

HAUPTARTIKEL

Seelsorge im Horizont der Hoffnung

*Eduard Thurneysens Seelsorgelehre
in systemtheoretischer Perspektive¹*

Isolde Karle

Die Seelsorgelehre von Eduard Thurneysen wurde von der Seelsorgebewegung in den sechziger und siebziger Jahren scharf kritisiert und als autoritär und unmodern abgelehnt.² Im Rückblick schreibt Ellen Stubbe: »Meiner Generation von Pastoralpsychologinnen und -psychologen diente Eduard Thurneysens Seelsorgelehre als Projektionswand alles dessen, was wir nicht wollten.«³ Nur selten hat Thurneysen von poimenischer Seite eine Würdigung erfahren, die seinen Anliegen gerecht geworden wäre. In den letzten Jahren häufen sich indes die Stimmen, die eine Revision der gängigen Lesart von Thurneysens Seelsorgelehre fordern. Wolfram Kurz stellte dazu schon in den achtziger Jahren fest: »Die Polemik der therapeutisch orientierten Seelsorgetheoretiker gegen die kerygmatisch orientierten Seelsorgelehrer [...] hat ohne Zweifel dazu beigetragen, die unverzichtbaren Anliegen der beratenden Seelsorge zu präzisieren, [sie] kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß dabei nach wie vor gültige poimenische Anliegen der verkündigungsorientierten Seelsorge verzeichnet wurden.«⁴

Will man Thurneysen verstehen und würdigen, so ist zunächst zu beachten, dass Thurneysens Sprache weniger an der Wissenschaft als vielmehr an der Poesie orientiert ist. »Thurneysens Werk einschließlich seiner Predigten ist [deshalb] nur als ein

1. Antrittsvorlesung am 2. Mai 2002 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.
2. Vgl. J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung*, Göttingen 1987⁴, 12 ff. insbes. 15 ff.
3. E. Stubbe, *Jenseits der Worte. Gebet, Schweigen und Besuch in der Seelsorge*, Zürich 2001, 14.
4. W. Kurz, *Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfeimten poimenischen Kategorie*, in: PTh 74 (1985), 436. Zunehmend wird eine solche Revision auch unter Pastoralpsychologen selbst gefordert, vgl. dazu PTh 77 (1988), 425 ff. zum 100. Geburtstag von Eduard Thurneysen mit Beiträgen von Klaus Winkler, Dietrich Stollberg u. a. und neuerdings auch: Stubbe, a. a. O., Zürich 2001, 13 ff.

poetisches Werk angemessen in seiner Bedeutung [...] zu verstehen.«⁵ Es ist gewissermaßen Schwäche und Stärke zugleich der Dialektischen Theologie von Karl Barth und Eduard Thurneysen, dass sie zwischen dem Vollzug von Religion und der Reflexion von Religion, also zwischen der Praxis von Seelsorge und Predigt und der Wissenschaft von Seelsorge und Predigt nicht wirklich unterscheiden. Deshalb konnten beide auch Schleiermacher nicht verstehen, der auf genau diese Unterscheidung großen Wert legte. Die Stärke ihrer Sprachverwendung liegt darin, dass Barth und Thurneysen emotional packend und nah an der religiösen Sprachform selbst gedacht und geschrieben haben. Sie haben auf diese Weise die reiche christlich-religiöse Symbolik gepflegt und falsche Abstraktionen zu vermeiden gesucht.⁶ Die Schwäche liegt darin, dass die wissenschaftliche Präzision dabei nicht selten litt, dass viele ihrer Ausführungen mehrdeutig bleiben und man oft nicht wirklich weiß, ob sie nun eigentlich predigen oder Wissenschaft, sprich Theologie, treiben. Im Übrigen mutet ihr pathetischer und zuweilen patriarchaler Sprachgestus heute befremdlich an. Nicht zuletzt deshalb erscheint Thurneysens Seelsorgelehre vielen auch so altertümlich und traditionell.

