

## Praktische Theologie

### Neuere Veröffentlichungen zum Thema Seelsorge (Sammelrezension Teil 2)<sup>5</sup>

Peter F. Schmid, *Personzentrierte Gruppenpsychotherapie. Ein Handbuch, Bd. 1: Solidarität und Autonomie*, Köln: Edition Humanistische Psychologie, 1994, 569 S., DM 58,00.

Ders., *Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis. Ein Handbuch, Bd. 2: Die Kunst der Begegnung. Mit einem Beitrag von Carl R. Rogers*, Paderborn: Junfermann, 1996, 681 S., DM 58,00.

Ders., *Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie. Beitrag zu einer Theologie der Gruppe*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1998, 223 S., DM 39,80.

Matthias Hirsch, *Schuld und Schuldgefühl. Zur Psychoanalyse von Trauma und Introjekt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 1998, 341 S., DM 58,00.

Jürgen Ziemer, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 360 S., DM 43,80.

Manfred Josuttis, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000, 268 S., DM 58,00.

Der mit einer Vielzahl von Veröffentlichungen zum personzentrierten (bzw. klientenzentrierten oder nicht-direktiven) Ansatz von Carl R. Rogers bekannt gewordene österreichische katholische Praktische Theologe und Psychotherapeut *Peter F. Schmid* legt in seinen drei Bänden auf knapp 1.500 Seiten eine umfassende Theorie der Arbeit in Gruppen aus (gesprächs-) psychotherapeutischer, philosophischer und theologischer Sicht vor.

In *Band 1* ordnet Schmid die personzentrierte Gruppenpsychotherapie zunächst in ihren historischen und psychotherapeutischen Kontext ein. Dabei weist er auf die Nähe dieser Konzeption zu dem psychodramatischen Ansatz von J. L. Moreno (1889-1974), zur Feldtheorie K. Lewins (1890-1947) und zu der so genannten Encounter-Bewegung hin, zu der so unterschiedliche Konzepte wie die Gestalttherapie, Transaktionsanalyse, Bioenergetik oder die Themenzentrierte Interaktion Ruth Cohns gerechnet werden. Das Kennzeichen des personzentrierten Ansatzes und damit auch den Unterschied zu den genannten humanistisch-psychologischen Richtungen sieht Schmid vor allem in dem konsequenten Zurücknehmen des

<sup>5</sup> Der erste Teil der Sammelrezension wurde in ThFPr 25, 1999, 111-118, veröffentlicht.

expertengesteuerten und damit autoritären Gefälles in der therapeutischen Beziehung. Es geht – um dies an einigen Begriffen zu verdeutlichen – um die Bewegung »vom Klienten oder Gruppenmitglied zur Person, von der expertengesteuerten Behandlung oder Fortbildungsveranstaltung zur selbstgesteuerten Persönlichkeitsentwicklung, vom Einsetzen von Methoden zur Begegnung« (102).

Der Begriff der Begegnung steht dann auch im Mittelpunkt des 2. Teils. Das Phänomen der Begegnung ist aus Sicht des personenzentrierten Ansatzes entscheidend von dem Verständnis des Menschen als Person geprägt, die sowohl in ihrer Individualität als auch in ihren Beziehungen zu anderen wahrgenommen werden muss. Dazu kommt das Moment der Gegenwärtigkeit (presence) der sich begegnenden Personen, ohne die es zu keiner echten Beziehungsaufnahme kommen kann. Diese Gegenwärtigkeit wird von Schmid als Verwirklichung der drei Therapeutenvariablen von C. R. Rogers verstanden, also der Haltungen der »Wertschätzung, Einfühlung und Authentizität« (244).

Im 3. und 4. Teil des Buchs versucht Schmid, bisher wenig beachtete Aspekte des personenzentrierten Ansatzes hervorzuheben und weiterzuentwickeln. Dabei beschreibt er den personenzentrierten Zugang zum Menschen als Spiel- und Handlungsansatz (gegen das weit verbreitete Verständnis des Konzeptes von Rogers als einer reinen Gesprächspsychotherapie) und weist auf die große Bedeutung der Körperlichkeit des Menschen gerade in Gruppenprozessen hin.

In *Band 2* der Trilogie will Schmid die im 1. Band vorgestellten Grundlagen für die konkrete Gruppenarbeit fruchtbar werden lassen. Zunächst führt er anhand von verschiedenen Theoriemodellen in ein personenzentriertes Verständnis der Gruppe ein. Dabei ist es ihm ein zentrales Anliegen, den »Personenzentrierten Ansatz – entgegen vielen traditionellen Zuschreibungen von innerhalb und außerhalb – als einen seiner Natur nach sozialen und damit wesentlich auch als einen Gruppenansatz« zu erweisen (17). In diesem Zusammenhang diskutiert er auch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Ansatzes zu systemischen Therapiemodellen.

