Behutsamkeit für das Unvergleichlich-Individuelle, braucht das Ideal einer Kommunikation auf gleicher Augenhöhe, braucht unmittelbare Begegnung, einfühlsame gegenseitige Wahrnehmung auch im Widersprechen oder Umdeuten, sie versteht sich als Momentaufnahme individueller Wahrheitserfahrung und erhebt keinen Anspruch auf verallgemeinerbare Gültigkeit; sie braucht das Gegenüber durch den jeweils Anderen, damit das eigene Erleben und Wahrnehmen nicht zur willkürlichen Absolutsetzung wird; sie darf die Empfindungen des Anderen nicht vorwegnehmen, darf nicht für den Anderen sprechen und schon gar nicht belehren. All das ist im Kontext der theologischen Grundlegung eines Lehrbuches prinzipiell unerfüllbar. Eine solche Auslegungsmethode ist auf der Ebene der *Poimenik* ebenso ausgeschlossen, wie auf der Ebene der *Theorie der Praxis*, weil sie unter den Bedingungen dieser Reflexionsebenen notwendig zur Vereinnahmung wird⁶⁸.

Das Beispiel illustriert die Relevanz der hier vorgeschlagenen Ebenendifferenzierung. Eine klare Analyse der möglichen Zugangsperspektiven gibt ein Werkzeug an die Hand, um konkrete Entwürfe und ihre methodischen Vorgehensweisen klarer zuord-

⁶⁸ Gegen Ziemer, 44, Fußnote 8: hier wird die biblische Begründung von Baumgartners Konzeption – auffallender Weise *entgegen* der von Ziemer selbst vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen der Bibel in der Seelsorge einerseits und der Seelsorge der Bibel andererseits – als gangbarer Weg vorgestellt.

nen, verstehen und kritisch würdigen zu können. Die wichtigsten Differenzpunkte seien daher im Folgenden noch einmal zusammengefasst:

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit schlägt vor, die unterschiedlichen theoretischen Konzeptionen von Seelsorge zunächst nicht in ihren Inhalten zu diskutieren, sondern anhand der Zugangsperspektiven zu unterscheiden, aus denen heraus sie arbeiten. Denn der spezifische Blickwinkel hat Auswirkungen auf die Einschätzung der Aussagen, die durch ihn gewonnen werden können. Es gilt daher zunächst nicht, die Verschiedenheit möglicher Inhalte gegeneinander auszuspielen, sondern es gilt, die möglichen Zugangsperspektiven so deutlich wie möglich zu analysieren, und zwar in ihren Verschiedenheiten ebenso, wie in ihren wechselseitigen Durchdringungen.

In der verarbeiteten Literatur konnten drei verschiedene Ebenen differenziert werden:

- die konkrete seelsorgerliche *Praxis*, die versucht, jedes Geschehen möglichst individuell aus sich selbst heraus zu verstehen; sie möchte Vielfalt wahrnehmen, der Unvergleichlichkeit des Individuums gerecht werden und Zensuren, vorschnelle Wertungen oder Deutungen möglichst in den Hintergrund stellen;
- die *Theorie der Praxis* mit ihrer realwissenschaftlich-empirischen Perspektive, die nach bestätigungsfähigen Aussagen bezüglich wieder erkennbarer Strukturen oder Gesetzmäßigkeiten sucht und sie auf dem Wege der Abstraktion verallgemeinert;
- die *Poimenik* mit ihrer theologischen Perspektive, aus der heraus sie nach nicht-empirischen Begründungszusammenhängen, Vorbedingungen und Zusammenhängen fragt; sie ist in den Glaubensüberlieferungen verankert und verallgemeinert, indem sie Prämissen reflektiert.

Die nun folgenden Literaturanalysen (**Teil II**) nutzen die Differenzierung der drei Ebenen zu einer kritischen Auseinandersetzung mit ausgewählten Seelsorge-Konzeptionen. Dabei geht es der vorliegenden Arbeit jedoch – und darin spiegelt sich ihre anfangs beschriebene doppelte Suchbewegung – weniger um „Rezensionen“ der ausgewählten Konzeptionen; es geht vielmehr um die formale Analyse der Erkenntniswege, die sich in den ausgewählten Konzeptionen exemplarisch spiegeln.

Die Einzelanalysen fragen daher nach der Zuordnung bestimmter Gedankengänge zu den jeweiligen Reflexionsebenen, nach deren Wechselwirkungen oder Verhältnis-

zungen, nach möglichen Fehlschlüssen im Umgang mit den Ebenen oder nach dem jeweils angemessenen Geltungsbereich der gewonnenen Erkenntnisse.

Ihr Ziel ist ein Zweifaches: Zum einen versuchen sie, die Verhältnisbestimmung der hier dargestellten Reflexionsebenen so deutlich wie möglich herauszuarbeiten. Vor allem aber geht es zum anderen darum, diese Verhältnisbestimmung in ihren theologischen Konsequenzen zu reflektieren: Auf welche Weise werden die jeweiligen Reflexionsebenen mit Bibel und Theologie verbunden und welche Problemstellungen werden dabei sichtbar? In welches Verhältnis stellen sie die Seelsorge jeweils gegenüber gelebter Frömmigkeit, gegenüber kirchlicher Praxis, biblischer Überlieferung oder theologischer Reflexion?

Es wird sich also auch durch die Einzelanalysen die gleiche Frage durchziehen, die einen Schritt über die inhaltliche Auseinandersetzung mit den konkreten Entwürfen hinausgeht. Die leitende Frage heißt weiterhin:

Welche formalen Kriterien – nunmehr unter Zuhilfenahme der bereits gewonnenen Ebenendifferenzierung – lassen sich finden, anhand derer ein kritischer theologischer Umgang mit inhaltlich verschiedenen Entwürfen der Seelsorge ermöglicht wird?

TEIL II: EINZELANALYSEN

a. Möglichkeiten und Grenzen der *Theorie der Praxis*

Die drei Reflexionsebenen stehen nun als Idealtypen vor Augen. Jede von ihnen hat ihre spezifischen Blickwinkel und Kernanliegen.

Nun soll es darum gehen, die damit gewonnenen Unterscheidungen auf konkrete Seelsorgeentwürfe anzuwenden. Dies soll nicht nur einen differenzierteren Umgang mit der analysierten Literatur ermöglichen, sondern es soll vor allem – denn darin liegt ja das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit – die vorgeschlagenen Differenzierungen in ihren Abgrenzungen, Wechselverhältnissen und Zuordnungen deutlicher profilieren und damit ihre je eigenen Geltungsbereiche, ihre spezifischen Ressourcen, aber auch ihre Grenzen abstecken.

Wir wenden uns zunächst der Reflexionsebene der *Theorie der Praxis* zu. Eine Konzeption, die sich so gut wie ausschließlich auf dieser Ebene bewegt, ist – wie schon

der Untertitel signalisiert – Hans van der Geests Buch „Unter vier Augen. Beispiele gelungener Seelsorge“. Ihm ist die erste Einzelanalyse gewidmet.

Theorie der Praxis

Was in diesem Buch vorliegt, das ist eine Sammlung von beispielhaften Fallstudien, die als solche deutlich machen will, „wie gute Seelsorge aussieht“⁶⁹.

Dass ein solches Unterfangen nach der hier vorgeschlagenen Differenzierung auf der Ebene der *Theorie der Praxis* liegt, leuchtet unmittelbar ein: Am Anfang stehen Beobachtung und Dokumentation der Praxis. Erst von daher – das heißt bei Van der Geest konkret: erst im Schlusskapitel – erfolgt eine „theoretische“ Reflexion darüber, was Seelsorge eigentlich sei und worin das Spezifische der Seelsorge bestehe⁷⁰.

Diesem explizit formulierten Kernanliegen seines Buches entsprechen auch die verwendeten Methoden. Auch sie liegen auf der Ebene der *Theorie der Praxis*: Es sind Fallstudien, die der Arbeit in einer Supervisionsgruppe unter der Leitung Van der Geests entstammen⁷¹. Gesammelt sind sie mit dem Anspruch, den tatsächlich erlebten Situationen möglichst nahe zu kommen⁷². Zugleich werden die dokumentierten Erfahrungen dadurch bearbeitet, dass sie mit humanwissenschaftlichem Wissen verstehbar gemacht und so in einen Rahmen eingeordnet werden⁷³. Es geht also um Sammlung, Dokumentation und Deutung von praktischer Erfahrung im Kontext von Aus- bzw. Fortbildung. Das sind durchwegs Methoden, die für die Ebene der *Theorie der Praxis* typisch sind.

Grenzgänge zur Praxis

Freilich ist mit dieser Einordnung in die *Theorie der Praxis* ein formales Gliederungsprinzip benannt, das über Van der Geests eigene Darstellung bereits hinausgeht. Er selbst steht in der Tradition jener Konzeptionen, die sich selbst in der Praxis, statt in der Theoriebildung verorten wollen. Sichtbar wird das z.B. daran, dass eine sich

⁶⁹ Van der Geest, 15.

⁷⁰ Van der Geest, 17; 223-244.

⁷¹ Van der Geest, 15.

⁷² Dieser Anspruch ist nicht dadurch ablesbar, dass Van der Geest die Frage nach seiner Erfüllbarkeit explizit problematisiert. Van der Geest, 13-15.

⁷³ An prominentester Stelle unter den rezipierten Konzeptionen steht die personenzentrierte Gesprächstherapie Carl Rogers (Van der Geest, z.B. 23, 112, 231ff. u.ö.), es finden sich aber auch Deutungsversuche durch Rückgriffe auf die Psychoanalyse (z.B. 44), auf die Phasentheorien nach Kübler-Ross (93-102 u.ö.) oder andere. Vgl. z.B. 43-45, 53, 55, 93-104, 112, 119, 127, 131ff., 146-149, 165, 178, 196 u.ö.

aufdrängende Suche nach verallgemeinerungsfähigen Aussagen von Van der Geest explizit zurückgewiesen wird. Denn obwohl sich das ganze Buch wie ein Kompendium bewährter Vorgehensweisen⁷⁴ lesen ließe, wehrt sich Van der Geest gegen jeden verallgemeinernden Versuch und führt stattdessen die Uneinholbarkeit der Praxis ins Feld:

„Man könnte versucht sein, eine Liste mit grundsätzlichen Maßstäben für die Seelsorge zusammenzustellen, um einer willkürlichen Beurteilung entgegenzutreten. Aber eine solche Liste würde der Realität nicht gerecht. „Zuhören“ zum Beispiel ist ein wichtiges Kriterium für viele Gespräche, aber es gilt nicht immer. Ein Seelsorger, der aus eigener Initiative jemanden besucht, kann nicht mit „Zuhören“ anfangen. So versagt jedes Kriterium, wenn es absolut gesetzt wird. In der Besprechung jeder Begegnung muß eine neue Prioritätenreihe der Kriterien gefunden werden.“⁷⁵

Wir begegnen hier wohl jener gewissen Theorie-Skepsis, die der Seelsorgebewegung insgesamt nicht fremd ist. Jedenfalls wird die Leserin auf der Suche nach Kriterien für das, was hier als „gelungene Seelsorge“ narrativ geschildert wird, ganz auf die Individualität und die subjektive Einschätzung des Einzelnen verwiesen⁷⁶. Denn, so Van der Geest, „angemessen reagieren heißt immer persönlich, originell und damit einzigartig reagieren.“⁷⁷

⁷⁴ Aus der Lektüre der Fallbeispiele würde man meinen, folgende „Richtlinien“ herausdestillieren zu können:

Seelsorge basiert stets auf der Initiative der Seelsorgerin (sei es ihre Initiative für das Zustandekommen des Gespräches, oder sei es ihre Haltung während des Gespräches, die sie befähigt, beim Ansprechen von Gefühlen, Stimmungen, religiösen Themen etc. initiativ zu werden (Van der Geest, 62, 75, 83, 126, 151, 172, 183, 188-191, 198-200, 233f. u.ö.). Dem korrespondiert andererseits eine hohe Aufmerksamkeit für das, was aus der Initiative des Anderen auf sie zu kommt (vgl. 113, 169, 192f. u.ö.).

Wesentliche Kernelemente gelungener Seelsorge sind eine spezielle Aufmerksamkeit für das (verborgene) Gefühlsleben (vgl. 22, 29-33, 41, 49, 55, 100f., 110-112, 151, 160-166, 171 u.ö.), Einfühlung (vgl. 22, 29, 168ff., 237 u.ö.), Enthaltung von Wertungen (vgl. 47, 236 u.ö.), Konkretion anstelle von theologisch-akademischer Gelehrsamkeit (vgl. 24, 84, 121 u.ö.), ein maßvolles Herausfordern bei großem Respekt vor Ängsten/ Widerständen/ Regression (vgl. 30-33, 41, 62, 108f., 141, 144f., 153, 207-211 u.ö.), hohe Offenheit in bezug auf das eigene Erleben oder Wahrnehmen (vgl. 38, 85 u.ö.), ein reflektierter Umgang mit nonverbaler bzw. nicht-expliziter Kommunikation (vgl. 28, 38, 41, 52, 57f., 61-63, 157f., 177 u.ö.), ein erwachsener Umgang mit gesellschaftlichen Tabus (vgl. 61 u.ö.), Respekt vor den Wünschen des Anderen, ohne die kritische Distanz zu verlieren (vgl. 70f., 107f. u.ö.), ein reflektierter Umgang mit dem Entstehen von gegenseitigen Abhängigkeiten (vgl. 54, 62) und nicht zuletzt die hohe Achtsamkeit der Seelsorgerin auf ihre eigene Person (vgl. 33, 44, 54, 58, 61f., 120, 169, 215f., 237 u.ö.).

Eine wesentliche Rolle für die gelungene Seelsorge spielt auch das Einspielen religiöser Inhalte, bei dem die Seelsorgerin eine mutige Eigeninitiative an den Tag legen darf. Zugleich ist zu hohem Feingefühl bei Gebet oder Bibellesung gemahnt (vgl. 33, 70 u.ö.).

⁷⁵ Van der Geest, 15.

⁷⁶ Vgl. z.B. Van der Geest, 105 u.ö.

⁷⁷ Van der Geest, 61.

Damit wird eine Grenze markiert, die für den Umgang mit den hier vorgeschlagenen Reflexionsebenen wesentlich ist: Die Grenze, die die unmittelbare Praxis von deren theoretischer Reflexion trennt.

Van der Geests zitierte Formulierungen sind für die *Praxis* gewiss nicht zu bestreiten, sofern Praxis niemals die bloße Umsetzung theoretischer Vorkenntnis sein kann. Doch auch seine Konzeption – so sehr sie auch eine Sammlung von „Beispiele(n) gelungener Seelsorge“ sein mag – ist selbst nicht Praxis, sondern sie ist theoretisch-kritische Auseinandersetzung *mit* der Praxis. Auch sie kann Praxis nicht einholen, sondern liegt auf der Ebene der *Theorie der Praxis*, weshalb hier Maßstäbe gelten, die sich von der unmittelbaren Praxis unterscheiden: Es kann nicht mehr ausschließlich um Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit gehen, sonst wäre das Sammeln, Dokumentieren und Weitergeben ebenso sinnlos, wie das kritische Beurteilen, Zuordnen und Erklärenwollen; wird das „Gelingen“ von Seelsorge reflektiert – was hier unzweifelhaft allein schon durch den Untertitel angestrebt wird –, so braucht dieses Unternehmen eine gewisse Verallgemeinerung zumindest insofern, als nachvollziehbar werden muss, nach welchen Gesichtspunkten gerade diese und keine anderen Beispiele zur Illustration solch „gelingender“ Seelsorge ausgewählt wurden. Dabei muss „Verallgemeinerungsfähigkeit“ keineswegs eine unumstößliche Gültigkeit meinen; wohl aber meint es die intersubjektive Kommunizierbarkeit und Nachvollziehbarkeit zumindest der Auswahl; und wenn diese Dokumentation, wie in diesem Falle, zudem durch Kommentare und humanwissenschaftliche Erklärungen bereichert wird, so ist eine Ebene betreten, deren Fragestellungen sich durch den Verweis auf die uneinholbare Individualität nicht mehr bearbeiten lassen.

Van der Geest löst diesen strukturellen Widerspruch auf, indem er die Gruppe als „Kriterium“ einführt. Entscheidend für die positive Bewertung der Beispiele war der Konsens innerhalb der Supervisionsgruppe, aus deren Arbeit seine Fallbeispiele stammen⁷⁸. Damit überschreitet er selbst seinen Anspruch auf uneinholbare Individualität.

Was darin sichtbar wird, das ist wiederum ein typischer Schritt von der *Praxis* in die *Theorie der Praxis*. Das individuelle Empfinden muss ein Stück „Verobjektivierung“ erfahren, indem es dem Gruppenprozess ausgesetzt wird und sich im Diskurs bewähren muss. Der primäre Blick gilt eben nicht dem einzelnen Fall *in seiner Unverwech-*

⁷⁸ Van der Geest, 15f. Zur Frage, was dieser Konsens zu leisten vermag und wo er notwendig an seine Grenzen stößt s.u.

selbarkeit (das wäre lediglich Erlebnisbericht), sondern er gilt dem *Allgemeingültigen*, das, so die vorausgesetzte Prämisse, in der Fallstudie anschaulich wird⁷⁹. So geht es also doch um die Suche nach *verallgemeinerungsfähigen* Aussagen. Genau darin liegt die Eigenart dessen, was in dieser Arbeit als *Theorie der Praxis* bezeichnet wird.

Dass dieser Schritt vollzogen wird, ist völlig folgerichtig und notwendig. Was dabei aber fehlt, ist ein klares Bewusstsein dafür, dass mit diesem Schritt eine neue Ebene betreten wird, die neue Bedingungen, neue Perspektiven und daher auch neue Geltungsbereiche für die möglichen Aussagen mit sich bringt.

Hier jedoch werden, obwohl die ganze Konzeption unverkennbar auf der Ebene der *Theorie der Praxis* liegt, die beiden anderen Ebenen doch als ständig unintegrierte Fremdkörper mitgezogen. Die weitere Analyse dieser Konzeption wird bestätigen, was schon hier sichtbar wurde: Einerseits werden Unverwechselbarkeit und Individualität beschworen (was nicht dieser Ebene, sondern der Ebene *Praxis* angemessen wäre). Andererseits drängen sich die typischen Fragen der *Poimenik* auf, ohne dass bemerkt wird, dass deren Bearbeitung zu gar keiner Lösung führen *kann*, solange die Argumentationsstruktur auf der Ebene der *Theorie der Praxis* bleibt, statt den Schritt in die *Poimenik* zu tun.

Der folgende Abschnitt ist ein genauerer Blick auf diese letztere Problematik.

Grenzgänge zur Poimenik

Versuch einer Definition: „Das Profil der Seelsorge, vom Adressaten her gesehen“⁸⁰

Es ist, wie bereits angedeutet, das Schlusskapitel in Van der Geests Konzeption, in dem er die Frage nach dem Spezifikum der Seelsorge, mithin eine Frage der *Poimenik*, stellt.

Sein Vorschlag zu ihrer Beantwortung ist eine Blickumkehrung: In expliziter Abgrenzung z.B. zu Eduard Thurneysen u.a. soll Seelsorge nicht aus dem Blick der Seelsorgerin selbst definiert werden, sondern die leitende Frage soll lauten: „Was

⁷⁹ Die Notwendigkeit dieses Schrittes zu einer Form von Verallgemeinerung wird in ihren Konsequenzen zwar nicht reflektiert, gelegentlich aber benannt. Vgl. Van der Geest, 16.

⁸⁰ Van der Geest, 224f.

wird vom Gegenüber, vom Empfänger als Seelsorge qualifiziert. Wie sieht Seelsorge von ihrer Wirkungsgeschichte her aus?⁸¹

Es sind nun für Van der Geest zwei wesentliche Dinge, die das Spezifische der Seelsorge ausmachen: Der kirchliche Kontext (spezifiziert als das kirchliche Amt) und die religiösen Inhalte der Seelsorge⁸². Doch diese beiden werden nun nicht „von innen“ her, also nicht aus einem ihnen eigenen Selbstverständnis heraus entfaltet, sondern eben aus der Wahrnehmung derer, an denen die Seelsorge geschieht.

So wird das kirchliche Amt als soziale Rolle verstanden, die in der Wahrnehmung (von außen) mit bestimmten Assoziationen und Erwartungen verbunden wird⁸³. Dazu gehört v.a. die geistliche Dimension, d.h. die Frage nach Transzendenz, nach Sinngebung, nach Irrationalität, nach dem letzten Halt, nach „dem, was uns unbedingt angeht“⁸⁴. Insofern ist der religiöse Inhalt des Gesprächs mit dem kirchlichen Amt als sozialer Rolle schon mitgesetzt: Sie sind im Sinne einer ganz bestimmten Erwartungshaltung mit dem Auftreten einer Seelsorgerin latent schon präsent.

Diese Blickumkehrung ist insofern erhellend, als sie zunächst die „Wirklichkeit“ reflektiert: mit welchen Erwartungshaltungen sind Seelsorgerinnen konfrontiert, welche Assoziationsketten lösen sie durch ihr Auftreten aus, welche Bilder von Seelsorge kursieren usw.?

Und doch kann Van der Geests Versuch nicht als das standhalten, was er sein will: als Profilierung dessen, was Seelsorge *ist*.

Ein Beispiel:

Im Text Van der Geests zeigt sich diese Fragestellung an einer sprachlichen Ungenauigkeit, die bei genauerem Hinsehen einen inhaltlichen Fehlschluss inkludiert: Zunächst ist die Rede von der sozialen Rolle und den dazugehörigen Erwartungshaltungen. Van der Geest spricht in diesem Zusammenhang vom „archetypischen Charakter“ dieser Rolle und konkretisiert diesen Gedanken mit folgenden Sätzen: „Menschen haben nun einmal das Bedürfnis, existentielle Bereiche wie die geistliche Lebensdimension in konkreten Verkörperungen zu *erleben*. [...] Die Verkörperung der geistlichen Dimension wird oft als „Verkörperung“ von Gottes Liebe *erlebt*.“⁸⁵

⁸¹ Van der Geest, 224, vgl. 238f. Auch wenn diese Blickumkehrung erst hier im Schlusskapitel explizit wird, tritt sie schon in den vorangestellten Beispielen immer wieder hervor. Vgl. z.B. Van der Geest, 57, 129 u.ö. Zur Widersprüchlichkeit zu anderen Aussagen innerhalb der Fallstudien s.u.

⁸² Van der Geest, 224.

⁸³ Van der Geest, 224ff., vgl. 115, 211 u.ö.

⁸⁴ Van der Geest, 225.

⁸⁵ Van der Geest, 228, Hervorhebung M.P.

Ob man dieser (übrigens mit keinerlei empirischem oder theoretischem Material belegten) These inhaltlich folgen will, sei dahingestellt. Jedenfalls lesen wir weiter: „So verstanden *ist* sie [die Verkörperung, Anm.] das priesterliche Element der Seelsorge und das seelsorgerliche Element des kirchlichen Amtes. [...] ‚Verkörperung‘ von Gottes Aufmerksamkeit zu *sein*, verlangt vom Rollenträger einen hohen Grad an Zuverlässigkeit usw. ...“⁸⁶

Hinter diesen Formulierungen steht ein Kategorienfehler: Aus der Beschreibung eines *Erlebens* (Seelsorge wird *als x erlebt*) ist unter der Hand die Beschreibung eines *Ist-Zustandes* geworden (Seelsorge *ist x*). Es liest sich so, als wenn die Seelsorgelehre einer Art magischem Realismus aufsäße, indem sie Erleben mit Faktizität verwechselt. Denn dass Seelsorgerinnen als Verkörperung der Liebe Gottes *erlebt* werden ist eine Sache – sie „tatsächlich“ so zu verstehen, ist eine andere. Um diesen Schritt zu vollziehen, bräuchte es jedenfalls mehr als ein einfaches Schließen von der *Erwartungshaltung* auf eine *Wesensaussage*⁸⁷. So bleibt die gesamte Dynamik des Wachsens, Gelingens, Scheiterns oder Überfrachtens vom zwischenmenschlichen Beziehungsgeschehen ausgeblendet.

Es zeigt sich, dass die Reflexion der Erwartungshaltungen nicht ausreicht, um das Spezifikum von Seelsorge so zu definieren, dass daraus nicht nur die Rezeption einer Fremdwahrnehmung, sondern ein *Selbstverständnis* möglich wird⁸⁸.

Hinzu kommt eine weitere Problematik: Es bleibt völlig offen, wie dieser Blick „des Adressaten“ methodisch überhaupt zugänglich sein soll⁸⁹. Irgendeine Art von empirischer Erhärtung finden die hier herausgegriffenen Erwartungen jedenfalls nicht. Sie werden aus der Fülle der Praxiserfahrungen referiert und zwar so, als wären sie relativ eindeutig definierbar. Dabei geben Van der Geests eigene Fallstudien ein eindrucksvolles Bild davon, wie verschieden, wie widersprüchlich oder ambivalent solche Erwartungshaltungen sein können. Wie aus einer solchen Verschiedenheit eine sinnvolle Profilierung gewonnen werden könnte, sodass die Seelsorge darin ihr Spezifikum findet, das leuchtet nicht ein.

Aus dieser Beobachtung legt sich der Verdacht nahe, dass der sogenannte „Blick des Adressaten“ in Wahrheit eine höchst geduldige Projektionsfläche für die eigenen Vorstellungen abgibt. Unreflektiert werden die eigenen Vorentscheidungen dem un-

⁸⁶ Van der Geest, 228f., Hervorhebungen M.P.

⁸⁷ Zur inhaltlichen Auseinandersetzung mit dieser Fragestellung s.u.

⁸⁸ Dies gilt übrigens umso mehr, als Van der Geest „Seelsorge“ ausdrücklich im engeren Sinne verstanden wissen will: Sie sei etwas Spezifischeres als ein Synonym für Menschlichkeit, Herzlichkeit oder persönliches Interesse (Van der Geest, 223). Gerade damit erhält sein Anliegen freilich ein normatives Element, das über die Ebene des Beobachtbaren hinausweist.

⁸⁹ Dass diese Rede vom „Blick des Anderen“ eine grobe und völlig unzulässige Verallgemeinerung in sich birgt (und das bei einer Konzeption, die doch so viel Wert auf die unverwechselbare Individualität des Einzelnen zu legen scheint!) ist vielleicht die augenscheinlichste Schwäche dieser Blickumkehrung. Van der Geest deutet diese Problematik zwar während der Fallstudien an einer Stelle an (vgl. der Geest, 179), zieht daraus aber keine Konsequenzen für seine Schlussreflexion.

spezifisch bleibenden „Anderen“ in den Mund gelegt, statt sie als längst schon vorausgesetzte Prämissen zu erkennen und in einem eigenen Reflexionsgang zum Thema zu machen. Völlig unbedacht bleiben eine Reihe von Problemstellungen, die vermutlich schnell am Tisch wären, würde Seelsorge tatsächlich aus dem Blick des Adressaten profiliert: Übertragung und Gegenübertragung, daraus resultierende Abhängigkeitsverhältnisse, Überforderung durch illusionäre Erwartungen etc.⁹⁰

Vor allem aber stellt sich die Frage, wie sich die Seelsorgerin zu den ihr entgegengebrachten Erwartungen *verhält*. In den dokumentierten Fallstudien ist diese Frage ständig präsent⁹¹, die theoretische Reflexion beschränkt sich auf den mehrmaligen Hinweis, dass das „rechte Verhalten“⁹² zur Seelsorge gehöre.

Natürlich ist Van der Geest zuzustimmen, wenn er sich dagegen wehrt, an dieser Stelle ein konkretes Regelwerk zu suchen, das in der Praxis nur mehr angewandt zu werden bräuchte⁹³. Sehr wohl wäre es notwendig, den Ebenensprung wahrzunehmen, der sich hier vollzieht. Denn das so genannte „rechte Verhalten“ versteht sich nicht von selbst – umso weniger, wenn die Erzeugung von Regelwerken zu Recht zurückgewiesen wird. „Rechtes Verhalten“ würde nur aus einer profilierten Vorstellung dessen erwachsen, was Seelsorge *in ihrem Selbstverständnis* ist und sein *soll*.

Das Beharren auf der beobachtenden Ebene

Die Sackstraßen, in die sich dieses Konzept verirrt, wurzeln in der mangelnden Wahrnehmung der unterschiedlichen Reflexionsebenen. Van der Geest will eisern auf der „empirisch“-beobachtenden Ebene bleiben, auch wenn sich poimenische Fragen aufdrängen. Er will *beschreiben*, was Menschen als Seelsorge *erleben* (*Theorie der Praxis*), statt zu *entscheiden*, was Seelsorge *ist* (*Poimenik*) – und verstrickt sich bei diesem Unterfangen notwendig in Widersprüchlichkeiten, die sich übrigens auch mit

⁹⁰ Explizit angesprochen wird dieses Problem in der Fallstudie Van der Geest, 212f., allerdings ohne zu erkennen, wie sehr Van der Geests eigene Profilierung der Seelsorge „vom Anderen her“ dieser Problematik Vorschub leistet.

⁹¹ Z.B. wenn Seelsorger mit Pfarrerbildern konfrontiert werden, die nicht die ihren sind (vgl. z.B. Van der Geest, 68, 72f.), wenn explizit ausgesprochen wird, dass oft ein „unangemessenes Bild“ von einem Seelsorgegespräch vorherrschend sei (Van der Geest, 184), oder wenn es heißt, gelungene Seelsorge sei nicht nur daran zu erkennen, dass der andere ein gutes Gefühl bekomme (Van der Geest, 207). All diese Aussagen müssten eigentlich inkludieren, dass eine Profilierung „vom Adressaten her gesehen“ nicht ausreicht, um Seelsorge betreiben zu können. Vgl. Van der Geest, 226, 231 u.ö.

⁹² Van der Geest, 227.

⁹³ Van der Geest, 15.

dem „tatsächlichen“ Agieren der Seelsorger/innen seiner Fallstudien nicht überein bringen lassen.

Wer Seelsorge betreiben will, der kann die Frage nach dem Spezifikum der Seelsorge nicht religionswissenschaftlich beschreibend beantworten, sondern muss die Ebene der normativen theologischen Reflexion betreten. Van der Geests kritische Distanz zum akademisch-theoretischen Theologisieren⁹⁴ mag auf den Reflexionsebenen der *Praxis* oder der *Theorie der Praxis* ihre Berechtigung haben – auf der Ebene der *Poimenik* ist sie unangebracht, weil sie an den anstehenden Fragestellungen vorbei blickt. So ist es nicht verwunderlich, dass Van der Geest eine Reihe von Fragestellungen offen lässt, die sich auf der Ebene der *Theorie der Praxis* nicht beantworten lassen: In seinem Schlusskapitel spricht er von einer „geistlichen Dimension“, von „religiösen Inhalten“, von einem „kirchlichen Kontext“ usw. Zu fragen wäre aber: Im Kontext *welcher* bestimmten Religion und *welcher* bestimmten Inhalte, Überzeugungen und Bekenntnisse steht diese „geistliche Dimension“? Welche *bestimmte* Theologie steht im Hintergrund? M. a. W.: Was *sollen* wir im Kontext der Seelsorge unter dem kirchlichen Amt verstehen, und auf *welche Weise sollen* wir mit religiösen Inhalten umgehen?

Seelsorge kann nur stattfinden, wenn sie im Sinngehalt einer spezifischen christlichen „Weltsicht“ steht, oder anders ausgedrückt: wenn sie eine *bestimmte Poimenik* im Hintergrund hat.

Wer die Fallstudien dieses Buches aufmerksam liest, wird merken, dass auch Van der Geest sehr wohl auf dem Boden einer *bestimmten Poimenik* steht. Was Seelsorge ist und will, wird stillschweigend vorausgesetzt, und die Leserin wird unter der Hand in ein Einverständnis hineingezogen, weil die impliziten Vorentscheidungen nirgends offen gelegt werden.

Ein Beispiel: Echtheit der Gefühle oder Selbstdisziplin?

In seiner zweiten Fallstudie schildert Van der Geest die Begegnung zwischen einem Krankenhauspfarrer und einer geistlichen Schwester⁹⁵. An diesem Beispiel lässt sich besonders deutlich sehen, wie sehr jede Praxis von den poimenischen Vorentscheidungen geprägt ist, die im Hintergrund stehen.

Die geistliche Schwester wurde durch eine plötzliche schwere Erkrankung an einer Reise gehindert, die ihr sehr am Herzen gelegen wäre. Nun kämpft sie gegen ihre Enttäuschung und ringt darum, ihre Erkrankung als Gottes gute Führung tapfer an-

⁹⁴ Vgl. z.B. Van der Geest 15, 24, 61, 84, 105, 121 u.ö.

⁹⁵ Van der Geest, 25-33.

zunehmen. Der Pfarrer dagegen findet diese Einstellung „falsch“⁹⁶. Er fordert sie sehr liebevoll heraus, spricht den Schmerz und die Enttäuschung an, spricht von einem Gott, der nicht Selbstdisziplin fordert, sondern gerade bei den Schwachen ist. Es kommt zu einem sehr berührenden Moment, in dem die Schwester allen moralischen Druck abfallen lässt. Für einen kurzen Augenblick beherrscht ihre tiefe Traurigkeit den Raum, ehe sie sich wieder in der Hand hat und das Gespräch zu einem gepflegten Konversationsstil zurückkehrt.

Zwei Menschen treffen in diesem Beispiel aufeinander. Beide sind der Überzeugung, dass ihre Art, die Erkrankung zu deuten, einer christlichen Lebenshaltung entspricht. Van der Geests kommentierende Parteinahme ist eindeutig: Ziel der Seelsorge ist es, einen Menschen jenseits von moralischem Druck zur Echtheit seiner Gefühle zu führen. Die Lebenseinstellung der Schwester wird zwar mit einer sehr liebevollen Behutsamkeit respektiert. Aber sie wird eben nicht als das Ziel christlicher Lebenshaltung betrachtet, sondern als „Abwehrsystem“, das aus der Angst vor Schuldgefühlen erwächst⁹⁷. Die geistliche Schwester selbst, wäre sie in der umgekehrten Position, würde wohl eine durchaus andere Seelsorge betreiben.

Zwei Dinge werden hier deutlich.

Zum einen: Ziel und Richtung der Seelsorge verstehen sich nicht von selbst – nicht einmal unter scheinbar Gleichgesinnten, deren Bewältigungsstrategien gleichermaßen auf dem Boden christlicher Traditionen stehen. Wird die Ebene normativ-poimenischer Reflexion bewusst gemieden⁹⁸, so sind ihre Vorentscheidungen dadurch keineswegs weniger prägend⁹⁹.

Zum Anderen: Es ist eben nicht das Gegenüber, sondern es ist der Seelsorger selbst, der die Verantwortung für die Richtungsentscheidungen übernimmt (und im Vollzug übernehmen muss).

⁹⁶ Van der Geest, 29f.

⁹⁷ Van der Geest, 33.

⁹⁸ Vgl. Van der Geest, 15.

⁹⁹ Van der Geests formale Aussage (gelungene Seelsorge liegt vor, wenn „der betreffende Kontakt sinnvoll und hilfreich gewesen ist“, Van der Geest, 16) füllt sich im Laufe der Lektüre mit sehr konkreten Überzeugungen und Zielvorstellungen, die sich aus den beschriebenen Fallstudien teils implizit teils explizit ergeben:

- Seelsorge soll von innerem (moralischem) Druck befreien und zur Echtheit der Gefühle führen, weil Gefühle durch die Mitteilbarkeit handhabbar werden (vgl. 22, 29-33, 41, 49, 55, 84, 100f., 110-112, 127, 151, 160-166, 171 u.ö.). Daher vermeidet sie ein unpersönliches Theoretisieren und zielt auf ein echtes Empfinden (vgl. 41, 77 u.ö.);
- Seelsorge zielt auf eine realistische Einschätzung und Akzeptanz von Situationen und damit auf einen Abbau von Illusionen, Traumbildern, Bagatellisierungen u.ä. (vgl. 29-33, 41, 53f., 118f., 142, 149, 196 u.ö.), sie zielt auf Selbstständigkeit, Lebensmut, Freiheit (vgl. 52, 88), Konfliktbewältigung im Sinne biblischer Versöhnung (vgl. 115), Wachstum (vgl. 30), Hoffnung (vgl. 47, 52, 55, 60, 129, 134 u.ö.);
- Seelsorge dient dem Durchbrechen der Isolation (vgl. 38, 151, 162 u.ö.) und zielt auf ein echtes Kennenlernen (vgl. 48, 74, 80, 89, 139, 146 u.ö.).
- Seelsorge zielt auf ein authentisches und (emotional) situationsangemessenes Ansprechen der Glaubensdimension (vgl. 31, 38, 76f., 82 u.ö.), wobei dieser Zuspruch auch ein Gegenpol zum konkreten Empfinden sein kann (vgl. 172, zu dieser Problematik s.u.).

So ermöglicht dieses Beispiel noch einmal eine Blickumkehrung: Die *theoretisch* offenen Fragen dieses Entwurfs bleiben „*praktisch*“ nicht ohne Antwort, und können es auch nicht bleiben, weil praktische Vollzüge stets theoretische Vorentscheidungen inkludieren. Auch ein Entwurf wie dieser, der die theologisch-inhaltliche Diskussion bewusst meidet, hat umgekehrt Rückwirkungen auf theologische Begriffsbildungen (in diesem Falle z.B. das Gottesbild). Da die Debatte aber nicht explizit eröffnet wird, bleiben theologische Implikationen im Hintergrund, transportieren unter der Hand bestimmte Vorstellungen, die möglicherweise prägend werden, ohne in ihren theologischen Konsequenzen reflektiert zu sein.

Der folgende Abschnitt soll dieser Problematik differenzierter nachgehen.

Theologische Implikationen: Eschatologische Differenz?

Der Wert der Begegnung

Van der Geest steht in der Tradition der Seelsorgebewegung¹⁰⁰, wenn er dafür eintritt, die zwischenmenschliche Beziehung selbst schon theologisch zu qualifizieren: In seiner Konzeption ist schon das Zustandekommen einer zwischenmenschlichen Begegnung – noch unabhängig von den konkreten Inhalten eines Gesprächs – im Keim ein seelsorgerliches Geschehen¹⁰¹. Immer wieder wird die „ganzheitliche“ Erscheinung der Seelsorgerin an sich schon als ein „indirektes“ Ausrichten¹⁰² des Evangeliums betrachtet.

Diese Grundeinstellung, die in den Fallstudien immer wieder deutlich wird¹⁰³, wird im Schlusskapitel mit sehr klaren Worten benannt:

„Das einführende Verständnis ist ein Weg in die fremde Welt eines anderen Menschen. Hier stoßen wir zunächst auf eine Strukturparallele zur Christologie. Jesus ging in die Fremde. In der Seelsorge ereignet sich aber offenbar *nicht nur eine Parallele* zum Weg Jesu Christi. Menschen *erleben* in bestimmten Begegnungen die Zuwendung Gottes. Das ist mehr als eine Parallele im Strukturellen der Christolo-

¹⁰⁰ Vgl. z.B. Stollberg 1978, 32.

¹⁰¹ Damit dieser Keim zur Entfaltung kommt, müssen zwei Dinge hinzutreten: das „rechte Verhalten“ des Seelsorgers und seine kirchliche Beauftragung (Van der Geest, 227). Was bezüglich solcher Formulierungen weiter oben bereits dargelegt wurde, sei an dieser Stelle nur noch einmal kurz in Erinnerung gerufen, auch wenn der primäre Fokus dieses Abschnitts anderswo liegt:

Van der Geests Kriterien bleiben völlig formal, ein Schritt in die inhaltliche Konkretion erfolgt nicht (bzw. nur implizit in Form der Fallstudien, die Van der Geest aber explizit nur als Beispiele, nicht als Idealtypen verstanden wissen will, Van der Geest, 15). Insofern bleiben beide Kriterien leere Worte. Denn weder wird offengelegt, an welchen Zielen und Wertvorstellungen sich „rechtes Verhalten“ messen könnte, noch wird diskutiert, welches (normative) Amtsverständnis entwickelt werden müsste, damit die kirchliche Beauftragung eine „wichtige Quelle [seelsorgerlicher] Kraft“ (Van der Geest, 227) sein kann.

¹⁰² Vgl. v.a. Van der Geest, 119, 230, 233 u.ö.

¹⁰³ Vgl. Van der Geest, 114, 119, 134, 142, 166, 172, 179, 190f, 205, 211 u.ö.

gie. Die Liebe Gottes *verwirklicht* sich in der Aufmerksamkeit. Die treue Führung Gottes *gestaltet* sich im Zuspruch und Trost. [...] Diese kühnen Beziehungen zwischen der Theologie und der seelsorgerlichen Praxis wären vermessen, wenn sie nicht aus dem Blickwinkel des Adressaten der Seelsorge erkennbar würden.“¹⁰⁴

Ohne bezweifeln zu wollen, dass menschliche Nähe etwas Heilsames sein kann, gilt es zu sehen, dass hier wieder jene Verwechslung von Erleben und Faktizität begegnet, die weiter oben bereits angesprochen wurde: Van der Geest formuliert es so, als könnte der *Blickwinkel* des Adressanten einen *theologischen Zusammenhang* „erkennbar machen“. Doch menschliche Blickwinkel können nichts anderes erkennbar machen, als ihr eigenes Vorverständnis (wobei übrigens ganz unwahrscheinlich ist, dass dieses Vorverständnis bei der Fülle möglicher Adressaten von Seelsorge immer dasselbe sein sollte).

Offen bleibt aber die Frage: Wie *will* sich die Theologie dazu stellen, wenn Menschen im Auftreten einer Seelsorgerin das Handeln Gottes spüren (oder zu spüren glauben)? Wäre zu dieser (in sich selbst natürlich legitimen) Wahrnehmung aus theologischer Perspektive nicht noch mehr zu sagen, als ihre „Faktizität“ zu konstatieren? Will die Theologie dieses *Erleben* eins zu eins als *theologische Aussage* übernehmen? Welche Implikationen hätte das für den theologischen Stellenwert der Seelsorgerin als Person, für die Einschätzung des kirchlichen Amtes, für das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Handeln etc.? Und welche Implikationen hätte es für jene Situationen, in denen ein solches „Spüren“ sich nicht einstellt, sondern vielleicht umgekehrt eine Abwehr gegen die Bemühungen der Seelsorgerin?

Die Theologie sitzt hier einem unreflektierten Vorverständnis auf, statt *angesichts* dieses Vorverständnisses und im *Gegenüber* dazu ihre eigene Position zu formulieren und darüber nachzudenken, wie diesem Vorverständnis angemessen zu *begegnen* wäre.

Was ist das Evangelium?

Aus einem Fallbeispiel:

Ein Krankenhauspfarrer begegnet einem Mann, dessen Selbstmordversuch gescheitert ist. Es gelingt ihm, die Verzweiflung des Mannes konkret zu verstehen (er kann und will sein eigenes Schwächerwerden an seiner Arbeitsstelle nicht verkraften) und die beiden arbeiten daran, eine neue Zukunftsperspektive zu entwickeln. Der Mann kann wieder in sein normales Leben einsteigen, und eine Woche nach seiner Entlassung berichtet er, „daß es ihm wesentlich besser gehe“¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Van der Geest, 239. Hervorhebungen M.P.

¹⁰⁵ Van der Geest, 53.

Van der Geest kommentiert diese Fallstudie mit folgenden Sätzen: „Mir scheint diese Arbeit gelungene Seelsorge zu sein, weil Herbert [der Pfarrer, Anm.] mit einem Menschen, der sich selbst meinte verdammen zu müssen, in *realistischer* Weise einen Weg in die Zukunft sucht. Das Vorzeichen dieses Lebens wandelt sich von Unheil zu Heil. Das Evangelium wird unausgesprochen erfahren.“¹⁰⁶

Es fragt sich: Was lernen wir in solchen Sätzen über die Seelsorge¹⁰⁷? Ist sie „gelingen“, wenn sie ein konkretes, nachprüfbares Ziel erreicht? Wie wäre eine seelsorgerliche Begegnung zu „bewerten“, die einen solchen „Erfolg“ nicht verbuchen kann? Und was sagt ein solcher Satz implizit über das Evangelium? Würde das Evangelium nach christlicher Überzeugung nicht dort genauso „wirklich“ sein, wo ein Leben eben keine (sichtbare) positive Wendung nimmt?

Natürlich ist auch Van der Geests Seelsorge von einem Evangeliumsverständnis geprägt, der über den sichtbaren Erfolg hinausgeht. Anderenfalls müsste ja das Dabeibleiben in hoffnungslosen Situationen als „Scheitern“ von Seelsorge begriffen werden, was vielen seiner Intentionen zuwiderliefe¹⁰⁸. Dennoch, und darin liegt eine Widersprüchlichkeit, ist dieser ganze Entwurf davon geprägt, dass das Agieren der Seelsorgerin – ihr Reden, Schweigen, Hören, Berühren, Dasein etc. – unmittelbar mit Gottes eigenem Handeln identifiziert wird¹⁰⁹. Und natürlich sind damit immer Geschehnisse gemeint, die nach dem Wertekanon *dieses* Konzeptes als gut, wichtig und gelungen verstanden werden, so als wären Evangelium und Handeln Gottes identisch mit dem, was eine bestimmte Gruppe von Menschen – in diesem Fall: Van der Geests Supervisionsgruppe – als Erfolg verbucht¹¹⁰.

¹⁰⁶ Van der Geest, 53. Hervorhebung M.P. Vgl. Van der Geest, 78.

¹⁰⁷ Es gilt hier noch einmal sehr deutlich wahrzunehmen, dass Van der Geest seine Fallbeschreibungen explizit als *Beispiele*, nicht als Vorbilder oder Idealtypen verstanden wissen will. Insofern ist das „Erfahrbarwerden“ des Evangeliums, wie er es hier beschreibt, in seiner Darstellung längst nicht die einzige Art gelungener Seelsorge. Dennoch sind die Kommentare zu dieser Fallstudie ein besonders plakatives Beispiel für eine Grundschwierigkeit, die mit dieser Konzeption verbunden ist.

¹⁰⁸ Vgl. z.B. Van der Geest, 173-175.

¹⁰⁹ Vgl. Van der Geest, 114, 119, 134, 142, 166, 172, 179, 190f., 205, 211, 230, 238f., 240 u.ö.

¹¹⁰ In einem Entwurf wie diesem ist dies doppelt problematisch, denn der implizite Wertekanon wird nicht einmal offengelegt, setzt sich also dem kritischen Nachvollzug der Leserin erst gar nicht aus. – Wir begegnen hier einem ähnlichen Problem, wie im Entwurf Christoph Morgenthalers (vgl. S.56ff.): Die Unterscheidung zwischen *Gottesbild* und *Gotteswirklichkeit* wird nicht reflektiert. Was immer theologisch reflektiert wird, ist stets nur menschliches Konstrukt, niemals eins zu eins ident mit der göttlichen Wirklichkeit. Dies deutlicher in die Reflexion einzubeziehen, hieße, zu einer größeren systematischen Differenziertheit zu finden, indem die fundamentale Differenz zwischen Gott und allem Menschlichen stärkeres argumentatives Gewicht erhielte. Zu den Rückwirkungen dieser theologischen Ungenauigkeit auf den Seelsorger selbst s.u.

Wenn Van der Geest in der oben zitierten Fallstudie eine „realistische“ Suche nach einem Weg in die Zukunft anstrebt, so ist sofort hinzuzufügen: Dieses (durchaus legitime) Ziel liegt mit dem Evangelium nicht auf einer Ebene. Das Evangelium ist nach christlichem Verständnis vielmehr etwas völlig Un-„Realistisches“, nämlich die Botschaft vom ganz unverrechenbaren Wirken Gottes, die selbst dort noch gilt, wo ein Leben nach allen irdischen Maßstäben „scheitert“.

Anders ausgedrückt: So legitim und wichtig *menschliche* Zielvorstellungen auch sein mögen, so besteht zwischen ihnen und dem Evangelium doch eine fundamentale Differenz. Nur die Wahrung dieser Differenz gewährleistet den Kern christlicher Verkündigung¹¹¹: dass sich nämlich Gottes Liebe und Gegenwart auch dort bewähren wo nach irdischen Maßstäben nur mehr das Scheitern wahrgenommen werden kann.

Mit diesem Plädoyer für eine differenziertere Verwendung theologischer Begriffe soll keineswegs das abgewertet werden, was in Van der Geests Fallstudien tatsächlich „gelingt“: Es „gelingt“ ein Stück zwischenmenschliche Begegnung, die (um beim oben zitierten Beispiel zu bleiben) eine neue Lebensperspektive ermöglicht hat. Es wäre absurd, den Wert eines solchen Geschehens leugnen zu wollen. Es gilt aber wahrzunehmen, dass hier die „innerweltliche“ Ebene nicht verlassen wird, dass ein Schritt in die Glaubensperspektive – mithin in das Voraussetzen der Wirklichkeit Gottes – nicht angedeutet wird.

„Evangelium“ dagegen meint die frohe Botschaft auch im Scheitern, im Versagen, im Aufgeben, traditionell gesprochen: im Tod am Kreuz. Wenn die „Erfahrung“ des Evangeliums so stark mit der Erfahrung des Wiedergewinnens von Lebensmut verbunden wird, dann verstellen sich das Denken und Glauben den Weg zur vollen Tiefe dessen, was der Begriff Evangelium bezeichnet.

Es ist dies ein theologisches Anliegen, das sich durchaus auch bei Van der Geest findet¹¹² – sozusagen quer zum sonstigen Duktus seiner Ausführungen. Es ist aber deutlich weniger präsent, als das oben kritisierte Zusammenfallen von „Gelingen“ und Evangelium. Dennoch heißt es an einer Stelle explizit: „Gottes Verheißung knüpft grundsätzlich nicht an unsere Perspektiven oder Möglichkeiten an. Sie steht senkrecht zu unserer dunklen Welt als unglaubliches Wunder.“¹¹³ Dies speziell für die Seelsorge näher zu bedenken, würde sicher einen vertiefteren Blick ermöglichen.

¹¹¹ Vgl. Dalferth, 2004, 21-23, 88f., 100-113; Ders., 1991, 30, 83, 101.

¹¹² Van der Geest, 24, 45, 60, 69f., 130, 230.

¹¹³ Van der Geest, 172. Vgl. 130.

Beispielhaft zeigen sich die Schwierigkeiten dieses Konzepts in den letzten Sätzen des Buches:

„Das ganze seelsorgerliche Unternehmen *will* in jenem Sinn Ausrichtung des Wortes Gottes *sein*, als es zeichenhaft auf Gottes Liebe für die Menschen hinweisen will. Für den Seelsorger ist es aber besser, sich nicht um diese Absicht zu kümmern. Die Aufgabe, aufmerksam zu handeln, gibt ihm genug zu tun. Daß diese Arbeit dann als Seelsorge erlebt wird, ist ein Geheimnis, das sich seiner Verwaltung entzieht. Und zwar souverän.“¹¹⁴

Hier wird noch einmal augenscheinlich gebündelt, was bereits geschildert worden ist: Zwar wird hier vorsichtiger formuliert, wenn Seelsorge als zeichenhafter Hinweis auf die Liebe Gottes bezeichnet wird. Aber die vorangehenden Sätze stehen kraftvoll genug im Raum: Seelsorgerliches Handeln *ist* – weil es so *wahrgenommen* wird – Ausdruck des göttlichen Heilshandelns¹¹⁵.

Doch genau das wird nun wieder zurückgenommen. Der Seelsorger soll sich darum nicht kümmern. Ein verblüffendes Resumée am Ende eines Buches: dass die Leserin das vergessen soll, was eben expliziert wurde. Bedenkt man aber die hoch aufgeladene Erwartungshaltung, die hier aufgebaut wurde, so leuchtet dieser Gedanke durchaus ein: Wenn die Seelsorge mit dem Druck belastet ist, in ihrem bloßen Dasein schon Gottes Liebe zu verwirklichen, so ist es für die eigene seelische Ausgeglichenheit wohl in der Tat besser, die eigene Praxis vor dieser Vorstellung zu schützen.

Würde von vornherein ein Selbstbild entworfen, das gegenüber fremden Erwartungshaltungen kritisch bleibt, weil es die Fundamentaldifferenz zwischen göttlicher und menschlicher Ebene ernster nimmt, so ließe sich vielleicht eine *menschlichere* Definition von Seelsorge finden, die die Seelsorgerin dann auch an sich heranlassen könnte.

Zum Umgang mit der Schrift

Wenn sich Seelsorge in Praxis und Theorie als christliche Disziplin versteht, so kommt der Frage nach dem Schriftgebrauch eine zentrale Stellung zu. Der Schriftverweis hat die Funktion, das dargestellte Denken auch theologisch zu verankern.

¹¹⁴ Van der Geest, 242f. Hervorhebungen M.P.

¹¹⁵ Van der Geest, 239.

In diesem letzten Absatz ist die Aussage über das Erleben übrigens nicht nur zur Seinsaussage geworden, sondern sogar zur Sollensforderung: Seelsorge übernimmt die Wahrnehmung der Adressaten nicht nur als Selbstdefinition, sondern sie *soll* diese Fremdwahrnehmung sogar bewusst anstreben (sie *ist* nicht nur Ausrichtung des Gotteswortes, sofern sie so wahrgenommen wird, sondern sie *will* dies auch sein).

Auch bei Van der Geest ist die Bibel, auch wenn sie keine sehr gewichtige Rolle spielt, immer wieder präsent. Dass sie keine normative oder begründende Rolle spielt, entspricht der Ebene, auf der sich dieser Entwurf bewegt: Normative Begründung wäre eine Sache der *Poimenik*, hier aber befinden wir uns weitestgehend auf der Ebene der *Theorie der Praxis* oder in den Fallstudien auf der Ebene erzählter *Praxis*.

Es lässt sich daher am Beispiel von Van der Geests Entwurf eine Frage aufwerfen, die für die vorliegende Arbeit wesentlich ist:

Welcher Bibelgebrauch ist der Ebene der *Theorie der Praxis* angemessen, welcher der *Praxis*? Wäre nicht zu erwarten, dass sich der Umgang mit der Bibel *anders* gestaltet, je nachdem, auf welcher der beiden Ebenen wir uns befinden?

Zwar ziehen Bibelverweise bei Van der Geest keine intensive theologische Auseinandersetzung nach sich, sondern bleiben eher assoziative Einsprengsel. Insofern gehen die hier relevanten Fragestellungen deutlich über das hinaus, was Van der Geests Entwurf anstrebt. Dennoch lohnt sich eine genauere Analyse, anhand derer weitere Erkenntnisse zur Verhältnissetzung der Ebenen und ihrer theologisch-biblischen Verankerung möglich werden.

Die seelsorgerliche Praxis

Innerhalb der dokumentierten Fallbeispiele findet sich bei Van der Geest ein durchaus ungezwungener Umgang mit biblischen Inhalten: Sie müssen nicht unbedingt, können aber gegebenenfalls sehr mutig eingebracht werden. Wenn Seelsorger/innen in Van der Geests Beispielen biblische Gedanken ins Gespräch bringen, so sind sie meist Äquivalente für das, was ein Mensch gerade zum Ausdruck gebracht hat¹¹⁶.

Nun wären für diese Beobachtung zwei mögliche theologische Verortungen denkbar.

- Entweder, dieser Bibelgebrauch hat den Sinn, biblische Bilder für die Gefühle zu finden, die aus einer Seelsorgesituation heraus entstanden sind. Wäre es so gedacht, so könnte man zusammenfassen: Die Qualität der Seelsorgerin bestünde darin, ihr genaues Hören und Verstehen mit ihrer Bibelkenntnis so zu verbinden, dass sie für das Gehörte ein passendes biblisches „Pendant“ findet. Die Kraft dieses Vorgehens bestünde darin, dem Erleben eines Menschen eine

¹¹⁶ Vgl. z.B. Van der Geest, 31, 59, 69, 178 u.ö.

biblische Sprache zur Verfügung zu stellen.

Für diese theologische Verortung spricht immerhin, dass damit auch zu einem Ziel beigetragen wäre, das Van der Geest immer wieder explizit verfolgt¹¹⁷: Ein Mensch würde darin gestärkt, sein inneres Erleben zuzulassen und zum Ausdruck zu bringen.

- Es drängt sich aber auf¹¹⁸ – und darin läge ein gewisser Widerspruch zu Van der Geests theoretischer Konzeption –, dass in der von Van der Geest geschilderten Vorgehensweise noch eine zweite Intention liegt: Dass nämlich sein Einbringen der Bibel nicht nur das Zur-Verfügung-Stellen biblischer Sprache ist, sondern dass in diesem Vorgang zugleich das Eröffnen eines neuen Deutungsrahmens liegt. Dieser neue Horizont wäre dann freilich nicht nur als empathische „Übersetzung“ des menschlichen Erlebens zu verstehen, sondern inkludiert auch die Möglichkeit, eigenes Denken und Fühlen zu erweitern, zu korrigieren, umzudeuten oder anders zu werten. Das Einbringen der Bibel wäre dann nicht nur Reaktion auf eine bestimmte Situation, sondern stets auch ihr kritisches Gegenüber.

Wenn die Schriftverweise der Fallstudien im zweiten Sinne zu verstehen wären, so wäre ein solcher Bibelgebrauch freilich an Vorentscheidungen gebunden, die nur aus einer expliziten *Poimenik* heraus entwickelt werden könnten: Wie sieht der Deutungsrahmen aus, der zur Verfügung gestellt würde? An welchen theologischen Eckpunkten würde er sich orientieren, in welche Richtung würde er zielen und welche ethischen, anthropologischen oder theologischen Prämissen würde er inkludieren?

Wir sehen hier wiederum die Schnittstelle zur *Poimenik*, die in der Analyse dieses Entwurfes schon mehrmals deutlich geworden ist. Die Praxis kann sich Ziel und Richtung nicht selbst vorgeben, sondern greift stets auf Vorentscheidungen zurück, die nicht aus ihr selbst stammen. Aufgabe der *Poimenik* wäre es, diese Vorentscheidungen so zu benennen, dass sie einer bewussten Debatte zugänglich werden, statt den unbewussten Hintergrund jeder Praxis zu bilden.

¹¹⁷ Vgl. Van der Geest, 22, 29-33, 41, 49, 55, 84, 100f., 110-112, 127, 151, 160-166, 171 u.ö.

¹¹⁸ vgl. z.B. Van der Geest, 69, 121, 158 u.ö.

Die Theorie der Praxis

Biblische Verweise finden sich bei Van der Geest aber nicht nur in den erzählten Fallbeispielen, sondern auch in den kommentierenden Abschnitten, mithin in der *Theorie der Praxis*.

Es ist bemerkenswert, dass sich diese Stellen kaum von demjenigen Schriftgebrauch unterscheiden, der in den Fallbeispielen erkennbar wurde: Auch auf der Ebene der *Theorie der Praxis* bleiben Bibelverweise überwiegend assoziativer Natur. Sie fassen die vorgetragene Argumentation oder Reflexion in biblische Bilder, lassen aber offen, inwiefern damit ein bestimmter Deutungshorizont oder irgendeine Art von Autorität verbunden sein könnte¹¹⁹. Vor allem aber – und das wiegt auf der Ebene der *Theorie der Praxis* schwerer, als in der *Praxis* selbst – lassen sie völlig offen, nach welchen Kriterien sie ausgewählt sind. Sie tauchen auf, wo sie assoziativ-emotional passend erscheinen; was sich aber an biblischem Gedankengut nicht unmittelbar aufdrängt, das bleibt ungesagt.

Es fragt sich: Könnte es einen Schriftgebrauch geben, der über solches Assoziieren hinausgeht und speziell der Ebene der *Theorie der Praxis* angemessen ist?

M.E. gibt es bei Van der Geest zwei Stellen, die diesbezüglich interessant sind. Obwohl beide nur sehr kurze Andeutungen ohne weitere Reflexionen sind, dokumentieren beide einen Versuch, über das Assoziative hinaus etwas Allgemeingültiges zu formulieren. Aus der kritischen Lektüre beider lässt sich ein klarerer Blick dafür gewinnen, ob es einen Umgang mit der Schrift gibt, der dieser Reflexionsebene gerecht wird:

1. Ein Fehlschluss durch die Verwechslung der Ebenen:

Anlässlich einer Fallstudie – ihr konkreter Verlauf kann für die hier relevante Frage offen bleiben – widmet sich Van der Geest der grundsätzlichen Frage, inwieweit in einem Seelsorgegespräch eine offensive, konfrontative Herausforderung nützlich sein kann: Soll die Seelsorgerin Probleme, die sie sieht, offen und initiativ beim Namen nennen? – Im Zuge dieser Fragestellung wird die Geschichte von David und Nathan

¹¹⁹ Van der Geest, 44, 52, 62, 63, 73, 115, 127, 157, 191.

(II Sam 12) kurz erwähnt¹²⁰, bevor dann – übrigens ohne weiteren Bezug zum biblischen Verweis – einige Thesen entwickelt werden.

Dieser Bibelverweis geht über das reine Assoziieren ein Stück hinaus: Er ist nicht nur die biblische Bündelung dessen, was auch ohne den biblischen Verweis schon gedacht worden ist. Er eröffnet einen wertenden Horizont, durch den der darauf folgenden Debatte deutlich eine *bestimmte* Option nahe gelegt wird: nämlich die positive Wertschätzung einer offenen Konfrontation nach dem Vorbild des Propheten Nathan.

Doch gerade darin liegt ein Kategorienfehler: Was aus der Bibel zitiert wird, ist ein *einmaliges* „historisches“ Ereignis; was durch den Rückgriff auf diese unverwechselbare Situation aber gewonnen werden soll, das ist etwas *Allgemeingültiges* (*Theorie der Praxis!*).

An diesem Beispiel lässt sich eine wesentliche Beobachtung zum Schriftgebrauch machen: Die Art des Textes (eine Geschichtserzählung) und die Methode der Textauslegung (ein einfaches „Nacherzählen“ auf der Handlungsebene) werden der Reflexionsebene nicht gerecht:

- Auf der Ebene unmittelbarer *Praxis* (oder Supervisionspraxis, wo dieser Schriftverweis vermutlich seine Wurzel hat), also in eine bestimmte Situation hinein, könnte ein solcher Schriftverweis wohl seine Kraft entfalten. Er tritt dann nicht unter dem Anspruch auf, etwas Allgemeingültiges zu formulieren, sondern bündelt eine aktuelle Situation, eröffnet oder korrigiert ihre Deutung und trägt dazu bei, eine Reflexion in Gang zu bringen.
- Hier aber bewegt sich die Reflexion auf einer Ebene, die über die Individualität und Unverwechselbarkeit einzelner Situationen hinausgeht¹²¹. Aber die „Tatsache“, dass der einmalige, unverwechselbare Nathan damals auf eine bestimmte Weise gehandelt *hat*, erlaubt keine Rückschlüsse darauf, wie wir heute handeln *wollen* oder *sollen*, weil gar nicht klar ist, ob und inwiefern Nathan ein Vorbild für die Seelsorge sein kann und soll. Es leuchtet nicht ein, warum aus der Schilderung einer einmaligen, kontingenten Situation Allge-

¹²⁰ Van der Geest, 207.

¹²¹ Van der Geest formuliert hier ja allgemeine Thesen zum Thema „Herausforderung“, die er zwar an den vorher beschriebenen Fall anknüpft, die aber insgesamt auf Überindividuelles zielen (vgl. Formulierungen wie „Die Tatsache, daß Menschen manchmal eine [...] Konfrontation brauchen usw... Van der Geest 207f.).

meingültiges ableitbar sein sollte (umso mehr, als der Auswahl gerade einer bestimmten Bibelstelle immer etwas Willkürliches anhaftet).

2. Ein möglicher Schriftgebrauch auf der Ebene der *Theorie der Praxis*:

Die Erkenntnisse aus der Analyse dieses Schriftverweises lenken den Blick auf eine andere Möglichkeit, die m.E. größere Chancen in sich trägt:

Im Zusammenhang mit der Seelsorge an einer Sterbenden stellt Van der Geest die Frage, ob und wie das psychologisch als wertvoll erachtete Klagen *theologisch* zu legitimieren sei¹²². Als Antwort verweist er auf die *Struktur* bestimmter Psalmen (Ps. 42, 43, 77), in denen „aggressive Ausdrücke oft von Lobpreisungen abgelöst“ werden. Dieser Beobachtung fügt er folgende Deutung hinzu: „Wer sich gegen Gott auflehnt, behaftet ihn bei seiner Verheißung. Die Klage ist ein fast verzweifelt festhalten an Gottes Gnade...usw.“¹²³

Dieser Absatz verdient Beachtung: Van der Geest beschäftigt sich hier nicht mit der Einzigartigkeit eines bestimmten Bibeltextes, sondern mit der Struktur einer bestimmten *Gattung*. Er referiert keine einmalige biblische Gegebenheit, sondern zieht theologische Schlüsse aus einer bestimmten Textsorte (den Klagepsalmen), die sich aufgrund einer bestimmten, *wiederkehrenden* Bewältigungsstrategie entwickelt hat.

Van der Geest widmet dieser Vorgangsweise keine besondere Reflexion. Weiterdenkend lässt sich aber sagen: Die Gattungskritik und die Frage nach dem Sitz im Leben sind exegetische Methoden, die der *Theorie der Praxis* strukturell verwandt sind. Sie legen ihr Augenmerk nicht auf die Unverwechselbarkeit eines Textes, sondern auf wiederkehrende Strukturen (Gattungen) und ihre Verankerung in typischen Lebenskontexten (Sitz im Leben). Dem korrespondiert die Perspektive der *Theorie der Praxis*: Auch sie fragt nicht nach der uneinholbaren Individualität, sondern nach dem Verallgemeinerungsfähigen, das sich hinter dem jeweils Individuellen erkennen lässt. Denselben Blickwinkel, den die *Theorie der Praxis* in bezug auf den Menschen einnimmt, nimmt die Gattungskritik in bezug auf die Texte ein.

Angewandt für das konkrete Fallbeispiel Van der Geests bedeutet dies die Verknüpfung zweier Bezugspunkte:

Auf der einen Seite steht die Wahrnehmung der sterbenden Frau: Mit Hilfe bestimm-

¹²² Van der Geest, 165.

¹²³ Van der Geest, 265.

ter psychologischer Deutungsmuster wird in seiner Schilderung hinter ihrem theologischen Fragen eine versteckte Aggressivität wahrnehmbar, deren religiöse Seite das Auflehnen gegen Gott ist.

Auf der anderen Seite steht die Auslegung der Texte: Mit Hilfe einer exegetischen Methode wird hinter den jeweils einzelnen Texten eine bestimmte literarische Struktur wahrnehmbar, die Ausdruck eines immerwiederkehrenden menschlichen Erlebens ist. Was hier durch den Bibelverweis verbunden wird, sind verschiedene Situationen *in ihrer strukturellen Ähnlichkeit*. Das ist etwas anderes, als der obige Hinweis auf das einzigartige Handeln des Individuums Nathan: Hier kann die Bibel ein „Muster“ zur Verfügung stellen, weil ihre Texte Ausdruck einer bestimmten überindividuellen Bewältigungsstrategie sind.

Darin liegt die Möglichkeit eines Schriftgebrauches, der der speziellen Perspektive der *Theorie der Praxis* adäquat ist.

Ausblick

Die Auseinandersetzung mit diesem Entwurf hat für die Fragestellungen der vorliegenden Arbeit einige grundsätzliche Einsichten zur Reflexionsebene der *Theorie der Praxis* ermöglicht:

Grenzgänge zwischen den Ebenen

Es hat sich verdeutlicht, dass sich die Ideale der *Praxis* auf den theoretischen Ebenen nicht durchhalten lassen. So sehr das viel beschworene Ideal eines „wertfreien“ Wahrnehmens ein für die *Praxis* hilfreicher Orientierungspunkt sein mag, um vor-schnellen theoretischen Überfrachtungen ein kritisches Regulativ entgegenzustellen, so wenig bewährt sich der Versuch, diese „Orientierung am Anderen“ für die theoretische Fundierung der Seelsorge fruchtbar zu machen. Indem ein Ideal der *Praxis* (die unvoreingenommene Annahme dessen, was „der Andere“ einbringt) für die *Poimenik* herangezogen wird, entsteht eine theoretische Schieflage, die ihrem eigenen Ideal gerade nicht dienlich ist: die eigenen Vorentscheidungen werden als vom „Anderen“ herkommende Praxiserfahrungen getarnt, statt sie auf einer intersubjektiv zugänglichen Ebene einem bewussten Diskurs zu öffnen und damit auch in eine kritische Distanz zu bringen.

Seelsorge muss Rechenschaft darüber geben können, was sie von ihrem eigenen Selbstverständnis her jeweils sein *will*. Anderenfalls nimmt ein unreflektiertes Selbstverständnis unmittelbaren Einfluss auf die Praxis, ohne jemals einer offenen Debatte ausgesetzt worden zu sein.

Theologische Konsequenzen

Es hat sich gezeigt, dass die Unklarheit bezüglich der Verhältnissetzungen zwischen den einzelnen Reflexionsebenen zu einem theoretischen Ungleichgewicht führt, das auch theologisch ungewollte Implikationen mit sich bringt. Indem der analysierte Entwurf bewusst auf einer ausschließlich beobachtenden Reflexionsebene bleiben will, wird direkt von der *empirischen* Wahrnehmung auf *theologische* Aussagen geschlossen, ohne einen anders gearteten Reflexionsgang dazwischen zu schalten. So kommt es zu Analogieschlüssen (z.B. Seelsorgebeziehung = Gottesbeziehung), die weder theologisch intendiert sind, noch der Praxis zu gute kommen (man denke an Rollendiffusionen, Übertragungsphänomene, Überforderung etc., die in einem solchen Denken nicht verarbeitet werden können).

Damit ist der nächste Schritt benannt, der für die vorliegende Arbeit notwendig wird: Es geht darum, die Grenzziehung zwischen *Theorie der Praxis* und *Poimenik* deutlicher zu reflektieren, um dadurch deren Wechselbeziehung schärfer ins Auge fassen zu können.

b. An den Grenzen zur *Poimenik*

Aus der Analyse von Van der Geests Konzeption wurde vor allem deutlich, dass ein kritischer Umgang mit der Wechselbeziehung zwischen den Ebenen deren profilierte Unterscheidung voraussetzen würde.

Die nun folgende Einzelanalyse soll daher v.a. dem Schritt zwischen *Theorie der Praxis* und *Poimenik* besondere Aufmerksamkeit widmen, und zwar anhand von Christoph Morgenthalers Entwurf „Systemische Seelsorge“. Hier werden diese Nahtstelle sowie die damit verbundenen Problemstellungen besonders deutlich sichtbar.

Theorie der Praxis als Ausgangspunkt

Morgenthalers Entwurf setzt sich zum Ziel, die Erkenntnisse und Arbeitsweisen der systemischen Therapie für die Seelsorge fruchtbar zu machen. Auch er liegt so gut wie durchgängig auf der Ebene der *Theorie der Praxis*.

Zur Übersicht über den Aufbau:

Die zweiteilige Gliederung – Teil I. „Grundlagen“ und Teil II. „Arbeitsmodelle“ – hätte zunächst vermuten lassen, dass man im Teil I. theoretische Grundsatzreflexionen über Legitimität oder theologische Verankerung systemischen Arbeitens fände, während Teil II. die so erworbenen Erkenntnisse in die Praxis überträgt. Doch Morgenthaler geht gerade umgekehrt vor. Teil I. enthält großteils keine poimenische Grundsatzreflexion, sondern v.a. Anschauungsmaterial und Reflexionen, die zwar im Kontext kirchlichen Handelns lokalisiert werden, jedoch zunächst keiner theologischen Diskussion unterzogen werden¹²⁴. Erst sehr spät – im 7. Kapitel und nach über hundert Seiten Lektüre – taucht die Theologie als kritische Ressource auf, indem zum ersten Mal die Frage nach einer *Norm* gestellt wird¹²⁵, die der mittlerweile eingehend beschriebenen systemischen Begleitung Richtung und Ziel weisen könnte. *Ob* systemisches Denken integriert werden *sollte*, steht aber auch hier nicht zur Debatte.

Interessanterweise ist es das Anfangskapitel von Teil II. (*Arbeitsmodelle*), das wesentliche poimenische Fragestellungen erstmals verdichtet thematisiert (Definitionen und Ziele der Seelsorge, theologischer Hintergrund, verdichtet in der schematischen Darstellung¹²⁶), und erst zu einem unerwartet späten Zeitpunkt, im vorletzten Kapitel, kommt jener Punkt ins Spiel, der letztlich die gesamte theologische Verortung systemischer Arbeitsweisen entscheidet: die Frage nach der Unterscheidung zwischen Gotteswirklichkeit und Gottesbild¹²⁷.

Diese knappen Hinweise mögen genügen um zu illustrieren, dass dieser Entwurf kein poimenischer sein will, sondern primär auf der Ebene der *Theorie der Praxis* zu verorten ist.

Ebenso wie Van der Geest stellt auch Morgenthaler zunächst keine theologischen Reflexionen an, sondern die Erkenntnisse systemischen Arbeitens werden unmittelbar in den Kontext kirchlichen Handelns gestellt. Er geht davon aus, dass es systemisches Arbeiten gibt und dass sich die damit verbundenen Sichtweisen auch auf kirchliche Betätigungsfelder anwenden lassen. Hier steht nicht zur Debatte, *ob* systemisches Arbeiten in die Seelsorge integriert werden *sollte*, sondern es wird die Erfahrung beschrieben, *dass* es sich praktisch bewährt. Ausgangspunkt sind also Faktizität und Erfolg systemischen Denkens und Arbeitens. Das theologische Fundament, auf dem Morgenthalers Entwurf steht, erschließt sich erst im Laufe des Lesens, und auch das z.T. nicht explizit, sondern allmählich und zwischen den Zeilen¹²⁸. Erst das Schluss-

¹²⁴ Zu den beiden historischen Abrissen Morgenthaler 18f.; 38ff. s.u.

¹²⁵ Morgenthaler, 118.

¹²⁶ Morgenthaler, 160-170.

¹²⁷ Morgenthaler 268f.

¹²⁸ Vgl. Albrecht, 1086.

kapitel, und darin liegt wieder eine Strukturparallele zu Van der Geest, spricht gezielt theologische Fragen an.

Zum Umgang mit biblischer und theologischer Tradition

Schon in den ersten Kapiteln, in denen Theologie inhaltlich fast gar keine Rolle zu spielen scheint, zeigt sich jedoch auch bei Morgenthaler jener ambivalente Umgang mit christlichen Inhalten, der schon bei Van der Geest sichtbar wurde: Einerseits wird deutlich, dass dieser Rückbezug sowohl mengenmäßig als auch inhaltlich kein großes Gewicht hat. Im Vordergrund steht eindeutig die systemische Reflexion. Andererseits ist gerade vor diesem Hintergrund doppelt auffällig, dass Verweise auf Bibel und Kirchengeschichte eben doch nicht ganz fehlen, sondern immer wieder eingestreut sind.

Auch bei Morgenthaler haben diese Einsprengsel kein eigenes Gewicht. Zitierte Texte stehen oft außerhalb ihres ursprünglichen Sinnrahmens, einzelne biblische Bilder werden dem vorgestellten systemischen Denken integriert¹²⁹ oder dienen als sprachlicher Ausdruck dessen, was unabhängig und ohne näheren Bezug zum zitierten Text schon entwickelt wurde¹³⁰. Historische Abrisse zur kirchlich-theologischen Überlieferung¹³¹ basieren weniger auf differenzierter Analyse der Quellen, sondern greifen

¹²⁹ So z.B. das ekklesiologische Bild vom Leib Christi (1 Kor 12,12-27; Röm 12,4-8, Morgenthaler, 18): Es wird vorgeführt, als handle es sich um eine systemische Betrachtungsweise des menschlichen Zusammenlebens, die schon im biblischen Kontext jenen zwischenmenschlichen Zielsetzungen gedient hätte, die Morgenthaler nun verfolgt. Was dabei aus dem Blick gerät, ist die Stoßrichtung der paulinischen Ausführungen: Sie beschäftigen sich mit dem theologischen Problem der Geistesgaben (*pneumatika, charismata*), mit Weisheitsrede, Heilungen, Wundern, Prophezie und Zungenrede (1 Kor 12,8-10). Sie rügen eine falsche Praxis, welche die Christenheit anhand dieser Gaben in zwei „Klassen“ unterteilen will. Auch der weitere paulinische Kontext bleibt erwartungsgemäß mit hochtheologischen Fragestellungen beschäftigt (Verständnis der Sakramente, 1 Kor 10; die Frage nach der leiblichen Auferstehung, 1 Kor 15,12ff.; die Vikariatstaufe, 1 Kor 15,21; Vielhauer, 132ff.). Was Morgenthaler aus seiner systemisch-therapeutischen Sicht hinter dem Bild vom Leib Christi erkennen will – nämlich ein vertieftes Verständnis für „dynamische Zusammenhänge in Mehrgenerationenverbänden“ und somit für einen besseren Umgang mit Problemen des familiären Zusammenlebens (Morgenthaler, 18) – das ist jedenfalls nicht als *intentio auctoris* zu verstehen.

¹³⁰ Z.B. der beiläufige Verweis auf Röm 5,5 (Morgenthaler, 10), der völlig unbeachtet lässt, dass Paulus sich an dieser Stelle nicht mit der Frage beschäftigt, wie „in den vielfältigen systemischen Spannungsfeldern die ungelebten Geschichten, ungehaltenen Reden und unerhörten Wünsche einzelner Menschen zum Ausdruck kommen können“ (Morgenthaler, 10), sondern mit der Befreiung der Menschheit vom Tod durch das Heilswerk Jesu Christi (Vielhauer, 176, 185ff.). Vgl. die Nennung der Torheit des Kreuzes 1 Kor 1,18, Morgenthaler, 33.

¹³¹ Morgenthaler, 18, 38ff.; ein qualitativer Unterschied zwischen biblischer und späterer Tradition besteht nicht.

bestimmte Punkte innerhalb einer „Heilsgeschichte“ heraus, an denen systemisches Denken und Arbeiten anknüpfen soll¹³².

Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit fallen aber weniger diese einzelexegetischen Details ins Gewicht. Liest man seinen Entwurf auf die Frage hin, auf welche Weise *Poimenik* und *Theorie der Praxis* in ein angemessenes Verhältnis zu setzen sind, so drängt sich die Vermutung auf, dass in diesen scheinbar unwesentlichen Hinweisen auf biblische Inhalte bereits eine prinzipiellere Problemstellung durchscheint. Die Frage nämlich, ob und auf welche Weise die *Theorie der Praxis* theologisch zu verorten ist. Denn auf einen gewissen Rückbezug zur Theologie soll offensichtlich nicht verzichtet werden – das zeigt sich daran, dass biblische Verweise überhaupt auftauchen. Doch wie ist dieser Rückbezug zu verstehen?

In diesem Entwurf sind es v.a. drei grundsätzliche Fragen, die diesbezüglich relevant erscheinen: Zunächst die Frage, warum überhaupt Rückblicke in Bibel und Kirchengeschichte integriert werden; weiters die Frage, wie sich der tendenziell religionskritische Impetus systemischen Denkens auf den Umgang mit theologischen Inhalten auswirkt; und daran anschließend die Frage, welcher Umgang mit konkreten inhaltlichen Normen dabei gefunden werden kann.

1. Welchen argumentativen Zweck hat der Rückblick in die Geschichte?

Morgenthaler bietet immer wieder historische Rückblicke, in denen bestimmte Fragestellungen quer durch biblische und kirchengeschichtliche Zeit verhandelt werden¹³³.

¹³² Z.B. der historische Abriss (Morgenthaler, 18): Hier gehen Seelsorge, Kirchengzucht, Katechese und Ekklesiologie scheinbar problemlos ineinander über. Kritische Rückfragen bleiben ausgeblendet. Ich greife exemplarisch eine heraus:

Welche historische Einschätzung ist dem angemessen, was Morgenthaler als „cura animarum“ in den Raum stellt? Lässt sich dieser vielschichtige historische Verweis tatsächlich darauf reduzieren, dass seine Pluralform darauf hindeutet, er reflektiere die *Beziehung* der Seelen untereinander? Freilich drückt es die Verantwortung des Geistlichen für *viele* Seelen aus (Möller Christian, 3), aber ist das schon ein Hinweis auf das, was Morgenthaler im Folgenden als systemisches Denken und Handeln darlegt?

Was der Begriff „cura animarum“ beschreibt, ist von Anfang an mit der Problematik von Beichte und Buße, ja schärfer noch: mit der Bewahrung dieser Seelen vor jenseitigen Strafen verbunden (Rössler 1994, 176ff.; vgl. Klär, 50-85). Damit geht ihr Inhalt weit über das von Morgenthaler herausgegriffene zwischenmenschliche Beziehungsgeschehen hinaus, bildet also als solches noch keinen Anschlusspunkt für systemisches Denken und Handeln. Im Gegenteil: gerade wegen dieser traditionellen Verwobenheit der „cura animarum“ mit Buße und Kirchengzucht ist es m.E. besonders geboten, die Problematik dieser Verbindung differenziert herauszustreichen. Anderenfalls droht die Gefahr, vorschnell theologische Anknüpfungspunkte für moderne Strömungen zu konstruieren, die eine *kritische* Diskussion beider – sowohl der theologischen Tradition, als auch der an sie herangetragenen Denkweisen – eher vermeiden, als fördern.