Umso fruchtbarer ist es, Thurneysen mit Hilfe neuerer Theoriemodelle zu lesen und zu interpretieren. Denn aus der differenzorientierten Perspektive der Systemtheorie erscheint Thurneysens Seelsorgekonzeption als sehr viel moderner und zeitgemäßer als der sogenannte »ganzheitliche« Ansatz der pastoralpsychologischen Seelsorgekonzeptionen, der bis heute alle Modernität für sich reklamiert und allen nicht pastoralpsychologischen Seelsorgetheorien tendenziell restaurative Züge unterstellt – so neuerdings wieder Klaus Winkler in seiner Seelsorgelehre.⁷ Die Modernität Thurneysens soll deshalb im Folgenden in ausführlicher Darstellung seiner Seelsorgelehre entfaltet und begründet werden.⁸ Bemerkenswerterweise erweist sich dabei gerade Thurneysens Rede vom »Bruch« in der Seelsorge und seine Charakterisierung der Psychologie als »Hilfswissenschaft«, den beiden gängigen pastoralpsychologischen Hauptkritikpunkten an Thurneysens Seelsorgekonzeption, als beson-

5. K. Raschzok, Ein theologisches Programm zur Praxis der Kirche. Die Bedeutung des Werkes Eduard Thurneysens für eine gegenwärtige zu verantwortende Praktische Theologie, in: ThLZ 120 (1995), 303. Raschzok bemerkt darüber hinaus: »Die gesamte Dialektische Theologie läßt sich meines Erachtens angemessen nur als ein poetischer Versuch verstehen, die Rede von Gott in Christus zu gestalten«; ebd.
6. Vgl. dazu im Hinblick auf Barth: M. Welker, Dogmatische Theologie und postmoderne Metaphysik. Karl Barths Theologie, Prozeßtheologie und die Religionstheorie Whiteheads, in: NZSth, insbes. 321 ff.
7. Vgl. K. Winkler, Seelsorge, 2. verb. Aufl. Berlin/New York 2000, 178 ff. u. 212 ff. Vgl. dazu auch die Rezension von Eberhard Hauschildt, der im Hinblick auf Winklers Einschätzung der gegenwärtigen Lage der Poimenik bemerkt: »Auch falls man selber die Landkarte anders zeichnen würde als nach dem Muster: der Fortschritt = die Seelsorgebewegung und ihre Gegner = die Konservativen, wird man sie mit großem Gewinn lesen.« *Ders.*, Endlich wieder ein Lehrbuch der Seelsorge. Klaus Winklers »Seelsorge«, in: PTh 90 (2001), 59.
8. Ich beziehe mich dabei auf seine drei wichtigsten poimenischen Schriften: Auf den Aufsatz »Rechtfertigung und Seelsorge« (erschieden in: ZZ 6 (1928), 197–218; wiederabgedruckt in: F. Wintzer [Hg.], Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1985, 73–94; der Aufsatz wird nach Wintzer zitiert), auf seine 20 Jahre später erschienene Seelsorgelehre (Die Lehre von der Seelsorge, München 1948) und schließlich auf sein noch einmal 20 Jahre später erschienenenes Seelsorgebuch: Seelsorge im Vollzug, Zürich 1968. Thurneysens Grundgedanken sind in allen drei Schriften dieselben geblieben. Es hat lediglich gewisse Akzentverschiebungen gegeben, die vor allem mit seiner gesteigerten Praxiserfahrung zusammenhängen dürften, aber nicht den Kern seiner Argumentation betreffen.

ders modern. Sie verraten eine erstaunliche Sensibilität Thurneysens für die funktionale Differenzierung und Pluralisierung der modernen Gesellschaft und weisen realistisch auf die Möglichkeiten und Grenzen christlicher Seelsorge und Seelsorgelehre in der Moderne hin.

I. Die Zerrissenheit des Menschen

Zunächst ist bemerkenswert, dass der Schweizer Theologe und Weggefährte Karl Barths die Rechtfertigungslehre von Martin Luther ins Zentrum seines Denkens stellt. Nicht nur die Predigt, auch die Seelsorge soll von der Botschaft der Rechtfertigung des Sünders geprägt sein. In Abgrenzung von den liberalen Theologen seiner Zeit, die sich zunehmend auf den Menschen und seine Problemlagen konzentrierten, kritisiert Thurneysen »jenes Wichtignehmen und Großmachen des Menschlichen, der menschlichen Fragen, der menschlichen Anliegen, der menschlichen Nöte und menschlichen Wege zu deren Behebung«⁹. Thurneysen will nicht das Menschliche, sondern Gott und sein Tun in den Mittelpunkt stellen, denn »nicht mein immer neu fragwürdiges Verhältnis zu Gott und zum Leben ist wichtig, ist zu bedenken, sondern Gottes Verhältnis zu mir, Gottes Anspruch an mich«¹⁰ und vor allem sein Eintreten für mich. »Gott [...] steht in der Mitte«¹¹, nicht der Mensch. Das war Thurneysen gegenüber der liberalen Theologie wichtig zu betonen, die seines Erachtens durch ihre zu unmittelbare Orientierung an menschlichen Bedürfnissen und Problemlagen die Botschaft von der Liebe und Gnade Gottes zu sehr in den Hintergrund geraten ließ.