Der 2. Teil ist stark praxisorientiert und befasst sich unter anderem mit Fragen zur Gruppendynamik, mit den Rahmenbedingungen (setting) von personenzentrierten Gruppen, mit der Person der Teilnehmenden und Leitenden, mit Gruppentechniken und mit dem Umgang mit schwierigen Situationen. Dies geschieht jeweils aus personenzentrierter Perspektive, und das heißt vor allem orientiert am und offen für den Gruppenprozess. Aus dieser Orientierung ergibt sich folgerichtig: »Der Personenzentrierte Ansatz für Encounter-Gruppen ist erfrischend frei von Dogmen, von dem was sein sollte oder müßte und nicht sein sollte oder müßte, von Forderungen, Regeln, und Durchführungsbestimmungen« (156). In diesem Sinne versteht Schmid seine Überlegungen zur Gruppengestaltung als Hilfe und nicht als strikte Vorgabe oder Rezept.

Im 3. Teil geht es dann schwerpunktmäßig um Ausbildung und Supervision für die personenzentrierte Gruppenarbeit. Dabei geht Schmid auch auf die Kritik an der Gruppenarbeit ein. Allerdings muss man sagen, dass er sich eher oberflächlich mit den Gegenpositionen auseinandersetzt und dass seine Argumentation – wie übrigens häufig in den drei Bänden – am Schluss immer wieder auf das selbe Grundmuster herausläuft: Wenn der personenzentrierte Ansatz nur richtig verstanden und angewendet wird, kann es eigentlich nicht zu ernsthaften Problemen kommen (z. B. 395). Hier hätte man sich etwas mehr Distanz zur eigenen Position gewünscht.

Der 4. Teil zeigt typische Anwendungsbereiche der personenzentrierten Gruppenarbeit wie Pädagogik, Pastoral (Seelsorge), Psychiatrie und klinische Praxis, Psychotherapie, Sozialarbeit, Ökologie, Wirtschaft u. a. auf, was den weiten Anspruch des personenzentrierten Ansatzes deutlich macht. Allerdings beschreibt Schmid diese Anwendungsgebiete nicht näher, sondern verweist vor allem auf weiterführende Literatur.

Im letzten Teil beschreibt Schmid »Perspektiven zur Weiterentwicklung des Personenzentrierten Ansatzes«, die in Überlegungen zu einer »personenzentrierten Ethik« und zu einer »personalen Liebe« einmünden. In Anlehnung an die Philosophie von E. Lévinas, die die Bedeutung der Erfahrung des Anderen hervorhebt, skizziert Schmid Grundgedanken zu einer dialogischen Ethik, die auf »die Kunst der Begegnung in Solidarität und Autonomie« zielt (532), eine Ethik, die von vorgängig erfahrener Liebe ausgeht, auf sie antwortet und sich dabei Dritten, nämlich den Mitmenschen, verpflichtet weiß. Nicht zufällig enden die Ausführungen Schmidts mit theologischen Zitaten, nämlich mit dem Wort Augustins »dilige et quod vis fac« (»liebe, und tu, was du willst«) und einem längeren Zitat aus 1. Korinther 13 (539).

An den Schluss des Buchs ist ein bisher nicht im deutschsprachigen Raum veröffentlichter Aufsatz von C. R. Rogers gestellt. Es handelt sich um einen Bericht, wie Rogers selbst Encounter-Gruppen leitete.

Im 3. Band versucht Schmid, die humanwissenschaftlichen Erörterungen der beiden ersten Bände mit theologischen Überlegungen in Beziehung zu setzen. Sein Ziel ist es, »einen kleinen Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Theologie und Psychotherapie, näherhin zwischen der Praktischen Theologie und dem Personenzentrierten Ansatz« zu leisten, indem er eine »theologische Gruppentheorie« zu entwerfen versucht (11f.).

Ausgangspunkt dieser Theologie der Gruppe ist die Erkenntnis, dass der dreieinige Gott selbst Gemeinschaft ist. Unter Rückgriff vor allem auf neuere katholische Entwürfe zeichnet Schmid in seinem ersten Kapitel ein trinitarisches Gottesbild, in dem Gott zugleich als Person und als Gruppe gedacht wird, ein Gott also, in dem »Individualität und Relationalität in einmaliger, unüberbietbarer Weise zusammen(fallen)« (50). Da der Mensch Ebenbild Gottes ist, hat dieses Gottesverständnis Konsequenzen für die Anthropologie (2. Kapitel). Wahres Menschsein ist nur in Gemeinschaft