Es wird dabei aber nicht sofort klar, worin die Aussageintention solcher Rückblicke liegt. Welchem argumentativen Zweck dienen sie?

I. Zunächst ließe sich vermuten, dass mit diesen Rückblicken eine theologische Legitimation systemischen Denkens durch den Rückbezug auf Bibel und Tradition angestrebt wird. Dies würde auch dadurch nahe gelegt, dass diese Rückblicke weitgehend in den ersten beiden Kapiteln positioniert sind: Man könnte annehmen, dass das, was im Folgenden entfaltet wird, zu Beginn biblisch oder traditionsgeschichtlich fundiert würde.

Wer von einem solchen Verständnis ausgeht, stößt aber schnell auf schwerwiegende Probleme. Denn was diese Abschnitte bieten, sind Rekonstruktionen bestimmter historischer Lebensverhältnisse¹³⁴. Wollte man diesen Rekonstruktionen eine theologisch legitimierende Funktion zuschreiben, so wäre mit dem zugrunde liegenden Offenbarungsverständnis zugleich impliziert, dass eine *Beschreibung* damaliger Gegebenheiten unmittelbar Schlüsse darauf zuließe, wie es heute sein *sollte*. Sozialen Verhältnissen von dazumal würde unmittelbar Offenbarungscharakter zugeschrieben; göttliches Handeln und göttlicher Wille wären aus historischen Gegebenheiten ablesbar¹³⁵.

Eine solche Position wäre freilich scharf zu kritisieren. Denn damit müssten konsequenterweise sämtliche in der Bibel auffindbare Lebensverhältnisse – inklusive Sklaverei, Kriegsführung, Herrschaftssysteme o.ä. – als unmittelbar für alle Zeit legitimiert gelten.

Nun wird eine solche Konsequenz aus Morgenthalers ganzem Entwurf aber überhaupt nicht nahe gelegt. Seine Verwendung theologischer Schlüsselbegriffe¹³⁶, seine bewussten theologischen Gewichtungen¹³⁷ und sein oftmaliges Hinweisen auf die Verschiedenartigkeit biblischer Lebensentwürfe¹³⁸ belegen keineswegs die Sakralisierung historischer Lebensverhältnisse, sondern eine deutliche theologische Differenzierung

¹³³ Morgenthaler, 18f., 38ff., 122f.

¹³⁴ So explizit Morgenthaler, 38. Eine Ausnahme bildet der Verweis auf 1 Kor 12,12-27; Röm 12,4-8 (Morgenthaler, 18): Hier wird nicht auf soziale Gegebenheiten, sondern auf einen theologischen Lehrtext und damit sehr wohl auf eine mögliche normative Quelle zurückgegriffen.

¹³⁵ Zum Einspruch gegen diese Position vgl. Barr, v.a. 76-78, Bultmann 1956, 407.

¹³⁶ S.u.

¹³⁷ Vgl. exemplarische Auseinandersetzung mit Eph 5,22-24, Morgenthaler, 126ff.

¹³⁸ Z.B. Morgenthaler, 39; 51-53.

zwischen dem jeweils einzelnen biblischen Wortlaut und einer vorausgesetzten theologischen Norm.

Diese Lesart der biblischen Bezüge scheint also auszuschneiden: Biblische Einzelverweise können offenbar keine normative Funktion für die Etablierung systemischen Denkens in der Theologie haben.

II. Die Leserin wird somit auf die zweite mögliche Lesart verwiesen, wonach die historischen Rückverweise nicht der Legitimation systemischen Denkens dienen, sondern ihrerseits bereits einer systemischen (Neu-)Deutung unterzogen werden. In diesem Fall sind die Bibelbezüge nicht aus der theologischen Innenperspektive zu verstehen, sondern als *Anschauungsmaterial* für eine Interpretation aus systemischer Perspektive.

Die letztere Lesart legt sich auch angesichts einer weiteren Beobachtung nahe, nämlich der zweiten oben erwähnten Fragestellung:

2. *Wie ist mit der religionskritischen Seite des systemischen Blickwinkels umzugehen?*

Morgenthalers Durchgänge durch die Testamente (inklusive der folgenden kirchlichen Tradition)¹³⁹ konzedieren der Bibel zwar, ein, wie er sagt, beeindruckendes Wissen über Mehr-Generationen-Verbände aufbewahrt zu haben¹⁴⁰. Aber indem er ihre Inhalte *systemisch* rekonstruiert, handeln sie in seiner Deutung natürlich nicht mehr von Gott, sondern von bestimmten zwischenmenschlich typischen Verhaltensstrukturen¹⁴¹. Indem die biblischen Geschichten systemisch gedeutet werden, wird ihre Grundaussage verneint, nämlich das Handeln Gottes¹⁴².

¹³⁹ Morgenthaler, 18f, 38ff, 122f.

¹⁴⁰ Morgenthaler, 38.

¹⁴¹ So ist es z.B. nicht mehr der Ruf des Herrn, der Abraham von Haran nach Kanaan bringt, sondern Abraham musste „als Substitut des idealen Selbst seines Vaters erhalten“. Morgenthaler, 39. vgl. die gleichen Problematik Morgenthaler, 122f.

¹⁴² Problematisch sind die „systemischen“ Umdeutungen biblischer Texte: sie berauben sie ihrer ursprünglichen Aussage, die etwas mit Gottes unmittelbarem Wirken zu tun hatte, und holen ihre Inhalte mithilfe systemischer Deutungsmuster ganz in die Immanenz. Wenn die systemische Therapie z.B. davon ausgeht, dass die Vergangenheit keine fixe Größe ist, sondern mithilfe erlernbarer Techniken durch neue Deutungen in ein anderes Licht gestellt werden kann (Morgenthaler, 134), so lässt sich das zwar mit der traditionellen christlichen Vorstellung von Absolution zusammendenken, aber nur um den Preis, dass der freie göttliche Gnadenakt ganz in die Immanenz hineingezogen wird. – Vgl. die systemische Umdeutung der traditionell christologisch konnotierten Formeln Mk 10,45 und Jes 53,4, Morgenthaler, 131f.

Zugleich aber belegen einzelne Formulierungen Morgenthalers, dass diese Außenperspektive durchaus nicht durchgehalten wird. Wenn er z.B. schildert, wie die atl. Geschichtserzähler nach einem „goldenen Faden“ in den „Irrungen und Wirrungen der Sippen geschichten *suchen*“¹⁴³, so entspricht dies dem biblischen Selbstverständnis insofern, als diese Ausdrucksweise die theologische These impliziert, dass es einen solchen goldenen Faden *tatsächlich* zu finden *gibt* (Morgenthaler fasst ihn im Folgenden in der Begrifflichkeit der Bundestheologie). Eine streng systemische Rekonstruktion würde stattdessen formulieren: Die Geschichtserzähler *konstruieren* diesen goldenen Faden im Rückblick auf die Sippen geschichten¹⁴⁴.

¹⁴³ Morgenthaler, 38, Hervorhebung M.P.

¹⁴⁴ Ein entscheidendes Problem ist das ungeklärte Verhältnis zum Konstruktivismus. Morgenthaler weist den (radikalen) Konstruktivismus scheinbar problemlos zurück (Morgenthaler, 21), muss aber natürlich ständig an konstruktivistische Prämissen anknüpfen, um systemisches Denken darlegen zu können (Morgenthaler, 48ff, 63, 71, 92). Näher diskutiert wird diese Verhältnisbestimmung nicht.

Exemplarisch sichtbar wird diese ungeklärte Positionierung an Morgenthalers prägnanter Definition dessen, was Systemtherapie ist: „Systemtherapeutische Techniken ergeben sich aus der Frage, wie in sozialen Systemen Menschen gemeinsam ihre Wirklichkeit *erzeugen*, welche Prämissen ihrem Denken und Erleben zugrunde liegen und welche Möglichkeiten es gibt, die Prämissen zu hinterfragen und zu ‚verstören‘“ (Morgenthaler, 21, Hervorhebung M.P.). Eine solche Definition gäbe reichlich Anlass zur theologischen Auseinandersetzung. Einerseits müsste geklärt werden, auf welche Weise der konstruktivistische Hintergrund einer solchen Aussage in die Theologie integriert werden kann und soll. Andererseits wäre zu fragen, ob Seelsorge ihr Ziel ausschließlich darin sieht, Prämissen zu hinterfragen und zu verstören, oder ob sie nicht vielmehr auch *bestimmte* „Prämissen“ favorisiert (bei Morgenthaler: die Prämisse der Bundestreue Gottes, s.u.) und sogar konkret inhaltlich einspielen will. Mit einer Stimulierung solcher Fragen hätte die Auseinandersetzung mit systemischem Arbeiten einen sehr fundierten Beitrag zu Theologie und Seelsorge, sowie zu einer Verhältnisbestimmung zwischen Seelsorge und Therapie leisten können. Ob diese Auseinandersetzung damit abgetan sein kann, sich lediglich vom Konstruktivismus abzugrenzen, ist fraglich (so auch Weinz, 3).

Im Gegenteil: Gelegentlich stellt sich beim Lesen der Eindruck ein, als würden soziale Systeme mangels einer konstruktivistischen Grundlage als „real“ existierende Phänomene (im Sinne einer klassischen wahrheitstheoretischen Korrespondenzvorstellung) betrachtet, statt als Konstrukte sozialer Kommunikation. So werden systemische *Deutungen* in den Fallbeispielen z.T. beschrieben, als handle es sich um „*hard facts*“. Ein Beispiel dessen findet sich in einer von Morgenthaler geschilderten Fallstudie (Morgenthaler 31-35). Hier wird in eine sehr komplexe Familiensituation anlässlich einer Taufe ein Bibelspruch eingespielt. Dann wird der bewegende Dank des Großvaters für die gelungene Taufe geschildert und so gedeutet, dass er damit „auf seine Art gezeitigt“ habe, „dass er die Botschaft verstanden hat“, wobei die Botschaft darin bestand, dass der Text eine bestimmte, in dieser Familie immer wieder wirksame Angst zum Ausdruck gebracht habe (31f.). Es entsteht der Eindruck, als wäre damit eine (im klassischen Sinne) „wahre“ Aussage über eine vorausgesetzte „Realität“ gemacht. Vgl. Morgenthaler, 27ff.

Nicht zum Ausdruck kommt bei dieser Darstellung, dass es sich keineswegs um eine beobachtbare Tatsache handelt, sondern um eine Aneinanderreihung von Deutungen höherer Ordnungen. Denn systemisches Arbeiten bewegt sich nicht auf der Ebene experimenteller Beobachtungen einer vorausgesetzten „Realität“ im naturwissenschaftlichen Sinne, sondern stellt sich absichtlich in einen konstruktivistischen Denksammenhang, den es bewusst für sich nutzt, um hilfreichere Deutungen zu produzieren (was von Morgenthaler an anderen Stellen übrigens explizit benannt wird, vgl. z.B. Morgenthaler, 69; 73). Die „Wahrheitsfrage“ im klassischen Sinne kommt dabei bewusst nicht in den Blick. Ist an solchen Stellen etwa dem systemischen Arbeiten mit seinen konstruktivistischen Prämissen ein klassisch-wahrheitstheoretischer Hinterbau im Sinne einer *adaequatio intellectus et rei* unterschoben worden? Vgl. Klein, 38-108.

Was sich hier zeigt, ist das ungeklärt bleibende Verhältnis der Disziplinen, d.h. die letztlich ungeklärte Frage: Auf welche Weise kann und soll die systemische Arbeit, die ja selbst nicht aus der Theologie erwachsen ist, *in* theologisches Denken integriert werden? Und: wie ist damit umzugehen, wenn sie selbst weitgehend keine positive Einstellung zur Religiosität¹⁴⁵, geschweige denn zu konkreten inhaltlichen Normsetzungen auf der Metaebene hat¹⁴⁶?

Erst ganz zum Schluss seines Buches, im letzten Kapitel, verbalisiert Morgenthaler diese Problemstellung, indem er die Differenz zwischen System und Transzendenz, zwischen Gottesbild und der dynamischen Kraft der Gotteswirklichkeit zur Sprache bringt¹⁴⁷. Damit ist ein entscheidender Punkt benannt, der sicherstellen würde, dass Seelsorge die Religion nicht nur als Religiosität im Sinne einer Bewusstseins- und Gefühlsebene anspricht¹⁴⁸, sondern Gott als eine „Realität mit eigener Qualität“¹⁴⁹ ernstnehmen kann. Durchgeführt ist dies in diesem Entwurf freilich noch nicht.

3. Welche Rolle spielen konkrete Normen?

Mit den beiden dargestellten Problemstellungen hängt eine dritte zusammen: Die merkwürdig ambivalente Stellung dieses Entwurfes im Umgang mit konkreten Inhalten und Normen.

Zunächst ist in diesem Entwurf auffällig, dass er über weite Strecken auf einer sehr formalen und wertneutralen Ebene bleibt:

Ein markantes Beispiel:

Unter der Überschrift „Religiosität als Konfliktherd und Ressource im System“ lesen wir: „Alle großen Religionen versuchen, die Familienstruktur religiös zu beeinflussen und bilden Regeln und Normen aus, welche Heirat, Scheidung, Empfängnisverhütung, Abtreibung, voreheliche Sexualität, Treue, Zusammenleben, Fortpflanzung und Geschlechterrollen ordnen. Die Beziehungen zwischen Ehepartnern und zwischen Eltern und Kindern werden religiös standardisiert und so die soziale Grundeinheit mitgeformt, auf der die Gesellschaft aufbaut“¹⁵⁰. Selbst das Hineintreten „Gottes“ in das System wird in dieser distanziert-deskriptiven Terminologie

¹⁴⁵ Morgenthaler selbst bringt eine Reihe von Zahlen, die belegen, dass nur ein Bruchteil der systemischen Literatur Religiosität positiv bewertet, Morgenthaler, 90.

¹⁴⁶ Morgenthaler geht auf die Frage der religionskritischen Schlagseite der rezipierten Denkweisen nur insofern ein, als er die Religionskritik als diejenige Tradition versteht, welche die grundsätzliche Ambivalenz von Religiosität ins Bewusstsein der Theologie geholt hat, Morgenthaler, 94.

¹⁴⁷ Morgenthaler, 268f.

¹⁴⁸ So die Kritik Josuttis, 259.

¹⁴⁹ Morgenthaler, 268.

¹⁵⁰ Morgenthaler, 78.

im Sinne eines psychosystemisch deutbaren, individuellen Gotteskonstrukts beschrieben¹⁵¹. Und die so beschriebene Religion kann sich nun, so der Duktus der weiteren Argumentation, sowohl positiv, wie auch negativ auf das jeweilige System und seine einzelnen Mitglieder auswirken¹⁵².

Innerhalb eines *Seelsorge*konzepts ist es nicht ganz leicht, solche Passagen zu verorten. Was ist das für ein Religionsbegriff, dem man hier gegenübersteht? Was würde diese Religion zu jenem Phänomen machen, das die Seelsorge für wünschenswert erachtet? Ist sie an ihren Früchten zu messen? Ist jeweils das als „richtige“ Religion zu werten, was das System (aber nach welcher Krieteriologie?) positiv beeinflusst, während religiöse Einflüsse, die „eine positive Anpassung an die Herausforderungen des Lebens verunmöglich[en]“¹⁵³ als „Zerrform einer bestimmten Religiosität“ zu werten sind¹⁵⁴? – Oder ist es der Religionsbegriff eines Karl Barth, der als solcher die theologische Abwertung der so beschriebenen Religiosität inkludiert, weil ihr die biblische Offenbarung diametral gegenüber zu stellen wäre¹⁵⁵? Auch ein solches Verständnis wäre aus dem Gesamtduktus Morgenthalers durchaus abzulesen¹⁵⁶.

Ein weiteres Beispiel sind die Außenbeschreibungen des Pfarramts: „Das Pfarramt ist gekennzeichnet durch seine einzigartige Ethik der Fürsorge und deshalb für Menschen attraktiv, welche aus Familien stammen, in denen sich entsprechende Motivationen oft über Generationen entwickelt haben...: Altruismus, Empathie, die Fähigkeit, Befriedigung aufzuschieben, intuitive Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit für die Bedürfnisse anderer und ein starkes Engagement für Ideale. ... Damit sind aber die Gegenseiten eng verbunden: der Verlust persönlicher Grenzen, Schuldgefühle, die Vernachlässigung der eigenen Person und der Bedürfnisse der Familie und ein stilles Ressentiment, das dort zu gären beginnt, wo ein Mensch merkt, dass er genau durch das ausgebeutet wird, wofür er sich besonders einsetzt“¹⁵⁷.

Hat die *Poimenik* diesem soziologischen Resümee denn etwas hinzuzufügen, z.B. den Gedanken, dass man diese Problematik *aktiv* gestalten könnte, um damit einen Beitrag zu einem veränderten *Umgang* zu leisten? – Morgenthaler jedenfalls beendet mit diesem Absatz ein Unterkapitel und kommentiert ihn nicht weiter. Er bleibt auf der Ebene wertfreier Beschreibung systemischer Zusammenhänge.

Hier werden Systeme¹⁵⁸ in ihren Funktionsweisen und Wechselwirkungen beschrieben und analysiert, ohne normative Inhalte ins Spiel zu bringen. Auch die Fallbeispiele werden bewusst auf diese wertneutrale formale Beobachterperspektive gehoben¹⁵⁹. Normative Elemente tauchen stets als Teile des analysierten Systems auf, nicht je-

¹⁵¹ Morgenthaler, 81-90.

¹⁵² vgl. Morgenthaler, 90ff.

¹⁵³ Morgenthaler, 92.

¹⁵⁴ Morgenthaler, 83; vgl. Morgenthaler, 140.

¹⁵⁵ Barth 1945, 324ff.

¹⁵⁶ S.u.: Gesetz und Evangelium, vgl. Morgenthaler, 94.

¹⁵⁷ Morgenthaler, 107f.

¹⁵⁸ Insgesamt ist in diesem Entwurf eine deutliche Zuspitzung auf die klassische Kernfamilie zu bemerken. Allerdings trifft die Kritik, Morgenthaler reduziere systemische Seelsorge auf ein klassisches Familienideal bürgerlicher Prägung (Albrecht, 1086) m.E. insofern nicht, als die Beschreibung familiärer Strukturen als exemplarisches *Modell* für die Analyse systemischer Zusammenhänge herangezogen wird, die dann in ihrer jeweiligen Konkretion durchaus verschiedenartig zu denken sind. Vgl. z.B. Morgenthaler, 111f.

¹⁵⁹ Vgl. zusammenfassend Morgenthaler, 63.

doch auf der beschreibenden Metaebene¹⁶⁰. Begründet wird diese formale Vorgangsweise damit, dass die Bewertungen einzelner sozialer Systeme ständig in Bewegung seien und immer neuen Zeitströmungen unterliegen¹⁶¹.

Ihren Ausdruck findet diese Enthaltbarkeit gegenüber normativen Entscheidungen am deutlichsten dort, wo *Ziele* der Seelsorge benannt werden: Viele solcher Stellen bleiben auffallend wertneutral.

Einige Beispiele:

Ziele sind z.B. das Anstoßen von Veränderung und Entwicklung, die Eröffnung neuer Möglichkeiten¹⁶²; das Widerstehen gegenüber „normierenden und entmachtenden Tendenzen“¹⁶³, das Offenhalten der Dialektik zwischen Gemeinschaftsbildung und Emanzipation¹⁶⁴; die Unterstützung in der Suche nach „befriedigenden, stabilen und lebensfreundlichen Beziehungen“, Orientierung angesichts der vielen möglichen Lebensformen¹⁶⁵, Beziehungsgerechtigkeit, Hoffnung, „größere Reife“ der Familie¹⁶⁶, Öffnung¹⁶⁷, Nutzung von Ressourcen, Konfliktfähigkeit¹⁶⁸ o.ä.. Auch wenn Religion ins Spiel kommt, wird diese formale Ebene nicht verlassen: es geht um die Aneignung „religiöse[r] Ressourcen“, den Rückgriff auf „spirituelle Weisheit“ oder „Symbole und Traditionen“¹⁶⁹, die Ermöglichung einer neuen Qualität von Leben¹⁷⁰ o.ä.

Wie diese formalen Zielbestimmungen konkret aussehen könnten, kommt kaum in den Blick. Offen bleibt die Frage: *Was* soll eigentlich bewirkt werden? In welche *Richtung* sollen die angestrebten Entwicklungen und Veränderungen gehen? Ist jede Veränderung wünschenswert, oder gibt es auch unerwünschte Entwicklungen? Mit welchen konkreten Werten sind Begriffe wie Gerechtigkeit, Hoffnung oder Reife zu füllen, um auf sie zuarbeiten zu können? Wofür soll der Mensch sich öffnen? Und

¹⁶⁰ Dies gilt auch für die systemischen Beschreibungen biblischer Bezugsstellen, welche zunächst ebenfalls aus einer wertneutralen Beobachterperspektive geschehen. Vgl. z.B. die Beschreibung der verschiedenen Modelle von Ehe und Familie, Morgenthaler, 37.

¹⁶¹ Z.B. Morgenthaler, 37.

¹⁶² Z.B. Morgenthaler, 34f., 53, 71f.

¹⁶³ Morgenthaler, 114.

¹⁶⁴ Morgenthaler, 52; 75.

¹⁶⁵ Morgenthaler, 52.

¹⁶⁶ Morgenthaler, 35, 53.

¹⁶⁷ Morgenthaler, 121.

¹⁶⁸ Morgenthaler, 261

¹⁶⁹ Exemplarisch Morgenthaler, 36.

¹⁷⁰ Morgenthaler, 122.

welche Ethik steht hinter alledem¹⁷¹? Stehen im Hintergrund solcher wertneutraler Formulierungen bestimmte beschreibbare Werte¹⁷²? etc.

Der überwiegende Teil des Buches scheint bezüglich dieser Fragen wertneutral zu bleiben und ihre Beantwortung der individuellen Einschätzung der Leserin zu übergeben.

Zugleich aber suggeriert der Gesamtduktus des Entwurfes durchaus klare Vorstellungen von *bestimmten* Entwicklungszielen. V.a. wenn „die“ christliche Tradition pauschalierend ins Spiel gebracht wird¹⁷³, so scheint durchaus festzustehen, in welche Richtung die Seelsorge damit verwiesen wird. Dies gilt nicht nur für die vielen Fallbeispiele, die trotz der bewusst wertneutralen Zusammenfassungen inhaltlich durchaus erkennen lassen, dass seelsorgerliches Handeln de facto in eine *bestimmte* Richtung zielt¹⁷⁴. Auch der Umgang mit biblischen Texten deutet darauf hin, dass sehr wohl klare normative Grundentscheidungen im Hintergrund stehen. Denn von einer

¹⁷¹ Die Kritik an Morgenthaler glaubt z.T. sehr klare und traditionelle Werte hinter seinem Entwurf zu erkennen, Albrecht, 1086.

¹⁷² Ein kleines, aber anschauliches Beispiel mag illustrieren, dass die Problematik ganz konkreter Wertvorstellungen selbst dort mitschwingt, wo ganz bewusst wertneutrale Beschreibungen angestrebt werden: Morgenthaler will zeigen, dass die Bibel „eine ganze Reihe sehr unterschiedlicher Modelle von Familie und Ehe“ enthält, dass die Entscheidung für ein bestimmtes Modell also unmöglich und, so wird man wohl ergänzen dürfen, die hier dargebotene wertneutrale Beschreibung *verschiedener* Möglichkeiten daher legitim und geboten ist. Er tut dies am Beispiel der Polygamie in den Vätergeschichten und der Königszeit, die erst allmählich verschwindet. Diese Entwicklung wird nun aber so zusammengefasst, dass gesagt wird, in 1 Kön 11 schwingen „bereits“ (!) „kritische Untertöne“ bezüglich der Polygamie mit (auch wenn sich diese Kritik nicht auf die Polygamie als solche, sondern auf den Fremdgötterkult bezogen habe). Morgenthaler, 39, Hervorhebungen M.P. Wie ist ein solcher Satz zu verstehen? Doch nur so, dass darin letztlich das Bekenntnis zur Monogamie enthalten ist, das die lauter werdende Kritik an der Polygamie als *notwendige* geschichtliche Entwicklung betrachtet. Vielleicht verrät sich in dieser Formulierung, dass die Fülle der Lebensmodelle nach biblischem, traditionellem – und eben doch auch nach Morgenthalers eigenem Verständnis eben doch nicht so uneingeschränkt ist, wie die wertneutralen Formulierungen zunächst nahe zu legen scheinen.

¹⁷³ Z.B. Morgenthaler, 54, 72f., 136 u.ö.

¹⁷⁴ Deutlichstes Beispiel ist das Fallbeispiel Morgenthalers, 126ff., eingeführt im Zusammenhang mit einer theologischen Interpretation von Eph 5,22-24 unter dem Blickwinkel der Gender-Frage. Im Hintergrund steht hier unmissverständlich eine *bestimmte* Vorstellung von Gerechtigkeit zwischen Mann und Frau. Die Beantwortung der Normenfrage wird also keineswegs der selbstverantwortlichen Beurteilung der Eheleute in die Hand gegeben, der sich die Seelsorgerin fügen müsste. Im Gegenteil: Ziel ist es offensichtlich – freilich allmählich und unter Achtung der systemischen Bezogenheiten der Betroffenen –, jene Vorstellung von Gerechtigkeit an das Ehepaar heranzutragen, welches die theologische Reflexion als *richtig* erarbeitet hat.

Ähnliches gilt für das Fallbeispiel „Familie Friedli“ (Morgenthaler, 72), welches mit dem Begriff „Versöhnung“ deutlich markiert, in welche Richtung die seelsorgerliche Arbeit führen *soll*, oder für das Fallbeispiel „Familie Rudolf“ (Morgenthaler, 15-36), wo die seelsorgerliche Intervention – auch wenn sie die Techniken systemischen Arbeitens benutzt hätte – unter anderen theologischen Prämissen (z.B. unter dem Vorzeichen einer rigoroseren Familienethik) völlig anders hätte verlaufen können. Es sind konkrete Normen, die den beschriebenen systemischen „Techniken“ Richtung und Ziel geben. Vgl. aber Morgenthaler, 128, wo dieser Gedanke zwar angedeutet, aber nicht entfaltet wird.

wertneutralen Beschreibung biblischer Traditionen unter systemischem Blickwinkel hätte man erwartet, dass das mannigfaltige Material als unverbundenes Nebeneinander verschiedener, einander durchaus auch widersprechender Systeme vorgestellt würde. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Vielmehr werden die Traditionen auf eine ganz klare Mitte hin fokussiert:

Exkurs: Die biblische Mitte

Im Hintergrund des hier beschriebenen Entwurfes lässt sich m.E. ein theologisches Programm erkennen, welches davon ausgeht, dass das gesamte biblische Material auf eine bestimmte Mitte hin fokussiert ist, auf eine Art übergeordneten Zentralbegriff, der die Fülle der verschiedenartigen Überlieferungen bündeln kann¹⁷⁵. Eine solche Mitte dient dazu, den divergierenden Überlieferungsstücken eine Zentripetalkraft gegenüberzustellen, die den Aufgaben der Verkündigung¹⁷⁶ eine Art normative Richtschnur an die Hand gibt, um die verschiedenen Texte zielgerichtet zur Geltung bringen zu können.

Hinter Morgenthalers Umgang mit biblischer und theologischer Tradition lässt sich die Fokussierung auf eine Mitte erschließen, die m.E. als eine Kombination aus atl. Bundestheologie¹⁷⁷ und ntl. Kreuzestheologie¹⁷⁸ aufzufassen ist: Der Gedanke des Bundes wird immer wieder präzisiert als die unbedingte Beziehungswilligkeit Gottes¹⁷⁹ mit dem leidenden Menschen¹⁸⁰. Beide präzisierenden Elemente tragen insofern ein christologisches Gepräge, als sie die Solidarität mit dem Schwachen und Leidenden in explizit ntl. Zusammenhang bringen¹⁸¹.

In diesem Kontext sind die biblischen Verweise nicht einzelexegetisch zu verstehen, sondern als Verweise auf diese vorausgesetzte biblische Mitte. Und diese Mitte selbst wird offenbar nicht mehr mit der systemischen Brille gelesen, sondern als vorgegebenes und geltendes Sinnganzes vorausgesetzt. Es handelt sich also um eine theologische Binnenperspektive mit normativer Funktion.

Hinzu kommt m.E. eine These, die zwar nicht explizit ausgesprochen wird, aber den entscheidenden Hintergrund bildet, nämlich:

Dieser Mittelpunkt christlicher Theologie – Bundesgedanke samt Ethik – inkludiert nicht nur das generationenalte Wissen um den systemischen Charakter zwischenmenschlichen Zusammenlebens, sondern zugleich ein eminentes Potenzial zur Systemkritik. Sowohl der atl. Bundesgedanke, als auch die ntl. Paränese dienen demnach als *Schutz* davor, dass sich die jeweils tragenden Systeme selbst – seien es nun Sippenverbände oder frühchristliche Oikia-Verbände – absolut setzen¹⁸². Dieser vorausgesetzten bibelimmanenten Systemkritik wird ein bestimmter Typus von prophetisch-emanzipatorischer Religion zugeordnet, der bestehende Strukturen aufbricht und neue Kräfte entfesselt¹⁸³.

Diese biblische Mitte kommt allerdings kaum als expliziter Verkündigungsinhalt zur Sprache, sondern vielmehr in ihrer Konsequenz, nämlich in der Zielsetzung jeder seelsorgerlichen Bemühung. Immer wieder tauchen – parallel zu diesen beiden

¹⁷⁵ Zum Folgenden vgl. Fohrer, 95ff; Reventlow 1982, 138ff.

¹⁷⁶ Zur Verbindung mit dem Verkündigungsbegriff: Smend, 23.

¹⁷⁷ Morgenthaler, 33, 36, 37, 39, 121-124, 133, 136-137, 170 u.ö. In der hier aufgegriffenen Föderaltheologie wird Morgenthalers reformierte Theologie sichtbar.

¹⁷⁸ Morgenthaler, 137.

¹⁷⁹ Morgenthaler, 116f., 136, 138 u.ö.

¹⁸⁰ Morgenthaler, 33, 133, 136ff., 122f. u.ö..

¹⁸¹ z.B. Morgenthaler, 123f., 137, 170.

¹⁸² Morgenthaler, 40f.

¹⁸³ Morgenthaler, 94f, 169.

Schwerpunkten – zwei wesentliche Zielsetzungen auf: Der Bundesgedanke erhält seine seelsorgerliche Konkretion im Bemühen um bessere Kommunikation¹⁸⁴, die ntl. Ethik führt zur Solidarität mit den Leidenden und zum Bemühen um den Abbau von Leiden¹⁸⁵. Beiden Zielen voran geht die vertiefte Wahrnehmung des Menschen in und aus seinen vergangenen und gegenwärtigen Beziehungssystemen zum Zwecke größerer Freiheit von systemimmanenten Mustern und zur Abwehr von Vereinnahmungstendenzen¹⁸⁶. Dies gilt für die Seelsorgerin selbst¹⁸⁷ ebenso wie für ihr Gegenüber¹⁸⁸.

Eine solche Zentrierung ist keine Analyse aus einer Außenperspektive, sondern ein durchaus normativer theologischer Akt auf der Basis bestimmter Grundentscheidungen, welche die Texte nicht nur beschreiben, sondern theologisch-normativ interpretieren und samt ihrem Geltungsanspruch in Kraft setzen¹⁸⁹. Von dieser Seite betrachtet, spielen konkrete Normen in der Konzeption Morgenthalers eine fundamentale Rolle.

So verwundert es auch nicht mehr, dass Morgenthalers Entwurf – was angesichts der oben beschriebenen Enthaltensamkeit gegenüber konkreten Normen zunächst äußerst verblüffend erscheint – Seelsorge an vielen Stellen in enger Symbiose mit Ethik vorstellt¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Wesentliche Zielformulierungen sind z.B.: das Aufbrechen der Privatisierung des Leidens durch die Überwindung von Sprachlosigkeiten; Größere Nähe zu sich selbst, die auch im sozialen System Neues ermöglicht. Morgenthaler, 29.

Eine zusammenfassende Formulierung lautet z.B.: „Wie können in diesen vielfältigen systemischen Spannungsfeldern die ungelebten Geschichten, ungehaltenen Reden und unerhörten Wünsche einzelner Menschen *zum Ausdruck* kommen – und die Freiheit, sich so oder anders zu entscheiden?“ Morgenthaler, 10, Hervorhebung M.P. vgl. Weinz, 1.

Dass das Bemühen um zwischenmenschliche Kommunikation die Antwort auf Gottes Bund ist, zeigt sich z.B. in der Formulierung, Seelsorge sei zu verstehen als das „Angebot von ‚unbedingter Freundlichkeit‘ (Van der Geest) und *Bundestreue*, die ihren Ausdruck in zuverlässiger, treuer Begleitung durch die Seelsorgerin findet.“ Morgenthaler, 33, Hervorhebung M.P.

¹⁸⁵ Vgl. z.B. Morgenthaler 128, 131-133, 141, 142, 268. Konkrete Formulierungen zur Verringerung des Leidens sind z.B.: Abwehr von sozialen Pathologien (Morgenthaler, 10, 35), Aufspüren von „Gegenkräften“ und die Suche nach heilender Gemeinschaft und Hoffnung. Morgenthaler, 10, u.ö.

¹⁸⁶ Morgenthaler, 16, 25, 35.

¹⁸⁷ Morgenthaler, 16, 25, 35; 55.

¹⁸⁸ Morgenthaler, 10.

¹⁸⁹ Dass z.B. der Bundesgedanke so mit der Ethik verknüpft wird, dass daraus ein *systemkritisches* Potenzial ableitbar wird, ist m.E. eine deutliche theologische Akzentsetzung aus einer ganz bestimmten Perspektive. Rein historisch-beschreibend hätte man ebenso gut zu dem Schluss kommen können, dass gerade die atl. Bundestheologie ein ganz bestimmtes normatives System *etabliert*, dem noch dazu exklusiver Geltungsanspruch zugeschrieben wird (Donner 1995, 115, 171, Rendtorff 142, Zenger, 167-176). Um dagegen zu der hinter diesem Konzept stehenden Theologie zu kommen, braucht es klare theologische Akzentsetzungen, ja vielleicht nicht nur einen „prophetisch-emanzipatorischen“, sondern einen explizit christlichen Blick auf den „Neuen Bund“. Vgl. Zenger, 430; 478.

¹⁹⁰ Morgenthaler, 41, 52, 142.

Das Verhältnis der Systeme

Nach Morgenthalers Konzept ist jede seelsorgerliche Begegnung ein Aufeinanderstoßen mindestens dreier Systeme:

Da ist auf der einen Seite der hilfeschuchende Mensch mit den vergangenen und gegenwärtigen systemischen Vernetzungen, die ihn prägen¹⁹¹.

Auf der anderen Seite steht die Seelsorgerin in ebensolchen systemischen Beziehungen¹⁹². Sie bringt immer schon eine „eigene ‚Allianz‘ (oder geheime ‚Koalition‘) mit dem Transzendenten ins System“¹⁹³.

Zum dritten entsteht aus dem Zusammentreffen dieser beiden Systeme das seelsorgerliche Metasystem, welches selbst ebenfalls nach systemischen Gesichtspunkten zu verstehen ist¹⁹⁴.

Nun bleiben aber zwei Elemente übrig, die in diesen systemischen Deutungsrahmen nicht integriert werden (können) und m.E. zuwenig unterschieden werden:

- Dies betrifft erstens die Theologie bzw. das, was in diesem Konzept immer wieder pauschalierend als *christliche Tradition* in Erscheinung tritt¹⁹⁵. Man hätte vermuten können, dass sie ebenfalls einer systemischen Dekonstruktion unterzogen würde. Dies ist aber keineswegs der Fall. Im Gegenteil: während die systemischen Vernetzungen aller beteiligten Menschen durchgängig ambivalent betrachtet werden (meist sogar eher als „Gefahr“¹⁹⁶), erscheint die christliche Tradition durchweg positiv, selbstwirksam systemkritisch und heilsam¹⁹⁷. Und wenn z.B. gefordert wird, „die Sinndeutungsangebote aus der christlichen Tradition in Verbindung und in einen kritischen Bezug zu den Sinndeutungsmustern von Familien zu bringen“¹⁹⁸, so sind diese Sinnangebote offenbar keine Produkte kontingenter sozialer Konstruktionen, sondern etwas durchaus Eindeutiges, das von der Seelsorgerin „in den wirklichkeitsschaffenden sprachli-

¹⁹¹ Morgenthaler, 56-75.

¹⁹² Morgenthaler, 96-115, 278-281.

¹⁹³ Morgenthaler, 116. Man könnte fragen, warum die Koalition der Seelsorgerin mit dem Transzendenten nach Morgenthaler „geheim“ ist, und warum diese Koalition nur der Seelsorgerin, nicht aber der hilfeschuchenden Person zugeschrieben wird.

¹⁹⁴ Morgenthaler, 60-62, 160.

¹⁹⁵ Z.B. Morgenthaler, 54; v.a. 72f., s.o.

¹⁹⁶ Vgl. z.B. Morgenthaler, 62.

¹⁹⁷ Vgl. Morgenthaler, 31f., 72, 119, 220, 122, 125 u.ö.

¹⁹⁸ Morgenthaler, 54.

chen Prozess der Familie [eingebildet]“ werden kann¹⁹⁹. Gemeint ist wohl die oben beschriebene Bundestheologie mit ihren systemkritischen Implikationen.

- Der zweite Faktor, der sich dem systemischen Denken entzieht, ist die Transzendenz selbst, Gott als „dynamische *Realität*“. Er steht den Gotteskonzepten, die von Individuen und Systemen produziert werden, als Transzendenz diametral *gegenüber*²⁰⁰.

Damit wird eine für die Seelsorge fundamentale Frage benannt:

Wie weit greifen die rezipierten Erklärungsmodelle für die theologische Binnenperspektive²⁰¹? Wie verhalten sich diese beiden systemisch nicht deduzierbaren Größen – Gott selbst und die Theologie als kritische Reflexion über Gottes „Wirklichkeit“ – zu den immanenten, systemisch analysierbaren Beobachtungen? Wie ist es zu verstehen, wenn bestimmte theologische Aussagen – in diesem Fall die beschriebene prophetisch-emanzipatorische Fassung der Bundestheologie – nicht als soziale Konstruktionen, sondern als gültige Aussagen über Gott betrachtet werden, sodass also Gott als reale Größe und (im traditionellen Sinne) wahrheitsfähige Aussagen über ihn als möglich vorausgesetzt werden?

In Morgenthalers Entwurf spiegelt sich diese Frage als unaufgelöste Spannung zwischen „Gotteskonstrukt“ und „Gotteswirklichkeit“. Religion taucht einerseits fast durchgängig als Konstruktion auf²⁰², und Gott daher als Gotteskonstrukt²⁰³, auch wenn diesem Konstrukt gelegentlich die Fähigkeit zugesprochen wird, die verkrusteten Systeme als Unsicherheitsfaktor zu hintertreiben²⁰⁴. Auf der anderen Seite erscheint das Einspielen der biblischen und theologischen Tradition in einer Art Vermittlungsrolle zwischen Transzendenz und Immanenz, die sich offenbar selbstwirksam und unberechenbar immer zum Guten hin entfaltet²⁰⁵.

¹⁹⁹ Morgenthaler, 72; vgl. Morgenthaler, 35, 72, 167.

²⁰⁰ Morgenthaler, 268, Hervorhebungen M.P., vgl. 140, 170, 265.

²⁰¹ „Wenn die Beziehung zu Gott eine Wirklichkeit eigener Art ist, dann sind alle religionspsychologischen Erklärungen, die das Gotteskonstrukt aus der individuellen Entwicklung ableiten, in ihrem Kern unvollständig.“ Morgenthaler, 268.

²⁰² Z.B. Morgenthaler, 48, 83, 254, 255, 257.

²⁰³ Z.B. Morgenthaler, 258.

²⁰⁴ Z.B. Morgenthaler, 265.

²⁰⁵ Morgenthaler, 31f., 72, 119, 220, 122, 125, 157, 170.

Es stellt sich also die entscheidende Anschlussfrage:

Wie soll diese Vermittlungsleistung der christlichen Traditionsbildung zwischen System und Transzendenz stattfinden, wo doch alle Beteiligten ihre Religions- und Gotteskonstrukte nur in Abhängigkeit von ihren immanent-systemischen Verstrickungen entwickeln können²⁰⁶. Zugleich wäre die christliche Traditionsbildung samt den kontingenten Wertsystemen, die sie in sich trägt, ebenfalls einer systemischen Rekonstruktion zu unterziehen, und damit viel stärker gegenüber der Transzendenz Gottes abzugrenzen.

Schwanken zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive: Verhältnis zur Therapie

Morgenthalers Entwurf schwankt zwischen zwei Möglichkeiten, sich selbst zu positionieren: Steht er auf einer Beobachterebene, die kirchliches Handeln und Inhalte des Glaubens als *ein* existierendes System analysiert, oder steht er auf einer Teilnehmerebene, die sich selbst bewusst in *dieses* System hineinstellt?

Keine dieser beiden Positionen wird konsequent durchgeführt. Denn dort, wo das Material in der Beobachterperspektive durch die Brille systemischen Denkens (inklusive der religionskritischen Implikationen) analysiert wird, bleibt die theologische Binnenperspektive dennoch präsent²⁰⁷. Umgekehrt finden sich selbst dort, wo der

²⁰⁶ Möglicherweise ist Morgenthaler, 124 als Anspielung auf diese Fragestellung zu lesen, indem die Zweinaturenlehre so entfaltet wird, dass die Person Jesu Christi zugleich für die systemische Einbindung *und* für deren Sprengung steht.

²⁰⁷ Besonders deutlich wird dieses Schwanken etwa an den Stellen, wo aus der (scheinbar) distanzierenden Analyse unvermittelt das Bekenntnis zur atl. Bundestheologie bzw. zur christlichen Ethik wird (Morgenthaler, 38-41). Hier vollzieht sich der argumentative Sprung von der wertneutralen systemischen Beschreibung der „familiären Lebensverhältnisse“ der beiden Testamente hin zur Entfaltung einer Bundestheologie. Was nämlich nach atl. Sicht Vergangenheit und Zukunft des Menschen verbinde, das seien nicht die beschriebenen Systeme, sondern der Gnadenbund Gottes, welcher sich bevorzugt der Schutzlosen und Hoffnungslosen annimmt, um ihnen überraschend Zukunft zu eröffnen. Das bundgerechte Leben sei daher das entscheidende Kriterium für das Zusammenleben. Und daraus wird geschlossen: „So ist in der Sicht wichtiger theologischer Zeugen des Ersten Testaments nicht die ‚natürliche‘ Gemeinschaft, sondern die durch Gott gegründete Gemeinschaft letzter Bezugspunkt des Zusammenlebens. Von ihm her sind Sippen und einzelne Familien zu sehen, die sich in diesem Bund zugleich ihrer Vergangenheit versichern und auf Zukunft hin orientieren.“ Morgenthaler, 40.

Dieser Satz legt bereits nahe, was der weitere Verlauf der Argumentation m.E. bestätigt: dieser Gedanke ist keine Beschreibung eines Systems aus der Beobachterperspektive, sondern ein Bekenntnis, mithin eines Teilnehmers an dem beschriebenen System. Damit ist die Einführung des Bundesgedankens zugleich eine theologisch-normative Aussage darüber, wie wir Systeme – damals wie heute – verstehen und beurteilen *sollen*.

Dementsprechend läuft die folgende Argumentation, nach wie vor im Mantel einer historisch-distanzierten Beschreibung eines Systems, auf die ntl. Ethik hinaus, die als Zusammenfassung dessen vorgestellt wird, was „Seelsorge im Licht des Neuen Testaments bedeuten könnte“. Und bemerkenswerter Weise sind die hier gegebenen Zieldefinitionen von Seelsorge eine lange Reihe von Zitaten ausgerechnet aus paränetischen Texten (Morgenthaler, 41). Was normativ enthaltsam begonnen hat, endet in christlicher Ethik.

Autor sich selbst bewusst in das System biblischer Weltdeutung hineinstellt, merkwürdig wertneutrale Passagen²⁰⁸. Die Abklärung der Perspektive wäre aber unerlässlich, um Systeme zu beschreiben und zu verstehen²⁰⁹.

Damit hängt zusammen, dass die Verhältnisbestimmung zur Therapie zwar immer wieder thematisiert wird, insgesamt aber widersprüchlich bleibt. An vielen Stellen erscheint Seelsorge der Therapie gleichgesetzt²¹⁰. Schilderungen von eindeutig therapeutischen Kompetenzen und Settings sind offenbar unmittelbar auf die Seelsorge anzuwenden²¹¹. Seelsorge wird dadurch von den Erfahrungen der systemischen Therapie zwar bereichert und angeregt, verliert aber gleichzeitig eine klare Einschätzung ihrer selbst²¹². Denn was ist systemische Seelsorge, wo es doch professionelle systemische Therapie neben ihr gibt, die sie zur Überweisung besonders schwerer Fälle²¹³ oder als Supervision²¹⁴ in Anspruch nehmen kann und soll²¹⁵?

- Ist sie eine bestimmte Schule innerhalb der systemischen Therapie? Tritt sie als solche z.B. dafür ein, das Phänomen der Religiosität als prägenden Faktor fami-

²⁰⁸ Besonders bemerkenswert sind Passagen, die – obwohl sie sich mitten in der theologischen Reflexion finden – den christlichen Deutungsrahmen nicht selbstverständlich voraussetzen, sondern durch Argumentation zu rechtfertigen versuchen. So wird z.B. innerhalb des explizit theologischen Kap. 7 eine Argumentation Joachim Scharfenbergs herangezogen, um zu dem Schluss zu kommen, dass neben der griechischen Mythologie durchaus *auch* (!) die christlichen Geschichten für den therapeutischen Prozess hilfreich sein könnten (Morgenthaler, 121). Die unklare Positionierung zwischen Innen- und Außenperspektive wird hier m.E. besonders greifbar.

²⁰⁹ Morgenthaler, 71.

²¹⁰ Seelsorge und Therapie sind gelegentlich einfach ein synonymes Paar (z.B. Morgenthaler, 90, 118). Implizit äußert sich dies in einer pathologisierenden Sprache, die den Seelsorger z.B. als „Coach auf Zeit“ (Morgenthaler, 62), ein Gegenüber als Patienten (Morgenthaler, 16, 167 u.ö.) oder Klienten (Morgenthaler, 161, 168 u.ö.) mit einem Symptom (Morgenthaler, 16) und das Ziel der Begegnung als Abwehr von sozialer Pathologie (Morgenthaler, 10) beschreibt. Manche Absätze machen Aussagen über Definitionen, Ziele oder Techniken der Therapie, ohne zu benennen, in welchem Verhältnis das Gesagte zu Definitionen, Zielen oder Techniken der Seelsorge stehen könnte. Vgl. z.B. Morgenthaler, 21, 102, 135.

²¹¹ Z.B. Morgenthaler, 97.

²¹² Eindrucksvoll benannt wird dieses Problem im Fallbeispiel und der darauffolgenden Reflexion (Morgenthaler, 166f.). Allerdings wäre dem m.E. aus poimenischer Perspektive hinzuzufügen: die exakte Abklärung des individuell-konkreten Auftrages ist fraglos hilfreich, löst das Problem allerdings nur punktuell. Offen bleibt dennoch die Frage nach den vorausgesetzten Zielen und Werten seelsorgerlichen Handelns, was nach Morgenthaler selbst eine unerlässliche Voraussetzung für die Klärung des jeweils konkreten Auftrages ist Morgenthaler, 169.

²¹³ Morgenthaler, 274-277.

²¹⁴ Morgenthaler, 202-215.

²¹⁵ Zwar wird von der Seelsorge ausdrücklich gefordert, die Grenzen der eigenen Kompetenz einzuschätzen und zum richtigen Zeitpunkt an eine Überweisung zu denken (Morgenthaler, 276), doch genau diese Grenzziehung zwischen Therapie und Seelsorge lässt der Entwurf m.E. theoretisch ungeklärt. Die Frage klärt sich m.E. auch in jenen Abschnitten nicht, die sich mit der Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen Therapie und Seelsorge beschäftigen. Vgl. z.B. Morgenthaler, 164-169.

liärer Systembildungen stärker ins Bewusstsein zu bringen²¹⁶? Oder geht sie darüber hinaus und proklamiert den „positiven *therapeutischen Wert* des Glaubens einer Familie“²¹⁷? Beides bliebe jedenfalls in einer konstruktivistisch-wertneutralen Beobachterperspektive, die nicht mehr will, als das „glaubende“ Potenzial, das ihr in den jeweiligen Systemen entgegentritt, auf seine positive Wirkung hin zu befragen und gegebenenfalls – völlig losgelöst von der Frage nach Gott selbst – zur Wirkung zu bringen²¹⁸. Es wären Diskussionsbeiträge für die systemische Theoriebildung aus der Perspektive kirchlicher Praxis²¹⁹. Doch solche Diskussionen betrachten das an sich ambivalente Phänomen Religion wertneutral und messen es lediglich an seinen Früchten.

- Einer solchen Deutung dieses Entwurfes steht allerdings Morgenthalers theologische Argumentation gegenüber: Jenem emanzipatorisch-prophetischen Typus von Religion, der nach Morgenthaler ein eminent wirksames systemkritisches Potenzial zu entfalten vermag²²⁰, korrespondiert die selbstentfaltende *Wirklichkeit* biblischer und traditionell-christlicher Glaubensaussagen und die heilsame Bundestreue eines solidarischen Gottes, des Vaters Jesu Christi.

Das ist keine Beobachterperspektive. Hier stellt sich die Seelsorge *in* ein ganz bestimmtes wirklichkeitsstiftendes System hinein und ist damit gegenüber einer von außen kommenden Therapie etwas Eigenständiges. Systemische Arbeitsweisen könnte sie freilich – wie alle anderen Arbeitsweisen – rezipieren, sie müsste ihre Beziehung zu ihnen aber aus einer durchaus eigenen Identität heraus reflektieren, weil die eigenen Grundannahmen – explizite und bewusste Teilnahme an einem *bestimmten* System – mit den Grundannahmen der rezipierten Theorien – wertneutrale Analyse vorgefundener Systeme – nicht zu verbinden sind.

²¹⁶ Vgl. Morgenthaler, 93.

²¹⁷ Morgenthaler, 91, Hervorhebung M.P.

²¹⁸ vgl. Morgenthaler, 90ff., 121f.

²¹⁹ Ein solcher Beitrag zu systemischen Theoriebildung ist es auch, systemische Arbeitsweise selbst auf ihre „spirituellen“ Implikationen hin zu befragen (vgl. Morgenthaler, 92f.). Die Grenze zur seelsorgerlichen Innenperspektive sehe ich damit noch nicht berührt.

²²⁰ Morgenthaler, 94. Mit dem Rückbezug auf das „Evangelium“ ist dieser Typus übrigens sogar schon konkret christlich konnotiert.

Argumentation aus zwei Quellen

Morgenthalers Entwurf erhebt keinen Anspruch, biblisch begründet zu sein, auch wenn die biblischen Verweise dies auf den ersten Blick suggerieren könnten. Verweise auf Bibel oder theologische Inhalte erfüllen keineswegs den Zweck, systemisches Arbeiten theologisch zu legitimieren. Theologische Legitimität, ebenso wie die Faktizität systemischen Arbeitens, stehen viel mehr von Anfang an außer Frage.

Ebenso außer Frage steht der theologische Gesamtrahmen, der nicht näher diskutiert oder entfaltet wird: die theologische Mitte einer bestimmten Bundestheologie, auf die hin der ganze Entwurf zentriert ist.

So geht diese Argumentation also von *zwei* vorausgesetzten Quellen aus, die als zwei verschiedene hermeneutische Schlüssel zu verstehen sind, durch welche die Wirklichkeit betrachtet wird:

- Auf der einen Seite steht eine ganz bestimmte theologische Perspektive, nämlich eine ntl.-ethisch präzierte Bundestheologie als kritische Norm. Dieser theologischen Brille (nicht dem biblischen Einzelverweis) wird jene göttliche Qualität zugeschrieben, die alle menschliche Wirklichkeit übersteigt²²¹.
- Neben ihr steht aber die zweite Perspektive, nämlich die systemische Theoriebildung samt ihren konstruktivistischen Grundannahmen und der daraus folgenden Zurückhaltung gegenüber konkreten inhaltlichen Normen.

Dieser Gesamtrahmen ist wesentlich, wenn es um die Einschätzung von biblischen Einzelverweisen geht: Sie haben bei Morgenthaler m.E. keine *theologische* Funktion, sondern eine *illustrierende*, denn sie sind in derselben Weise zu verstehen, wie seine Fallbeispiele aus der seelsorgerlichen Praxis. Sie sind Anschauungsmaterial, welches einer Interpretation durch jeweils einen der beiden theoretischen Deutungsrahmen unterzogen wird. Ein wie immer gearteter Sonderstatus eines biblischen Einzelverweises gegenüber anderem Anschauungsmaterial (z.B. Fallstudien) wird in dem von Morgenthaler eröffneten Kontext m.E. nicht argumentierbar²²².

²²¹ Dass es gleichzeitig so zu sein scheint, dass einzelnen Bibelworten im seelsorgerlichen Vollzug durchaus eine selbstwirksame, heilende Kraft zugesprochen wird, ist m.E. einer der großen Widersprüche, an dem sich die Unverbundenheit der beiden vorausgesetzten hermeneutischen Schlüssel manifestiert. Vgl. Morgenthaler, 31f, 72, 119, 220, 122, 125, 157, 170.

²²² Man könnte rückfragen: Wenn die biblische und kirchliche Tradition nichts anderes als ein Niederschlag von Wirklichkeit ist, warum wird dann ausgerechnet sie als Anschauungsmaterial herangezogen, und nicht ebenso Material aus völlig fremden Kulturen? Dass dies ein nächster

Für die Beurteilung dieser Schriftverweise ist diese Beobachtung von großer Bedeutung. Denn aus ihr folgt, dass einzelne Hinweise auf die Schrift gerade das *nicht* sind, was man im Kontext theologischer Literatur zunächst hätte vermuten können: Sie sind *nicht* die maßgeblichen Quellen theologischer Erkenntnisfindung, sondern sie haben ihren Wahrheitsgehalt nur insofern, als auch sie *ein* (!) Niederschlag von Wirklichkeit sind. Was man von ihnen daher nicht erwarten kann, das ist eine theologische Argumentation für die Legitimität der von Morgenthaler gewählten hermeneutischen Schlüssel für die Wirklichkeit – weder für den theologischen, noch für den systemischen. Beide sind dem Denken bereits vorausgesetzt und werden nicht aus dem Schriftverweis heraus begründet, sondern *auf* das biblische Material (ebenso wie auf jedes andere Material) angewandt.

Poimenische Anschlussfragen

Die große Chance dieses Entwurfes liegt m.E. nicht allein darin, den Menschen als soziales Wesen zu kennzeichnen, welches stets durch die Wechselbeziehung mit den Systemen seiner Umwelt geprägt ist. Zugleich wird auch die Zeit- und Kulturabhängigkeit dieser Systeme herausgestrichen, sodass die scheinbare Selbstverständlichkeit konkreter Deutungs- und Lebensmuster radikal hinterfragbar und ein Weg zu ganz neuen Lebensgestaltungen eröffnet wird.

Mit gleicher Konsequenz aber wären nun auch jene Bewertungen, Ideale und Leitbilder zu analysieren, die einen solchen Seelsorgeentwurf selbst kulturell prägen²²³. Indem sie transparent dargestellt würden, könnten die beiden hermeneutischen Schlüssel – der systemische und der theologische – in einen kritischen Diskurs miteinander kommen.

Dies würde freilich die Notwendigkeit mit sich bringen, auch innerhalb einer systemischen Seelsorge theologisch und ethisch Farbe zu bekennen und die impliziten theologischen Grundentscheidungen für die Diskussion zu öffnen, mit anderen Worten: nicht nur die *Theorie der Praxis*, sondern auch die *Poimenik* explizit durchzuführen. Damit würde der konstruktiv-kritische Diskurs doppelseitig: Es wäre nicht nur die kirchliche Praxis, welche der systemischen Therapie ihre Erfahrungen bezüglich der therapeutischen Relevanz von Religiosität zu Verfügung stellt, sondern „die“ christli-

logischer Schritt wäre, zeigt sich z.B. dort, wo Morgenthaler beiläufig die „Grundhaltungen Buddhas oder Jesu“ erwähnt. Morgenthaler, 92.

²²³ Dies gilt umso mehr, als Morgenthaler betont, dass die Herausforderung des Pfarramts nicht zuletzt im Konfrontiertwerden mit Normenfragen besteht. Morgenthaler, 105, 107.

che Tradition, die bei Morgenthaler oft so unangefochten positiv erscheint²²⁴, würde sich den kritischen Anfragen systemischen Denkens ernsthaft stellen²²⁵. Denn auch *Poimenik* ist nicht nur das einfache Aufzählen feststehender Prämissen, sondern sie ist deren kritische Rekonstruktion.

In diesem Entwurf jedoch kann es zu einem ernsten kritischen Diskurs zwischen Theologie und systemtherapeutischer Theoriebildung gar nicht kommen, weil die beiden Blöcke nur auf der Ebene der *Theorie der Praxis* ineinander fließen, während sie auf der Ebene der *Poimenik* als unverbundene Prämissen nebeneinander stehen bleiben.

Ein Beispiel: Umgang mit „Schuld“ im Fallbeispiel der Familie Friedli²²⁶

Dieses Fallbeispiel beschreibt eine höchst komplizierte Familienstruktur mit einer Reihe von gegenseitigen dramatischen Schicksals-, Schuld- und Kränkungsge-
schichten: Selbstmord, uneheliche Kinder, überkommene Moral, ungewöhnliche
Beziehungskonstellationen, Scheidung, Sorgerechtsstreit, Ausgrenzung, Trennung,
Gesprächsverweigerung, Spaltung der Familie, etc.

Man hätte vermuten können, dass gerade ein solcher Fall eine *inhaltliche* Debatte darüber hätte auslösen können, dass christliche Traditionen eben keinen ausschließ-
lich positiven Umgang mit all diesen Problemstellungen zur Verfügung stellen.
Man hätte z.B. diskutieren können, ob die beschriebenen systemischen Mechanis-
men nicht viel zu komplex sind, als dass ihnen kirchlich-traditionelle Begriffe von
Schuld oder Versöhnung gerecht werden könnten; man hätte ansprechen können,
inwieweit traditionell-kirchlich Moralvorstellungen dazu beitragen, die beschriebe-
nen Konflikte zu verstärken oder den Blick auf alternative, vielleicht gelingendere
Lebensentwürfe zu verstellen; man hätte jedenfalls aus der systemischen Perspek-
tive heraus verschiedene traditionell-christliche Lösungsmodelle eines kritischen
Blickes würdigen können.

Nichts dergleichen geschieht. Im Gegenteil: Völlig unverbunden mit den diskutier-
ten Fragestellungen wird „die“ christliche Tradition (bezeichnender Weise im idea-
lisierenden Singular) als fraglos positive Option eingespielt, indem die Pfarrerin
„von ihrem Verständnis des Evangeliums und *der* christlichen Tradition her deu-
tende Worte spricht,... wobei sie sich von einem christlichen Verständnis von Ver-
söhnung inspirieren lässt und versöhnliche Worte und Versöhnung als Beziehungs-
geschehen miteinander koppelt“²²⁷.

Aber *welche* christliche Tradition steht denn hier im Raum? Als wäre die Ge-
schichte des kirchlichen Umgangs mit all den angesprochenen Themen derart vor-
bildlich, dass ein pauschalierender Hinweis auf „die“ christliche Tradition bereits
eine Hilfestellung für einen zukunftsweisenden Umgang wäre. Solche vereinfach-

²²⁴ Z.B. Morgenthaler, 54; v.a. 72f.

²²⁵ Morgenthaler hatte sich zu Beginn zum Ziel gesetzt, eine *doppelte* Chance herauszuarbeiten, die sich durch die Rezeption systemischer Arbeitsweisen eröffnet: zum Einen die Bereicherung, welche die Seelsorge durch systemische Arbeitsweisen erfahren kann, zum Anderen den Beitrag, den gerade das Pfarramt mit seinen spezifischen Gegebenheiten zu einer Vertiefung systemischer Arbeitsweisen leisten kann. Morgenthaler, 11.

²²⁶ Morgenthaler, 56-72.

²²⁷ Morgenthaler, 72. Hervorhebung M.P.

chenden theologischen Formeln entsprechen in keiner Weise der Komplexität der systemischen Beschreibung der zwischenmenschlichen Konstellationen.

Gesetz und Evangelium

Es findet sich bei Morgenthaler allerdings ein Aspekt, der bezüglich der hier umrissenen Fragestellung eine Richtung andeutet. Morgenthaler deutet systemisches Denken als Streben nach Beziehungsgerechtigkeit und stellt es unter die Überschrift einer „Re-Konstruktion des Gesetzes“²²⁸. Dem folgt zwar keine ausgeführte Reflexion über eine mögliche Verhältnisbestimmung zwischen Gesetz und Evangelium²²⁹, eröffnet aber m.E. eine weiterführende theologische Verortung der dargestellten systemischen Arbeitsweisen:

Was der systemische Blick in die Seelsorge einbringen kann, wäre demnach ein geschärfter Umgang mit dem, was im theologischen Sprachgebrauch „Gesetz“ ist. Dies gilt in doppelter Hinsicht: einerseits geht es um „Gesetz“ im Sinne eines geschulteren Auges für einen Aspekt der *conditio humana*, andererseits behält das „Gesetz“ zugleich seine ethische Konnotation, indem ausgleichende Beziehungsgerechtigkeit als ein Aspekt vorgeführt wird, ohne den menschliches Zusammenleben nicht denkbar ist. In diesem doppelten Aspekt wird auch die Ambivalenz des theologischen Gesetzesbegriffes deutlich: Das Gesetz trägt dazu bei, menschliches Leben zu gestalten, tritt an den Einzelnen aber zugleich mit größter Unerbittlichkeit heran²³⁰.

In diesem Sinne wäre die Rezeption humanwissenschaftlicher Techniken in seelsorgerliches Handeln konsequent auf der Ebene des Gesetzes, d.h. auf der Ebene realistischer Wahrnehmung innerweltlicher Möglichkeiten zu denken. Therapeutische Arbeitsweisen würden als Hilfen zur Wahrnehmung und zum Agieren²³¹ rezipiert, ohne zugleich an überhöhte Zielvorstellungen gekoppelt zu werden.

²²⁸ Morgenthaler, 133-141.

²²⁹ Es mag sein, dass darin der reformierte Kontext sichtbar wird, in dem dieses Konzept steht. Reformierte Züge trägt v.a. auch die starke Betonung der atl. Bundestheologie, die von Walter Eichrodt herkommt und wesentliche Aspekte der ursprünglich reformierten Föderaltheologie aufnimmt. Vgl. Morgenthaler, 39, 137.

²³⁰ Morgenthaler, 135.

²³¹ Vgl. Morgenthaler, 136; auch dass der Bibelverweis Lk 10,25-28 (Morgenthaler, 141) untypischer Weise schon mit V.28 endet, deutet m.E. in diese Richtung.

Mit diesem Gedanken bietet dieser Entwurf eine Möglichkeit an, jener enthusiastischen Tendenz zu entgehen, die den Vollzug von Seelsorge unmittelbar mit dem sich selbst durchsetzenden Evangelium identifizieren will²³².

Ausblick

Die Analyse von Morgenthalers Entwurf konnte v.a. die große Unterschiedenheit der Ebenen vor Augen führen: Während die *Theorie der Praxis* als Einzelwissenschaft agiert und in die Prämissensetzungen der rezipierten Humanwissenschaft einsteigt, versteht sich die *Poimenik* als theologische Disziplin und bleibt damit einem bestimmten Weltbild verbunden, das auf eine glaubend vorausgesetzte „Wirklichkeit“ Gottes hin orientiert ist.

Es verwundert nicht, dass die beiden Zugangsweisen die Tendenz haben, sich voneinander weg zu bewegen und als unverbundene Blöcke nebeneinander zu laufen. Doch wie ließen sich beide aufeinander beziehen? Schließen sie einander aus, konkurrieren sie um die „richtige“ Sichtweise oder verhalten sie sich komplementär zueinander?

Durch die von Morgenthaler angedeutete Zuordnung der beiden Blöcke zu Gesetz und Evangelium wurde deutlich, dass die Frage nach der Wechselbeziehung zwischen den beiden Ebenen eine *theologische* Frage ist, die von der Einzelwissenschaft (d.h. von der *Theorie der Praxis*) nicht verlangt werden kann. Es ist die *Poimenik*, die sich dieser Zuordnungsfrage stellen muss.

Diese poimenische Frage der Zuordnung bedeutet nun aber zugleich eine kritische Herausforderung an die *Poimenik* selbst. Denn indem die *Theorie der Praxis* eine (kritische) Außenperspektive einspielt, spiegelt sie den theologischen Prämissen deren eigene kulturelle Bedingtheit und stellt sie damit in Frage. Die *Poimenik* ist herausgefordert, sich als theologische Disziplin dieser außertheologischen Infragestellung zu stellen. Gleichzeitig kann sie das aber nur dann, wenn diese außertheologi-

²³² Vgl. Teil III, S.188ff.

Die Rezeption Morgenthalers hat an seine Formulierung, das Gerechtigkeitsprinzip gelte „gegen alle Wirklichkeit“ (Morgenthaler, 139), die Vermutung angeknüpft, sein Entwurf sei von einem „viel stärker gegenwartsdistanzierte[n], kulturabstinente[n] und sonderweltliche[n] Grundverständnis von Seelsorge [getragen], als deren Einkleidung in das moderne systemische Gewand vermuten lassen sollte“ Albrecht, 1086.

Diese Kritik geht m.E. ins Leere, wenn Morgenthalers systemische Wirklichkeitsanalyse im Sinne des „Gesetzes“ verstanden wird. Denn dieser theologische Begriff verbindet eine durchaus positive Wertung des Gesetzes mit der Überzeugung, dass dem Gesetz trotzdem keine *soteriologische* Funktion zukommt. Darin wäre dann gerade seine Stärke im Sinne der formalen Unterscheidung zwischen Gott und Mensch zu sehen.

schen, kritischen Inhalte dabei in ihrem Eigenwert stehen bleiben, ohne für die theologische Argumentation vereinnahmt zu werden.

Die nächsten Schritte der vorliegenden Arbeit werden daher in dem Versuch bestehen, die *Poimenik* einer näheren Untersuchung zu unterziehen. Auf welche Weise verortet sie sich selbst? Welche Quellen zieht sie heran, um zu ihren Erkenntnissen zu gelangen? Und wie geht sie mit nicht-theologischen Aussagen um?

c. *Poimenik* aus der *Theorie der Praxis*?

Durch die eingehende Beschäftigung mit der *Theorie der Praxis* anhand der Beispiele Van der Geests und Morgenthalers wurde deutlich, dass es einen schärferen Blick dafür braucht, worin das spezifische Profil der *Poimenik* liegen kann. Ein solcher lässt sich freilich immer nur dadurch entwickeln, dass weiterhin die Verhältnisbestimmung zwischen beiden – zwischen *Poimenik* und *Theorie der Praxis* – analysiert wird. Aus dieser Problemstellung heraus sollen nun mehrere Entwürfe betrachtet werden, die das Schwergewicht auf die *Poimenik* legen, gleichzeitig aber von sehr unterschiedlichen Richtungen her an die Sache herangehen.

Zunächst wenden wir uns einem Entwurf zu, der den Schritt in die *Poimenik* tut, indem er gleichzeitig mit der *Theorie der Praxis* sehr eng verbunden bleibt: die Konzeption Dietrich Stollbergs.

Stollberg steht für eine Seelsorge, die ihr primäres Standbein in der *Theorie der Praxis* hat. Er war Mitbegründer der sog. Seelsorgebewegung der 60er/70er Jahre, die sich gegenüber Konzepten im Stile Thurneysens oder Assmusens für eine Aufwertung humanwissenschaftlicher Studien und konkreter praxisbezogener Ausbildungslehrgänge stark machte²³³. Paradigmatisch zeugt Stollbergs Dissertation von 1969 (Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung²³⁴) von diesem primären Standbein in der *Theorie der Praxis*.

Doch gerade angesichts dieser primären Verankerung in der *Theorie der Praxis* ist es für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse, auf welche Weise die *poimenische* Reflexion bei Stollberg durchgeführt wird. Dies zeigt sich (nicht nur, aber besonders deutlich) in seiner 1978 erschienenen Monographie „Wahrnehmen und An-

²³³ Winkler, 47, Ziemer, 85.

²³⁴ Stollberg, 1970.

nehmen“, die daher Gegenstand der nun folgenden Einzelanalyse ist. Was Stollberg in diesem Entwurf vorlegt, das ist weitgehend *Poimenik*: Er entwirft eine Grundlegung seelsorgerlichen Handelns, die sich nicht in erster Linie auf die Pragmatik seelsorgerlicher Praxis beruft, sondern auf die kritische Rezeption (lutherischer) theologischer Inhalte. Die Argumentation verläuft hier also umgekehrt, wie es bei Van der Geest und Morgenthaler: Ausgangspunkt und Zentrum dieser Abhandlung sind nicht Praxisfragen, sondern ist die theologische Auseinandersetzung, die v.a. um die Verhältnisbestimmung zwischen göttlichem und menschlichem Wirken in der Seelsorge kreist²³⁵.

Wir haben es hier also mit einem Entwurf zu tun, der eindeutig *poimenisch* orientiert ist, der sein Schwergewicht aber (in der Tradition der Seelsorgebewegung) auf die *Theorie der Praxis* legt. Insofern ist Stollbergs „Wahrnehmen und Annehmen“ besonders geeignet, um an ihm paradigmatisch der Frage nachzugehen: Welche formalen Beobachtungen lassen sich an einer *Poimenik* machen, die sich selbst aus der *Theorie der Praxis* heraus entwickeln will²³⁶?

„Generelles“ und „spezifisches Proprium“²³⁷

„Wahrnehmen und Annehmen“ bemüht sich – und schon darin zeigt sich sein im Wesentlichen *poimenisches* Gepräge – um eine Definition dessen, was Seelsorge ist. Dies geschieht, indem zwischen zwei grundlegenden Aspekten unterschieden wird, die nach Stollberg zur Seelsorge dazu gehören:

- Er bestimmt die Seelsorge zunächst allgemein als „zwischenmenschliche Hilfe mit seelischen Mitteln“²³⁸ und bezeichnet dies als das „generelle Proprium“ der Seelsorge: Primär sei Seelsorge nichts spezifisch Kirchliches, sondern habe formal Anteil an etwas Allgemeinmenschlichem, nämlich an der gegenseitigen Hilfestellung, die ständig und in verschiedensten Varianten und Kontex-

²³⁵ Stollberg 1978, 7f., 34f., 41.

²³⁶ Die umgekehrte Frage – wie es sich nämlich formal auswirkt, wenn die *Poimenik* das primäre Standbein eines Entwurfes ist – werden wir im folgenden Kapitel am Beispiel Thurneysens sehen (vgl. S.98ff.).

²³⁷ Es ist ein wenig verwirrend, dass Stollberg diese beiden Begriffe im Laufe seiner Entwicklung unterschiedlich verwendet: In der „Therapeutischen Seelsorge“ verwendet er die Begriffe anders als 6 Jahre später in „Wahrnehmen und Annehmen“ (vgl. Stollberg 1970, 149-155 mit Stollberg 1978, 20-33). Die hier dargestellte Verwendungsweise entspricht Stollbergs Begrifflichkeit im letzteren Werk, das ja primärer Gegenstand der vorliegenden Analyse ist.

²³⁸ Stollberg 1978, 23.

ten vorkomme²³⁹. Es ist dies ein Plädoyer dafür, Seelsorge zunächst einfach als Kommunikationsmodus zu beschreiben, der, sofern er wissenschaftlich fundiert und methodisch reflektiert betrieben wird, in der modernen Terminologie „Psychotherapie“ genannt werde. Und so sei auch die kirchliche Seelsorge in ihrem generellen Proprium nichts anderes, als eine Art von Psychotherapie²⁴⁰.

- Nun sei aber Seelsorge zugleich „gegenüber allgemeiner zwischenmenschlicher seelischer Hilfe etwas Besonderes“, denn Seelsorge sei eine „Psychotherapie *im kirchlichen Kontext*“: „Einen Psychotherapeuten, der sich bewußt als Glied seiner Kirche versteht, *und* der seinen Glauben bewußt in die therapeutische Beziehung einbringt, [...] bezeichne ich als christlichen Seelsorger“²⁴¹, so Stollberg. Und in dieser Zuordnung zum kirchlichen Kontext sieht Stollberg das „spezifische Proprium“ der Seelsorge.

So stehen also generelles und spezifisches Proprium der Seelsorge nach Stollberg in ständigem Wechselspiel: Christliche Seelsorge greift auf etwas Allgemeinmenschliches zurück, das sie in der Welt vorfindet (generelles Proprium) und kann nur „in, mit und unter“ diesem generellen Proprium das zur Sprache bringen, was ihr spezifisches Proprium ausmacht²⁴². Die Kirche intensiviert etwas, das alle Menschen tun (generelles Proprium), aber zugleich stellt sie es unter das spezifische Vorzeichen ihres Credo (spezifisches Proprium)²⁴³.

Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist es wesentlich, dass Stollberg genau an dieser Schnittstelle die konkreten theologischen Inhalte einspielt. Bisher hätte sich diese rein formale Darlegung noch als unbeteiligte Beschreibung kirchlicher Praxis und ihrer Verhältnissetzung zur Psychotherapie lesen lassen. Nun aber kommen Stollbergs theologische Optionen in den Blick:

Denn nach Stollberg ist „das Credo“, welches das spezifische Proprium der Seelsorge ausmacht, der *Glaube an die Rechtfertigung* und der *Glaube an einen Gott, der alle zwischenmenschliche Hilfe überbietet*, das heißt für Stollberg: der Glaube „an einen seelsorgerlichen Gott als Basis der Gemeinschaft“, der „das menschliche Bedürfnis

²³⁹ Stollberg 1978, 20.

²⁴⁰ Stollberg 1978, 24.

²⁴¹ Zitate: Stollberg 1978, 29f., Hervorhebungen original.

²⁴² Stollberg 1978, 57.

²⁴³ So eine m.E. durchaus treffende Zusammenfassung des Stollberg'schen Programms bei Klaus Winkler. Winkler, 51.

nach Seelsorge [erfüllt...] und die menschliche Fähigkeit, sich helfend, tröstend, bestehend in Beziehung zu setzen [...] auf göttliche, vollkommene Weise“ hat²⁴⁴.

Aus diesem Glauben heraus und auf diesen Glauben hin geschieht Seelsorge:

- Sie entsteht nach Stollberg *aus* dem Glauben an den seelsorgerlichen Gott („*fides quae*“) und *aus* Glauben als einer „jenseits-transzendentalbegründeten Lebenshaltung“ („*fides qua*“) heraus;
- zugleich zielt sie *auf* den Glauben hin, den sie vermitteln will. Und auch hier wieder Stollbergs konkrete inhaltliche Füllung dieser formalen Bestimmung: Seelsorge zielt auf die Vermittlung von „mehr Lebensmut, mehr Konfliktfähigkeit usw.“²⁴⁵ hin.

Von daher sieht Stollberg ein doppeltes Bezogensein der Seelsorge: Sie bezeugt ihr Credo einerseits inhaltlich-sprachlich, andererseits auf der Ebene der seelsorgerlichen Beziehung²⁴⁶.

Durch diese inhaltlichen Bestimmungen wird Stollbergs *Poimenik* konkret. Und darin liegt eine Weichenstellung für die ganze Konzeption. Stollberg verankert seelsorgerliches Handeln im *Glauben* und konkretisiert diesen Glauben als *Rechtfertigungsglauben* an einen Gott, den er *in der Terminologie zwischenmenschlicher Beziehungen* beschreibt.

Indem Stollberg seine *Poimenik* auf die Rechtfertigungslehre zuspitzt und letztere auf diese spezifische Weise entfaltet, trifft er eine konkrete theologische Option, die sich von anderen denkbaren Möglichkeiten – z.B. eine Seelsorge aus einer Schöpfungslehre, aus einer Ethik, aus einer Kreuzestheologie, aus einer Diakonie etc. – profiliert. Allerdings wird diese Option nicht näher begründet oder argumentiert. Es liest sich, als könne Seelsorge sich gar nicht anders begründen als auf diese Weise.

Gesetz und Evangelium als Zuordnungsrahmen

Diese Terminologie der Rechtfertigungslehre ist es nun, mit deren Hilfe Stollberg die theologische Verhältnisbestimmung zwischen generellem und spezifischem Proprium konkret durchführt. Denn er stellt diese von ihm eröffnete Unterscheidung in den Kontext der Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium. Seine *inhaltliche* Option –

²⁴⁴ Zitate: Stollberg 1978, 30f., vgl. 8, 17 u.ö.

²⁴⁵ Stollberg 1978, 31f.

²⁴⁶ Stollberg 1978, 32.

eine rechtfertigungstheologische Verankerung der Seelsorge sowie deren Entfaltung in der Terminologie zwischenmenschlicher Beziehungsmuster – wird nun wiederum für eine *formale* Verhältnisbestimmung herangezogen.

I. Zunächst ordnet Stollberg dem generellen Proprium die Ebene des Gesetzes²⁴⁷ und zugleich die Schöpfung²⁴⁸ zu. In ihrem generellen Proprium geschieht Seelsorge demnach unter dem Vorzeichen all dessen, was das natürliche menschliche Erleben prägt.

Formal gesehen handelt es sich dabei nach Stollberg um Kommunikationsformen, die verschiedene Funktionen übernehmen können (gegenseitige Hilfe, Gewinnung von Gesinnungsgenossen, Ermahnung, Belehrung, Heilung, etc.) und deren inhaltliche Füllung ganz variabel bleibt²⁴⁹. Gemeint ist hier daher noch nicht ausschließlich die Seelsorge selbst, sondern jede Art von zwischenmenschlicher seelischer Hilfe, inklusive der Psychotherapie in allen Spielarten²⁵⁰.

Es ist nun interessant, dass sich diese Zuordnung mit einer weiteren Option verbindet, die sich keineswegs von selbst versteht, sondern erst aus den konkreten Inhalten erwächst, die sich mit dem von ihm gewählten formalen Zuordnungsrahmen verbinden: Stollberg geht davon aus, dass diese zwischenmenschliche Hilfe „selten bedingungslos“ geschehe, sondern dass sie der Logik eines natürlichen menschlichen Gerechtigkeitsempfindens folge. Er bedient sich also, um Seelsorge in ihrem generellen Proprium zu beschreiben, eines theologischen Topos, der zur Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium gehört. Und er zieht daraus den Schluss, dass Seelsorge in ihrem generellen Proprium „gesetzlich“ sei: in ihr regieren die herrschenden Ordnungen und überkommenen Konventionen, was sich z.B. in wohlwollenden Ratschlägen zeige²⁵¹.

Der Argumentationsgang, der sich hier zeigt, ist zirkulär: Aus der Fülle dessen, was Seelsorge sein kann, wird ein bestimmter Aspekt herausgegriffen – nämlich jener, der noch nicht spezifisch christlich ist. Dieser wird, weil „das Christliche“ mit der Rechtfertigungslehre gleichgesetzt wird, in der Terminologie der Rechtfertigungslehre dem „Gesetz“ zugeordnet. Und nun schlägt diese formale Zuordnung in eine inhaltliche Beschreibung um: Was von Stollberg so benannt und theologisch so qualifiziert wird, das muss nun auch – weil es anders ja gar nicht zuordnen ließe – jene Kriterien erfüllen, die zum (theologisch verstandenen) Gesetz hinzugehören, nämlich „Gesetzlichkeit“.

²⁴⁷ Stollberg 1978, 27.36.

²⁴⁸ Stollberg 1978, 40.

²⁴⁹ Stollberg 1978, 21.

²⁵⁰ Stollberg 1978, 27, 54.

²⁵¹ Stollberg 1978, 27f.; 34f. u.ö.

Freilich mag in solchen Formulierungen die Gefahr einer Abwertung von säkularer therapeutischer Praxis liegen. Denn inwiefern sollte man sagen können, dass in den vielen verschiedenen zwischenmenschlichen Hilfestellungen einschließlich des ganzen psychosozialen Bereichs – von Stollberg mangels kirchlichen Kontexts ja als „generelles Proprium“ zusammengefasst – keine „Bedingungslosigkeit“, sondern „Gesetzlichkeit“ herrsche²⁵²?