Thurneysen begründet seine Skepsis gegenüber einer allzu direkten Bedürfnisorientierung wie folgt: Konzentriert man sich zu sehr auf die Einfühlung in menschliche Fragen und Bedürfnisse, ist dies dem Betreten eines *Sumpfgeländes* vergleichbar, in dem man sich zu verirren und jeden festen Boden unter den Füßen zu verlieren droht.¹² Die Menschen sind in ihren vielen Fragen und Bedürfnissen und ihrem Suchen deshalb nicht einfach zu bestärken, sondern von dort herauszuholen. Ein allzu direktes Eingehen auf ihre Fragen, Gefühle und Bedürfnisse verhindert geradezu die Befreiungserfahrung, die im Glauben möglich ist. Thurneysen weist in diesem Zusammenhang auf Jesu Gespräch mit Nikodemus hin, in dem Jesus sehr eigenwillig auf Nikodemus eingeht und keineswegs nur spiegelnd dessen Gesprächsangebot folgt.¹³ Aus der Perspektive Thurneysens hilft man dem Menschen insofern nicht, wenn man ihn ausschließlich auf seine Vorfindlichkeit anspricht und ihn daraufhin fixiert.

Thurneysen grenzt sich damit zugleich scharf vom pietistischen Seelsorgeverständnis und der Vorstellung eines fortlaufenden Prozesses der Heiligung ab. Die pietistische Seelsorge nahm die *moderne Persönlichkeitspflege* und die *moderne Persönlichkeitskultur* für Thurneysen gewissermaßen schon vorweg, indem sie sich auf das eigene Erleben und Empfinden des Glaubens konzentrierte.¹⁴ Nach reformatori-

9. Thurneysen, Rechtfertigung und Seelsorge (zit. n. Wintzer), 75.

10. Ebd.

11. Ebd.

12. Vgl. a. a. O., 76.

13. Vgl. a. a. O., 77.

14. Vgl. a. a. O., 78.

scher Auffassung hört der Mensch dagegen niemals auf Sünder zu sein. Auch die Seelsorge kann daran grundsätzlich nichts ändern. Die Rechtfertigung aus dem Glauben bleibt zeit Lebens die Grundlage für jeden Christen bzw. jede Christin, der oder die sich selbst nicht falschen Illusionen hingibt, sondern den Mut hat, sich realistisch und damit in aller Ambivalenz wahrzunehmen.

Für Thurneysen ist evident, dass wir uns als Menschen zwar nach Ganzheit und Harmonie sehnen, uns faktisch aber nie als »ganz« erleben, vielmehr die Erfahrung der Zerrissenheit und *Differenz* unser Leben bestimmt: »Wenn etwas unseres Lebens Elend ausmacht, so ist es die immer neue Erfahrung, daß wir wahrhaftig diese unzerteilten, einheitlichen, diese wirklichen Lebensmenschen und Friedensmenschen nicht sind. Wir sind wahrhaftig zerteilte, zerrissene, zersplitterte und darum zerfallende und friedlose Wesen.«¹⁵ Mit dieser Beschreibung der menschlichen Sehnsucht nach Einheit und Ganzheit und zugleich dem Leiden an der faktischen Zerrissenheit und Aufsplitterung modernen Lebens nimmt Thurneysen die postmoderne Individualitäts- und Identitätsdiskussion gewissermaßen schon vorweg, die vor allem durch die Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse seit Ende der sechziger Jahre ausgelöst bzw. verschärft wurde und seither an Brisanz und Aktualität noch einmal deutlich zugenommen hat.¹⁶