möglich – in Gemeinschaft mit Gott, dem Urheber aller Gemeinschaft, und in Gemeinschaft untereinander. Was allgemein für alles Menschsein gilt, gilt besonders für die Kirche. Sie kann als *Communio* oder *Koinonia* näher bestimmt werden (Kapitel 3), was Schmid mit Hilfe von exegetischen Einsichten und Hinweisen auf die *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils näher erläutert (67ff.). Auf der Grundlage des trinitarischen Gottesbildes ist Kirche als *Communio* eine »Gemeinschaft der Verschiedenen«, eine »Einheit in Vielfalt«, die durch »Kommunikation«, »Begegnung und Offenheit«, »Dialog« und »Dienst« gekennzeichnet ist. Konkret werden diese Bestimmungen der Kirche im gelebten Christsein in der Gemeinde, die von Schmid im 4. Kapitel in den Blick genommen wird. Auf Grund der Untersuchung von verschiedenen neueren (katholischen) Gemeindemodellen kommt er zur Bestimmung der Gemeinde als »*Lebensraum des Glaubens, in dem man die Kirche als Koinonia-Gemeinschaft der Glaubenden konkret am Ort erfährt*« (108). In Kapitel 5 wird die Ortsgemeinde noch einmal in kleinere Einheiten gegliedert, die Gruppen. Hier weist Schmid auf die Tatsache hin, dass die Gruppe – gemessen an ihrer Wichtigkeit für die kirchliche Arbeit – theologisch noch nicht ausreichend bedacht wurde. Es war vor allem die moderne Seelsorgebewegung, die auf die Bedeutung der Gruppe für die kirchliche Seelsorge hinwies. »Gruppen sind aber nicht nur eine praktische Erscheinung und Einrichtung, um Seelsorge ausüben zu können, sie haben selbst mit dem innersten Wesen der Kirche, mit der Kirche als *Communio* zu tun – sie sind Orte, in denen sich *Koinonia* konkret ereignet und erfahren läßt« (135). In den drei letzten Kapiteln (6–8) wird schließlich die Bedeutung der Gruppe als »Lernort des Glaubens«, als »Ort der Gottesbegegnung« und als »Lernort der Reflexion des Glaubens« beschrieben.

Es ist eine große Stärke dieses letzten Bandes, die überall anzutreffenden kirchlichen Gruppen theologisch zu untersuchen und zu fundieren. Auch wenn dies auf überwiegend katholisch-theologischer Grundlage geschieht, haben auch evangelische Leser/innen vielfältigen Gewinn davon. Allerdings wirkt der dritte Band trotz der gegenteiligen Intention des Verfassers irgendwie an die beiden anderen angehängt. Das liegt vielleicht daran, dass auf den personenzentrierten Ansatz zwar mehrfach hingewiesen, dass er aber kaum direkt mit den theologischen Aussagen in Beziehung gesetzt wird. Vielleicht gibt es ja doch größere Unterschiede zwischen einem theologischen Verständnis des Menschen auf der Grundlage von Trinitätstheologie und *Communio*-Ekklesiologie und einer Anthropologie aus personenzentrierter Sicht als Schmid denkt. Ein Indikator dafür könnte auch die Tatsache sein, dass die Frage von Sünde und Schuld, der gerade bei trinitätstheologischen Reflexionen Raum gegeben werden müsste, in Schmid's theologischem Ansatz so gut wie keine Rolle spielt.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen sind die drei Bände allen zu empfehlen, die für ihre Arbeit mit (kirchlichen) Gruppen humanwissenschaftli-

che (insbesondere gesprächspsychotherapeutische) und theologische Informationen suchen. Ein wenig schade ist, dass das äußere Erscheinungsbild der drei Bücher (Cover, Layout, Format) durch die Veröffentlichung bei drei unterschiedlichen Verlagen ihren inhaltlichen Zusammenhang nicht sofort nahe legt.

In seinem Buch »Schuld und Schuldgefühl. Zur Psychoanalyse von Trauma und Introjekt« nimmt der bekannte Düsseldorfer Psychiater und Psychotherapeut *Matthias Hirsch* eine hilfreiche Unterscheidung vor zwischen (1.) dem Begriff »Schuld«, (2.) dem aus der Schuld erwachsenden berechtigten »Schuldbewußtsein« und (3.) dem »Schuldgefühl«, das neurotischen oder irrationalen Charakter hat und das entweder an keine bewusste Schuld geknüpft ist oder zu der Größe der Schuld, mit der es in Verbindung gebracht wird, in keinem adäquaten Verhältnis steht (35). Anders als Sigmund Freud, der in seiner Abhandlung »Das Unbehagen in der Kultur« die Meinung vertreten hat, dass sich die Psychoanalyse nur mit den unrealistischen Schuldgefühlen zu befassen hat, geht Hirsch davon aus, dass alle drei Bereiche Aufgabe psychotherapeutischer Betrachtung sind. Demgemäß stellt er an den Anfang seines Buchs Überlegungen zu Schuld, Gewissen, Wiedergutmachung und Vergebung. Er versucht dabei, die biblisch-christliche Position, philosophische Ansätze (Jaspers, Heidegger, Buber u.a.) und psychotherapeutische Überlegungen darzustellen. Zu den theologischen Passagen ist zu sagen, dass Hirsch fast nur katholische Autoren zu Wort kommen lässt. Dies trägt zu einer gewissen Engführung der Argumentation bei, die in folgende Bewertung mündet: »Meines Erachtens hat sich die christliche Religion mit dem Dogma der ›freien Entscheidung zur Sünde‹ keine Möglichkeiten gelassen, dem Menschen das Doppelte, die Dialektik von Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts aufzuzeigen als Zeichen seiner prinzipiellen Freiheit, seiner Würde gar, und andererseits von ›Sünde‹ der alltäglichen Tat, für die er sich, allerdings mehr oder weniger determiniert, also unfrei, entscheidet oder auch nicht« (48). Hier hätte der Blick in evangelische Untersuchungen zum Thema geholfen, die nun gerade diese Dialektik thematisieren.