Es gilt an dieser Stelle daher noch einmal ein Kernanliegen zu betonen, das eingangs bereits geschildert wurde: Stollbergs *poimenisches* Denken kommt von der Intention her, jene Aspekte stärker zu verankern, die in der vorliegenden Arbeit *Theorie der Praxis* genannt werden. Es geht ihm um die theologische Fundierung einer „empirischen Wende“, die das Real-Erfahrbare, Beschreibbare und einzelwissenschaftlich Erforschbare gegenüber einer offenbarungstheologischen Besserwisseri ins Feld führen will. Es geht darum wahrzunehmen, dass Seelsorge, mit lehr- und lernbaren Methoden zu tun hat, mit Übung, Praxiserfahrung und wissenschaftlichem Beobachten; Seelsorge soll nicht schon *a priori* über den Menschen Bescheid wissen, sondern

²⁵² Stollberg kann z.B. formulieren: „Seelsorge geschieht *im Unterschied zur Psychotherapie* jenseits des Leistungsprinzips“ oder „Für den Seelsorger gibt es daher – *im Unterschied zum Psychotherapeuten* – keine hoffnungslosen Fälle: Denn der „Hoffnungsloseste“ ist zugleich der, in dessen Schicksal sich „am meisten“ Gnade verbirgt.“ (Stollberg 1978, 51, 47 Hervorhebungen M.P.) Ob solche Formulierungen der rezipierten therapeutischen Praxis in deren Selbstverständnis gerecht werden können, ist stark zu bezweifeln.

Die hier beschriebene Unstimmigkeit geht auch auf eine sprachliche Unschärfe zurück, die zugleich Ausdruck eines Sachproblems ist. Seelsorge wird bei Stollberg in mehrerlei Weise verwendet:

- Erstens will er den Blick für das allgemeinmenschliche Phänomen schärfen, auf das kirchliches Handeln immer schon zurückgreift (generelles Proprium)
- Zweitens meint „Seelsorge“ ganz konkrete kirchliche Vollzüge: „wir nennen von jetzt ab *kirchliche* Seelsorge „*Seelsorge*“, *weltanschaulich nicht gebundene* Psychotherapie einfach „*Psychotherapie*““. Stollberg 1978, 29, Hervorhebungen original.
- Und drittens verwendet er den Begriff gelegentlich so, als sei er für jenes ganz spezifische Geschehen reserviert, das er mit den Worten „Evangelium“ oder „spezifisches Proprium“ umschreibt. In diesem Fall gibt es eine Arbeitsteilung zwischen Seelsorge und Psychotherapie: Psychotherapie, sofern sie sich als Symptomtherapie bescheidet (man könnte rückfragen: ist es das, was Stollberg von ihr erwartet?) begeht einen innerweltlichen Weg, für den „das Evangelium irrelevant“ ist. „Kirchliche Seelsorge im Rahmen ihres spezifischen Propriums gilt jedoch jenen, die auf diesem Weg der Gesetzeserfüllung gescheitert sind. Sie [...] sind angewiesen auf Versöhnung und Erlösung.“ Stollberg 1978, 55; vgl. 71.

Diese drei Verwendungsweisen wechseln einander ab. Aber letztlich wird Seelsorge doch als etwas verstanden, das qualitativ deutlich über das generelle Proprium hinausgehen *muss*, um den Namen Seelsorge zu verdienen. So besteht eine deutliche Tendenz zur letztgenannten Verwendungsweise des Begriffes. Auf diese Weise wird Seelsorge einseitig mit dem spezifischen Proprium, also mit dem sich ereignenden Evangelium identifiziert, weil ja von Seelsorge letztlich nur gesprochen werden kann, weil und sofern das spezifische Proprium zum generellen hinzukommt. Aber gerade dieses spezifische Proprium beschreibt Stollberg als etwas ungeheuer Feines, Unverfügbares, Heiliges, als das *Gelingen* von Beziehung, Lebensmut, Freiheit, Bedingungslosigkeit. Die Problematik dieser Identifizierung des spezifischen Propriums mit dem allgemeinen Begriff „Seelsorge“ wird in der weiteren Analyse wiederkehren.

soll im interdisziplinären Dialog mit „säkularen“ Wissenschaften stehen, die sie als gleichwertige Partner ernst nehmen soll²⁵³.

Erst auf diesem Hintergrund lässt sich deutlich machen, dass Stollbergs Zuordnung des generellen Propriums zur Ebene des Gesetzes keineswegs dessen Abwertung, sondern im Gegenteil dessen Aufwertung intendiert. Gemäß seiner Hochschätzung gegenüber der Humanwissenschaft will er diese Zuordnung als ein Plädoyer für theologische Wertschätzung natürlicher Schöpfungsordnungen (einschließlich ihrer wissenschaftlichen Erforschung) verstanden wissen²⁵⁴. Denn was innerhalb des generellen Propriums („Gesetzlichkeit“) geschehe, das entspringe den allgemeinmenschlichen Bedingungen des Zusammenlebens²⁵⁵. Seelsorge in ihrem generellen Proprium sei daher Seelsorge im Lichte des ersten Glaubensartikels, daher Seelsorge unter Schöpfungsbedingungen, und als solche eine Möglichkeit zu *echter* Hilfe²⁵⁶. Es geht ihm also darum, innerhalb der theologischen Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium zu einer Aufwertung des Gesetzesbegriffes zu gelangen, der dann auf die Seelsorge in ihrem generellen Proprium anwendbar wäre, und umgekehrt.

II. Nun geht Stollberg aber – auch wenn man diesen Hintergrund im Auge behält – einen deutlichen Schritt weiter. Denn der Seelsorge in ihrem *spezifischen* Sinne, d.h. in ihrer christlichen Verankerung²⁵⁷, wird nun eben die Ebene des Evangeliums²⁵⁸ und damit die Erlösung²⁵⁹ zugeordnet. Abgesehen von der „echten“ Hilfe unter Schöpfungsbedingungen gibt es in der Seelsorge eben doch im qualitativen Sinne „mehr“. Denn, so Stollberg, auf der Ebene des spezifischen Propriums werde jegliche Art von menschlichem Gerechtigkeitsempfinden verlassen, weil das Evangelium bedingungslos wirke. Das generelle Proprium werde vom spezifischen „geradezu auf den Kopf gestellt“: alles, was sich unter den Bedingungen des normalen zwischenmenschlichen Zusammenlebens als nützlich erweist, werde hier durchbrochen zugunsten der bedin-

²⁵³ Dass sich eine solche Grundhaltung im wissenschaftlichen Umfeld von „Wahrnehmen und Annehmen“ noch nicht von selbst verstand, sondern gegenüber der Theologie heftig verteidigt werden musste, wird immer wieder deutlich. So bezeichnet Stollberg z.B. die „falsche Alternative Charisma – Methode“ als „Ketzeri des Doketismus“ oder muss eigens argumentieren, dass Seelsorge in ihrem generellen Proprium „analysierbar, methodisierbar, kritisierbar, lehr- und lernbar“ ist. Stollberg 1978, 38f.

²⁵⁴ Stollberg 1978, 35.

²⁵⁵ Winkler, 53, Fußnote 113.

²⁵⁶ Stollberg 1978, 28, 34f., 39.

²⁵⁷ Stollberg 1978, 29f., s.o.

²⁵⁸ Stollberg 1978, 36.

²⁵⁹ Stollberg 1978, 40.

gungslosen Annahme Gottes²⁶⁰. So ziele das spezifische Proprium auf die Überwindung des generellen, ohne es außer Kraft zu setzen²⁶¹, ebenso wie das Evangelium auf die Überwindung des (dennoch in Gültigkeit bleibenden) Gesetzes ziele.

Für diesen Vorgang verwendet Stollberg auch den christologisch entfalteten Begriff der Erlösung: Christus ist die Relativierung jener Ordnungen, die Gott selbst dem Menschen gegeben hat, um für die Schöpfung Verantwortung zu übernehmen (Gesetz)²⁶². So wie die Rechtfertigungslehre an der positiven Würdigung des Gesetzes festhält, es aber gleichzeitig nur in Relation zum Evangelium hin verstehen kann, so werden bei Stollberg generelles und spezifisches Proprium der Seelsorge zueinander ins Verhältnis gesetzt. Und so ist es, bei aller Aufwertung des generellen Propriums, eben doch das spezifische Proprium, das Seelsorge im eigentlichen Sinne ausmacht.

Zwischenstand: Stollbergs Unterscheidung als Formalkriterium

Bevor nun Stollbergs konkrete Argumentation und deren Anschlussfragen einer näheren Analyse unterzogen werden, gilt es, eine formale Beobachtung festzuhalten, die von besonderem Interesse ist:

Stollberg bietet hier einen Aspekt genau dessen, wonach die vorliegende Arbeit sucht. Ihm dienen die theologischen Begriffe „Gesetz“ und „Evangelium“ als formaler Zuordnungsrahmen, der dem Zweck dient, die Fülle dessen, was „Seelsorge“ ausmachen kann, differenzierter wahrzunehmen und theologisch zu deuten. Stollberg unterscheidet aus theologischer Perspektive heraus zwischen einerseits dem, was zwischenmenschliches Helfen leisten kann (das generelle Proprium aus den Gesetzmäßigkeiten der Schöpfung) und andererseits dem, was aus der Glaubensperspektive nur von außen her geschenkt werden kann (das spezifische Proprium mit seiner Zuspitzung auf Christus und dessen Überwindung der Schöpfungsbedingungen).

Es geht also um die Spannung zwischen menschlich verantwortetem methodischem Handeln und dessen Angewiesenbleiben auf das unverfügbare Wirken Gottes, also zwischen konkreter Schöpfungswirklichkeit und verheißenem Gottesreich.

Indem Stollbergs Zuordnung in diesem formalen Sinne interpretiert wird, ergibt sich daran anschließend folgender Zwischenstand:

²⁶⁰ Stollberg 1978, 46.

²⁶¹ Stollberg 1978, 33.

²⁶² Stollberg 1978, 36f., 39f.

Seelsorge ist zu begreifen als ständiges Wechselspiel zwischen jenen beiden Polen, die Stollberg generelles und spezifisches Proprium nennt. Die von ihm vorgeschlagene Zuordnung zu Gesetz und Evangelium stellt die Frage nach der Verhältnissetzung zwischen menschenmöglicher Verantwortung unter Schöpfungsbedingungen (Gesetz) und von Gott geschenkter Überwindung aller geschöpflichen Begrenztheit (Evangelium). Anders formuliert: Es geht darum, aus einer theologischen Binnenperspektive (*Poimenik*) heraus nach deren eigener Verhältnissetzung zum rezipierten, nicht-theologischen Wissen (*Theorie der Praxis*) zu fragen.

Von diesem Zwischenstand her ist die inhaltliche Auseinandersetzung mit Stollbergs Konzeption noch einmal deutlicher möglich.

Inhaltliche Implikationen

Dieser formale Zuordnungsrahmen erlaubt nun einen differenzierteren Blick auch auf seine eigene Konzeption. Denn Gesetz und Evangelium können im theologischen Kontext natürlich nicht auf eine ausschließlich formale Funktion reduziert werden, sondern sie verbinden sich mit ganz konkreten Inhalten, die bereits angedeutet wurden und nun kritisch zu würdigen sind.

Gesetz und Evangelium als Glaubensinhalte

So sehr Stollberg mit seiner formalen Verhältnissetzung zwischen Gesetz und Evangelium in der Tradition lutherischer Theologie steht, so ist auf der Ebene der Inhalte doch eine deutliche Akzentverschiebung zu beobachten. Denn bei Stollberg bezeichnen die Begriffe Gesetz und Evangelium keine verschiedenen Erscheinungsweisen des Gotteswortes. Er verwendet sie vielmehr in anthropologischer Wendung als Chiffren für menschliche Grundsituationen. Zwar steht er mit einem solchen Gesetzesbegriff sowohl in paulinischer²⁶³, als auch in lutherischer²⁶⁴ Tradition, wo „Gesetz“ ebenfalls keine Sammlung bestimmter geoffenbarter Normen bezeichnet, sondern den Inbegriff dessen, was das Menschsein unter Schöpfungsbedingungen prägt. Es gibt aber einen deutlichen Unterschied, wenn das Gesetz ins Verhältnis zum Evangelium gesetzt wird.

²⁶³ vgl. Althaus, 40; Gnilka 77ff.

²⁶⁴ Ebeling, *usus legis*, 65.

Denn wenn Paulus sein (gegenüber seiner pharisäischen Vergangenheit neues) Gesetzesverständnis entfaltet, so enthält seine Argumentation zwei wesentliche Aspekte²⁶⁵:

- Zum einen wird „das Gesetz“ aus der inhaltlichen Konkretion herausgelöst und strukturell als bestimmte Lebenshaltung gedeutet („Gesetzlichkeit“); dies gilt ebenso für Stollbergs Gesetzesbegriff.
- zum anderen aber wird diese „gesetzliche“ Lebenshaltung auf etwas anderes hin ausgerichtet: auf Jesus Christus und das in ihm gewirkte Heil, das im Glauben ergriffen wird und jede „gesetzliche“ Kleinlichkeit überstrahlt und relativiert. Es ist dieser konkrete Glaubensinhalt, der mit dem Begriff „Evangelium“ benannt wird.

Und an diesem Punkt geht Stollbergs Rede von Gesetz und Evangelium andere Wege. In der klassischen Denkstruktur – Gesetz als das, was anklagt und die Sünde beim Namen nennt, und Evangelium als das, was freispricht und Sünde nicht anrechnet²⁶⁶ – bleibt er nur *formal*. *Inhaltlich* aber vollzieht er einen fundamentalen Schritt nicht mit: Jenen Schritt nämlich, in dem das Evangelium exklusiv mit konkreten Glaubensinhalten verbunden wird, also mit Person und Wirken Jesu Christi²⁶⁷. Ein so konkret benennbarer Inhalt ist mit Stollbergs Evangeliumsverständnis gerade nicht gemeint. Für ihn ist „Evangelium“ keine inhaltliche Glaubensbotschaft, sondern er bleibt im Formalen; für ihn ist „Evangelium“ die *Struktur* dessen, was er unter seelischem „Heilwerden“ versteht: Während das Gesetz die Normen und Wertungen des Über-Ich und deren Nicht-Gelingen (Schuld) fixiert, nimmt das Evangelium das Sein bedingungslos an²⁶⁸, es erlaube „Ja zu sagen zum Faktischen, Vorläufigen, Unvollkommenen, Nicht-ganz-Stimmigen, es erlaub[e] ein Verlassen des Alles-oder-Nichts-Standpunktes, ein Aufgeben infantiler Omnipotenz- oder Größenwünsche zugunsten der Realität [...]“²⁶⁹. So steht der Evangeliumsverständnis bei Stollberg nicht für den inhaltlich konkreten Glauben eines christlichen Bekenntnisses, sondern für das Überwinden bestimmter psychischer Konstellationen, die er „gesetzlich“ nennt, also z.B. für Ich-Stärke gegenüber den Zwängen von Es und Über-Ich, für das Loslassen von überhöhten Ich-Idealen u.ä.²⁷⁰

²⁶⁵ Zum Folgenden: Althaus, 40; Gnilka 77ff.

²⁶⁶ Härle, 504.

²⁶⁷ Z.B. in der Credoformel I Kor 15,3-5; Gnilka, 30

²⁶⁸ Stollberg 1978, 149.

²⁶⁹ Stollberg 1978, 149.

²⁷⁰ Z.B. Stollberg 1978, 15, 148 u.ö.

All diese Vorstellungen vom „Heilwerden“ eines Menschen – rückgebunden an eine Anthropologie, die sich keineswegs an der Theologie, als vielmehr an den rezipierten Humanwissenschaften samt deren impliziten Wertungen orientiert – werden als „Evangelium“ subsumiert, in dem in ihnen ein „Relativieren aller Gesetzlichkeit“ gesehen wird²⁷¹. Explizit wird diese Struktur, die an keinen konkreten Inhalt gebunden ist, mit dem *Willen Gottes* verknüpft:

„Der Wille Gottes begegnet uns da, wo wir – müde vom rastlosen Rütteln an den Gitterstäben unserer Situation – innehalten, ausatmen, seufzen, loslassen – nicht resignieren, aber abgeben, etwas aufgeben von unseren Ansprüchen, Erwartungen, Idealen, Normen und ehrgeizigen Plänen. Der Wille Gottes wird [...] vernehmbar, wo Ideal und Wirklichkeit, die unter dem Druck des Gesetzes auseinanderfallen, sich einander wieder annähern, unter der Gnade des Evangeliums [...].“²⁷²

In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Stollberg von *Verkündigung* spricht: Er meint damit kein konkretes Weitertragen bestimmter Glaubensüberzeugungen, sondern ein Hinein-Helfen in eben diese Struktur des Heilwerdens. Und in diesem Sinne spielt Verkündigung bei Stollberg – auch wenn er auf den ersten Blick ein ve-

²⁷¹ Was Stollberg zwar anmerkt, aber nicht weiter entfaltet ist die Tatsache, dass seine Verwendung der Begriffe „Gesetz und Evangelium“ weitgehend vom *primus usus legis* her gedacht wird (Stollberg 1978, 35, Fußnote 1). Dabei wird der *primus usus* aber nicht nur als *usus politicus* verstanden, sondern – im Sinne einer Aufwertung des Gesetzes – mit scheinbar großer Selbstverständlichkeit als gleichberechtigter Heilsweg neben das Evangelium gestellt (Stollberg 1978, 35, 40; 54). Dass hier ein wesentlicher Unterschied zum lutherischen „*lex occidit per impossibilitatem suam*“ (WA 39, 383, 22; vgl. Ebeling, *usus legis*, 65) gegeben ist, liegt auf der Hand.

Es ist deutlich, dass diese Aufwertung des Gesetzes dem Anliegen entspringt, der säkularen Psychotherapie – in Stollbergs Terminologie: dem generellen Proprium – eine prominentere Stelle innerhalb eines theologischen Deutungssystems zukommen zu lassen. Im weiteren Verlauf der Argumentation stößt man auf einen *tertius usus legis*, der in der Terminologie der Psychoanalyse ausgedeutet wird (Stollberg 1978, 51), eine vertiefte theologische Reflexion über den spezifisch *theologischen* Gebrauch des Gesetzes fehlt jedoch.

Diese Beobachtung verwundert deswegen, weil Stollbergs gesamter Gedankengang zutiefst vom lutherischen Gedanken des *Scheiterns* am Gesetz samt der damit verbundenen Verzweiflung geprägt ist, mithin vom *usus elencticus*. Alles zielt darauf hin, das generelle Proprium auf das spezifische hin zu relativieren. Seelsorge zielt wie selbstverständlich darauf ab, *über den usus elencticus hinaus*, hin zur Befreiung aus jeder Form von Gesetzlichkeit zu kommen (vgl. z.B. Stollberg 1978, 40f., 47 u.ö). Was Stollberg als *Aufwertung* des Gesetzes versucht, ist letztlich wiederum die alte Abwertung in neuem Gewand, denn das Evangelium ist eben nicht als zweiter möglicher Weg neben dem gesetzlichen Weg vorgeschlagen, sondern ist die totale Überbietung aller anderen möglichen Wege.

Die Unstimmigkeiten, die hier in Stollbergs Konzept sichtbar werden, zeigen das Schwergewicht der Herausforderung, der Stollberg sich stellt: Angestrebt ist eine theologische Aufwertung und Gleichberechtigung des Gesetzesbegriffes im Sinne einer Aufwertung der Schöpfung, bei gleichzeitiger Beibehaltung der evangelischen Befreiung von Gesetzlichkeit. Das Ziel ist letztlich eine Aufwertung der Humanwissenschaften bei gleichzeitiger Beibehaltung der theologischen Eigenart des Protestantismus. Dass dies nicht recht gelingen will, durchzieht Stollbergs ganzen Entwurf. Sosehr das Gesetz nicht abgewertet werden soll – es ist eben doch immer nur ein „Beziehungsmodell des Aufrechnens“, ein Zustand der „*noch nicht* vom Evangelium erfasst und verwandelt“ worden ist, ein „*noch nicht* begriffen haben“... Stollberg 1978, 34f. Hervorhebungen M.P.

²⁷² Stollberg 1978, 147.

hemer Kritiker jedes „Verkündigungszwanges“ in der Seelsorge ist²⁷³ – eine ganz wesentliche Rolle. Denn sie ist jener Aspekt, mit dem die Seelsorge über die Psychotherapie hinausgeht²⁷⁴. Sie ereignet sich aber nicht als verstehbarer Inhalt, sondern als Struktur des Heilwerdens, vorgestellt in den von ihm rezipierten therapeutischen Kategorien.

Es liegt auf der Hand, dass sich mit diesem Programm eine deutliche Bevorzugung des Nonverbalen gegenüber dem Verbalen verbindet. So verstandene Verkündigung ereignet sich nicht im Sprechen, sondern *in Gestalt* der seelsorgerlichen Beziehung und im primär zuhörenden Verhalten des Seelsorgers²⁷⁵.

Konsequenzen: Schriftverständnis und „verweltlichte“ Absolutheit

Es lässt sich also bei Stollberg eine Verschiebung vom Inhalt auf die Struktur beobachten. Und es liegt auf der Hand, dass diese Verschiebung sich wesentlich auf die Art und Weise auswirkt, wie ein solcher Entwurf überhaupt mit theologischen Inhalten umgeht²⁷⁶.

In einem solchen Konzept werden konkrete biblische Glaubensinhalte notwendig sekundär. Sie sind in diesem Kontext nicht der *Maßstab*, sondern der Maßstab kommt aus der Vorstellung dessen, was „Heilwerden“ bedeutet und daher „Evangelium“ genannt zu werden verdient, weil es als Grunderfahrung des Loslassens von „Gesetzlichkeit“ gedeutet wird. Die biblischen Inhalte dagegen sind ihrerseits Gegenstand einer solchen Beurteilung. Daher ist die Bibel nicht als Zeugnis bestimmter Inhalte relevant, sondern als Zeugnis einer bestimmten Struktur menschlicher Lebensbewältigung, die dem Willen Gottes zugeordnet wird²⁷⁷.

Der Gedankengang lässt sich daher folgendermaßen skizzieren:

- Nach Stollberg ist es das spezifische Proprium, also das *Evangelium*, das Seelsorge von jeder anderen Form der Psychotherapie unterscheidet.

²⁷³ Vgl. z.B. Stollberg 1978, 93.

²⁷⁴ Stollberg 1978, 41; vgl. 82, 88 u.ö.

²⁷⁵ Vgl. z.B. Stollberg 1978, 93f., 150 u.ö.

²⁷⁶ Die Rückwirkungen seiner Theologie auf das Schriftverständnis werden bei Stollberg nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet. Vgl. Stollberg 1978, 147.

²⁷⁷ Vgl. z.B. Stollbergs Auslegung von Joh 8, Stollberg 1978, 46.

- Dieses Kriterium wird aber nicht als inhaltliche Glaubensaussage entfaltet, sondern als formale Struktur einer menschlichen Erfahrung des Heilwerdens, die mit dem Willen Gottes identifiziert wird.
- Zur Beschreibung eben dieser formalen Struktur bedient er sich nicht der theologischen Inhalte, sondern schließt terminologisch und inhaltlich an die rezipierte säkulare Psychotherapie an²⁷⁸.

Dies hieße mit anderen Worten: Seelsorge ist ein unverfügbares Geschehen, das sich ereignet, *wenn und sofern säkulare Psychotherapie zu dem von ihr selbst definierten Ziel kommt*. Wo dies geschieht, ist implizit Gottes Wille verkündigt worden.

Damit wäre freilich zugleich der Ort benannt, an dem in diesem Geschehen die Theologie zu stehen hätte. Sie beschriebe dann weder die Prämissen, noch die Ziele – denn diese kämen beide aus der Humanwissenschaft. Die Theologie selbst würde Prämissen und Ziele lediglich einer theologischen Terminologie zuordnen, indem sie in ihrer eigenen Rechtfertigungslehre (von deren traditionellen Inhalten sie dabei freilich abstrahieren müsste) *strukturelle* Parallelen zur Humanwissenschaft aufweisen würde.

Nun ist es aber eine Frage der Betrachtung, ob die Rolle der Theologie in einem solchen Konzept zu bescheiden oder zu übermächtig genannt werden sollte. Bescheiden könnte sie genannt werden, sofern sie auf dem Weg zwischen Prämissendiskussion und Zielbeschreibung – beide aus der Humanwissenschaft übernommen – lediglich eine Übersetzerrolle zu spielen scheint. Übermächtig könnte sie aber genannt werden, sofern die damit eingespielte theologische Terminologie von ihrem Wesen her sehr klare Wertungen in sich trägt, von denen man nicht einfach absehen kann, wenn man sich ihrer bedient. Denn im Kontext christlichen Glaubens kann man nicht vom „Willen Gottes“ sprechen, ohne damit gleichzeitig den Anspruch zu verbinden, dass solche Aussagen universal gültig sind und bleiben. Und wer vom „Evangelium“ spricht, der meint nicht die Arbeitshypothesen spezifischer realwissenschaftlichen Forschungen, sondern er meint das eschatologische Heil aller Menschen.

Doch was geschieht bei Stollberg mit diesem, den Terminologien impliziten Anspruch? Er wird hier nicht für bestimmte, überlieferte Inhalte erhoben, sondern auf formale, aus der Humanwissenschaft rezipierte Zielvorstellungen angewandt, die, wie

²⁷⁸ Vgl. z.B. Stollberg 1978, 43f.106 u.ö.

er selbst formuliert, inhaltlich neutral bleiben²⁷⁹. Es sind also die geschichtlich greifbaren und als solche natürlich wandelbaren Vorstellungen von seelischer Heilung, die hier, weil sie einleuchtend erscheinen, aufgegriffen und dem Willen Gottes zugeordnet werden.

Eine solche Art von Seelsorge müsste sich freilich auf Dauer selbst *ad absurdum* führen. Denn ihr sog. „spezifisches Proprium“ – also letztlich die Übersetzung säkularer Zielvorstellungen in theologische Terminologie – müsste sich doch mit viel größerer Wahrscheinlichkeit in einer säkularen Therapie ereignen; denn dort ist die Kernkompetenz für eben diese Zielvorstellungen von vornherein beheimatet. Seelsorge hätte ihr ja lediglich eine theologische Zuordnung und damit eine göttliche Legitimation hinzugefügt.

Es geht der vorliegenden Arbeit nun nicht um eine Wiederauflage der alten „Propriums“-Debatten; es geht keineswegs darum, ob Seelsorge nicht noch etwas Anderes, qualitativ Überlegenes anbieten müsste, was sie von der Psychotherapie unterscheidet. Vielmehr sind an einer solchen Konzeption m.E. drei andere Punkte problematisch, die miteinander zusammen hängen und nun zu entfalten sind:

- die mangelnde Unterscheidung zwischen „Lebensthemen“ und „Glaubens-themen“ und die darin implizierte heimliche Vereinnahmung;
- die mangelnde Wahrnehmung einer fundamentalen Unterschiedenheit von Gott und Geschöpf;
- und die damit verbundenen überhöhten Zielvorstellungen für die Seelsorge selbst.

1. Die Unterscheidung zwischen *fide qua* und *fides quae*

Es steckt in Stollbergs Konzeption eine ständige Vereinnahmung allgemeinmenschlicher Grundstrukturen für das Christentum. Denn sie impliziert die *Identität* dessen, was das Christentum unter „Glauben“ versteht, mit dem Gelingen bestimmter, menschlicher Vollzüge wie Lebens- und Konfliktfähigkeit, Hoffnung, Selbstständigkeit, Aufbau positiver Lebenshypothesen, Verantwortungsfähigkeit, Freiheit von anklagenden Normen, Stehvermögen des Einzelnen gegenüber Konventionen o.ä.²⁸⁰.

²⁷⁹ Stollberg 1978, 21, s.o.

²⁸⁰ Vgl. Stollberg 1978, 32f. 45, 81f., 106, 115; Stollberg 1971, 18, u.ö. Stollberg kann z.B. formulieren: Seelsorge geschieht „um dem Partner [...] zu mehr Lebensmut, mehr Konfliktfähigkeit usw. zu verhelfen, *um also Glauben zu wecken*“ Stollberg 1978, 31f., Hervorhebung original.

Im Kontext dieses Programms kann dies auch gar nicht anders sein. Wenn sich Evangelium nicht aus inhaltlichen Glaubensaussagen heraus definiert, sondern aus bestimmten Strukturen gelingenden Lebens, so ist das, worauf Seelsorge zielt, nicht *Glaubensfähigkeit*, sondern *Lebensfähigkeit*, weil Verkündigung und Glaube so gedacht werden, dass sie beide in gelingenden Lebensstrukturen bereits mitgesetzt sind. Insofern müsste man sagen: Stollbergs Konzeption geht implizit davon aus, dass hinter jedem Lebensproblem ein Glaubensproblem steht, und umgekehrt.

Es gilt aber, die Konsequenzen zu sehen, die eine solche Ineinssetzung zwischen „Lebensfähigkeit“ und „Glaubensfähigkeit“ mit sich bringt.

Zum einen stellt sich die Frage, wie der Glaube mit Situationen umgeht, in denen sich das Gefühl, die von Stollberg geschilderten „Fähigkeiten“ zu besitzen – Konfliktfähigkeit, Verantwortungsfähigkeit, Hoffnung, Stehvermögen etc. – eben nicht einstellt. In Stollbergs Entwurf kommt diese Möglichkeit gar nicht in den Blick. Denn indem das Evangelium kein „mittelbarer“ Inhalt, sondern eine „erlebbar“ Struktur ist, steht und fällt es mit dem Gelingen der konzeptionell vorgegebenen Zieldefinitionen, und Seelsorge ist, sofern sie in ihrem spezifischen Proprium in den Blick kommen soll, überhaupt erst über dieses „Gelingen“ als solche definierbar.

Zum zweiten wird eine solche Konzeption dem nicht gerecht, was in theologischer Terminologie das Verhältnis zwischen *fides qua* und *fides quae* genannt wird: Glaube ist, solange er nur in seiner Struktur beschrieben ist, nicht hinlänglich erfasst. Er wird vielmehr erst dann wirklich, wenn sich eine solche Struktur mit bestimmten Inhalten verbindet.

Konkret auf Stollbergs Entwurf bezogen bedeutet das: Glauben zu können heißt nicht nur, eine gesetzliche Lebensweise zu überwinden; es heißt auch, sich *bestimmte* inhaltliche Aussagen individuell aneignen und in ein persönliches Weltbild integrieren zu können.

Mit dieser Unterscheidung ist ein für die Seelsorge durchaus relevantes Thema benannt: dass nämlich ein Mensch, auch wenn er durchaus lebensmutig, konfliktfähig, Ich-stark etc. ist, dennoch von Glaubenszweifeln geplagt sein kann. Wenn aber sein Lebensmut und seine Konfliktfähigkeit so betrachtet werden, als wäre der (inhaltliche) Glaube in ihnen schon mitgesetzt, so wird seine Not nicht ernst genommen. Seelsorge weicht dann, indem sie Glaubensfragen mit Lebensfragen in eins setzt,

einer ihrer wesentlichen Herausforderung aus, statt auch die Glaubenzweifel lebensmutiger Menschen seelsorgerlich ernst zu nehmen.

Zum dritten ist es in einer pluralistischen Welt ein Übergriff auf die religiöse Mündigkeit des Einzelnen, wenn menschliche Grunderfahrungen wie Lebensmut etc. von einer einzelnen religiösen Gemeinschaft, in diesem Falle christlich-kirchlich, vereinnahmt wird. Nach einer solchen Konzeption wäre ein lebensmutiger Atheist, Esoteriker oder Muslim entgegen seiner eigenen Überzeugung stets schon ein anonymer Christ, in dem sich das Evangelium verwirklicht. Fremde Glaubensüberzeugungen werden damit nicht ausreichend geachtet.

2. Der überbietende Gott: Anknüpfung der Gnade an die Natur

Im Hintergrund der beschriebenen theologischen Problemfelder steht Stollbergs Rede von Gott. Gott wird, wie eingangs schon geschildert, als *Überbietung* aller zwischenmenschlichen Seelsorge geschildert, also als Überbietung dessen, was die Kirche in der Welt immer schon vorfindet.

„Unser Grundsatz lautet: Unser Gott erfüllt das menschliche Bedürfnis nach Seelsorge *und* unser Gott hat die menschliche Fähigkeit, sich helfend, tröstend, beistehend in Beziehung zu setzen (sich uns zuzuwenden), auf göttliche, vollkommene Weise [...]. Aus dem allgemeinmenschlichen Phänomen Seelsorge ergibt sich für Christen, die einen gnädigen Gott bekennen, ein Gott der Seelsorge. Weil sie an einen seelsorgerlich zugewandten Gott glauben, wird wiederum Seelsorge untereinander [...] zu einem Basiselement der Kirche.“²⁸¹

Die seelsorgerliche Eigenschaft Gottes wird daraus geschlossen, dass es das allgemeinmenschliche Phänomen zwischenmenschlichen Helfens (generelles Proprium) gibt, was wiederum die kirchliche Seelsorge im spezifischen Sinne begründet. So werden Aussagen über Gott (ebenso wie Aussagen über die Kirche) aus dem abgeleitet, was die Kirche in der Welt vorfindet. Eine wie immer verstandene Offenbarung kommt dabei nicht in den Blick²⁸². Menschliche Bedürfnisse und Wunschvorstellungen werden hier unmittelbar zu Eigenschaften Gottes, ohne zu reflektieren, ob und inwiefern zwischen beiden eine Analogie überhaupt aussagbar ist.

Eine solche Verankerung von Seelsorge bewegt sich in der ständigen Gefahr, eine unkritisch objektivierende und fixierende theologische Überhöhung dessen zu sein,

²⁸¹ Stollberg 1978, 30f., vgl. 41.

²⁸² Biblische Inhalte kommen natürlich insofern in den Blick, als Stollbergs Konzeption in der Tradition biblischen und kirchlichen Gedankenguts steht. Er macht das Vorhandensein dieser Offenbarungsinhalte, auf die er sich *de facto* stützt, nicht zur Prämisse seines Denkens.

was eine bestimmte Zeit aufgrund ihrer spezifischen Gegebenheiten jeweils geschichtlich kontingent von der Seelsorge erhofft.

3. Überhöhte Zielvorstellungen

Es entspricht dieser Art von „natürlicher Theologie“, dass die Seelsorge bei Stollberg mit Zielsetzungen belasten wird, die eher an das himmlische Jerusalem als an menschlich-geschichtliche Bemühungen erinnern. Seelsorge ist hier nicht menschliches Versuchen, sondern „Seelsorge als zwischenmenschliche Hilfe *ist* Hilfe von Gott, der alle Zwischenmenschlichkeit relativiert“²⁸³. Explizit geht es nicht darum, das Evangelium *zur Sprache zu bringen*, sondern es zu *realisieren*²⁸⁴, denn Seelsorge geschieht „aus der Realpräsenz Gottes in dieser Welt“ heraus²⁸⁵.

Eine bleibende Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch kommt hier nicht in den Blick, und schon gar keine bleibende Asymmetrie. In dieser Konzeption ist es überhaupt kein Thema, dass ein Mensch – sei es die Seelsorgerin oder ihr Partner – Gott nicht erkennen könnte (im Kontext der Seelsorgebewegung müsste man wohl besser sagen: nicht *erspüren* könnte), so dass die Seelsorge sich an diesen hoch gesteckten Zielen übernehmen könnte.

Zusammenfassung

In der Konzeption Stollbergs sind Gesetz und Evangelium formale Zuordnungsbegriffe, die aus der Theologie stammen, dann aber in der Terminologie der rezipierten Humanwissenschaft entfaltet werden. Von daher bietet die Theologie nur die Struktur, nicht aber die Inhalte. Denn die konkreten Vorstellungen, die sich damit verbinden, stammen aus der Humanwissenschaft und damit dem Bereich des Beobachtbaren und Beschreibbaren. Insofern gehören sie, Stollbergs eigener formaler Zuordnung gemäß, zum *generellen* Proprium der Seelsorge, also nicht zum gottgewirkten Evangelium, sondern zur menschlichen Verantwortung.

²⁸³ Stollberg 1978, 40, Hervorhebung original.

²⁸⁴ Stollberg 1978, 107.

²⁸⁵ Stollberg 1978, 41. Zwar konstatiert Stollberg, dass dies alles „nur im Glauben, nicht im Schauen“ zu denken sei, denn „alles andere hieße, den eschatologischen Charakter der Vollendung der Schöpfung zu verkennen und Seelsorge als gesetzlichen Methodismus zu betreiben“ (Stollberg 1978, 55.) Doch diese einschränkende Bemerkung bleibt relativ schwach gegenüber dem Enthusiasmus, mit dem die heilvollen Möglichkeiten des selbstwirksamen Evangeliums beschworen werden.

Jene Ebene, die Stollberg unter dem Begriff des spezifischen Propriums schildert, ist damit letztlich gar nicht betreten. Denn durch ihre Zuordnung zum Evangelium und zu „gelingenden“ Vollzügen spielt diese Ebene den Aspekt der Unverfügbarkeit ein, die mit Stollbergs eigener, humanwissenschaftlich ausgerichteten Begrifflichkeit nicht fassbar wird.

Angesichts dieser von Stollberg selbst getroffenen Unterscheidung wäre die Dimension menschlichen Handelns viel stärker vom Wirken Gottes zu trennen, als dies in seiner Konzeption der Fall ist. Wenn Stollberg die verschiedenen psychologischen Schulen an einer von ihm reflexiv gewonnenen Kriteriologie misst²⁸⁶, so hätte eine solche Reflexion ihren adäquaten *theologischen* Stellenwert erst dann, wenn sie sich selbst als geschichtlich kontingentes und kulturell bedingtes menschliches Denken verstehen würde, statt sich jenen universalen Stellenwert auszuborgen, den die Theologie dem selbstwirksamen Evangelium oder dem Willen Gottes zuschreibt.

Dies deutlicher betonen zu wollen erwächst allerdings nicht, wie Stollberg einer solchen Kritik gegenüber schon vorwegnehmend polemisiert, aus einer kleingläubigen Ängstlichkeit, die glaubt, Gottes Gottheit gegenüber menschlicher Vereinnahmung verteidigen zu müssen²⁸⁷.

Wenn der universale Geltungsanspruch theologischer Aussagen für Gott allein reserviert wird, so geschieht dies nicht zum „Schutz Gottes“, sondern zum Schutz der bleibenden Kritikfähigkeit jedes poimenischen Entwurfs gegenüber der menschlichen Versuchung, eigene Konstrukte für göttlich inspiriert zu halten und eigene Zielvorstellungen daher als Gottes unfehlbaren Willen auszugeben. *Poimenik*, die im Dialog mit den Humanwissenschaften steht, kann die jeweils aktuellen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht statisch festschreiben, sondern muss ebenso offen gegenüber Neuerkenntnissen bleiben, wie dies von der Humanwissenschaft selbst erwartet werden kann.

Gerade *weil* Seelsorge, wie Stollberg deutlich akzentuiert, in ihrem generellen Proprium und damit in der *Schöpfungswirklichkeit* verankert ist, gilt es theologisch viel deutlicher wahrzunehmen, dass die Schöpfungswirklichkeit „von Natur aus“ das bleibt, was sie ist: nämlich Schöpfungswirklichkeit, die sich von eschatologischen Heilshoffnungen kategorial unterscheidet. Das von Stollberg geschilderte spezifische Proprium im Sinne des heilenden Evangeliums „erwächst“ nicht – *qua* kirchlicher Verortung – aus dem allgemeinmenschlichen Bemühen.

Daher müsste gegenüber Stollberg präzisiert werden: Das, was er das spezifische Proprium nennt, verwirklicht sich, wann und wo Gott will. *Absichtlich* lässt sich das

²⁸⁶ Stollberg 1978, 48f.

²⁸⁷ Stollberg 1978, 41, 55.

Evangelium dagegen nicht *verwirklichen*, sondern nur *verbal* und daher konkret inhaltlich verkündigen. Denn ob und wann es wirklich wird, liegt jenseits der methodischen Machbarkeit.

Ausblick

Wir haben mit Stollbergs Konzeption einen Entwurf vor Augen, der eine *Poimenik* aus der *Theorie der Praxis* heraus entwickeln will. Den Schritt, der von der Beschreibung bestimmter, beobachtbarer Strukturen in die konkret inhaltliche Debatte bestimmter Prämissen und überlieferter Inhalte übergeht, tut er kaum. Auf diese Weise vermischen sich seine Beschreibungen von generellem und spezifischem Proprium in einer Weise, die beiden nicht gerecht wird:

- Auf der einen Seite ist es ein theologischer Topos (Gesetz und Evangelium), der dem generellen Proprium seine Beschaffenheit „diktiert“: Es „muss“ hier „gesetzlich“ zugehen, weil die theologische Zuordnung sonst nicht stimmt. Aber könnte es nicht sein – und ist es nicht genau das, was Stollberg eigentlich verteidigen will –, dass es auch im säkularen Bereich zur Überwindung von „Gesetzlichkeit“ kommen könnte?
- Andererseits ist es die innerweltliche Beobachtung (generelles Proprium), die der Theologie ihre Inhalte diktiert: Die Aussage, dass Gott „seelsorgerlich“ sei, wird z.B. nicht deshalb gemacht, weil Gott sich als solcher offenbart hat, sondern deshalb, weil aus dem allgemeinmenschlichen Phänomen zwischenmenschlicher Hilfe auf einen dahinter stehenden und überbietenden Gott geschlossen wird. Aber ist die christliche Rede von Gott nicht gerade dadurch geprägt, dass er nicht nur Überbietung empirischer Beobachtung, sondern auch „der ganz Andere“ sein kann?

Theologische Deutung (Poimenik) und *Beobachtung (Theorie der Praxis)* werden hier aufeinander reduziert. Sie können in kein differenziertes Verhältnis zueinander treten, weil ihre Unterschiedenheit zu wenig in den Blick kommt.

Um angesichts dieses Befundes einen Schritt weiter zukommen, drängt es sich auf, die „Gegenposition“ deutlicher zu analysieren, nämlich jene Position, die die radikale Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch zum Ausgangspunkt jedes theologischen Denkens macht und auch *Poimenik* nur auf diese Weise entwickeln will. Die Rede ist von der klassischen Konzeption Eduard Thurneysens, der das folgende Kapitel gewidmet ist.

d. *Poimenik* als „objektive“ Vorgabe?

Wir haben gesehen, dass die Verhältnissetzung zwischen den Ebenen unbefriedigend bleibt, wenn die *Poimenik* zu wenig eigenständiges Profil gewinnt, weil sie zu stark aus der *Theorie der Praxis* heraus, d.h. im Anschluss an eine nicht-theologische Fremdperspektive entworfen wird.

Nun haben die bisher analysierten Positionen aber eines gemeinsam: Sie haben ihren Ursprung in einer Pendelbewegung, die sich vehement gegenüber dem umgekehrten Erkenntnisweg hatte abgrenzen wollen, nämlich gegenüber Seelsorgelehren, die an eine radikale Wort-Gottes-Theologie anknüpfen und daher jede nicht-theologische Reflexion – d.h. für die Seelsorge: die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse – als Erkenntnisquelle zurückweisen. Paradigmatisch greifbar wird eine solche Position in Eduard Thurneysens „Lehre von der Seelsorge“. Sie verortet sich selbst in einem offenbarungstheologischen Denken, das für sich selbst den Anspruch erhebt, aus keinen anderen Quellen heraus zu argumentieren, als vom Gotteswort her. Erst aus einem so verstandenen theologischen Ausgangspunkt heraus will Thurneysen in den Diskurs mit anderen Wissenschaften einsteigen. Anders formuliert: Er arbeitet primär auf der Ebene einer ganz und gar offenbarungstheologisch ausgerichteten *Poimenik*. Fragen der *Theorie der Praxis* bleiben diesem primären Ausgangspunkt untergeordnet.

Es ist nun zu prüfen, inwieweit aus der Analyse dieser Positionen weitere Erkenntnisse für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit gewonnen werden können: Wie wird die Verhältnisbestimmung zwischen den Ebenen hier vorgenommen, welche Problemstellungen tun sich dabei auf und welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus ziehen?

***Vorklärung: Zuordnung der Seelsorge zu Predigt und Sakrament*²⁸⁸**

Zunächst gilt es vor Augen zu führen, dass wir in der Auseinandersetzung mit Eduard Thurneysen ein völlig anderes Terrain betreten als bisher. Was später heftig kritisiert

²⁸⁸ Zum Folgenden vgl. Thurneysen, 9, 33f.f, 38ff., 129, u.ö.

wurde²⁸⁹, ist bei Thurneysen die Kernthese seiner Position: Für ihn ist Seelsorge *Hilfsmittel zur Verkündigung*²⁹⁰, und zwar in Form des Gespräches. Seine klassische Definition ist in Lehrbücher eingegangen: Seelsorge ist die „Ausrichtung des Wortes Gottes in einer besonderen Gestalt“²⁹¹, nämlich im Gespräch „von Mann zu Mann“²⁹². Damit ist gesagt, dass Seelsorge nichts Eigenständiges ist. Sie ist das „außerordentliche Mittel, das der Kirche gegeben ist, um die Gemeinde zum Gebrauch der eigentlichen, ordentlichen Mittel der Predigt und der Sakramente hinzuführen.“²⁹³ Seelsorge ist also – und darin liegt für die späteren Kritiker das Problematische an dieser Konzeption – nicht als solche wertvoll, sondern nur weil und sofern sie der Verkündigung dient.

Von daher steht auch der Inhalt eines Seelsorgegespräches fest: Das Gespräch richtet das Gotteswort aus²⁹⁴, und daher ist „auch das seelsorgerliche Gespräch [...] auf die *Vergebung der Sünden* [ausgerichtet]. Denn sie ist ja der *alleinige* und *souveräne* Inhalt von Predigt, Taufe und Abendmahl [...]“²⁹⁵

Exkurs: Thurneysens Rede von der Sünde

Was Thurneysen allerdings konkret meint, das bleibt insofern unklar, als sein Sündenbegriff immer wieder verschieden verwendet wird. Es erschließt sich nicht, ob er die Sünde in einem „ontologischen“ Sinne versteht – also als menschlicherseits unveränderlichen Grundzustand –, oder ob er jeweils einzelne moralische Verfehlungen meint. Ebenso unsicher ist daher die Sündenvergebung, welche ja einziger Inhalt seelsorgerlichen Handels ist. Ist sie die eschatologische Verheißung eines neuen Menschen – dies bezöge sich auf einen Sündenbegriff im ersteren Sinne –, oder ist sie die konkrete Vergebung bestimmter, aufzählbarer Tatsünden?

Zunächst scheint in seiner Darstellung kaum ein Zweifel zu bestehen: Sünde ist für ihn die kategoriale Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch, die Unfähigkeit des Menschen, Gott von sich aus zu erkennen oder zu erreichen, ein gänzlich „Zugeschlossensein des Menschen für Gott“²⁹⁶. Sünde wäre demnach die Bezeichnung eines menschlichen Grundzustandes, dessen Überwindung ausschließlich von Gott (und eben nicht von moralischer Besserung) zu erwarten wäre.

Doch diese Eindeutigkeit scheint sich zu ändern, je weiter er sein Konzept entfaltet und je tiefer er damit, freilich ohne diesen Schritt zu reflektieren, jene Ebene betritt, die wir als *Theorie der Praxis* bezeichnet haben²⁹⁷: Wird die Verkündigung von der Sündenvergebung konkret ins Leben hineingestellt, so scheint es plötzlich ganz konkret um moralische Verfehlungen des Einzelnen zu gehen. Und diese deutlich moralisch konnotierte Verwendungsweise wird dann dominant.

²⁸⁹ Gegen den „Verkündigungszwang“ in der Seelsorge vgl. z.B. Scharfenberg, 10, Stollberg 1978, 93, u.ö.

²⁹⁰ Thurneysen, 41f.

²⁹¹ Thurneysen, 43.

²⁹² Thurneysen, 40.

²⁹³ Thurneysen, 255.

²⁹⁴ Thurneysen, 9.

²⁹⁵ Thurneysen, 129. Hervorhebungen M.P.

²⁹⁶ Thurneysen, 70, vgl. 53-55, 72, 148.

²⁹⁷ Vgl. z.B. Thurneysen, 117-128, 138f., 146ff., 176ff., 264ff., 272ff. u.ö.

Wenn nach Thurneysen aber Sündenvergebung das *einzig* ist, was Menschen brauchen – wie lässt sich diese Aussage unter dem Vorzeichen dieses *moralischen* Sündenbegriffes verstehen? Thurneysen beschreibt eine Reihe von Situationen, in denen keineswegs konkrete menschliche Schuld im Vordergrund steht, sondern menschliches Leiden höchst verschiedener Prägung. Und dennoch tritt er für den Zuspruch einer Sündenvergebung ein, die nach seinen vorangehenden Entfaltungen deutlich moralische Konnotationen trägt²⁹⁸.

Was Thurneysen dabei kaum thematisiert²⁹⁹, ist jener dritte Aspekt, der nach der theologischen Tradition zu der Unterscheidung zwischen menschheitlicher Sündenverfallenheit und individueller Tatschuld noch hinzutritt: das „Übel“, also das (individuell) unverschuldete Leiden, das aber theologisch im Zusammenhang mit der sündhaft gefallenen Schöpfung gedeutet wird.

Durch diese terminologische Unklarheit im Sündenbegriff – menschheitlicher Grundzustand, individuelle Schuld oder unverschuldetes Übel – bleibt es sehr vage, worin Thurneysen letztlich die Hauptaufgabe der Seelsorge sieht, wenn er sie als Verkündigung der „Sündenvergebung“ fasst.

Indem Thurneysen die Seelsorge als Hilfsmittel der Verkündigung versteht, ordnet er sie zugleich explizit der Kirchengzucht zu³⁰⁰: Seelsorge hat es nicht mit der Innerlichkeit zu tun, sondern sie will den Einzelnen zu Predigt und Sakrament hinführen, indem sie ihn in die bestehende Gemeinde eingliedert. Seelsorge dient somit der sichtbaren Ordnung der Gemeinde als Ganzer³⁰¹. Auch die Zielsetzung ist also von den bisher analysierten Positionen fundamental unterschieden.

So ist es nicht verwunderlich, dass bei Thurneysen moralische und didaktische Elemente eine gewichtige und explizite Rolle spielen: Seelsorge ist die Rückfrage an die Verantwortung des Einzelnen³⁰², denn sie ist ein Aspekt der Wachsamkeit darüber, dass „die von Wort und Sakrament ausgehende Kraft an den Gliedern der Kirche wirklich wirksam wird.“³⁰³

²⁹⁸ Vgl. z.B. Thurneysen, 65, 148, 246ff., 251f. u.ö.

²⁹⁹ Dieses Fehlen fällt z.B. in seinen Reflektionen über den Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde besonders ins Auge (Thurneysen, 76, vgl. 79, 193ff. u.ö). Ob das von ihm verwendete Wort „Krankheit“ dabei nicht eher eine Metapher ist, als dass es im buchstäblichen Sinne zu verstehen wäre, bleibt ungeklärt (vgl. Thurneysen, 193-224, u.ö). Etwas deutlicher wird er lediglich in seiner Abgrenzung zwischen Seelsorge und (körperlicher) Heilung. Thurneysen, 175.

³⁰⁰ Thurneysen, 26-44, vgl. v.a. 38; 41.

³⁰¹ Vgl. Thurneysen, 26f., 28f., 30, 39f. u.ö.

Thurneysen führt an dieser Stelle eine Unterschiedenheit zwischen Luther und Calvin ein: Luther habe das Gewicht zu stark auf die unsichtbare Kirche gelegt, während Calvin aus der Unsichtbarkeit der freien Gnadenwahl Gottes das kraftvolle und energische menschliche Agieren betont. Gerade indem er dieser calvinischen Tradition folgt, begründet Thurneysen die Sinnhaftigkeit der Seelsorge. Thurneysen, 29f.

³⁰² Thurneysen, 41f.

³⁰³ Thurneysen, 30, vgl. 31ff.

Problemanalyse: Zwischen Unverfügbarkeit und Positivität

Es geht nun nicht darum, die *inhaltliche* Debatte rund um Thurneysens Konzept zu wiederholen³⁰⁴; es sollen vielmehr – freilich ohne vom konkreten Inhalt gänzlich abstrahieren zu können - die formalen Argumentationswege nachgezeichnet werden, die bei Thurneysen sichtbar werden. Auf diese Weise werden paradigmatisch die Chancen, aber auch die Probleme einer Seelsorgelehre erhellt, die ihr primäres Standbein in der *Poimenik* hat, und erst von daher auf die Praxis schaut.

1. Gottes Wort als „objektives Gegenüber“

Thurneysens Konzeption geht davon aus, dass die Seelsorge von einem ganz bestimmten Ort herkommt, auf den sie auch wieder hinzielt, nämlich das Gotteswort. Sie kommt aus dem Gotteswort und zielt auf das Gotteswort, dessen exklusiver Inhalt die Sündenvergebung ist³⁰⁵. So ist Seelsorge ein Gespräch, das unter einem bestimmten „Vor-Urteil“ geführt wird, nämlich unter der ständigen Prämisse der Sündenvergebung.

Diese Verankerung im Gotteswort inkludiert eine vehemente Abgrenzung gegenüber einer Theologie, die ihren Ausgangspunkt anderswo als im Gotteswort als exklusiver Quelle theologischen Denkens sucht, z.B. in der Vernunft oder in der Analyse menschlicher Frömmigkeit. Nicht das menschliche Erleben darf der Inhalt seelsorgerlicher Bemühung sein, sondern es muss eine Seelsorge geübt werden, „bei der das Wort Gottes als das große Gegenüber zu aller menschlichen Frömmigkeit die Alleingeltung behält, und der Mensch nicht aufhört, sein Schüler zu sein.“³⁰⁶ Das entscheidende Kriterium ist das Wort Gottes, nicht „irgendeine Frömmigkeitspflege“³⁰⁷. In der Terminologie der vorliegenden Arbeit würde das heißen: *Theorie der Praxis*, also die empirische Beobachtung dessen, was „wirklich“ in der Seelsorge passiert, wird als Erkenntnisquelle für die Seelsorge zurückgewiesen.

³⁰⁴ Z.B. der tendenziell autoritäre Amtsbegriff, die starke Betonung der Verkündigung ohne „Anknüpfungspunkt“, die Frage nach dem Bruch im Seelsorgegespräch oder die oft problematische Terminologie: die pädagogische Metapher von der milden Züchtigung des liebenden Vaters (Thurneysen 27), die militärische Metaphorik von der in wohlgeordneten Marschkolonnen marschierenden Gemeinde, die kein ungeordnetes, wildes Volk sein darf (Thurneysen, 28, 39, 109, 290), die Kampfesmetaphorik (Thurneysen, 57-86) oder die Gerichts- und Strafvollzugssprache (Thurneysen, 132). Zur Auseinandersetzung vgl. paradigmatisch Scharfenberg, 12-35 u.ö.

³⁰⁵ Thurneysen, 115, u.ö., vgl. Kurz 41.

³⁰⁶ Thurneysen, 25.

³⁰⁷ Thurneysen, 28.

Aus dieser strengen Zurückweisung jeder natürlichen Theologie ergibt sich, dass das zentrale Wort Gottes als ein „objektives Gegenüber“³⁰⁸ vorgestellt wird, mit dem alles Menschliche konfrontiert wird. Das Eingehen auf den Einzelnen und sein Erleben ist zwar erlaubt, aber nur in dem Sinne, dass ihm das radikal fremde und entgegengesetzte Gotteswort verkündigt wird, aus dem allein heilende Kraft entstehen kann. Das Wort Gottes muss als unumstößliche, objektive Größe zur Geltung kommen, die allem Menschlichen radikal entgentritt und gegenübersteht.

2. Radikale Offenbarungstheologie

Merkwürdig sperrig zu den bisher zitierten Formulierungen verhält sich nun die andere Seite jener Dialektik, in der diese Theologie steht. Denn man darf Thurneysen keinesfalls in dem Sinne missverstehen, als wäre das „objektive Gegenüber“ bei ihm schlicht das zitierte Bibelwort.

Thurneysen nimmt, ganz im Sinne der Wort-Gottes-Theologie, seinen Ausgangspunkt bei der „radikal gedachte[n] Souveränität und Autonomie Gottes gegenüber den Menschen“³⁰⁹. Das Heil des Menschen hängt ausschließlich an der völlig unverfügbaren Alleinwirksamkeit Gottes. Was hier theologisch gegenübertritt, ist eine strenge Offenbarungstheologie³¹⁰, die von einer gänzlich unüberbrückbaren Bruchlinie ausgeht, die alles Menschliche von Gott trennt³¹¹. Der Mensch kann von sich aus weder mit Gott sprechen, noch Gottes Wort vernehmen³¹² – auch nicht in der Heiligen Schrift. Denn auch in der Bibel liegt nichts Greifbares vor, sondern „nach dem Selbstverständnis, das die Heilige Schrift in sich trägt, wie nach der Lehre der Väter, ist [...] Gottes Wort in strengster Weise ein ‚verbum alienum‘, ein Wort ganz und gar eigener

³⁰⁸ Thurneysen entwickelt diese These anhand der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Pietismus: Der Pietismus nehme die Bibel gerade nicht als „objektives Gegenüber“ wahr, sondern ihm gehe es „gerade um die Beseitigung dieser Objektivität, um seine Verwandlung in die Subjektivität der Frömmigkeit des Menschen.“ Es gehe um eine „Aufzehrung des Wortes durch den das Wort ergreifenden Einzelnen, um seine Erlebbarkeit, um die Art und Weise, wie sein Hörer sich dieses Wort aneignet, wie es in ihn eingeht.“ Thurneysen, 25.

Insofern argumentiert Thurneysen: Was von der Kirche (seines Erachtens zu Recht) zurückgewiesen werde, sei nicht die Tatsache, dass der Pietismus überhaupt Seelsorge betreibe, wohl aber „die Verschiebung des Gewichts auf die Aussprache seelischer Zustände, das geistliche Drängen und der Weg selbstgemachter Heiligkeit“ aufkosten von Wort und Sakrament. Thurneysen, 23.

³⁰⁹ Winkler, 29.

³¹⁰ vgl. ganz besonders Thurneysen 96f, ebenso z.B. 51-53, 55, 82f., 111f., 136, 156, 162, 172, 264, 293, 299 u.ö.

³¹¹ Thurneysen, 45-58, 53.

³¹² Thurneysen, 90f.

Ordnung, das zu sprechen in keiner Weise in unserer Macht steht.“³¹³ Die Offenbarungswahrheit liegt niemals als etwas Gegebenes vor, weil sie niemals in die Zeit eingeht; sie ist daher nie anders vorhanden, „als in Form eines Aktes, eines Ereignisses, nämlich im Ereignis ihres Gesprochenwerdens, im Akt des Ergehens in der Gestalt des lebendigen Wortes“³¹⁴.

Thurneysen nennt dies den „Vorbehalt des *Heiligen Geistes*“: „Wo Er weht, da, aber nur da dürfen und können wir Menschen legitim und lebendig Gottes Wort sprechen und vernehmen.“³¹⁵ Explizit bezeichnet er es sogar als ein *Wunder*, wenn das Gotteswort seinen Weg zum Menschen findet: Das ist „immer wieder jenes freie, alle menschliche Vermittlung hinter sich lassende Werk der Gnade. [...] Unerwartet, geheimnisvoll, nicht zu erjagen, aber auch nicht zu hindern [...]“³¹⁶

Wenn Thurneysen also von einem „objektiven Gegenüber“ spricht, so meint er damit keineswegs irgendein nachlesbares Bibelwort. Denn auch wenn die ganze Konzeption zunächst so aussieht, als stünde sie auf einem unerschütterlichen, „objektiv“ und ein für allemal feststehenden inhaltlichen Fundament, so ist es doch tatsächlich nicht die Eindeutigkeit des Inhalts, sondern gerade dessen Unverfügbarkeit, für die Thurneysen eintritt³¹⁷. Es ist eben jene Dialektik vom Stile Barths, die, sofern sie ein geschlossenes Denksystem bezeichnet, den Vorwurf der Selbstimmunisierung auf sich gezogen hat³¹⁸: Einzige zulässige Quelle theologischen Denkens ist das Gotteswort („objektives Gegenüber“), welches sich aber nur über die Vermittlung des Heiligen Geistes unverfügbar zu erkennen gibt („Vorbehalt des Geistes“). Diese radikale Unverfügbarkeit des Gotteswortes prägt auch Thurneysens Vorstellung dessen, was Seelsorge ist und sein soll:

„Wir kennen in der Seelsorge überhaupt keine ‚Mittel‘, sofern darunter irgendeine Handlung zu verstehen wäre, kraft derer wir von uns aus ein Ziel zu erreichen vermöchten. Das Ziel ist ja das Ansprechen der Menschen durch das Wort Gottes.“

³¹³ Thurneysen, 91.

³¹⁴ Thurneysen, 9f.

³¹⁵ Thurneysen, 92, Hervorhebung original.

³¹⁶ Thurneysen, 269f.

³¹⁷ Für die Konzeption Thurneysens zentral, für das Anliegen dieser Arbeit aber nicht von primärem Gewicht ist die Vermittlung der Christologie:

Nach Thurneysen ereignet sich in der Menschwerdung Jesu Christi die freie und souveräne Gnade Gottes, die das „finstere Rätsel unserer Sünde“ überwindet, die zwischen Gott und Mensch steht. Daher kann er sagen: „So faßt sich das ganze Handeln Gottes am Menschen zusammen in die Tat, die Gottes eine und ganze Tat ist: die *Vergebung der Sünden*“. Christus ist die einzig mögliche Synthese zwischen Gott und Mensch. Allerdings ist auch sie keine menschliche Möglichkeit, sondern allein eine freie Tat Gottes. „Sie ist gegeben, aber auch beschlossen am Orte der Menschwerdung des Sohnes Gottes.“ Thurneysen, 54f., Hervorhebung original.

³¹⁸ Paradigmatisch: Jünger Anfänge, 98.

Und zu diesem Ziel führt kein Weg von uns her. Weg und Ziel fallen hier zusammen. [...] Wir stehen also im Blick auf das eigentliche Geschehen der Seelsorge aller Mittel beraubt da. Weder können wir von uns aus Gottes Wort reden, noch kann es der andere von sich aus hören. *Wir verfügen weder über Mund noch Ohr.* Deshalb gibt es nur eines: das Gebet darum, daß Gott Mund und Ohr in uns schaffe und öffne. Aber auch dieses Beten selber muß seinerseits gewirkt sein vom Geiste Gottes. Wir wissen ja nicht einmal, was wir beten sollen (Röm. 8,26). So streng, so *souverän*, aber gerade darin auch so mächtig und barmherzig geht es hier zu.³¹⁹

3. Dialektik

Mit der eben beschriebenen Dialektik ist das Programm bereits umrissen:

- Angestrebt wird eine radikale Offenbarungstheologie, die sich von biblizistischen Begründungsversuchen dadurch unterscheidet, dass sie nicht das einzelne Bibelwort vergöttlicht, sondern Offenbarung radikal jenseitig und ereignishaft denkt: als „eine Wahrheit, die nur wahr ist, indem sie wahr wird“, und zwar von Gott her, der sich des menschlichen Verkündigens bedient³²⁰.
- Zugleich ist dieses radikal unverfügbare Gotteswort einzige Erkenntnisquelle menschlichen Wissens über Gott, und daher der einzige Ausgangspunkt, den theologisches Denken und kirchliches Handeln nehmen kann³²¹.

Nun kommt zu dieser Dialektik (Unverfügbarkeit vs. Positivität) aber in der konkreten Anwendung auf die Seelsorge noch ein dritter Pol hinzu: Das unverfügbare Wort Gottes ist nicht nur der einzige *Ausgangspunkt* seelsorgerlichen Reflektierens und Handelns, sondern auch das einzige *Ziel*: „Seelsorge [...] *will* ein Gespräch sein, das vom Worte Gottes herkommt und zum Worte Gottes hinführt...“³²²

Es stellt sich aber die Frage: Ist es überhaupt möglich, dass eine Seelsorgelehre, insofern sie ein *absichtliches, zielgerichtetes Handeln* begründen will, die Prämisse einer radikalen Unverfügbarkeit ihrer eigenen Erkenntnisquelle durchhält?

Freilich ist das Programm dieser Theologie als Dialektik gedacht: Reden von Gott ist unmöglich, es sei denn, er offenbart sich – und umgekehrt ist Offenbarung positiv gegeben, bleibt aber ereignishaft gedacht und daher unverfügbar.

³¹⁹ Thurneysen, 166f. Hervorhebungen M.P.

³²⁰ Thurneysen, 10.

³²¹ Vgl. explizit z.B. Thurneysen, 101.

³²² Thurneysen, 100, Hervorhebung M.P., vgl. Thurneysen 56, 73, 103, 114f., 121, 171 u.ö. Manchmal redet Thurneysen auch von der Kirchlichkeit des Seelsorgegesprächs, was bei seiner Ekklesiologie aber dasselbe meint. Vgl. z.B. Thurneysen, 103.

Doch wenn es in der Natur einer Seelsorgelehre liegt, Seelsorge als ein bestimmtes Handeln in seinen konkreten Prämissen, Zielen und Methoden zu entfalten, liegt es dann nicht auf der Hand, dass diese Dialektik die Tendenz hat, auf die Seite der Positivität der Offenbarung zu kippen, während der andere Pol, die Unverfügbarkeit, in den Hintergrund tritt?

Bei Thurneysen jedenfalls lässt sich – bei allem theoretischen Insistieren auf die Unverfügbarkeit – diese Tendenz beobachten. Der „verfügbare“ Pol wird im Laufe seiner Konzeption machtvoller als die dialektische Verschränkung beider. In seinen kraftvollen Bekenntnissätzen stellt es sich so dar, als sei das Sich-Ereignen des Gotteswortes eine Gegebenheit, mit der die Seelsorge *jederzeit rechnen* könnte.

Einige Beispiele:

Weil der sündige Mensch von sich aus nicht von Gott sprechen kann, deshalb „soll und wird [es] zwar geschehen, daß wir zu einem Sprechen uns entschließen und ermächtigen lassen, bei dem unsere eigene Wortkraft gewiss in Anspruch genommen ist, aber so daß dieses unser Sprechen [...] ganz und gar sich in Dienst nehmen läßt von jenem anderen, fremden Worte und der ihm eigenen göttlichen Kraft. [...Unser Sprechen...] soll ein Nach-Sprechen sein wollen und nur ein Nach-Sprechen dieses fremden, dieses anderen, dieses nie und nimmer von unserem Geist und aus seiner natürlichen Wortmacht heraus erzeugten Wortes. [...] Auch hier spricht ganz gewiß der Mensch [...], aber [...] er spricht mit aller ihm gegebenen Kraft jenes andere, fremde, ihm nun verliehene Wort, er spricht das Wort Gottes aus.“³²³ Denn: „Die Sprache des Wortes Gottes – nicht ihre eigene [die der Beteiligten am Seelsorgegespräch, Anm.] – wird zum Raum, in dem sie einander begegnen und verstehen.“³²⁴

Vor allem in jenen Passagen, in denen einzelne Praxisfelder besprochen werden (die also auf die Ebene der *Theorie der Praxis* hinüberwechseln³²⁵), erscheint das Wort Gottes so, als liege es dem Menschen als etwas Greifbares vor, als wisse die Seelsorge daher *a priori*, was es zu sagen hat. Das Wort Gottes holt den Seelsorger gleichsam aus allen Geprägtheiten heraus und relativiert automatisch alles Menschliche auf Gott hin: „Das ist geradezu *die* seelsorgerliche Handlung, um die es einzig gehen muß: Daß wir in unserem Gespräch gemeinsam mit unserem Gesprächspartner in die freie Luft dieses Wortes treten und damit alle Vorurteile hinter uns lassen, in denen wir zunächst befangen sind.“³²⁶

³²³ Thurneysen, 92f.

³²⁴ Thurneysen, 102.

³²⁵ Vgl. z.B. Thurneysen, 117-128, 138f., 146ff., 176ff., 264ff., 272ff. u.ö.

³²⁶ Thurneysen, 119, Hervorhebung original.

Mit anderen Worten: Einziges (!) Ziel der Seelsorge wäre demnach der Ausstieg aus dem hermeneutischen Zirkel – in Thurneysens klassisch gewordener Terminologie: das Herbeiführen des „Bruches“.

Es gilt m.E. sehr deutlich wahrzunehmen, dass Thurneysen, wenn er von seinem vieldiskutierten „Bruch“ redet, explizit ein absichtliches Nicht-Wahrnehmen von hermeneutischen Prozessen meint. Seine These ist tatsächlich die, dass dort, wo Gottes Wort ins Spiel kommt, das menschliche Verstehen transzendiert und relativiert wird, weil sich das Gotteswort selbst mit seiner heilsamen und vergebenden Kraft in objektiver Weise Gehör verschafft. Deutlich wird dies in einer Reihe von Formulierungen wie z.B. der folgenden: „Es macht einen ungeheuren Unterschied aus, ob man dem anderen Menschen im Gespräch begegnet von irgendeinem menschlichem Von-Vornherein her, oder ob man ihm begegnet von diesem göttlichen Von-Vornherein der Vergebung her.“³²⁷

Insofern geht es m.E. an Thurneysens eigentlichem Anliegen vorbei, wenn versucht wird, seine Kategorie des „Bruches“ dadurch zu retten, dass eine strukturell ähnliche „Bruchlinie“ auch in jeder anderen therapeutischen oder seelsorgerlichen Konzeption analysierbar ist³²⁸. Freilich ist jede Art von menschlichem Interagieren von bestimmten Vorverständnissen geprägt, und freilich ist es – von außen betrachtet – strukturell nichts anderes, wenn die klientenzentrierte Gesprächstherapie Rogers'cher Prägung ihr Menschenbild mit einbringt³²⁹. Doch diese kritische Außen-sicht trifft keineswegs das, was er meint. Er vertritt tatsächlich die These, dass das seelsorgerliche Gespräch sich dadurch auszeichne, dass das hereinbrechende Gotteswort als objektives Gegenüber in Kraft trete und damit jegliches (!) menschliche Vorverständnis *ad absurdum* führe.

Eines freilich kommt bei Thurneysens Seelsorgelehre nicht in den Blick: Dass nämlich das Gotteswort, dessen Ergehen Thurneysen selbst übrigens ausdrücklich als Wunder bezeichnet, in einer konkreten Situation einmal *nicht* vernehmbar werden könnte, dass es unverständlich und zweideutig bliebe. Thurneysen rechnet nicht mit hermeneutischen Prozessen zwischen Überlieferungslinien und der einzelnen Seelsorgerin, die das Verstehen, Verarbeiten oder Fehlinterpretieren verschiedener konkreter Schriftworte umfassen. Er rechnet vielmehr ausschließlich mit der Selbstdurchsetzungskraft des Gotteswortes. Nur aus ihr heraus lebt die Seelsorge, die aus dem Gotteswort kommt und auf das Gotteswort zielt, und die ihr ganzes Wesen nur aus diesem Prozess des sich selbst durchsetzenden Gotteswortes heraus definieren kann.

Es zeigt sich hier eine interessante Parallele zur analysierten Position Stollbergs: Auch bei ihm kommt die Möglichkeit des „Nicht-Gelingens“ nicht als für die Seelsorge relevant in den Blick. In der Verhältnisbestimmung seiner beiden *Propria* wurde sichtbar, dass die Seelsorge überhaupt nicht als solche definierbar ist, sofern nicht das „spezifische Proprium“ – mithin der unverfügbare Aspekt des sich selbst durchsetzenden Evangeliums – hinzutritt. Insofern kann man auch bei ihm sagen: Seelsorge kommt vom Gotteswort her und zielt auf das Gotteswort hin.

³²⁷ Thurneysen, 140, vgl. 155f. u.ö.

³²⁸ vgl. Kurz, 442-444.

³²⁹ vgl. Kurz 442.

Es scheint, dass Stollberg – bei allen sonstigen Verschiedenheiten – ausgerechnet an diesem problematischen Punkt in den Fußspuren der kerygmatischen Seelsorge geblieben ist.

So siegt in der Dialektik zwischen Positivität und Unverfügbarkeit letztlich doch der Eindruck, als läge das Gotteswort eindeutig identifizierbar vor und bräuchte von der Seelsorgerin nur noch „nachgesprochen“ werden. Das Gotteswort erscheint als etwas positiv Vorgegebenes, auf das die Seelsorge nicht nur zurückgreifen *kann*, sondern auf das sie einzig zurückgreifen *muss*, will sie ihrem Namen gerecht werden und nicht lediglich zu irgendeiner Spielart menschlicher Lebensbewältigung werden.

4. Unverfügbares Ziel?

Besonders deutlich ist die Problematik dieser gekippten Dialektik dort, wo Thurneysen die Ziele der Seelsorge definiert. Es wurde weiter oben bereits angedeutet: Immer wieder stellt es sich so dar, als müsste das Hinhören auf das Gotteswort „automatisch“ zu einem *bestimmten* Gesprächsverlauf führen, der sich zwar nicht theoretisch vorwegnehmen lässt, der sich aber in der Praxis unverkennbar als im Gotteswort fußend erweisen müsste³³⁰. Seelsorge, die ihren Namen verdient, müsste das „Wunder“ des Gotteswortes ganz konkret anstreben, weil sie sich selbst überhaupt nur über das Ereignis dieses Wunders definieren kann:

Ein Beispiel:

„Das Wort will Fleisch werden, oder vielmehr das fleischgewordene Wort will reden jetzt und hier zu Menschen, die in den Verwicklungen ihrer Lebenslage darauf warten, nun nicht wieder nur ein [sic] psychologische Weisung, einen menschlichen Ratschlag zu hören, [...] sondern Licht und Wahrheit aus Gottes Wort zu empfangen, aber so, daß sie es verstehen, so, daß ihnen ihre Sünde aufgedeckt und ihre Vergangenheit kundgemacht wird, damit sie im Licht dieser Vergebung einen neuen Lebenstag beginnen können. Und dazu soll ihnen nun unser Gespräch mit ihnen dienen.“³³¹

Die Verankerung des *konkreten* Seelsorgegespräches im Gotteswort ist bei Thurneysen eine *conditio sine qua non*: Wo Seelsorge nicht aus dem Gotteswort erwächst und zum Gotteswort hinführt, da versteht er sie explizit als *gescheitert*:

Einige Beispiele:

„Kommt es nicht dazu, bleibt der Mensch dem Worte Gottes oder wenigstens dem Suchen und Fragen danach ferne, verschließt er sich ihm, lehnt er es geradezu ab, dann ist das Gespräch *gescheitert*.“³³²

„Wie anders sähe es aus in der Kirche, wenn in jedem Seelsorgegespräch der heilsame und heiligende Anspruch Gottes zur Ausrichtung käme. Dann entstünde aus

³³⁰ Vgl. z.B. Thurneysen, 73, 103, 114f., 117, 121, 171, u.ö.

³³¹ Thurneysen, 110.

³³² Thurneysen, 95. Hervorhebung M.P.

unserer Seelsorge klare Buße, Bekehrung und Erweckung. Dann würde die Predigt der Vergebung zum freimachenden Ereignis. Dann wäre wirkliche Sorge geübt an den Seelen der Menschen, die unsere Seelsorge begehren.³³³

„Steht es so mit der Vergebung der Sünden, so wird weiter gesagt werden müssen, daß jeder Versuch, unsere menschliche Lage auch nur an einem einzigen, kleinen Punkte in Ordnung zu bringen, sofern er unternommen wird unter Umgehung der Erkenntnis unserer Sünde und ihrer Vergebung, mißlingen muß. Es gibt kein irgendwie geartetes Mittel, sich selber oder Anderen zu helfen *ohne* die Vergebung der Sünden, und wäre es der wohlüberlegteste psychologische oder moralische Ratschlag.“³³⁴

Seelsorge krankt daran, „daß die Vergebung der Sünden nicht mit jener Rückhaltlosigkeit geglaubt und verkündigt wird, die hier das Unerläßliche ist.“³³⁵

Doch genau hier wird seine Konzeption unnachvollziehbar, weil er seine eigene Dialektik nicht durchhält: Denn dieser rückhaltlose Glaube, den er da einfordert, das ist doch nach seiner eigenen Definition keine menschliche Möglichkeit, sondern stets Gottes eigenes souveränes Werk; genau hier läge der andere Pol seiner eigenen Dialektik. Wie soll Seelsorge, sofern sie als absichtliches Handeln verstanden wird, sich selbst etwas zum einzigen (!) Ziel setzen, was nach seiner eigenen Theologie im strengsten Sinne unverfügbar zu denken ist? Ein solches Ziel wäre ja jenseits all dessen, was menschliches Denken oder Handeln erreichen kann. Das Ereignis des Gotteswortes lässt sich nicht fordern, sondern allenfalls glaubend hoffen, weil das Gotteswort als jeweils einzelner Offenbarungsakt immer nur als kontingentes Ereignis gedacht werden kann.

Und so entsteht ein Widerspruch, der auf dem Rücken der Seelsorgerin ausgetragen wird: Thurneysens konkrete Zielformulierungen beurteilen ihr seelsorgerliches Handeln danach, ob sich das Gotteswort ereignet oder nicht. Mit anderen Worten: Ein womöglich nicht-stattfindendes Wunder wird als Scheitern des menschlichen Handelns gedeutet. Ausgerechnet an dieser Stelle, wo die Betonung der Unverfügbarkeit eine ungeheure Entlastung von Machbarkeitsphantasien hätte ermöglichen können, wird ganz unabgeschwächt von der Positivität des Gotteswortes geredet, statt seine Gnadenhaftigkeit zu betonen.

Es stellt sich die Frage, ob diese Widersprüchlichkeit auf der Basis solcher Theologie überhaupt aufgelöst werden kann. Ist das Bekenntnis zur Unverfügbarkeit des Gotteswortes überhaupt eine mögliche Basis für ein Arbeitsfeld, dem es um konkretes

³³³ Thurneysen, 240f. vgl. die sehr ähnlichen Formulierungen Thurneysen, 254.

³³⁴ Thurneysen, 137f, Hervorhebung original.

³³⁵ Thurneysen, 147.

und zielgerichtetes Handeln geht? Hätte Thurneysens Programm nicht zur Folge, dass Seelsorge überhaupt nicht mehr als *absichtliches* Handeln verstanden werden könnte, sondern nur mehr als Herbeibeten des allein zuständigen Heiligen Geistes?

Wenn Seelsorge davon abhängt, dass sich das unverfügbare Gotteswort ereignet, dann kann der Mensch Seelsorge nicht absichtlich betreiben. So verstandene Seelsorge ließe sich nicht anstreben, lehren oder fordern, sondern immer nur im Nachhinein *beschreiben*: Wo sich das Gotteswort ereignet hat, da wäre ein Gespräch unverfügbar zur Seelsorge geworden³³⁶.

Aber so präsentiert Thurneysen sein Programm gerade nicht. Bei ihm dominiert vielmehr die pädagogische und moralische Konnotation³³⁷. Er präsentiert sein Programm als Handlungswissenschaft, die einen appellativen Aspekt einschließt: als wäre das Einmünden in das Gotteswort ein Ziel, das die Seelsorgerin unbedingt anstreben müsse, damit überhaupt von Seelsorge gesprochen werden könnte. Tatsächlich aber kann er auf der Basis seiner eigenen Prämissen gar keine Seelsorgelehre entwickeln. Er kann nur reflektieren, was geschieht, *wenn* Gottes Wort souverän und wunderbar auf den Menschen trifft.

Was dabei aber verloren geht, ist die andere Seite der Wirklichkeit: die Wirklichkeit *diesseits* des Wunders, *diesseits* seiner Bruchlinie. Das wäre aber, seiner eigenen Reflexion folgend, genau die alltägliche Wirklichkeit, mit der Seelsorge – was immer sie dann als nächstes anstrebt – zunächst konfrontiert ist.

5. Zwischen *verbum externum* und *verbum internum*

Indem Thurneysen die hermeneutischen Prozesse zwischen Mensch und Gotteswort ausblendet, kommt es zu einer weiteren Verwechslung: Bei ihm wird nicht nur das Gotteswort souverän und selbstwirksam gedacht, sondern implizit zugleich der *Glau-*
be daran.

³³⁶ Vgl. z.B. die Beispielgeschichte aus der seelsorgerlichen Praxis des jüngeren Christoph Blumhardt, Thurneysen, 107.

³³⁷ Vgl. exemplarisch Thurneysen, 30ff., 41f., u.ö.

Ein Beispiel (unter vielen):

Thurneysen sagt über die Erkenntnis von Sünde und Gnade, „daß diese Erkenntnis aus dem Glauben kommt und damit aus einem Bereiche, der allen anderen Bereichen in souveräner Überlegenheit gegenübersteht.“³³⁸

Ein solches souverän-überlegenes Gegenüberstehen wäre nun aber gerade nicht vom Glauben auszusagen, sondern ausschließlich von Gott selbst und insofern unter ständigem eschatologischem Vorbehalt.