Die Antwort auf die Ortlosigkeit und Zerrissenheit des Menschen ist für Thurneysen das Erbarmen Gottes. Das deutlich zu machen, ist Aufgabe der Seelsorge. Denn wahren Frieden kann es für den Menschen nur durch die Rechtfertigungsbotschaft geben, und diese besteht darin, dass Gott uns so anredet, wie wir in aller Fragmentarität und Ambivalenz sind. Durch Gottes Anrede erfährt sich der Mensch als Gottes Kind. Thurneysen formuliert: »Der Mensch wird auf Grund der Rechtfertigung gesehen als der, den Gott anspricht in Christus. Dieses Sehen des Menschen als eines, auf den Gott seine Hand gelegt hat, das ist der primäre Akt aller wirklichen Seelsorge.«¹⁷ Nach Thurneysens Überzeugung hilft man einem Menschen insofern nicht schon allein dadurch, dass man sich verstehend in ihn einfühlt, sondern letztlich erst dadurch, dass es zu einer *Neuorientierung* kommt und diese ist geprägt vom christlichen »Vor-Urteil« der Liebe Gottes.¹⁸ Im Schutzraum der Vergebung¹⁹, wie Thurneysen auch formulieren kann, kann sich jeder Mensch in all seiner Zerrissenheit und Problembeladenheit wahrnehmen. Das ist die entscheidende Perspektive, die christliche Seelsorge auszeichnet, eine Perspektive, die vor allem in seinem späten Werk »Seelsorge als Vollzug« durch eine unerschütterliche *Hoffnung* für den anderen Menschen bestimmt ist.²⁰ Denn im Licht der Liebe Gottes und in der Hoffnung auf

15. A. a. O., 83. Thurneysen bewundert an Luther, dass dieser das so klar und realistisch erkannt hat. Vgl. a. a. O., 84.

16. Vgl. zu dieser Diskussion u. a.: *I. Karle*, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vluyn 1996, 49 ff. u. 127 ff.; *U. Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986; *H.-G. Brose/B. Hildenbrand* (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualisierung ohne Ende, Opladen 1988; *H. Keupp/H. Bilden* (Hg.), Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel, Münchener Beiträge zur Sozialpsychologie, Göttingen 1989; *N. Luhmann*, Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Moderne, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, 149–258.

17. Thurneysen, Rechtfertigung und Seelsorge, 85.

18. Vgl. Kurz, Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch, 441.

19. Vgl. Thurneysen, Rechtfertigung und Seelsorge, 88.

20. Thurneysen nimmt damit die »Theologie der Hoffnung« von Jürgen Moltmann (vgl. *J. Molt-*

das Kommen seines Reiches kann der Seelsorger oder die Seelsorgerin keinen Menschen aufgeben, egal wie zerfahren seine Lage auch sein mag. Durch den Glauben sehen Christinnen und Christen über jeder und jedem in aller Verlorenheit den *Horizont der Hoffnung* des Reiches Gottes eröffnet. Deshalb wird echte Seelsorge nach Thurneysen »grundsätzlich eine Seelsorge der Hoffnung sein und wird sich also nicht mit allerlei falschen Beruhigungen über das Leid der Welt begnügen, sondern sie rechnet stets neu mit dem Unmöglichen, das weiter und weiter möglich wird für den, der da glaubt.«²¹

Folgt man Thurneysens Ansatz, konzentriert sich das seelsorgerliche Augenmerk nicht nur auf die Konflikte und individuellen Leidensgeschichten derjenigen, die in die Seelsorge kommen. Verkündigende Seelsorge hat vielmehr das Ziel, »im Horizont der erfreulichen Botschaft des Evangeliums die unerfreulichen Alltagsprobleme zu relativieren«²², wie Wolfram Kurz im Anschluss an Thurneysen treffend formuliert. Eine solche Seelsorge entgeht der Gefahr, die möglichst differenzierte Artikulation misslungenen Lebens in den Mittelpunkt zu stellen, sie versteht sich vielmehr als »wohlbegründete Ermutigung zum Leben.«²³

II. Seelsorge als ein neues Sehen des Menschen von Gott her

Thurneysen beschreibt die Seelsorge als *ein neues Sehen*, ein neues Wahrnehmen des Menschen »von Gott her«²⁴. Aufgabe der Seelsorge ist es deshalb, »Menschen wachzurufen, ihnen die Augen zu öffnen für die neue Zukunft, sie zu stärken und zu trösten im Leid der alten Welt«²⁵ und sie unter dem großen »Von vornherein des kommenden Reiches«²⁶ Gottes zu sehen. Diese Perspektive »von Gott her« ist ganz entscheidend für das Seelsorgeverständnis Thurneysens. Die Probleme und Nöte des Menschen werden damit nicht nur in ihren menschlichen, psychischen und sozialen Dimensionen wahrgenommen und interpretiert, sondern auch und nicht zuletzt *von Gott her* und das heißt bei Thurneysen immer: vom Erbarmen und von der Liebe Gottes her. Die *Immanenz* wird im Licht der *Transzendenz* interpretiert, so könnte man abstrakt formulieren – und darin liegt der entscheidende Gewinn der Seelsorge.