Inhaltlich und auch von der Seitenzahl her liegt der Schwerpunkt von Hirschs Arbeit auf der Beschreibung und systematischen Erfassung des Schuldgefühls. Hier ist das Verdienst dieser Veröffentlichung nicht hoch genug einzuschätzen. Hirsch unterscheidet grundsätzlich zwischen vier Arten von Schuldgefühlen, die auch in Kombination miteinander auftreten können. Sie sollen im Folgenden kurz skizziert werden sollen, da ihre Kenntnis für die Seelsorgepraxis vor allem aus diagnostischen Gründen von großer Wichtigkeit ist.

Eine erste Form des Schuldgefühls nennt er Basisschuldgefühl. »Es ist ein Schuldgefühl wegen des bloßen Seins, des So-Seins« (75). Kinder, die der familiären und/oder beruflichen Planung in den Weg kommen, Mäd-

chen, denen vermittelt wird, dass die Eltern sich eigentlich einen Jungen gewünscht hätten (und umgekehrt), Kinder die wegen einer Behinderung abgelehnt werden, aber auch Kinder, bei denen sich die Eltern deutlich mehr um ein anderes – vielleicht krankes – Geschwisterteil kümmern, Kinder, die für die Wunschvorstellungen und Pläne der Eltern instrumentalisiert werden oder denen ständig vermittelt wird, dass sie den Eltern dafür dankbar zu sein haben, dass sie auf die Welt gebracht und großgezogen wurden, auch Kinder, die als »Ersatzkinder« die Stelle eines verstorbenen Geschwisters einzunehmen haben, können ein solches Basisschuldgefühl entwickeln. Es äußert sich vorwiegend in Symptomen wie »Mutlosigkeit, Depression, Sich-nichts-Zutrauen, fehlendes Selbstwertgefühl bis hin zur latenten oder offenen Suizidalität« (128).

Eine zweite Kategorie von Schuldgefühl nennt Hirsch Schuldgefühl aus Vitalität. »Dieses Schuldgefühl entsteht aus dem Bestreben, stark zu sein, zu wachsen, zu expandieren, und damit verbunden aus dem Haben-Wollen, Wegnehmen-Wollen« (75). Auf dem Hintergrund dieses Schuldgefühls können beispielsweise Arbeitsstörungen entstehen, und zwar insbesondere bei schöpferischen Arbeiten, die »auf eigene Rechnung« geleistet werden, aus der also vor allem die Arbeitenden selbst Gewinn ziehen und in deren Rahmen Rivalität und Konkurrenz eine Rolle spielen können. Schuldgefühle aus Vitalität können von ambivalenten Signalen der Eltern ausgelöst werden, die einerseits den Erfolg ihrer Kinder wollen, ihn andererseits aber auch fürchten und zu verhindern suchen. Sie können auch aus einem »*Terrorismus des Leidens*« entstehen, der von einem somatisch und/oder psychisch kranken Elternteil oder auch Geschwisterteil ausgeht, der durch die Aktivität und Vitalität anderer Familienmitglieder nicht in seiner Ruhe gestört oder aufgeregt werden darf. Auch das von Hirsch so benannte »Überlebensschuldgefühl«, das bei Überlebenden von Katastrophen, aber auch beim Verlust der Eltern, des Ehepartners oder von Geschwistern auftreten kann, für deren Tod man die eigene Vitalität verantwortlich macht oder sich schämt, im Gegensatz zu ihnen weiterleben zu dürfen, fällt unter diese Kategorie.