Indem das Gotteswort selbst nicht vom Glauben (als menschlicher Antwort) unterschieden wird, wird die fundamentale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, die Thurneysen selbst so wichtig ist, gerade nicht gewahrt. Denn mögen zwar die konkret aufzählbaren Inhalte christlicher Glaubensgewissheit seiner Argumentation nach *positiv* gegeben sein, so wird aus dieser Offenbarung doch niemals eine „Offenbarkeit“³³⁹ in dem Sinne, dass der jeweils einzelne Akt göttlicher Selbsterschließung in die Zeit einginge und als solcher positiv verfügbar wäre. Von einem „Bereich, der allen anderen Bereichen in souveräner Überlegenheit gegenübersteht“, kann insofern niemals so gesprochen werden, als wäre damit ein inhaltlich definierter und jederzeit eindeutig abrufbarer „Bereich“ gemeint.

Thurneysen wird hier seinem eigenen dialektischen Anspruch nicht gerecht. Er liest sich, als wären die von ihm reflektierten Glaubensaussagen unmittelbar „wirklich“ im empirischen Sinne. Er blendet damit jenen essenziellen Vorgang aus, den die theologische Lehrbildung mit dem Begriff des „*verbum internum*“ fasst: Das Gottes Wort ist – und erst damit wird die Unverfügbarkeit seines göttlichen Ursprungs gewahrt – eben nie „nur“ objektives Gegenüber im Sinne eines konkret benennbaren Glaubensinhaltes (*verbum externum*), sondern es wird für den Einzelnen erst dadurch wirklich, dass es in seinem Inneren etwas auslöst, das auszulösen nur Gott selbst im Stande ist: nämlich das Glaubenkönnen *an diese konkreten Inhalte*.

Thurneysen stellt die Glaubensaussagen der christlichen Tradition in den Raum, ohne sie von einer empirisch fassbaren Wirklichkeit zu unterscheiden. Umgekehrt formuliert: Was in seinen thetischen Formulierungen aussieht wie *Beschreibungen* von Wirklichkeitserfahrung, sind eigentlich *Wirklichkeitszuschreibungen*, die nur aus der Innenperspektive des Glaubens gemacht werden können.

³³⁸ Thurneysen, 138.

³³⁹ So eine Formulierung Bultmanns, Bultmann 1956, 407.

Einige Beispiele³⁴⁰:

„Man muß Not und Hilfe nur tief und lebendig genug verstehen, um alsbald zu erkennen, daß alle Not Sündennot und alle Hilfe Vergebungshilfe ist. [...] Die Lebenssorgen können alle nicht anders gestillt werden als durch die Vergebung Christi. Hinter jeder, auch der kleinsten von ihnen steht die eine große Sorge, die Sorge um Gott und um die Versöhnung mit ihm.“³⁴¹

„Es wird jeder Seelsorger die Erfahrung machen, daß ihm gerade dieses Mitnehmen zum Beten vom Anderen in besonderer Weise gedankt wird, weil es für diesen Entscheidendes bedeutet.“³⁴²

„Wo volle Absichtslosigkeit waltet, wo wirklich nichts anderes gewollt und gesucht wird als der Dienst Gottes am Kranken, wo man also wirklich nach dem Worte der Bergpredigt am ersten nach dem Reiche Gottes trachtet, gerade da stellt sich jene Befriedigung des Kranken ein, die dann auch wirklich heilende Wirkung haben kann.“³⁴³

„Wo darum Gesetzlichkeit waltet, waltet keine Vergebung, auch wenn noch so viel davon die Rede wäre, und da kommt es auch nicht zum rechten Wollen und Tun des Menschen.“³⁴⁴

„Kraft dieser Ansprechbarkeit [des Menschen auf das Vergebungswort, Anm.] kommt es zu jenen vom Vergebungswort bewirkten *sichtbaren* und *greifbaren* Wandlungen und Wendungen im geistig-psychischen Bereich des Menschen, die die unerläßlichen Anzeichen der Buße sind. [...] Die ganze Realität der Vergebung hängt daran, daß es zu solchen psychischen Wandlungen und Bewegungen kommt [...]“³⁴⁵

Diese Aussagen treten so auf, als wären sie empirische Beschreibungen einer von jedermann beobachtbaren Wirklichkeit, die nur so und nicht anders wahrgenommen werden könnte. Glaubensaussagen (z.B. die fundamentale Bedeutung der Sündenvergebung, die Aufgehobenheit aller Lebenssorgen in der Heilszusage, etc.) stellen sich so dar, als müssten sie sich erst in einer realen Sichtbarwerdung „bewähren“, um „wirklich“ zu sein. Beinahe müsste man es so lesen, als wäre der „Glaube“ einer Seelsorgerin nur dann ernst zu nehmen, wenn sich ihre „Erfolge“ als statistische Signifikanzen niederschlugen. Und so wird das „Wunder“³⁴⁶ – eigentlich wider die gesamte Intention seiner eigenen Theologie – eben doch von der Seelsorgerin „gefordert“³⁴⁷: ihre Seelsorge ist nur Seelsorge, wenn sie die oben beschriebenen „Erfahrungen“ „erzeugt“.

Dass aber zwischen einer Wirklichkeitsbeschreibung und den Wirklichkeitszuschreibungen der Glaubensaussagen ein fundamentaler Ebenenschritt liegt, das bleibt hier völlig unreflektiert – und dies merkwürdiger Weise entgegen seinem eigenen Anlie-

³⁴⁰ Die hier aufgeführten Beispiele ließen sich um viele weitere vermehren, Vgl. z.B. Thurneysen, 135, 136, 137, 162, 250, 251, 252, 141 u.ö.

³⁴¹ Thurneysen, 268.

³⁴² Thurneysen, 173.

³⁴³ Thurneysen, 213.

³⁴⁴ Thurneysen, 144.

³⁴⁵ Thurneysen, 158, vgl. 164f. u.ö. Hervorhebungen M.P.

³⁴⁶ Thurneysen, 269f., s.o.

³⁴⁷ Vgl. am signifikantesten Thurneysen, 109f.

gen, nämlich einer strengen Dialektik zwischen Positivität und Unverfügbarkeit von Aussagen über Gott³⁴⁸.

Dieser mangelnden Unterscheidung zwischen Wirklichkeitsbeschreibung und Glaubensaussage ist aus der Sicht beider Reflexionsebenen zu widersprechen:

- Aus der Sicht der *Poimenik* ist einzuwenden, dass in dieser Konzeption, trotz aller theologischen Bemühung um eben diesen Punkt, der Souveränität und Autonomie Gottes nicht hinreichend Raum gegeben wird. Glaube müsste viel deutlicher als Gottes unverfügbares Geschenk gekennzeichnet bleiben, das nicht zum Besitz des Menschen wird und daher auch in einer Seelsorgelehre weder von der Seelsorgerin noch von ihrem Gegenüber einforderbar ist.
- Aus der Sicht der *Theorie der Praxis* ist einzuwenden, dass sich in solchen Formulierungen die Vorstellung zeigt, als müsste eine Geistliche jederzeit in der Lage sein, in sich selbst Gewissheit und Zuversicht aufrecht zu erhalten. Die spezifische Leistung der *Theorie der Praxis* besteht demgegenüber nicht nur darin, anhand gezielter Selbstbeobachtung den illusionären Charakter solcher Vorstellungen zu dokumentieren, sondern auch darin, im Dialog mit den Humanwissenschaften die Konsequenzen eines solchen Denkens möglichst sachlich aufzuzeigen (z.B. Auswirkungen auf das Selbstbild, Auseinandersetzungen mit Über-Ich-Strukturen, Übertragungs- und Gegenübertragungsphänomene, etc.).

Zusammenfassung: Poimenik ohne Theorie der Praxis

Thurneysen setzt sich zum Ziel, Seelsorge ausschließlich auf der Basis einer anhand der Schrift entwickelten biblischen Anthropologie zu begründen, die allen „natürlichen, psychologischen oder empirischen Erkenntnissen über den Menschen“ radikal gegenübergestellt werden soll³⁴⁹. Aber gerade aus diesem Anliegen heraus müsste viel deutlicher reflektiert werden, dass Glaubensaussagen nicht mit solchen „natürlichen, psychologischen oder empirischen Erkenntnissen über den Menschen“ zusammenfallen können, d.h. dass die Aussagen, die Thurneysen auf dem von ihm gewähl-

³⁴⁸ V.a. der §9 (Thurneysen, 155-173) kämpft mit dieser problematischen Verhältnisbestimmung zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, die v.a. über die Gedanken der Ansprechbarkeit des Menschen und der Erwählung durch den Heiligen Geist entfaltet werden soll. Was allerdings nicht eingeführt wird, das ist eine deutliche Unterscheidung zwischen Glaubenssatz und empirischer Wirklichkeitserfahrung, so dass es trotz gegenteiligem Kernanliegen immer wieder zu Verwechslungen zwischen Glaube und Erfahrung kommt.

³⁴⁹ Thurneysen, 56.

ten Weg gewinnen kann, nie mit Beschreibungen einer empirischen Wirklichkeit verwechselt werden dürfen.

Zur Erinnerung an die bereits zitierten Wendungen: Man kann Glaubensaussagen nicht mit der Formulierung einleiten „es wird jeder Seelsorger die Erfahrung machen, daß usw.“³⁵⁰. Schon gar nicht lässt sich sagen „die ganze Realität der Vergabung“ hänge daran, dass es zu beschreibbaren „psychischen Wandlungen und Bewegungen“ komme³⁵¹. Usw.

Das Problematische an Thurneysens Konzeption ist aus der Sicht der vorliegenden Arbeit nicht, dass ihre konkreten Glaubensinhalte nicht legitim wären – eine solche Anfrage wäre Sache einer konkret inhaltlichen poimenischen Debatte. Problematisch ist vielmehr die formale Beobachtung, dass Glaubensinhalte (*Poimenik*) der empirisch beschreibbaren Wirklichkeit (*Theorie der Praxis*) nicht gegenübergestellt, sondern mit ihr identifiziert werden.

Wenn Thurneysen ausschließlich an der Bibel arbeiten will, so kann er auf diesem Wege ausschließlich zu Glaubensaussagen kommen. Denn so sehr in der Bibel Menschenkenntnis oder psychologisches Wissen enthalten sein mag, so sehr ist eine „biblische Anthropologie“ ein ganz bestimmter Blick auf den Menschen, der sich aus einem ganz konkreten Glauben speist. Was Thurneysen betreibt, kann sachlich daher nichts anderes sein als *Poimenik*, auch wenn er immer wieder konkrete Praxisfelder abschreitet und von daher ins Feld der *Theorie der Praxis* hinüberwechselt³⁵².

Was demgegenüber aber eine ernsthaft betriebene *Theorie der Praxis* hätte einbringen können, das wäre die Erkenntnis, dass der biblische Blick auf den Menschen nicht zwangsläufig mit dem zusammenfällt, was sich empirisch beobachten lässt (dass z.B. eine Seelsorgerin die von Thurneysen geschilderten Erfahrungen nicht notwendig macht, dass es nicht notwendig zu beobachtbaren psychischen Wandlungen kommt, etc.). Dazu müsste die Theoriebildung sich freilich von der Sorge befreien, als würde sie die biblischen Glaubensaussagen in Frage stellen, wenn sie mit ihrer empirischen Beobachtung auf andere Erkenntnisse stieße. Aus der Sicht einer dialektisch entworfenen Theologie ist das Gegenteil der Fall: Würde zugelassen, dass die empirische Wirklichkeitswahrnehmung etwas anderes sichtbar macht, als die Glaubensaussage hätte vermuten lassen, so läge darin keine Entkräftung der Glaubensaussage, sondern gerade eines ihrer charakteristischsten Wesensmerkmale; denn Glaubensaussage

³⁵⁰ Z.B. Thurneysen, 173, u.ö.

³⁵¹ Thurneysen, 158, vgl. 164f. u.ö.

³⁵² Vgl. z.B. Thurneysen, 117-128, 138f., 146ff., 176ff., 264ff., 272f. u.ö.

(*Poimenik*) beobachtet nicht nur, was der Mensch ist (*Theorie der Praxis*), sondern sie deutet diese Wirklichkeitserfahrung im Lichte eines bestimmten Glaubens – und aus dieser Deutung kann durchaus eine *Umdeutung* werden, bis hin zu einer Wendung ins Gegenteil. Was Thurneysen in seiner Konzeption reflektiert (z.B. der Mensch als Geschöpf, als Ebenbild, als *simul iustus et peccator*, etc.), das ist aus der Sicht des Glaubens zwar „richtig“, aber deswegen keineswegs empirisch sichtbar. Die Pointe der Glaubensaussage liegt umgekehrt gerade darin, dass sie der empirischen Wirklichkeitserfahrung eine Deutung hinzufügt, die durchaus gegenläufig sein kann.

Insofern wird bei Thurneysen – dem großen Anwalt des „Bruches“ zwischen Gott und Mensch – ein wesentlicher Aspekt dieses Bruches gerade nicht eingebracht: Dass nämlich der „Gegenstand“ der Seelsorge nicht „nur“ der Mensch ist, wie eine biblische Anthropologie ihn sieht, sondern mit gleichem Recht auch die unmittelbare Wirklichkeitserfahrung, die diesem biblischen Glauben u.U. zuwiderläuft; „Gegenstand“ ist nicht nur der Mensch, den Gott schon gerecht gesprochen hat³⁵³, sondern ebenso der Mensch, der von Gott möglicherweise nichts weiß und von seiner Gerechtersprechung nichts merkt.

Die Herausforderung für jedes seelsorgerliche Konzept liegt gerade in der Spannung zwischen beiden, d.h. in der dialektischen Zusammengehörigkeit zwischen *Poimenik* und *Theorie der Praxis*. Wenn Thurneysen formuliert „echte Erkenntnis des Menschen ist nur zu gewinnen aus der *Heiligen Schrift*“³⁵⁴, so müsste sofort hinzugefügt werden: Echte Erkenntnis des Menschen ist nur zu gewinnen aus der konkreten Beobachtung sichtbarer Wirklichkeit. Nur in der Vollgültigkeit *beider* Sätze wäre es möglich, Glaubensaussage und Wirklichkeitswahrnehmung so aufeinander zu beziehen, dass sie nicht aufeinander reduziert würden. Denn darin liegt ja gerade die dialektische Pointe der Glaubensaussage: Was die Bibel vom Menschen sagt, das „ist“ er eben nicht, es sei denn im Glauben – und was die Welt vom Menschen weiß, das „ist“ er genauso wenig, es sei denn in der Welt³⁵⁵. Darin liegt das Widerständige, das den Glauben ausmacht.

³⁵³ Thurneysen, 137, Hervorhebung M.P.

³⁵⁴ Thurneysen, 56, Hervorhebung original.

³⁵⁵ Auch wenn dieser Umstand in dieser Konzeption nicht durchgängig präsent bleibt, so wird er doch immer wieder ausgesprochen: „Also kann gerade hier alles nur dann wahr gesagt sein, wenn es keinen Augenblick losgelöst gesehen und gesagt wird von Jesus Christus und seinem Tun“ (Thurneysen, 62) – mit anderen Worten: vom Glauben. Vgl. Thurneysen, 85f.

Erst wenn Glaubenssatz und Wirklichkeitsbeschreibung tatsächlich unterschieden werden – und d.h., wenn sie einander auch widersprechen dürfen – wären Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung durchbuchstabiert: Menschwerdung im Sinne der ermöglichten Beziehung zwischen Gott und Mensch, Kreuzigung im Sinne der radikalen Durchbrochenheit aller Wirklichkeitserfahrung durch die Glaubensaussage, und Auferstehung im Sinne der dialektischen Verwobenheit von gefallener Schöpfung und Gottesreich.

Ausblick

Sieht man von konkreten inhaltlichen Debatten ab, die rund um die einzelnen Inhalte in Thurneysens Konzeption geführt werden könnten, so lässt sich aus der Sicht der vorliegenden Arbeit sagen:

Gerade umgekehrt wie bei Stollberg liegt bei Thurneysen exemplarisch ein Entwurf vor, in dem die *Poimenik* den Primat hat und die *Theorie der Praxis* nur unter den *daraus* entwickelten Vorgaben gedacht werden kann. Die Wirklichkeitswahrnehmung kommt gegen die Wucht der poimenischen Glaubensinhalte nicht an.

Spätere Kritiker haben die Konzeption Thurneysens v.a. in ihren Inhalten kritisiert und ihm einen auf Freiheit und Verantwortung basierenden freien Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern gegenüber gestellt³⁵⁶. Angesichts der nun gewonnenen formalen Kriterien liegt es aber nahe, dass die eigentliche Problematik Thurneysens gar nicht in diesem oder jenem theologischen Inhalt besteht, der sich durch diesen oder jenen inhaltlichen Widerspruch korrigieren ließe. Problematisch ist vielmehr, dass die empirische Wirklichkeitswahrnehmung bei ihm keinen Raum bekommen kann, weil Glaubensaussagen so auftreten, als wären sie mit Wirklichkeitsbeschreibungen identisch.

Dies aber ist formal gesehen die gleiche Problematik, die auch in den bisherigen Analysen (v.a. bei Stollberg) schon zu beobachten war, nur mit umgekehrten Vorzeichen: *Poimenik* und *Theorie der Praxis* können in kein Verhältnis zueinander gesetzt werden, weil weder ihre Unterschiedenheit, noch ihre Wechselwirkung deutlich wird. Stand in den bisherigen Analysen die *Poimenik* unter dem Diktat der *Theorie der Praxis*, so wurde bei Thurneysen umgekehrt die *Theorie der Praxis* von einer übermächtig auftretenden *Poimenik* zurückgedrängt.

³⁵⁶ So die häufigsten Vorwürfe, vgl. paradigmatisch Scharfenberg, 14-35, Ziemer, 82-85.

Noch unabhängig von konkreten inhaltlichen Fragen ist daher zu sagen: Einer theologisch orientierten *Poimenik* ist eine „natürliche“ Analyse der Wirklichkeitserfahrung an die Seite zu stellen (*Theorie der Praxis*), und zwar so, dass deren Inhalte nicht von der Theologie diktiert, sondern von der empirischen Beobachtung erschlossen werden. Und dies nicht, weil die Glaubensaussagen nicht volles Recht hätten, sondern weil Glaubensaussagen ihren spezifischen Charakter verlieren, wenn sie so dargestellt werden, als zielten sie auf empirisch jederzeit nachprüfbares „Wissen“. Insofern wäre – und diese formale Erkenntnis wiederholt sich erstaunlicher Weise sogar bei der offenbarungstheologisch verankerten Seelsorge Thurneysens – viel stärker auf die kategoriale Unterschiedenheit hinzuweisen, die zwischen Glaubensaussage und empirischer Wahrnehmung besteht. Glaubensaussagen dürfen nicht wie Wirklichkeitsbeschreibungen aussehen, und umgekehrt. Anderenfalls kommt es zu einer Verwechslung von Glaube und Erfahrung – und das sogar bei Thurneysen.

Was aber ist so problematisch an einer Verwechslung von Glaube und Erfahrung? Obwohl die Kurzschlüssigkeiten, die aus dieser Verwechslung resultieren, zum Teil bereits sichtbar wurden, sollen sie nun noch deutlicher profiliert werden. Denn sie werden in formal sehr ähnlicher Weise auch in vielen aktuellen Konzeptionen sichtbar, in denen sich (trotz sehr wechselnder Inhalte) immer wieder diese mangelnde Differenzierung zwischen Glaubensaussage und Wirklichkeitserfahrung durchzieht. Daher sollen im Folgenden zwei sehr verschiedene Konzeptionen herausgegriffen werden, die einander aber in dieser formalen Hinsicht ähneln: Die Konzeption von Martina Plieth (Die Seele wahrnehmen) und die Konzeption Manfred Josuttis (Energetische Seelsorge). Sie werden auf sehr unterschiedliche Weise deutlich machen, inwiefern ein konsequenteres Einbringen der theologischen Unterschiedenheit zwischen *Poimenik* (Glaubensaussage) und *Theorie der Praxis* (Wirklichkeitsbeschreibung) einer größeren Klarheit dienlich wäre.

e. *Poimenik* als praktische Anforderung?

Durch die bisherigen Einzelanalysen hat sich ein wiederkehrendes Problemfeld herauskristallisiert, das mit wechselnden Vorzeichen quer durch die verschiedenen Positionen immer wieder sichtbar wurde: das Problem einer mangelnden Unterschiedenheit zwischen Glaubensaussage und Wirklichkeitserfahrung.

Die nun folgende Einzelanalyse will den damit umrissenen Fragestellungen weiter nachgehen und widmet sich dazu Martina Plieths Buch „Die Seele wahrnehmen“, dessen primäres Thema das Verhältnis zwischen Seelsorge und Psychologie ist – ein Thema also, das dieser Fragestellung sehr nahe kommt. Plieth bietet im letzten Kapitel ihren eigenen „Versuch einer neuen Standortbestimmung“ der Seelsorge. Es wird sich zeigen, dass ein Hauptproblem dieser Standortbestimmung in der Grundfrage besteht, wie überlieferte theologische *Inhalte* mit einem Ernstnehmen von *individueller Lebenswirklichkeit* in Einklang zu bringen sind.

Poimenik als Ausgangspunkt

Plieths Standortbestimmung bewegt sich durchgehend auf der Ebene der *Poimenik*: Seelsorge wird definiert³⁵⁷, christologisch begründet³⁵⁸ und in ihrem „materialen Aspekt“ inhaltlich konkretisiert. Dass abschließend³⁵⁹ die Wahrheitsfrage auftaucht³⁶⁰, weist ebenfalls in die Richtung der *Poimenik*: Plieth setzt ihre Konzeption in ein kritisches Verhältnis zu Systematischer Theologie und Dogmatik und fordert eine Wahrheitstheorie, in der Wahrheit nicht als „starres Prinzip“ verstanden würde, sondern in die jeweilige Situation hinein konkretisiert, transparent gemacht und auf den Diskurs hin geöffnet werden könnte³⁶¹.

³⁵⁷ Plieth, 211-216.

³⁵⁸ Plieth, 217-220.

³⁵⁹ Es ist dies ein abschließender Absatz, der die Antwort auf die Titelfrage des Buches zu geben verspricht, nämlich auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Seelsorge und Psychologie (254-160).

Auffallend dabei ist eine Beobachtung, die sich in der weiteren Analyse bestätigen wird und hier nur andeutend vorweggenommen sei: So sehr Martina Plieth in den vorangehenden Kapiteln materialiter beschreibt, worauf Seelsorge fußt, wohin sie zielt und wie sie sich innerhalb eines christlichen Horizontes versteht, so sehr bleibt sie in diesem abschließenden Absatz auf einer rein formalen Ebene. Sie *beschreibt* (*explizit* auf einer wissenschaftstheoretischen Metaebene, Plieth, 258) den Vorgang des Dialogs zwischen zwei unabhängigen Disziplinen (Theologie und Psychologie) und sie legt gleichsam „Dialogregeln“ fest. Vehement fordert sie diesen Dialog – der wohl nur auf einer inhaltlichen Ebene denkbar ist – zwischen den Disziplinen als den einzig zukunftsweisenden Weg ein. Aber „gestartet“ wird dieser Dialog in diesem Werk interessanter Weise nicht. Sie selbst bleibt metawissenschaftlich. – Insofern findet die angekündigte Verhältnisbestimmung zwischen Seelsorge und Psychologie hier gerade nicht statt. Konstatiert wird nur, *dass* es sich um zwei unabhängige Disziplinen handelt, die miteinander in Dialog treten *sollten*.

³⁶⁰ Plieth, 255.

³⁶¹ Plieth, 256, vgl. 223.

Definition von Seelsorge

Martina Plieth definiert Seelsorge als „Prozessgeschehen zwischen Tradition und Situation“³⁶², das auf diskursive Konsensbildung abziele, obwohl es auch Dissens zulasse und aushalte³⁶³.

Mit dieser Definition wird bereits eine Weichenstellung vorgenommen, die sich gegenüber den bisher analysierten Positionen unterscheidet: Hier wird Seelsorge nicht von ihrem Gelingen her definiert, sondern ausgehend vom *Prozess*, dessen „Ergebnis“ offen ist.

Darin liegt m.E. eine erste Stärke dieser Definition: Seelsorge kann und muss sich zwar ein Ziel setzen, aber sie muss das Nicht-Erreichen dieses Zieles in ihre Selbstdefinition von vornherein integrieren. Denn gerade darin wird sie ihren inhaltlichen Zielen gerecht: der theologischen Überzeugung, dass es nicht das menschliche Ermessen ist, das über „Gelingen“ oder „Scheitern“ einer Unternehmung das letzte Wort hat.

Die Implikationen einer solchen Definition werden im Folgenden näher zu betrachten sein.

Ziele der Seelsorge

Spezielle Aufmerksamkeit verdient die Art und Weise, wie Plieth die Ziele der Seelsorge benennt. Denn sie stellen eine Mischung aus „psychischen“ und „geistlichen“ Zielen dar.

Zunächst wird ganz allgemein formuliert, Seelsorge ziele darauf ab, „lebensfördernde (selbst)kritische Veränderungen zu ermöglichen und/oder lebenshemmende Entwicklungen zu verhindern“³⁶⁴. Explizit erhalten dabei „Sinnstrukturen“ und „Werte“ spezielle Aufmerksamkeit: Seelsorge als „personale Vergewisserungsinstanz“ habe die Aufgabe, diese zu thematisieren, „bei der Repräsentation vorhandener Werte helfend zu intervenieren und die Etablierung neuer Werte stützend zu begleiten“³⁶⁵.

³⁶² Plieth, 217, 250.

³⁶³ Plieth, 213.

³⁶⁴ Plieth, 212.

³⁶⁵ Plieth, 212.

Inhaltlich konkretisiert werden diese Sätze nicht. Es bleibt bei diesen formalen Beschreibungen – was in einem so durchgängig *poimenischen* Entwurf auffallend ist. Denn es ließe sich rückfragen: Ist denn die Etablierung neuer Werte *per se* gut – unabhängig von deren konkretem Inhalt?

Die folgenden Sätze legen diesen Schluss nahe, denn auch sie bleiben auf der formalen Ebene: Angestrebt werden das Akzeptieren, Tolerieren und positive Verarbeiten von Krisen und Grenzsituationen, Konfliktverarbeitung, Identitätsbildung und Ich-Stabilisierung³⁶⁶.

Im nächsten Schritt beginnt sich eine theologische Ebene aufzutun: Alle bisher beschriebenen Ziele, so wird weiter argumentiert, seien förderlich für die Gemeinschaftsfähigkeit, und damit zugleich für die Traditionsweitergabe und -entwicklung. Und wo „letztere im guten Sinne stabilisierend Raum gewinnen, werden neue (zunächst vielleicht befremdliche) Lebens-Perspektiven eher zugelassen“³⁶⁷, so Martina Plieth.

Ein Beispiel:

„Wo [...Krisenbearbeitung] gelingt, wird Konfliktbearbeitung bzw. -verarbeitung möglich, diese wiederum wirkt idealiter identitätsstiftend und/oder ich-stabilisierend und verstärkt so u.a. Gemeinschaftsfähigkeit, die ihrerseits Traditionsweitergabe und -entwicklung *ermöglicht*“. Diese wiederum ist die Basis für das Zulassen neuer Lebens-Perspektiven im Umgang mit dem Heiligen. Und dies alles geschieht, „*indem* [die Seelsorge] die wirklichen Kräfte, die Dynamis des Evangeliums ‚entfesselt‘“ und damit das dynamische Denken etabliert³⁶⁸.

In diesen Ausführungen steckt bereits eine theologisch Richtung weisende These, die freilich nicht näher reflektiert wird. Denn es versteht sich durchaus nicht von selbst, dass es gerade die *Tradition* ist, die solche Freiheit ermöglicht. Das Postulat, dass dem doch so sei, ist schon eine bestimmte Option, die Plieth selbst trifft.

Und in der Tat wenden sich Plieths Zielformulierungen von diesem Punkt an einer anderen Dimension zu: Auf der Basis all dieser Ziele könne, so ihre These, die „Aus-einandersetzung mit dem Numinosen, mit dem Heiligen“ neu gewagt und als neue Chance wahrgenommen werden³⁶⁹; denn Seelsorge entfessele die „wirklichen Kräfte, die Dynamis des Evangeliums“. Expliziert wird diese Entfesselung folgendermaßen: „Statischem Denken, das den wohl integrierten Menschen heraufbeschwört und im Gewand ‚Tabu-Gehorsam‘ heischender Ausrichtungsseelsorge einhergeht, tritt dann

³⁶⁶ Plieth 212f.

³⁶⁷ Plieth, 213.

³⁶⁸ Alle Zitate Plieth, 213, Hervorhebungen M.P.

³⁶⁹ Plieth, 213.

dynamisches Denken, das personale Integrität erwirken und zulassen kann, entgegen.³⁷⁰

Es sind also zwei verschiedene Kategorien von Zielen, die hier miteinander verknüpft werden: Ziele, die man als „psychische“ Ziele³⁷¹ bezeichnen könnte, andererseits solche, die in eine „geistliche“ Dimension hineinreichen:

- Zunächst werden psychische Ziele aufgezählt: dynamischer Umgang mit Wertesystemen, Krisen- und Konfliktmanagement, Identitätsbildung, Ich-Stärkung etc.; Ziele also, die ebenso gut in einer säkularen Therapieform angetroffen werden könnten. Sie werden zwar als eindeutig positiv konnotiert, aber nur in ihrer Form, die nicht an bestimmte Inhalte rückgebunden wird (welche Werte? welcher Umgang? etc.)
- Darüber hinaus gibt es eine geistliche Dimension. Hier tauchen Begriffe wie „Evangelium“ oder „das Heilige“ auf. Die Zielsetzungen dieser Dimension werden nicht mit den psychischen Zielsetzungen identifiziert, sondern erscheinen als eine verändernde und dynamische *Kraft*³⁷².

Aber wie ist diese dynamische Kraft zu denken? Ist sie das Resultat, das sich einstellt, sofern die psychischen Ziele verwirklicht sind? Oder ist sie die primäre Kraft, die das Erreichen der psychischen Zielsetzungen überhaupt erst ermöglicht? Plieths Formulierungen bleiben diesbezüglich immer wieder in der Schwebel.

Immer wieder bleiben Plieths Entfaltungen, auch wenn sie den Schritt in eine geistliche Dimension hinein tun, auf einer rein formalen Ebene: Identifiziert wird das Evangelium mit der *Dynamik* des Denkens, nicht mit bestimmten, benennbaren Inhalten.

Und gerade weil die formale Ebene auch hier nicht verlassen wird, ließen sich auch diese geistlichen Zielsetzungen letztlich den psychischen Zielen unterordnen: die Möglichkeit zu neuer Auseinandersetzung mit „dem Numinosen“, mit „dem Heiligen“³⁷³, die neue Chance, die darin „eventuell“³⁷⁴ liegt, die Dynamik des Denkens – das alles sind keine inhaltlichen Konkretionen, sondern dient letztlich den selben Zie-

³⁷⁰ Plieth, 213.

³⁷¹ Der Begriff „psychische Ziele“ stammt nicht von Martina Plieth selbst. Ich führe ihn ein, um die hier vorliegende Art der Zielsetzung von jenen Zielen zu unterscheiden, die die Dimension des Glaubens ansprechen und von Martina Plieth v.a. in ihrem Kapitel zum materialen Aspekt der Seelsorge ausführlich behandelt werden (s.u.).

³⁷² vgl. Plieth, 213.

³⁷³ Man beachte die religionswissenschaftliche Terminologie, die auch auf eine Abstinenz von konkreten Inhalten hinweist.

³⁷⁴ Plieth, 213.

len, die schon vorher genannt wurden: einem dynamischen Umgang mit Werten, Identitätsbildung, Ich-Stärkung, etc., also jenen Zielen, die ebenso gut aus einer säkularen Therapie stammen könnten.

Es bleiben also in den Zieldefinitionen zwei Fragen offen, die in der weiteren Analyse zu beachten sind:

1. die Frage nach dem Verhältnis zwischen „psychischen“ Zielen und Evangelium, und
2. die Frage nach konkreten, benennbaren Inhalten.

Zwischen Poimenik und Praxis

Vorbemerkung

Martina Plieths eigene Standortbestimmung erfolgt entlang dem von ihr sogenannten „poimenischen Dreieck“³⁷⁵, das sie als formales Ordnungsprinzip verwendet und das der vorliegenden Arbeit in ihrer Fragestellung daher entgegenkommt: Sie behandelt nacheinander den materialen, den formalen und den personalen Aspekt von Seelsorge. Denn ihre These lautet, dass sich Seelsorge stets in einer „komplexen Spannungseinheit“³⁷⁶ dreier grundlegender Fragestellungen vorfinde:

- „die Was-Frage, die den materialen Aspekt von Seelsorge berührt,
- die Wie-Frage, die den formalen Aspekt von Seelsorge berührt,
- die Wem-Frage, die den personalen Aspekt von Seelsorge berührt.“³⁷⁷

Idealtypisch wird diesen drei Fragen jeweils eine historische Seelsorgekonzeption zugeordnet: Eduard Thurneysen akzentuierte in erster Linie die Was-Frage, betone daher die Worthaftigkeit (unter Vernachlässigung des situativen Kontexts); Helmut Tacke betone mit seiner speziellen Aufmerksamkeit auf das Erzählen biblischer Geschichten primär die Wie-Frage; Dietrich Stollberg arbeite situationsbezogenempirisch und betone damit die Wem-Frage³⁷⁸.

³⁷⁵ Plieth, 128-135.

³⁷⁶ Plieth, 134.

³⁷⁷ Plieth, 133.

³⁷⁸ Plieth, 133f.

Das „Material“ der Seelsorge³⁷⁹

Der materiale Aspekt verbindet nach Martina Plieth zwei Dinge:

- auf der einen Seite steht der Seelsorgesuchende, und zwar nicht nur als Mensch *coram mundo*, sondern immer auch als Mensch *coram deo*, d.h. als Mensch, dem die Verheißung gilt („Referential-Sinn“);
- auf der anderen Seite ist Gott selbst in Jesus Christus stets Gegenstand der Seelsorge; sein Sein wird vorausgesetzt („Substantial-Sinn“)³⁸⁰.

Die Verbindung zwischen beiden ist nun nach Plieth als ein hermeneutisches Zusammenführen zweier „Stories“³⁸¹ zu verstehen (Plieth spricht von einem „tiefenhermeneutischen Prozessgeschehen“³⁸²): An primärer Stelle steht die Begegnung mit dem Seelsorgesuchenden. Indem seine „Detail-Stories“ zur Sprache kommen, entwirft er sich selbst („Meta-Story“). Zugleich erfolgt diese Begegnung von vornherein unter der Annahme, dass es neben dieser Geschichte noch eine andere „Story“ gibt, nämlich die Geschichte Gottes, die in den „Detail-Stories“ der Bibel in den Blick kommt.

In der Seelsorge wird nun die „Story“ Gottes interpretierend mit der „Story“ des Menschen zusammengedacht, und zwar so, dass der Mensch im Idealfall seine eigene subjektbezogene und konkrete „Wahrheit“ entdeckt³⁸³.

Plieth spricht von einem „Versprechungszusammenhang‘ von Tradition und Situation“: Seelsorge hat „den Auftrag, von der ‚Voraus-Gesetztheit‘ Gottes in Jesus Christus her Menschen in ihrer ‚Sorge um Sinn‘ zu begleiten und deren Selbstreferentialität auf Christus hin zu befördern.“^{384/385} „Wo dies geschieht“, so lautet ihre theologische These, „kann der Gott, der ist, als tätiger wirklichkeitsverändernd in Erscheinung treten und so die Dynamis des Evangeliums selbst zur Geltung bringen, d.h. Glauben wirken“³⁸⁶.

³⁷⁹ Plieth, 221-235; ich nehme hier zwei Kapitel zusammen, die von Martina Plieth selbst unterteilt werden in die „Was-Frage“ (Plieth, 221ff.) und die „Wie-Frage“ (Plieth, 227ff.). Da aber auch das „Wie“ im Sinne des Story-Telling expliziert und insofern stark inhaltlich gefüllt wird (also keine „weltanschaulich neutralen“ Methoden referiert werden), darf der Abschnitt zur „Wie-Frage“ m.E. zum materialen Aspekt hinzu genommen werden.

³⁸⁰ Plieth, 222.

³⁸¹ Martina Plieth greift Story-Begriff (im Sinne von „offene Lebensgeschichte“) von Dietrich Ritschl und Walter Schelling auf. Vgl. Plieth, 221, Anm. 50.

³⁸² Plieth, 227.

³⁸³ Plieth, 223.

³⁸⁴ Plieth, 225.

³⁸⁵ Für Plieths Argumentation ist die christologische Basis zentral, auf die sie ihre Konzeption stellt (Plieth, 217-220). Für die Anliegen der vorliegenden Arbeit genügen diesbezüglich insofern die obigen Andeutungen, als die beschriebenen formalen Beobachtungen sich auch in diesem Teil wiederholen.

³⁸⁶ Plieth, 222.

Die Meta-Story Gottes

Dieser materiale Abschnitt wirft einen neuen Blick auf die beiden Fragestellungen, die schon beschrieben worden sind: die Frage nach dem Verhältnis zwischen den verschieden gearteten Zielsetzungen und die Frage nach konkreten Inhalten.

1. Die Vermutung, als hätte sich in dieses Konzept ein Kausalzusammenhang zwischen psychischen Zielen und einem sich einstellenden Evangelium eingeschlichen, bestätigt sich nicht. Im Gegenteil: Es ist eine Stärke dieser Position, dass hier eine sehr deutliche Unterscheidung zwischen menschlichem Tun und Gottes Wirken getroffen wird: Der Mensch kann ein hermeneutisches Geschehen in Gang setzen, kann seine Geschichte mit der Geschichte Gottes zusammen denken, kann neue Aspekte kennen und schätzen lernen und es kann sich dabei ein ganz neues Verstehen einstellen. Die Seelsorge kann diesen Prozess initiieren, begleiten und lenken. Ob aus alledem aber *Glaube* entsteht, das liegt bei Gott und entzieht sich dem seelsorgenden Engagement.

2. Es drängt sich nun aber eine andere Beobachtung auf, und insofern bleibt die Frage nach dem Verhältnis zwischen psychischen Zielen und der Glaubensdimension völlig offen:

Hier, in diesem materialen Abschnitt, kommen die psychischen Ziele der Prolegomena überhaupt nicht mehr vor.

In den Prolegomena war deutlich beschrieben, wie ein psychisches Geschehen aussieht, das die Seelsorge anstrebt: Dort ging es um einen *bestimmten* Umgang mit Werten (nämlich einen offenen und freien), eine *bestimmte* Deutung von Krisen und Umbrüchen (nämlich als notwendige und hilfreiche Entwicklungsphasen), um eine *bestimmte* Art des Denkens (nämlich eine dynamische, die vor Erstarrung bewahrt) usw.³⁸⁷

Hier dagegen ist von einem hermeneutischen Prozess die Rede, also von einem Geschehen, dessen Ergebnis nicht vorwegnehmbar ist, das also ebenso gut in jene Richtungen gehen könnte, die von Plieth nach den Prolegomena eindeutig nicht intendiert sind: z.B. zu einer *Stabilisierung* von Ideologien, zu einer *Abwertung* von Krisenerfahrungen (z.B. als göttliche Strafe), zu einem *statischen* Denken, etc.

³⁸⁷ Vgl. Plieth, 212f. s.o.

Der „hermeneutische Prozess“, den Plieth sich unter „Seelsorge“ vorstellt, scheint also doch nicht so offen zu sein, wie sie vorgibt. Im Gegenteil: Es sind offenbar doch inhaltlich sehr deutlich benennbare Ziele, die sich in ihren formalen Beschreibungen verbergen.

Und so bleibt die offene Frage auch weiterhin offen, nur diesmal von der anderen Seite herkommend: Es bleibt völlig unausgesprochen, dass auch in diesem prozessualen Geschehen ganz bestimmte, vorausgehende Vorstellungen (z.B. von seelischer Gesundheit, von „rechtem“ Glauben etc.) eingebracht werden, die von Plieth noch in den Prolegomena benannt worden sind. Diese Voraussetzungen schließen es aus, dem scheinbar offenen Prozessgeschehen tatsächlich völlig freien Lauf zu lassen, weil sie deutlich machen, dass Seelsorge ein *absichtliches* Handeln ist, das den Prozess, den es auslöst, auch ganz konkret *steuern* will.

Wie aber ist das Verhältnis zu denken zwischen dem intendierten „offenen Prozess“ und dem nicht weniger intendierten „Steuernwollen“ aufgrund von bestimmten (psychologischen und theologischen) Überzeugungen?

Es drängt sich die Vermutung auf, dass das konkrete Steuernwollen, das in den „psychischen“ Zielsetzungen der Prolegomena noch greifbar war, hier – in der theologischen Reflexion – nicht mehr recht unterzubringen ist, so wie umgekehrt die „geistlichen“ Ziele in den Prolegomena nur künstlich integrierbar waren. Denn dort waren, aus der Auseinandersetzung mit der Psychologie kommend, die psychischen Ziele vorgegeben, so dass ihre Verhältnisbestimmung zur Glaubensdimension nicht recht einleuchten wollte; hier dagegen fokussiert die Aufmerksamkeit auf die Vollzüge der Glaubensdimension, so dass die gedankliche Einordnung der „psychischen Ziele“ nicht mehr recht gelingen will.

1. Zum Verhältnis zwischen den Zielsetzungen: Ein heimliches Verbindungsstück?

Eine innere Logik würde der Gedankengang erst dann erhalten, wenn eine stillschweigend vorausgesetzte theologische These zugrunde gelegt wäre, die etwa lauten würde:

Das Zusammendenken von menschlicher und göttlicher „Geschichte“ führt im Vollzug stringent und notwendig zu jenen Zielsetzungen, die in den Prolegomena ausge-

sprochen wurden (Dynamik, Ich-Stärke, Konfliktbewältigung, Krisenmanagement etc.).

Auf der Basis eines solchen Postulats würde die bisher geschilderte Argumentation mit einem Mal stimmig. Denn auf diese Weise müsste die positive Verhältnissetzung zwischen den psychischen und den geistlichen Zielsetzungen nicht mehr argumentativ hergestellt werden, sondern wäre Teil einer vorausgesetzten („Glaubens“-) Überzeugung.

Doch gerade einem solchen Postulat wäre deutlich zu widersprechen. Mit Nachdruck wäre einzuwenden, dass die wechselhafte Geschichte der christlichen Seelsorge ein durchaus anderes Postulat nahe legt: das Postulat nämlich, dass der konkrete seelsorgerliche Umgang mit biblischen Inhalten *an sich* zunächst ambivalent bleibt. Er führt nicht an sich schon zu dem, was Plieth anstreben will, sondern die jeweils unterschiedlichen und historisch bedingten Zielsetzungen, rückgekoppelt an bestimmte theologische Optionen, gehen ihm immer schon voraus. Anschaulich werden solche vorausgehenden Zielsetzungen z.B. an der *Auswahl* der Bibeltexte, die eine Seelsorgerin in ihrem konkreten Vollzug verwendet, und in der Art und Weise, wie sie mit bestimmten Situationen verknüpft werden. Es ist kein Zufall, sondern Ausdruck einer jeweils bestimmten Grundhaltung, welcher Bibeltext mir in welcher Situation einfällt; es ist ein Unterschied, ob mir z.B. angesichts einer Ehekrise Apk 2,10 einfällt (*sei getreu bis an den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens gegen*), Eph 5,22 (*ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herren*), Joh 8 (*die Geschichte von Jesus und der Ehebrecherin*), Ex 15 (*Moses' Lobgesang angesichts der Befreiung aus der Knechtschaft*) usw.

Seelsorge ist zwar ein „Prozessgeschehen zwischen Tradition und Situation“³⁸⁸, aber es gilt wahrzunehmen, dass dieser Prozess nicht völlig offen ist, sondern notwendig von jeweils bestimmten Vorstellungen determiniert ist, die im Hintergrund stehen. Das Zusammendenken zwischen der Story des Menschen und der (biblisch gezeugten) Story Gottes erfolgt, weil die Story Gottes immer über das Medium des menschlichen Verstehens zugänglich ist, jeweils in einem menschlich verantworteten hermeneutischen Geschehen. Daher führt es nicht notwendig zu Plieths Zielsetzungen, sondern kann zu sehr Verschiedenem führen, und zwar abhängig von den jeweiligen his-

³⁸⁸ Plieth, 217, 250.

torischen Prägungen, Weltanschauungen, Zielsetzungen oder Werthaltungen der am Seelsorgeprozess beteiligten Personen.

Soll der konkrete Vollzug von Seelsorge einer kritischen Debatte zugänglich werden, so kann dies nur über die Diskussion der bereits vorausliegenden, inhaltlichen Wert- und Zielsetzungen erfolgen, die den Prozess prägen.

Und damit hängt die zweite offene Frage zusammen, die seit den Prolegomena im Raum steht: die Frage nach den konkreten Inhalten.

2. Zur Frage nach konkreten Inhalten: Das Verharren in formalen Strukturen

Gerade bezüglich dieser zweiten Frage bleibt der Entwurf weiterhin unentschlossen: der Schritt in die Konkretion der Inhalte erfolgt nicht.

Natürlich ist nicht zu leugnen, dass bei Plieth ein Einstieg in die materiale, theologische Debatte stattfindet. Doch dies geschieht auf der Ebene einer formalen dogmatischen Sprache. Vorausgesetzt wird lediglich, *dass* es eine Meta-Story Gottes *gibt*, die die menschlichen Stories umgreift und damit zu einer neuen Deutung führt³⁸⁹. Doch worin diese Meta-Story bestehe, das wird nicht inhaltlich konkretisiert, sondern mit theologischen Begriffen expliziert: Sie sei „das Christusgeschehen“, also „das Evangelium“.

Was heißt das nun konkret? Wer inhaltlich hinter diese Begrifflichkeiten zurückfragen will, der wird nicht auf die Theologie verwiesen, sondern auf den lebendigen Umgang mit biblischen Texten: Die Meta-Story Gottes sei, ebenso wie die Meta-Story eines Menschen, jeweils nur in ihren „Detail-Stories“ greifbar, mithin in den einzelnen biblischen „Geschichten“³⁹⁰. Das „Material“ der theologischen Begriffe gewinne seine Gestalt daher immer nur im Vorgang des Interpretierens³⁹¹. Daher gehe es nach Plieth nicht um „dogmatische Richtigkeiten“, sondern um den deutenden Aufbau von jeweils konkreten, subjektbezogenen „Bedeutsamkeiten“³⁹².

Doch liegt in diesen Explikationen, die zweifellos viel hermeneutisch Richtiges enthalten, nicht letztlich die Weigerung der *Poimenik*, theologisch-inhaltlich Farbe zu bekennen und damit eine ihrer zentralsten Aufgaben zu übernehmen: die Konkretisie-

³⁸⁹ Plieth, 222.

³⁹⁰ Plieth, 221.

³⁹¹ Plieth, 222.

³⁹² Plieth, 223.

rung und Diskussion von konkreten inhaltlichen Zielen? Wohin *will* Seelsorge als absichtliches Handeln steuern?

Offen debattierbare Ziel- und Richtungsentscheidungen werden an dieser Stelle gerade nicht getroffen, sondern sie werden in ein (scheinbar) offenes hermeneutisches Prozessgeschehen zurückgespielt. Das heißt aber konkret: Sie werden in den jeweils konkreten praktischen Vollzug zurückgespielt.

Doch gerade dort *können* sie nicht beantwortet werden, sondern dort *sind* sie als mehr oder weniger reflektiertes Vorverständnis schon längst prägend. Eine Seelsorgerin muss eine *bestimmte* Vorstellung von der Meta-Story Gottes haben, und hat sie *de facto* auch, sobald sie ihre Arbeit beginnt³⁹³. Solche Vorentscheidungen explizit und debattierbar zu machen – freilich unweigerlich um den Preis, sich selbst inhaltlich angreifbar zu machen –, wäre nun gerade die Aufgabe der *Poimenik*. Sie müsste dazu freilich den Schritt in eine konkrete, beurteilende Debatte benennbarer Inhalten wagen, statt bei formal-dogmatischen Formeln wie „das Christusgeschehen“ stehen zu bleiben. Sie müsste diese inhaltlich entfalten, argumentieren und werten, sie müsste ihre eigenen Entfaltungen zur Debatte stellen, Widerspruch entgegen nehmen und auf diese Weise in den Diskurs einsteigen. Andernfalls füllen sich die großen dogmatischen Begrifflichkeiten nicht mit verantworteter theologischer Reflexion, sondern immer nur mit der jeweils individuellen, mehr oder weniger durchdachten Frömmigkeit der einzelnen Seelsorgerin, die in ihrem praktischen Vollzug auf sich selbst gestellt bleibt, statt auf eine inhaltlich konkrete *poimenische* Debatte zurückgreifen zu können.

Dies ist freilich kein Plädoyer, zu starren „dogmatischen Richtigkeiten“ zurückzukehren, die Plieth zu Recht kritisiert. Aber gerade weil theologische Inhalte nichts Absolutes oder Zeitunabhängiges sein können, braucht es deren möglichst offene Debatte. Die Inhalte verstehen sich eben nicht von selbst. Daher reicht es nicht, die formalen Topoi zu zitieren, sondern die Inhalte selbst müssen immer wieder neu bearbeitet und verantwortet werden. Dies kann aber nicht formal, sondern nur konkret geschehen.

Und ein solches Unterfangen müsste nicht zwangsläufig zu einem starren Beharren auf abstrakten „dogmatischen Richtigkeiten“ werden. Ebenso gut könnte es sich

³⁹³ Ein deutliches Beispiel dafür, wie sehr vorausgehende Vorentscheidungen die Seelsorge prägen, wurde bereits in der exemplarischen Auseinandersetzung mit Van der Geests Fallbeispiel von der geistlichen Schwester und dem Krankenhauspfarrer analysiert. Vgl. Van der Geest, 25-33, s.o. S. 43.

selbst als den zeitbedingten Versuch verstehen, die konkreten Inhalte des Glaubens in der jeweils eigenen Gegenwart denkend zu verantworten – aber eben nicht nur in der Verantwortung des Einzelnen, sondern in einem kritischen Diskurs, der inhaltlich konkretisiert, wovon er spricht.

Zusammenfassung: Notwendigkeit der Konkretion innerhalb der *Poimenik*

Gegenüber Plieth müsste ergänzt werden: Wenn Glaube nicht als Abstraktum, sondern immer nur als konkreter Glaube wirklich ist, dann basiert Seelsorge nicht nur darauf, dass das *Sein* Gottes akzeptierend vorausgesetzt wird³⁹⁴, sondern dann braucht sie darüber hinaus eine reflektierte und methodisch geleitete Auseinandersetzung mit dem Glauben an das konkrete *So-Sein* Gottes. Freilich darf der Prozess des Seelsorgegeschehens dabei nicht vorweggenommen werden, wohl aber darf diskutiert werden, mit welchen konkreten (Glaubens-)Inhalten eine Seelsorgerin sinnvoller Weise *in* diesen Prozess hinein geht.

Diese Inhalte sind zwar abhängig von einem persönlichen Aneignungsprozess. Dennoch sind sie keineswegs völlig unverfügbar und unaussprechbar, sondern dürfen und müssen konkret offen gelegt und diskutierbar gemacht werden.

Der *Poimenik* stellt sich damit eine doppelte Aufgabe:

Sie muss einerseits die verschiedenen Gottesbilder und Weltbilder bearbeiten, die in diesen verschiedenen Konkretionen des Glaubens stecken, muss ihre Konsequenzen für die Praxis bedenken und damit zugleich Wertungen einführen.

Und sie muss andererseits das theologische Wissen in sich aufnehmen, dass sich die Wirklichkeit Gottes weder mit diesen Gottesbildern deckt, noch mit den Ergebnissen und Wertungen ihrer eigenen *poimenischen* Reflexion.

Letzteres kommt in der Konzeption Martina Plieths sehr pointiert zum Ausdruck, worin eine Stärke dieser Position liegt. Ersteres aber gelingt nicht recht, weil die theologischen Begrifflichkeiten aus Abneigung gegenüber einer rechthaberischen Orthodoxie nicht mit konkret vorstellbaren Inhalten gefüllt werden. Auf diese Weise werden Grundsatzentscheidungen, die diese Konzeption selbst nicht treffen will, in die alleinige Verantwortung der Praxis zurückgeschoben, um den Wahrheitsbegriff nicht „erstarren“ zu lassen.

³⁹⁴ Plieth, 222.

Die unbearbeitete Wem-Frage: Ein Mangel an Theorie der Praxis

Es wäre denkbar, dass dieser Mangel an Konkretion darauf zurückzuführen ist, dass sich dieser Entwurf nur auf zwei, statt auf drei Ebenen bewegt: er ist ein Dialog zwischen *Poimenik* und unmittelbarer *Praxis*. Und aus der Sorge heraus, *Poimenik* könnte zu dogmatistischer Erstarrung werden, wird das, was eigentlich Sache *poimenischer* Debatte wäre, der persönlichen *Praxis* überantwortet.

Nun gibt es aber zwischen dogmatistischer Erstarrung (Gefahr der *Poimenik*) und totaler Individualität (Gefahr der *Praxis*) noch ein Drittes: die methodisch kontrollierte Beobachtung und Dokumentation der *Praxis* (*Theorie der Praxis*). Auch eine *Poimenik* müsste in der Lage sein, dies als eigenständige Ebene wahrzunehmen und in ihr Denken zu integrieren. Denn so sehr die inhaltlichen Konkretionen des Glaubens vor dogmatistischer Erstarrung zu schützen sind, so sehr sind sie doch immer wieder Ergebnisse von Aneignungsprozessen, die über die pure und unverfügbare Individualität hinausgehen.

Was die *Theorie der Praxis* als Erfahrungswissenschaft zu bieten hätte, wäre eine systematische Auseinandersetzung mit solchen Aneignungsprozessen (die übrigens beide Seiten umfassen: die Aneignungsprozesse der Seelsorgerin ebenso, wie diejenigen der Seelsorgesuchenden). In Auseinandersetzung mit humanwissenschaftlichem Wissen könnte sie auf wiederkehrende Strukturen achten, Verhaltensweisen beobachten, Persönlichkeitstypen analysieren, Korrelationen untersuchen, Häufigkeiten zur Kenntnis nehmen etc. Dabei würde sie systematisch die inhaltlichen Themenfelder und Fragestellungen sammeln, deren theologische Bearbeitung für die Seelsorge nötig wäre. Die Konkretion der dogmatischen Formeln würde damit nicht der reinen Individualität des Einzelnen überantwortet, müsste aber genauso wenig mit absolutistischem Wahrheitsanspruch vorgetragen werden. Vielmehr würde eine Arbeitsebene eingeführt, die zunächst beobachtet, sammelt, kategorisiert und Verstehenszusammenhänge sucht. Der *Poimenik* würde auf diese Weise konkret das Material an die Hand gegeben, das sie theologisch bearbeiten muss.

Diese Ebene des Empirisch-Beobachtbaren ließe sich nach Martina Plieths „poimenischem Dreieck“ am ehesten der Wem?-Frage zuordnen³⁹⁵. Denn *Theorie der Praxis* ist methodische Beobachtung v.a. dessen, was sie den „personalen Aspekt“ von Seelsorge nennt³⁹⁶.

Die offene Wem?-Frage

Doch nun fällt gerade bezüglich dieses „personalen Aspekts“ von Seelsorge in der Konzeption Plieths auf, dass er auf völlig andere Weise beantwortet wird, als eine *Theorie der Praxis* arbeiten würde. Denn Plieth beantwortet ihre eigene Wem?-Frage nicht dadurch, dass sie sich auf erfahrungswissenschaftlicher Basis mit den am Seelsorgeprozess beteiligten Personen auseinandersetzt. Explizit will sie einen anderen Weg gehen: Die Frage wird präzisiert³⁹⁷ und durch eine philosophiegeschichtlich-sprachwissenschaftliche Untersuchung des „Begegnungs“-Begriffes beantwortet³⁹⁸, weil die ursprünglich gestellte Frage nach dem Wem? schon in den davor beantworteten Fragen nach dem Was? und dem Wie? mit enthalten gewesen sei, so Plieth. Daher solle nun nicht durch Erfahrungswissenschaft, sondern durch Sprachphilosophie geklärt werden, „wann und unter welchen Voraussetzungen im Seelsorgeprozeß Begegnung stattfindet“.³⁹⁹

Jene Frage also, die zuvor explizit mit dem situationsbezogen-empirischen Ansatz der Seelsorgebewegung zusammen gedacht wurde, wird nun beantwortet, ohne eine Hinwendung zur Empirie auch nur im Entferntesten anzudeuten.

Für die Differenzierung der Zugangsperspektiven, die für die vorliegende Arbeit von Interesse sind, ist dieser Befund aufschlussreich. Denn es bestätigt sich die Vermu-

³⁹⁵ Diese Zuordnung bestätigt sich dadurch, dass Martina Plieth Dietrich Stollberg als exemplarischen Vertreter von Konzeptionen vorstellt, deren Hauptgewicht auf der Bearbeitung der Wem-Frage liegt (vgl. Plieth, 79-100): Sein situationsbezogen-empirischer Ansatz stelle eine besondere Konzentration auf die Bild- und Leibhaftigkeit dar, ermögliche so eine gezielte Annäherung an die Psychologie, berge aber die Gefahr einer völligen Wortlosigkeit im Bereich der Tradition (Plieth, 132-134). Wenn man Dietrich Stollberg als typischen Vertreter der sog. Seelsorgebewegung wahrnimmt und diese wiederum als pointierte Anwältin eines empirisch-beobachtenden Zugangs zur Seelsorge, so liegt es nahe, Martina Plieths Wem-Frage mit der Ebene der *Theorie der Praxis* zusammen zu denken.

³⁹⁶ Plieth, 133.

³⁹⁷ Plieth wandelt ihr eigenes poimenisches Dreieck insofern ab, als sie ihre eigene Wem?-Frage, bevor es zur Beantwortung gekommen wäre, umformuliert. Gestellt und beantwortet werden könne sie nicht als „Wem?-Frage“, sondern als doppelte „Wer?-Frage“, weil Seelsorge „einen dialogischen Kommunikationsprozeß darstellt, der den Seelsorgesuchenden ebenso als freies Subjekt ‚zu Wort kommen‘ läßt wie den Seelsorger“. Plieth, 236, vgl. 133.

³⁹⁸ Plieth, 137-150.

³⁹⁹ Plieth, 236.

tung, dass Plieths Position nur aus zwei Ebenen besteht: aus *Poimenik* und *Praxis*. Ein empirisch ausgerichteter Zugang wird theoretisch nicht verortet.

Damit ist die Theoriebildung nicht in der Lage, eine wesentliche Perspektive theoretisch zu integrieren, der aber *de facto* eine prägende Rolle auch in dieser Position zukommt: die Perspektive nämlich, die davon ausgeht, dass Menschen nicht nur in individueller Vereinzelung wahrnehmbar sind, sondern dass sich aus der Erfahrung heraus wiederkehrende „Strukturen“ erkennen lassen, die der unmittelbaren Wahrnehmung bestimmte Deutungsschemata zur Verfügung stellen können. Dies wäre die Zugangsweise der Einzelwissenschaften und der *Theorie der Praxis*.

Wird diese Ebene außen vor gelassen, so ist der von Plieth so genannte „personale Aspekt“ von Seelsorge tatsächlich kaum zugänglich. Denn die am Seelsorgeprozess beteiligten Personen sind dann nur entweder aus der Perspektive der *Poimenik* wahrnehmbar – und das heißt: als entindividualisierte „Objekte“ theologischer Zuschreibungen –, oder aus der Perspektive der *Praxis* – das heißt: ausschließlich als unverwechselbare Individuen, die sich für die Theoriebildung im Nebel der Unvergleichbarkeit auflösen. Die Theoriebildung müsste diesen „personalen Aspekt“ dann entweder in dogmatistischer Erstarrung ohne Wirklichkeitswahrnehmung abhandeln – das wäre der von Plieth so vehement zurückgewiesene Weg –, oder sie müsste zum „personalen Aspekt“ schweigen und stattdessen in eine hermeneutisch-philosophische Analyse des Begegnungs-Begriffs abheben.

Erst die *Theorie der Praxis* ermöglicht es, genau an dieser Stelle jenen bodenständigen und pragmatischen Zugang zu integrieren, den die Seelsorgebewegung so vehement eingefordert hat: Den Schritt in eine methodische und systematische *Beobachtung der Praxis*. Dies inkludiert eine veränderte Perspektive auf den Menschen: Er kommt nicht in seiner Unverwechselbarkeit in den Blick, sondern als ein Wesen, in dessen psychischer Wirklichkeit sich durchaus Vergleichbares wiederholt, Strukturen erkennen lassen, Kategorisierungen möglich sind, m. a. W.: als Wesen, dessen Verhaltensweisen durchaus lohnend Gegenstand systematischer Erforschung sein können, ohne deswegen sofort in einen erstarrten Wahrheitsbegriff zu verfallen.

Dazu freilich müsste die *Theorie der Praxis* nicht nur *de facto* im Hintergrund stehen⁴⁰⁰, sondern sie müsste v.a. theoretisch als bestimmte und definierbare Zugangs-

⁴⁰⁰ Dies ist auch in Plieths Konzeption zweifellos der Fall. Z.B. verdanken sich die in den Prolegomena dargestellten Zielformulierungen (s.o.) keineswegs rein poimenischer Reflexion, sondern

perspektive verortet sein. Eine Seelsorgelehre müsste benennen können, was *Theorie der Praxis* ist, wie sie arbeitet und an welcher Stelle der Theoriebildung ihre Ergebnisse eingeordnet werden.

Doch genau diese Schnittstelle der Ebenen wird in Plieths Entwurf nicht einmal angedeutet⁴⁰¹.

Von daher wird noch einmal erklärbar, was bezüglich der Zielbestimmungen bereits erhoben wurde: „psychische“ und „theologische“ Ziele stehen als unverbundene Blöcke nebeneinander, weil die theologische Reflexion nicht recht weiß, an welcher Stelle sie die Erkenntnisse einer methodisch kontrollierten Praxis-Erfahrung – aus der Plieths „psychische“ Zielsetzungen ja zweifellos stammen – unterbringen soll. Praxis wird ausschließlich als lebendiger, offener, unvorhersehbarer Prozess verstanden, aber nicht zugleich auch als möglicher Gegenstand der empirisch-wissenschaftlichen Beobachtung, Dokumentation und Auswertung.

Es ist ein auffallender Befund, dass dies ausgerechnet hier unbedacht bleibt: in einer Arbeit, die sich mit dem Verhältnis zwischen Seelsorge und Psychologie beschäftigt.

Zusammenfassung: Glaubenssatz und Erfahrung

Wird eine der nötigen Zugangsperspektiven – in diesem Falle: die *Theorie der Praxis* – in ihrem eigenen Profil nicht hinreichend wahrgenommen, so wird auch keine sachgemäße Verhältnisbestimmung möglich. Beide fließen in die Theoriebildung ein, aber keine erhält eine ihr adäquate Verortung.

So wiederholt sich auch in dieser Konzeption, was schon in den vorangehenden Analysen sichtbar wurde: Glaubenssätze (*Poimenik*) und Wirklichkeitsbeschreibungen (*Theorie der Praxis*) sind zwar gleichermaßen präsent. Da ihre Verhältnissetzung aber undurchsichtig bleibt, scheinen sie miteinander zu konkurrieren und behindern einander dabei, ihren je eigenständigen Charakter so zu entfalten, dass sie theologische Klärungen ermöglichen würden.

entstammen v.a. der intensiven Auseinandersetzung mit der einzelwissenschaftlich arbeitenden Psychologie, der die Monographie Plieths ja primär gewidmet ist.

⁴⁰¹ Dabei besteht die Kritik weder darin, dass diese Ebene nicht *ausgeführt* ist, noch darin, dass sie nicht in ihren Ergebnissen im Hintergrund stünde. Problematisch ist vielmehr, dass sie theoretisch nicht verortbar ist.

Ein Beispiel:

Wie sehr dieses Konzept nur im Wechselspiel zwischen *Poimenik* und *Praxis* (ohne „Zwischenschritt“) denkt, sei an einer Formulierung exemplarisch herausgegriffen⁴⁰²:

In der abschließenden Zusammenfassung – mithin an sehr prominenter Stelle – wird die Überzeugung betont, dass die Geschichte Gottes nicht ortlos sei, sondern stets im Erfahrungszusammenhang zwischen Menschen- und Gottesgeschichte, und dass das Wort Gottes daher nicht in Form von immergültigen Prinzipien zu verkünden sei, sondern konkret und situationsabhängig. In diesem Zusammenhang heißt es: „Wer sich als Seelsorger und/oder Seelsorgesuchender auf diese Begegnung in Freiheit einläßt, der macht früher oder später die *Erfahrung*, daß Gott inmitten gespaltener Wirklichkeit von außen nach innen wirkend Ganzheit entstehen lassen kann und so Heil im Unheilen der Welt ‚zur Welt bringt‘.“⁴⁰³

Unweigerlich stellt sich die Frage, die schon bei Thurneysen aufgetaucht ist: Was soll es denn heißen, wenn gesagt wird, jemand ...*macht früher oder später die Erfahrung, dass...*? Was, wenn sich eine solche Erfahrung nicht einstellt? Fällt damit das ganze Konzept? Und selbst wenn sie sich einstellt: welchen Erkenntniswert hätte sie? Warum sollte irgendeine Erfahrung einer einzelnen Seelsorgerin (und warum gerade diese?) Rückschlüsse auf einen theologischen Zusammenhang erlauben?

Der Erfahrungsbegriff – explizit auf den jeweils einzelnen Seelsorgenden bezogen (Ebene der *Praxis*) – dient hier dazu, einen theologischen Satz zu begründen (Ebene der *Poimenik*), nämlich *dass Gott inmitten gespaltener Wirklichkeit [...] Ganzheit entstehen lassen kann und Heil [...] zur Welt bringt*. Wieder zeigt sich die bereits beobachtete Umkehrung im Verhältnis der Ebenen: die *Praxis* trägt das Gewicht der theologischen Begründung, statt sich diesbezüglich auf die Reflexion der *Poimenik* stützen zu können.

Tatsächlich jedoch ist das, was hier ausgesprochen wird, (primär) keine *Erfahrung*, sondern ein *Glaubenssatz*: Dass Gott Heil zur Welt bringt, ist eine Zusammenfassung des christlichen Credo.

Glaubenssätze aber – mögen sie noch so sehr in menschlicher Erfahrung wurzeln – sind zunächst nicht unsere jeweils *eigene* Erfahrung, sondern begegnen uns primär als *äußere* (fremde) Erfahrungen: als Zeugnis der Bibel oder als anders tradierte Inhalte. Ihnen entnehmen wir die Verheißung, mit deren Hilfe dann die jeweils unterschiedlichen eigenen Erfahrungen mit dem Wirken Gottes deutend in Verbindung gebracht werden können, so wie Martina Plieth es hier schildert.

⁴⁰² Vgl. Plieth, 220, 222 u.ö.

⁴⁰³ Plieth, 251, Hervorhebung M.P.

Es gilt dabei aber festzuhalten: *Sachlich* ist der tradierte Glaubenssatz gegenüber unserer je eigenen, individuellen Glaubenserfahrung primär.

Gerade die Seelsorgelehre täte gut daran, diesen Sachverhalt verstärkt in die Diskussion zu bringen⁴⁰⁴. So sehr der primär äußere Glaubenssatz seine Relevanz für den einzelnen Menschen nur durch die Aneignung gewinnen kann – mithin über das Medium jeweils eigener Erfahrung –, so sehr verbietet es sich, diesen Vorgang jeweils schon als gegeben vorauszusetzen. Wer, wie Plieth es schildert, die „Erfahrung [macht], daß Gott [...] Heil im Unheilen der Welt ‚zur Welt bringt‘“⁴⁰⁵, der macht eine ganz bestimmte Erfahrung *mit* seiner Wirklichkeitserfahrung⁴⁰⁶, oder anders ausgedrückt: der macht eine *Glaubenserfahrung*. Individuelle Glaubenserfahrung aber ist theologisch gesprochen *verbum internum*, und als solches ist sie allein Gottes Werk. Solche Glaubenserfahrung zur Voraussetzung für menschliches Handeln zu machen hieße, menschliches Handeln auf die Basis eines Wunders zu stellen, das möglicherweise (noch) gar nicht stattgefunden hat.

Verbum internum und verbum externum

Wenn innerhalb der systematischen Theologie der Erfahrungsbegriff in die Fundamentaltheologie hinein genommen wird⁴⁰⁷, so drückt sich darin die Einsicht aus, dass das göttliche Offenbarungsgeschehen immer nur über das Medium menschlicher Wirklichkeit, d.h. in irgendeiner Weise *erfahrbar*, in Erscheinung treten kann. Aus dieser Perspektive ist die Definition Gerhard Ebelings m.E. durchaus nachvollziehbar: „Glaube ist [die] gottgemäße Erfahrung mit aller Erfahrung.“⁴⁰⁸ Hier wird beschrieben, was Glaube ist, *wenn* er sich eingestellt hat, wobei Glaube dabei nachdrücklich als individuelle, innere Überzeugung gedacht wird. Der Offenbarungsbegriff – die Voraussetzung aller Rede von Gott – wird hermeneutisch gewendet und im Sinne des *testimonium spiritus Sancti internum* ins Individuelle verlegt.

⁴⁰⁴ Im Abschlusskapitel wird Thema sein, dass in dieser Erkenntnis eine gewisse Akzentverschiebung gegenüber systematisch-theologischen Entwürfen liegt, die speziell aus dem Anliegen der Seelsorge heraus in die Theologie einzubringen ist, vgl. S.220ff.

⁴⁰⁵ Plieth, 251, s.o.

⁴⁰⁶ Der Terminus „Erfahrung mit der Erfahrung“ wurde zeitgleich und wohl unabhängig voneinander von Gerhard Ebeling (Ebeling, *Erfahrungsdefizit*, 22, vgl. die dortige Anm. 37) und Eberhard Jüngel (Jüngel, 2000, 8) geprägt. Vgl. Jüngel, 1986, 40.

⁴⁰⁷ Eine eingehende Auseinandersetzung mit einem solchen Erfahrungsbegriff wird Thema des abschließenden Kapitels sein, vgl. S.220ff

⁴⁰⁸ Und weiter: „...Daß er an Jesus Christus seinen Grund und an dem Leben, auf das die Gottesherrschaft zukommt, sein Material hat, bestimmt ihn zu christlichem Glauben.“ Ebeling, *Erfahrungsdefizit*, 25.

Für die Seelsorge dagegen herrschen andere Bedingungen. Die *Poimenik* muss gegenüber einem solchen Glaubensbegriff skeptisch bleiben. Denn wollte die Seelsorge einen so definierten innerlichen Glauben zur *Voraussetzung* ihres Agierens machen, so könnte sie stets nur dort stattfinden, wo eine solche tiefinnere Glaubenserfahrung schon vorfindbar ist. Wollte sie ihn umgekehrt als konkretes *Ziel* anstreben, so müsste sie an ihren Wirklichkeitserfahrungen verzweifeln, denn Seelsorge ist der klassische Ort, an dem kirchliches Handeln (nicht ausschließlich, aber unbestreitbar auch) mit Krisensituationen konfrontiert wird, mit Zweifeln und Anfechtung, mit Hoffnungslosigkeit und dem Scheitern des Glaubenkönnens, mit anderen Worten: Seelsorge findet (auch) dort statt, wo sich jene „gottgemäße Erfahrung mit aller Erfahrung“⁴⁰⁹ *eben nicht einstellt* – und dies ehrlicherweise vielleicht auch bei der Seelsorgerin selbst nicht.

Ein Glaube, der als individuell vorgestellte „Erfahrung mit der Erfahrung“ definiert wird, kann für die Seelsorge weder Basis, noch Legitimationsgrund, noch anstrebbares Ziel sein. Er ist vielmehr die Hoffnung und Verheißung, auf die hin sie sich entwirft.

Ein reflektierter Umgang – dies lehrt so manche dokumentierte Supervisionssitzung aus dem Bereich der *Theorie der Praxis* – tut gut daran, dies beim Namen zu nennen und bewusst zu verantworten, statt Glaubenssatz und Wirklichkeitserfahrung ineinander verschwimmen zu lassen. Denn dass die menschliche Lebenswirklichkeit durch eine andersgeartete Glaubenserfahrung neu deutbar würde – das ist zwar die Verheißung, ohne die Seelsorge nicht stattfinden kann, aber nicht die Identität, die sie besitzt und aus der heraus sie agiert.

Aus diesem Grund muss aus der Sicht der *Poimenik* neben diesen innerlich gefassten Glaubensbegriff m.E. die Forderung nach einer verstärkten theologischen Reflexion des *verbum externum* treten.

Denn natürlich muss auch die Seelsorge etwas voraussetzen. Aber dieses Etwas kann nicht jene tiefinnerliche Glaubenserfahrung sein, die man „Erfahrung mit der Erfahrung“ nennen könnte, sondern sie muss („notfalls“) auf die äußeren Erfahrungen *anderer* zurückgreifen können, die Bibel und Tradition zur Verfügung stellen.

⁴⁰⁹ Ebeling, *Erfahrungsdefizit*, 25, s.o.

Ein sachgemäßer Umgang mit dem *verbum externum* freilich wäre erst noch zu finden, und zwar auf allen Reflexionsebenen. Denn er dürfte nicht dazu verleiten, wiederum in ein Referieren von dogmatischen Richtigkeiten und scheinbaren Objektivitäten zu verfallen, sondern bedürfte ebenfalls einer verstärkten (wenn auch anders gewendeten) Aufmerksamkeit für (kognitive und emotionale) Aneignungsprozesse. Anderenfalls bliebe das *verbum externum* ein völlig unintegrierbarer Fremdkörper jeder Reflexion. Er müsste aber von dem Druck befreien, jenen individuell erlebten göttlichen Selbsterschließungsakt („Erfahrung mit aller Erfahrung“) stets schon vorauszusetzen⁴¹⁰. Und er müsste v.a. nicht thetisch darauf rekurrieren, dass sich eine bestimmte Erfahrung *früher oder später* schon einstellen werde⁴¹¹, sondern könnte eine gezielte und methodisch kontrollierte Beobachtung von Wirklichkeit in sein Denken integrieren, gerade indem er solche Vermischungen von Erfahrung und Bekenntnissatz strikt unterbindet. Auf diese Weise ließe sich ein verschärfter Blick für große Unterschiedlichkeit von verschiedenen Erfahrungen (im Plural) entwickeln. Glaubenssätze (z.B. Gott wirkt Heil) würden dann nicht unter der Hand als Erfahrungen verkauft, sondern blieben was sie sind: Überzeugungen, die durchaus immer wieder erfahrbar sein mögen, die aber grundsätzlich nicht von der menschlichen Erfahrung abhängig sind, sondern die Ebene der Erfahrbarkeit transzendieren. Aus der Sicht der *Poimenik* kann es nicht sein, dass das Wort Gottes nur dort sagbar ist, wo sich eine gewisse Art von Erfahrung einstellt oder bereits eingestellt hat⁴¹².

Dies inkludiert, um ein Diktum von Gerhard Ebeling aufzunehmen, keineswegs den Rückschluss, als befänden sich Glaubenssätze „schlechterdings außerhalb und unabhängig von aller Wahrnehmung und Erfahrung“. Es kann aber sein, dass die Bezie-

⁴¹⁰ Eberhard Jüngel bezeichnet diese „gottgemäße Erfahrung mit der Erfahrung“ explizit als ein Wunder, das sich nicht herbeiführen lässt, sondern ausschließlich auf Gottes eigenes Handeln zurückgeführt werden kann. Jüngel, 1986, 41.

⁴¹¹ Plieth, 251, s.o.

⁴¹² Dies inkludiert eine Anfrage an die Fundamentaltheologie Eberhard Jüngels: Wenn die Sagbarkeit (und damit die Denkbarkeit) Gottes daran gebunden wird, dass das Wort „Gott“ als *nota praesentis* als sog. „Sprachereignis“ das ganze Sein des Menschen anspricht und ihn damit im „sakramentalen“ Sinne „wirklich“ mit Gott zusammenbringt (Jüngel, 1986, 12f., 42f.), so wird die Sagbarkeit Gottes zugleich an das Sich-Einstellen einer bestimmten (!) Erfahrung gebunden. Freilich betont Jüngel, dass sich diese Erfahrung nicht notwendig einstellt, sondern sich nur einstellen kann (ebd., 13). Aber gerade darin liegt ja schon die seelsorgerliche Schwierigkeit und damit zugleich die sachliche Anfrage: Geht „Gott“ verloren, wenn sich dieses Sprachereignis nicht einstellt? Wie steht es um die Sagbarkeit Gottes und damit um die Handlungsfähigkeit der Kirche, wenn sich in Situationen der „Anfechtung“ nicht gerade auf den Zeichencharakter des Wortes „Gott“ und damit auf die Transzendenz und (gegenüber unserer Erfahrung) Jenseitigkeit der „res“ Gott bauen lässt? Vgl. Teil III, S. 220ff.

hung des Glaubenssatzes zum Wahrnehmen und Erfahren gerade „den Charakter des *Widerspruchs* annimmt.“⁴¹³

Nur wenn die *poimenische* Reflexion dies explizit in sich aufnimmt, ist die Praxis dazu befreit, tatsächlich ihre *eigenen* Erfahrungen in das Prozessgeschehen „Seelsorge“ einzubringen. Alle Beteiligten würden von dem Druck entlastet, bestimmte Erfahrungen machen zu „sollen“. Denn die Glaubensinhalte sind nicht davon abhängig, was einzelne Menschen in einzelnen Vollzügen jeweils individuell „erfahren“.

Ausblick

Durch die bisherigen Einzelanalysen ist die These entwickelt worden, dass die Unterscheidung der Zugangsperspektiven deswegen unerlässlich ist, weil anderenfalls weder die Unterscheidung, noch die Verhältnisbestimmung zwischen Glaubenssätzen auf der einen Seite und Wirklichkeitsbeschreibungen auf der anderen Seite möglich werden. Glaubenssätze präsentieren sich dann im Gewand „empirischer“ Wirklichkeitserfahrung und stellen den praktischen Vollzug unter den Druck, vorgegebene theologische Inhalte auch in dieser Weise „erfahren“ zu sollen, um dem Glaubenssatz dadurch Wirklichkeit zu verleihen. Umgekehrt haben Wirklichkeitsbeschreibungen unter diesem Druck nicht die Freiheit, sich tatsächlich auf empirisch Erfahrbares zu konzentrieren, sondern es ist umgekehrt das vorausgesetzte Bekenntnis, welches letztlich die Erfahrung „diktiert“, die gemacht werden „soll“.

Unter diesen Umständen müssen Bekenntnissatz und Wirklichkeitserfahrung einander entsprechen, um angemessen zu sein. Was aber nicht in den Blick kommt, ist die Durchbrechung aller Wirklichkeit – auch der individuell erfahrenen – *durch* ein Postulat des Glaubens. Gerade darin aber läge das spezifische einer Glaubensaussage.

Es wird im Weiteren also darum gehen, der Verhältnisbestimmung zwischen den Ebenen mehr Aufmerksamkeit zu widmen: In welcher Weise sind Glaubenssatz und/oder Wirklichkeitserfahrung Grundlagen für theologische Erkenntnis? Wie sind sie aufeinander bezogen oder inwieweit schließen sie einander aus?

⁴¹³ Ebeling, Dogmatik II, 98, Hervorhebung M.P.

f. *Poimenik* als phänomenologische Beobachtung?

Die nun folgende Einzelanalyse widmet sich einer Position sehr spezieller Prägung, nämlich der Konzeption von Manfred Josuttis mit dem Titel „Segenskräfte“. Ihr Profil eignet sich besonders gut, um eine klarere Einschätzung der bisher zentral gewordenen Problemfelder zu ermöglichen. Denn formal gesehen wiederholt sich die Kernproblematik auch hier: Auch bei Josuttis wird es zentral um die Frage der Verhältnisbestimmung zwischen Glaubensaussage und Wirklichkeitserfahrung gehen. Doch durch die sehr spezifischen theologischen Weichenstellungen, die Manfred Josuttis vornimmt, begegnet dies hier in zugespitzter Form.

Für die vorliegende Arbeit bietet sich dadurch die Möglichkeit, die bisher erhobenen formalen Kriterien anzuwenden, und sie gleichzeitig mit einer konkret inhaltlichen Debatte zu verbinden, um ihnen auf diese Weise noch deutlicheres Profil zu geben.

Vorbemerkung: Verortung in der jüngeren Geschichte der Seelsorge

Josuttis ist als kritische Reaktion gegenüber der sog. Seelsorgebewegung zu lesen, während er gleichzeitig an manches anschließt, was aus ihr stammt.

Zunächst würdigt er die Seelsorgebewegung als „Hinwendung zur Empirie“: Sie habe es ermöglicht, dass die für die Seelsorge relevanten Themen – Erleben des Einzelnen, Glaube, religiöse Praxis, kirchliche Institution etc. – nun nicht mehr in dogmatischer Sprachgestalt entwickelt werden, sondern „als empirische Phänomene, die wahrgenommen, bedacht und bearbeitet werden sollen“⁴¹⁴. Damit, so Josuttis, sei gegenüber der kerygmatischen Seelsorge eine Aufwertung des „Religionsbegriffes“ mitgesetzt⁴¹⁵. Letzteres will er in seinem eigenen Entwurf explizit mit vollziehen, weil er darin die Möglichkeit sieht, den *Menschen* zu thematisieren, und zwar als Subjekt von Glaube und Theologie. Die Seelsorge habe aus dieser Wende zur Empirie zu lernen, dass seelsorgerliche Praxis beides vereinbaren müsse: „die Einsicht in die reine Lehre und den Respekt vor der Unreinheit des gelebten Glaubens“⁴¹⁶.