Die dritte Art von Schuldgefühl, die mit dem vorigen eng verwandt ist, bezeichnet Hirsch als Trennungsschuldgefühl. Es entsteht »aus dem *Autonomiestreben*« des Kindes (und der Heranwachsenden), das von der Umwelt – meist der Eltern – verbal oder nonverbal als eine Art Unrecht oder Ungebährlichkeit gekennzeichnet wird, und bewirkt beim Kind und Heranwachsenden »hauptsächlich Einschränkungen der Identitätsentfaltung« und damit des Vermögens ein eigenverantwortliches Leben zu führen. Prüfungsangst und -versagen können ihre Ursache im Trennungsschuldgefühl haben, denn »Erfolg bedeutet Trennung« (238). Die Ambivalenz mancher Eltern den Leistungen und dem Erfolg der Kinder gegenüber lassen sich beispielsweise darauf zurückführen, »daß ein Erfolg zwar erwünscht ist, aber unter der Bedingung, daß das Kind ihn nicht für sich, die eigene Iden-

tität und damit zur fortschreitenden Trennung verwendet, sondern daß der Erfolg auf das Konto der Eltern gebucht wird. Dem Kind gegenüber wird die Leistung entwertet, während sie Außenstehenden mit Stolz vorgeführt wird.«

Die vierte und letzte Gruppe in der von Hirsch vorgenommenen Einteilung der Schulgefühle wird Traumatisches Schuldgefühl genannt. Es geht auf die »traumatischen Einwirkungen von außen auf das Kind (auch später auf den Erwachsenen) zurück, die ein *traumatisches Schuldgefühl* erzeugen, das auf Implantation von Gewalt beruht, der ihre Introjektion folgt« (75). Wegen dieser Introjektion kann die paradoxe Situation entstehen, dass die Opfer unter schweren Schuldgefühlen zu leiden haben, während die Täter und Täterinnen weder ihre Schuld (an-)erkennen noch Schuldgefühle verspüren. Im Kontext der Seelsorge wird ein solches Schuldgefühl vor allem bei physischer und sexueller Gewalt im familiären Bereich begegnen. Auch der Verlust naher Bezugspersonen (beim Kind besonders der Eltern), kann ein traumatisches Schuldgefühl hervorrufen. In diesem Fall geschieht es häufig, dass Kinder den Tod des Elternteils mit vermeintlich eigener Schuld in bizarrer Weise in Beziehung bringen.<sup>6</sup>

Im dritten und letzte Teil des Buchs geht Hirsch auf die vielfältigen und oft auch tragischen Verflechtungen von Schuldgefühlen und realer Schuld ein. Sie können »aus einem ursprünglich unschuldigen Opfer einen schuldigen Täter machen« (291), wenn beispielsweise in der Kindheit erlebte Schuldgefühle durch den frühen Tod eines Elternteils beim erwachsenen gewordenen Menschen zu einem aggressiven Verhalten führt, durch das Anderen wiederum (ähnliches) Leid zugefügt wird. Oder es können sich durch uneingestandene Schuld der Eltern Schuldgefühle bei den Kindern entwickeln. Als prominentes Beispiel dafür weist Hirsch auf die neuere deutsche Geschichte hin: »Die Nachgeborenen schämen sich, Deutsche zu sein, können mit Juden nicht unbefangen umgehen, fühlen sich verantwortlich für etwas, was vor ihrer Geburt geschah. Und zwar gerade dann, wenn die Eltern eben diese Gefühle nicht haben können, da sie mit ihrer Verantwortung und ihrer Schuld nicht auseinander gesetzt hatten. Wenn sie es konnten, waren sie auch in der Lage, mit ihren Kindern darüber zu sprechen – und mit ihnen zu trauern« (307).

Trotz der genannten theologischen Defizite vor allem im ersten Teil der Veröffentlichung legt Hirsch ein sehr empfehlenswertes Buch vor, das für die Seelsorge wichtige Impulse bietet und zu einem differenzierten Umgang mit Schuld und Schuldgefühlen anleitet.

<sup>6</sup> Theologisch interessierte Leser/innen vermissen an dieser Stelle einen fünften Abschnitt, nämlich die Beschreibung von religiös bedingten Schuldgefühlen, die beispielsweise im Umfeld einer gesetzlichen Verkündigung und rigoristischen Lebensweise entstehen können, und die im pastoralen Alltag nicht selten begegnen.

Auf den ersten Blick ähnelt die »Seelsorgelehre« des Leipziger Praktischen Theologen *Jürgen Ziemer* in ihrem Aufbau, in der Themenwahl und in ihrer pastoralpsychologischen Ausrichtung stark dem vor vier Jahren erschienenen Seelsorgelehrbuch von Klaus Winkler.<sup>7</sup> Schaut man aber genauer hin, treten die Unterschiede zwischen den beiden Entwürfen deutlich zu Tage. Während bei Winkler die historischen Aspekte der Seelsorge einen großen Raum einnehmen, ist Ziemers Buch praxisorientierter und didaktisch sorgfältiger aufbereitet. Das zeigt sich unter anderem darin, dass nach jedem Kapitel weiterführende Literatur zum Thema genannt wird (wobei die wichtigsten Veröffentlichungen kurz kommentiert und empfohlen werden), dass der gesellschaftliche und kirchliche Kontext ausführlich beschrieben wird, und dass es im Anhang neben mehreren Registern ein Adressenverzeichnis von Ausbildungsstellen und Fachverbänden gibt.

Das Buch enthält insgesamt zehn Kapitel. Nach einer kurzen Hinführung geht Ziemer vor der Behandlung historischer und systematischer Fragen im ersten Kapitel auf »Kontexte heutiger Seelsorgepraxis« ein und gibt eine Einführung in aktuelle soziologische Problemstellungen. Hierbei begegnen bekannte Begriffe wie Risikogesellschaft, Individualismus, Wertewandel, Erlebnisgesellschaft etc.

Die Kapitel 2 und 3 bieten einen gerafften Überblick über geschichtliche (von der Bibel bis zum 19. Jahrhundert) und gegenwärtige Zugänge zur Seelsorge. An deren Schluss stellt Ziemer einige »Optionen für die Zukunftsentwicklung einer pastoralpsychologisch orientierten Seelsorge« (106f.). Solche Optionen für die Weiterentwicklung der modernen Seelsorgebewegung sind für ihn beispielsweise, »mehr Aufmerksamkeit für die gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Kontexte« zu haben, sich stärker dem »interkulturellen Dialog« zu widmen, »ethischen Fragestellungen« mehr Raum zu geben und eine größere »Pluriformität« der seelsorglichen Gesprächsformen und Beteiligungsmöglichkeiten (auch für die so genannten Laien) anzustreben.

Kapitel 4 behandelt grundsätzliche theologische Fragestellungen. Seelsorge kommt hier als »Gottesbegegnung«, als »Befreiungsgeschehen« und als »Orientierungsarbeit« in den Blick, die vorwiegend »im Raum der Gemeinde« geschieht (109–123). Dabei heißt Gottesbegegnung für Ziemer nicht, dass »dauernd von ihm (sc. Gott, H.E.) und von Christus und vom Heiligen Geist geredet wird, dass Bibelzitate und Gesangbuchverse in das Gespräch hineingestreut werden – so sinnvoll und notwendig das zu seiner Zeit auch sein mag. Vielmehr wird das seelsorgerliche Gespräch zur Begegnung mit Gott in dem Maße, in dem die Gesprächspartner sich der ungeschminkten Wirklichkeit ihres Lebens, der Wahrheit ihrer Existenz nähern« (112). Zum Befreiungsgeschehen wird Seelsorge dort, wo sie Freiheit

<sup>7</sup> Vgl. K. Winkler, *Seelsorge*, Berlin - New York 1997.



von quälenden Erinnerungen, falschen Idealen und falschen Gottesvorstellungen ermöglicht (115f.). Orientierungsarbeit leistet Seelsorge dann, wenn sie »ethische Urteils- und Entscheidungsfähigkeit der Rat Suchenden« fördert und sie auf dem Weg zu mehr Verantwortung und Gewissenhaftigkeit begleitet (118–120). Dass auch dem Raum der Gemeinde, in dem Seelsorge geschieht, Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist im Rahmen pastoralpsychologischer Arbeit sehr zu begrüßen.

Im 5. Kapitel wird die »Seelsorge als psychologische Arbeit« untersucht. Nach einer kurzen Vorstellung von einigen psychologischen Ansätzen nennt Ziemer Kriterien für die poimenische Rezeption psychologischer Einsichten. Therapeutische Konzepte, die in der Seelsorge zur Anwendung kommen, sollten eine ausgewiesene »Solidität«, ein »angemessenes Menschenbild« und weltanschaulich-religiöse »Offenheit« besitzen und »methodisch übertragbar« sein (134–136).

In Kapitel 6 thematisiert Ziemer das Gespräch in der Seelsorge. Nach der Beschreibung verschiedener Gesprächsformen bestimmt er drei Rahmenbedingungen, die ein Gespräch zu einem seelsorglichen machen: (1.) der kirchliche Kontext, (2.) die existenzielle Dimension und (3.) der Aspekt des Glaubens (152f.). Daneben nennt er noch drei strukturelle Bedingungen, die für ein Seelsorgegespräch förderlich sind: Es soll sich möglichst herrschaftsfrei, dialogisch und personenzentriert gestalten. Dementsprechend empfiehlt Ziemer ein Verhalten im Seelsorgegespräch, das sich weitgehend an den Therapeutenvariablen von Carl R. Rogers orientiert.

Im 7. Kapitel wird ausführlich auf die Person des Seelsorgers/der Seelsorgerin eingegangen. Auch darin unterscheidet sich diese Seelsorgelehre von der Klaus Winklers. Seelsorgliche Kompetenz beinhaltet für Ziemer zum einen »Personkompetenz«, also die persönliche Reife der Seelsorger und Seelsorgerinnen. Daneben nennt er die Begriffe »kommunikative Kompetenz«, die für das Herstellen und Gestalten von Beziehungen nötig ist, »hermeneutische Kompetenz«, unter der er die Fähigkeit versteht, »andere adäquat zu verstehen«, »geistliche Kompetenz«, mit deren Hilfe der Seelsorger bzw. die Seelsorgerin die spirituelle Dimension in das Seelsorgegeschehen einbringt, und »Theoriekompetenz«, die sowohl theologische als auch psychologische Kenntnisse umfasst (182–185). Diesen Kompetenzen werden im weiteren Verlauf des Kapitels verschiedene Lernfelder im Theologiestudium und in der Weiterbildung zugeordnet. Abgeschlossen wird das Kapitel durch Bemerkungen zur Supervision und zur Schweigepflicht der Seelsorger und Seelsorgerinnen.