⁴¹⁴ Josuttis, 2000, 18.

⁴¹⁵ Josuttis, 2000, 18. Was Josuttis konkret meint, wird nicht explizit. Am ehesten meint er wohl eine Aufwertung der lebendigen religiösen Praxis gegenüber der theoretischen Theologie. Demnach würde sich Josuttis der Seelsorgebewegung in ihrer Protesthaltung gegenüber einer kerygmatischen Seelsorge anschließen, die das theologische „Dogma“ höher einstuft, als dessen lebendige Aneignung.

⁴¹⁶ Josuttis, 2000, 24.

Neben diese positive Würdigung tritt jedoch seine vehemente Kritik:

Indem die Seelsorgebewegung so stark an Psychologie und Psychotherapie anschlieÙe, liege in ihr die ständige Gefahr einer Auflösung der Theologie in Psychologie⁴¹⁷. Doch eine solche Abkehr von der binnenkirchlich-dogmatischen Perspektive sei „in mehrfacher Hinsicht naiv“⁴¹⁸: Wenn man auf diese Weise vom Glauben spreche, so bleibe man ganz im innerpsychischen oder zwischenmenschlichen Rahmen und könne daher letztlich nie bestimmen, was Glaube eigentlich sei⁴¹⁹. Zudem würden zusammen mit den Methoden fremde Weltbilder und Menschenbilder importiert, mit denen sich „geradezu messianische Heilserwartungen“ verbunden hätten⁴²⁰. Ob Josuttis diesen von ihm diagnostizierten Gefahren in seiner eigenen Konzeption entgehen kann, wird zu diskutieren sein.

Jedenfalls will er selbst, ausgehend von diesen Kritikpunkten, einen anderen Weg gehen: Seelsorge habe sich nicht primär auf innerpsychische oder zwischenmenschliche Konflikte zu konzentrieren, sondern müsse diesen Rahmen auf etwas anderes hin transzendieren. Und dieses andere sei „das Heilige“, dessen Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit das Zentrum seines Entwurfes bilden. „Seelsorger“, so Josuttis, „dürfen in ihrer Arbeit nicht nur mit innerpsychischen und interpersonalen Faktoren, sondern auch und vor allem mit der Macht des Heiligen rechnen.“⁴²¹

Daher lautet das Programm für seine eigene, „transpsychologische“⁴²² Konzeption: „Die biblisch begründete, phänomenologisch entfaltete, poimenisch zu realisierende Grundlage für alles, was in diesem Buch gesagt werden soll, lautet: Das Heilige kommt in Segenskräften zur Welt.“⁴²³

Das Kernanliegen hinter dieser Konzeption ist eine stärkere Hinwendung zum eigentlichen Geschäft der Theologie. Denn Pneumatologie, so Josuttis, sei nicht mit Psychologie identisch⁴²⁴, und eine „religiöse Anthropologie“ rechne nicht nur mit inner-

⁴¹⁷ Josuttis, 2000, 23, 58 u.ö.

⁴¹⁸ Josuttis, 2000, 18.

⁴¹⁹ Josuttis, 2000, 28.

⁴²⁰ Josuttis, 2000, 18.

⁴²¹ Josuttis, 2000, 9, vgl. 46, 47 u.ö.

⁴²² Josuttis, 2000, 29.

⁴²³ Josuttis, 2000, 28.

⁴²⁴ Josuttis, 2000, 9, 47, 113.

psychischen, sondern v.a. mit „religiösen Konflikten“⁴²⁵. Wie sich diese Begriffe bei Josuttis füllen, ist nun näher zu analysieren.

Definition und Ziel der Seelsorge: Im Machtbereich des Heiligen

Nach Josuttis kann man von Seelsorge im eigentlichen Sinne nur dort sprechen, wo sie es wagt, mit der Macht des Heiligen zu rechnen⁴²⁶. Nur dann kommt Seelsorge zu ihrem definierten Ziel: sie wird zur „Heiligung“⁴²⁷. Gemeint ist freilich nicht die Heiligung im klassisch-reformatorischen Sinne, sondern für Josuttis geht es um das Berührtwerden des Menschen von dem, was er die „Wirklichkeit des Heiligen“ nennt. Heiligung, und damit das zentrale Ziel der Seelsorge, ist für ihn „die Erfahrung der Heimsuchung durch die Atmosphäre des Heiligen“⁴²⁸.

Josuttis formuliert pointiert und herausfordernd, wenn er dieses Programm in drei Thesen entfaltet: Seelsorge ist nach seinem Verständnis

1. „eine übermenschliche Handlung“,
2. „ein Kampfgeschehen“ im Sinne eines „gigantische[n] Ringen[s] zwischen Gott und Satan“, und
3. ein „pneumatisches Geschehen“, dessen „eigentliches Zentrum die Gewißheit [ist], daß Gottes Heiliger Geist durch den Seelsorger hindurch handeln will.“⁴²⁹

Exkurs: Das Erbe der Seelsorgebewegung

Interessanter Weise beruft sich Josuttis an dieser Stelle explizit auf Scharfenberg⁴³⁰, den er explizit als Vertreter der von ihm kritisierten Seelsorgebewegung apostrophiert⁴³¹. Offenbar will er mit dieser Referenz demonstrieren, dass er mit diesen mythologisch anmutenden Formulierungen gar nicht so exotisch sei, sondern durchaus anschlussfähig an die Seelsorgebewegung mit ihrer empirisch-humanwissenschaftlichen Ausrichtung.

⁴²⁵ Josuttis, 2000, 29.

⁴²⁶ Josuttis, 2000, 9.

⁴²⁷ Josuttis, 2000, 44, 46, 47, u.ö.

⁴²⁸ Josuttis, 2000, 46, vgl. 56, 61.

⁴²⁹ Josuttis, 2000, 29f.

⁴³⁰ Josuttis, 2000, 29f.

⁴³¹ Scharfenberg erscheint bei Josuttis immer wieder als „typischer“ Vertreter dessen, was er Seelsorgebewegung nennt und zurückweist. Josuttis, 2000, 27, 29, 158-162; vgl. nicht explizit, aber in der Sache 39-43, 111f. u.ö.

Daran zeigt sich, dass der Terminus „Seelsorgebewegung“ ein schillernder Begriff ist, der sich nicht ohne weiteres abgrenzen lässt. Man kann wohl zusammenfassen, dass Josuttis darunter jene Entwürfe subsumiert, die sich von der kerygmatischen Seelsorge abgrenzen und die ihren Schwerpunkt verstärkt auf die Rezeption psychologischen und psychotherapeutischen Wissens unterschiedlichster Provenienz legen.

An dieser Stelle sei etwas vorweg genommen, was sich in der weiteren Analyse bestätigen wird:

So sehr Josuttis auch darum bemüht ist, gegenüber der Seelsorgebewegung neue Wege zu gehen, so sehr schließt er doch – und die letztgenannte Referenz auf Scharfenberg ist dafür ein erstes Indiz – an einen jener Aspekte der Seelsorgebewegung an, die sich in der vorliegenden Arbeit als besonders problematisch herausgestellt haben:

Die Seelsorgebewegung ist, ausgehend von ihrer empirischen Ausrichtung, davon geprägt, dass sie im real sichtbaren, zwischenmenschlichen Seelsorgegeschehen als solchem schon das Wirken Gottes sieht. Damit steht sie, wie die vorliegende Arbeit herausstellt, in der ständigen Gefahr, die fundamentale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch implizit zu verletzen und die Ziele des handelnden (menschlichen) Seelsorgers mit den eschatologischen Verheißungen des Heiligen Geistes zu verwechseln.

In der Seelsorgebewegung ist diese Gefahr insofern nicht immer auf den ersten Blick erkennbar, als sie gewöhnlich in der übernommenen Terminologie der rezipierten psychologischen Konzepte operiert; dadurch sind die theologischen Implikationen nur implizit erschließbar. Bei Josuttis dagegen, der „das Heilige“ ganz dezidiert zum Kernanliegen seines Konzepts macht, wird diese Schwierigkeit augenscheinlich: vom „Heiligen“ wird gesprochen, als wäre es eines jener „Phänomene“, die sich mit den Methoden realwissenschaftlichen Arbeitens erfassen ließen.

So kommen bei ihm zwei Momente zusammen: Seine hohe Aufmerksamkeit für „das Heilige“ verbindet sich mit der Tendenz, das Denken auf die Beobachtung real sichtbarer Vollzüge zu konzentrieren, während eine dogmatische Verankerung eher abgewehrt wird. Letzteres ist das Erbe der Seelsorgebewegung, ersteres ist sein eigenes Anliegen. Beides zusammen führt zu einer sehr speziellen Konstellation:

Josuttis redet von der „Wirklichkeit des Heiligen“. Aber er tut es nicht auf der Ebene der *Poimenik*, sondern schließt an die Seelsorgebewegung und ihre Affinität zur *Theorie der Praxis* an.

So sehr sich Josuttis von der Seelsorgebewegung abheben will, so sehr wird doch ausgerechnet bei ihm einer von deren problematischsten Aspekten zugespitzt sichtbar: das Problem der Verwechslung zwischen Glaubensaussage und Wirklichkeitsbeschreibung. Dies wird im Folgenden immer deutlicher hervortreten.

Josuttis will die Seelsorge auf die „Wirklichkeit des Heiligen“ konzentrieren, mit dessen realer Macht sie zu rechnen habe. Es geht ihm daher nicht um die säkularen Zielsetzungen der Seelsorgebewegung (z.B. Identitäts- oder Sinnfindung), sondern dezidiert um geistlich-theologische Ziele wie „Konversion“ oder „Segen“⁴³²; es geht um den Übergang des Menschen „vom Machtbereich des Adam“ in den „Machtbereich Christi“⁴³³: Seelsorge „hat dafür zu sorgen, daß ein Mensch als die Seele seines Leibes in den Einflußbereich des göttlichen Geistes gerät.“⁴³⁴ Oder anders ausgedrückt: „Das Trainingsprogramm, das in der religiösen Existenz lebenslang abläuft [und in der Seelsorge eine Verdichtung erfährt⁴³⁵, Anm.] hat ein einziges Ziel. Am

⁴³² Josuttis, 2000, 10, 65ff., 90, 94ff.

⁴³³ Josuttis, 2000, 87.

⁴³⁴ Josuttis, 2000, 92.

⁴³⁵ Josuttis, 2000, 117.

sachlichen Ende des Heilswegs steht [...] die unio mystica, also jenes Werk des Heiligen Geistes, das den geheiligten Menschen in inniger Liebe mit der heiligen Trinität verbindet.“⁴³⁶

Dieses Programm nennt Josuttis „energetische Seelsorge“. Er versteht sie als methodisch erlernbar⁴³⁷. Ihr Ziel erreicht sie dann, „wenn sie destruktiven Machtfeldern die Geistesgegenwart des Heiligen entgegensetzen vermag.“ Darin werde die Seelsorge den „Erweis des Geistes und der Kraft“ (I Kor 2,4) antreten können⁴³⁸, denn im „Prozeß der Heiligung geht es weder um die moralische Besserung noch um kirchliche Einbettung noch um therapeutische Bewusstmachung. Heiligung entsteht durch Kontakt mit der Wirklichkeit des Heiligen, und zu den selbstverständlichen Wirkungen eines solchen gehört auch [...] die Heilung.“⁴³⁹

Wie hoch die Ziele dieser Konzeption gesteckt sind, mag ein beispielhafter Textausschnitt illustrieren, der exemplarisch für viele ähnliche steht:

„Examierte Pfarrer/innen haben vielleicht eine ‚Theologie des Segens‘ im Kopf. Aber damit ist keineswegs schon sichergestellt, daß sie auch zu segnen vermögen. Denn die Kraft des Segens wird Wirklichkeit in einer Handlung, die alle Dimensionen menschlichen Daseins umfaßt. Der Leib muß zum Kanal einer Lebenskraft werden, die durch ihn hindurchströmt. Die Seele muß sich auf dieses Geschehen dergestalt konzentrieren, daß Störfaktoren weitgehend ausgeschaltet werden. Durch den Geist muß die Gegenwart der göttlichen Macht Ereignis werden. In der Stimme soll das Wort, das Heil vermittelt, zum Klingen kommen. Zum Handwerk des Segens gehört nicht zuletzt die Einstellung jener Hände, durch die die Kraft des Segens zum Nächsten hinfließen soll. Die seelsorgerliche Arbeit verlangt in jedem Fall die Präsenz einer Person, die von sich selbst entleert, vom Geist Gottes erfüllt, für den anderen geöffnet ist.“⁴⁴⁰

Zum methodischen Vorgehen: Die „Phänomenologie des Heiligen“

Josuttis versteht seine Konzeption als eine phänomenologische⁴⁴¹. Darin sieht er die Chance, zwei Extreme zu meiden: Theologie solle weder zu einer bloßen Reproduktion orthodoxer Glaubenssätze erstarren („Dogmatik“), noch soll sie sich auf die Ana-

⁴³⁶ Josuttis, 2000, 123 in explizitem Rückgriff auf die orthodoxe Theologie.

⁴³⁷ Explizit spricht Josuttis von einem „methodisch gesteuerten Einfluß der göttlichen Segenskraft“ auf den Menschen (Josuttis, 2000, 10, vgl. 41, 113 u.ö.) und von der „Annahme, daß der Umgang mit dem Unbewußten, aber auch mit dem Heiligen nicht nur eine Frage charismatischer Begabung, sondern auch eine Aufgabe therapeutischer bzw. religiöser Bildung sein kann.“ (Josuttis, 2000, 41, vgl. 10, 113, u.ö.). Die phänomenologische Analyse des Heiligen ermögliche es, „für Erfahrungen mit der Wirklichkeit des Heiligen adäquate Kategorien“ zu gewinnen und zu lernen, sich „der Wirkungsmacht des göttlichen Geistes methodisch auszusetzen“. Josuttis, 2000, 110, s.o.

⁴³⁸ Josuttis, 2000, 43.

⁴³⁹ Josuttis, 2000, 44.

⁴⁴⁰ Josuttis, 2000, 108f.

⁴⁴¹ Erstmals Josuttis, 2000, 9.

lyse bloß innerpsychischer Vorgänge reduzieren („Psychologie“)⁴⁴². Sein Vorschlag für einen dritten Weg, der beides vermeidet, ist nun seine (von ihm so genannten) Religionsphänomenologie: Mit ihrer Hilfe will er tatsächlich in die Sphäre dessen eindringen, was er „religiöse Wirklichkeit“ nennt. Phänomenologie ist für ihn ein Zweifrontenkampf; von ihr könne man „lernen“⁴⁴³, eine angemessene Pneumatologie zu entwickeln, die „das Heilige“ als eigene Wirklichkeit wahrnimmt, ohne sich einerseits in theologische Engstirnigkeit zu verlieren oder andererseits die dekonstruktivistischen Erklärungsversuche moderner Wissenschaft zu übernehmen. Erst auf dieser Basis würde ein lebendiger seelsorgerlicher Umgang mit „dem Heiligen“ ermöglicht.

„Auf der Basis einer theologisch korrekten Pneumatologie kommt es zu einer Reduktion der Handlungsfähigkeit, weil der Geist Gottes methodisch nicht zu instrumentalisieren sein soll. Im Rahmen einer psychoanalytischen Theorie kommt es zu einer Reduktion der Wahrnehmungsfähigkeit, weil sich zahlreiche Aspekte dieses Geschehens⁴⁴⁴ in der Perspektive der Tiefenpsychologie als unwesentlich oder gar sinnlos auflösen. Erst für eine phänomenologische Betrachtung werden auch die unheimlichen Dimensionen kategorial erfassbar.“⁴⁴⁵

Freilich erhebt sich sofort die Rückfrage, inwieweit der Begriff „Phänomenologie“ für das von Josuttis angewendete Verfahren greift⁴⁴⁶. Denn Josuttis strebt hier ein ganz bestimmtes, theologisch spezifisches Programm von Seelsorge an. Und so etwas kann man gerade nicht „bei der Phänomenologie lernen“⁴⁴⁷, weil „Phänomene“ sich nicht selbst deuten können. Die Frage nach einer pneumatologischen *Einordnung* beobachtbarer Phänomene lässt sich eben nicht phänomenologisch beantworten, sondern ist im Gegenteil eine theologische Frage normativen Charakters.

⁴⁴² Josuttis, 2000, 110.

⁴⁴³ Josuttis, 2000, 47.

⁴⁴⁴ Zur Erläuterung des Kontexts: Es handelt sich in diesem Textausschnitt um einen Kommentar zur berühmten Heilungsgeschichte der Gottlieb Dittus durch Johann Christoph Blumhardt. Die „zahlreichen Aspekte dieses Geschehens“ daher die Einzelheiten dieser Kranken- und Heilungsgeschichte.

⁴⁴⁵ Josuttis, 2000, 43.

⁴⁴⁶ Josuttis schließt mit seinem Phänomenologiebegriff an Hermann Schmitz und im Weiteren an den umstrittenen englischen Biochemiker Rupert Sheldrake an. Josuttis, 2000, 37ff.

Auch wenn es im Kontext der vorliegenden Arbeit zu weit führen würde, die jeweils sehr spezifischen Herangehensweisen dieser beiden Denker genauer zu analysieren, so soll dennoch darauf verwiesen sein, dass mit diesen beiden Referenzen eine inhaltliche Richtung angedeutet ist, die gegenüber traditionellen christlichen Inhalten einen sehr deutlichen Kontrapunkt darstellt. Was bei Josuttis gelegentlich wie eine „Rückkehr“ zur althergebrachten christlichen Tradition aussieht, ist tatsächlich eine sehr spezifische Akzentverschiebung, die in der weiteren Analyse deutlich werden wird. Inwieweit diese Akzentverschiebung unmittelbar auf Josuttis' Anschluss an Schmitz und Sheldrake zurückzuführen ist, das ist eine Frage, die für das Anliegen der vorliegenden Arbeit nicht im Vordergrund steht.

⁴⁴⁷ Josuttis, 2000, 47.

Dieses Missverhältnis zwischen phänomenologischem Anspruch und theologischer Grundausrichtung ist näher zu betrachten:

„Phänomenologischer“ Einstieg: Die „Wirklichkeit des Heiligen“

Josuttis will seinen phänomenologischen Ansatz dadurch einlösen, dass er sich zunächst mit verschiedenen Studien über unterschiedliche religiöse Vollzüge auseinandersetzt. Am Anfang steht bei ihm die Rezeption ethnologischer Untersuchungen zu verschiedensten religiösen Traditionen, also phänomenologischer Beobachtung. Dieses Material wird von Josuttis dann weiter verarbeitet, indem er es auf strukturelle Ähnlichkeiten hin erforscht⁴⁴⁸.

Die ethnologisch-anthropologischen Studien, die Josuttis zu Beginn seiner Konzeption ausführlich schildert und zur Basis seiner eigenen Argumentation macht, stammen aus sehr unterschiedlichen Kontexten: Er schildert eine französische Studie über Hexenglauben, zwei amerikanische Studien über schamanische Heilungsrituale zweier Indianerstämme (einmal zum Thema Initiation und einmal zum Thema Trauer), sowie eine ebenfalls amerikanische Studie zur religiösen Ekstase und deren (scheinbarer) psychosomatischer Einbettung⁴⁴⁹.

Nach Josuttis haben die geschilderten religiösen Vollzugsformen etwas gemeinsam: Sie alle rechnen mit Faktoren, „die sich zwar in psychischen Reaktionen und Prozessen manifestieren, die aber in eine transpsychische Realität gehören.“⁴⁵⁰ Und aus dieser Beobachtung glaubt Josuttis zusammenfassend folgenden normativen Schluss ziehen zu können:

„Es gibt schädigende Machterfahrungen

- durch den eindringenden Einfluß fremder Personen (z.B. Fluch),
- durch unheilvolle Gefühlskräfte wie Trauer,
- aber auch durch die routinierte Orientierung am Alltagsbewußtsein (Wissenschaft, Selbstreflexion, Geld).

Auf der anderen Seite gibt es auch befreiende Machterfahrungen

- durch konsumtive Askese,
- durch Austreibung negativer Kräfte,
- durch die Erfüllung mit göttlichen Worten und heiligen Namen.

Schließlich gibt es auch Personen, die beim Vollzug dieses Transitus helfen, nämlich

- Gegenzauberer,
- Medizinmänner,
- spirituelle Lehrerinnen und Lehrer.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Josuttis, 2000, 31-36, 45, 48, 49 u.ö.

⁴⁴⁹ Josuttis, 2000, 31-34.

⁴⁵⁰ Josuttis, 2000, 36.

⁴⁵¹ Josuttis, 2000, 35f., Hervorhebungen und Formatierung original.

Josuttis schließt also von religiösen Vollzugsformen auf eine übergreifende Realität „des Heiligen“, die dahinter steht. Und diese „Beobachtung“ macht er zur Grundlage für alle weiteren Fragestellungen seiner Konzeption. Denn wenn „das Heilige“ in dem von ihm geschilderten Sinne „wirklich“ ist, so ergebe sich daraus folgende Aufgabenstellung an die Seelsorgelehre:

„Wie sieht eine Wirklichkeit aus, in der die Rede vom heiligen Geist nicht nur als Metapher erscheint, sondern eine machtvolle Realität bezeichnet?“⁴⁵² „Worin besteht die Macht des Heiligen? Gibt es ein Verständnis von Pneumatologie, das nicht gebunden ist an eine naive Dämonologie? Was passiert, wenn man religiöse Praxis als methodisches Instrumentarium auch in der Seelsorge einsetzen will?“⁴⁵³ Seelsorge würde dann „...darin bestehen, das Kraftfeld des heiligen Geistes durch gestaltete morphische Resonanz“⁴⁵⁴ so zu realisieren, daß schädigende Mächte beseitigt werden und heilende Ströme neue Strukturen schaffen.“⁴⁵⁵

Ein solches methodisches Schlussverfahren geht freilich über eine „Phänomenologie“ einen wesentlichen Schritt hinaus: Die ethnologischen Beobachtungen werden zum Ausgangspunkt für die Entwicklung einer theologischen Seelsorgelehre samt deren Fragestellung und Zielsetzung. „Phänomenologie“ ist bei Josuttis nicht nur die Analyse verschiedener Glaubensinhalte und Vollzugsformen, sondern aus dieser Auseinandersetzung heraus soll ein Umgang mit „dem Heiligen“ *erlernt* werden⁴⁵⁶; diese Art von „Phänomenologie“ soll nicht nur Aussagen über die religiös handelnden Menschen, ihre Traditionen und Glaubensvorstellungen erlauben, sondern Rückschlüsse auf Beschaffenheit und Wirksamkeit des vorausgesetzten „Heiligen“, um in der konkreten Praxis mit diesem „Heiligen“ operieren zu können. Prägnant formuliert wird dieses Programm in der Frage: „Wie stellen sich Menschen ein, daß der Geist Gottes sich einstellen kann?“⁴⁵⁷ Es ist immer wieder diese Vorgehensweise, die sich bei Josuttis durchhält: er schließt von der Beobachtung – über den theologischen Rückschluss – zur konkreten Anwendung in der Praxis.

Zwei Beispiele:

„Für Theolog/innen ist das Göttliche Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung. In der Dogmatik lernen sie, eine Lehre von Gott zu entwickeln. In psychologischen Ausbildungsphasen werden die eigenen und die fremden Bilder von Gott

⁴⁵² Josuttis, 2000, 36.

⁴⁵³ Josuttis, 2000, 30.

⁴⁵⁴ Der Begriff der morphischen Resonanz wird von Rupert Sheldrake übernommen (s.o.). Ihm zufolge seien morphische Felder „nichtmaterielle Kraftzonen, die sich im Raum ausbreiten und in der Zeit andauern“; morphische Resonanz bewirke, „daß sich das jeweilige Feld auch in den anderen Vertretern der Population reproduziert.“ Beide Zitate Josuttis, 2000, 38.

Ein genauerer Blick auf die von Josuttis rezipierten Thesen und ihre Implikationen kann für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit unterbleiben.

⁴⁵⁵ Josuttis, 2000, 29.

⁴⁵⁶ Vgl. Z.B. Josuttis, 2000, 110 u.ö.

⁴⁵⁷ Josuttis, 2000, 38.

reflektiert. Durch die Aufnahme phänomenologischer Konzepte können sie für Erfahrungen mit der Wirklichkeit des Heiligen adäquate Kategorien gewinnen. Aber die Erfahrungen selbst werden nicht im Vollzug theologischer Reflexion gemacht. [...] Das zentrale Wirkungsfeld der Wirklichkeit des Heiligen bildet nicht die Theologie, sondern jene Praxis, die gegenwärtig gern Spiritualität genannt wird. [...] Theologen können Geistliche werden, wenn sie sich der Wirkungsmacht des göttlichen Geistes *methodisch auszusetzen lernen*.⁴⁵⁸

„Eine Seelsorge, die mit solchen Wirkungen [des Heiligen, Anm.] rechnet, muß nicht nur [...] darüber reflektieren, sie muß auch lernen und anleiten, mit den Phänomenen in der poimenischen Praxis *umzugehen*.“⁴⁵⁹

Impliziert sind in diesem Rückschließen mehrere Prämissen, die Josuttis stillschweigend voraussetzt: Indem er von der Fülle der religiösen Vollzugsformen auf „das“ dahinter wirksame „Heilige“ schließt, setzt er nicht nur die Wirklichkeit dieses einen (!) „Heiligen“ voraus, sondern v.a. auch, dass die von ihm herangezogenen religiösen Vollzüge in der Lage sind, *tatsächlich* einen Zugang zu dieser „Wirklichkeit des Heiligen“ zu ermöglichen.

Die Erfahrbarkeit „des Heiligen“

Diese impliziten Prämissen sollen plausibel werden, indem Josuttis an Hermann Schmitz⁴⁴⁶ anschließt und „das Heilige“ als eine „Atmosphäre“ beschreibt, die vom Menschen Besitz ergreift und Einfluss auf ihn nimmt⁴⁶⁰. Vorstellbar sei dies in Analogie zum Wetter: so wie das Wetter eine bestimmte Atmosphäre erzeugt, die den Menschen beeinflusst, so kann der Mensch auch unter den atmosphärischen Einfluss „des Heiligen“ kommen⁴⁶¹. Denn „Heiliger Geist ist hier seiner Meinung nach [Hermann Schmitz, Anm.], *wie alle Gefühle*, z.B. die Freude, eine machtvolle Atmosphäre, die sich auf Menschen ergießt, so daß sie sie leiblich spüren können.“⁴⁶²

Es bleibt bei solchen Schilderungen in der Schweben, was mit dem Begriff des „Heiligen“ eigentlich gemeint ist:

- Meint Josuttis, indem er „das Heilige“ hier mit dem „Heiligen Geist“ synonym setzt, eine jenseitige, personal gedachte, göttliche Wirklichkeit im Sinne dessen, was die theologische Lehrbildung *extra nos* genannt hat?
- Oder ist „das Heilige“ als das religiöse Deuten und Erleben der jeweils beobachteten religiösen Menschen immanent zu denken?

⁴⁵⁸ Josuttis, 2000, 110, Hervorhebung M.P.

⁴⁵⁹ Josuttis, 2000, 37. Hervorhebung M.P.

⁴⁶⁰ Josuttis, 2000, 37.

⁴⁶¹ Josuttis, 2000, 37.

⁴⁶² Josuttis, 2000, 36f., Hervorhebung M.P.

Ist also das, was Josuttis durch die Analyse „des Heiligen“ entwickeln will, demnach eine Pneumatologie oder eine (religiöse) Anthropologie?

Einerseits scheinen Josuttis' Entfaltungen die letztere, immanente Deutungsvariante nahe zu legen. Immerhin setzt er den „Heiligen Geist“ explizit mit den Gefühlen gleich, so dass dieser theologische Begriff als ein innerweltlich beobachtbares Phänomen, analog zu anderen Phänomenen (eben z.B. dem Wetter), dekonstruiert würde⁴⁶³. Andererseits weist Josuttis immer wieder darauf hin, dass sein Reden von der „Wirklichkeit des Heiligen“ eine ganz konkrete, vom Menschen *unterschiedene* „Macht“ meine:

„Die religiöse Anthropologie rechnet [...] mit religiösen Konflikten. [...] Die Symbole, die dabei eingesetzt werden, wirken *weit über den hermeneutischen Horizont hinaus*.“⁴⁶⁴

Die Eigenart dieser Konzeption liegt darin, dass es gerade unentschieden bleibt, ob das Heilige immanent oder als *extra nos* gedacht wird. Josuttis beschreibt vorfindliche Realität („Phänomenologie“), während er sich doch gleichzeitig nie auf reine Beschreibungen beschränkt, sondern stets mehr als das empirisch Wahrnehmbare im Blick haben will; umgekehrt spricht er von der „Wirklichkeit des Heiligen“, ohne den Schritt auf eine explizite Glaubensebene zu tun. Das eine und das andere sind iden-

⁴⁶³ An diese Entfaltung des Geistbegriffes, die Josuttis ja zunächst von Schmitz übernimmt, wird in der folgenden Argumentation unmittelbar angeschlossen. Weder erfolgt demgegenüber eine theologische Verhältnissetzung, noch eine Auseinandersetzung mit der poimenischen Frage, ob „religiöse Gefühle“ aus theologischer Sicht nicht stets als ambivalent zu betrachten sind, so dass die Aufgabe der Seelsorge nicht nur das *Anleiten* solcher Gefühle, sondern zugleich immer auch ihr kritisches *Hinterfragen* wäre.

⁴⁶⁴ Josuttis, 2000, 29. Hervorhebung M.P.

Die Frage nach der Stellung der Hermeneutik in diesem Konzept muss in der vorliegenden Arbeit in den Hintergrund treten. Es sei aber angemerkt, dass seine (explizite und implizite) Zurückweisung hermeneutischer Reflexionen dazu führt, dass „das Heilige“ immer wieder wie jenes „objektive Gegenüber“ erscheint, das aus der Konzeption Thurneysens bekannt ist.

Eines unter vielen möglichen Beispielen sind Josuttis' Kapitel über den Umgang mit Räumen (Josuttis 2000, 127ff.). Er schildert hier den Einfluss äußerer räumlicher Gestaltungselemente auf das Erleben der Menschen. Aber bei ihm erscheint das so, als wäre die bewusste Gestaltung (bzw. der Umgang mit Ritual und Symbol, Josuttis, 2000, 131ff.) ein berechenbares Steuerungselement, nicht nur um bestimmte Erlebnisinhalte im Menschen herbeizuführen, sondern darüber hinaus sogar eine Möglichkeit, „das Heilige“ im Sinne einer sakramentalen Vergegenwärtigung in den Raum zu holen (vgl. Josuttis, 2000, 127-141, v.a. 129.132.). So kann Josuttis fordern: „Seelsorge [...] müßte mit der Fähigkeit operieren, alle genannten Raumphänomene [...] von der Kraft des Heiligen zu erfüllen. An einem bestimmten Ort der Schöpfung würde dann die Einwohnung Gottes geschehen.“ Josuttis, 2000, 131.

Was hier völlig fehlt, ist eine Reflexion des menschlichen Erlebens selbst, das noch nicht unmittelbar mit der „Wirklichkeit des Heiligen“ zusammenfällt. Dass z.B. das Raumpfinden ebenso sehr von der Persönlichkeitsstruktur des Einzelnen abhängen könnte, wie von den „objektiven“ Gegebenheiten (z.B. Angst vor Enge oder Angst vor Weite,...), das kommt überhaupt nicht in den Blick.

tisch: Glaubensaussagen über „das Heilige“ fallen mit Wirklichkeitsbeschreibungen zusammen, und umgekehrt.

Ein Beispiel:

„Die Erfahrung des Heiligen ist eine Machterfahrung. Aber auch die Umkehrung gilt: Jede Machterfahrung ist eine Erfahrung des Heiligen. G. van der Leeuw zitiert einen Eingeborenen mit dem Satz: ‚Ein Ding ist *mana*, wenn es wirkt; es ist nicht *mana*, wenn es nicht wirkt.‘ Das macht verständlich, weswegen *mana* sowohl substantivisch als auch objektivisch und verbal verwendet werden kann. So bezeichnet es ‚Einfluß, Kraft, Ruhm, Majestät, Verstand, Herrschaft, Gottheit, Fähigkeit, außergewöhnliche Macht, erfolgreich, stark, zahlreich, verehren, fähig sein, anbeten, prophezeien.‘⁴⁶⁵

Gedanken wie diese werden immer wieder explizit auf das Wirken des Heiligen Geistes angewandt⁴⁶⁶.

„Weht der Geist, wo er will?“

Was bei den bisher analysierten Positionen nur implizit wahrnehmbar wurde, das steht hier ganz eindeutig vor Augen: *Theologische* Aussagen über die vorausgesetzte Wirklichkeit Gottes werden dadurch gewonnen, dass von verschiedensten menschlichen Vollzugsformen auf ein dahinter stehendes „Heiliges“ zurück geschlossen wird. *Poimenik* will sich *als Phänomenologie* verstehen, aber gerade dadurch sprengt sie deren Grenzen bei weitem. Denn was glaubend vorausgesetzt wird – bei Josuttis: die Wirklichkeit „des Heiligen“, seine Beobachtbarkeit in verschiedenen Vollzugsformen, sowie die darin implizierte unterschiedslos positive Wertung jeder religiösen Praxis –, das wird nicht als vorausgesetzte Prämisse wahrgenommen, sondern wird so dargestellt, als wäre es aus Wirklichkeitsbeobachtung deduziert worden.

Indem Josuttis so vorgeht, trifft er implizit eine richtungweisende Aussage über die „Wirklichkeit des Heiligen“:

Ein so verstandenes „Heiliges“ lässt sich nicht „jenseitig“ denken, sondern immer nur als phänomenologisch beschreibbare, „diesseitige“ Realität, die sich vom Beobachter nicht nur identifizieren und analysieren, sondern die sich durch methodisch geleiteten Umgang auch *poimenisch* nutzen lässt⁴⁶⁷. Zugespitzt formuliert: Wenn Josuttis von der „Wirklichkeit des Heiligen“ spricht, so meint er damit nicht jenen „Heiligen

⁴⁶⁵ Josuttis, 2000, 49, vgl. 56f.

⁴⁶⁶ vgl. z.B. Josuttis, 2000, 61.

⁴⁶⁷ Dies gilt auch, wenn Josuttis immer wieder betont, dass Seelsorge stets mit einem bestimmten Einfluss *externer* Konstellationen rechnen müsse (Josuttis, 2000, 58). Denn die Rückfrage lautet: Was kann mit dem Begriff der „externen Konstellation“ im Kontext einer Religionsphänomenologie gemeint sein? Denkbar wäre allenfalls eine Konstellation, die aus der Sicht des Individuums von außen her kommt. Damit ist aber noch kein *extra nos* im traditionellen Sinne gemeint, denn ein solches wäre einem phänomenologischen Zugang unzugänglich.

Geist“, der weht wo er will, sondern er meint ein „Phänomen“ im Sinne eines wiederkehrenden und wieder erkennbaren Geschehens, das durch die Vollzugsformen hindurch sichtbar und beschreibbar wird, das erforschbar ist und dessen Struktur die Seelsorgerin kennen *kann* und muss, damit sie mit der „Wirklichkeit des Heiligen“ kompetent operieren kann.

Von der Phänomenologie zum Normativen: Zum Ineinsfallen der Ebenen

So ist bei Josuttis die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen *Poimenik* und *Theorie der Praxis* einfach zu beantworten: Sie sind ident. Die Methoden der *Theorie der Praxis* (phänomenologische Beobachtung dessen, was innerweltlich konkret sichtbar und erfahrbar ist) führen bruchlos zu *poimenischen* Aussagen über die Wirklichkeit des Heiligen.

Ausgehend von den in der vorliegenden Arbeit vorgeschlagenen Ebenenunterscheidungen hätte sich zunächst eine andere Vermutung nahe gelegt. Denn dass Josuttis seine Konzeption dezidiert „phänomenologisch“ nennt, hätte primär darauf hindeuten können, er wolle auf der beobachtenden Ebene der *Theorie der Praxis* operieren. Dies hätte bedeutet, dass er normative oder prinzipielle Aussagen (*Poimenik*) primär hätte hintanstellen wollen, um stattdessen jene konkret greifbaren religiösen Vollzüge zu beobachten, die sich selbst als Umgangsweisen mit „dem Heiligen“ verstehen.

Doch gerade das ist nicht der Fall. Denn sein ganzer Entwurf macht sichtbar, dass es ihm von Anfang an um theologische Fragen geht. Er beschäftigt sich mit den religiösen Vollzügen nicht, um sie zu dokumentieren, kennen zu lernen und zu verstehen, sondern um theologische Rückschlüsse nicht nur auf „das Heilige“ zu ziehen, sondern auch auf einen methodisch adäquaten seelsorgerlichen Umgang mit diesem „Heiligen“ – was nach seinen impliziten Prämissen eben möglich wäre. So ist dieser Entwurf eindeutig ein *poimenischer*. Ihm geht es darum, ein Weltbild zu entwerfen, das die „Wirklichkeit des Heiligen“ integrieren kann. Aber er tut das mit Methoden, die nach der hier vorgeschlagenen Unterscheidung nicht der *Poimenik*, sondern der beobachtenden *Theorie der Praxis* zugeordnet werden müssten.

Dieses Ineinsfallen der Ebenen gibt seiner Konzeption ihre spezifische Prägung: Josuttis steht in der Tradition der Seelsorgebewegung, indem er sowohl seinen Ausgangspunkt, als auch seine Zielsetzung in der empirisch beobachtbaren Welt nimmt, um einer orthodoxen Rechthaberei die weltbezogene Beobachtung lebendiger Vollzüge gegenüberzustellen. Zugleich aber will er sich nicht auf die Beschreibung von Wirklichkeit beschränken, sondern will diese transzendieren. Explizit spricht er von einer „transpsychologischen“⁴⁶⁸ Konzeption und fordert daher gegenüber der Seelsorgebewegung eine stärkere Orientierung am „Heiligen“. Er tut dies aber nicht, indem er eine Ebene theologisch-normativen Reflektierens betritt, sondern er geht explizit

⁴⁶⁸ Josuttis, 2000, 29.

davon aus, dass sich die Glaubensdimension unmittelbar aus der „phänomenologischen“ Beschreibung der Wirklichkeit gewinnen lässt. *Theorie der Praxis* wird hier explizit als hinreichend für die Gewinnung *poimenischer* Aussagen erachtet.

Dieses Ineinsfallen der Ebenen hat wesentliche Auswirkungen auf Gottesbild und Weltbild:

Zwischen Glaubenssatz und Wirklichkeitsbeschreibung

Josuttis rechnet mit einem „Heiligen“, das als „Kraft“, „Macht“, „Atmosphäre“, „Feld“, „ruah“ o.ä. verstanden wird, dessen Wirksamkeit hinter aller weltlichen Wirklichkeit steht und sich daher in der Welt auch spüren, identifizieren, wahrnehmen und beobachten lässt⁴⁶⁹.

Ein anschauliches Beispiel ist sein Rückgriff auf die exorzistische Seelsorgepraxis des frühen Mönchtums. Nach ausführlichen Zitaten kommt er zu dem Schluss:

„Heiligende Seelsorge wurde im frühen Mönchtum u.a. durch gezielten Einsatz heiliger Worte praktiziert. Menschen, die von Zorn, Habsucht, Stolz oder Unzucht besessen waren, wurden auf diese Weise von ihren Lastern befreit. Auf dem Machtfeld der Person tobte ein Kampf zwischen den negativen, zerstörerischen Mächten des Bösen und der Heilsmacht Gottes.“⁴⁷⁰

Was dabei aber völlig unterbleibt, ist eine Unterscheidung zwischen einer *Beschreibung* der empirischen Wirklichkeit (historische Rekonstruktion: was taten die frühen Mönche) und einer theologischen *Bewertung* der Inhalte, die im frühen Mönchtum geglaubt wurden. Beides wird in eins gesetzt, ohne dass die Idee einer kritischen Rückfrage an den Glauben des Mönchtums überhaupt auftaucht. Die „phänomenologische“ Beschreibung wird eins zu eins als theologisch normativ bleibende Aussage verwendet.

Das Bindeglied zwischen Glaubenssatz und Wirklichkeit ist dabei seine „Phänomenologie“ – genauer: seine Prämisse, dass „das Heilige“ in der beobachtbaren Wirklichkeit sichtbar würde:

„Was dem oberflächlich aufgeklärten Denken archaisch oder magisch erscheint, verliert seine exotische Qualität, wenn man die phänomenologische Voraussetzung teilt, daß das Heilige eine Wirklichkeit darstellt. Diese Wirklichkeit kann sich räumlich, zeitlich oder personal inkarnieren. Sie kann Räume erfüllen, andere atmosphärische Realitäten vertreiben und Menschen mit Vitalkraft versehen.“⁴⁷¹

Weil vorausgesetzt wird, dass „das Heilige“ in wieder erkennbaren Strukturen wirksam ist, lässt sich aus dessen phänomenologischer Beschreibung auch umgekehrt ein Instrumentarium für den konkreten seelsorgerlichen Umgang (*Praxis*) gewinnen: Wer

⁴⁶⁹ Vgl. z.B. die Abhandlungen Josuttis, 2000, 58f., 61, 72, 106f., 113.

⁴⁷⁰ Josuttis, 2000, 60.

⁴⁷¹ Josuttis, 2000, 141.

ein so strukturiertes „Heiliges“ studiert, der kann dieses Wissen unmittelbar so anwenden, dass „das Heilige“ auch heilende Wirkungen hervorbringt⁴⁷².

Wer Josuttis' Weltbild teilt, für den wird diese unmittelbare Übersetzbarkeit *poimenischer* Erkenntnisse in den konkreten Umgang durchaus einleuchtend sein: Wird „das Heilige“ als jene Wirkungsmacht verstanden, die hinter der beobachtbaren Realität steht und in ihr sichtbar wird, so ist die hier vorgeschlagene Unterscheidung zwischen *Poimenik* und *Theorie der Praxis* obsolet: das Heilige ist ein „Phänomen“, das sich in der Welt manifestiert, und es ist Aufgabe religiöser Bildung, einen kompetenten Umgang mit diesem „Phänomen“ zu lernen.

Die vorausgesetzte Definition: Das „Heilige“ als Machterfahrung

Was in dieser Konzeption nicht mitreflektiert wird, ist der eigene hermeneutische Prozess:

Josuttis setzt eine bestimmte Definition „des Heiligen“ voraus, die quer durch seine ganze Konzeption unmissverständlich deutlich wird: Es ist eine Machterfahrung, die am besten durch die Fülle von Übersetzungsmöglichkeiten des Wortes *mana* beschreibbar sei: „Einfluß, Kraft, Ruhm, Majestät, Verstand, Herrschaft, Gottheit, Fähigkeit, außergewöhnliche Macht, erfolgreich, stark, zahlreich, verehren, fähig sein, anbeten, prophezeien.“⁴⁷³

In dieser vorausgesetzten Definition liegt zugleich sein implizites Kriterium dafür, welches ethnologische Material überhaupt „phänomenologisch“ ausgewertet wird. Und so ist es kein Zufall, wenn die vorausgesetzte Definition in den Ergebnissen dieses Reflexionsprozesses wiederkehrt: Immer wieder stellt sich in seinen Studien heraus, dass die religiösen Vollzüge (freilich nur die von ihm herangezogenen) ein ähnliches Ziel verfolgen, nämlich Heiligung, Kraft, Macht, energetisches Fließen, o.ä. – lauter Zielsetzungen also, die in der Definition dessen, was „das Heilige“ überhaupt ist, ohnehin schon mit enthalten waren. Sie sind also keineswegs durch phänomenologische Beobachtung ins Spiel gebracht worden, sondern durch definatorische Setzung. Es ist ein in sich geschlossener Gesamtentwurf, der „das Heilige“ als fixen Bestandteil realer Wirklichkeit für die Seelsorge in Anschlag bringt.

⁴⁷² Vgl. z.B. Josuttis, 2000, 113.

⁴⁷³ Josuttis, 2000, 49, s.o.

Als Beispiel sei an den oben bereits zitierten Absatz erinnert, in dem Josuttis paradigmatisch den Vorgang des Segnens beschreibt⁴⁷⁴: Er schildert den Segen als ein Ereignis tiefster spiritueller Erfahrung, in der die „Kraft des Segens“ „Wirklichkeit“ wird, in der die „Lebenskraft durch den Leib strömt“, die „Gegenwart göttlicher Macht“ durch den Geist „Ereignis wird“, die „Kraft des Segens“ durch die Hände zum Nächsten fließt und die von sich selbst entleerte segnende Person vom Geist Gottes erfüllt und für den anderen geöffnet wird.

Eine solche Schilderung lässt sich nicht mehr als phänomenologische Beschreibung verstehen. Sie formuliert vielmehr den *Anspruch* dessen, was Segen nach seiner Vorstellung sein *soll* und *will*. Und sie stammt nicht aus der Beobachtung, sondern aus einer ganz bestimmten vorausgesetzten *Vorstellung* davon, wie das Heilige am Menschen wirkt.

Auch umgekehrt wird „das Heilige“ ja überhaupt erst von da her definiert: würde es anders als auf diese machtvolle Weise wirken, so wäre es nicht „das Heilige“, von dem in dieser Konzeption die Rede ist und käme gar nicht in den Blick.

Es geht nun für die vorliegende Arbeit nicht darum, die innere Stimmigkeit dieses Entwurfes zu debattieren. Es geht vielmehr darum, die theologischen Prämissen sichtbar zu machen, von denen eine solche Konzeption lebt. Was heißt es theologisch, wenn Josuttis formal gesehen keinen Unterschied zwischen *Poimenik* und *Theorie der Praxis* macht?

Indem diese inhaltlich-theologische Debatte eröffnet wird, wird zugleich deutlich, auf welche Weise die formalen Kriterien, die sich bisher herauskristallisiert haben, einer theologisch-inhaltlichen Einordnung konkreter Entwürfe dienlich sein können.

Poimenik: Der trinitarische Gott

Es dürfte bereits deutlich sein, dass Josuttis' Vorstellung vom „Heiligen“ fundamental anders aussieht, als die traditionelle christliche Rede vom „Heiligen Geist“. In der Tradition christlicher Theologie lässt sich „das Heilige“ keineswegs so unproblematisch mit den semantischen Bedeutungsfeldern von *mana* („Einfluß, Kraft, Ruhm, Majestät, Verstand, Herrschaft, usw.“) gleichsetzen⁴⁷⁵. Diese würden allenfalls „Gott Vater“ beschreiben können, der damit freilich zu jener unpersönlichen Schöpfermacht würde, den die biblische Überlieferung gerade nie im Blick hatte. Wo der christliche Gott trinitarisch gedacht wird (und der religionswissenschaftliche Begriff „des Heiligen“ daher zu kurz greift), da ist im Gottesbegriff stets auch das Gegenteil solcher Begriffe präsent:

Trinitarisch gedacht ist Gott eben nicht nur in der Machterfahrung, sondern ebenso in der Ohnmachtserfahrung, in der Niederlage, im Exil, im Kreuz, im Tod präsent. Von

⁴⁷⁴ Josuttis, 2000, 108f., s.o.

⁴⁷⁵ Josuttis, 2000, 49, 56f., 61 u.ö., s.o.

daher wird das trinitarische Denken jede einseitige Fixierung auf „Einfluß, Kraft, Ruhm, Majestät, Verstand, Herrschaft, usw.“ einer scharfen Kritik unterziehen, weil diese Einseitigkeit die Ambivalenz menschlicher Wirklichkeitserfahrung ebenso wenig integrieren kann, wie sie einem Gottesbegriff gerecht wird, der durchaus auch den verborgenen Gott, den fremden Gott, den unergründlichen Gott kennt. Zudem wird ein trinitarischer Gottesbegriff die hermeneutischen Prozesse viel deutlicher in Anschlag bringen müssen, die zwischen der geglaubten „Wirklichkeit“ Gottes und jedem menschlichen Gottesbild herrschen („*testimonium Spiritus Sancti internum*“).

Exkurs: Fehlende Christologie

Will man die Konzeption Josuttis' trinitarisch verorten, so fällt v.a. auf, dass die Christologie hier kaum einen Ort findet. Josuttis schließt direkt von einem implizit vorausgesetzten Schöpfergott (ruah) auf die Wirksamkeit des Geistes, so dass das Wirken Gottes einseitig auf diejenigen Wahrnehmungen hin zugespitzt wird, die an der konkreten irdischen Wirklichkeit gemacht werden können. Dies ist freilich nicht im naturwissenschaftlichen Sinne gedacht, wohl aber so, dass die Glaubensvollzüge verschiedener Kulturen Spiegelungen des dahinter wahrnehmbaren „Heiligen“ sind. Es ist, wie schon sein Titel aussagt, eine energetische Konzeption: Gott ist in der irdisch wahrnehmbaren Wirklichkeit als Energie wirksam.

Dass eine solche Konzeption „pantheistische“ Züge trägt, das wird von Josuttis sehr wohl gesehen. Seine Antwort darauf ist aber gegenüber der Denkweise der theologischen Tradition eine deutliche Akzentverschiebung. Josuttis schreibt:

„Damit dieser Prozeß ablaufen kann [die Vergöttlichung des Menschen, Anm.], ohne daß der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf prinzipiell und materiell aufgehoben wird, muß in der Heiligen Trinität selbst eine Differenz zwischen einer Dimension der Unzugänglichkeit und einer Dimension der Zugänglichkeit angenommen werden. Unzugänglich ist Gott in seinem ewigen Sein als Vater, Sohn und Heiliger Geist, zugänglich ist er in seinen ebenfalls ewigen, weil ungeschaffenen Energien; denn die Annahme, der dreieinige Gott hätte jemals ohne seine Liebe, seine Gnade, seinen Frieden existiert, ist durch die biblische Überlieferung grundsätzlich auszuschließen.“⁴⁷⁶

Dieser Rückgriff auf orthodoxe Traditionslinien macht deutlich, dass die Christologie bei Josuttis keine entscheidende Rolle spielt. Denn gerade die von ihm benannte Fragestellung – nämlich die Differenz zwischen Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit Gottes – wäre der klassische Ort für eine christologische Reflexion, die auch die Gebrochenheit der Welt in sich hätten aufnehmen können. Dass dies hier nicht erfolgt, ist ein auffallender Befund.

Josuttis hat deutliche Vorbehalte gegenüber der Christologie. Positiv gewendet scheint dahinter der Versuch zu stehen, eine dem Leben zugewandte Theologie zu entwickeln, die nicht ständig von Ohnmachtsgefühlen und Elendwirklichkeiten redet⁴⁷⁷: „Eine Seelsorge, die mit der ‚Kraft Gottes‘ im Evangelium arbeitet, wird sich den Fantasien von einem konfliktfreien Leben widersetzen und wird sich Erwartungshaltungen verweigern, wir seien durch den Kontakt mit dem Heiligen schon auferstanden. Sie wird aber auch eine Haltung aufgeben müssen, als seien Christ/innen zu einem Leben allein im Schatten des Kreuzes verdammt. Die Macht

⁴⁷⁶ Josuttis, 2000, 60.

⁴⁷⁷ Josuttis, 2000, 76, vgl. 115f., 133f.

des Heiligen kann auch heute Menschen ergreifen und Heil, Heiligung und Heilung bewirken.“⁴⁷⁸

Offen bleibt dennoch die Rückfrage, ob das, was eine „Macht des Heiligen“ *kann*, tatsächlich ein sinnvolles Paradigma für Definition, Ziel, Inhalt und Richtung der Seelsorge sein kann. Seelsorge als menschliches Tun mag mit der „Macht des Heiligen“ rechnen. Aber sie hat ja doch immer nur menschenmögliche Instrumentarien zur Verfügung, und es ließe sich argumentieren, dass sie als solche gut daran täte, mit ihren eigenen Zieldefinitionen am Boden ihrer eigenen, erreichbaren und evaluierbaren Realität zu bleiben⁴⁷⁹. Josuttis geht einen dezidiert anderen Weg. Für ihn sind es Wirklichkeit und Wirkmacht „des Heiligen“, die der Seelsorge Definition, Richtung und Ziel geben.

Würde die Josuttis'sche Definition „des Heiligen“ zu einem trinitarischen Gottesbegriff erweitert, so müsste ein völlig anderer Denkweg beschritten werden. Denn für einen trinitarischen Gottesbegriff kann Gott nicht auf die Erfahrungen von Kraft, Macht oder Majestät reduziert werden, sondern nimmt auch die umgekehrten Erfahrungen von Schwäche, Niederlage oder Demütigung in sich auf, so dass Glaubenssatz und Wirklichkeitserfahrung gerade nicht identifizierbar sind. In einer trinitarischen Denkweise müssen sie so aufeinander bezogen werden, dass sie (gegebenenfalls) auch auseinander fallen können; denn der Glaubenssatz muss dann auch als pointierter Widerspruch zur erfahrbaren Wirklichkeit vorstellbar sein. Glaubensaussagen über den trinitarischen Gott sind daher nicht „phänomenologisch“ rekonstruierbar, weil sie den Anspruch erheben, auch das Gegenteil der beobachtbaren Wirklichkeit in sich aufzunehmen.

Es zeigt sich also: Die formale Beobachtung (das Ineinsfallen der Reflexionsebenen) geht mit einer bestimmten theologisch-inhaltlichen Option einher (einem bestimmten Gottesbild). Dieses Zusammenspiel zwischen formalen Reflexionsebenen und bestimmten theologischen Inhalten ist für das Anliegen der vorliegenden Arbeit ein wesentlicher Befund und wird im Schlusskapitel näher zu entfalten sein.

Freilich gerät, wer solche Differenzierungen einbringen will, bei Josuttis unter den Generalverdacht eines starren kirchlichen Dogmatismus⁴⁸⁰, der das Heilige exklusiv an personale, soziale oder lokale Repräsentationen⁴⁸¹ oder gar an den kirchlichen Dienstweg⁴⁸² anbinden wolle. Es zeigt sich darin vielleicht jenes Ressentiment gegenüber theologischer Theoriebildung, das in der Seelsorgeliteratur immer wieder anzutreffen ist und das im Schlusskapitel der vorliegenden Arbeit noch einmal Beachtung finden soll.

⁴⁷⁸ Josuttis, 2000, 76f.

⁴⁷⁹ Vgl. Teil III, v.a. S. 205ff.

⁴⁸⁰ Josuttis, 2000, 43.

⁴⁸¹ Josuttis, 2000, 57.

⁴⁸² Josuttis, 2000, 58.

Theorie der Praxis: Freiheit von theologischer Bevormundung

Was bisher formuliert wurde, ist ein *poimenischer* Kritikpunkt an der Position von Josuttis: Seine Identifizierung zwischen Glaubenssatz und Wirklichkeitserfahrung wurde kritisiert, weil sie bestimmten theologischen Optionen (dem trinitarischen Denken) nicht gerecht wird.

Zu diesem Einspruch kommt aber ein zweiter Kritikpunkt hinzu, der aus der Sicht der *Theorie der Praxis* zu erheben ist, die sich den Erkenntnissen moderner Humanwissenschaft verpflichtet weiß:

Die Lehre von der Seelsorge hat in den letzten Jahrzehnten verstärkt eine empirische Wende vollzogen, die zugleich eine Emanzipationsbewegung gegenüber theologischen Überfrachtungen der empirischen Wirklichkeit ist. Gerade an der Schnittstelle zwischen der Wirklichkeit und ihrer theologischen Deutung wird eine „Hermeneutik des Verdachts“ gegenüber althergebrachten Wirklichkeitsdeutungen eingefordert: Seelsorge soll, so könnte man die Forderung der Seelsorgebewegung zusammenfassen, solche Deutungen nicht vorschnell übernehmen, sondern sie soll sie immer wieder neu an der empirisch beobachtbaren Wirklichkeit messen, indem sie sich der methodisch disziplinierten Herangehensweisen humanwissenschaftlicher Forschung bedient.

Daraus folgt einerseits, dass Glaubenssätze nicht als empirische Beschreibungen auftreten dürfen, damit die Erforschung empirischer Wirklichkeit frei von theologischer Bevormundung arbeiten kann. Andererseits folgt daraus, dass jede konkrete Frömmigkeitspraxis (wie z.B. die oben zitierte Mönchspraxis) Ambivalenzen in sich trägt, denen eine bloße Übernahme überlieferter Formen und Inhalte nicht gerecht werden kann, sofern Seelsorge sich nicht nur als göttliche Überhöhung althergebrachter Formen versteht, sondern gerade auch als kritisches Gegenüber agieren will.

Bibelgebrauch: Manifestationen „des Heiligen“

Zum Abschluss dieser Einzelanalyse lohnt sich ein Blick auf die biblischen Verweise, die bei Josuttis immer wieder vorkommen⁴⁸³. Sie zeigen das spezifische Profil dieser Konzeption noch einmal deutlich, denn sie nehmen in Josuttis' „religionsphänomenologischen“ Argumentationen keinen anderen Rang ein, als die Beispiele anderer Pro-

⁴⁸³ Vgl. z.B. Josuttis, 2000, 36, 45, 48, 56. u.ö.

venienz: Biblisches ebenso wie ethnologisches Material wird als Niederschlag „des Heiligen“ verstanden, das sich in den religiösen Traditionen manifestiert und dessen Analyse Rückschlüsse auf die Beschaffenheit „des Heiligen“ sowie auf einen adäquaten Umgang mit ihm ermöglicht.

So bedingt der theoretische Gesamtrahmen dieses Entwurfes einen sehr spezifischen Blickwinkel auf das biblische Material: Ein solches Programm *kann* gar nicht auf Einmaligkeit oder Unverwechselbarkeit bestimmter geschichtlicher Situationen fokussieren, sondern, weil es in ihnen jeweils die Manifestation des in sich gleich bleibenden „Heiligen“ sieht, immer nur auf deren strukturelle Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit. Denn es geht ja um verallgemeinerungsfähige Aussagen über das definitiv erfasste, phänomenologisch beobachtbare und wieder erkennbare „Heilige“. Wird Gott in diesem Sinne gedacht, so bezeugt die Bibel nicht die Unableitbarkeit spezifischer, historisch erinnelter Gotteserfahrungen, weil es ja nicht der souveräne, personal gedachte Gott ist, dessen unverwechselbares und geschichtlich jeweils einmaliges Handeln in der Bibel bezeugt würde; Josuttis setzt vielmehr voraus, dass das von ihm herangezogene Material als Niederschlag des einen, strukturell immer gleich bleibenden „Heiligen“ zu verstehen ist. Biblische Erzählungen⁴⁸⁴ sind daher nicht „Wundergeschichten“ vom unerwartbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte, sondern sie sind „energetische Phänomene“⁴⁸⁵.

Das Evangelium als ungeschaffene göttliche Energie

Auch der Evangeliums begriff⁴⁸⁶, den Josuttis verwendet, wird nur vor dem Hintergrund seiner Gesamtkonzeption verstehbar. So wie „das Heilige“ als Machterfahrung definiert wird, so soll auch das Evangelium weder (kognitiv) als Botschaft, Kerygma oder Lehre verstanden werden, noch (emotional) als Gefühlsregung, sondern (unter Verweis auf Röm 1,16) als „machtvolle Wirklichkeit“, als „Gotteskraft“ oder als „ungeschaffene göttliche Energie“⁴⁸⁷:

„Der Friede Gottes, die Freude Gottes, das Heil Gottes [eingeführt als Synonyma des Evangeliums begriffs, Anm.], sind demgemäß nicht einfach Eigenschaften oder Vollkommenheiten der göttlichen Trinität, sind auch keine Emotionen, sondern

⁴⁸⁴ Seine Beispiele sind Mk 5,30, Ex 13,21f.; Lk 1,35; Joh 4,14; 7,38; Apg 2,1ff.

⁴⁸⁵ Josuttis, 2000, 56f., Hervorhebung M.P.

⁴⁸⁶ Der Evangeliums begriff changiert bei Josuttis mit einer Reihe von andern Begriffen, die ihn auslegen oder von ihm ausgelegt werden. An den hier herangezogenen Stellen ist aber explizit auch vom „Evangelium“ die Rede.

⁴⁸⁷ Josuttis, 2000, 40, vgl. 65, 68, 111, 114 u.ö.

sind Energien, mit der Gottheit selbst nicht identisch, aber von ihr auch nicht nachträglich geschaffen; vielmehr haben sie Anteil am ewigen Sein der heiligen Trinität.“⁴⁸⁸

An diesen göttlichen Energien Anteil zu gewinnen, um zur Gottesschau und zu einer energetischen Heilungspraxis zu finden – das ist nach Josuttis das Ziel energetischer Seelsorge, wie überhaupt christlichen Lebens⁴⁸⁹.

Dass darin eine deutliche Akzentverschiebung gegenüber den theologischen Lehrbildungen liegt, ist evident: Die von Josuttis explizit eröffnete Antithese (das Evangelium sei *nichts* Kognitives und *nichts* Emotionales, *sondern* eine machtvolle Wirklichkeit) ist theologisch durch eine viel enger gedachte dialektische Verwobenheit zwischen *verbum externum* und *verbum internum* zu ersetzen. So sehr das Evangelium als „machtvolle Wirklichkeit“ beschrieben werden kann, insofern es, analog zum Schöpfungswort, aus sich selbst heraus wirklich und wirksam werden kann (*verbum internum*), so sehr ist es doch zugleich stets auch als konkretisierbare Botschaft verstanden worden, die der Mensch – noch „diesseits“ eines sich einstellenden Glaubens – auch bloß kognitiv-inhaltlich verstehen kann, weil die theologische Lehrbildung voraussetzt, dass die Botschaft des Evangeliums an das *verbum externum* der überlieferten Texte rückgebunden ist. Traditionell gesprochen ist das Wirklichwerden des Evangeliums stets als Zusammenspiel von *verbum externum* und *verbum internum* zu denken. Bei Josuttis dagegen ist es ausschließlich als Selbstdurchsetzungskraft oder Wirkmächtigkeit verstanden, und nicht zugleich als etwas, das man hören, verstehen, überliefern, nachlesen oder verkündigen könnte.

Und noch eine Verschiebung findet hier statt:

Die klassische Lehre von der Schrift hat im *verbum internum*, d.h. in der „machtvollen“ Selbstdurchsetzungskraft des Gotteswortes, den Garanten für die Unverfügbarkeit und Souveränität des wirkmächtigen Gotteswortes gesehen, während man das *verbum externum* als „verfügbar“ bezeichnen könnte, weil Gott sich nach klassischer Lehre an die Schriften bindet, die einer methodisch kontrollierten Auslegung zugänglich sind.

Bei Josuttis dagegen ist es genau umgekehrt: Er sucht nach konkreten Instrumentarien, um sich „der Wirkungsmacht des göttlichen Geistes methodisch auszusetzen“⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Josuttis, 2000, 40 unter explizitem Rückgriff auf orthodoxe Traditionen.

⁴⁸⁹ Josuttis, 2000, 40f., vgl. 56f.

⁴⁹⁰ Josuttis, 2000, 110, s.o.

oder um sich so einzustellen, „daß der Geist Gottes sich einstellen kann“⁴⁹¹. Doch gerade bei dieser Suche nach *methodisierbaren* und damit „verfügbaren“ Zugängen stützt er sich explizit nicht auf das *verbum externum*, sondern auf jenen Aspekt, der traditionell gerade die Unverfügbarkeit göttlicher Wirklichkeit garantiert: auf das *verbum internum*, auf die dynamische Gotteskraft, auf das Wirksamwerden des Gotteswortes. Das *verbum externum* dagegen, traditionell jener Anteil des Evangeliums, der methodisierbarer Auslegung zugänglich wäre, weist er explizit zurück, wenn er das Evangelium *nicht* als Botschaft, Lehre oder Kerygma, *sondern* als „ungeschaffene göttliche Energie“ bezeichnet⁴⁹².

Mit dieser Akzentverschiebung bestätigt sich, was schon dargestellt wurde: Wird die *Suche nach Methoden* explizit mit der *selbstwirksamen Mächtigkeit* des Evangeliums verbunden, so ist damit zugleich vorausgesetzt, dass diese Wirkmächtigkeit eben nicht im souveränen Handeln des Heiligen Geistes verankert, sondern verfügbar gedacht wird. Damit wird auch dem Schriftgebrauch ein sehr spezifischer Platz zugewiesen:

Die Bibel ist, ebenso wie andere Traditionen, Niederschlag eines „Heiligen“, das sich keineswegs personal-souverän, sondern strukturell gleich bleibend und wieder erkennbar manifestiert, und dies eben *auch* durch biblische Texte hindurch. Solche Strukturen können durch die Analyse religiöser Phänomene (inklusive der Bibel) erforscht werden und dienen dann umgekehrt als Auswahlkriterium dessen, was als „Heiliges“ verstehbar wird⁴⁹³.

Ein Beispiel zum Bibelgebrauch: Die Konversion des Paulus als Kriterium der Seelsorge

Dieses spezielle Profil wird an einem konkreten Punkt zugespitzt sichtbar: an der biblischen Grundlegung der Gesamtkonzeption. Josuttis gründet seinen Entwurf auf die Erzählung von der Konversion des Paulus (Apg 9).

Eine Beobachtung, die im Weiteren noch wesentlich wird, sei schon hier vorausgenommen:

Es ist interessant, dass Josuttis, obwohl er immer wieder seine Skepsis gegenüber einer einseitig kreuzestheologisch fixierten westlichen Tradition ausdrückt⁴⁹⁴, aus-

⁴⁹¹ Josuttis, 2000, 38, s.o.

⁴⁹² Josuttis, 2000, 40, s.o.

⁴⁹³ Zwar schreibt Josuttis explizit und anhand mehrerer biblischer Belege, dass das Konversionsgeschehen nach protestantischer Tradition Gott alleine und souverän bewirkt (Josuttis, 2000, 87). Diese Beteuerungen stehen aber, wie die obige Argumentation zeigt, in deutlicher Spannung zu seiner Gesamtkonzeption.

⁴⁹⁴ vgl. Josuttis, 2000, 76, 115f., 133f. u.ö.

gerechnet die Biographie des großen Kreuzestheologen Paulus zum Ausgangspunkt seiner biblischen Verankerung der Seelsorge macht. Von daher erklärt sich zugleich, dass es die *Biographie* des Paulus ist – nicht seine Theologie – die für Josuttis ins Zentrum rückt.

Am Damaskuserlebnis entfaltet Josuttis paradigmatisch seinen Evangeliums begriff. In Apg 9 werde deutlich, dass das zentrale Ziel der Seelsorge nicht die „Identitätsfindung“ (im Sinne persönlicher Entwicklung), sondern die „Konversion“ (im religiösen Sinne) sei, weil das, was die göttlichen Energien in einem Menschen bewirken, nur als Konversion adäquat verstanden sei⁴⁹⁵.

Wir erinnern uns, dass „Identität“ bei Josuttis der Gegenbegriff zu „Konversion“ ist: Seelsorge ziele auf Konversion und Segen, nicht auf Identitäts- und Sinnfindung. Denn stehe Ersteres für eine Seelsorge, die sich ihre Ziele primär von der rezipierten Humanwissenschaft vorgeben lässt, so zeuge Letzteres von einer Seelsorge, die sich selbst in einer religiösen Anthropologie verankere und mit der „Wirklichkeit des Heiligen“ rechne⁴⁹⁶.

Zentral an einem solchen Konversionsgeschehen ist nach Josuttis eine neue Art des Theologisierens, die in Apg 9 anschaulich werde: Paulus habe einen neuen Umgang mit den ihm vorgegebenen jüdischen Texten gefunden, der völlig im Gegensatz zu einem gesetzlichen und buchstäblichen Umgang stehe, welcher das Identitätsbewusstsein präge. Und in diesem Umgang mit Texten liege etwas, das für das Konversionsgeschehen typisch sei:

„Wer in der Illusion religiöser Identität existiert, wird die Schrift zur Begründung der eigenen Position benutzen. [...] Wer in den Prozeß seiner Konversion geworfen ist, der benötigt die heilige Tradition, um herauszufinden, was an ihm und mit ihm und durch ihn geschieht. [...] Im Geschehen von Konversion beginnt die Suche nach jener lebensgestaltenden Kraft, die im Evangelium steckt und durch den Geist Gottes wirkt. [...] Evangelische Konversion in der Seelsorge führt deshalb gleichermaßen über die gesetzliche Starrheit wie über die gesetzliche Unsicherheit hinaus.“⁴⁹⁷

Das so entfaltete Damaskuserlebnis dient nun bei Josuttis als Generalkriterium für alles, was er im Folgenden noch entfalten will. Seelsorge habe eine solche Konversion anzustreben, wie sie in Apg 9 anschaulich werde, und sie habe alle ihre Vollzüge an dieser Art der Konversion zu messen⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Josuttis, 2000, 65, 73, 79 u.ö.

⁴⁹⁶ Josuttis, 2000, 10, 65ff., 90, 94ff.

⁴⁹⁷ Josuttis, 2000, 68f.

Der hier zitierte Text ist ein weiterer Beleg für den weiter oben dargelegten hoch gesteckten Anspruch, der in dieser Konzeption erhoben wird. Die indikativische Formulierung bringt das besonders scharf zum Ausdruck.

⁴⁹⁸ Josuttis, 2000, 65, 73, 79 u.ö.

Zwei Rückfragen sind an diese zentrale Bedeutung des Damaskuserlebnisses zu stellen. Beide sind nicht neu, sondern in den vorangegangenen Analysen anderer Konzeptionen bereits mehrmals aufgetaucht. Auf beide lohnt sich aber an dieser Stelle noch einmal ein genauerer Blick. Denn im Kontext dieser spezifischen Konzeption von Josuttis werden die theoretischen Implikationen besonders deutlich, die mit beiden verbunden sind:

1. Die erste Rückfrage richtet sich an die Gattung des ausgewählten biblischen Paradigmas⁴⁹⁹. Mit Apg 9 nimmt Josuttis einen erzählenden Text zum Ausgangspunkt, der *über* Paulus handelt. Paulus kommt nicht selbst als Autor zu Wort, sondern als Protagonist.

Wie kann das sein? Wie ist es zu erklären, dass einer der herausragendsten theologischen Denker des NT zwar zum Generalkriterium einer Konzeption wird, aber dies nicht in seinem theologisch-inhaltlichen Werk, sondern in seiner Biographie, so wie sie von einem anderen erzählt wird? Auch wenn Josuttis viel Gewicht auf die Art und Weise legt, wie Paulus in seinen eigenen Schriften mit der biblischen Tradition umgeht, so sind es doch nicht die überlieferten paulinischen *Inhalte*, die zählen, sondern es geht um die spezifische Qualität dessen, was Paulus *erlebt* hat – nämlich um seine Konversion zu einem lebendigen Umgang mit der ihm vorgegebenen Tradition (unabhängig davon, von *welcher* Tradition er sich abgegrenzt und zu *welchen* neuen Inhalten er gefunden hat). Nicht *was* er geschrieben hat wird zum Paradigma, sondern die Struktur der Art und Weise, *wie* er darauf gekommen ist.

Es ist die Akzentverschiebung auf das *verbum internum* hin, die hier sichtbar wird. Es geht nicht um tradierbare Inhalte, sondern es geht um die Erfahrung, die in dem erzählenden Text konserviert ist. Das *verbum externum* – das theologische Denken und Argumentieren des Paulus – tritt dagegen in den Hintergrund.

2. Daran schließt die zweite Rückfrage an⁵⁰⁰. Es fragt sich, warum es möglich sein kann, aus einem solchen persönlichen Erleben verallgemeinerungsfähige *poimenische* Schlussfolgerungen zu ziehen. Inwiefern ist die dramatische Christuserfahrung des Paulus ein Modell, das sich für andere Vollzüge heranziehen lässt? Wenn Josuttis dieses Damaskuserlebnis als besondere Geisterfahrung und als Paradebeispiel von

⁴⁹⁹ Vgl. S.49ff.

⁵⁰⁰ Vgl. S.59ff.

Konversion begreift, so ist damit noch nicht hinreichend begründet, warum die Analyse eines solchen Ausnahmegeschehens Rückschlüsse auf die Fragen nach Definition, Richtung, Ziel und Vorgangsweise der Seelsorge erlauben sollte.

In einem Weltbild wie dem von Josuttis ist die gemeinsame Antwort auf beide Fragen sehr klar benennbar: Die individuelle Biographie ist deshalb paradigmfähig, weil es in der Manifestation „des Heiligen“ gar keine Singularitäten geben kann. In diesem Weltbild gibt es keine einmalige und unwiederholbare Erscheinung des Auferstandenen vor einem Apostel, sondern es gibt nur Manifestationen „des Heiligen“ in wiedererkennbarer Struktur. Aus dieser Sicht lassen sich dann aus der Analyse dieser Struktur in der Tat nicht nur eine biblische Anthropologie ableiten, sondern auch eine pneumatologische Grundstruktur des göttlichen Wirkens und sogar ein bewusst anstrebbares Schema, anhand dessen dieses Geschehen wiederholbar würde und herbeigeführt werden könnte.

Unvereinbar mit dieser Konzeption ist die umgekehrte Lesart von Apg 9, die dem Selbstverständnis der Texte freilich näher kommt: dass nämlich der Bericht vom Damaskuserlebnis eine geschichtlich einmalige Epiphanieerfahrung schildert. In diesem Fall ist ein solcher Bericht überhaupt keine mögliche Grundlage für *poimenische* Reflexion, weil aus ihm weder Typisches, noch anthropologisch Konstantes, und schon gar nichts bewusst Anstrebbares erschlossen werden kann.

Indem Josuttis' Gesamtrahmen eine solche Auslegung unmöglich macht, ist bei ihm ein ganz wesentlicher Aspekt christlicher Theologie überhaupt nicht mehr aussagbar: die Unableitbarkeit geschichtlicher Gotteserfahrung, die Unverrechenbarkeit des Heiligen Geistes und damit die Souveränität Gottes gegenüber geschichtlichen Abläufen.

Damit ist die Analyse am entscheidenden Punkt angelangt: Es zeigt sich, dass die formalen Besonderheiten dieser Konzeption (die Identität von *Poimenik* und *Theorie der Praxis*) notwendig dazu führen, dass bestimmte inhaltliche Optionen nicht mehr getroffen werden können, die für die christliche Theologie aber seit jeher prägend waren: In Josuttis' Konzeption ist es ausgeschlossen, dass Glaubensaussagen quer zur Wirklichkeitserfahrung liegen.

Ausblick

Die Position von Josuttis hat ihre Stärke darin, dass sie die Seelsorge wieder als spezifisch „religiöse“ Handlungsform betrachten will. Man kann sie – unabhängig davon, wie man ihre konkreten theoretischen Optionen im Einzelnen beurteilen will – als ein Plädoyer dafür lesen, die konkreten Inhalte, von denen die Seelsorge lebt, ohne falsche Skrupel beim Namen zu nennen. Wie dringend die Seelsorge diese konkret inhaltliche Debatte nötig hat, das ist in den vorangehenden Einzelanalysen immer deutlicher geworden. Insofern ist diese Position zweifellos eine sehr heilsame Herausforderung für die gegenwärtige Seelsorge.

Gerade weil diese Position sich nicht scheut, ihre Inhalte beim Namen zu nennen, hat sie für die vorliegende Arbeit auch die Chance geboten, die hier entwickelten formalen Kriterien (Ebenenunterscheidung) anhand einer konkret-inhaltlichen Debatte zu überprüfen. Und diese Prüfung hat einen sehr aufschlussreichen Befund ermöglicht:

Zwar will Josuttis gegenüber der Seelsorgebewegung bewusst andere Wege gehen. Aber umso auffallender ist, dass jene formale Fragestellung, die sich bisher als Kernproblem aller analysierten Entwürfe herauskristallisiert hat, ausgerechnet bei ihm nicht nur wiederkehrt, sondern sogar in zugespitzter Form ansichtig wird: nämlich die Frage nach einer adäquaten Verhältnisbestimmung zwischen Glaubenssatz und Wirklichkeitsbeschreibung.

Es scheint dies also ein Problemfeld zu sein, das die ganze jüngere Geschichte der Seelsorge prägt:

- Die historisch älteste der bisher analysierten Positionen war die von Eduard Thurneysen. An seiner Konzeption wurde als problematisch erkannt, dass Glaubensaussagen im Gewand von Wirklichkeitserfahrungen auftreten, so dass die seelsorgerliche Praxis letztlich darauf verwiesen wird, die eingespielten Glaubensinhalte „erfahren“ zu „sollen“, um deren Wirklichkeit zu garantieren.
- Obwohl nun die anderen analysierten Positionen eher in der Tradition der Seelsorgebewegung stehen – mithin einer Protestbewegung gegenüber der von Thurneysen geprägten kerygmatischen Seelsorge –, kehrt dieses Strukturproblem auch bei ihnen wieder: Schilderungen von empirischer Wirklichkeit werden mit Glaubensaussagen verwoben und umgekehrt, ohne dass deren mögliche Unterschiedenheit reflektiert wird.
- Nun wiederholt sich diese Beobachtung zum dritten Mal: Auch Josuttis – wiederum ein erklärter Kritiker der Seelsorgebewegung – grenzt sich zwar von manchem ab, was aus der Seelsorgebewegung stammt, aber ausgerechnet diese problematische Verkoppelung von Glaubensebene und empirischer Wahrnehmung bleibt nicht nur unwidersprochen, sondern erfährt sogar eine pointierte Zuspitzung.

Fast scheint es so, als ob das Thurneysen'sche Modell in dieser Beziehung trotz aller Einsprüche noch immer wirksam geblieben wäre: Quer durch die Konzeptionen hindurch wird – trotz aller Unterschiede in den Akzentuierungen – immer wieder vom Glauben geredet, als wären die damit angesprochenen Inhalte auf der selben Ebene zu verorten, wie Beschreibungen einer empirisch beobachtbaren Wirklichkeit.

Doch gerade darin liegt ein Strukturelement, das den Inhalten christlicher Glaubenssätze nicht gerecht werden kann. Die Analyse der Konzeption von Josuttis hat dies zugespitzt zum Ausdruck bringen können:

Christlicher Glaube ist nicht Wirklichkeitsbeschreibung, sondern er inkludiert auch eine pointierte *Umdeutung* aller erfahrbaren Wirklichkeit. Dafür stehen Christologie und Pneumatologie in gleicher Weise. Die Christologie spricht davon, dass Gott zwar *in* die Welt hinein inkarniert, dass er dort aber keineswegs eindeutig erkennbar ist, sondern dass sich seine heilbringende Gegenwart auch in deren (scheinbarem) Gegenteil, also in Kreuz und Tod manifestieren kann; die Pneumatologie spricht davon, dass die Schöpfer- und Erlösermacht Gottes nicht aus sich selbst heraus einsichtig werden, sondern dass auch die inneren (hermeneutischen) Glaubensprozesse des Menschen Gottes eigenes Wirken voraussetzen, um wirksam zu werden.

Angewandt auf die formalen Kriterien, die in der vorliegenden Arbeit entwickelt werden sollen, wird man daher sagen müssen: Einen Erkenntnisweg, der *mit Notwendigkeit* von der Beschreibung empirisch wahrnehmbarer Wirklichkeit (*Theorie der Praxis*) zu den konkreten Glaubensaussagen (*Poimenik*) führt, kann es von den Inhalten christlichen Bekenntnisses her gerade nicht geben. Und umgekehrt können die Glaubensaussagen der *Poimenik* gerade nicht eins zu eins als Beschreibungen empirisch wahrnehmbarer Wirklichkeit verstanden werden.

Dies soll nicht heißen, dass Glaubenssatz und Wirklichkeitswahrnehmung einander im christlichen Kontext notwendig widersprechen *müssten*; wohl aber wird man sagen müssen, dass eine Seelsorgelehre ein Kriterium darin hat, dass die Verhältnissetzung zwischen *Poimenik* und *Theorie der Praxis* so vorgenommen wird, dass sie einander gegebenenfalls auch widersprechen *können*.

Die formalen Kriterien, die durch die Unterscheidung der Zugangsperspektiven gewonnen wurden, haben durch diese inhaltliche Debatte eine deutliche Profilierung gewonnen.

g. Potenziale differenzierter Perspektivenwechsel

V.a. die letzten beiden Einzelanalysen (Martina Plieth und Manfred Josuttis) haben verstärkt zu Tage gebracht, dass eine Verhältnissetzung zwischen *Poimenik* und *Theorie der Praxis* zwei Anforderungen erfüllen müsste: Beide müssten nicht nur als zwei verschiedene Herangehensweisen unterscheidbar sein, sondern sie müssten so gedacht werden, dass sie potenziell auch im Widerspruch zueinander stehen könnten. Nur auf diese Weise ist es möglich, beide in ihrem Eigenwert wahrzunehmen, ohne eine durch die andere zu nivellieren: sowohl die konkrete Beschreibung empirisch wahrnehmbarer Wirklichkeit (*Theorie der Praxis*), als auch deren (Um-)Deutung aufgrund eines Glaubens, der sich selbst nicht als „Schauen“ versteht, sondern als ein Fürwahrhalten von bestimmten, glaubend vorausgesetzten Prämissen (*Poimenik*).

Bevor nun das Schlusskapitel versucht, der damit gestellten Herausforderung im Einzelnen nachzugehen, soll eine letzte Einzelanalyse folgen: die kritische Auseinandersetzung mit Helmut Tackes Konzeption „Glaubenshilfe als Lebenshilfe“. Diese Position ist für die Frage nach der Verhältnissetzung zwischen *Poimenik* und *Theorie der Praxis* in mehrfacher Hinsicht interessant. Einerseits positioniert sie sich selbst insofern in der Nachfolge Thurneysens, als sie für eine sehr deutliche Wahrnehmung der Unterschiedenheit von Gott und Mensch eintritt. Von daher ist sie als „neo-orthodox“ bezeichnet worden⁵⁰¹. Andererseits wird sich aber zeigen, dass sie sich von der durch Barth geprägten Thurneysen'schen Position in vielerlei Hinsicht emanzipiert, nicht zuletzt durch ihre starke hermeneutische Ausrichtung. Viele der an Thurneysen beobachteten Schwierigkeiten wiederholen sich hier daher nicht. Zum dritten aber gibt es eine Reihe von Punkten, an denen die gleichen kritischen Rückfragen auftauchen, die eine Offenbarungstheologie Barth'scher Prägung im Allgemeinen auf sich zieht⁵⁰².

Die vorliegende Arbeit vertritt die These, dass diese theologischen Schwierigkeiten mit Hilfe der hier vorgeschlagenen Ebenenunterscheidung hätten überwunden werden können. Es wird sich nämlich zeigen, dass die fraglichen Aussagen Tackes auf diese

⁵⁰¹ Neidhart, 522-526, vgl. Tackes Antwort: Tacke, 293.

⁵⁰² Kiesow, 60; Neidhart, 324.522-526, s.u.

Weise einem jeweils angemessenen Geltungsbereich zugewiesen und gerade dadurch mit konkurrierenden Sichtweisen in ein adäquates Verhältnis gesetzt werden können.

Beziehung zur Seelsorgebewegung⁵⁰³: Die Präsenz beider Ebenen

Tackes Entwurf hat zunächst eine Gemeinsamkeit mit der Position von Josuttis: Beide sind, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise, kritische Auseinandersetzungen mit der Seelsorgebewegung und der Klinischen Seelsorgeausbildung (KSA)⁵⁰⁴. Auch Tacke geht es darum, in Abgrenzung zu deren psychologisch oder therapeutisch ausgerichteten Entwürfen explizit theologisch zu argumentieren⁵⁰⁵, weil eine Konzeption von Seelsorge nicht primär aus der Wahl ihrer Methoden oder dem Modus ihrer Durchführung heraus entfaltet werden könne, sondern sachlich *vorher* Rechenschaft über ihre eigenen Definitionen und Zielvorstellungen müsse geben können⁵⁰⁶. In der Terminologie der vorliegenden Arbeit: Tackes primäres Anliegen liegt auf der Ebene der *Poimenik*.

Dennoch wird auch bei Tacke vieles aufgenommen, was aus der Seelsorgebewegung stammt und über die Position Thurneysens hinausführt⁵⁰⁷: Seelsorge wird nicht in Abhängigkeit zu Predigt und Sakrament verstanden, sondern explizit als eigenständiges kirchliches Handlungsfeld, das vor einer Abhängigkeit vom Predigtamt zu schützen sei; Ausgangspunkt und Zentrum seiner Reflexion ist der hilfeschuchende Mensch; die spannungsvolle Beziehung zwischen dem Kerygma und der Seelsorge als spezifischer Form des Gesprächs wird in einer Weise diskutiert, die keineswegs unmittelbar zu Thurneysen zurückkehrt, sondern die kritischen Herausforderungen Scharfenbergs durchaus aufnimmt – wenn auch mit z.T. sehr anderen Ergebnissen (s.u.); die entscheidende Basis der seelsorgerlichen Begegnung ist bei Tacke keineswegs die Verkündigung oder ein Auf-den-Kopf-Zusagen, sondern es geht auch ihm um die von der Seelsorgebewegung „entdeckten“ Fähigkeiten des Zuhörens und der Empathie, denn: der „Mensch möchte zuerst *verstanden* werden, wenn er *verstehen* soll.“⁵⁰⁸

⁵⁰³ Ich folge in diesem Kapitel der Terminologie Tackes und verwende daher den Begriff „Seelsorgebewegung“ in seinem Sinne. Ob tatsächlich alle von ihm kritisierten Entwürfe unter diesem Überbegriff subsumiert werden können und ob seine Charakteristik im Einzelnen zutrifft, ist eine Frage, die für das Anliegen der vorliegenden Arbeit nicht im Vordergrund steht.

⁵⁰⁴ Vgl. Möller Christian, 1993, 295.

⁵⁰⁵ Vgl. z.B. Tacke, 61.

⁵⁰⁶ Tacke, 23.

⁵⁰⁷ Zum Folgenden vgl. z.B. Tacke, 55f.; 68f. vgl. Möller Christian (1993), 297.

⁵⁰⁸ Tacke, 14, Hervorhebung original.

Diese These ist bereits so formuliert, dass sie zwar keineswegs als *Gegenthese* zum „Verstehen-Sollen“ einer verkündigenden Seelsorge auftritt, wohl aber als Bekenntnis zum Zuhören und zur Einfühlung als unübergehbare Basis jeder seelsorgerlichen Begegnung. Tacke schließt also nicht unmittelbar an das Erbe der kerygmatischen Seelsorge an, sondern vollzieht jene Wendung mit, die aus der Seelsorgebewegung stammt: die Wendung zum seelsorgesuchenden Menschen als primärem Bezugspunkt seelsorgerlicher Überlegungen. Damit hängt zusammen, dass er – obgleich sein primäres Anliegen ein *poimenisches* ist – über weite Strecken nicht *poimenisch* arbeitet, sondern auf der Ebene der *Theorie der Praxis*⁵⁰⁹, so dass eine systematisch entfaltete *poimenische* Basis bei ihm gar nicht vorliegt, sondern nur erschlossen werden kann⁵¹⁰.

Definitionen: Glaube als Relationsbegriff

Wie schon der Titel zum Ausdruck bringt, tritt bei Tacke – in expliziter Abgrenzung gegenüber anderen modernen Konzeptionen – der *Glaube* an die erste Stelle⁵¹¹: Seelsorge ist nach Tacke *Glaubenshilfe*, und daher ihrem Inhalt nach ein Glaubensgespräch⁵¹².

Nun wird aber – und darin liegt m.E. eine besondere Stärke dieses Entwurfes – der Begriff des „Glaubens“ in sehr spezifischer Weise entfaltet: Glaube wird hier als Re-

⁵⁰⁹ Diese Unterscheidung, die für die weitere Analyse wichtig sein wird, ist für Tacke selbst kein Thema seiner Reflexion. Auch gehen die Ebenen gelegentlich in merkwürdig verworrener Weise ineinander über, so dass auch bei ihm Theologisches z.T. nur sehr schwer von andersgearteten Aussagen unterschieden werden kann, vgl. v.a. Tacke, 89ff. u.ö.

Bestätigt wird diese Beobachtung bei Peter Bukowski, einem persönlichen Schüler Helmut Tackes: Er schlägt zum besseren Verständnis der Konzeption eine Unterscheidung vor, die dem Anliegen der vorliegenden Arbeit sehr nahe kommt: die Unterscheidung nämlich zwischen dem *Sachgefälle* (das wäre in der hier vorgeschlagenen Terminologie die Ebene der *Poimenik*) und dem *Methodengefälle* (*Theorie der Praxis*). Bukowski findet diese Unterscheidung bei Tacke zwar immer wieder praktiziert, theoretisch aber nicht explizit reflektiert und daher faktisch nicht in allen Bereichen durchgehalten. Bukowski, 66, Fußnote 53.

Aus der Sicht der vorliegenden Arbeit ist diesem Urteil Bukowskis voll zuzustimmen.

⁵¹⁰ Diese Verhältnisbestimmung zur Seelsorgebewegung – einerseits in vielem ein Anschluss an sie, gleichzeitig aber in mancherlei Hinsicht auch eine Rückkehr zu Grundanliegen der kerygmatischen Seelsorge – wird konkret bei seinem Schüler Peter Bukowski ausgeführt, vgl. Bukowski, 29-41.

⁵¹¹ Vgl. z.B.: „Ein seltsames Mißverhältnis ist festzustellen zwischen der zentralen Stellung, die der Glaube in biblischer und systematischer Theologie innehat, und seiner Irrelevanz im Bereich der Seelsorge. Aus einem exegetischen und systematischen Hauptstück wird eine poimenische Verlegenheit.“ Tacke, 33.

⁵¹² Tacke, 226.

lationsbegriff beschrieben. Er wird verstanden als die „Entdeckung Gottes“⁵¹³ und daher immer als etwas Dynamisches, weil er stets als die *Relation* zu seinem Bezugspunkt hin verstanden werden muss, d.h. zu Gott hin⁵¹⁴.

Ausgeschlossen werden damit zwei potenzielle Missverständnisse:

- Auf der einen Seite kann der Glaube nicht auf ein Paket von konkreten, kognitiv erfassbaren Inhalten reduziert werden, weil er als Relationsbegriff die stets lebendige Bewegung auf den Bezugspunkt des Glaubens hin umfasst; er ist nicht das „objektive Gegenüber“ im Thurneysen’schen Sinne, sondern er ist als hermeneutisches Beziehungsgeschehen zwischen glaubendem Menschen und der glaubend vorausgesetzten „Wirklichkeit“ Gottes begriffen.
- Auf der anderen Seite aber ist er ebenso wenig ident mit einer abstrakten Religiosität, die abgelöst von ihrem konkreten Bezugspunkt analysiert werden könnte, d.h. abgelöst von der glaubend vorausgesetzten „Wirklichkeit“ Gottes.

Tackes Glaubensbegriff wehrt sich gegen beide „Missverständnisse“: Weder ist er „nur“ kognitiver Inhalt, noch ist er „nur“ humanwissenschaftlich erfassbares menschliches Erleben. Er ist vielmehr ein Relationsbegriff, der die Bezogenheit auf den von ihm selbst geglaubten Inhalt („Gott“) schon mit einschließt.

Von daher ist Tackes Glaubensbegriff von vornherein ein explizit christlicher: Als Relationsbegriff kann er immer nur als *bestimmte* Relation auf einen *bestimmten* Bezugspunkt hin entfaltet werden, nämlich in diesem Fall auf den einen Gott der christlichen Verkündigung, den Vater Jesu Christi. Es gibt den Glauben nicht als „absolute Größe“⁵¹⁵, sondern er ist immer schon mehr, als eine formale Beschreibung von psychologisch beschreibbaren Vorgängen⁵¹⁶. Er ist von vornherein nur als theologischer Begriff in den Blick genommen, der schon in seiner Definition an einen bestimmten Bezugspunkt rückgekoppelt ist und daher nicht anders als mit konkret christlichen Inhalten gefüllt werden kann. Daher kann Tacke formulieren: „Es gibt zum Glauben keine Analogie, kein zwischenmenschliches Verhalten, kein Kommunikationsgeschehen, womit er abgelöst oder vertreten werden könnte.“⁵¹⁷

⁵¹³ Tacke, 226.

⁵¹⁴ Tacke, 190, 214, 226.

⁵¹⁵ Tacke, 192.

⁵¹⁶ Vgl. z.B. Tacke, 208

⁵¹⁷ Tacke, 33.

Zielsetzung: Seelsorge als Glaubensgespräch

In dieser Verwendung des Glaubensbegriffs liegt eine theologische Weichenstellung, die sich von den Konzeptionen der Seelsorgebewegung deutlich unterscheidet. Denn aus dieser dynamischen Entfaltung des Glaubensbegriffes als Relationsbegriff wird deutlich, was Tacke meint, wenn er die Seelsorge als ein „Glaubensgespräch“ bezeichnet:

Ist „Glaube“ ein Relationsbegriff, so kann ein „Glaubensgespräch“ kein Gespräch *über* den Glauben sein; denn Glaube ist ja gar keine selbständige und aus sich selbst heraus thematisierbare Größe. Es ist vielmehr ein Gespräch *aus der Kraft* des Glaubens⁵¹⁸.

Tacke versteht die Seelsorge demnach als ein Gespräch, in dem *kraft* der Bezogenheit beider Seelsorgepartner auf Gott hin die *Inhalte* des Glaubens – und das meint: das Evangelium, wie es in den biblischen Schriften bezeugt wird – zur Sprache kommen: „Seelsorge ist praxisbezogene Vermittlung des Evangeliums in Form eines freien Gesprächs, in dem die Seelsorge Gottes zur Sprache kommt. Das seelsorgerliche Ziel besteht in der Hilfe zum Glauben, so daß der Glaube sich als Lebenshilfe erweisen kann.“⁵¹⁹

Seelsorge ist damit kein *therapeutisches* Tun, sondern ein *hermeneutisches*: Es „übersetzt die Gnade Gottes in die Bruderschaft“ der Glaubenden⁵²⁰ und es interpretiert ihre Existenz im Lichte der Botschaft von Jesus Christus⁵²¹.

Mit dieser hermeneutischen Ausrichtung hebt sich Tacke von beiden „Schulen“ ab: von der Seelsorgebewegung ebenso, wie von der kerygmatischen Seelsorge. Zudem wird Seelsorge durch die von ihm beschriebenen Zielsetzungen unersetzbar und unvertretbar. Das Problem der Abgrenzung gegenüber der Psychotherapie oder die Frage nach ihrem Proprium stellt sich einem solchen Konzept nicht⁵²².

⁵¹⁸ Tacke, 221.

⁵¹⁹ Tacke, 32.

⁵²⁰ Tacke, 159.

⁵²¹ Tacke, 107.

⁵²² Tacke geht auf diese Frage nur insofern ein, als er sich von Dietrich Stollberg abgrenzt: Stollberg wollte die Propriumsfrage dadurch lösen, dass er das Proprium der Seelsorge ganz an die Person des Seelsorgers koppelte: Motivation und Intention der Seelsorgers machen die Seelsorge zu dem, was sie ist, müssen aber nicht explizit werden und geben dem rein äußerlichen Vollzug der Seelsorge u.U. keine unverwechselbare Prägung. Tackes Entwurf dagegen will christliche Motivation und Intention nicht ausschließlich dem einzelnen Seelsorger auflasten, sondern *in* die theoretische Grundlegung der Seelsorge und zugleich in ihren jeweiligen Vollzug hineingeholt wissen. Tacke, 21f., vgl. Josuttis 1977, 19.

Inhaltliche Entfaltungen: Rekonstruktion des theologischen Gerüsts

Hinter Tackes Konzeption steht eine deutliche *Poimenik* mit klaren theologisch-inhaltlichen Prämissen. Allerdings bildet dieses theologische Gerüst nur den Hintergrund. Die Konzeption selbst arbeitet über weite Strecken nicht *poimenisch* und entfaltet ihre Prämissen nicht explizit.

Dennoch lohnt es sich, die theologischen Voraussetzungen zu rekonstruieren. Denn durch den Einstieg in diese konkret inhaltliche Debatte wird sich zeigen, dass eine formale Unterscheidung der Reflexionsebenen einen Beitrag zur Klärung mancher Fragen leisten können, die bei Tacke selbst offen bleiben.

1. Festhalten am extra nos

Es entspricht Tackes explizit theologischer Argumentation, dass sich sein Entwurf auf zwei Basisprämissen zurückführen lässt, die er zwar nicht explizit reflektiert, die sich aber durch die gesamte Konzeption hindurch ziehen. Beide sind explizit theologische Prämissen, die in keiner anderen Wissenschaft hätten gesetzt werden können:

- Zum einen nimmt Tacke seinen Ausgangspunkt nicht bei menschlichen Gottesvorstellungen oder Gottesbildern, sondern bei der glaubend vorausgesetzten „Wirklichkeit“ Gottes⁵²³, die die Prämisse aller weiteren Denkschritten darstellt.
- Zum anderen geht Tacke von der fundamentalen Differenz zwischen Gott und Mensch aus⁵²⁴.

Aus diesen beiden Prämissen erklärt sich der (ebenfalls nicht explizit reflektierte) stark offenbarungstheologische Zug dieser Konzeption: An die Basis seines Denkens setzt Tacke die Überzeugung, dass es keine Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch gibt. Eine Vermittlung zwischen der „Wirklichkeit“ Gottes und der Realität des Menschen ist bei ihm immer nur als *Offenbarungsakt* Gottes zu denken, niemals dagegen als ein eigenständiger Erkenntnisakt des Menschen. Der Mensch ist daher

⁵²³ Das wird nicht in dieser Weise explizit formuliert wird aber im gesamten Entwurf deutlich. Vgl. v.a. Tacke, 233, 243.

⁵²⁴ Vgl. z..B. Tacke, 153-160, 166f., 173, 218, 237 u.ö.

darauf angewiesen, dass ihm die Offenbarung in ihrer Eigenschaft als *extra nos* von außen zugesagt, und das heißt: primär *verbal* bezeugt wird⁵²⁵.

Von daher leuchtet noch einmal ein, warum Tacke den Glauben hier niemals als „absolute Größe“ oder als „Religiosität“ verstehen will: Wird Glaube als Relation auf Gott hin verstanden, und wird weiterhin eine unmittelbare Erkennbarkeit Gottes bestritten, so kann Glaube nicht im Menschen selbst entstehen, sondern nur aus der Offenbarung Gottes. Glaube als solcher hat dann keine offenbarende Qualität, sondern lebt umgekehrt aus der Offenbarung als seiner einzig möglichen Quelle⁵²⁶. Bis hierher steht Tacke also sehr deutlich im Erbe der kerygmatischen Seelsorge mit ihrem offenbarungstheologischen Grundzug.

Die Konsequenz für die Seelsorge liegt in einer deutlichen Abgrenzung gegenüber der Seelsorgebewegung: Im Kontext einer offenbarungstheologisch orientierten *Poimenik* kann sich das seelsorgerliche Geschehen nicht im Gespräch als solchem bzw. in der wechselseitigen Beziehung der beiden Partner erschöpfen, sondern es umschließt ihre gemeinsame Hinwendung zu einem Dritten hin, nämlich zu Gott in Jesus Christus⁵²⁷.

Exkurs⁵²⁸: Tackes Kritik an der immanenten Theologie der Seelsorgebewegung
Tacke kritisiert an der Seelsorgebewegung, dass ihr Ausgangspunkt eben kein *extra nos* sei, sondern die therapeutische Qualität einer gelingenden Ich-Du-Beziehung. Im Unterschied zum Wortgeschehen einer kerygmatischen Seelsorge definiere sie die Seelsorge daher im Rückgriff auf Rogers als ein gelingendes Beziehungsgeschehen, welches den Menschen im Sinne eines Hilfe-zur-Selbsthilfe-Konzeptes auf die in ihm selbst liegende Kraft verweise⁵²⁹.

Doch das damit verknüpfte optimistische Menschenbild scheitere an der *Sünde* als biblisch-anthropologischem Urdatum⁵³⁰ und zugleich an der Erkenntnis der bleibenden Hilfsbedürftigkeit jedes Menschen, die durch ein (in anderen Kontexten

⁵²⁵ Zusammenfassend für unzählige Ausführungen zu dieser These vgl. Tacke, 31, 131, 147, 149 u.ö.

⁵²⁶ Diese theologischen Explikationen finden sich nicht unmittelbar im Text Tackes, legen sich aber aufgrund seiner ganzen Argumentation nahe (s.u.). Bestätigt wird diese Lesart durch Tackes starke Betonung des „Kairos“ der Glaubenshilfe (Tacke, 173, 197-199): Wenn Glaube ein Relationsbegriff auf den Bezugspunkt Gott ist, und wenn Gott stets nur durch sein eigenes Offenbarungshandeln erkennbar ist, so ist auch die Glaubenshilfe im Letzten nie methodisierbar, sondern ist nur pneumatologisch interpretierbar und inkludiert stets ein Moment der Unverfügbarkeit.

⁵²⁷ Tacke, 146.

⁵²⁸ Tacke profiliert seine eigene Position über weite Strecken an der Abgrenzung gegenüber der Seelsorgebewegung. Daher lässt sich seine Konzeption nicht darstellen, ohne auf diese Auseinandersetzung einzugehen. Diese Abgrenzung soll aber hier wie im Folgenden jeweils nur in einem „Exkurs“ umrissen werden, da es in unserem Kontext weder um eine Bewertung der Seelsorgebewegung geht, noch um die Frage, inwiefern Tackes Kritik die von ihm zurückgewiesenen Konzeptionen jeweils trifft.

⁵²⁹ Tacke, 38f., 42, 213, vgl. Möller Christian (1993), 295.

⁵³⁰ Tacke, 43f., 174.

freilich *auch* nötiges) Hilfe-zur-Selbsthilfe-Modell nicht überwunden werden könne⁵³¹.

Weiteres kritisiert Tacke, dass in den Konzepten der Seelsorgebewegung die Verkündigungsfunktion aufgelöst werde: Inhaltliche Aspekte im Sinne einer von außen kommenden Botschaft würden völlig in den Hintergrund gedrängt, weil schon die „Kommunikation“ selbst als selbstwirksamer „Heilsbegriff“ und damit als Verkündigungsgeschehen begriffen werde, welches auf verbale Bezeugung daher nicht mehr angewiesen sei⁵³²: „Aus dem Evangelium *in* Kommunikation wird das Evangelium *als* Kommunikation.“⁵³³

Nach Tacke lösen sich solche Konzeptionen therapeutischer Seelsorge in säkulare Therapie auf. Ein theologisches Element habe hier nur mehr dann eine Funktion, wenn es in säkulare „Denkbewegungen“ übersetzt wird. Dann aber, so seine Kritik, habe das theologische Vokabular der säkularen Therapie nichts hinzuzufügen⁵³⁴.

2. *Christologie*

Tackes Konzeption ist eine offenbarungstheologische. Und obgleich er den Inhalt dieser Offenbarung nicht ausdrücklich reflektiert, wird doch eindeutig, worin er nach Tacke besteht: Die biblische Gottesvorstellung erschließt sich nach dieser Konzeption nicht im Modus abstrakter Wesensaussagen über Gott, sondern verdankt sich einem konkreten Offenbarungshandeln Gottes *in* der geschichtlichen Kontingenz. Nicht philosophisches Deduzieren sei daher die Redeform, die der Offenbarung angemessen ist, sondern das *Erzählen* dessen, was vom Bund Gottes mit den Menschen – uneinholbar verwirklicht in der Person Jesu Christi – überliefert ist⁵³⁵.

Dies bedeutet nach Tacke inhaltlich, dass das Kreuzesgeschehen in jedem Reden von Gott präsent sein muss. Auch innerhalb der Seelsorge muss sich Theologie daher stets an dem Kriterium der *theologia crucis* bewähren⁵³⁶.

In der Christologie – freilich nicht in einer abstrakt denkerischen Form, sondern im Sinne eines erzählbaren Geschehens – sieht Tacke daher dasjenige Element, welches das Christentum vor einer theistischen Verengung bewahrt⁵³⁷. Es gehe nicht darum, Gott als den Inbegriff des Absoluten denkerisch zu entfalten. Denn gerade „dieser“ absolute Gott werde vom leidenden Menschen eher erdrückend und unglaubwürdig empfunden und liege außerdem quer zur biblischen Gottesvorstellung: Biblisch be-

⁵³¹ Tacke, 176f.

⁵³² Tacke, 15. 47f., 40, 80-81. Gleiches gilt auch für den Gruppenprozess, der nach Tacke in der Gefahr steht, als solcher als Heilmittel verstanden zu werden, das im Widerspruch zum Evangelium stünde (vgl. Tacke, 64ff.). Die Gruppe würde im Extremfall „als Vollstreckerin des Gerichts und als Spenderin der Gnade [...] mit göttlicher Vollmacht versehen“. Tacke, 72.

⁵³³ Tacke, 68 (Hervorhebungen original).

⁵³⁴ Tacke, 16, 51ff.

⁵³⁵ Vgl. Tacke, 92, 105-109, 203-205, 222f., 231.

⁵³⁶ Tacke, 224f.

⁵³⁷ Tacke, 224f.

zeugt werde ein Gott, der eben nicht in seiner Absolutheit bleibt, sondern sich dem Menschen in seiner Geschichte zuwendet. Und diese geschichtliche Zuwendung lasse sich nicht metaphysisch deduzieren, sondern nur konkret erzählen⁵³⁸.

Exkurs: Tackes Kritik am Ausfall der Christologie in der Seelsorgebewegung

Tacke diagnostiziert an der Seelsorgebewegung eine Neigung, „christologische Umwege“ auszusparen. Sie gehe von einer Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch aus, und „brauche“ daher keine christologische Vermittlung⁵³⁹. Sie vollziehe damit eine Neudeutung des Begriffes der Inkarnation: Er wird zum Terminus für die „Offenbarungsqualität im Menschen“, sodass die Bibel nicht mehr primäre Offenbarungsquelle, sondern nur mehr Hinweis auf den eigentlichen „Text“ – nämlich den Menschen – sei. Die Verkündigung ist damit nicht mehr auf das äußere Wort angewiesen, sondern geschieht unmittelbar im Medium zwischenmenschlicher Kommunikation⁵⁴⁰.

Eine solche Seelsorge auf der Basis der Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch kenne keine Unterscheidung mehr zwischen Evangelium und Seelsorge: beide werden identifiziert, sodass Seelsorge als unmittelbare Verwirklichung des Evangeliums verstanden wird⁵⁴¹. Der seelsorgerliche Prozess und die Rolle des Seelsorgers werden dadurch mit einer messianischen Qualität versehen, die nicht ihm, sondern Gott zukommen⁵⁴².

Damit, so Tacke, droht „die ‚poimenische Differenz‘ zwischen dem Evangelium als Inbegriff der Seelsorge Gottes und der kirchlich-seelsorgerlichen Aktion verloren zu gehen“⁵⁴³. In der Konsequenz dieser Identifikation von Evangelium und Seelsorge komme es zu übermäßigen Erwartungen und Erfolgsgewissheit⁵⁴⁴. Verkannt wird darin die Rolle des *Glaubens*⁵⁴⁵ und die konkrete *Geschichte* Jesu Christi⁵⁴⁶: „Wären Vergebung und Liebe Gottes an die Kräfte mitmenschlicher Vergebung und Liebe gebunden, so bliebe das Kreuz Christi verborgen, wo Gottes Acceptation des gottlosen Menschen einen Ausdruck gefunden hat, der keine Analogie mehr zulässt.“⁵⁴⁷

3. Abgrenzung zur Religiosität

Mit seinem konkret-christlich entfalteten Glaubensbegriff, der sich stets an der *theologia crucis* zu messen hat, vollzieht Tacke zugleich eine Abgrenzung gegenüber einer immanent verstandenen Religiosität, die ihre Quellen irgendwo anders sieht, als in der konkret biblisch bezeugten Offenbarung Gottes. Wesentlichster Aspekt dieser Abgrenzung ist seine vehemente Abwehr gegenüber dem Versuch, sich die Wirkungen des Glaubens konkret diesseitig und greifbar vorstellen zu wollen.

⁵³⁸ Vgl. Tacke, 207, 211-213, 232f.

⁵³⁹ Tacke, 138, 142ff.

⁵⁴⁰ Tacke, 49ff.

⁵⁴¹ Tacke, 139-145.

⁵⁴² Tacke, 143.

⁵⁴³ Tacke, 29.

⁵⁴⁴ Tacke, 17.

⁵⁴⁵ Tacke, 139-142.

⁵⁴⁶ Tacke, 145.

⁵⁴⁷ Tacke, 143.

Tacke betont die Antithese des Glaubens zum „Schauen“⁵⁴⁸: Glaube orientiert sich an der Verheißung Gottes und ist stets Glaube *gegen* den Augenschein. Wenn Seelsorge als Glaubenshilfe verstanden wird, so kann daher niemals ein real beobachtbarer „Erfolg“ des seelsorgerlichen Tuns zum Kriterium für seine Qualität werden. Denn Glaube orientiert sich am Wort, nicht an der Wirkung⁵⁴⁹. Darin liegt eine deutliche Aufwertung der *Glaubensinhalte* gegenüber real beobachtbaren Wirkungen.

4. *Pneumatologie*

Nach Tacke hat das Gelingen der Seelsorge eine entscheidende Voraussetzung: Sie hat unter dem *Namen Gottes* und unter seiner *Verheißung* zu geschehen⁵⁵⁰.

Leider ist dies eine Stelle, an der Tacke sehr undeutlich bleibt. Was er mit diesen beiden Begriffen meint, wird nicht systematisch entfaltet. Höchstens lassen sich die Assoziationen zusammentragen, die Tacke mit ihnen verbindet:

Offenbar denkt er bei beiden Begriffen an eine gewisse Gelassenheit des Seelsorgers, an die Freiheit von missionarischem Erfolgszwang, von „Bekehrungsmethodismus“⁵⁵¹, von „homiletischem oder katechetischem Leistungsdruck“⁵⁵² und gleichzeitig von einer Selbsteinengung zum bloßen Beratungsgespräch⁵⁵³. Zugleich stehen beide Chiffren dafür, dass der Seelsorger „im Namen Gottes“, also eben nicht im eigenen Interesse handelt.

Am ehesten dürften Tackes Ausführungen als Plädoyer dafür gedacht sein, jedes Seelsorgegespräch prinzipiell unter ein bestimmtes „Motto“ zu stellen, wobei diesem „Motto“ selbst eine eigene Wirksamkeit zuzusprechen ist⁵⁵⁴. Dieses Bekenntnis zur Selbstwirksamkeit gilt auch dort, wo konkret und in verbaler Gestalt das Evangelium ins Gespräch eingebracht wird: Es ist dann kein bloßes Zitat, sondern im Zitiert-Werden wird dem Evangelium eine Selbstwirksamkeit zugesprochen, die Tacke analog zum Osterwunder verstehen will⁵⁵⁵.

Der Versuch, die Summe dieser Assoziationen auf einen Nenner zu bringen, führt zu einer Linie, die bei Tacke selbst kaum herausgearbeitet ist. Offenbar geht es um das Einspielen einer Dimension, die von der Ebene konkreten menschlichen Handelns viel deutlicher zu unterscheiden wäre, als dies bei Tacke geschieht:

Es scheint so zu sein, dass die Chiffren „Name“ und „Verheißung“ für den eschatologischen Horizont stehen, in dem Seelsorge geschieht.

Demnach müsste viel deutlicher zum Ausdruck gebracht werden, dass das, was mit ihnen ausgesagt wird, nicht primär die *Theorie der Praxis* betrifft; denn weder lässt es

⁵⁴⁸ Tacke, 147.

⁵⁴⁹ Tacke, 153, 157, 263, 268f., 275-278.

⁵⁵⁰ Tacke, 89.

⁵⁵¹ Tacke, 77.

⁵⁵² Tacke, 78.

⁵⁵³ Tacke, 78.

⁵⁵⁴ Vgl. Tacke, 102.

⁵⁵⁵ Tacke, 90.

sich in konkrete, methodisierbare Handlungsanweisung oder Ausbildungsziele übersetzen, noch wird damit ein rein kognitiv erfassbarer „Inhalt“ des Gesprächs vorgeschrieben. Es bildet vielmehr den unverfügbaren, gleichwohl glaubensmäßig benennbaren und verstehbaren Deutungshorizont, aus dem heraus konkretes Handeln fließen kann.

Ist diese Lesart richtig, so haben wir es hier mit einer Ebene zu tun, die vom konkreten „Auftrag“ des Seelsorgers zwar nicht zu trennen, aber deutlich zu unterscheiden ist, weil sie nicht das menschliche Bemühen, sondern Gottes eigenes Heilshandeln ins Auge fasst. Hier geht es nicht um konkrete Ziele der *Seelsorge*, sondern um die geglaubten Ziele, die Gott selbst *für die Welt* vorgesehen und verheißen hat⁵⁵⁶. Man könnte formulieren: Nach einem solchen Konzept ist die Seelsorge ebenso wie der Gottesdienst auf eine Art Epiklese angewiesen: Indem Seelsorge sich explizit unter den Namen Gottes stellt, ruft sie den herbei, der diesen Namen trägt; und indem sie das Evangelium zitiert, bittet sie um den Heiligen Geist, der allein das zitierte Schriftwort wirksam machen kann.

Diese rekonstruierte pneumatologische Verankerung der Seelsorge Tackes legt sich zusätzlich durch seine Entfaltungen der Seelsorge am Begriff *parakaleo* nahe⁵⁵⁷: *Parakaleo*, so argumentiert Tacke, heißt im profanen Griechisch *herbeirufen*. Seelsorge sei daher keine durchgeplante Betreuung, sondern stets eine spontane Aktion „auf Anruf“ hin, ihr Auslöser sei immer eine akute Not. In dieser Spontaneität liege ihr spezifisches Proprium⁵⁵⁸, das sie von Predigt und Unterricht unterscheidet⁵⁵⁹. Eine zweite, spezifisch ntl. Bedeutung ist *ermahnen*. Tacke schießt daraus, dass Seelsorge

⁵⁵⁶ Dafür sprechen Formulierungen, die die Selbstwirksamkeit des Namens – und damit zweifellos auch seine Unverfügbarkeit – thematisieren, wie z.B. „Dieser Name ist nicht angewiesen auf die Kunst einer seelsorgerlichen Applikation. Er spricht für sich selbst.“ Tacke, 77.

⁵⁵⁷ Tacke, 92ff.

⁵⁵⁸ Es ist verwirrend, dass die beiden Termini des „generellen“ und des „spezifischen“ Propriums in der Literatur in verschiedener Weise verwendet werden. Tacke verwendet die Begrifflichkeit in ihrer traditionellen Bedeutung: Das „generelle Proprium“ benennt die Unterscheidung der Seelsorge als kirchlicher Tätigkeit von ihren säkularen Parallelerscheinungen (wie z.B. der Psychotherapie). Es besteht daher in der Bindung an das Evangelium, die alle kirchlichen Handlungsformen generell verbindet. Das „spezifische Proprium“ dagegen bezeichnet die Unterscheidung der Seelsorge von anderen kirchlichen Handlungsformen (z.B. Unterricht oder Predigt). Es besteht nach Tacke darin, dass Seelsorge in der Kommunikationsform des Gespräches stattfindet. Tacke, 84.

Zu Verwirrungen kommt es deshalb, weil Dietrich Stollberg diese Verwendungsweise, die er in seiner Dissertation noch übernommen hatte (Stollberg 1970, 148-155), später bewusst umkehrt. Stollberg 1978, 20-33. Vgl. Fußnote 237.

⁵⁵⁹ Tacke, 93f.; 105.

auf Lebenshilfe in den kleinen Themen des Alltags zielt⁵⁶⁰. Hinzu kommt als dritte, ebenfalls ntl. Bedeutung das *trösten*. Das weist darauf hin, dass Seelsorge keine ke-rygmatischen Proklamationen zulasse, sondern auf der Basis zwischenmenschlicher Beziehung stehe⁵⁶¹.

Insgesamt leuchtet weder ein, warum das Wesen der Seelsorge ausgerechnet aus dem Wort *parakaleo* zu entfalten sei, noch sind die Rückschlüsse aus den drei Bedeutungsvarianten zwingend: Während die erste, in Tackes Argumentation m.E. zunächst schlüssigste Bedeutungsebene des spontanen Herbeirufens im NT eben gerade nicht vorherrscht – ein Faktum, das zwar benannt⁵⁶², in seiner Konsequenz für die theologischen Folgerungen aber nicht reflektiert wird –, wirken die Rückschlüsse aus den beiden anderen Bedeutungen recht künstlich und eher von der Entwicklung der Seelsorgelehre im 20. Jahrhundert als von der ntl. Wortbedeutung inspiriert. Das biblische Material wird so eher zum Anschauungsmaterial für das, was auch ohne den biblischen Rückgriff über die Seelsorge hätte ausgesagt werden können.

Nach Tacke wird Seelsorge in allen diesen Aspekten v.a. dadurch bestimmt, dass sie sich in Gottes eigenem Handeln verwurzelt: Ihr Trösten sei primär die Selbsterfahrung des Getröstet-Werdens, die Solidarität der Trostbedürftigen und das Sich-Verlassen auf die Seelsorge des Heiligen Geistes. Denn es ist nach Tacke nicht das menschliche Tun, sondern die Kraft des Evangeliums, die allein wirkliche Seelsorge spendet. Indem sich Seelsorge als Paraklese versteht, denke sie sich explizit mit einem Gottesprädikat⁵⁶³ zusammen und wird unmissverständlich als Werk des Heiligen Geistes verstanden⁵⁶⁴.

Zwischenstand: Konsequenzen für die Seelsorge

In Tackes Konzeption zeigt sich Seelsorge als Beziehungsgeschehen im doppelten Sinne⁵⁶⁵:

- Sie ist ein Beziehungsgeschehen zwischen zwei Menschen
- und zugleich deren gemeinsame Hinwendung zu Gott.

Beide Bewegungen gehören zum Seelsorgegeschehen dazu, sind aber deutlich voneinander zu unterscheiden: Die zwischenmenschliche Beziehung ist etwas fundamental anderes, als die Gottesrelation⁵⁶⁶.

⁵⁶⁰ Tacke, 95f.

⁵⁶¹ Tacke, 98f.

⁵⁶² Tacke, 94.

⁵⁶³ Tacke verweist auf den Gott allen Trostes (II Kor 1,3), Tacke, 98.

⁵⁶⁴ Tacke, 98f.

⁵⁶⁵ Tacke, 81, 132, 169ff., 178f., 219.

⁵⁶⁶ Tacke, 169.

Damit verbindet sich bei Tacke eine positive Deutung der „Bruchlinie“⁵⁶⁷: Sie markiert die gemeinsame Wendung der Seelsorgepartner zur glaubend vorausgesetzten Wirklichkeit Gottes hin, und damit dasjenige Element, durch das sich ein Seelsorgegespräch von jedem anderen Gespräch unterscheidet.

Es lassen sich also folgende inhaltliche Punkte zusammenfassen, die für Tackes Position wesentlich sind:

- *Verbale Zeugenschaft*: Christus als der gemeinsame Bezugspunkt des Glaubens ist immanent nicht verfügbar. Die gemeinsame Hinwendung zu Gott braucht daher die verbale Zeugenschaft von Gott, weil sich diese Wendung nicht immanent und von selbst vollziehen kann, sondern ein *extra nos* ins Spiel bringt. Das verbale Bezeugen des Evangeliums ist daher ein konstitutives Element⁵⁶⁸.
- *Differenz zwischen Seelsorge und Evangelium*: Seelsorge ist ein menschliches Tun. Daher kann es die Wirklichkeit, die es *bezeugt*, nicht selbst herstellen. Indem die Seelsorgerin die geglaubte Wirklichkeit Gottes bezeugt, weist sie gleichzeitig darauf hin, dass damit etwas fundamental anderes als ihre eigene Person oder ihr eigenes Tun benannt ist. So bleibt Seelsorge in irdischer Qualität. Ihre Möglichkeiten werden nicht im dem göttlichen Handeln identifiziert und ihre Ziele erfahren keine göttlichen Überhöhungen⁵⁶⁹.
- *Partnerschaftlichkeit vor Gott*: Da Christus als gemeinsamer Bezugspunkt immanent nicht verfügbar ist, stellt die gemeinsame Hinwendung zu ihm einen solidaritätsstiftenden Akt dar: Jede menschliche Hierarchie, die aus einem Analogieschema Arzt/ Therapeut – Patient/ Klient erwachsen könnte⁵⁷⁰, wird in einem solchen Modell hinfällig gegenüber dem gemeinsamen Angewiesensein auf Gottes Gnade. In diesem Sinne ist Seelsorge nicht nur *partnerzentriert*, sondern *partnerschaftlich*, weil die Partner *coram deo* auf wirklich gleicher Augenhöhe stehen⁵⁷¹.
- *Keine Erfolgsrhetorik*: Die Partnerschaftlichkeit vor Gott inkludiert das gemeinsame Angewiesensein und den gemeinsamen Glauben, der nicht in die

⁵⁶⁷ Tacke, 83-91, 109f., 170, vgl. Bukowski, 40f.

⁵⁶⁸ Tacke, 31, 147, 149.

⁵⁶⁹ Tacke, 149, 151, 153-160, 166f., 170-175, 178f., 209.

⁵⁷⁰ Tacke, 149, 155, 169, 172-175, vgl. Möller Christian (1993), 295.

⁵⁷¹ Tacke, 174, 218f., 234.

unmittelbare Erfahrung des „Schauens“ übersetzt werden kann⁵⁷². Seelsorge geschieht daher nicht auf der Basis der größeren Kompetenz der Seelsorgerin, sondern auf der Basis der gemeinsamen Schwäche *coram deo*, die keine strahlende Erfolgshetorik und kein Anpreisen griffiger Lösungen zur Lebensbewältigung zulässt⁵⁷³.

Gespräch und Kerygma⁵⁷⁴

Es ist eine durchaus positive Aufnahme der Arbeit Joachim Scharfenbergs, wenn Tacke der spannungsvollen Beziehung zwischen *Kerygma und Gespräch* einen ausführlichen Reflexionsgang widmet⁵⁷⁵. Hinter seinen Darlegungen steht die These, dass Seelsorge zwar Gespräch ist⁵⁷⁶, dass aber umgekehrt nicht jedes Gespräch an sich schon Seelsorge sei. Denn – und darin liegt die Gegenthese zu Scharfenberg – Gespräch und Kerygma sind nach Tacke zwar zwei verschiedene Dinge, die sich nicht identifizieren lassen⁵⁷⁷, sie sind aber dennoch synthesefähig⁵⁷⁸: Das Kerygma sei nicht grundsätzlich die Zerstörung eines Gespräches (so rezipiert er Scharfenberg), sondern es gehe darum, das Kerygma *gesprächsgerecht* zu vermitteln. Tackes Position ist der Versuch, die Verkündigung auch in der Seelsorge zu ermöglichen, ohne die Einwände der Seelsorgebewegung zu vernachlässigen. Seelsorge muss das Kerygma so einbringen, dass es *ohne* formale Bruchlinie *im Medium* des Gesprächs vermittelbar ist, ohne als zwischenmenschliches Beziehungsgeschehen in der Immanenz aufzugehen und ohne seine verbale Gestalt einzubüßen⁵⁷⁹.

⁵⁷² Tacke, 147.

⁵⁷³ Tacke, 153, 157, u.ö.

⁵⁷⁴ Die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen Gespräch und Kerygma ist bekanntlich seit Joachim Scharfenberg ein zentrales Thema in der Lehre von der Seelsorge. In scharfer Kritik gegenüber Thurneysen und Asmussen vertritt er die These, dass Gespräch und Kerygma überhaupt unvereinbar seien: „Gebannt vom Vollzug der Verkündigung als Zielvorstellung der Seelsorge dient das Gespräch als Anknüpfungspunkt, Präludium oder Vorwand für die Verkündigung, so daß derjenige, der in die Seelsorge kommt, gar nicht in die Lage versetzt wird, die ‚Frage‘, die er mit seiner Existenz darstellt, zu artikulieren und sie sich damit bewußtzumachen.“ (Scharfenberg, 10) Für Scharfenberg geht es demgegenüber darum, in Anknüpfung an säkulare Therapieformen die Heilung selbst als partnerschaftliches Sprachgeschehen zu verstehen. Vgl. v.a. Scharfenberg, 35-43.

⁵⁷⁵ Tacke, 86, 89-115.

⁵⁷⁶ ...dass Seelsorge also nicht erst dann stattfindet, wenn die herbeizuführende „Bruchlinie“ das Gespräch beendet und zu etwas völlig Neuem hingeführt habe.

⁵⁷⁷ Tacke, 84-86, 170. Tacke argumentiert dies dadurch, dass er die Grenzen des Gesprächs und die Grenze der Einfühlbarkeit aufzeigt, welche zugleich die Grenzen der Zuständigkeit von Seelsorge wären, wollte man Seelsorge und Gespräch unmittelbar identifizieren. Tacke, 79, 121ff. (am Beispiel der Depression), 238.

⁵⁷⁸ Tacke, 85ff.

⁵⁷⁹ Tacke, 88, 170.

Tackes Lösungsvorschlag für diese Herausforderung ist schon vorweggenommen worden: Es ist die *erzählende Sprache*. In ihr sieht er die Chance, das Kerygma gesprächsgerecht vermittelbar zu machen⁵⁸⁰, weil sie die Orientierung an der konkreten Geschichte Gottes und damit den Schutz gegenüber einem abstrakt werdenden Gottesbegriff ebenso biete, wie gegenüber einer nur immanent bleibenden Religiosität. Durch den konkreten Rückbezug auf die biblische Überlieferung ist nach Tacke zugleich das Kriterium der *theologia crucis* im Raum, das die kirchliche Zeugenschaft davor bewahrt, einer innerweltlichen Erfolgshetorik zu erliegen.

Exkurs: Tackes Kritik an der Professionalisierung innerhalb der Seelsorgebewegung

Tacke legt Wert darauf, dass die Seelsorge Zeugenamt sei, und daher nie nur Sache professionalisierter Spezialisten, sondern immer Sache der Gemeinde. Denn jede Seelsorgerin bezeuge zugleich mit dem Evangelium auch ihre eigene Differenz zum Evangelium, ihr eigenes Schwachsein und ihr Angewiesensein auf die Gnade Gottes. In dieser Eigenschaft kann Seelsorge nie exklusiv an elitär ausgebildete Einzelne gebunden werden, sondern ist stets rückgebunden an die „charismatische Gemeinde“⁵⁸¹. Damit werden die Grenzen zur Diakonie fließend: die seelsorgende Gemeinde bietet Qualitäten, die einen „Einzelkämpfer“ an seine Grenzen bringen: Spontaneität, Privatheit, Wärme, liebevolle Aufnahme in ein soziales Gefüge statt professioneller „Annahme“ und Empathie⁵⁸².

Demgegenüber habe v.a. die beratende Seelsorge das Manko, dass sie die Seelsorge gerade nicht an die Basisgemeinde binde, sondern an psychologisch geschulte Spezialisten⁵⁸³. Es bestehe die Gefahr, dass die Vorliebe für die Rezeption therapeutischer Methoden sogar die Erfahrung des Evangeliums an eine elitäre Gruppe binde: wird das Evangelium nämlich mit der Erfahrung gelingender Kommunikation identifiziert, so werde es unter der Hand auch an bestimmte elitäre Rahmenbedingungen wie z.B. eine Gruppenausbildung gebunden und daher nur unter diesen exklusiven Bedingungen erfahrbar⁵⁸⁴. Paulus dagegen spreche das Evangelium gerade in die gestörten und verkrümmten Gemeindeverhältnisse hinein⁵⁸⁵.

Ein Offenbarungsverständnis im Erbe Karl Barths

Es dürfte bereits deutlich geworden sein, dass sich in der Position Tackes eine Reihe von strukturellen Elementen finden lassen, die mit den bisher gewonnenen Kriterien gut vereinbar sind⁵⁸⁶. Insofern ist es besonders wertvoll, den kritischen Anfragen tiefer nachzugehen, die an seine Konzeption zu stellen sind.

⁵⁸⁰ Tacke, 92; 105-109.

⁵⁸¹ Tacke, 162.

⁵⁸² Tacke, 113, 117, 161f, 164f. 172.

⁵⁸³ Tacke, 38; 66ff.

⁵⁸⁴ Tacke, 71.

⁵⁸⁵ Tacke, 71.

⁵⁸⁶ Z.B. die deutliche Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, die Abgrenzung des Glaubens vom „Schauen“ und dementsprechend das widerständige Element eines „Glaubens wider den Augenschein“, sowie die hermeneutische Grundausrichtung dieser Konzeption.

Kritische Anfrage: Kompetentes „Wissen“ über Gott?

Tackes Ausgangspunkt ist zweifellos das, was Barth im Anschluss an Kierkegaard den „unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit“ genannt hat⁵⁸⁷. Er steht damit in der Tradition einer Theologie, die von einer unüberbrückbaren Differenz zwischen „Himmel“ und „Erde“ ausgeht, so dass jede Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch, jede „natürliche Religiosität“ ausgeschlossen wird. Zugleich aber ist sein Glaubensbegriff, mithin der Ausgangspunkt seines Denkens, von vornherein konkret inhaltlich gefüllt: die christologischen Inhalte stehen wie selbstverständlich im Raum.

Die Rückfrage, die von Rezensenten gestellt worden ist, setzt genau an diesem Punkt an: Warum kann eine solche Konzeption, die doch grundlegend davon ausgeht, dass Gott dem menschlichen Denken unzugänglich bleibt, mit so großer Sicherheit von Gott sprechen, als hätte sie ein souveränes „Wissen“ über Gott⁵⁸⁸?

Walter Neidhart formuliert kritisch: Tacke „verfügt über unanfechtbare Kriterien für theologische Wahrheit: Er weiß Bescheid über Gott, über dessen Namen, über Inkarnation und Rechtfertigung. Er beansprucht Kompetenz für seine Urteile.“⁵⁸⁹ Ähnlich wie in den Diskussionen um Barths eigene Theologie⁵⁹⁰ findet sich auch gegenüber Tacke die (übrigens von beiden zurückgewiesene⁵⁹¹) Einordnung als „Neoorthodoxie“ und der Vorwurf eines autoritären „Offenbarungspositivismus“⁵⁹².

Diese Anfragen betreffen den Kern dessen, worauf Seelsorge sich gründet: Auf welche Weise kommt die Lehre von der Seelsorge überhaupt zu ihren Prämissen (*Poimenik*) und welche Relevanz hat die Debatte dieser konkreten Inhalte für die Verhältnisbestimmung zwischen den Ebenen?

⁵⁸⁷ Barth 1922, XIII.

⁵⁸⁸ Dass die altprotestantische Lehre von der Verbalinspiration, die aus diesem Dilemma hätte herausführen sollen, unter neuzeitlichen Bedingungen nicht mehr ernsthaft ins Feld geführt werden kann, setze ich hier voraus. Zur Diskussion vgl. Lauster, 16-25, zur Stellungnahme Barths vgl. Barth 1945, 512, 583-589.

⁵⁸⁹ Neidhart, 324.

⁵⁹⁰ Der Hauptkritikpunkt gegen die Theologie Barths richtet sich gegen seine starke Ausrichtung an einem vorweg konzipierten, abstrakten Offenbarungsprinzip, das systematische Priorität habe und dem Gebrauch der Schrift sachlich vorgeordnet sei. Das führe zu einer in sich geschlossenen, letztlich unanfechtbaren Systematik und entziehe die Bibel dem menschlichen Zugriff in Glaubensfragen, weil sie sich nur je und je im unverfügbaren Akt Gottes als Offenbarung erschließe. Rothen II, 26, 71, 79, 95, 97, 153ff., 174, vgl. Jüngel, Menschenlosigkeit, 337f., Lauster, 264, Ringleben, 107-109

⁵⁹¹ Karl Barth in einem Interview „Liberale Theologie“ 1969: „Ich bin [...] darauf festgenagelt worden, daß ich ein Orthodoxer sei. [...] Ich war so liberal, daß ich sie gelesen und dann auch manch Gutes bei ihnen gefunden habe. Aber „neoorthodox“: ich finde es nur komisch, wenn man mir das sagt.“ zitiert nach Kantzenbach, 171, vgl. Tacke, 293.

⁵⁹² Neidhart, 324, Kiesow, 60. Tackes Reaktion: Tacke, 293f.

Angesichts der zentralen Bedeutung dieser Rückfrage lohnt es sich, an dieser Stelle einen Reflexionsgang einzuschieben, der über die konkrete Analyse der Position Tackes hinausgeht und einen breiteren systematisch-theologischen Rahmen in den Blick nimmt, um daran die gesuchten formalen Kriterien abschließend zu profilieren und auf ihre Relevanz hin zu prüfen.

Zwischen Unverfügbarkeit und Positivität

Eine Offenbarungstheologie im Erbe Karl Barths „geht aus von der Prämisse, Gott sei vollständig definiert in Jesus von Nazareth“⁵⁹³. In einem solchen Denken gibt es überhaupt keine („natürliche“) Schnittstelle zwischen Gott und Mensch, es sei denn in der Selbstoffenbarung Gottes, d.h. in der Person Jesu Christi. Nur in ihm ist die ansonsten unmögliche Beziehung zwischen Gott und Mensch hergestellt⁵⁹⁴. Und nur in ihm liegt daher auch der einzig mögliche Ansatzpunkt für das ansonsten unmögliche theologische Denken.

Die Frage, auf welche Weise die Theologie ihr „Wissen“ hervorbringe – also die von Walter Neidhart formulierte Rückfrage auch an Tacke – hat daher eine durchaus komplexe Antwort: Theologie bezieht ihr Wissen primär aus dem *Bekennnissatz*, dass Gott in Jesus von Nazareth „vollständig definiert“⁵⁹⁵ sei. Darin liegt die „*vorläufige Voraussetzung*“, mit der die biblischen Zeugnisse gelesen werden, die sich aber *dann* an der Bibellektüre auch bewährt⁵⁹⁶. Und so kommt es zu der Dialektik zwischen Bekenntnissatz und Schriftwort: Der Bekenntnissatz entsteht aus der unverfügbaren Selbstbeglaubigungsmacht der Bibel, weil die Bibel das Zeugnis der Offenbarung in Christus ist und daher über sich hinaus und auf ihn hinweist; zugleich ist der Bekenntnissatz selbst schon Voraussetzung für jede Lehre von der Schrift und für die Bibellektüre selbst, weil er dem Lesen der Schrift schon vorausgesetzt ist⁵⁹⁷.

Es steht ein zentrales Grundanliegen dahinter, wenn die Lehre von der Schrift auf so komplexe Weise entfaltet wird: Es geht darum, die Schrift als Zeugnis der Offenbarung zu sehen, und *gleichzeitig* an der radikalen Unverfügbarkeit der Offenbarung

⁵⁹³ Jüngel, *Menschenlosigkeit*, 336 über die Theologie Karl Barths.

⁵⁹⁴ Für Karl Barth liegt die Betonung v.a. darauf, dass es „dieser“ Gott und „dieser“ Mensch sind, die in Beziehung miteinander treten wollen. Die Betonung liegt also auf der konkret inhaltlichen Füllung des biblischen Gottesgedankens, d.h. auf dem dreieinigen Gott. Barth 1922, XIII.

⁵⁹⁵ Jüngel, *Menschenlosigkeit*, 336, s.o.

⁵⁹⁶ Barth 1922, XIII f., Hervorhebung M.P.

⁵⁹⁷ „Es handelt sich also bei der Lehre von der Heiligen Schrift als solcher um ein Bekenntnis.“ Barth 1945, 509, vgl. 505-511, vgl. Lauster, 266.

festzuhalten. Von daher ist Offenbarung nie als fertig vorliegende „Information“ verstanden (z.B. als Wortlaut der Schrift), sondern stets als ein *Akt* der Selbstoffenbarung Gottes, der immer nur punktuell geschenkt wird und nie in die Zeitlichkeit eingeht⁵⁹⁸. Offenbarung wird zwar geschenkt, aber sie wird dadurch nicht zur *Offenbarkeit*⁵⁹⁹.

Doch genau an dieser Stelle droht jene merkwürdige Doppelgleisigkeit, die bereits in der Konzeption Thurneysens hervorgetreten ist: Obwohl die Unverfügbarkeit der Offenbarung und damit das Nicht-Wissen-Können des Menschen ein zentrales Anliegen solchen Denkens ist, wohnt ihm dennoch eine Tendenz inne, die man als Dezisionismus oder als Offenbarungspositivismus⁶⁰⁰ bezeichnen könnte: Es hat einen „dezi-

⁵⁹⁸ Vgl. Kantzenbach, 177-179.

⁵⁹⁹ Bultmann 1956, 407.

Obwohl m.E. sehr deutlich wird, dass eine so verstandene Lehre von der Schrift im Hintergrund von Tackes Entwurf vorausgesetzt werden darf, wird Tackes eigener Umgang mit dem biblischen Material diesem hohen Anspruch keineswegs immer gerecht. Als Beispiel sei Tackes Verwendung des Motivs von Johannes dem Täufer genannt Tacke, 154f.:

Johannes gilt hier als Vorbild des Seelsorgers, der lediglich die Funktion eines Zeugen hat, der auf etwas anderes hindeutet. Doch was ist mit diesem Hinweis gewonnen? Für die Ebene der *Poime-nik* sagt er nicht viel aus. Welche stichhaltige theologische Erkenntnis ließe sich denn aus dieser biblischen Anspielung erkennen? Etwa dass Christen sich stets so zu verhalten hätten, wie eine beliebig ausgewählte biblische Figur? Und ebenso wenig wird mit diesem Hinweis die Ebene der *Theorie der Praxis* ernsthaft in den Blick gefasst. Oder sollte die Geschichte von Johannes dem Täufer etwa im Sinne einer moralischen Handlungsanweisung für die Praxis gelesen werden?

Was hier (exemplarisch) vorliegt, kann nicht im Sinne einer theologischen Verarbeitung eines biblischen Textes verstanden werden, ohne sich in Aporien zu verstricken. Der Text ist nicht die Basis eines theologischen Begründungszusammenhangs, sondern dient offenbar lediglich als *Illustrationsmaterial* für eine These (nämlich das Zeugenamt auch des Seelsorgers), die ohne Verlust auch ohne diese biblische Anspielung hätte entfaltet werden können. Dem hohen Anspruch einer offenbarungstheologischen Konzeption im Sinne des *sola scriptura* wird ein solch beiläufiger Hinweis jedenfalls nicht gerecht.

⁶⁰⁰ Der Begriff des „Offenbarungspositivismus“, der ja oben schon in der zitierten Kritik an Tacke aufgetaucht ist (Neidhart, 324), ist insofern schwierig, als er ein geradezu klischeehaftes Schlagwort ist, mit dem die Kritik gegenüber der Theologie Barths zusammengefasst wird. Ursprünglich stammt dieser Einspruch von Dietrich Bonhoeffer (Bonhoeffer, 303ff., 311ff. 355ff.), wobei umstritten ist, worin seine Kritik exakt besteht (vgl. Wüstenberg, 997f., 1002f.). Deutlich ist, dass Bonhoeffer diesen Vorwurf gegenüber Barth stets dort erhebt, wo er seine eigene Gegenwart als „religionslose“ Zeit analysiert und daher darum ringt, auch die christlichen Inhalte „radikal religionslos“ zu verkünden, d.h. ohne auf ein „religiöses Apriori“ im Menschen aufzubauen. In diesem Zusammenhang würdigt er Barth zwar als denjenigen, der „als einziger in dieser Richtung zu denken angefangen hat“, der aber „diese Gedanken dann doch nicht durchgeführt und durchdacht [hat], sondern zu einem Offenbarungspositivismus gekommen ist, der letzten Endes doch im wesentlichen Restauration war.“ Was Bonhoeffer also kritisiert ist, dass Barth im Zuge seiner Religionskritik diesem Ziel religionsloser Verkündigung – „d.h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzung der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.“ – gerade nicht näher gekommen ist. Alle Zitate: Bonhoeffer, 303ff.

Jenseits einer detaillierteren Analyse der Intention Bonhoeffers (vgl. Wüstenberg, 1002-1004) lässt sich der Begriff daher m.E. zumindest in einer Hinsicht zusammenfassend verwenden: Er bezeichnet jene Struktur, die auch in der Analyse der Konzeption Thurneysens zutage getreten ist; dass nämlich die Verhältnisbestimmung zwischen gelebter Religiosität und geoffenbarter Wahrheit von einem klaren Autoritätsgefälle geprägt ist, von dem her die Theologie ihre eigene Legitimität beziehen will.

sionistischen“ Aspekt, weil es aus der Fülle der möglichen Weltanschauungen ausge-rechnet die biblische herausgreift und diese Wahl überhaupt nicht weiter begründet, sondern nur auf die unverfügbare biblische Selbsterschließungsmacht rekurriert. Es bleibt damit für diejenigen unbefriedigend, die ihre Option für das biblische Weltbild gern nach außen hin argumentiert hätten. Und ein solches Denken hat zugleich einen „positivistischen“ Zug, weil es die im Bekenntnisakt postulierte Offenbarung wie ein objektiv vorliegendes „Faktum“ voraussetzt und die biblischen Inhalte daher zum exklusiven Ausgangspunkt jeglicher Theologie macht. Zugespitzt formuliert: Will man darüber debattieren, *was* denn da offenbart sei, so ist es nicht die methodisch verantwortete menschliche Textauslegung, die darauf eine Antwort geben könnte, sondern es ist der souverän geschenkte und unzeitliche Offenbarungsakt Gottes⁶⁰¹.

Die Dialektik zwischen Bekenntnissatz und Schriftlesung, zwischen Unverfügbarkeit und Positivität, trägt damit die ständige Gefahr einer Selbstimmunisierung in sich⁶⁰²: Von außen kommende Einsprüche werden nicht mehr zugelassen; offenbart wäre dann, was sich mir erschlossen hat. Die ursprüngliche Intention einer demütig empfangenden Theologie, die von Gott nichts wissen kann, es sei denn aufgrund seiner unverfügbaren Gnade, hätte sich dann in ihr Gegenteil verkehrt.

Es ist interessant, dass sich eben diese systemtisch-theologische Debatte in der Kritik an Tacke widerspiegelt. In der Tat führt auch seine Konzeption vor das beschriebene Dilemma⁶⁰³, denn die Verhältnissetzung zwischen *Positivität* und *Unverfügbarkeit* der Offenbarung bleibt unklar. Und das wiegt gerade in einer Lehre von der Seelsorge schwer, denn sie ist eine Disziplin, die auf praktische Anwendung im Sinne konkreter Ausbildung hin angelegt ist, und darin liegt schon von der Sache her eine gewisse

⁶⁰¹ Ein schwerwiegender Kritikpunkt an der Offenbarungstheologie Barths liegt darin, dass das Gewicht der Unverfügbarkeit wesentlich stärker veranschlagt wird, als die Reflexion auf ein methodisch verantwortbares Auslegungsverfahren, so dass sie „über propädeutische Klärungen hinaus das eigentliche Verstehen des Textes gerade nicht ermöglichen kann“ Lauster, 275.

Die in diesem Spannungsverhältnis angelegte ambivalente Haltung Barths zur historisch-kritischen Bibelauslegung findet möglicherweise eine poimenische Parallele in Tackes ambivalenter Haltung zu konkreten praktischen Seelsorgeausbildungen. Vgl. Möller 1993, 299-302, Kiesow, 59.

⁶⁰² Vgl. Jüngel Anfänge, 98.

⁶⁰³ Er selbst sieht dieses Dilemma übrigens nicht. Auf die oben zitierte Kritik Walter Neidharts gegenüber der „Objektivität“ seines Wissens über Gott antwortet er im Anhang der 3. Auflage: „Es gibt aber doch auch einen Glaubens-Bescheid, eine Gewißheit, die aus der Verheißung kommt... Meine vom Rezensenten kritisierte ‚Orthodoxie‘ ist die Gewißheit dessen, die in sich selbst eine Gewißheit, die ihn tragen könnte, nicht mehr findet. Über Gott ‚Bescheid‘ wissen in diesem Sinne ist kein geistlicher Kapitalismus, sondern die Entdeckung des ‚einzigen Trostes‘, wobei vorausgesetzt ist, daß die theologischen und anthropologischen Erkenntnisse der Reformation uns auch durch die tiefenpsychologischen Einsichten unserer Zeit nicht abhanden gekommen sind.“ Tacke, 294.

Tendenz zur methodischen „Verfügbarmachung“. Dass Tackes Entwurf insgesamt kaum *poimenische* Reflexion über die Rolle der Bibel und ihrer („positiven“) Glaubensinhalte bietet, macht ihn nicht zufällig an dieser Stelle besonders angreifbar.

Potenziale differenzierter Perspektivenwechsel

Angesichts dieser Gefahren muss die Seelsorgelehre ihr Fachgebiet noch einmal auf die Frage hin sichten, worin die konstruktive Intention jener Dialektik zwischen „Positivität“ und „Unverfügbarkeit“ bestehen kann. Denn m.E. lägen in ihr Potenziale, die gerade die Seelsorge nicht entbehren kann. Nutzbar würden sie dann, wenn die Unterscheidung der Zugangsperspektiven in die Diskussion eingeführt würde. Denn letztlich geht es auch in dieser Debatte wiederum um die Verhältnissetzung zwischen Wirklichkeitsbeschreibung und Bekenntnissatz, also um die Frage, wie sich konkret erlernbare Methoden zu den vorausgesetzten Inhalten christlichen Glaubens verhalten, und inwieweit in deren Verhältnissetzung Gottes eigenes unverrechenbares Wirken in Anschlag zu bringen ist.

Die potenzielle Aporie liegt im unverbundenen Nebeneinander zwischen Tackes „positivistischem“ Umgang mit der Offenbarung und seiner Betonung der „Unverfügbarkeit“. Versucht man jedoch, hinter beiden Polen ein legitimes Anliegen seelsorgerlicher Praxis wahrzunehmen, so lassen sich die scheinbar widerstrebenden Grundausrichtungen den verschiedenen Zugangsperspektiven zuordnen:

- Einerseits kann eine verantwortete Seelsorge nicht stattfinden, wenn sie nicht in der Lage ist, ihre eigenen Prämissen zu benennen. Sie fußt auf einem biblischen Weltbild, das sie nicht neu erfinden muss, sondern das ihr schon („positiv“) vorgegeben ist. Die (freilich stets kritische) Rekonstruktion dieses Weltbildes ist Sache der *Poimenik*, die auf die biblischen Schriften daher als Zeugnisse eines Verstehensrahmens zugreift, den man „positiv“ bezeichnen könnte, weil er ihr geschichtlich immer schon voraus liegt⁶⁰⁴.
- Andererseits muss Seelsorge zur Kenntnis nehmen, dass das *Verstehen* dieses (kritisch rekonstruierten) Rahmens noch nichts darüber aussagt, ob aus ihm eine individuelle Gewissheit wird, die tröstende oder gar heilende Wirkungen hervorbringt. Sosehr die Prämissendiskussion darauf angewiesen ist, die In-

⁶⁰⁴ Ich folge damit dem Theologiebegriff Ingolf Dalferths, dessen Konzeption von Beginn an maßgeblich für die Unterscheidung der Zugangsperspektiven war. Vgl. zusammenfassend Dalferth 2004, 53ff. S.o. S. 10ff.

halte christlichen Glaubens zunächst positiv vorauszusetzen, so wenig kann die *Theorie der Praxis* von deren unmittelbarer Wirksamkeit ausgehen. *Theorie der Praxis* ist daher Anwältin der Unverfügbarkeit: Christliche Inhalte kann man zwar kennen und verstehen lernen, ihr existenzielles Relevantwerden ist aber damit noch nicht mitgesetzt.

Ein Grenzgang zwischen Poimenik und Theorie der Praxis

Wird diese Differenzierung in die Konzeption Tackes hineingespielt, ließe sich folgender Gedankenweg rekonstruieren, der zwar über seine eigene Konzeption hinausgeht, m.E. aber durchaus auf seiner Linie liegt:

1. *Poimenik* als theologische Disziplin wäre als Selbstreflexion des christlichen Glaubens zu verstehen. Das heißt, dass sie darauf verzichtet, eine übergeordnete Beobachterperspektive *auf* ihren eigenen Glauben einnehmen zu wollen. Sie kann dies auch gar nicht tun, weil das ihrem eigenen Glaubensbegriff nicht gerecht würde: Ist Glaube nur als Beziehungsgeschehen verstehbar, so ist er nicht losgelöst von seinem Bezugspunkt denkbar, d.h. nicht losgelöst von der „Wirklichkeit“ Gottes, die ihrerseits wieder ein Postulat des Glaubens ist.

Das Beibehalten dieser Innenperspektive inkludiert zugleich den Verzicht darauf, den christlichen Glauben apologetisch zu rechtfertigen: *Poimenik* tritt nicht an, um ihren eigenen Glauben nach außen hin „glaubwürdig“ zu machen – in diesem Anspruch läge jene Überheblichkeit, die z.B. Karl Barth so vehement als „gottlos“ zurückgewiesen hat⁶⁰⁵ –, sondern sie hat die Aufgabe, jenen Glauben für ihre eigene Zeit denkend zu rekonstruieren und zu verantworten, der in den christlichen Gemeinden lebendig und von daher geschichtlich „positiv“ ist.

Was in einem solchen Konzept überhaupt kein Thema ist, das ist die alternative Wahl zwischen *verschiedenen* religiösen oder weltanschaulichen Möglichkeiten. Denn die Wahl zugunsten des Christentums ist immer schon vorausgesetzt, sofern Theologie sich selbst als Reflexion eines geschichtlich ihr voraus liegenden Glaubens versteht⁶⁰⁶.

Eine solche Position – bei Tacke freilich keineswegs thematisiert – hat m.E. gerade in der neuzeitlichen Pluralität eine besondere Stärke. Christliche Theologie tritt hier nicht mit dem Allwissenheitsgestus auf, die Welt gleichsam aus objektiver Beobachterperspektive beurteilen und sich selbst daher zu allen anderen religiösen

⁶⁰⁵ Vgl. z.B. Barth 1947, 394-424.

⁶⁰⁶ Auch darin zeigt sich ein Anschluss an die Barth'sche Theologie, der es ebenso wenig um eine religionsphänomenologische Abgrenzung des Christentums von anderen Religionen zu tun ist, sondern dessen Religionskritik primär eine Selbstkritik an der christlichen Religion ist, die durch die Offenbarung Gottes aufs Schärfste in die Krise geführt wird. Vgl. Kantzenbach, 175.

Phänomenen in eine objektiv beschreibbare (überbietende) Beziehung setzen zu können. Christentum wird vielmehr in seiner realen Partikularität wahrgenommen: Kein Mensch, auch nicht die christliche Theologin, kann einen Standpunkt außerhalb des eigenen Denksystems einnehmen. Beschrieben werden kann lediglich das in sich stimmige Selbstverständnis einer jeweils bestimmten Religion. Der dem Christentum immanente Absolutheitsanspruch wird damit nach innen hin ernst genommen, nach außen hin aber in seine realen Schranken gewiesen.

Es ist diese Innenperspektive – freilich auf keine Außensicht verrechenbar –, aus der heraus es das gibt, was Tacke einen „Glaubens-Bescheid“ nennt, „eine Gewissheit, die aus der Verheißung kommt“⁶⁰⁷. Nur aus der Innensicht heraus ist es möglich, von dem auszugehen, was den Kernpunkt christlichen Glaubens ausmacht: Dass nämlich in Jesus Christus eine Beziehungsmöglichkeit zwischen Gott und Mensch eröffnet worden ist, die außerhalb seiner Person nicht denkbar gewesen wäre.

2. Übrig bleibt die Frage, was „außerhalb“ dieser Innenperspektive „wirklich“ ist. Die Innenperspektive lässt sich ja nicht ohne weiteres voraussetzen – auch nicht im Kontext christlicher Kirche⁶⁰⁸. Mag Offenbarung *über das Medium* der Bibel stattfinden⁶⁰⁹, aber sie ist keineswegs unmittelbar *in* der Bibel gegeben, sondern stets nur über die pneumatologische Vermittlung wirklich. Von daher kann Offenbarung nichts sein, was sich in die Wirklichkeitsbeschreibungen hinein verrechnen ließe, weil sie trotz ihrer Bindung an die Schriften stets als originärer Offenbarungsakt des souveränen Gottes gedacht bleibt.

Und hier kommt die *Theorie der Praxis* ins Spiel. Sie rekonstruiert nicht die Glaubensperspektive, sondern bemüht sich um Beschreibungen der empirisch wahrnehmbaren Wirklichkeit. Und damit ist sie in jenem „Bereich“ angesiedelt, in dem das Wirklichwerden der Offenbarung nie vorausgesetzt werden kann, weil Offenbarung nie in die Zeit eingeht. Die Zugangsperspektive der *Theorie der Praxis* bringt es daher mit sich, dass sie Gewicht auf die Unverfügbarkeit des Offenbarungsgeschehens legt: Was an Glaubenswissen verstehbar ist, ist nicht notwendig ident mit dem, was in der Wirklichkeit erfahrbar ist. Dass die *Poimenik* aus der *Innenperspektive* des Glau-

⁶⁰⁷ Tacke, 294.

⁶⁰⁸ Was systematische Theologie zum Ausgangspunkt des Denkens machen kann, ist für die Seelsorge möglicherweise eines ihrer brennendsten Themen. Denn was hieße „Innenperspektive“ im Kontext der ständigen Hin-und-Hergerissenheit konkreten Lebens? Wer befindet sich „innen“, so dass er eine gültige *Selbst*beschreibung des Glaubens geben könnte? *Wessen* getroffene Wahl könnte vorausgesetzt werden? Wo gäbe es in der Kirche des „*simul iustus et peccator*“ Lebenssituationen, die auf eine glaubende Gewissheit *zurückblicken* können als etwas „positiv“ Vorgegebenes?

⁶⁰⁹ Tacke, 217.

bens heraus dessen Inhalte rekonstruiert, ist noch kein hinreichender Grund dafür, dass die *Theorie der Praxis* diese Glaubensinhalte voraussetzen könnte.

An der Schnittstelle zwischen „Positivität“ und „Unverfügbarkeit“ – also an einem kritischen Punkt innerhalb der Lehre von der Seelsorge – kommt demnach auch die Schnittstelle der unterschiedenen Zugangsperspektiven zum Tragen:

- Die „positive“ Wissenschaft ist die *Poimenik*, und zwar insofern, als sie das kognitiv verstehbare und verbal vermittelbare Glaubenswissen rekonstruiert, in dessen Rahmen Seelsorge stattfindet. Sie ist herausgefordert, ihre eigenen Prämissen offen zu legen und diskutierbar zu machen, und sie darf diese Glaubensüberzeugungen sowohl in der theoretischen Diskussion als auch in der Praxis verbalisieren.
- Was damit aber keineswegs verwechselt werden darf, das ist das Missverständnis, als wären die eschatologischen Verheißungen, die in diesen Prämissen stecken, durch deren Offenlegen schon unmittelbar wirksam. Auch wenn der Mensch im kognitiven Sinne benennen kann, worin eine Verheißung („positiv“) besteht, und auch wenn die Seelsorge von diesen Glaubensinhalten keineswegs schweigen muss, so bleibt deren Erfüllung doch die Sache des souveränen Wirkens Gottes. Die Innenperspektive des Glaubens ist daher *keine* mögliche Denkvoraussetzung für die *Theorie der Praxis*. Sie ist vielmehr stets herausgefordert, die Wirklichkeit diesseits der eschatologischen Verheißungen zu erforschen und zu beschreiben.

Konsequenzen für die Praxis

Zwei wesentliche Merkmale der Konzeption Tackes lassen sich auf diesem Hintergrund klarer zuordnen: Seine pneumatologische Verankerung und seine starke Betonung des verbalen Elements.

Die Pneumatologie ist als Verbindungsglied zwischen *Poimenik* und *Theorie der Praxis* zu verstehen: Die Pneumatologie reflektiert die Erfahrung, dass das Ereignis von Offenbarung *im praktischen Vollzug* unverfügbar bleibt.

Die Konsequenzen aus diesem (bei ihm freilich nicht expliziten) theologischen Hintergrund sind bei Tacke durchaus einleuchtend formuliert: Die Bibel als Medium des göttlichen Offenbarungshandelns muss in die Seelsorge mit hinein genommen werden, darf aber nicht zu erstarrten Begriffen verkommen, die auf „theologischen Stelzen“ gehen⁶¹⁰. Dies ist gewährleistet, wenn der Umgang mit der Bibel

⁶¹⁰ V.a. Tacke, 181-212, Zitat 203.

einerseits durch die erzählende Sprache lebendig bleibt⁶¹¹, und wenn andererseits gewährleistet wird, dass das biblische Material in seiner ganzen Fülle präsent bleibt, ohne auf eine „Mitte“ hin zentriert zu werden. Denn nur in ihrer Fülle ist die Bibel Garant für, dass ihr lebendiges Gottesbild nicht zu einer metaphysischen Gottesvorstellung verkommt, die dem Leben unvermittelt bleibt⁶¹².

Bemerkenswert ist, dass diese pneumatologische Grundlegung bei Tacke nicht (wie in der Tradition der Seelsorgebewegung) zu einer Betonung des nonverbalen Elements führt, sondern zu einer verstärkten Reflexion des Wortes in der Seelsorge. Pneumatologie steht bei ihm gerade nicht für das *Erleben* Pate, sondern für die Unverfügbarkeit des freien Offenbarungshandelns Gottes, das sich durch keine Methodik beeinflussen lässt. Verkündigung ist eben nicht Erleben, sondern ist ein sprachliches und hermeneutisches Geschehen, das dem Erleben und dem unmittelbaren Gefühl möglicherweise gerade entgegengesetzt und widerständig bleibt. Dass Offenbarung auch erlebt werden kann – was zweifellos auch hier immer wieder erhofft wird –, ist kein Kriterium für menschliches Handeln, sondern Gegenstand glaubender Hoffnung⁶¹³.

Eine so konzipierte Lehre von der Seelsorge gewinnt ihre Stärke dadurch, dass sie das Phänomen menschlichen Zweifelns und Angefochtenseins *in* das gedankliche Konzept hinein nehmen, und dennoch den Ausgangspunkt in der „Gewissheit des Glaubens“ nehmen kann.

Ausblick

Die letzte Einzelanalyse ist im Zuge der Suche nach formalen Kriterien sehr weit in die theologisch-inhaltliche Debatte eingestiegen. Gerade dadurch konnte aber deutlich werden: Bestimmte inhaltliche Optionen, die in dieser Position getroffen werden, hätten sich sehr viel deutlicher profilieren lassen, indem eine differenziertere Wahrnehmung der Scharnierstücke zwischen den Reflexionsebenen eingespielt worden

⁶¹¹ Tacke, 106. Dieser Gedanke zeigt noch einmal Tackes offenbarungstheologische Verankerung: Wenn Offenbarung so verstanden wird, dass sie niemals in die Zeit eingeht, sondern stets nur *in actu* gedacht werden kann, dann haben theologische Begriffe einen sehr bescheidenen Wert: sie versuchen festzuhalten und zeitlich zu fixieren, was sich in Wahrheit nur unverfügbar und im geschichtlichen Geschehen ereignen kann. Daher liegt das Gewicht nicht auf der Ausbildung und Interpretation von Begrifflichkeiten, sondern im Erzählen dessen, was sich nach biblischer Überlieferung an Offenbarung ereignet *hat*.

⁶¹² Tacke, 107.

⁶¹³ Auch darin liegt ein deutlicher Anschluss an die Theologie Barths, vgl. seine Formulierung: „Es liegt aber – und eben darum muß das Gebet hier das letzte Wort haben – nicht in unserer, sondern allein in Gottes Macht, daß jenes Ereignis eintritt und also dieses Zeugnis der Schrift auch uns geschenkt wird.“ Barth 1945, 590.

wäre. Nicht jede theologisch-inhaltliche Aussage passt zu jeder Zugangsperspektive. So bleibt die Betonung der Unverfügbarkeit dort unglaubwürdig, wo es um die Diskussion der Prämissen geht, auf denen eine konkrete Konzeption aufgebaut werden soll (*Poimenik*). Was dagegen von der Seelsorgebewegung zu Recht kritisiert wurde, ist eine Überbetonung der „Glaubensgewissheit“ in jenen Kontexten, wo konkretes menschliches Handeln methodisiert und bestimmte Ziele konkret verantwortet werden sollen (*Theorie der Praxis*).

Die nun folgende Schlussreflexion wird zeigen, dass in diesen Unterscheidungen ein spezifischer Beitrag liegt, den die Seelsorgelehre aus ihrem eigenen Anliegen heraus zur Theologie insgesamt leisten kann.

TEIL III: „BIBEL“ UND „ERFAHRUNG“ IN DER SEELSORGE

Die sieben Einzelanalysen haben versucht, exemplarisch das „Material“ zu sichten, an dem sich formale Kriterien bewähren müssen. Daher mussten sie notwendig auch in die verschiedenen inhaltlichen Debatten der herausgegriffenen Entwürfe einsteigen. Dennoch besteht das Ziel der vorliegenden Arbeit nicht darin, eine Entscheidung für diese oder jene inhaltliche Option herbeizuführen. Es geht vielmehr darum, formale Kriterien zu finden, anhand derer solche inhaltlichen Positionierungen möglich werden. Daher ist nun ein Arbeitsgang nötig, der aus diesen konkret inhaltlichen Debatten wieder zurück auf die formale Ebene führt.

Die Frage nach den Erkenntnisquellen der Seelsorge

Es hat sich gezeigt, dass es unabhängig von den inhaltlichen Entscheidungen der einzelnen Konzeptionen eine fundamentale Kernfrage ist, die quer durch alle analysierten Entwürfe immer wieder zutage tritt: die Frage nach der *theologischen Verhältnisbestimmung* zwischen *geglaubtem Bekenntnissatz* und *erforschbarem Erfahrungswissen*. Es handelt sich also um die fundamentaltheologische Frage nach den Erkenntnisquellen der Seelsorge als theologischer Disziplin.