Die beiden nächsten Kapitel behandeln einerseits »Lebensthemen in der Seelsorge« wie die Suche nach Identität oder Sinn, das Gestalten von Beziehungen, der Umgang mit Schuld und Fragen des Glaubens und zum anderen Möglichkeiten der »Seelsorge in unterschiedlichen Lebenssituationen« wie in den verschiedenen Lebensphasen, in Krankheit, Trauer und Krisen.

Das letzte Kapitel ist den »Institutionalisierungen seelsorglicher Arbeit« zum Beispiel den Psychologischen Beratungsstellen, der Krankenhaus-, Gefängnis- und Notfallseelsorge und der Telefonseelsorge gewidmet, wobei jeweils nur einige einführende Bemerkungen zu den einzelnen Institutionen gemacht werden.

Will man ein Gesamturteil über diese Veröffentlichung fällen, so ist die Fülle an Grundlageninformationen, die didaktische Aufbereitung des gesamten Stoffes und die Lebensnähe dieser Seelsorgelehre sehr positiv hervorzuheben. Dadurch ist das Buch sowohl geeignet, zu einem Überblick über das Gebiet der Seelsorge zu verhelfen, als auch als Grundlage für die Examensvorbereitung zu dienen. Die Sachinformationen werden ausgewogen präsentiert, wenn auch der pastoralpsychologische Grundzug dieser Seelsorgelehre durchweg spürbar ist. Wenn man überhaupt einen Kritikpunkt nennen will, dann vielleicht den, dass diese Ausgewogenheit und die Konzeption als Lehr- und Arbeitsbuch dazu beiträgt, dass die Lektüre nicht gerade als besonders spannend zu bezeichnen ist.

Anders ergeht es einem in dieser Hinsicht mit dem Buch von *Manfred Josuttis*. Auf der Grundlage der in seinen letzten Veröffentlichungen entwickelten Pastoraltheologie in energetischer Perspektive<sup>8</sup> hat er ein Seelsorgebuch geschrieben, dessen Lektüre einen von Anfang bis Ende packt, aber auch herausfordert und provoziert. In bewusster Einseitigkeit und im Gegenüber zum weithin vorherrschenden psychotherapeutischen Paradigma in der Seelsorge entfaltet er ein energetisches Modell von Seelsorge, das der Wirkmächtigkeit des Heiligen (Geistes) Rechnung tragen will. Diese energetische Seelsorge ist nach Josuttis durch folgende Kennzeichen näher bestimmt:

- » - sie basiert nicht auf einem (tiefen-)psychologischen, sondern auf einem religionsphänomenologischen Modell von Wirklichkeit;
- sie arbeitet dementsprechend nicht im Anschluß an psychotherapeutische Methoden, sondern im Rückgriff auf die religiöse, die biblische und die kirchliche Tradition;
- sie verwendet, um den Kontakt mit der Wirkungsmacht des Heiligen zu vermitteln, religiöse Symbole und Rituale und vollzieht sich deswegen leiborientiert und bewußtseinsübersteigend;
- sie geschieht, weil Segenskräfte zwischen Menschen andauernd fließen, unabhängig von pastoralen Aktivitäten auch und vor allem im Lebenskontext der »Gemeinde der Heiligen« (10).

<sup>8</sup> Vgl. bes. M. Josuttis, *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996; ders., *»Unsere Volkskirche« und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche*, Gütersloh 1997.

In vier Hauptteilen entfaltet Josuttis sein Programm. Der erste Teil ist mit dem Begriff »Entwicklungen« überschrieben und behandelt psychologische und religionsphänomenologische Grundlagen. Ohne Berührungsängste spürt Josuttis hier vielfältigen Manifestationen »göttlicher Energien« in unterschiedlichen Religionen, Philosophien, esoterischen Welten und kirchlichen Traditionen nach, um seinen Seelsorgeansatz allgemeinanthropologisch zu fundieren.