Auf dem Boden protestantischer Theologie führt diese Frage notwendig zu einer Auseinandersetzung mit dem Schriftprinzip, das seinem Anspruch nach bis heute aus einer verantworteten evangelischen Theologie nicht wegzudenken ist⁶¹⁴.

Freilich hat das Schriftprinzip heute auch in der protestantischen Theologie nicht mehr jenen unangefochtenen Stellenwert, wie zur Zeit der Bekenntnisschriften. Angesichts des neuzeitlichen Bewusstseins mit seiner historisch-kritischen Forschung und seiner hermeneutischen Reflexion ist weder die Unterscheidung zwischen „Schrift“ und „Tradition“⁶¹⁵ in alter Schärfe durchzuhalten, noch sind „Schrift“ und „Offenbarung“ in jener Unmittelbarkeit miteinander identifizierbar, wie sie das protestantische Selbstverständnis gelegentlich immer noch prägt⁶¹⁶.

Dennoch: Diese relativierenden Hinweise können die formale Problemstellung nicht entschärfen, sondern spitzen sie im Gegenteil noch zu. Aus welchen Quellen will eine protestantische Seelsorgelehre ihre Erkenntnisse gewinnen? Reicht der Rückbezug auf erfahrbare Wirklichkeit aus, oder bezieht sie sich auf Quellen, die über die unmittelbare Erfahrung hinausgehen?

Problemanalyse: Ambivalenzen gegenüber dem Schriftprinzip

Spätestens seit der Seelsorgebewegung ist die Seelsorge von einem hohen Bewusstsein für die Relevanz empirisch beobachtbarer Wirklichkeit geprägt. Diese „empirische Wende“ stellt sie vor die grundlegende Frage, welchen *theologischen* Stellenwert die *Beobachtung* der Praxis haben kann, oder anders formuliert: wie die empirische Erforschung konkreter Wirklichkeit so integriert werden kann, dass die beiden Blöcke „Bibel“ und „Erfahrung“ nicht unverbunden nebeneinander stehen bleiben, sondern als zwei für die Seelsorge unerlässliche Zugänge in einen konstruktiven Dialog treten können.

⁶¹⁴ Lauster, 402.

⁶¹⁵ Im protestantischen Bereich ist der Begriff „Tradition“ gelegentlich negativ belegt, weil er im alten, kontroverstheologischen Sinne der „Schrift“ gegenüber gestellt und von daher abgelehnt wird, um sich vom römischen Traditionsbegriff abzugrenzen. Angesichts neuzeitlicher Bibelforschung halte ich diese Verwendungsweise für problematisch. Die Entstehung der biblischen Texte enthält selbst viel zu viel „Traditions“-geschichte, als dass die Blöcke „Bibel“ und „Tradition“ einander noch in dieser Weise entgegengesetzt werden können. Vgl. Körtner, Gotteswort, 30-32, Lauster 1-6.

Die vorliegende Arbeit verwendet den Begriff daher in einer umfassenderen Weise: Tradition bezeichnet hier das tradierte Glaubenswissen, das die Bibel inkludiert, das aber nicht in dem ausschließenden Sinne auf sie zugespitzt werden kann, wie es eine protestantische Kontroverstheologie gelegentlich tut. Der Begriff trägt der hermeneutischen Einsicht Rechnung, dass uns biblische Texte immer nur über das Vorverständnis geprägter Traditionen zugänglich sind (Dogmen, Bekenntnisschriften, aber auch Gemeindefraditionen, Zeitgeist, etc.). Er eröffnet damit zugleich die Möglichkeit, das tradierte Glaubenswissen zwar grundsätzlich positiv zu konnotieren, aber nicht unmittelbar mit der Offenbarung gleichzusetzen und von daher einer durchaus kritischen Betrachtung zugänglich zu machen: Tradition ist der menschliche Versuch, offenbartes Glaubenswissen aufzubewahren. Sie ist der einzige Zugang zur geschichtlichen Offenbarung, gleichzeitig aber auch Überlieferungsprozess, der uns von der Unmittelbarkeit der Offenbarung trennt.

⁶¹⁶ Vgl. Lauster, 1-6, 402ff.

In der Literatur spiegelt sich diese grundlegende Schwierigkeit zwar nicht in konkreten Reflexionen zu diesem Thema, wohl aber in einer gewissen Unentschlossenheit gegenüber dem Umgang mit der Bibel und mit theologischen Aussagen insgesamt.

- Denn einerseits will die Seelsorgelehre offensichtlich nicht ohne Rückbezug auf die Schrift auskommen. Keine der analysierten Konzeptionen (und auch sonst keine mir bekannte Position) hat darauf verzichtet, wie auch immer dieser Bezug im Einzelnen zu bewerten war. Das Hineinnehmen der Schrift – sowohl in die Praxis, als auch in die theoretische Reflexion – ist wohl der Brückenschlag zur Theologie: Selbst solche Konzepte, die sehr nah an säkulare Theoriebildung anschließen, wollen auf dem Boden einer theologischen Disziplin bleiben und versuchen dies über Zitate aus der Schrift (oder allgemeiner: durch Rückbezug auf theologische Tradition) zu gewährleisten.
- Andererseits sind diese Bezüge oft von recht gequältem Charakter. Die Einzelanalysen haben diesbezüglich so manche Unstimmigkeit und Inkonsequenz aufzeigen können. Und dieser Befund ist auch gar nicht verwunderlich: Der Schriftbezug ist tatsächlich ein Fremdkörper, wenn eine Disziplin ihr primäres Selbstverständnis in der empathischen Wahrnehmung des Partners (Ebene der Praxis) und in der konkreten Beobachtung empirischer Wirklichkeit (auf der Ebene der Theoriebildung) sieht. Eine theoretische Einbindung der Schrift als maßgebender Richtschnur ist für ein solches Selbstbild in der Tat schwer zu verarbeiten⁶¹⁷ (geschweige denn ein Bekenntnis zum Exklusivpartikel des *sola scriptura*). Wer sich die möglichst unbefangene Beobachtung lebendiger Vollzüge zum Ziel setzt, der hat Schwierigkeiten mit allem, was den Anspruch auf Kanonizität erhebt. Es liegt in der Natur der Sache, wenn das Insistieren auf dem Schriftprinzip von daher eher störend und verdächtig erscheint.

Es ist eine durchweg ambivalente Haltung, die sich quer durch die analysierte Seelsorgeliteratur beobachten lässt: Einerseits sind Bibel und Theologie wesentliche Eckpunkte der Seelsorge. So gesehen ist die Bibel nicht nur „Garantin“ für die eigene

⁶¹⁷ Freilich ist nicht zu übersehen, dass die gehäuften Schwierigkeiten im Rückgriff auf Bibel und Theologie in der Seelsorgeliteratur nicht nur sachliche, sondern v.a. auch historische Gründe haben: Die Seelsorgebewegung entstand nicht zuletzt auf dem Hintergrund des Widerstandes gegen die dominierende kerygmatische Seelsorge im Stile Thurneysens und Asmussens. Sie ist daher auch als Pendelbewegung gegenüber einer einseitigen Wortlastigkeit zu verstehen. – Dennoch kann diese oberflächlich historische Dimension für die vorliegende Arbeit in den Hintergrund treten. Denn m.E. ist diese geschichtliche Konstellation Ausdruck eines dogmatischen Kerns, der letztlich nicht durch historische Erklärung, sondern nur durch theologische Reflexion bearbeitet werden kann.

theologische Verortung, sondern hat wohl auch emotionalen Stellenwert als „Garantin“ einer (protestantisch-)christlichen Identität. Andererseits sind Bibel und Theologie in den theoretischen Reflexionen nur mit Mühe unterzubringen. Denn tatsächlich ist es eben nicht allein das Bekenntnis zum *sola scriptura*, das das Selbstbild protestantischer Seelsorge prägt, sondern es ist mindestens eben so sehr das Bekenntnis zu empirischer Beobachtung und humanwissenschaftlicher Deutung; und letztere inkludiert nun einmal nicht nur eine kritische Distanz gegenüber Schrift und Tradition, sondern überhaupt einen (mehr oder weniger ausgeprägten) religions skeptischen Zug. Welcher der beiden Pole der dominante ist, das variiert in den Konzeptionen; dass es aber nicht gelingen will, sie zu verbinden, wurde in den Einzelanalysen durchweg sichtbar.

Exkurs: Ein Plädoyer für die Zuständigkeit der *theoretischen* Reflexion

Das damit gestellte Problem geht durchaus tiefer, als in der Literatur wahrgenommen wird. Viele Konzeptionen haben die Tendenz, diese Frage insofern herunterzuspielen, als sie deren Beantwortung in die *Praxis* zurückspielen, statt sich ihr auf theoretischer Ebene zu stellen. So formuliert z.B. Manfred Josuttis: „Mag das dogmatische Denken zur Selbstreflexion des Glaubens in einem kognitiven Zusammenhang auch unvermeidlich *erscheinen*, in der Seelsorge-Praxis *muß* man beides vereinbaren können: die Einsicht in die reine Lehre und den Respekt vor der Unreinheit des gelebten Glaubens.“⁶¹⁸

Mit einem solchen Satz ist die eigentliche theologische Herausforderung bei weitem nicht erfasst, sondern im Gegenteil eher nivelliert. Denn was hier beschrieben wird, das ist keine Anforderung an die Praxis, sondern ein *theoretisches* Problem, das *an* der Praxis virulent wird. Die beiden Pole sind durchaus gegensätzlich: Die „Einsicht in die reine Lehre“ gewinnt man nach protestantischem Selbstverständnis (allein?) aus der Bibel. Der „gelebte Glaube“ dagegen ist etwas jeweils Aktuelles und begegnet daher gerade nicht in der Bibel, sondern im Beobachten lebendiger Vollzüge. Nimmt man beide Pole in gleichem Maße ernst – und welche Alternative gäbe es, soll Seelsorge in einem neuzeitlichen protestantischen Selbstverständnis verortet werden? –, so stehen wir vor der fundamentaltheologischen Frage nach dem Verhältnis zwischen Bibel und Erfahrung als potenzielle Erkenntnisquellen für die *Poimenik*.

Unzweifelhaft ist Josuttis zuzustimmen, dass diese beiden Pole zur Praxis dazugehören. Aber gerade deshalb „erscheint“ die theologische Aufarbeitung dieser Thematik nicht nur „kognitiv unvermeidlich“, wie er formuliert, sondern sie ist die unhintergehbare Voraussetzung dafür, dass seelsorgerliche Praxis im neuzeitlichen Sinne überhaupt mit einem theologischen Weltbild vereinbar bleibt. Denn was die Konzepte der Seelsorgebewegung einfordern, das ist eben nicht nur der „Respekt vor dem gelebten Glauben“, sondern es ist v.a. dessen exakte Kenntnis, Beobachtung und systematische Erforschung, die – und darin liegt ja gerade die Pointe – eben nicht nur als methodisches Beiwerk, sondern als eigenständiger Beitrag zur Seelsorge als *theologischer* Disziplin verstanden werden wollen. Die damit aufgeworfene Frage nach der Relevanz der Erfahrung für die Theologie ist ein geschichtsträchtiger dogmatischer *topos*, und als solcher durchaus nicht etwas, was die einzelne Seelsorgerin in ihrer Praxis eben einfach vereinbaren können „muss“, wie Josuttis meint. Die Theoriebildung kann sich hier nicht aus ihrer Verantwor-

⁶¹⁸ Josuttis, 2000, 24, Hervorhebungen M.P.

tung drücken: Gerade weil die Fragestellung komplizierter ist als auf den ersten Blick erscheint, kann sie sie nicht in die Verantwortung der Praxis (und das kann nur heißen: auf den Rücken der einzelnen Seelsorgerin) zurückspielen.

Sind die bisherigen Überlegungen richtig, so wird man sagen müssen:

Die unsichere Verhältnissetzung zwischen Bekenntnissatz und Wirklichkeitserfahrung als Kernproblem der analysierten Literatur ist keine zufällige Unachtsamkeit der Seelsorgelehre für einen theologischen *topos*. Es hat vielmehr eine sachliche Logik, wenn sich diese Fragestellung ausgerechnet an der Seelsorge zuspitzt. Denn die Seelsorge ist jenes kirchliche Handlungsfeld, das die Theologie ganz auf die Begegnung mit der Wirklichkeit ihres Gegenübers hin fokussiert. Hier ist die Theologie (im Idealfall) einer unzensurierten Begegnung mit allen menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten ausgesetzt. Die Fragen nach der theologischen Relevanz der Erfahrung oder umgekehrt nach der lebendigen Erfahrbarkeit grundlegender Bekenntnisse sind auf dem Gebiet der Seelsorge keine akademischen, sondern sie sind – vielleicht mehr als in anderen kirchlichen Handlungsfeldern – das tägliche Brot dieser Disziplin.

Für das Tätigkeitsfeld der Seelsorge kann keine erdenkliche, positive wie negative Verhältnissetzung zwischen Glaube und Erfahrung ausgeschlossen werden: Situationen, in denen bestimmte Erfahrungen den Glauben ermöglichen, oder in denen der Glaube zu bestimmten Erfahrungsmöglichkeiten befreit; oder umgekehrt Situationen, in denen die Sehnsucht nach einem erfahrbaren Glauben nicht gestillt wird, oder in denen sich ein bestimmter Glaubensvollzug als Hemmschuh für ersehnte Erfahrungen erweist.

Gerade die Seelsorge ist demnach eine Bewährungsprobe für die fundamentaltheologische Frage nach den Quellen theologischer Erkenntnisbildung. Und umgekehrt muss die Lehre von der Seelsorge sich demnach herausfordern lassen, aus ihrem eigenen Anliegen heraus einen spezifischen (kritischen) Beitrag zur Beantwortung dieser Frage zu leisten.

Die folgenden Reflexionen wollen diesen Beitrag leisten, indem sie versuchen, die allgemeitheologische Frage nach den Quellen theologischer Erkenntnis aus dem speziellen Anliegen der Seelsorge heraus zu bearbeiten. Sie fragen also, ob und inwiefern sich die fundamentaltheologischen Lösungsansätze auch unter den spezifischen Bedingungen der Seelsorge als hilfreich erweisen. Es wird sich zeigen, dass diese spezifische Fokussierung immer wieder Akzentverschiebungen gegenüber systematisch-theologischen Ansätzen nahe legt, die m.E. verstärkt in den Diskurs einzubringen sind.

„Bruchlinie“ zwischen Menschenwort und Gotteswort?

Zunächst gilt es wahrzunehmen, worin die spezifische Schwierigkeit liegt, die das Schriftprinzip der Lehre von der Seelsorge macht. Dabei geht es gar nicht so sehr darum, *wie* dieses Schriftprinzip jeweils rekonstruiert wird⁶¹⁹. Für die hier interessierende Verhältnisbestimmung ist es sogar hilfreich, die Diskussion auf ein Kernproblem hin zuzuspitzen:

„Schriftprinzip“ (im weiteren Sinne) heißt, dass das protestantische Bekenntnis – wie immer es dann weiterhin entfaltet wird – im biblischen Wort die Bezeugung des „Gotteswortes“ sieht, und dass es die Möglichkeit, theologische Aussagen zu gewinnen, exklusiv an dieses „Gotteswort“ bindet. Die Bibel ist daher, so sehr sie auch durch erforschbare menschliche Überlieferungsprozesse geformt worden ist, der exklusive Zugang zu dem, worauf Theologie sich stützt, nämlich die Offenbarung.

Negativ formuliert: „Schriftprinzip“ heißt, dass die protestantische Tradition nicht die empirisch erfahrbare Wirklichkeit beobachtet, um zu theologischen Aussagen zu kommen, sondern davon ausgeht, dass theologische Erkenntnis an das biblische Wort gebunden ist.

Es sind also letztlich zwei Grundbekenntnisse, die im *sola scriptura* zusammen kommen: Dass Gott nur durch sein eigenes Wort erkannt werden kann, und dass er dieses Wort an die biblische Überlieferung gebunden hat.

Dieses Exklusivpartikel im *sola scriptura* lässt sich nur einsichtig machen, sofern eine Differenzierung vorausgesetzt wird, die keine Zwischentöne zulässt: nämlich die scharfe Unterscheidung zwischen dem Gotteswort und allem Menschlichen. Wird diese Unterscheidung weniger scharf gezogen, so lässt sich nicht mehr einsichtig machen, warum mögliche theologische Erkenntnis nicht auch aus anderen Quellen gewonnen werden könnte, als aus der Bibel. Nur wo Gott grundlegend von allem Menschlichen unterschieden gedacht wird, da ist die exklusive Bindung an die Bibel nachvollziehbar: Das Gotteswort – wenn auch bezeugt und vermittelt durch die Prozesse menschlichen Tradierens – ist alleinige Quelle möglicher Aussagen über Gott, weil es von Gott selbst kommt und Gott nur durch Gott erkannt werden kann⁶²⁰.

⁶¹⁹ Einen guten Einblick in die sog. „Krise des Schriftprinzips“ sowie in die verschiedenen Denkansätze zu deren Lösung gibt die Habilitationsschrift von Jörg Lauster, vgl. v.a. Lauster, 1-10, 401-469.

⁶²⁰ Barth 1931, 172.

Diese „Antithese“ zwischen Gott und Mensch geht in prominenten protestantischen Traditionssträngen so weit, dass „Gotteswort“ und „Menschenwort“ nicht nur als zwei unterschiedliche Dinge betrachtet werden, sondern als einander ausschließende Gegensätze⁶²¹, weil zwischen Gott und Mensch ein „unendlicher qualitativer Unterschied“⁶²² bestehe. Das berühmte Diktum „Gott ist im Himmel und du auf Erden“⁶²³ ist pointierter Ausdruck einer solch messerscharf gezogenen Differenzierung zwischen Mensch und Gott, die ausschließlich durch die Offenbarung, also durch das Zeugnis der Schrift aufgelöst werden kann.

Es ist durchaus nicht so, dass diese pointierte Unterscheidung zwischen Gott und Mensch nur im Kontext Barth'scher Theologie gezogen worden wäre. Sie gilt durchaus auch dort, wo die radikalen offenbarungstheologischen Prämissen der ursprünglichen Wort-Gottes-Theologie eine hermeneutische Wendung erfahren. Besonders deutlich wird diese fundamentale Differenzierung z.B. von Ingolf Dalferth herausgearbeitet, der in ihr geradezu das Kriterium theologischen Arbeitens in Unterscheidung zu anderen Zugangsweisen sieht:

„Theologie ist die *Reflexion christlicher Glaubenskommunikation*, und zwar in dem [...] Sinn, daß sie alle Glaubenskommunikation auf die ihr zugrundeliegende Differenz von göttlicher Konstitution des Glaubens und menschlicher Kommunikation von Glaubenswissen zurückbezieht und damit immer wieder kritisch an der christologisch präzisierten Fundamentaldifferenz von göttlichem und menschlichem Handeln mißt.“⁶²⁴

„Theologisch (und nicht philosophisch, soziologisch, religionswissenschaftlich etc.) ist die Reflexion christlicher Glaubenskommunikation, insofern sie unter dem kritischen Leitgesichtspunkt der christologisch präzisierten Fundamentaldifferenz zwischen göttlichem und menschlichem Handeln durchgeführt wird: Im Licht des Christusgeschehens ist Gottes Handeln als Schöpfungs- und Rechtfertigungshandeln [...] zu präzisieren, unser Handeln dagegen als Sünden- und Glaubenshandeln [...].“⁶²⁵

Die offenbarungstheologischen Implikationen des Schriftprinzips mögen zwar durch diese Zuspitzung auf die Antithese Gott – Mensch in einer Weise dargestellt worden sein, die nicht für jede Rekonstruktion des Schriftprinzips in dieser Schärfe gelten muss⁶²⁶. Aber m.E. wird gerade in dieser Zuspitzung das Kernproblem besonders deutlich sichtbar, vor dem nicht zuletzt die Lehre von der Seelsorge steht:

⁶²¹ Ebeling Dogmatik III, 252.

⁶²² Barth 1922, XIII, im Anschluss an Kierkegaard.

⁶²³ Barth 1922, XIII.

⁶²⁴ Dalferth, 1991, 37, Hervorhebung original.

⁶²⁵ Dalferth 1991, 101; vgl. ebenda, 44, 125, 127ff., 142f.

⁶²⁶ Jörg Lausters bereits erwähnter Überblick über die neueren Debatten sowie eine eigene Stellungnahme zeigen, dass der systematisch-theologische Umgang mit dem Schriftprinzip freilich facettenreicher ist, als es in der obigen Darstellung erscheinen mag. Dennoch zeigt er m.E. auch, dass das Kernproblem tatsächlich auf die Frage nach der Abgrenzung (oder eben wechselseitigen Durchdringung) zwischen menschlicher Realität und der Wirklichkeit Gottes zugespitzt werden kann. Vgl. Lauster, 401-469.

Gerade für die Seelsorgelehre ist eine so deutlich gezogene Antithese zwischen Gott und Mensch schwer zu verdauen. Thurneysens viel debattierte „Bruchlinie“, die ja nichts anderes ist, als eine „Übersetzung“ dieser Antithese ins konkrete Seelsorgegespräch hinein, ist geradezu zum Paradigma für diese Schwierigkeit geworden. Die Einsprüche gegen eine so fundierte Seelsorge brauchen nun nicht mehr eigens entfaltet zu werden: Eine Seelsorge, die von der Antithese zwischen Gott und Mensch ausgeht, neige dazu, ihre Partner „anzupredigen“, sie habe eine Tendenz zum Theoretisieren, zu autoritärem Machtgefälle, zur Überbetonung kirchlicher Hierarchie, zu mangelnder Empathie und sie finde keine adäquate Verhältnissetzung zu den Erkenntnissen humanwissenschaftlicher Forschung.

Es ist der explizite Widerstand gegen diese „Bruchlinie“, aus dem heraus die Seelsorgebewegung ihr wesentliches Standbein profiliert hat: das Ernstnehmen der vorgefundenen Wirklichkeit – in Josuttis Diktum: eben den „Respekt vor der Unreinheit gelebten Glaubens“⁶²⁷ – und das Beobachten seiner Funktionen, Gefahren oder Wirkungen. Damit ist eine Dimension in das Selbstbild der Seelsorge hineingespielt worden, die einerseits nicht mehr wegzudenken ist, und die andererseits in deutlichem Widerspruch zu eben jenen theologischen Vorannahmen steht, die eben als notwendige Prämissen des protestantischen Schriftprinzips bezeichnet wurden.

Von daher bestätigt sich, was bereits vermutet wurde:

Seelsorge und Schriftprinzip haben Schwierigkeiten, sich zu vertragen (vorausgesetzt, dass die Seelsorge mit ihrem eigenen Selbstbild nicht hinter jene Elemente zurückkehren will, die durch die Seelsorgebewegung verstärkt eingebracht wurden). Leichter wäre es, mit einer *analogia entis*-Lehre zu arbeiten, als mit dem kompromisslosen Anspruch des *sola scriptura* und dessen Zurückweisung von „natürlicher Gotteserkenntnis“. Und wenn umgekehrt die letztgenannten Aspekte einen prominenten Stellenwert innerhalb der protestantischen Theologie einnehmen, so nimmt es nicht wunder, wenn die Seelsorge in Theorie und Praxis zu jener Theologie-Skepsis neigt, die ebenfalls immer wieder sichtbar wurde⁶²⁸. Übrig bleibt letztlich die Suggestion, das Insistieren am Schriftprinzip samt seinen steilen offenbarungstheologischen Implikationen sei bloße Weltvergessenheit einer reinen Schreibtischtheologie, die durch einen Schritt in die Wirklichkeit der Praxis schnell entlarvt würde.

⁶²⁷ Josuttis, 2000, 24, s.o.

⁶²⁸ Vgl. Baumgartner, 34; Winkler, 58; Ziemer, 90, u.ö.

Doch welcher Sinne könnte gerade für die Seelsorge darin liegen, eine schärfere Unterscheidung zwischen Gott und Mensch in die Reflexion einzubringen?

Zu Zeiten der sich etablierenden Seelsorgebewegung musste sich ihre „empirische Wende“ mit ihren Grundanliegen erst noch gegenüber einer kerygmatisch ausgerichteten Grundhaltung der Seelsorgelehre durchsetzen⁶²⁹. Doch wenn die grundsätzliche Sinnhaftigkeit einer empirischen Ausrichtung heute nicht mehr verteidigt werden muss, so stellt sich mit neuer Dringlichkeit die Frage, ob in den „alten“ offenbarungstheologischen Prämissen nicht manches liegt, was auch und gerade einer Disziplin wie der Seelsorge – vielleicht gerade gegen den ersten Augenschein – dienlich ist.

Zwei Aspekte, einer aus theologischer, einer aus säkularer Perspektive, sollen im Folgenden dargestellt und in den darauf folgenden Abschnitten in ihren weiteren Konsequenzen erörtert werden.

Theologische Perspektive: Transzendenz Gottes und Kontingenz menschlichen Deutens

Die scharfe Betonung der Antithese zwischen Gott und Mensch wird in der Seelsorgeliteratur oft nur von der einen Seite her gesehen: Als gehe es ihr nur darum, die Göttlichkeit Gottes zu „sichern“ und vor menschlichen Übergriffen zu „schützen“. Dagegen müsse – so wird dann argumentiert – ein „starkes“ Christentum über solche „Ängste“ erhaben sein, weil es „wisse“, dass die Transzendenz Gottes sich selbst bewahrt und nicht ängstlich verteidigt werden müsse. Scharfe theologische Differenzierungen werden dann einer „weichen“ Inkarnationstheologie gegenübergestellt, die ihren Blick auf die Menschwerdung Gottes, und im Umkehrschluss auf das Gotteben-

⁶²⁹ Ich meine mit diesen Grundanliegen v.a. eine Haltung, die davon ausgeht, dass auch die Lehre von der Seelsorge nicht *a priori* über den Menschen Bescheid weiß, sondern ihr Menschenbild in Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Standards ihrer Zeit jeweils erst erarbeiten muss. Zu dieser Haltung gehören z.B. das Ernstnehmen des Real-Erfahrbaren gegenüber dem Bekenntnis, die Aufwertung von lehr- und lernbaren Methoden im Dialog mit nicht-theologischen Disziplinen, die Erarbeitung von konkreten Ausbildungszielen etc.

Unter den in dieser Arbeit analysierten Konzeptionen ist es v.a. Dietrich Stollberg, bei dem deutlich wird, dass sich ein so verstandenes wissenschaftliches Klima keineswegs von selbst verstand, sondern von ihm eigens verteidigt werden musste. So bezeichnet er z.B. die „falsche Alternative Charisma – Methode“ als „Ketzerei des Docketismus“ (Stollberg 1978, 38f.) oder muss eigens argumentieren, dass Seelsorge in ihrem generellen Proprium „analysierbar, methodisierbar, kritisierbar, lehr- und lernbar“ ist. Stollberg 1978, 39.

Ich gehe für die vorliegende Arbeit aber davon aus, dass diese Basisanliegen der Seelsorgebewegung – unabhängig von Zustimmung oder Skepsis im Detail – heute nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt werden können, sondern in einem ernstzunehmenden Diskurs als bleibendes Erbe der Seelsorgebewegung als wissenschaftlicher Standard vorausgesetzt werden dürfen.

bildliche im Menschen und die theologische Relevanz menschlichen Erlebens richtet⁶³⁰.

Demgegenüber ist festzuhalten: Das Insistieren auf der Transzendenz Gottes hat nicht nur diese Seite, sondern ihm geht es v.a. um das Umgekehrte. Es „sichert“ nicht primär die „Göttlichkeit Gottes“, sondern primär die Kontingenz jedes menschlichen Denkens, Reflektierens, Deutens, Handelns und Versuchens. Die Leitdifferenz *Gott ist im Himmel und du auf Erden* hat den theologischen Sinn, alles Irdische auch irdisch bleiben zu lassen und vor göttlichen Überhöhungen zu schützen; sie wehrt der allzu menschlichen Versuchung, eigene Denkversuche und Empfindungsmodi für göttlich inspiriert zu halten und als Gottes unfehlbaren Willen in ein phantasiertes Jenseits hineinzulegen.

Gerade eine Lehre von der Seelsorge, in deren Arbeitsfeld falsche Absolutheitsansprüche besonderen Schaden anrichten können, müsste diese Leitdifferenz dankbar aufnehmen und für ihr Feld verarbeiten. Bei allem Wissen um die hermeneutische Verwobenheit zwischen göttlichem Wort und menschlichem Deuten⁶³¹ muss die *Poimenik* als theologische Disziplin das Bekenntnis zu deren grundsätzlicher Unterschiedenheit durchhalten, um auf diese Weise die Kontingenz ihres eigenen Denkens klarzustellen. Es kann nicht sein, dass die Lehre von der Seelsorge die jeweils aktuellen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse einfach in theologische Terminologie „übersetzt“ und sie so mit einer göttlichen Schleife versieht, während sich doch die Ernsthaftigkeit jeder Wissenschaft gerade daran bemisst, wie offen ihre Arbeitshypothesen gegenüber neuen Erkenntnissen, Deutungen und Entwicklungen sind. Ist jede wissenschaftliche Erkenntnis als kontingentes und kulturell bedingtes menschliches Denken zu verstehen, das durch den Fortschritt der Wissenschaft idealer Weise abgelöst und weitergeführt wird, so gilt dies nicht nur für die Wissenschaften, die von der *Poimenik* rezipiert werden, sondern ebenso auch für ihre eigenen Denkbewegungen.

Es müsste daher eine Grundmaxime seelsorgerlicher Arbeit auf allen Ebenen sein, zwischen menschlichem Denken und göttlicher Wirklichkeit zu differenzieren, um jeden „Absolutheitsanspruch“ tatsächlich für Gott zu reservieren und aus menschl-

⁶³⁰ Z.B. Stollberg 1978, 41, 55 u.ö. (in dieser Arbeit paradigmatisch für die Seelsorgebewegung), vgl. zusammenfassend Ziemer, 90.

⁶³¹ Vgl. zusammenfassend Körtner, Gotteswort, 30-32, Körtner, *Sine Glossa*, 15-17.

chen Deutungsversuchen – auch aus den theologischen – herauszuhalten. Dass sich dies nicht von selbst versteht, wird der weitere Verlauf dieses Kapitels zeigen.

Die säkulare Perspektive: Christliche Seelsorge in der pluralistischen Gesellschaft

Umgekehrt hat dieses theologische Grundanliegen eine säkulare Kehrseite. Gerade in unserer Zeit liegt in dieser Basisunterscheidung die Chance, christliche Seelsorge in der pluralen Gesellschaft lebbar zu machen, ohne mit den eigenen Geltungsansprüchen übergriffig gegenüber anderen Weltanschauungen zu werden. Denn faktisch hat die christliche Lebensdeutung heute längst kein Monopol mehr, sondern findet sich in einem Konzert verschiedenster Weltanschauungen vor.

In dieser Situation wäre es aber eine falsch verstandene Pluralismusfähigkeit, wenn die Seelsorge ihre konfessionellen Grenzen dadurch sprengen wollte, dass sie ihre traditionelle Terminologie einfach auf das weite Feld all dessen anwendet, was sich auch sonst im allgemeinmenschlichen Bereich beobachten lässt⁶³². Denn *theologisch* gesehen mag man noch darüber streiten können, ob traditionelle Begriffe wie „Evangelium“ oder „Rechtfertigung“ schlicht mit säkularen Lebensbewältigungsstrategien zusammenfallen (können), oder ob sie darüber hinaus eine spezifisch religiöse Pointe haben, die nicht nur implizit, sondern jeweils auch explizit aussprechbar sein muss. *Gesellschaftlich* aber ist es m.E. unzumutbar, allgemeinmenschliche Erfahrungen einfach durch eine „Übersetzung“ in christliche Terminologie zu taufen und dadurch für die eigene Religion zu beanspruchen. So sehr z.B. die Lösung eines zwischenmenschlichen Konflikts für den Glaubenden die gottgewirkte Versöhnung sein mag, so wenig wird ein andersgläubiger oder nichtreligiöser Mensch in solchen Erfahrungen den dreieinigen Gott am Werk sehen wollen. Es ist Übergriffigkeit und mangelnder Respekt vor der Überzeugung des Anderen, jede gelingende Lebensführung unmittelbar mit christlicher Terminologie fassen zu wollen.

Wie eine Illustration dieser Gedanken liest sich Eberhard Jüngel, wenngleich seine Ausführungen in einem ganz anderen Kontext stehen:

„Der Mensch kann menschlich sein ohne Gott. [...] Er kann sprechen, hören, denken, handeln, ohne von Gott zu reden, ohne Gott zu vernehmen, ohne an ihn zu denken, ohne für ihn zu arbeiten. Und er kann das alles sogar recht gut und durchaus verantwortungsvoll. Der Mensch kann ohne Gott gut leben, aufmerksam hören, streng denken, verantwortungsvoll handeln [...] – womit freilich nicht im geringsten bestritten werden soll, daß umgekehrt die Bekämpfung schlechter Lebensbe-

⁶³² M.E. darf die These vertreten werden, dass dieses apologetische Anliegen den Hintergrund für vieles bildet, was in der Seelsorge diskutiert wird. Die Inhalte des christlichen Glaubens werden so dargeboten, dass sie über die herangezogenen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse auch säkularen Menschen möglichst unanstößig einsichtig werden sollen.

dingungen und Lebensweisen, unerträglicher Zerstreutheit, verlotterten Denkens und verantwortungslosen Handelns durchaus durch Gottesgewißheit motiviert sein kann. Aber ebenso wenig läßt sich bestreiten, daß man dazu auch ohne Gott veranlaßt sein kann und soll.“⁶³³

Diese Erkenntnis gerade für die Seelsorge deutlicher zum Ausdruck zu bringen, würde bedeuten, dass ein verantwortungsvolles und gelingendes Leben gegenüber vorschnellen christlich-inhaltlichen Überfrachtungen stets in seinem Eigenwert zu respektieren ist.

Christliche Seelsorge darf und muss sich mit der Frage nach gelingender Lebensführung beschäftigen. Aber gerade in der pluralen Welt muss sie darüber hinaus Farbe bekennen und die konkreten Inhalte benennen, die eine spezifisch christliche Deutung solcher Erfahrungen ausmachen. Anderenfalls bleibt sie immer ein *incognito* Christentum, das sich durch die Hintertür schleicht und in der Gefahr steht, den fahlen Nachgeschmack unterschwelliger Missionierungsversuche zurückzulassen.

Gerade diese Seelsorge *incognito* hat mit der Art und Weise zu tun, wie die Literatur ihre Definitionen und Zielvorstellungen erarbeitet. Denn auch hier ergeben sich spezifische Schief lagen aufgrund der mangelnden theologischen Differenzierung zwischen Gott und Mensch:

Definition und Ziel der Seelsorge

1. Definition vom geistlichen Ziel her

In vielen Konzeptionen finden sich Versuche, die Seelsorge von ihrem geistlichen Ziel her zu definieren. Interessanter Weise ist es die klassische Struktur der Konzeption Thurneysens, die immer wieder auftaucht – sowohl in der Seelsorgebewegung, als auch in den Konzeptionen ihrer Kritiker. Seelsorge, so heißt es bei Thurneysen, „will ein Gespräch sein, das vom Worte Gottes herkommt und zum Worte Gottes hinführt“⁶³⁴. Zielsetzung und Definition fallen hier zusammen. Und diese Struktur bleibt auch in den Konzeptionen seiner Kritiker erhalten: Dasjenige, wohin Seelsorge im geistlichen Sinne *zielt* – und hier scheiden sich die Geister, was man sich unter dem (expliziten oder impliziten) „Wort Gottes“ vorzustellen hat – ist zugleich dasjenige, was sie als solche *definiert*.

Einige Beispiele

Dietrich Stollberg – in der vorliegenden Arbeit exemplarischer Vertreter der Seelsorgebewegung – bleibt in seiner Definition strukturell sehr nah an Thurneysen.

⁶³³ Jüngel, 1986, 24f.

⁶³⁴ Thurneysen, 100, vgl. 56, 73, 103, 114f., 115; 121, 171 u.ö.

Seelsorge, so liest man bei ihm, geschieht aus Glauben heraus und auf Glauben hin⁶³⁵.

Zugespitzt begegnet diese Struktur bei *Jürgen Ziemer*. Während sich Thurneysen noch dagegen gewehrt hat, der Seelsorge „sakramentalen“ Charakter im Sinne der Heilsnotwendigkeit zuzuschreiben, so geht Ziemer einen deutlichen Schritt weiter und fasst Seelsorge als „Gottesbegegnung“⁶³⁶ oder als „Erweis des Geistes und der Kraft“ (I Kor 2,1ff.)⁶³⁷. „In der Seelsorge“, so liest man bei ihm, „wird nicht nur die Nachricht vom Evangelium weitergegeben, sondern in und mit ihr will das Evangelium selbst Gestalt gewinnen.“ In ihr wird „das Evangelium selbst (fides qua) erfahrbar gemacht“⁶³⁸. Es bleibt, wie schon bei Thurneysen: Seelsorge kann nur dann als Seelsorge verstanden werden kann, wenn ihr eine Vermittlung zu Gott hin *gelingt*. Ihr definiertes Ziel wird in der Ebene Gottes verortet, und dieses Ziel macht zugleich auch ihr Wesen aus. „Wo sich in der Seelsorge [...] die Wahrheit dieses Evangeliums erschließt, da ist Seelsorge *gelingen*. Die ‚Wahrheit‘ heißt hier: ob das, was da erkannt wurde, eine Beziehung zum konkreten Leben [...] gewinnt [...]“⁶³⁹.

Auch die Formulierungen *Isidor Baumgartners* definieren Seelsorge von ihrem geistlichen Ziel her: Seelsorge gewinnt ihre Abgrenzung von der Psychotherapie darin, dass sie nach Heilung im Sinne eines „umfassende(n) ganzheitliche(n) Heilwerden(s)“ strebt, in dem sich „der Mensch mit allem, was zu ihm gehört“⁶⁴⁰ selbst annimmt. Und gerade das könne eben nur die Seelsorge leisten, weil „Selbstanahme letztlich nur im Horizont des annehmenden Gottes selbst gelingen“⁶⁴¹ könne.

Und selbst bei *Manfred Josuttis*, einem erklärten Kritiker der Seelsorgebewegung, lässt sich ein strukturell ähnliches Verfahren erkennen: Nach seiner Konzeption hat Seelsorge „dafür zu sorgen, daß ein Mensch als die Seele seines Leibes in den Einflußbereich des göttlichen Geistes gerät“⁶⁴², und nur in dieser Zielvorstellung ist Seelsorge als das erkennbar, was sie ist.

Solche Konzeptionen, so unterschiedlich sie im Konkreten auch sein mögen, haben eine gemeinsame Schwierigkeit: Das Ziel, aus dem heraus sie sich definieren, ist „geistlicher“ Natur und hat nach protestantischem Verständnis nichts mit menschlichem Tun, sondern nur mit dem souveränen Wirken des Heiligen Geistes zu tun. Hilfe von Gott (Stollberg), Gottesbegegnung und Erfahrbarwerden des Evangeliums (Ziemer), umfassendes, ganzheitliches Heilwerden (Baumgartner) oder das Eintreten in den Einflussbereich Gottes (Josuttis) – das alles sind Umschreibungen menschlichen Erlöstwerdens, das der Mensch nach protestantischem Verständnis nicht anstreben kann, sondern das ihm unverdient geschenkt wird⁶⁴³.

⁶³⁵ Stollberg 1978, 31.

⁶³⁶ Ziemer, 114.

⁶³⁷ Ziemer, 112.

⁶³⁸ Ziemer, 111f. (unter Verweis auf das vielzitierte *mutuum colloquium fratrum* der Schmalkaldischen Artikel), Hervorhebungen original.

⁶³⁹ Ziemer, 112, Hervorhebung M.P.

⁶⁴⁰ Baumgartner, 37-39.

⁶⁴¹ Baumgartner, 39, Fußnote 76.

⁶⁴² Josuttis, 2000, 92.

⁶⁴³ Zur Problematik solcher Allmachts- und Ganzheitsphantasien vgl. zusammenfassend (in anderem Kontext) Heine 1999, 140f.

Nun ist aber eine Seelsorgelehre die wissenschaftliche Reflexion eines konkreten Handelns, und damit ein durchweg menschliches Unterfangen, das sich vor den wissenschaftlichen Standards der jeweiligen Zeit zu verantworten hat – was in den zitierten Konzeptionen ja gerade angestrebt wird. Dies aber könnte nur geschehen, wenn angemessene Selbstdefinitionen und Zielsetzungen zur Verfügung stehen, die eine Richtung vorgeben und seelsorgerliches Handeln und Reflektieren evaluierbar machen. Hier dagegen entziehen sich die Zielformulierungen nicht nur jeder Machbarkeit, sondern auch jeder innerweltlichen Überprüfbarkeit. Sie ermöglichen keine konkrete zielgerichtete Arbeit, sondern überantworten, konsequent gedacht, die Seelsorge ausschließlich Gottes souveränem Handeln.

Wenn nun Seelsorge zudem ausgerechnet aus diesen unverfügbaren Zielsetzungen heraus definiert wird, wenn sie ihre eigene Identität also nur aus dem souveränen Handeln des Heiligen Geistes heraus begreifen kann, dann ist sie als ganze *per definitionem* ausschließlich *opus Dei* und steht auf einer völlig anderen Ebene, als ein verantwortetes menschliches Tun.

In diesem Falle allerdings wird gänzlich unverständlich, inwiefern seelsorgerliches Handeln überhaupt noch etwas mit Reflexion, Lernprozessen oder Erfahrungswerten zu tun hat, warum in ihr psychologisches oder soziologisches Wissen verarbeitet werden sollte oder inwiefern sie auf der Basis einer profunden Ausbildung stattfindet. Der Begriff „Seelsorge“ würde nach solchen Definitionen immer nur ein Geschehen bezeichnen, das sich von Gott her unverdient einstellt und das daher immer nur im Nachhinein als solches erkannt und beschrieben, aber nicht absichtlich herbeigeführt werden könnte. Denn eine so verstandene Seelsorge hätte immer nur dann stattgefunden, wenn „genau das geschehen [wäre], was theologisch ein *Wunder* genannt zu werden verdient“⁶⁴⁴: Nur wenn Gottes souveränes Handeln in einem Menschen den Glauben gewirkt hätte, wäre das Geschehen im Nachhinein als Seelsorge deutbar. Und in diesem Falle hätte sich das Lehrbuch samt seiner eigenen Zieldefinitionen

⁶⁴⁴ Jüngel 1986, 41. Jüngel beschreibt in diesem Kontext, ohne explizit auf Fragen der Seelsorge einzugehen, genau das, was auch in den oben zitierten Zielformulierungen zum Ausdruck gebracht werden soll: Während das Dasein des Menschen grundsätzlich von der Ambivalenz zwischen Angst und Dank geprägt sei, beschreibt er die Glaubenserfahrung als ein Geschehen, in dem es zu einer „eindeutigen, die Ambivalenz zugunsten einer irreversiblen Erfahrung der Bejahtheit des Seins aufhebenden Entscheidung jener Zwiespältigkeit kommt.“ Diese ganz bestimmte „Erfahrung mit der Erfahrung“, die er explizit als „Wunder“ bezeichnet, „läßt sich nicht herbeiführen, sondern ist – wie das Wunder selbst – nur möglich als Folge eines Ereignisses, das in der Theologie *Offenbarung Gottes* genannt wird.“ Jüngel 1986, 40f., Hervorhebungen original.

selbst erübrigt, weil so definierte Seelsorge nichts mit Lehr- oder Lernbarkeit zu tun hätte.

Die volle Problematik dieses Missverhältnisses wird dann deutlich, wenn man sich eine Situation vorstellt, in der sich das Gefühl, solch hohen geistlichen Zielen näher gekommen zu sein, trotz intensiver seelsorgerlicher Bemühung *eben nicht* einstellt. Immer wieder wird in den entsprechenden Konzeptionen suggeriert und gelegentlich explizit ausgesprochen, dass das Möglichwerden dieser Ziele etwas mit der „Offenheit und Empfängnisbereitschaft beider (Gesprächs-)Partner“⁶⁴⁵ zu tun habe. Spätestens an dieser Stelle müsste von der protestantischen Theologie ein klarer Einspruch kommen: Offenheit und Empfängnisbereitschaft für geistliche Erfahrungen sind sicherlich wesentliche Aspekte des Glaubens. Aber gerade deshalb können sie weder Ziel noch Voraussetzung für irgendetwas sein, denn Glaube wird nach protestantischem Bekenntnis unverfügbar und souverän von Gott geschenkt.

Alles, was über die menschliche Leistbarkeit hinausgeht, gehört auf die Ebene des Glaubens, Hoffens, Betens, kurz: in die Ebene einer (weit verstandenen) Eschatologie. Wird diese Ebene mit der konkreten Zielsetzung der Seelsorge verwechselt, so wird eine Idealvorstellung provoziert, an der die praktische Wirklichkeit notwendig scheitern muss.

2. Definitionen von der konkreten Lebensbewältigung her

Nun begegnen in der Literatur aber auch gegenteilige Strategien, das Wesen der Seelsorge definitiv zu fassen. War der vorige Abschnitt der Problematik allzu überschwänglicher, geistlich aufgeladener Zielformulierungen gewidmet, so gibt es auf der anderen Seite die wiederkehrende Beobachtung, dass Ziele und Selbstbeschreibung der Seelsorge auf den ersten Blick überhaupt nicht in die Dimension des Glaubens hinein greifen, sondern ganz aus der konkreten Praxis heraus entwickelt zu sein scheinen.

Zwei Beispiele:

Hier ist an *Christoph Morgenthaler* zu erinnern. Er will explizit aus der Praxis herkommen, verzichtet daher auf vorausgehende Definitionen und entwickelt seine Konzeption sukzessive aus konkreten Praxisbeispielen heraus. Die Ziele, die dabei angestrebt werden, bleiben weitestgehend auf der Ebene von Konfliktbearbeitung, Verbesserung der Kommunikation oder Abbau des Leidens⁶⁴⁶, kurz: auf der Ebene konkreter menschlicher Lebensbewältigung. Eine religiöse Dimension tritt – abgesehen von den theologischen Andeutungen am Ende – nur insofern in den Blick, als auch sie ein prägender Faktor menschlichen Zusammenlebens und systemisch analysierbarer Prozesse ist oder sein kann.

Ähnlich vorsichtig gegenüber geistlichen Aspekten liest sich *Klaus Winklers* Lehrbuch. Seine eingangs bereits erwähnte Definition lautet: „Allgemein ist Seelsorge zu verstehen als Freisetzung eines christlichen Verhaltens zur Lebensbewältigung.“

⁶⁴⁵ Ziemer, 114.

⁶⁴⁶ Vgl. z.B. Morgenthaler, 10, 29, 33-35, 131-133, 141f.

Im Besonderen ist Seelsorge zu verstehen als die Bearbeitung von Konflikten unter einer spezifischen Voraussetzung.⁶⁴⁷ Die religiöse Dimension kommt dabei zwar als „spezifische Voraussetzung“ in den Blick, das Schwergewicht liegt mit den Begriffen „Verhalten“, „Lebensbewältigung“ und „Konfliktbearbeitung“ aber deutlich auf der Ebene menschlichen Handelns und menschlicher Verantwortung.

In solchen Ansätzen wird Seelsorge in großer Nähe zu säkularen und therapeutischen Bewältigungsstrategien gesehen. Es geht um konkrete Hilfestellungen auf der Ebene zwischenmenschlichen (professionellen) Agierens und Intervenierens.

In den Analysen ist dabei aber jeweils die Frage aufgetaucht, wie eine geistliche Dimension – die ja gleichwohl stets auch präsent war – mit diesen säkularen Definitionen zusammengedacht werden sollte. Wie versteht die Seelsorgerin ihr Tun und inwiefern steht sie in einer spezifisch kirchlichen Tradition?

Zwei Beispiele zur Erinnerung:

In der Konzeption *Christoph Morgenthalers* ist es das unaufgelöste Schwanken zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive, in dem sich eine Schwierigkeit bezüglich solcher Fragestellungen spiegelt. Offensichtlich will es nicht recht gelingen, die sehr „diesseitig“ ausgerichteten Zielsetzungen konkreter Lebensbewältigung mit der Perspektive des Glaubens oder gar eines kirchlichen (Verkündigungsauftrags) zusammenzudenken, die gleichzeitig aber ganz deutlich wahrnehmbar bleibt: Eine sehr konkrete christologisch präzisierte Bundestheologie bildet unverkennbar den prägenden Hintergrund, bleibt aber mit der konkreten seelsorgerlichen Konzeption merkwürdig unverbunden⁶⁴⁸.

Deutlich trat diese unverbundene Doppelpoligkeit zwischen konkreter Hilfestellung und geistlicher Deutungsebene in der Konzeption *Martina Plieths* hervor: Wird Seelsorge hier zunächst als „Prozessgeschehen zwischen Tradition und Situation“⁶⁴⁹ verstanden, so stellte sich in der Analyse zunehmend die Frage, auf welche Weise die Ziele der formal entfalteten „Lebenshilfe“ (Veränderung, Entwicklung, Krisen- und Konfliktbearbeitung, Identitätsbildung, etc.⁶⁵⁰) eigentlich mit jener geistlichen Dimension in Verbindung gebracht werden sollten, in der es ausdrücklich heißt, Seelsorge entfessele die „wirklichen Kräfte, die Dynamis des Evangeliums“⁶⁵¹. Es gelingt nicht, das Gewicht der hoch aufgeladenen theologischen Begrifflichkeiten mit den konkreten Anforderungen praktischer Lebensbewältigung in Verbindung zu bringen.

Es zeigt sich:

Entwürfe, die ganz auf der zwischenmenschlichen Ebene konkreter Hilfestellung entwickelt wurden sollen, haben gehäuft Schwierigkeiten, eine geistliche Dimension in ihr Konzept zu integrieren, die sie gleichwohl nicht aufgeben wollen. Seelsorge steht dann vor dem Problem, dass sie nur mit größter argumentativer Mühe in der

⁶⁴⁷ Winkler, 3.

⁶⁴⁸ S.o. S. 69ff.

⁶⁴⁹ Plieth, 217, 250.

⁶⁵⁰ Plieth, 212.

⁶⁵¹ Plieth, 213.

Lage ist, ihre eigene Verortung zu benennen, und zwar in zweierlei Hinsicht: Einerseits fällt es ihr schwer, ihren Standort innerhalb der theologischen und kirchlichen Tradition zu benennen (Stichwort: „Proprium der Seelsorge“). Andererseits ist auf dem Boden solcher Konzepte ihr spezifischer Standort in der pluralen Gesellschaft ebenso unprofiliert: Welche Stimme spielt sie in dem riesigen Konzert von Deutungsmöglichkeiten, Bewältigungsstrategien und Hilfsangeboten verschiedenster Provenienz?

Dass die genannten Schwierigkeiten ungelöst bleiben, hängt damit zusammen, dass von einer Analyse konkreter menschlicher Lebensbewältigung her kein direkter Weg zu den konkreten Inhalten, Werten, Deutungen oder Bewältigungsstrategien führt, die von einer jeweils konkreten Tradition (in diesem Fall von der protestantisch-christlichen) zur Verfügung gestellt werden. So ergibt sich in solchen praxisorientierten Konzeptionen trotz verschiedener Variationen immer wieder ein ähnliches Bild: Bibel und Theologie bleiben gegenüber den Gesamtkonzeptionen ein Fremdkörper, der zwar nicht aufgegeben werden soll, der aber deswegen so schwer integrierbar ist, weil sich die eigentlichen Fundamente solcher Konzeptionen aus ganz anderen Quellen speisen, als den biblischen: Sie setzen auf die Rezeption benachbarter Wissenschaften und damit auf die Reflexion empirischer Beobachtung und auf analytische Deduktion. Ihre eigentliche Quelle ist damit nicht die Bibel, sondern die Erfahrung – sei es in Form der rezipierten Wissenschaften, in Form von persönlich angeeigneter Ausbildung, oder auch in Form von biblischen oder traditionellen Texten, die ihren Erkenntniswert dann aber gerade nicht als theologische Quelle, sondern als Zeugnisse einer textgewordenen und tradierten menschlichen Erfahrung haben.

Gemeinsames Kernproblem: Zwei unverbundene Quellen

Es sind zwei idealtypische Zugänge, die in den Analysen sichtbar wurden⁶⁵²: Einerseits der Versuch, Seelsorge aus ihren traditionell vorgegebenen Glaubenszielen heraus zu definieren („biblische Tradition“), und andererseits der Versuch, die von der Praxis vorgegebenen konkreten Lebensprobleme zum Ausgangspunkt der Reflexion zu machen („Erfahrung“).

⁶⁵² Dass diese beiden Zugangsweisen in der konkreten Literatur nicht derart scharfkantig voneinander zu trennen sind, wie die vorangehende Darstellung suggerieren könnte, liegt nach der Analyse der in dieser Arbeit vorgestellten Konzeptionen auf der Hand. Die beiden Idealtypen laufen durchaus auch quer durch die einzelnen Konzeptionen (vgl. z.B. die Analyse zu Stollberg, S.95ff.).

In beiden Zugängen wurden idealtypische Schwierigkeiten sichtbar: Während die einen mit ihren Zieldefinitionen in das Feld göttlicher Souveränität hineingreifen und der real erfahrbaren Wirklichkeit damit unverfügbar werden, haben die anderen Schwierigkeiten, die ganze Fülle biblisch-theologischer Tradition überhaupt noch in adäquater Weise in ihre Konzeptionen zu integrieren.

Es zeigt sich, dass hinter beiden Zugängen – so sehr sie in den konkreten Debatten gelegentlich wie entgegengesetzte Schulbildungen erscheinen mögen – eine gemeinsame Kernschwierigkeit steht: die Frage nach den Erkenntnisquellen der Seelsorge.

Dass Erfahrung, oder zugespitzt formuliert: dass das empirische Erkenntnisrepertoire moderner Wissenschaften von der Seelsorge nicht einfach ignoriert werden kann, braucht nicht extra argumentiert zu werden. Dass die Bibel im protestantischen Bereich Anspruch auf umfassende Gültigkeit erhebt, steht ebenso wenig in Frage. Eine wissenschaftlich verantwortete Seelsorge in protestantischer Tradition muss also davon ausgehen, dass es zwei Quellen sind, aus denen sie lebt.

Wie also sind die beiden unanfechtbaren Erkenntnisquellen moderner Seelsorge aufeinander zu beziehen? Stehen sie als zwei unterschiedliche Standbeine gleichberechtigt nebeneinander? Wie wäre aber eine solche „Gleichberechtigung“ konkret zu denken? Wie wäre mit dem kompromisslosen Exklusivpartikel des Schriftprinzips (*sola scriptura*) umzugehen, und wie mit dem nicht minder kompromisslosen Anspruch der rezipierten Wissenschaften und ihres Bekenntnisses zu (möglichst) ideologiefreier Erforschung konkret beobachtbarer Wirklichkeit?

Differenzierung zwischen Auftrag und Verheißung⁶⁵³

Hier geht es wieder darum, die offenbarungstheologischen Prämissen auch in der Seelsorgeliteratur wieder verstärkt wahrzunehmen. Angemessene Definitionen und Zielbeschreibungen von Seelsorge müssten die theologische Basisunterscheidung zwischen Gott und Mensch in sich aufnehmen und die Reflexion über Seelsorge daher grundsätzlich auf zwei unterschiedenen, dialektisch verwobenen Ebenen wahrnehmen.

⁶⁵³ Diese Unterscheidung zwischen Auftrag und Verheißung lehnt sich an eine Differenzierung an, die bei Helmut Tacke angedeutet, aber nicht im Einzelnen durchgeführt ist, bei seinem Schüler Peter Bukowski jedoch stärker in den Vordergrund rückt.

Um diese Differenzierung auch für die Seelsorgelehre durchzuführen, ist das weiter oben zitierte Diktum Ingolf Dalferths als Differenzkriterium verstärkt ernst zu nehmen: „Im Licht des Christusgeschehens ist Gottes Handeln als Schöpfungs- und Rechtfertigungshandeln [...] zu präzisieren, unser Handeln dagegen als Sünden- und Glaubenshandeln [...]“⁶⁵⁴, oder umgekehrt gewendet: Was als Schöpfungs- und Erlösungshandeln beschrieben werden kann, gehört auf die Ebene der Verheißung Gottes und darf daher nicht mit den Zielen menschlicher Bemühungen verwechselt werden; was dagegen von Menschen angestrebt werden soll (und grundsätzlich auch ermöglicht werden kann), das ist theologisch als Sünden- und Glaubenshandeln zu verstehen.

Mit dieser Differenzierung steht die Seelsorge dann nicht mehr vor dem Dilemma, sich aus zwei letztlich unvereinbaren Quellen speisen zu müssen, sondern es geht auch bezüglich ihrer Erkenntnisquellen um eine Verhältnisbestimmung zwischen zwei Ebenen, die nur durch die spezifisch christliche Dialektik zwischen Unterschiedenheit und Verwobenheit in eine zugleich lebensrelevante und theologisch verantwortete Praxis münden kann.

Bibel: Exklusive Quelle der Verheißung

Was würde es bedeuten, die Schrift als exklusive Erkenntnisquelle der Seelsorge zu bezeichnen?

Wird die Bibel als Quelle theologischer Aussagen bezeichnet, so ist darin immer ein hermeneutischer Prozess mitgedacht. Nach weitgehendem Konsens protestantischer Lehre ist die Bibel nicht unmittelbare Quelle objektivierbarer Aussagen, sondern das in ihr geglaubte Gotteswort ist stets in doppelter Weise mit dem Menschenwort verwoben: einmal dadurch, dass das Schriftwort von Menschen verfasst und historisch bedingt ist, und einmal dadurch, dass es nur in einem Auslegungsgeschehen vernommen werden kann, das seinerseits historisch kontingent ist. Daher ist die Autorität der Schrift keine allgemeingültig feststellbare Größe, sondern die Schrift erschließt ihren Sinn immer nur in einem unhintergehbaren hermeneutischen Geschehen⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ Dalferth 1991, 101, s.o.

⁶⁵⁵ Vgl. zusammenfassend Lauster, 402: Die Schriftautorität „[wird] selbst nach dem Argumentationsmuster des *testimonium spiritus Sancti internum* begründet [...]. Die zirkuläre Struktur der Argumentation, also die *petitio principii*, wird eingeräumt und damit auch der Anspruch aufgegeben, das Schriftprinzip auf eine allgemeingültige Grundlage zu stellen.“ Hervorhebung original. –

Das aber heißt mit anderen Worten: Das Schriftprinzip ist ein Postulat des *Glaubens* und gehört daher auf die *Ebene der Glaubensaussage*.

Dieser Kernbestand protestantischer Schriftlehre hat eine wesentliche Konsequenz für den Umgang mit der Schrift in der Lehre von der Seelsorge. Gehört das Schriftprinzip auf die Glaubensebene, so bedeutet dies umgekehrt, dass der Rückgriff auf die Schrift *keine* Funktion haben kann, wenn es darum geht, Wirklichkeitsbeschreibungen zu erarbeiten. Denn durch sein ständiges Angewiesensein auf das *testimonium spiritus Sancti internum* ermöglicht der Schriftbezug grundsätzlich keine verallgemeinerungsfähige Faktenebene, sondern trägt immer eine verheißende Struktur in sich: Er verweist auf ein Glaubenswissen, das sich der Leserin erschließen kann, *ubi et quando visum est Deo*, sich aber nicht zwangsläufig erschließen *muss*. So hat Schriftverweis nie auf der Ebene empirisch fassbarer Zustandsschilderungen seinen Sinn, sondern immer nur auf einer Ebene, die über die verallgemeinerungsfähige und kommunizierbare Wahrnehmung konkreter Wirklichkeit hinausgeht. Anders formuliert: Der Schriftverweis gehört in die *Poimenik*, nicht in die Theorie der *Praxis*.

Mit dem Schriftverweis eröffnet sich der Glaubenshorizont, den man als (präsentisch-)eschatologisch bezeichnen könnte, weil er immer dadurch geprägt ist, dass er deutend über die konkret wahrnehmbare Wirklichkeit hinaus verweist. Diese Glaubensebene kann nicht vom Menschen herbeigeführt werden, sondern erschließt sich unverfügbar. Daher kann der Schriftverweis (ganz nach dem Grundsatz der *Selbstausslegung* der Schrift) nie einen zwingenden Erweis für die Gültigkeit einer Erkenntnis oder eines Gedankens liefern, sondern ist stets der verkündigende und verheißende Hinweis auf ein Sich-Erschließen des Glaubens, das sich dem menschlichen Zutun entzieht. Er dient somit der Prämissendiskussion: der nachvollziehenden Erarbeitung jenes Glaubenswissens, das für alles kirchliche Handeln im Hintergrund steht. Hierher gehören die großen Worte von Schöpfung, Erlösung, Rechtfertigung oder Heiligung, die in der Seelsorgeliteratur so gern verwendet werden: Sie benennen die Verheißung, die der christliche Glaube verkündigen und zusprechen kann, die sich aber durch seelsorgerliche Geschäftigkeit ebenso wenig fördern oder herbeizwingen lässt, wie durch diakonischen Einsatz oder missionarischen Eifer.

Lauster erhebt (u.a.) mit dieser Formulierung den Anspruch, einen „kleinsten gemeinsamen Nenner der Schriftlehre“ heraus zu kristallisieren. Ebd.

Gerade für dieses Glaubenswissen aber, so das protestantische Bekenntnis, ist das Bibelwort tatsächlich die exklusive Quelle, die durch keine wie immer geartete Erfahrung, Reflexion, Ausbildung oder Wissenschaft ersetzt werden kann, weil jede relevant werdende Erfahrung immer erst von der biblisch ermöglichten Deutung her als *Glaubenserfahrung* verstehbar wird.

Wird die Bibel also als Erkenntnisquelle der Seelsorge bezeichnet, so ist das auf diese Ebene des Glaubenswissens hin zu pointieren: Seelsorge, was immer sie sonst noch sein mag, steht im Kontext christlichen Glaubens, und es ist nur dieser Glaube – nicht die Konkretion menschlicher Verantwortung –, dessen Inhalt sich exklusiv aus der biblischen Tradition heraus speist. Nur dort, wo dieser Glaube verstehend nachgezeichnet wird, hat der Schriftverweis seinen adäquaten Ort.

Erfahrung: Konkrete Verantwortung für den Auftrag

Ebenso wie der Schriftverweis seine erkenntnisleitende Funktion nur auf einer bestimmten, definierbaren Ebene hat, so gilt dies umgekehrt auch für den Rückgriff auf die Erfahrung: Auch Erfahrung kann nur dann zu einer Quelle wissenschaftlich fundierter Auseinandersetzung mit der Seelsorge werden, wenn der Rückgriff auf sie eine reflektierte Verankerung an einem adäquaten Ort erhält.

Zur Verwendung des Begriffs

Der Begriff „Erfahrung“ erscheint insofern problematisch, als er ein ganzes Feld verschiedener Bedeutungsmöglichkeiten eröffnet. Für die Seelsorge sind es mindestens drei Ebenen, auf denen der Erfahrungsbegriff potenziell relevant ist:

An der Basis liegt die Ebene der persönlichen Erfahrung des Einzelnen im Sinne einer (wachsenden) Fähigkeit zu situationsadäquatem Wahrnehmen und Handeln. – Spezifischer ist der Erfahrungsbegriff auf der Ebene der Empirie verwendet: im Sinne der methodisch kontrollierten Beobachtung von Wirklichkeit. In welchem Verhältnis solche (meist aus benachbarten Wissenschaften rezipierten) Daten zu einem reflektierten Erfahrungsbegriff stehen, würde eine eigene Klärung brauchen. – Eine dritte Ebene ist betreten, wenn die Fundamentaltheologie den Erfahrungsbegriff heranzieht, um den Glauben als hermeneutisches Verbindungsglied zwischen Offenbarung und menschlicher Erkenntnis zu reflektieren. In diesem Fall ist freilich nicht von Erfahrung im Allgemeinen, sondern von einer ganz spezifischen Erfahrung die Rede, die als Glaubenserfahrung beschrieben und als Basis jeder möglichen theologischen Aussage vorausgesetzt werden muss. Umso differenzierter ist darauf zu achten, dass die hier getätigten Aussagen nicht auf jede Art von Erfahrung übertragbar sind, sondern eben jeweils nur für diese spezifische Form bestimmter Erfahrung („Glaube“) zutreffen.

Denn die Funktion des Erfahrungsbegriffs für die hier relevante Fragestellung liegt darin, dass er als eine Art Überbegriff für die menschliche Erkenntnisfähigkeit fungieren kann, weil er sowohl die Ebene sinnlicher Wahrnehmung, als auch die Ebene kognitiver Verarbeitung in sich zusammenschließt. In diesem Sinne meint der Begriff „Erfahrung“ in der vorliegenden Arbeit all das, was dem Menschen an Erkenntnis zugänglich ist, und zwar durch ein Zusammenspiel aus Sinneswahrneh-

mung und Reflexion, das individuell erlebbar, sprachlich kommunizierbar und intersubjektiv nachvollziehbar ist. Insofern ist Erfahrung hier als pointierter Gegenbegriff zur „Offenbarung“ gemeint: Während die Offenbarung dem Menschen nach theologischem Urteil immer von außen entgegen tritt und jeweils nur als *verbum internum* evident wird, meint der Erfahrungsbegriff hier all das, was der Mensch aus seinen eigenen Möglichkeiten heraus an Erkenntnis gewinnen und potenziell auch zwischenmenschlich mitteilen kann.

Seelsorge ist herausgefordert, die Welt zu kennen, in der sie agiert. Was aber die spezifisch neuzeitliche Sicht auf die Welt kennzeichnet, ist die Prämisse, dass „Gott [...] im Horizont der Welt [...] nicht notwendig“ ist⁶⁵⁶, sondern dass alle innerweltlichen Vorgänge auch ohne Rekurs auf Gott hinlänglich beschreibbar sind. Alle Wissenschaften, die von der Seelsorge potenziell rezipiert werden, haben diese Perspektive gemeinsam: Sie beschreiben die Wirklichkeit aus sich selbst heraus. Sie berufen sich auf keine wie immer geartete göttliche Dimension, sondern erachten die menschenmögliche Erfahrung (im oben definierten weiten Sinne) als ausreichende Quelle jeglicher Erkenntnis.

Wenn die „empirische Wende“ der Seelsorgebewegung für die Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse eintritt, so springt sie damit auch auf diesen Zug auf: Sie integriert in sich selbst einen Zugang, der die Wirklichkeit unabhängig von Gott für beschreibbar und verstehbar hält. Und sie will diese Zugänge nicht nur als „Hilfswissenschaften“ benutzen, sondern ihnen ihren eigenen Wert zugestehen.

Gerade in diesem Gedanken liegt m.E. weit mehr Potenzial, als in der Literatur sichtbar wird. Denn auch hier liegt eine deutlich profilierende Chance darin, die Fundamentaldifferenz zwischen Gott und Mensch ernsthaft in die Debatte einzubringen:

- Überall dort, wo erfahrbare Wirklichkeit erforscht, beschrieben, analysiert oder gedeutet wird, da hat dies angesichts dieser Fundamentaldifferenz tatsächlich *diessets* der theologischen Gottesprämisse zu geschehen. Denn Gott ist in der real erfahrbaren Wirklichkeit nicht derart präsent, dass sich seine Gegenwart auf irgendeine menschenmögliche Weise evident machen ließe;
- und wenn mit dem Begriff „Wirklichkeit“ diejenige konkret wahrnehmbare Welt gemeint ist, deren Beschaffenheit sich mit den Methoden empirischer Beobachtung oder analytischer Konstruktion erforschen lässt, so ist und bleibt Gott gegenüber dieser Wirklichkeit der „ganz Andere“, der sich jeglichem

⁶⁵⁶ Jüngel, 1986, 19f.

menschlichen Zugriff entzieht. Glaubenssätze sind dementsprechend als etwas völlig Anderes wahrzunehmen: Sie sind keine Beschreibungen von Wirklichkeit und können auch nie dazu werden, sondern sie erfassen eine Glaubensebene, die den Methoden wissenschaftlicher Forschung grundsätzlich entzogen ist.

Und vor allem:

Alles Gesagte gilt dann nicht nur für die rezipierten Wissenschaften, sondern auch für die Lehre von der Seelsorge selbst: Seelsorge lebt und arbeitet in einer real wahrnehmbaren Wirklichkeit, die auch diesseits aller Glaubensaussagen beschreibbar, verstehbar und erlebbar ist. Will sie diese Wirklichkeit theoretisch erforschen, so kann sie dies unter der Voraussetzung einer durchgehaltenen Fundamentaldifferenz zwischen Gott und Mensch ausschließlich außerhalb ihrer eigenen Gottesprämisse tun, weil Gott sich in der Welt nicht so zeigt, dass seine Gegenwart Einfluss auf deren Erforschung hätte. „*Gott ist im Himmel und du auf Erden*“ heißt: Gottes Gegenwart in der Welt erschließt sich nur dem Glauben, weil die real wahrnehmbare Welt ebenso gut ohne Rekurs auf Gott erforscht werden kann. Dies besagt dann aber nicht nur, dass Glaubensaussagen nicht aus Erfahrung heraus deduzierbar sind, sondern es besagt auch umgekehrt, dass Wirklichkeitsbeschreibungen nicht aus tradierten Glaubensaussagen heraus gewonnen werden können; ist die Schrift exklusive Quelle für Glaubensaussagen, so ist die Erfahrung als Quelle für Wirklichkeitsbeschreibungen ebenso exklusiv zu verstehen. So wenig, wie die Erfahrung Glaubenssätze begründen kann, so wenig ist es möglich, theologische Sätze für eine verallgemeinerungsfähige Beschreibung wahrnehmbarer Wirklichkeit zu benutzen. Denn Glaubenssätze haben mit ihrer verheißenden Struktur grundsätzlich wirklichkeits-übersteigenden Charakter und sind in ihrer Anwendbarkeit vom unverfügbaren Ereignis ihres eigenen Evident-Werdens abhängig. Werden sie in Wirklichkeitsbeschreibungen hinein vermengt, so geht damit die Möglichkeit verloren, so gewonnene Aussagen auch intersubjektiv zu kommunizieren.

Dialektik zwischen Bibel und Erfahrung

Werden Wirklichkeitsbeschreibung und Glaubenssatz durchgängig differenziert, so werden zwei grundverschiedene Perspektiven sichtbar⁶⁵⁷:

⁶⁵⁷ Zum Folgenden vgl. Dalferth 1991, 44f.; ders. 2004, 54ff.

- auf der einen Seite das Ernstnehmen einer Welt, die sich selbst ohne Gottesprämisse deuten und erforschen kann und die ihre Erkenntnisse daher aus der Erfahrung gewinnt;
- auf der anderen Seite die Glaubensperspektive, die eben diese Erforschungen der Welt als *opera hominis* qualifiziert und ihnen die Verheißung gegenüberstellt, die sich ausschließlich aus der Schrift nährt.

Die Herausforderung besteht dann darin, diese beiden Perspektiven nicht als Zu- oder Unterordnung aufeinander zu beziehen (im Sinne der Denkfigur der *analogia entis*), sondern sie als entgegengesetzte Pole einer Dialektik wahrzunehmen, der sich auch die Theologie selbst nicht entziehen kann. Gerade die Glaubensperspektive gebietet es, die Gottesprämisse nicht in die „natürliche“ Selbstwahrnehmung der Welt hineinzuschummeln, sondern diese sich selbst erforschende Welt als gefallene Schöpfung zu verstehen, die gar nicht anders kann, als sich selbst außerhalb der Gottesprämisse zu deuten. Auch die *Poimenik* wird sich dann, ebenso wie die Theologie als ganze, gerade angesichts der Glaubensperspektive als *opus hominis* verstehen müssen. Denn auch sie kann zwar aus der Quelle der biblischen Tradition nachvollziehen und kommunizieren, was das konkrete Glaubenswissen ausmacht (d.h.: was der Glaube in seinen kognitiv verstehbaren und verbal kommunizierbaren Inhalten ist); da sie aber das persönliche Evidentwerden dieser Inhalte nicht bewirken kann, kann auch sie die Glaubensperspektive nicht absichtlich *einnehmen*, sondern nur reflektierend in Anschlag bringen.

Für die Seelsorge heißt das, dass es gerade im Interesse der Glaubensperspektive liegt, die Ebenen auch dahingehend schärfer zu differenzieren, aus welchen Quellen sie ihre Erkenntnisse gewinnen können:

- Wer die Wirklichkeit beobachtet (*Theorie der Praxis*), der braucht in diese Wahrnehmungen keine Glaubenssätze einzuspielen, indem er das Beobachtete in die Terminologie des Glaubens übersetzt.
- Umgekehrt kann Gott nur durch Gott erkannt werden⁶⁵⁸, so dass die theologische Beschreibung der Glaubensperspektive (*Poimenik*) etwas völlig anderes ist, als die Übernahme bestimmter Erkenntnisse säkularer Wissenschaft.

⁶⁵⁸ Barth 1931, 172.

Zur Unübersetzbarkeit rezipierter Erkenntnisse

Seelsorge geschieht im Kontext der Welt, und das heißt aus der Perspektive des Glaubens gesprochen: Seelsorge geschieht dort, wo Gott „nicht notwendig“ ist⁶⁵⁹, weil Gott in der Welt nicht in der Weise präsent ist, dass ihre Gesetze, Strukturen oder Mechanismen nur durch das Setzen der Gottesprämisse verstehbar würden.

Diese Welt ist es, die die Seelsorge kennen, erforschen, analysieren und verstehen muss: Die Welt, die die Gottesprämisse nicht setzt und auch gar nicht setzen kann, bevor die Perspektive des Glaubens sich nicht selbst erschließt; die Welt, die sich selbst zunächst immer aus ihrer eigenen Perspektive verstehen muss.

Der Glaube und die mit ihm eröffnete Perspektive können daher in der Seelsorge nie vorausgesetzt werden – weder für die Seelsorgerin selbst, noch für den Menschen, dem sie begegnet, noch für die denkende Verarbeitung des seelsorgerlichen Geschehens. Denn Glaube als individuell ermöglichte neue Perspektive erschließt sich un-
verfügbar, auch innerhalb von Kirche und Theologie. Der „Normalzustand“ dagegen ist die Welt „ohne Gott“, die die Glaubensinhalte zwar tradieren, denken und verstehen kann, die den damit eröffneten neuen Blickwinkel aber immer nur dann einnehmen kann, wenn der Geist selbst diese Möglichkeit schafft.

In diesem Sinne ist gerade für die Seelsorge notwendig, den säkularen Blick der Welt auf sich selbst nicht direkt in theologische Deutungen umzuwandeln, sondern die Eigenperspektive der Welt dem Glauben als dialektischen Gegenpol gegenüber zu stellen: Die Glaubensperspektive ist nichts, was zum säkularen Wissen additiv hinzutritt, sondern sie ist ein ihm entgegengesetztes Neu-Verstehen allen Wissens.

Viele Seelsorgekonzeptionen dagegen beschreiten den umgekehrten Weg. Sie verstehen das rezipierte Wissen anderer Disziplinen nicht als dialektischen Gegenpol zur Glaubensperspektive, sondern sie versuchen es dadurch für die Theologie fruchtbar zu machen, dass sie es in die traditionelle Terminologie des Glaubens „übersetzen“.

Dieses Übersetzen wird z.B. von dem katholischen Pastoralpsychologen *Isidor Baumgartner* explizit eingefordert. Er geht davon aus, dass ein Widerspruch zwischen säkularem Wissen und christlichem Glauben überhaupt nicht bestehen könne, weil die vorfindliche irdische Wirklichkeit ihren Ursprung im Glauben habe. Daher seien die „Logik“ der Psychologie und die „Logik“ der Theologie einander korrespondierend, so dass auch das säkulare (ggf. auch explizit atheistische) For-

⁶⁵⁹ Jüngel, 1986, 19f., vgl. Fußnote 656.

schen letztlich eine Bewegung auf Gott zu sei⁶⁶⁰. In diesem Sinne sei die wissenschaftliche Aufgabe für die Seelsorge, das psychologische Wissen in christliche Terminologie zu „übersetzen“⁶⁶¹ und auf diese Weise für das kirchliche Handeln fruchtbar zu machen. – Baumgartner steht hier ganz im Einklang mit dem II. Vatikanischen Konzil, das formuliert: Die Wissenschaft „wird [...] niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben. Ja, wer bescheiden und ausdauernd die Geheimnisse der Wirklichkeit zu erforschen versucht, wird, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist, von Gott an der Hand geführt, der alle Wirklichkeit trägt und sie in sein Eigensein einsetzt“⁶⁶².

Hier wird anschaulich, was bei protestantischen Entwürfen oft nicht so deutlich sichtbar ist: Wenn das Wissen anderer Disziplinen in theologische Terminologie „übersetzt“ wird, dann ist damit der Weg einer natürlichen Theologie beschränkt⁶⁶³, die zwischen Natur und Gnade eine Korrespondenz sieht.

Dies gilt der Sache nach auch für viele protestantische Konzeptionen. Stellvertretend sei *Dietrich Stollberg* herausgegriffen. Er steht auf einer ganz ähnlichen theologischen Basis, wenn er in seiner Argumentation völlig unproblematisch zwischen theologischer und psychoanalytischer Terminologie wie zwischen synonymen Benennungen der gleichen Sache hin- und herspringen kann: Wenn er z.B. Seelsorge zunächst ganz theologisch als „Mitteilung des Evangeliums im Medium der Beziehung“ versteht, so geschieht die anschließende inhaltliche Entfaltung dieses Beziehungsgeschehens ganz selbstverständlich in der Terminologie der Psychologie (Übertragung, Durchbrechung von Beziehungsmustern oder des Wiederholungszirkels, etc.); und wiederum in unmittelbarer Folge wird eben dieses psychoanalytisch entfaltete Geschehen noch einmal aus theologischer Sicht zurück-gedeutet, wenn es heißt: „*Theologisch* entspricht diesem Durchbrechen des Circulus vitiosus eines von Ängsten diktierten Verhaltens die Absage des Evangeliums an das rechtende Tat-Folge-Denken. [...] Was im Rahmen des generellen Propriums ‚anonym‘ geschieht, gerät in der Seelsorge unter den Namen Gottes. [...] Das spezifische Proprium liefert den Kontext, der das methodische (z.B. psychoanalytische) Durchbrechen des Tat-Folge-Zusammenhangs metaphysisch erweitert.“⁶⁶⁴ Ähnliches geschieht auch im Blick auf die Beichte, wo theologische Tradition in psychoanalytische Terminologie übersetzt wird, und umgekehrt⁶⁶⁵.

Es zeigt sich also sachlich etwas Ähnliches, wie bei Baumgartner: Es ist in diesem Denken offensichtlich dieselbe Sache, die er einmal mit theologischer, einmal mit psychologischer Terminologie beschreiben kann.

Wem aber „gehört“ der tradierte Geltungsanspruch christlicher Rede von Gott, wenn die identen Inhalte offenbar auch in humanwissenschaftlicher Terminologie beschreibbar sind? Geht er unmittelbar auf die Einsichten der rezipierten säkularen Erkenntnisse über, die von der Theologie „getauft“ und mithilfe traditioneller Terminologien göttlich überhöht und wie theologische Unanfechtbarkeiten dargestellt wer-

⁶⁶⁰ Baumgartner, 28; 64, im Anschluss an Heinrich Pompey.

⁶⁶¹ Baumgartner, 28; 39; 65ff.

⁶⁶² Gaudium et spes, 36.

⁶⁶³ Zwar findet sich bei Isidor Baumgartner auch ein kurzer Verweis auf die Notwendigkeit einer *analogia fidei* (Baumgartner, 64), sachlich bleibt es aber angesichts der vorgetragenen Argumentation eine *analogia entis*, die den Hintergrund seines Denkens bildet.

⁶⁶⁴ Alle Zitate: Stollberg 1978, 45, Hervorhebung original.

⁶⁶⁵ Stollberg 1978, 106f.

den? Oder holt sich umgekehrt die Seelsorgelehre die Bestätigung ihrer eigenen Aussagen über den Umweg solcher „Übersetzungen“ in scheinbar gesichertes „Wissen“? Beide Möglichkeiten sind in der analysierten Literatur ständig präsent. Beide jedoch sind für einen ernsthaften Dialog zwischen den beiden Wissenschaften höchst hinderlich. Denn mit den oben beschriebenen Analogsetzungen ist stets das Problem der Zuordnung der beiden Wissenschaften am Tisch; wer Humanwissenschaft und Theologie als einander korrespondierende und wechselseitig „übersetzbare“ Wissenschaften versteht, der wird trotz gegenteiliger Beteuerungen letztlich immer vor dem Problem von Hierarchisierungen stehen. Denn immer wird das Wissen der einen Wissenschaft in die Sprache der anderen übertragen; damit ist es immer die eine, die der anderen die Richtung vorgibt, so dass immer die andere auf die eine reduziert bzw. ihr als „Hilfswissenschaft“ beigeordnet wird.

Gegenüber solchen „Übersetzungen“ im Sinne einer Analogie ist ein völlig anderer Denkweg einzuschlagen: Der Denkweg der Dialektik.

Die Dialektik zwischen den Ebenen

Dialektik heißt, die gleichzeitige Relevanz zweier entgegengesetzter Perspektiven wahrzunehmen, ohne beide ineinander überführen zu wollen.

In den Worten Ingolf Dalferths:

„So kann theologische Reflexion, die sich konsequent an der genannten Leitdiffferenz [zwischen *opus dei* und *opus hominis*, Anm.] orientiert, nicht mit einem Neben- oder Nacheinander nichttheologischer und theologischer Perspektiven auf Mensch, Welt und Gott operieren, wie es in der vorreformatorischen Theologie im Rahmen des Natur-Gnade-Modells der Fall war. Sie kann nur das differente Beieinander zweier theologischer Perspektiven zur Geltung bringen, von denen die eine Möglichkeit und Faktizität nichttheologischen Selbst-, Welt- und Gotteswissens theologisch reflektiert, wie es das theologische Gesetz-Evangelium-Modell tut, das als interne Rekonstruktion der externen Perspektive (Gesetz) in der internen Perspektive (Evangelium) begriffen werden kann. Die Folge ist eine Umstellung vom theologischen Denkstil der *Analogie*, die das Nebeneinander externer und interner Perspektive in ihrem Bezug aufeinander verständlich zu machen suchte, auf den Denkstil der *Dialektik*, die das spannungsvolle Zugleich beider Betrachtungsweisen in ihrer Differenz zur Geltung bringt.“⁶⁶⁶

Humanwissenschaft und Theologie sind keine analog zu denkenden Erkenntniswege, die aneinander anschließen oder aufeinander aufbauen, sondern „Erfahrung“ und „Bibel“ sind zwei kategorial verschiedene Quellen zweier einander gegenüberliegender Aussageebenen. Es führt kein Erkenntnisweg von der Beschreibung menschlicher

⁶⁶⁶ Dalferth, 1991, 44f. Hervorhebungen original.

Wirklichkeit (Humanwissenschaft) zu den konkreten Inhalten christlichen Glaubens (Theologie) oder umgekehrt. Die Perspektive des Glaubens ist gegenüber den Erkenntnissen säkularer Wissenschaft weder Additum, noch geistliche Überhöhung, sondern sie ist etwas kategorial Anderes, das menschlichem Wissen und menschlichem Handeln in dialektischer Verwobenheit gegenübersteht.

Angewandt auf die Seelsorge heißt das: *Poimenik* ist kein geistlicher Überbau zur *Theorie der Praxis*, und umgekehrt braucht die *Theorie der Praxis* als Beschreibung realer Gegebenheiten weder poimenische Bestätigung noch Legitimation. Beide Zugangsweisen stehen für sich selbst, schöpfen aus ihren je eigenen Erkenntnisquellen, haben ihre je eigene Perspektive und ermöglichen Aussagen auf einer je eigenen, unverwechselbaren Ebene: *Theorie der Praxis* ermöglicht Wirklichkeitsbeschreibungen, indem sie aus konkreter Beobachtung und Erfahrung schöpft; *Poimenik* ermöglicht Glaubensaussagen, indem sie aus der biblischen Überlieferung schöpft.

Ein spezifisch theologischer Blick auf menschliche Lebensvollzüge muss demnach in der Lage sein, diese beiden Perspektiven dialektisch aufeinander zu beziehen, ohne eine aus der anderen abzuleiten, ohne eine auf die andere zu reduzieren oder ohne eine in die andere zu übersetzen.

Und gerade darin liegt ein erweiterter Zugang zur Wirklichkeit, den ausgerechnet die Seelsorge dringend nötig hat: Erst mithilfe dieses dialektischen Denkstiles wird es möglich, Humanwissenschaft und Theologie eben nicht mehr als einander (notwendig) korrespondierend zu denken, so dass die Ergebnisse beider stets (im Notfall mit Gewalt) ineinander „übersetzbar“ gemacht werden müssen; erst wenn durchgängig dialektisch gedacht wird, lässt sich die theoretische Verarbeitung auch dann durchführen, wenn die unterschiedlichen Zugangsweisen (*Theorie der Praxis* und *Poimenik*) gegebenenfalls zu „gegenteiligen“ Aussagen kommen.

Denn gerade darin liegt ja das Spezifische der Glaubensdimension: ihr verheißender Charakter kann der Erfahrung durchaus diametral gegenüberstehen, ohne die reale Wirklichkeit eben dieser Erfahrung damit in Frage zu stellen⁶⁶⁷.

Dieser Gedanke sei am zentralen theologischen Topos des Karfreitag illustriert, dem plakativsten Beispiel dafür, dass die Verheißung der Glaubensdimension eine

⁶⁶⁷ Vgl. die Ausführungen Dalferths, wonach „die Erkenntnis des Geistes weder an die Stelle anderer Wirklichkeitserkenntnisse [trat] noch einfach ergänzend neben sie. Sie trat vielmehr in präzisen Kontrast zu diesen, indem sie sich selbst als Vollzugsform des neuen Seins diesen insgesamt als Ausdruck des alten Seins entgegengesetzte und einen Prozeß der eschatologischen Überwindung des alten Seins durch das neue Sein inaugurierte.“ Dalferth, 1991, 143f.

Erfahrung in ihr Gegenteil verkehrt, ohne die ursprüngliche Erfahrung damit unwirksam zu machen:

Aus der Sicht einer Disziplin, die es mit Wirklichkeitsbeschreibungen zu tun hat, ist der Karfreitag der Jahrestag einer Hinrichtung. Die Glaubensdimension aber, weil sie die österliche Verheißung schon glaubend vorwegnimmt, sieht in dieser Hinrichtung eine Station des Heilsgeschehens, und damit etwas, das die rein säkulare Beobachtung des Karfreitag unmöglich hätte wahrnehmen können. Damit wird die Karfreitagserfahrung umgedeutet, aber keineswegs negiert. Im Gegenteil: gerade in der Perspektive der Glaubensaussagen wird die reale Wirklichkeit des Todes Jesu pointiert festgehalten, wenn auch in einem neuen Sinnhorizont wahrgenommen.

Gerade der Seelsorge muss es möglich sein, konkrete Erfahrungen *und* deren geglaubtes Gegenteil gleichzeitig wahrzunehmen, ohne eines durch das andere aufzulösen. Insofern sind ausgerechnet in ihr „Übersetzungen“ zwischen säkularer und glaubender Perspektive fehl am Platz. Denn Glauben speist sich nicht (nur) aus den konkreten Erfahrungen, sondern wo geglaubt wird, da ereignet sich Glaube gerade auch *gegen* alle Erfahrung. Konkrete Erfahrung dennoch ernst zu nehmen heißt, Wirklichkeitserfahrung und Glaubensperspektive als *zwei* grundverschiedene, und doch in höchstem Maße wirklichkeitsbestimmende Komponenten glaubenden Lebensvollzugs wahrzunehmen.

Für den Vollzug von Seelsorge ermöglicht der dialektische Denkstil einen wesentlichen Zuwachs an Wirklichkeitswahrnehmung:

- Denn zum einen wird die beobachtende Analyse von Wirklichkeit erst in diesem Denkmodell tatsächlich von theologischen Ansprüchen oder Überfrachtungen befreit. *Theorie der Praxis* muss ihre Beobachtungen nicht auf mehr oder weniger subtile Weise an traditionellen Theologoumena bemessen lassen, sondern ist als wissenschaftliche Beschreibung von Wirklichkeit dazu aufgerufen, der Beobachtung, der Erfahrung, der Empirie oder der denkenden Deduktion das letzte Wort gegenüber traditionellen Wahrheitsvorstellungen zu lassen.
- Zum anderen wird dadurch die theologische Rekonstruktion biblisch-traditioneller Glaubenssätze davon befreit, um jeden Preis erfahrbar, real wirksam, heilend, gesundheitsfördernd, einem gelingenden Leben dienlich oder sonst irgendwie spürbar zu sein. Glaubensinhalte sind auch dort aussprechbar, wo sich entsprechende Heilserfahrungen (noch) nicht einstellen. Glaube darf auch „Glaube wider alle Erfahrung“ bleiben.

Beide Aspekte tragen dazu bei, dass zwischen den Zugangsperspektiven ein wirklicher Dialog möglich gemacht wird, in dem sie nicht als verschiedene Formulierungen der gleichen Sache vereinnahmt werden, sondern die Möglichkeit erhalten, ihr jeweiliges Gegenüber ernsthaft herauszufordern und kritisch zu hinterfragen. Beide Aspekte seien im Anschluss noch entfaltet:

1. Innerreligiöse Religionskritik: Zur Ambivalenz des Religiösen

Dass *Poimenik* und *Theorie der Praxis* nicht als voneinander getrennte „Zuständigkeiten“ missverstanden werden dürfen, sondern als gegenpolige Perspektiven auf den jeweils selben Gegenstand, das wird v.a. an einem Punkt wesentlich: Nämlich dort, wo die Seelsorge den ganzen Bereich menschlicher Religiosität wahrnimmt und verarbeitet.

Seelsorge spielt sich innerhalb dieses Bereiches ab, denn sie ist selbst Ausdruck religiösen Lebensvollzugs. Insofern liegt eine Versuchung darin, die religiöse Einbindung eines Menschen an sich schon eindimensional positiv wahrzunehmen, was in der bearbeiteten Literatur immer wieder sichtbar wurde (s.u.). Aber gerade dieser Gefahr ist entgegenzuwirken. Denn eine verantwortete Seelsorge muss gerade auch das religiöse Leben stets unter der Doppelperspektive ihrer dialektisch verwobenen Blickwinkel wahrnehmen:

1. auf der einen Seite ist jede gelebte Religiosität ein menschliches Konstrukt und als solches einer säkular-humanwissenschaftlichen Beschreibung, Analyse oder Beurteilung zugänglich;
2. auf der anderen Seite aber bezieht sich jede christliche Religiosität zugleich auf etwas, das sie selbst nicht als menschlich konstruiertes *Gottesbild* versteht, sondern als „*Gotteswirklichkeit*“ glaubend voraussetzt.

Diese glaubend vorausgesetzte Gotteswirklichkeit hat – gerade weil sie sich allen menschlichen Denkversuchen entzieht und daher durch jede inhaltliche Konkretisierung zugleich verkürzt wird – die Funktion eines kritischen Orientierungspunktes gegenüber den konkreten Gottesbildern, die der jeweilige Glaubensvollzug entwickelt.

Die konkret werdenden Gottesbilder adäquat von der glaubend vorausgesetzten Gotteswirklichkeit zu unterscheiden, obwohl letztere immer nur über die Vermittlung konkreter Gottesbilder zugänglich ist – das ist gerade im Kontext der Seelsorge eine

wesentliche Aufgabe, die nur im dialektischen Denkstil möglich ist. Denn die vorausgesetzte Gotteswirklichkeit ist die notwendige Prämisse, mit der nicht nur theologisches Denken, sondern auch gelebter Glaube steht und fällt. Sie entzieht sich zwar jedem Beweisenwollen oder jeder letztgültigen Beschreibung, ist aber dennoch in ihrer Denkmöglichkeit in philosophisch-theologischer Sprache sinnvoll aussagbar.

Die jeweiligen Gottesbilder dagegen gehören nicht auf die Ebene theologisch stringent deduzierter *Denkmöglichkeit*, sondern auf die Ebene humanwissenschaftlichen Analysierens von tatsächlichem *Denkverhalten*, d.h. von jeweils konkreten, wissenschaftlich u.U. nicht stringenten Realisierungen dieser Denkmöglichkeit⁶⁶⁸. Gottesbilder als Teil gelebter Religiosität sind menschliche Konstruktionen, die als solche stets auch einer kritischen Dekonstruktion durch die Humanwissenschaft unterworfen werden können.

Die dialektische Verwobenheit zwischen konkretem Gottesbild und vorausgesetzter Gotteswirklichkeit zeigt sich darin, dass Aussagen über die Wirklichkeit Gottes stets nur über die Vermittlung von konkret werdenden Gottesbildern möglich ist, dass sich aber jedes konkrete Gottesbild am Postulat der geglaubten Gotteswirklichkeit stets auf neue kritisch begrenzen lassen muss.

Für die Seelsorge liegt darin eine ganz wesentliche Herausforderung. Denn auf der einen Seite kann „Respekt vor dem gelebten Glauben“⁶⁶⁹ nicht heißen, dass diese menschlichen Glaubensvollzüge nicht stets auch jener kritischen Beschränkung ausgesetzt sind, die von der glaubend vorausgesetzten Gotteswirklichkeit her kommt. Denn diese Gotteswirklichkeit ist stets so gedacht, dass sie alle menschlichen Konstrukte übersteigt und daher auch relativiert. Daher kann es auch in der Seelsorge

⁶⁶⁸ Zur Unterscheidung zwischen Denkmöglichkeit und tatsächlichem Denkverhalten:

Die hier verwendete Terminologie stammt von Norbert Ammermann, der damit die Gegenstandsfelder verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen charakterisiert. Ammermann, 33.

Dabei inkludiert diese Unterscheidung bereits, dass dem menschlichen Denken eine gewisse Freiheit zugesprochen werden muss. Anderenfalls wäre die philosophisch-theologische „Denkmöglichkeit“ stets nur in strikter Abhängigkeit vom tatsächlichen Denkverhalten verstehbar und die Unterscheidung als solche damit hinfällig.

Ähnlich die Dalferth'sche Unterscheidung zwischen dogmatischer und wissenschaftlicher Theologie:

Dogmatische Theologie konzentriert sich auf die für das gemeinsame kirchliche Handeln relevanten Wahrheitsprobleme; nicht in Frage steht dabei „aber die prinzipielle *Wirklichkeit* dessen, wovon sie handelt, und damit der *Wahrheitsanspruch* christlichen Glaubenswissens *überhaupt*.“ – Davon wird die wissenschaftliche Theologie unterschieden: „Sie repräsentiert als ponderable Möglichkeit, was die dogmatische Theologie als erfahrene Wirklichkeit lehrt.“ Zitate: Dalferth, 1991, 52. 54. Hervorhebungen original.

⁶⁶⁹ Josuttis, 2000, 24, s.o.

nicht so aussehen, als wäre jeder christlich-religiöse Vollzug an sich schon unzweideutig anstrebenswert. Gelebte Religiosität ist immer ambivalent. Denn gelebte Religiosität – wie fern oder wie nah auch immer sie einer jeweils aktuellen theologischen Rekonstruktion christlicher Glaubenssätze stehen mag – ist gegenüber der glaubend vorausgesetzten Wirklichkeit Gottes stets nur menschliches Konstrukt.

Auf der anderen Seite kann umgekehrt die „Einsicht in die reine Lehre“⁶⁷⁰ nicht so verstanden werden, als stünde den jeweiligen Gottesbildern eine eindeutig feststellbare Gotteswirklichkeit gegenüber, die als kritisches Regulativ nur mehr angewandt zu werden bräuchte. Auch geltende theologische Lehre *ist* nicht Gotteswirklichkeit, sondern ist der jeweils aktuelle Versuch ihrer denkenden Rekonstruktion. Als solche muss sie sich gerade durch die kritische Außenperspektive einer rezipierten Humanwissenschaft stets daraufhin ansprechen lassen, dass auch sie zeitbedingt konstruierenden Charakter hat und keineswegs mit dem von ihr selbst eingeforderten kritischen Rückbezug auf die Gotteswirklichkeit zusammenfällt.

Erst wo die Dialektik zwischen beiden Zugangsweisen so wirksam wird, dass beide Perspektiven durch die jeweils andere kritisch herausgefordert bleiben, ohne ihren je eigenen Blickwinkel zu verlieren, kann ein echter und unhierarchischer Dialog mit den rezipierten außertheologischen Disziplinen entstehen.

In der analysierten Literatur ist eine solche dialektische Unterschiedenheit zwischen Gottesbild und vorausgesetzter Gotteswirklichkeit keineswegs sichtbar. Auf der einen Seite scheint religiöser Lebensvollzug häufig als solcher schon eindeutig positiv gedacht zu sein, was dem Erkenntnisstand der rezipierten Disziplinen nicht gerecht wird; auf der anderen Seite scheinen theologische Sätze wie unumstößliche Richtigkeiten dazustehen, die selbst überhaupt keiner kritischen Rückfrage mehr unterzogen werden. Angesichts der bereits erfolgten Analysen der Literatur genügen hier einige Hinweise:

In der Konzeption *Martina Plieths* z.B. wurden Gemeinschaftsfähigkeit, Traditionsweitergabe oder Umgang mit dem Heiligen als solche schon positiv bewertet: gerade sie, so das implizite Postulat, seien in der Lage, das angestrebte dynamische Denken zu ermöglichen⁶⁷¹. Was dabei aber gar nicht in den Blick kommt, ist eine mögliche Kehrseite der beschriebenen Vollzüge. Dass z.B. „Traditionsweitergabe“ nicht nur heilsame, sondern immer wieder auch ganz andere Kräfte entfesseln kann, dass es durchaus darauf ankäme, *welcher* „Umgang mit dem Heiligen“ konkret gepflegt wird oder dass nicht jede Form von „Gemeinschaftsfähigkeit“ als solche schon positive Wirkungen initiiert – das sind kritische Einwände, die völlig ausgeblendet bleiben, obwohl sie gerade angesichts der rezipierten humanwissenschaftlichen Disziplinen eigentlich verstärkt hätten in den Blick kommen müssen. Ein anderes Beispiel ist die Konzeption *Christoph Morgenthalers*. Die theologische Basis seiner Gedanken (sichtbar wurde eine neutestamentlich präzierte Bundestheologie) wird selbst unhinterfragt vorausgesetzt. Trotz der großen Bandbreite

⁶⁷⁰ Josuttis, 2000, 24, s.o.

⁶⁷¹ Plieth, 213, 225, s.o. S. 124ff.

der von ihm vorgetragene systemische Analyse möglicherweise wird kaum die Chance ergriffen, aus der systemischen Perspektive heraus eine kritische Rückfrage an die theologischen Inhalte zu formulieren. Ein echter Dialog der Theologie mit den systemischen Verfahren gelang daher nicht⁶⁷².

Wo es nicht gelingt, die beiden Zugangsweisen in ihrer Unterschiedenheit und gleichzeitigen Bezogenheit wahrzunehmen, da entgeht der Seelsorgelehre eine wesentliche Chance, die im interdisziplinären Gespräch hätte liegen können: Sie kann zu keinem konstruktiven und horizontweiternden Umgang gerade mit dem religions-skeptischen (wenn nicht gar religionskritischen) Impetus humanwissenschaftlichen Forschens kommen, sondern ihre Rezeption erfolgt stets unter dem Vorbehalt des immer wieder gleichen blinden Flecks. Sie lässt die kritische Außenperspektive nicht an sich heran, sondern integriert nur das, was aus ihrem eigenen Blickwinkel heraus anschlussfähig erscheint. Aus dem Dialog mit einer so rezipierten Nachbardisziplin wird es der Seelsorge nicht möglich, den größtmöglichen Gewinn für ihre eigene Arbeit zu ziehen.

2. Glaube wider die Erfahrung: Seelsorge diesseits des Wunders

Neben dieses Plädoyer für einen theologisch unbelasteten Blick auf konkrete Glaubensvollzüge tritt nun freilich das umgekehrte Anliegen: Was an der Praxis beobachtet oder erfahren werden kann, das lässt sich nicht unmittelbar als Kriterium für die Formulierung poimenischer Sätze heranziehen. Denn deren Qualität bemisst sich nicht an der Erfahrung, sondern an der biblisch-theologischen Tradition.

Nun lässt sich aber unter den Bedingungen der Moderne der Rückgriff auf die Bibel dem Erfahrungsbegriff nicht mehr in dieser radikalen Weise gegenüberstellen. Die Wendung „Erfahrung mit der Erfahrung“⁶⁷³ steht für die hermeneutische Einsicht, dass Bibel und Erfahrung keine unverbundenen Gegensätze bezeichnen können, sondern dass eine Reflexion des Erfahrbaren von göttlicher Wirklichkeit auch in einer theologischen Erkenntnistheorie unverzichtbar ist, wenn es um die Frage von Möglichkeit und Legitimation theologischer Aussagen geht. Dies gilt speziell für jene systematisch-theologischen Ansätze, die für die vorliegende Arbeit schwerpunktmäßig herangezogen wurden⁶⁷⁴.

⁶⁷² S.o. S. 74ff.

⁶⁷³ Ebeling, *Erfahrungsdefizit*, 22; Jüngel 2000, 8.

⁶⁷⁴ Das sind v.a. Ebeling, Jüngel und Dalferth.

Wenn in der vorliegenden Arbeit die These vertreten wurde, dass Bibel und Erfahrung grundverschiedene Erkenntnisquellen zweier dialektisch unterschiedener Zugangsweisen sind, so bedarf es daher abschließend einer deutlicheren Reflexion eines theologischen Erfahrungsbegriffes, und zwar speziell aus der konkreten Perspektive der *Poimenik*⁶⁷⁵.

Zur Problematik des Erfahrungsbegriffs aus poimenischer Sicht:

Im Kontext der Frage nach der Sagbarkeit und Denkbareit Gottes entfaltet *Eberhard Jüngel* eine Konzeption, die den Gottesgedanken nicht wie die traditionelle Gotteslehre⁶⁷⁶ abstrakt versteht, sondern die Glaube und Offenbarung als hermeneutische Prozesse entfaltet: Das Wort „Gott“ lasse sich nicht wie andere Worte verwenden, weil die „Sache“, die es beschreibt, gar nicht denkbar sei. Das Wort „Gott“ sei vielmehr als „Sprachereignis“ zu fassen⁶⁷⁷: Als solches habe es keinen eigenständigen Wortinhalt, sondern „was das Wort ‚Gott‘ signalisiert, ist [...] selber nur *im* Wort zu finden, genauer: darin, daß bestimmte Worte den Menschen [...] treffen.“⁶⁷⁸ Nur in diesem Getroffenwerden habe das Wort Gott überhaupt einen Sinn, außerhalb dieses Sprachereignisses verkomme es zu einer leeren Worthülse, deren Inhalt sich dem menschlichen Denken notwendig entziehe. Näher beschrieben wird dieser Vorgang, indem auch der Glaubensbegriff hermeneutisch entfaltet wird⁶⁷⁹: Während menschliche Erfahrungen grundsätzlich ambivalent zwischen Angst und Dank bleiben, sei der Glaube eine ganz spezifische Erfahrung *mit* aller Erfahrung, in der es „zu einer eindeutigen, die Ambivalenz zugunsten einer irreversiblen Erfahrung der Bejahtheit des Seins aufhebenden Entscheidung jener Zwierspältigkeit kommt“⁶⁸⁰.

Dass es freilich zu einer solchen „Erfahrung mit der Erfahrung“ kommt, ist jedoch nichts Selbstverständliches, sondern wird explizit als „Wunder“ bezeichnet, das sich nicht zwangsläufig, sondern „grundlos“⁶⁸¹ einstellt. „Wird der Mensch [...] der Angst [...] definitiv entnommen, dann war Gott am Werk und wird als der erfahren, der immer *schon* am Werk *gewesen* ist, so daß man ihm nur nachschauen (Ex 33,23), ihn nur ‚posteriora dei‘ erkennen kann. [...] Deshalb wird Gott nur aufgrund von Selbstoffenbarung erfahren.“⁶⁸²

Anders akzentuiert, aber bezüglich des hier relevanten Aspektes sachlich verwandt, verhält es sich in der Konzeption von *Ingolf Dalferth*. Auch hier wird die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, mithin nach der Möglichkeit theologischer Aussagen, mit einer Reflexion auf bestimmte menschliche Erkenntnisvorgänge beant-

⁶⁷⁵ Hier geht es freilich nicht darum, theologische Konzepte miteinander zu vergleichen, die explizit den Begriff „Erfahrung“ im hier verwendeten Sinne enthalten. Dies ist für das Anliegen der vorliegenden Arbeit schon insofern sinnlos, als sich in der verwendeten Seelsorgeliteratur derartige Reflexionen ohnehin nicht finden.

Der Erfahrungsbegriff steht hier für eine bestimmte Form fundamentaltheologischer Erkenntnistheorie, die im Folgenden (v.a. im Anschluss an Ebeling, Jüngel und Dalferth) entfaltet wird. Daran knüpft sich die These, dass der dort verwendete Erfahrungsbegriff in der analysierten Seelsorgeliteratur Spuren hinterlassen hat. Dies zwar freilich nicht über explizite Reflexion, wohl aber der Sache nach.

⁶⁷⁶ Jüngel, 1986, 7ff.

⁶⁷⁷ Jüngel, 1986, 12ff im Rückgriff auf Ernst Fuchs.

⁶⁷⁸ Jüngel, 1986, 12 im Rückgriff auf Ebeling, Hervorhebung original.

⁶⁷⁹ Zum Folgenden vgl. Jüngel 1986, 40f.

⁶⁸⁰ Jüngel, 1986, 41.

⁶⁸¹ Jüngel, 1986, 42.

⁶⁸² Jüngel, 1986, 43.

wortet (wenn auch insgesamt nicht mit derselben sprachlichen Zuspitzung auf den Erfahrungsbegriff wie bei Jüngel).

Dalferth argumentiert: „Für uns erkennbar wird das Gott-Feld⁶⁸³ nur in dem Maße, als der Geist seine Selbstdeutung dieses göttlichen Aktivitätszusammenhangs für uns erkennbar macht. Dazu muß er sich uns so vergegenwärtigen, daß wir an seiner Selbstdeutung partizipieren und an seiner epistemischen Durchsichtigkeit Anteil bekommen. Genau das geschieht im Glauben, indem wir uns durch den Geist in bezug auf die Evangeliumsverkündigung gewiß werden, daß Christi Deutung der Wirklichkeit wahr ist.“⁶⁸⁴

„Als Evangelium kommt das Evangelium [...] überall zur Sprache, wo deutlich wird: Indem Gott den Weg zu den Menschen geht, [...] treten in der Gott ignorierenden Wirklichkeit menschlichen Lebens allein Gott selbst zu verdankende Möglichkeiten auf, die im Horizont menschlichen Lebens unvorhersehbar sind und dieses nötigen, sich in einem anderen Horizont zu verstehen als es sich bisher verstanden hat, nämlich im Lebensvollzug mit Gottes guter Gegenwart zu rechnen.“⁶⁸⁵

„Denn in ihm [im Geist, Anm.] erkennen wir, daß *Gott* uns und alles übrige konstituiert hat, weil und insofern er uns in Jesus Christus sich selbst und seinen Willen unmißverständlich zu erkennen gibt, und daß er uns und alles übrige zum Vollzug unserer Existenz in der Gemeinschaft mit ihm konstituiert und damit zum *Heil* bestimmt hat. Es ist diese *epistemische Eindeutigkeit* und *soteriologische Gewißheit*, in der sich der eschatologische Charakter des Geistes manifestiert [...]. Denn die epistemische Pointe unserer Geist-Erkenntnis besteht in der Gewißheit zu wissen, wer Gott ist, was er für uns und seine Schöpfung will und wie wenig wir und unsere Welt diesem Willen entsprechen.“⁶⁸⁶

Diesen Konzeptionen ist ein Aspekt gemeinsam, der aus der Sicht der Seelsorge problematisch ist:

Sie antworten auf die Frage nach der Möglichkeit theologischer Erkenntnis, indem sie nicht (primär) das Wesen der Bibel reflektieren, sondern indem sie die Begriffe „Glaube“ oder „Offenbarung“ dadurch füllen, dass sie die hermeneutischen Prozesse menschlichen Erlebens analysieren. Offenbarung und Glaube sind hier primär als von Gott wunderbar gewirkte Widerfahrnisse zu verstehen, die aufseiten des Menschen „Irreversibilität“, „Gewissheit“, „epistemische Durchsichtigkeit“ etc. auslösen und die so gedacht sind, dass sie neue Möglichkeiten von Lebensdeutung und Glaubensvollzug nicht nur *eröffnen*, sondern dazu „nötigen“, diese also geradezu herbeizwingen.

Aus der Sicht der Seelsorge tragen solche Schilderungen die Gefahr einer Vereinseitigung in sich⁶⁸⁷: Sie lesen sich so, als wäre es die individuelle Glaubenserfahrung des Einzelnen, die das ganze Gewicht theologischer Erkenntnistheorie zu tragen hätte. Es

⁶⁸³ Der von Dalferth aufgegriffene und pneumatologisch verarbeitete Begriff des Gott-Feldes betont ein dynamisches, prozesshaftes Element im Gottesbegriff (Dalferth, 1991, 132ff), kann aber für die Fragestellung der hier vorliegenden Arbeit in den Hintergrund treten.

⁶⁸⁴ Dalferth, 1991, 135.

⁶⁸⁵ Dalferth, 2004, 21f.

⁶⁸⁶ Dalferth, 1991, 142f. Hervorhebungen original. Vgl. Ders., 145-147.

⁶⁸⁷ Vgl. Heine, 1993, 284ff.

scheint, als stehe oder falle Denkbarkeit und Aussagbarkeit Gottes damit, ob der jeweils Einzelne das Wunder einer „irreversiblen Erfahrung der Bejahtheit“ erlebt. Das hieße im Umkehrschluss: Wo sich diese spezifische Glaubenserfahrung etwa nicht einstellt, da würde nicht nur der individuelle Glaube, sondern überhaupt das Wort „Gott“ seinen Sinn verlieren, würde zu einer leeren Worthülse verkommen und theologisch gar nicht mehr sinnvoll aussagbar sein.

Dass solche Schlussfolgerungen den Vollzug von Seelsorge praktisch unmöglich machen würden, liegt auf der Hand. Denn wenn sich die Glaubenserfahrung tatsächlich durch Eindeutigkeit, Durchsichtigkeit oder Gewissheit auszeichnet, so darf die These gewagt werden: Wo *solche* Glaubenserfahrung stattfindet, da wird das Leben sich selbst in einer Weise durchsichtig und orientierungsfähig, dass Seelsorge gar nicht mehr angefragt ist. Umgekehrt formuliert: Wo immer Seelsorge gebraucht wird, da ist *solche* Glaubenserfahrung (noch) nicht, da hat das Wunder (noch) nicht stattgefunden, da steht das „posteriora dei“ noch aus.

Ausgehend von der Beschreibung solcher Glaubenserfahrungen müsste man sagen: Seelsorge hat ihren spezifischen Ort „diesseits“ dieses Wunders. Wenn nun aber das Ereignis solcher Erfahrungen, mithin ein Standort „jenseits“ des Wunders, die Grundvoraussetzung jeglichen theologischen Denkens und Sprechens wäre, so wäre der Seelsorge jeder Boden unter den Füßen entzogen. An ihrem spezifischen Ort „diesseits des Wunders“ wäre das Wort „Gott“ gar nicht sinnvoll aussagbar ist, weil es seinen Sinn nur im jeweiligen „Sprachereignis“, in einer spezifischen „Erfahrung mit aller Erfahrung“ gewinnt.

Es ist daher aus der Sicht der *Poimenik* von eminenter Bedeutung, an dieser Stelle eine Akzentverschiebung einzufordern, die innerhalb solcher hermeneutischer Rekonstruktionen eine spezifische Differenzierung betont: die Unterscheidung zwischen einerseits individueller Glaubenserfahrung, und andererseits dem Rückgriff auf die tradierten historischen Erfahrungen Anderer („Bibel“).

Wenn die theologische Erkenntnistheorie den Erfahrungsbegriff reflektiert, so trägt sie damit der hermeneutischen Erkenntnis Rechnung, dass jedes *extra nos* dem menschlichen Erleben und Denken solange radikal verschlossen bleibt, solange es der

menschlichen Erkenntnisfähigkeit nicht über menschliche Aneignungsprozesse zugänglich wird.

Wird diese *hermeneutische* Erkenntnis aber ins *Individuelle* gewendet (also in die je gegenwärtige Glaubenserfahrung des Einzelnen), so geht der „Offenbarung“ nicht nur ihr historischer Rückbezug verloren, sondern damit zugleich auch ihr kognitiv erfassbarer Inhalt und ihre intersubjektive Kommunizierbarkeit. Glaube und Offenbarung wären dann geistgewirkte Widerfahrnisse des Einzelnen, und die durch sie ermöglichten theologischen Reflexionen wären nur im elitären Zirkel derer möglich, deren Erleben, Deuten und Denken auf solche Erfahrungen höherer Ordnung zurückgreifen können.

Von dieser Seite her fällt noch einmal ein neues Licht auf die oben geschilderten Probleme in vielen Seelsorgekonzeptionen: Was z.B. in den überenthusiastischen Zielvorstellungen anschaulich wurde, das entpuppt sich als die einseitig verzerrte Übernahme einer bestimmten hermeneutischen Einsicht. Die Seelsorgeliteratur – weil sie gewohnt ist, ihren Blick auf den Einzelnen zu fokussieren – hat die Tendenz, den Erfahrungsbegriff der theologischen Erkenntnistheorie so zu rezipieren, als handle es sich um individuelle Erfahrung:

- Wenn die Erkenntnistheorie davon spricht, dass jeder Offenbarungsinhalt (*extra nos*) erst über die Vermittlung hermeneutischer Prozesse ins menschliche Bewusstsein gelangen kann, so steht die Seelsorgeliteratur in der Gefahr, diese hermeneutischen Prozesse nur als die jeweils individuelle Erfahrung des einzelnen Glaubenden zu interpretieren;
- und wenn die Erkenntnistheorie davon spricht, dass theologische Aussagen das Ereignis bestimmter Vermittlungsprozesse immer schon voraussetzen müssen, so entsteht in der Seelsorgeliteratur das Missverständnis, als wäre die Sinnhaftigkeit konkreter Glaubensinhalte nur unter der Voraussetzung einer jeweils persönlichen Glaubenserfahrung gegeben, so dass das Stimulieren solcher Erfahrung in der Tat das einzig sinnvolle Ziel seelsorgerlichen Bemühens wäre.

Ein solches Verständnis würde für die Seelsorge erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringen: Denn so verstanden würde jedes individuelle Zweifeln oder Suchen schon die *grundsätzliche* Möglichkeit theologischer Aussagen insgesamt in Frage stellen, weil eine *individuell* verstandene Erfahrung das ganze Gewicht fundamentaltheologi-

scher Begründung zu tragen hätte. Damit geht die Möglichkeit verloren, menschliches Glauben, Hoffen und Versuchen in seiner ganzen Brüchigkeit und Fragmentarität wahrzunehmen.

Letzteres ist nur dann möglich, wenn der Erfahrungsbegriff – den die theologische Erkenntnistheorie zweifellos braucht, um verstehen zu können, auf welche Weise „Offenbarung“ überhaupt ins menschliche Bewusstsein dringen kann – nicht im glaubenden Individuum verankert wird, sondern auch als eine geschichtliche Erfahrung gedacht werden kann, die als kognitiv verstehbare Botschaft überliefert werden kann.

Daher ist aus der Sicht der *Poimenik* viel deutlicher zu betonen, dass der fundamentaltheologische Erfahrungsbegriff nicht primär ein individueller, sondern primär ein historisch tradierter sein muss. Denn der erkenntnistheoretisch relevante Erfahrungsbegriff bezeichnet nicht die je *eigene* Erfahrung, sondern er bezeichnet die tradierbare, kommunizierbare und verstehbare Erfahrung Anderer; jene „Erfahrung mit der Erfahrung“, auf die jedes theologische Denken stets schon zurückgreifen muss, ist nicht die individuelle Glaubenserfahrung, sondern es ist die historische Erfahrung, die in den kirchlichen Tradition ihren Niederschlag findet und in den biblischen Schriften bezeugt wird.

Gerade die *Poimenik* muss diese Differenzierung forcieren und muss – im deutlichen Gegenüber zu den bereits dargelegten Tendenzen in der analysierten Seelsorgeliteratur – den Akzent pointiert von der Individualität auf die Traditionsweitergabe verschieben. Besonders weil ihr Blick auf das Individuelle fokussiert ist, muss sie den Glauben dieses jeweils Einzelnen – sei es die Seelsorgerin oder ihr Gegenüber – von dem ungeheuren Druck entlasten, Grundlage für die Denkbarkeit und Sagbarkeit theologischer Inhalte zu sein. Und insofern Seelsorge (auch) in Situationen stattfindet, in denen das individuelle Glaubenskönnen an seine Grenzen kommt, muss die *Poimenik* dafür Sorge tragen, dass die Inhalte christlichen Glaubens auch unabhängig von allem individuell Erfahrbaren aussagbar bleiben. Nur so bleibt Seelsorge in der Lage, christliche Überzeugungen auch dort durchzuhalten und zuzusagen, wo sich weder bei der Seelsorgerin, noch bei ihrem Gegenüber „epistemische Eindeutigkeit“⁶⁸⁸ einstellt, wo es nicht gelingen will, „mit Gottes guter Gegenwart zu rechnen“⁶⁸⁹ oder wo

⁶⁸⁸ Dalferth, 1991, 141.

⁶⁸⁹ Dalferth, 2004, 21f.

keine letzte Gewissheit Auskunft darüber gibt „wer Gott ist [und] was er für uns und seine Schöpfung will“⁶⁹⁰.

Es wird noch einmal deutlich, dass diese Unterscheidung nicht nur in der Seelsorgeliteratur, sondern auch in der systematisch-theologischen Literatur zwar immer wieder angedeutet wird, in voller Klarheit aber erst durchgesetzt werden müsste. Immer wieder entsteht auch hier der Eindruck, als gäbe es keine Differenzierung zwischen vorausgesetzter und tradiertem Ur-Erfahrung einerseits und gegenwärtiger individueller Glaubenserfahrung andererseits⁶⁹¹. Die oben ausführlich zitierten Textpassagen geben davon ein deutliches Bild.

Die Relevanz des Erfahrungsbegriffes auch für eine theologische Erkenntnistheorie wahrzunehmen, heißt nicht, die traditionellen Inhalte als individuelle Bewusstseinsprozesse zu rekonstruieren. Es bedeutet im Gegenteil, eine ganz *bestimmte*, biblisch bezeugte Erfahrung, nämlich die urchristliche Geisterfahrung⁶⁹², zur Prämisse des Denkens und Handelns zu machen, um von daher die konkreten Inhalte christlichen Glaubenswissens kritisch zu rekonstruieren. Denn gerade dort, wo sich die beschriebene „Gewissheit“ individuell (noch) nicht einstellen will, ist das Individuum auf Glaubenskommunikation angewiesen, d.h. auf die Kommunizierbarkeit von historisch tradiertem Glaubenswissen.

So auch Ingolf Dalferth selbst: „Da ihr [der Theologie, Anm.] Gottes Offenbarung selbst unverfügbar ist, orientiert sie sich [...] an den von der christlichen Gemeinde als maßgeblich akzeptierten Glaubenszeugnissen der Schrift und der Bekenntnisse, die sie ihrerseits durch den kritischen Rückbezug auf das in ihr bezeugte und in der Gemeinde immer wieder erfahrene Heilshandeln Gottes in Jesus Christus zu legitimieren und zu interpretieren sucht.“⁶⁹³

Hier ist der sachliche Ort, die kirchliche⁶⁹⁴ Verankerung der Seelsorge verstärkt wahrzunehmen: Seelsorge ist nicht deshalb kirchlich, weil sie empirisch-soziologisch gesehen im Kontext der Kirche stattfindet (Stollberg); sie ist kirchlich, weil sie als theologische Disziplin die christliche Ur-Erfahrung, die in der Bibel bezeugt und in der Kirche verkündet wird, nicht kritisch dekonstruiert, sondern ihrem Denken als Prämisse voraussetzt. Sie zieht daraus die Möglichkeit, Glaubensüberzeugungen auch in solchen Situationen benennen zu können, wo ihnen keine individuelle Erfahrungswirklichkeit korrespondiert. Denn Glaubensaussagen entstehen zwar aus historisch tradierten Widerfahrnissen („Offenbarung“), erheben dann aber den Anspruch, auch

⁶⁹⁰ Dalferth, 1991, 142.

⁶⁹¹ vgl. v.a. Dalferth, 1991, 133ff.; Dalferth, 2004, 74ff.; 104ff.; 147f. u.ö.; Jüngel; 1986, 43f. u.ö.

⁶⁹² „Die urchristliche Geisterfahrung ist eine der unbestreitbaren (historischen) Tatsachen in der Geschichte der christlichen Kirche.“ Dalferth, 1991, 129.

⁶⁹³ Dalferth, 1991, 83.

⁶⁹⁴ „Kirchlichkeit“ wird hier nicht als die Übernahme bestimmter konfessioneller Positionen verstanden, sondern als die Anknüpfung an das tradierte Glaubenswissen, das freilich stets erst rekonstruiert werden muss. Vgl. Dalferth, 1991, 20f.

unabhängig von ihrer individuellen Erfahrbarkeit, ja sogar entgegen aller Erfahrung wahr zu sein.

KERNKRITERIEN VERANTWORTETER SEELSORGE

Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung war eine praktische Schwierigkeit im Umgang mit der Seelsorgeliteratur: Die „chronische Zwischenposition“ der Seelsorge – „irgendwo“ zwischen Theologie und Humanwissenschaft und „irgendwo“ zwischen Theorie und Praxis – verursacht eine derartige Pluralität an Zugangsmöglichkeiten, dass es dringend formale Kriterien bräuchte, anhand derer die inhaltliche Verschiedenheit der Konzepte gegeneinander abgewogen, verglichen und kritisch beurteilt werden könnte. Doch die theoretische Reflexion gerade solcher Kriterien fehlt. Dadurch wird ein theoretisches Problem der Praxis zugespitzt: Die einzelne Seelsorgerin kann, will sie aus der Fülle der Konzeptionen auswählen, auf keine theoretische Diskussion angemessener Qualitätskriterien zurückgreifen, sondern ist auf ihre individuell-persönliche Einschätzung zurückgeworfen.

Die doppelte Suchbewegung dieser Studie – von der formalen Fragestellung in die Arbeit an konkreter Literatur und wieder zurück – ist nun wieder bei dieser Ausgangsfrage: Welche *formalen Kriterien* für den Umgang mit der inhaltlichen Fülle an Konzeptionen lassen sich zusammenfassen?

Die Wahrnehmung der Perspektiven

An der Basis aller weiteren Qualitätskriterien steht die differenzierte Wahrnehmung der unterschiedlichen Zugangsperspektiven, die in der vorliegenden Studie erarbeitet wurden (Teil I). Inhaltliche Debatten machen erst dann Sinn, wenn die Reflexionsebene klar ist, auf der sie geführt werden.

Dabei hat sich gezeigt, dass die beiden theoretischen Ebenen (*Poimenik* und *Theorie der Praxis*) Argumentationsstrukturen aufweisen, die nicht ohne weiteres ineinander übersetzbar sind. Im Gegenteil: Sie sind eher gegenläufig, als kompatibel. Denn die *Theorie der Praxis* als humanwissenschaftlich orientierte Zugangsweise ist Wirklichkeitsbeschreibung, während die *Poimenik* die Rekonstruktion eines Glaubenswissens ist, welches die konkret-empirische Wirklichkeitswahrnehmung gegebenenfalls durchaus in ihr Gegenteil verkehren kann.

Angesichts dieser (potenziellen) Gegenläufigkeit ist es von entscheidender Bedeutung, die beiden Zugangsweisen eigenständig wahrzunehmen. Eine Fragestellung der *Theorie der Praxis* ist in ihrem Kernanliegen nicht zu bearbeiten, indem ein *poimenisches* Argument aufgeführt wird – und umgekehrt. Gleichzeitig liegt es auf der Hand, dass eine Lehre von der Seelsorge nur auf der Basis beider Perspektiven entworfen werden kann: die konkret empirische Wirklichkeitswahrnehmung ist ebenso unentbehrlich, wie die Verankerung im tradierten Glaubenswissen. Die Dialektik zwischen diesen beiden primär gegenläufigen Reflexionsformen wird daher zum Prüfstein für eine verantwortete Lehre von der Seelsorge.

Dass gerade diese Verhältnissetzung besondere Schwierigkeiten macht, das hat sich in den Einzelanalysen (Teil II) als formales Kernproblem quer durch die Positionen herauskristallisiert – so unterschiedlich sie in ihrem Inhalt auch gewesen sein mögen. Wirklichkeitsbeschreibungen und Glaubensbekenntnisse fließen ineinander, werden nicht unterschieden und bleiben doch gerade deshalb merkwürdig unverbunden. Immer wieder gewinnt das eine Überhand über das andere, überfrachtet es mit den eigenen Kerninteressen oder diktiert ihm die eigenen Inhalte.

Es ist ein wesentliches Ergebnis der vorliegenden Studie (Teil III), dass hinter diesen formal immer wieder ähnlichen Schwierigkeiten ein gemeinsames Kernproblem steht, das freilich kein eigenständig reflektiertes Thema ist: Im Hintergrund steht die theologische Frage nach einem adäquaten Umgang mit dem protestantischen Schriftprinzip. Angesichts des neuzeitlichen Anspruchs empirisch ausgerichteter „Wissenschaftlichkeit“ hat die Seelsorgelehre offenbar größte Schwierigkeiten, einen adäquaten Umgang mit der biblischen Tradition zu finden, oder umgekehrt formuliert: Gerade im protestantischen Kontext scheint es ihr schwer zu fallen, einem Neuzeitlichen Anspruch von „Wissenschaftlichkeit“ einen adäquaten Stellenwert zuzuerkennen, ohne die identitätstiftende Verankerung in der biblischen Tradition aufzugeben.

Von diesem theologischen Kernproblem her – das übrigens kein Spezifikum der Seelsorgelehre ist, sondern insgesamt als besondere Herausforderung heutiger Theologie betrachtet werden darf – fällt ein klärendes Licht auf die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen *Theorie der Praxis* und *Poimenik*:

Ist die spezielle Zugangsperspektive der *Theorie der Praxis* die Garantin für empirische „Wissenschaftlichkeit“ im Sinne der Erforschung erfahrbarer Wirklichkeit, so

garantiert die *Poimenik* die Verankerung der Seelsorge im tradierten Glaubenswissen. *Poimenik* und *Theorie der Praxis* stehen also zugespitzt formuliert für Schrift und Erfahrung als potenzielle Erkenntnisquellen einer Lehre von der Seelsorge.

Schrift und Erfahrung: Dialektik zwischen Glaube und Nicht-Glaube

Um diese beiden Erkenntnisquellen in ein adäquates Verhältnis zu setzen, hat die vorliegende Studie vorgeschlagen, das Schriftprinzip sehr dezidiert für die Ebene des Glaubens zu reservieren, während die Ebene konkreter Wirklichkeitserforschung von theologischen Überfrachtungen gänzlich zu befreien ist. Soll nämlich das *sola scriptura* nicht im biblizistischen Sinne missverstanden werden, so lässt es sich nicht jederzeit als eingestreuter Schriftverweis „anwenden“. Denn dort, wo das Schriftprinzip in seinen theologischen Implikationen ernst genommen wird, da inkludiert es die hermeneutisch unableitbaren Prozesse einer individuell sich einstellenden Wahrheits- erfahrung, in der das tradierte und kognitiv verstehbare Glaubenswissen (*verbum externum*) zur „Offenbarung“ im Sinne von persönlich einleuchtender Evidenz wird (*testimonium spiritus Sancti internum*)⁶⁹⁵. „*Sola scriptura*“ ist dann weder ein methodisierbarer Weg konkret anwendbarer Erkenntnisfindung, noch kann es herangezogen werden, um nicht-theologische Erkenntnisse für einen theologischen Kontext zu „legitimieren“. Es ist vielmehr ein Bekenntnis des Glaubens und daher dezidiert auf jener Ebene zu verorten, auf der die konkreten Inhalte christlichen Glaubens reflektiert werden, d.h. in der *Poimenik*.

Umgekehrt wäre ein so verstandenes *sola scriptura* erst dann wirklich zum Ausdruck gebracht, wenn verstärkt der Erkenntnis Rechnung getragen würde, dass „Gott [...] im Horizont der Welt [...] nicht notwendig“ ist⁶⁹⁶. Denn Glaubensaussagen sind in ihrer Eigenart erst dann wahrgenommen, wenn ihnen die Fähigkeit zugesprochen wird, konkrete Wirklichkeitserfahrung umzudeuten; dies inkludiert, dass es eine Sicht auf die Welt „diesseits“ der Glaubensaussage geben muss, *an* der eine solche Umdeutung überhaupt erst stattfindet. Es geschieht also nicht „gegen“ die Glaubensaussage, sondern gerade zur Wahrung ihrer Eigenart, wenn von den Beschreibungen empirischer Wirklichkeit gefordert wird, dass sie dezidiert *ohne* Rückgriff auf das tradierte Glaubenswissen zustande kommen müssen.

⁶⁹⁵ Das lutherische *sola scriptura* ist kein formales Schriftprinzip, sondern inkludiert die äußere und innere Klarheit der Schrift. Vgl. Körtner, *Sine glossa*, 11.

⁶⁹⁶ Jüngel, 1986, 19f., s.o.

Aus der Sicht christlicher Theologie lässt sich die Wirklichkeit demnach unter zweierlei Perspektiven rekonstruieren: Einmal aus der Sicht des Glaubens, d.h. im Rückgriff auf das *sola scriptura* und damit explizit unter Setzung der Gottesprämisse, und einmal unter der Perspektive des Nicht-Glaubens, d.h. als Erforschung beobachtbarer Wirklichkeit und damit explizit ohne Gottesprämisse oder Schriftverweis. Traditionell gesprochen: Ist unter der Glaubensperspektive die „Schrift“ die maßgebliche Quelle der Erkenntnis, weil es um die Rekonstruktion des tradierten Glaubenswissens geht, so ist es unter der Perspektive des Nicht-Glaubens gerade nicht die Schrift, sondern die „Erfahrung“.

Das heißt angewandt auf die Lehre von der Seelsorge zweierlei:

1. Die Perspektive des Glaubens: Sola scriptura

Die theologische Argumentation aus der Schrift heraus hat ihren angemessenen Ort nur in der *Poimenik* als der Rekonstruktion des (inhaltlichen) Glaubenswissens. Als solche ist die *Poimenik* die Garantin dafür, dass sich die Seelsorge in den Rahmen christlichen Bekenntnisses hineinstellt, dessen Gültigkeit und Relevanz sie nicht erst argumentieren muss, sondern das sie für ihre Arbeit immer schon voraussetzt und in Anspruch nimmt.

Freilich ist die *Poimenik* damit zugleich die Garantin für den „eschatologischen Vorbehalt“, unter dem jedes christliche Reden und Handeln steht: Sie kann ihre Inhalte zwar im kognitiven Sinne verstehbar machen, aber sie kann deren jeweiliges „Evidentwerden“ nicht erzeugen.

M.E. wäre es ein entscheidendes Qualitätskriterium einer verantworteten Lehre von der Seelsorge, dieses Evidentwerden auch nicht erzeugen zu *wollen* – schon gar nicht durch scheinbare „Übersetzungen“ tradierter Inhalte (*Poimenik*) in irgendwelche humanwissenschaftlichen Verstehenszusammenhänge (*Theorie der Praxis*). Vielmehr müsste der Offenbarungsbegriff als Platzhalter für die Unableitbarkeit der (historischen wie individuellen) Wahrheitserfahrung ernst genommen werden, indem an dieser Stelle die Pneumatologie verankert würde: Das Evidentwerden von Inhalten und damit das Sich-Einstellen von individuellem Glauben ist nicht die Sache seelsorgerlichen Eifers, sondern Sache des Heiligen Geistes.

Seelsorge ist damit von dem Druck befreit, Glauben „erzeugen“ oder tradierte Inhalte „erfahrbar“ machen zu müssen und damit die ganze Last einer Apologetik zu tragen,

die die Relevanz christlichen Glaubens am Gelingen seiner Seelsorge würde messen wollen – eine Tendenz, die der Seelsorgeliteratur nicht fremd ist. Sie ist aber auch umgekehrt dazu befreit, inhaltlich Farbe zu bekennen, ohne deshalb in einen Verkündigungszwang hineinzugeraten, der sein Gegenüber um jeden Preis in christliche Glaubensvollzüge hineinzwingen will.

2. Die Perspektive des Nicht-Glaubens: Einzelwissenschaft

Umgekehrt arbeitet die *Theorie der Praxis* aus der Perspektive des Nicht-Glaubens und daher dezidiert *nicht* mit dem Schriftprinzip, sondern mit der humanwissenschaftlichen Erforschung konkret erfahrbarer Wirklichkeit. Maßgebliche Quelle ihrer Erkenntnis ist gerade nicht die Schrift, sondern die Erfahrung⁶⁹⁷. In den Blick kommen kann die Schrift auf dieser Ebene allenfalls so, dass sie nicht im Sinne ihres exklusiven theologischen Geltungsanspruchs gelesen wird, sondern als Niederschlag menschlicher Erfahrung(en). Sie ist dann aber nicht als Zeugnis der Offenbarung in den Blick genommen, sondern steht im Konzert anderer, ebenso maßgeblicher Erfahrungen, in dem sich ein wie immer gearteter Sonderstatus der Schrift gerade nicht argumentieren lässt⁶⁹⁸.

Diese Perspektive des Nicht-Glaubens ist gerade für die Seelsorge von einer Bedeutung, die viel deutlicher herauszuarbeiten ist, als es in der analysierten Literatur geschieht. Denn so sehr die *Theorie der Praxis* in den letzten Jahrzehnten eingemahnt wurde, so wenig ist sie tatsächlich von theologischen Überfrachtungen befreit. Die Einzelanalysen haben vielmehr exemplarisch gezeigt, dass die *Theorie der Praxis* sich *de facto* keineswegs nur aus humanwissenschaftlich orientierter Forschung nährt, sondern gleichzeitig aus einem ständig „irgendwie“ mitgezogenen „Schriftprinzip“, das keine rechte Verortung im Gesamtsystem hat und gleichzeitig offenbar doch nicht ganz aufgegeben werden sollte.

⁶⁹⁷ Im oben geschilderten weiteren Sinne, vgl. S.208f.

⁶⁹⁸ Im Zuge der Einzelanalysen wurde bereits darauf hingewiesen, dass es durchaus Auslegungsmethoden gibt, die sich der Schrift in einer Weise nähern, die auch für die Theorie der Praxis ein gangbarer Weg sein könnten: Es wären Methoden, die die Schrift als Ausdruck wiederkehrender bzw. gleich bleibender menschlicher Erfahrung(en) wahrnehmen und daraus verallgemeinernde Rückschlüsse zu ziehen versuchen (z.B. die Gattungskritik, s.o. S.49ff.).

Dass diese Möglichkeit nicht prinzipiell ausgeschlossen ist, ändert aber nichts an einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber dem Schriftgebrauch auf dieser Reflexionsebene: In einer theologischen Disziplin trägt der Rückverweis auf die Schrift stets die Gefahr in sich, zumindest emotional einen gewissen „legitimierenden“ Zweck zu erfüllen, indem eine Autorität „eingespielt“ wird. Gerade dies dürfte aber auf der Ebene der *Theorie der Praxis* nicht hervorgerufen werden.

Dagegen ist gerade für die Seelsorge mit Nachdruck die Perspektive des Nicht-Glaubens einzufordern. Denn wird der Glaube als die Erfahrung des persönlichen Evidentwerdens von Verkündigungsinhalten verstanden – und diese Tendenz zur individuellen Innerlichkeit ist es ja gerade, die quer durch die analysierten Entwürfe sichtbar wurde –, so haftet ihm etwas Unverfügbares an, das in der konkreten seelsorgerlichen Arbeit daher niemals vorausgesetzt sein darf, und zwar weder für die Seelsorgerin selbst, noch für ihr Gegenüber. Seelsorge findet nicht in einer immer schon glaubenden Gemeinschaft statt, sondern in der gefallenen Schöpfung, die sich selbst ohne die Gottesprämisse versteht, weil in ihr Gott „nicht notwendig“⁶⁹⁹ und das Sich-Einstellen von Glauben nicht selbstverständlich ist, sondern „theologisch ein *Wunder* genannt zu werden verdient“⁷⁰⁰.

Die *Theorie der Praxis* eröffnet die Möglichkeit, diese Perspektive des Nicht-Glaubens bewusst *in* die Lehre von der Seelsorge hinein zu nehmen; sie eröffnet die Möglichkeit, dass Seelsorge die „Welt“, in der sie arbeitet, aus deren eigener Perspektive wahrzunehmen lernt, nämlich aus der Perspektive des Nicht-Glaubens. Dies aber freilich nur dann, wenn die *Theorie der Praxis* sich selbst dezidiert als die Perspektive des Nicht-Glaubens wahrnimmt, und nicht als eine „irgendwie“ auch biblisch fundierte Zusammenstellung von Praxisberichten, die unbefriedigend bleibt, weil sie nur scheinbar beobachtend arbeitet, unter der Hand aber mehr „Theologie“ als Humanwissenschaft betreibt.

Demnach ist es ein Qualitätskriterium für die *Theorie der Praxis*, sich vom Schriftprinzip freizumachen. Denn das Schriftprinzip benennt die Quelle theologischer – nicht humanwissenschaftlicher Erkenntnis.

Nur auf diese Weise kann die *Theorie der Praxis* ihr spezifisches kritisches Potenzial einbringen: ihre Skepsis gegenüber vorschnellen Überfrachtungen der vorfindlichen Wirklichkeit mit tradierten Wahrheitsansprüchen, ihre Skepsis gegenüber althergebrachten Gewohnheiten und damit ihre Aufmerksamkeit für die Ambivalenzen, die eben auch den religiösen oder kirchlichen Vollzügen innewohnen (können).

Die Entlastung der Praxis

Aus der Sicht des Glaubens ist die Welt immer beides: gefallene Schöpfung, die in der Trennung von Gott und daher ohne Gotteserkenntnis existiert, und zugleich

⁶⁹⁹ Jüngel, 1986, 19f., s.o. Fußnote 656.

⁷⁰⁰ Jüngel 1986, 41, s.o. Fußnote 644.

Empfängerin der Offenbarung in Christus, durch die die Gottesbeziehung wieder möglich wird.

Findet Seelsorge in „dieser“ Welt statt, so gehört zu einer verantworteten Lehre von der Seelsorge beides vollgültig dazu: Die Perspektive des Glaubens ebenso, wie die Perspektive des Nicht-Glaubens. Aus der Sicht glaubender Wirklichkeitsdeutung kann keine der beiden Perspektiven ohne die andere angemessen wahrgenommen werden.

Es ist die seelsorgerliche Praxis, in der beide Perspektiven in ihrer dialektischen Verwobenheit zusammenkommen: In ihr geht es darum, die glaubende Perspektive auch dort festzuhalten, wo die Erfahrungswelt ohne Gott zu funktionieren scheint; und in ihr gilt es umgekehrt, eine skeptische Außensicht auch dort einzubringen, wo die frommen Vollzüge seit jeher ihren altbewährten Lauf zu nehmen scheinen. In der Praxis fordern beide Perspektiven einander heraus, ohne sich gegenseitig überflüssig zu machen.

Doch dass eine theologische Frage *in* der Praxis virulent wird, bedeutet keineswegs, dass ihre Bearbeitung auch *von* der Praxis verlangt werden kann. Seelsorgerliche Praxis ist nicht dazu da, um Dialektik zu reflektieren, sondern um sich der Unvergleichlichkeit einzelner Situationen zu stellen. Die Reflexion der Dialektik ist vielmehr die theoretische Aufgabe einer Lehre von der Seelsorge. Sie ist es, die der Praxis ein Handwerkszeug zur Verfügung stellen muss, an dem diese ihre Sensibilität für beides schulen kann: für die unübergehbare Relevanz empirisch erforschbarer Phänomene ebenso, wie für die bleibende Verheißung eines Glaubens, der alles in ein anderes Licht stellt. Die Dialektik zwischen beidem ist eine Spiegelung des *simul iustus et peccator*, also der dialektischen Verwobenheit zwischen dem Angeld der verheißenen Erlösung und der vorfindlichen Wirklichkeit unter Schöpfungsbedingungen. Diese theologische Grundfrage kann nicht aus der theoretischen Seelsorgelehre hinaus verwiesen werden, indem sie der Praxis zugespielt wird, sondern sie ist verstärkt in den theoretischen Diskurs einzubringen.

Eine Lehre von der Seelsorge finde ihr formales Qualitätskriterium demnach darin, dass sie diese Dialektik angemessen bearbeitet:

Beide Reflexionsebenen müssen in ihrer Unterschiedenheit wahrgenommen sein, so dass deutlich ist, welche von beiden jeweils am Zug ist. Nur dadurch kann klar be-

nannt werden, welcher Gegenstand jeweils zur Debatte steht (Rekonstruktion tradierten Glaubenswissens oder Beobachtung empirischer Wirklichkeit), so dass verschiedene inhaltliche Positionen überhaupt erst adäquat miteinander vergleichbar werden. Beide Reflexionsformen dürfen nicht ineinander aufgelöst oder geglättet werden, sondern müssen einander herausfordern können. Das Ziel der theoretischen Auseinandersetzung kann demnach nicht darin bestehen, ein möglichst einheitliches Konzept zu entwerfen, sondern es muss im Gegenteil explizit darauf bedacht sein, die Spannung zwischen den Reflexionsebenen als wechselseitiges kritisches Potenzial aufrechtzuerhalten.

Diese formalen Kriterien wollen keineswegs der inhaltliche Diskurs zwischen einzelnen Positionen ersetzen oder vorwegnehmen. Im Gegenteil: Sie hoffen, die inhaltlichen Debatten sogar befördern zu können. Denn mit ihnen ist ja durchaus nicht vorentschieden, auf welche Weise eine *Poimenik* das tradierte Glaubenswissen jeweils rekonstruieren will oder welche humanwissenschaftlichen Erkenntnisse von einer *Theorie der Praxis* bevorzugt herangezogen werden. Die einzelnen Fragen einer Lehre von der Seelsorge – wie versteht sich die Seelsorge? wie sieht sie den Menschen? welche Ziele strebt sie an? etc. – sind nicht formal, sondern inhaltlich zu debattieren. Doch unabhängig von diesen inhaltlichen Entscheidungen gilt: Diese Debatten müssen jeweils auf *beiden* theoretischen Reflexionsebenen stattfinden, und zwar im Bewusstsein von deren gegenläufiger Unterschiedenheit ebenso, wie im Bewusstsein ihrer dialektischen Verwobenheit.

LITERATUR

- Adams Jay E.: Handbuch für Seelsorge. Praxis der biblischen Lebensberatung. – Giessen, Basel ²1976.
- Albrecht Christian: Rezension von: Christoph Morgenthaler: Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart 1999, in: ThLZ 125 (2000), 10, 1084-1087.
- Althaus Paul: Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich. – Gütersloh ⁴1963.
- Ammermann Norbert: Zur Konstruktion von Seelsorge. Seelsorge, Erkenntnistheorie und Methodenfrage unter dem Aspekt der Psychologie der persönlichen Konstrukte und auf dem Hintergrund konstruktivistischer Erkenntnistheorien. – Frankfurt am Main, 1994.
- Anzenbacher Arno: Einführung in die Philosophie. – Freiburg im Breisgau 2002.
- Asmussen Hans Christian: Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung. – München ⁴1937.
- Barth Karl: Der Römerbrief. 12., unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922. – Zürich 1978.
- Die Theologie Schleiermachers. Vorlesungen Göttingen WS 1923/24, hg. v. Ritschl Dietrich (GA II/11). – Zürich 1978.
 - Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge. 2. Band. – München 1928.
 - Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl, *in*: Barth, 1928.
 - Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, 1931, hg. v. Jüngel Eberhard und Dalferth Ingolf. – Zürich ³2002.
 - Die Kirchliche Dogmatik I,1. Die Lehre von Gottes Wort. – Zürich 1932.
 - Die Kirchliche Dogmatik I,2. Die Lehre von Gottes Wort. – Zürich 1945.
 - Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (1947). – Zürich ⁴1981, 379-424.
 - Nachwort zu: Bolli Heinz (Hg.): Schleiermacherauswahl. – München/ Hamburg 1968.
- Barth Ulrich: Religion und ästhetische Erfahrung. In: Kodalle/ Steinmeier (Hg.), 103-126.

- Barr James: Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments. – London 1966.
- Baumgartner Isidor: Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. – Düsseldorf, ²1997.
- Berg Horst Klaus: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. – München 1991.
- Bezzel Ernst: Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der evangelischen Einzelbeichte. – Stuttgart 1982.
- Bieritz Karl-Heinrich: Liturgik. – Berlin/ New York 2004.
- Bonhoeffer Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuausgabe (hg. Von Eberhard Bethge). – München ³1985.
- Bubner Rüdiger: Theorie und Praxis. Eine nachhegelsche Abstraktion. – Frankfurt am Main 1971.
- Bukowski Peter: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge. – Neukirchen-Vluyn 1994.
- Bultmann Rudolf: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? 1925. In: Ders. Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze. Hg.v. Lindemann Andreas. – Tübingen 2002, 1-12.
- „The Bible To-Day“ und die Eschatologie. In: Davies W.D., Daube D. (ed.), 402-408 (zit. Bultmann 1956).
- Dalferth Ingolf U.: Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst des Argumentierens in Anselms Proslogion. ZThK 81 (1984), 54-105.
- Einführung: Lebenserfahrung als theologisches Problem. In: Härle/ Preul (Hg), III-XI. (Zit.: Dalferth 1990).
 - Kombinatorische Theologie. Probleme theologische Rationalität. – Freiburg im Breisgau 1991.
 - Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung. – Leipzig 2004.
- Davies W.D., Daube D. (ed.): The Background of the New Testament und its Eschatology. In honour of Charles Harold Dodd. – Cambridge 1956.
- Donner Herbert: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen Bd. 1. ATD Ergänzungsreihe 4/1. – Göttingen ²1995.
- Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen Bd. 2. ATD Ergänzungsreihe 4/1. – Göttingen ³2001.
- Ebeling Gerhard: Wort und Glaube I. – Tübingen 1960.

- Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie. *In*: Ebeling 1960, 50-68.
- Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie. – Tübingen 1975.
- Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache. *In*: Ebeling 1975, 3-27.
- Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen. *ZThK* 75 (1978), 99-116.
- Dogmatik des christlichen Glaubens I-III. – Tübingen ³1987-1993.

Eisinger Walther: Seelsorgerlich unterrichten. *In*: Josuttis/ Schmidt/ Schlopp, 2000, 254-263.

Fischer Hermann: Glaube als Erfahrung wider die Erfahrung. Zu einigen Aspekten des Glaubensbegriffs. *In*: Kodalle/ Steinmeier (Hg.), 127-141.

Fohrer Georg: Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments. – Berlin, New York 1972.

„Gaudium et spes“, II. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Online verfügbar unter:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/va_t-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (3.8.2007)

Van der Geest Hans: Unter vier Augen. Beispiele gelungener Seelsorge. – Zürich ²1984.

Gehrke Helmut: Theologie im Gesamtraum des Wirklichen. – Wien 1981.

Geißer Hans Friedrich; Luibl Hans Jürgen; Mostert Walter u.a. (Hrsg.): Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. Eine Zürcher Vorlesungsreihe zu Gerhard Ebelings 80. Geburtstag am 6. Juli 1992. – Zürich 1993.

Gisel Pierre: Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken. *in*: Ricouer/ Jüngel, 5-23.

Gnilka Joachim: Theologie des Neuen Testaments. – Freiburg, Basel, Wien 1994.

Hartmann Gert: Gruppendynamik und Bibel. *WzM* 32, 1980, 477-482.

Härle Wilfried, Preul Reiner (Hg.): Lebenserfahrung. Marburger Jahrbuch Theologie III. – Marburg 1990.

Härle Wilfried: Dogmatik. – Berlin, New York ²2000.

Heine Susanne: Erfahrungsorientierte Auslegung und der Widerstand der Schrift. Am Beispiel populärer religiöser Literatur und Predigt. *In*: Geißer/ Luibl/ Mostert u.a. (Hrsg.), 1993, 284-308.

- Frauenbilder – Menschenrechte. Theologische Beiträge zur feministischen Anthropologie. – Hannover, 1999.
- Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden. Göttingen 2005.

Herkenrath Liesel-Lotte: Gruppendynamik – Einigungsformel oder Spaltpilz? Nachüberlegungen zum vorliegenden Themenheft der Sektion Gruppendynamik in der DGfP. WzM 32, 1980, 434-441.

- Nachtrag: Ein Einfall und zwei Briefe. WzM 32, 1980, 462-465.

Josuttis Manfred: Wie steht es mit der deutschen Theologie? (II). EvKomm 10 (1977), 17-19.

- Segenskräfte. Potenziale einer energetischen Seelsorge. – Gütersloh 2000.
- Josuttis Manfred, Schmidt Heinz, Schlopp Stefan (Hg.): Auf dem Weg zu einer seelsorgerlichen Kirche. Theologische Bausteine. Christian Möller zum 60. Geburtstag. – Göttingen, 2000.

Jüngel Eberhard: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie. in: Ricoeur/ Jüngel, 71-122.

- Barth-Studien. – Zürich 1982.
- Die theologischen Anfänge. Betrachtungen. In: Ders. Barth-Studien, 61-126.
- ...Keine Menschenlosigkeit Gottes... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus. In: Jüngel, 1982, 332-347.
- Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. – Tübingen ⁵1986.
- Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I. – Tübingen ³2000.

Kantzenbach Friedrich Wilhelm: Programme der Theologie: Denker, Schulen, Wirkungen; von Schleiermacher bis Moltmann. – München 1978.

Kämpfer Horst: Die Ecksteine legen in den Anfängen. WzM 32, 1980, 474-476.

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

Kiesow Ernst-Rüdiger: Tacke Helmut, Glaubenshilfe als Lebenshilfe. ThLZ 103 (1978), 58-60.

Klär Karl-Josef: Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient. – Frankfurt am Main 1991.

- Klein Andreas: „Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?“ Zur theologischen Relevanz (radikal-)konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen. – Neukirchen-Vluyn 2003.
- Kodalle Klaus-M, Steinmeier Anne M. (Hg.): Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben. Festschrift zum 65. Geburtstag von Traugott Koch. – Würzburg 2002.
- Körtner Ulrich H.J.: Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik. – Göttingen 1994.
- Evangelische Sozialethik. – Göttingen 1999.
 - Einführung in die theologische Hermeneutik. – Darmstadt 2006.
 - Gotteswort oder Menschenwort? Zum Verhältnis von Bibelfrömmigkeit und kritischer Schriftauslegung. MdKI 60/2 (2009), 24-31.
 - „Sine glossa“? Die historisch-kritische Exegese als konstruktives Element der biblischen Hermeneutik. Religionen unterwegs 15/2 (2009), 11-18.
- Kratz Wolfgang: Zehn Jahre Pastoralpsychologie aus der Sicht einer Landeskirche. WzM 32, 1980, 458-461.
- Kurz Wolfram: Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfeimten poimenischen Kategorie. PTh 74, 1985, 436-451.
- Lauster Jörg: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart. – Tübingen 2004.
- Martin Marcel: Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie. – Stuttgart, Berlin, Köln 1995.
- Modesto Helga: Aus meiner Geschichte mit themenzentrierter Interaktion. WzM 32, 1980, 453-457.
- Möller Bernd: Geschichte des Christentums in Grundzügen. – Göttingen ⁷2000.
- Möller Christian: Die Predigt als hörende Rede in der Spannung zwischen biblischer Tradition und Erfahrung des Glaubens. EvTh 38 (1978), 94-113.
- Nachwort zur 3. Auflage, in: Tacke 1993.
 - Einführung in die Praktische Theologie. – Tübingen/ Basel 2004.
 - Poimenik (Lehre von der Seelsorge). In: Ders. 2004, 150-173. online verfügbar unter:
http://www.landeskonvent-ekkw.de/pdf/mobo_1_05_sonder.pdf. (19.3.2008).
- Morgenthaler Christoph: Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis. – Stuttgart ³2002.

- Nase Eckart: Verständigung durch fallorientierte Arbeit? WzM 30, 1978, 386-394.
- Neilhart Walter: Evangelikale und neo-orthodoxe Seelsorge. ThPr 12 (1977), 317-326.
- Nestle Dieter: Liturgie als Seelsorge. Ein religionspädagogischer Beitrag. In: Josuttis/ Schmidt/ Schlopp, 2000, 62-71.
- Ohst Martin: Art. Beichte. II Kirchengeschichtlich. in: RGG⁴, Bd. I (1998), 1221f.
- Art. Buße. IV. Christentum. 2. Kirchengeschichtlich. in: RGG⁴, Bd. I (1998), 1910ff.
- Olszowi Ellen: Zur Affinität von Institution und Methode. WzM 32, 1980, 495-510.
- Plieth Martina: Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie. – Göttingen 1994.
- Pompey Heinrich: Die Rezeption der Psychologie durch die Seelsorgswissenschaften (*sic*) im Laufe der Geschichte. WzM 30, 1978, 412-423.
- Preul Reiner: Lebenserfahrung und Glaube. In: Härle/ Preul (Hg), 1-22.
- Rendtorff Rolf: Das Alte Testament. Eine Einführung. – Neukirchen-Vluyn ⁵1995.
- Reventlow Henning Graf: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie des 20. Jahrhunderts. – Darmstadt 1982.
- Hauptprobleme der Biblischen Theologie des 20. Jahrhunderts. – Darmstadt 1983.
- Ricoeur Paul, Jüngel Eberhard: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel. – München 1974.
- Ricoeur Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik. in: Ricoeur/ Jüngel, 24-44.
- Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. in: Ricoeur/ Jüngel, 45-71.
- Ringleben Joachim: Claritas scripturae. ThR 62 (1997), 103-110.
- Ritschl Dietrich: Vorwort. In: Barth 1923/24, VII-XII.
- Grundriß der Praktischen Theologie. – Berlin, New York ²1994.
- Rothen Bernhard: Die Klarheit der Schrift. Teil I: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen. – Göttingen 1990.
- Die Klarheit der Schrift. Teil II: Karl Barth. Eine Kritik. – Göttingen 1990.
- Scharfenberg Joachim: Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung – Göttingen ⁵1991.
- Schlopp Stefan: Vorwort. In: Josuttis/ Schmidt/ Schlopp, 2000, 5-6.
- Predigt ist Seelsorge. In: Josuttis/ Schmidt/ Schlopp, 2000, 22-36.

- Schmidt Eva Renate: Gemeindeberatung als interaktives Konzept von Organisationsentwicklung in der Kirche. WzM 32, 1980, 465-473.
- Schmidt Siegfried J. (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. – Frankfurt am Main ⁹2003.
- Der Radikale Konstruktivismus. Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs. In: Ders. (Hg.), 11-89.
- Schröder Bernd: Erfahrung mit der Erfahrung – Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik? ZThK 95 (1998), 277-294.
- Schützeichel Rainer, Brüsemeister Thomas (Hg.): Die beratene Gesellschaft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung. – Wiesbaden, 2004.
- Schützeichel Rainer: Von der Buße zur Beratung. Über Risiken professionalisierter Seelsorge. *in*: Schützeichel/ Brüsemeister 2004, 111-140.
- Schwöbel Christoph: Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung. In: Härle/ Preul (Hg), 68-122.
- Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik. – Tübingen 2002.
- Seiler Dieter: Was heißt eigentlich Biblische Seelsorge? WzM 30, 1978, 394-399.
- Smend Rudolf: Die Mitte des Alten Testaments (ThSt 101). – Zürich 1970.
- Sparn Walter: Autobiographische Kompetenz. Welchen christlichen Sinn hat lebensgeschichtliches Erzählen heute? In: Härle/ Preul (Hg), 54-67.
- Stange Reinhard, Herkenrath Liesel-Lotte: Zehn Jahre gruppenspezifische Kurse in Stein. WzM 32, 1980, 483-495.
- Steinkamp Hermann: Die vermarktete Religion. Gruppendynamik zwischen Psycho-Markt und Neuer Religiosität. WzM 32, 1980, 442-452.
- Stenger Hermann: Strukturanalytische Interpretation der Glaubensgestalt. WzM 30, 1978, 400-412.
- Stollberg Dietrich: Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik. Mit einer Dokumentation. – München 1970.
- Seelsorge durch die Gruppe. Praktische Einführung in die gruppenspezifisch-therapeutische Arbeitsweise. – Göttingen 1971.
 - Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis. – Gütersloh 1978.
 - Art. Seelsorge, EKL 4, ³1996, 173ff.
- Tacke Helmut: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. – Neukirchen-Vluyn ³1993.

- Thurneysen Eduard: Die Lehre von der Seelsorge. – Zürich ²1957.
- Vielhauer Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. – Berlin/ New York 1975.
- Warns Else Nathalie, Fallner Heinrich: Bibliodrama als Prozess. Leitung und Beratung. Bd.1 und 2. – Lüneburg 1999.
- Weinz Hans Jakob: Ein neues Paradigma der Seelsorge. Rezension Christoph Morgenthaler, Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart 1999. in: Zeit-Schrift Heft 1, 2001, online verfügbar unter: <http://www.weinzweb.de/TexteHJ/morgenthaler.pdf> (10.12.2007).
- Winkler Klaus: Seelsorge. – Berlin, New York ²2000.
- Wüstenberg Ralf K.: Der Einwand des Offenbarungspositivismus – Was hat Bonhoeffer an Barth wirklich kritisiert? ThLZ 21/10 (1996), 997-1004.
- Zenger Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament. – Stuttgart, Berlin, Köln ³1998.
- Ziemer Jürgen: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis. – Göttingen ²2004.

ANHANG

Abstract

In der gegenwärtigen Seelsorgelehre steht eine ausufernde Fülle an Fachliteratur zur Verfügung. Ein kritischer Umgang mit der Verschiedenheit der möglichen Zugänge fällt aber insofern schwer, als es kaum *formale Kriterien* gibt, anhand derer sich unterschiedliche Entwürfe miteinander vergleichen ließen.

Die vorliegende Studie versucht, diese Lücke zu füllen. Sie differenziert drei Reflexionsebenen, deren Verschiedenheit bisher zu wenig wahrgenommen wird: Einerseits die seelsorgerliche Praxis, deren jeweils unvergleichliche Individualität von keiner Theorie vorabgebildet werden kann; andererseits die *Theorie der Praxis*, die den konkreten Vollzug beobachtet und mit einzelwissenschaftlichen Methoden verarbeitet; und zum Dritten die *Poimenik*, die als theologische Disziplin die Frage nach den Prämissen seelsorgerlichen Handelns stellt. Jede dieser drei Reflexionsebenen arbeitet unter jeweils spezifischen Bedingungen, deren Implikationen viel deutlicher in die Debatten einzuführen sind.

Anhand detaillierter Analysen exemplarischer Seelsorgekonzeptionen zeigt sich, dass die Verhältnissetzung zwischen diesen Ebenen in der Literatur weitgehend unbefriedigend bleibt. Im Hintergrund steht ein theologisches Problemfeld, das weit über die Fragestellungen der Seelsorgeliteratur hinausgeht: Die Frage nämlich, wie die gegenwärtige Theologie mit dem protestantischen Schriftprinzip umgehen will, d.h. wie der neuzeitliche Anspruch empirischer „Wissenschaftlichkeit“ mit der eigenen Verankerung in der biblischen Tradition zu vermitteln sei.

Die vorliegende Studie tritt für eine klare Differenzierung der Zugangsperspektiven ein: Das Schriftprinzip ist ein Bekenntnis des Glaubens und gehört daher auf die theologische Ebene der *Poimenik*, mithin auf die Ebene der glaubenden Deutung vorfindlicher Wirklichkeit. Die *Theorie der Praxis* dagegen muss als Einzelwissenschaft entworfen sein, die empirisch Wahrnehmbares durch anderes Empirisches erklärt. In der Kirche des *simul iustus et peccator* muss beides vollgültig nebeneinander gestellt sein: Die Wahrnehmung der Welt aus deren eigenen Gesetzmäßigkeiten heraus, und die *Umdeutung* dieser Wirklichkeit aufgrund des biblisch bezeugten Glaubens. Die Dialektik zwischen diesen beiden potenziell gegenläufigen Zugangsperspektiven wird daher zum Prüfstein für eine verantwortete Lehre von der Seelsorge.

Lebenslauf

Mag. Marianne Pratl
A-1100 Wien, Knöllgasse 53/9a

Assistentin in Ausbildung
Evangelisch-Theologische Fakultät Wien,
Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie

geboren am	2.7.1981 in Graz
1987 – 1991	Volksschule St. Veit, Graz.
1991 – 1999	Bundesgymnasium Carnerigasse Graz.
1999 – 2006	Studium Evangelische Fachtheologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien.
2004-2006	Studienassistentin am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie, Wien.
2005-2007	Ausbildung für Bibliodrama; Lehrgang II der ERPA, des Evang. Religionspädagogischen Instituts und der Evang. Theol. Fakultät der Uni Wien.
2005-2006	Lehrgang für ehrenamtliche Krankenhauseelsorge der evangelischen Superintendentur A.B. Wien.
Oktober 2006	Studienabschluss zur Magistra der Theologie.
Seit Oktober 06	Assistentin in Ausbildung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien, Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie.

Publikation:

Von der Schuld zum Neubeginn. Die Beichte als Übergangsritual. Wien (u.a.) 2008.