Der zweite Teil des Buchs beschreibt »Bewegungen«, die durch den Perspektivenwechsel vom therapeutischen zum energetischen Paradigma notwendig werden. Wer sich auf die Wirkmacht des Heiligen in der Seelsorge einlässt, muss die Begrifflichkeit verändern. Nicht mehr der (entwicklungs-)psychologische Begriff der Identität, sondern der der Bekehrung oder Konversion wird zum leitenden Ausdruck. Es geht nicht mehr um die Stabilisierung eines humanistisch-psychologische gedachten »Selbst« des Menschen, sondern darum, dass die Seele als »das Energiezentrum im Menschen, das auf Gott hin orientiert ist, ... von der Macht Gottes zum ewigen Leben befreit wird« (93). Dementsprechend haben Seelsorger die Bewegung »von Theologen (und Therapeuten) zu Geistlichen« zu vollziehen. »Aus Wissenschaftlern sollen Handwerker werden, aus gebildeten Akademikern lebenserfahrene Geistliche ... In wissenschaftlicher Hinsicht müssen dabei psychologische durch religiöse Handlungsmuster ersetzt werden. Und in persönlicher Hinsicht müssen die Seelsorger/innen selbst die Veränderungskraft und die Tragfähigkeit jener Wirklichkeit einigermaßen erfahren haben, die im Handlungsrepertoire einer energetischen Seelsorge zur Welt kommen soll« (109).

Im dritten Hauptteil geht Josuttis auf die Räume ein, in denen Seelsorge stattfindet. Er unterscheidet dabei zwischen Ortsräumen, Zeiträumen und Sprachräumen. Für all diese Zonen gilt: »Räume sind Machtfelder« (129) und es ist für das seelsorgliche Handeln nicht unerheblich, wie sie beschaffen sind. Räume müssen geheiligt werden. Sie müssen von Belastendem gereinigt und mit heilsamen Einflüssen gefüllt werden, was Josuttis auch auf den »Leibraum« der Seelsorger und Seelsorgerinnen und der Seelsorge suchenden Menschen selbst bezieht: »Das Ziel aller Bemühungen läßt sich für eine energetische Seelsorge so definieren: Die Macht, die diesen Menschen besetzt hält, soll gebrochen und vertrieben werden. Der Kranke, der Leidende, auch der selbstgerechte oder der hochmütige Mensch soll von der atmosphärischen Größe, die seinen Leibraum verfremdet, gereinigt werden. Ein solches Befreiungsgeschehen ist sachlich verknüpft mit einem Prozeß der Auffüllung. Negative Atmosphären müssen durch positive Einflüsse abgestoßen und ersetzt werden« (140).

In Teil vier werden die vorgestellten phänomenologischen Grundlagen auf verschiedene Arbeitsfelder der Seelsorge konkret angewendet. Exemplarisch thematisiert Josuttis hier die Themen Schuld und Vergebung, Angst und Vertrauen, Stress und Ruhe, Krankheit und Heilung, Trauer

und Freude und Gefangenschaft und Freiheit. Im Rückgriff auf alte christliche Handlungsformen wie das Beichtritual, das ostkirchliche Herzensgebet oder die Krankensalbung versucht er, die Heil und Segen schaffende Macht göttlicher Dynamik für die Seelsorge fruchtbar zu machen.

Die Lektüre des Buchs von Manfred Josuttis und der darin zum Ausdruck kommende konsequente Perspektivenwechsel hin zu einer phänomenologisch orientierten Seelsorgelehre und -praxis ist spannend und faszinierend. Die packende und originelle Sprache trägt ein Übriges dazu bei, dass man dieses Buch wohl kaum unberührt oder neutral-distanziert aus der Hand legen wird. Überraschende Horizonte und ein neuer Blick auf alte, bewährte christliche Handlungsformen werden erschlossen. Es sind mir aber auch Fragen gekommen, die ich an den Schluss stellen möchte: (1.) Die Breite des Ansatzes und die vielfältigen Bezüge auf außerchristliche Phänomene wie die Spiritualität anderer Religionen, spiritistische Erfahrungen und esoterisches Gedankengut sind einerseits interessant, verlangen aber m. E. stärker noch nach einer Präzisierung und christlichen Identifizierung des Begriffs des Heiligen. (2.) Um der Gefahr einer unbiblischen Stärkung der Autorität der Geistlichen und einer Klerikalisierung des ordinierten Amtes zu wehren, könnte der Gedanke des Priestertums aller Glaubenden für die Seelsorge noch deutlicher akzentuiert werden. Dies hat Josuttis zwar im Blick, aber gerade in dem für die Person des Seelsorgers/der Seelsorgerin wichtigen Kapitel »Vom Theologen zum Geistlichen« werden nur die Pfarrer bzw. Theologinnen angesprochen. Dieser Personenkreis könnte aber gerade bei einer energetischen Seelsorge ohne größere Probleme erweitert werden, da zumindest die paulinische Tradition von der prinzipielle Geist-Begabung aller Glieder am Leib Christi ausgeht. Das heißt natürlich nicht, dass alle Gemeindeglieder zur Seelsorge berufen sind, aber es öffnet doch den Blick über den Kreis der Hauptamtlichen hinaus.

Holger Eschmann