Der Soziologe Niklas Luhmann sieht in genau dieser Unterscheidung von transzendent/immanent den Code der Religion.²⁷ Luhmann geht dabei davon aus, dass jedes Funktionssystem in der modernen Gesellschaft eine spezifische Perspektive auf die Welt hin entwickelt. Sieht das Wirtschaftssystem die ganze Welt unter dem Gesichtspunkt der Zahlungsfähigkeit und ist das Politiksystem primär durch die Fra-

mann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964¹¹) weit stärker auf, als ihm das selbst bewusst gewesen sein dürfte. Thurneysen verweist nur an einer einzigen Stelle und dies auch eher beiläufig auf das Werk. Vgl. ders., *Seelsorge im Vollzug*, 36. Moltmanns *Eschatologie* wiederum ist stark inspiriert von E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bände, Frankfurt a. M. 1959.

21. Thurneysen, *Seelsorge im Vollzug*, 57.

22. Kurz, *Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch*, 438.

23. A. a. O., 449.

24. Thurneysen, *Rechtfertigung und Seelsorge*, 93.

25. Thurneysen, *Seelsorge im Vollzug*, 39.

26. Ebd.

27. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, 77 ff.

ge von Macht und Machtverlust bestimmt, so nimmt die Religion den Menschen und die Welt vorrangig unter der Leitdifferenz transzendent/immanent wahr. Damit ist genau der Sachverhalt gemeint, den Thurneysen so treffend beschreibt: Die Erfahrungen, die ein Mensch in der Welt macht, werden nicht einfach rein immanent wahrgenommen und interpretiert, sondern »von Gott her«. Die Wirklichkeit wird gleichsam aus einer Perspektive jenseits ihrer selbst gesehen und kommunikativ verdoppelt.²⁸ Es wird ihr ein Sinn gegeben, den sie sich selbst nicht geben kann. Bei einem Unfall unverletzt davongekommen zu sein, wird dann nicht nur als Glück des Zufalls erlebt, sondern als Bewahrung interpretiert, für die man Gott danken kann. Entsprechend wird auch die Gefährdung, die Krise und der Schicksalsschlag nicht einfach hingenommen, sondern christlich gedeutet und klagend oder betend vor Gott gebracht – so wie wir es paradigmatisch bei Hiob, in den Psalmen und bei Jesus selbst finden. Die religiöse Kommunikation dient damit nicht zuletzt einer realistischen Wirklichkeitswahrnehmung. Denn: »Für einen Beobachter entsteht erst dann Realität, wenn es in der Welt etwas gibt, wovon sie unterschieden werden kann; erst dadurch kann Realität gewissermaßen gehärtet werden im Vergleich zu einer eher fluiden Welt der Imagination.«²⁹

Diese abstrakten Vorstellungen Luhmanns werden in Thurneysens Seelsorgeprogramm inhaltlich spezifiziert und konkretisiert und durch eine reiche, christliche Symbolsprache veranschaulicht. Der primäre Akt der Seelsorge ist für Thurneysen dabei ein neues Sehen des Menschen »als eines, auf den Gott seine Hand gelegt hat«³⁰. Immer wieder taucht bei Thurneysen an zentraler Stelle die Metapher von der *Hand Gottes* auf, sowohl in seinen Seelsorgeschriften als auch in seinen seelsorgerlichen Briefen. Die Hand Gottes ist ein Symbol für die tröstende Gegenwart Gottes in der Immanenz und Abgründigkeit der Welt. Gott hat seine Hand auf uns gelegt, in seinen Händen sind wir geborgen, seiner Hand und Führung können wir vertrauen. Der barmherzigen Hand Gottes können wir auch die Menschen anvertrauen, denen wir begegnen, in der Hand Gottes wissen wir sie aufgehoben und getragen. Wahre Seelsorge versucht den Menschen deshalb unter die Hand Gottes und »in die heilsame Macht der Gnade«³¹ zu stellen, wie Thurneysen sagt. Es ist die Hand Gottes, die segnet und behütet und zugleich auf die Grenze seelsorgerlicher Verantwortlichkeit hinweist. Dorothee Hoch, Schülerin Thurneysens und spätere Pastoralpsychologin, erzählt von ihren Erfahrungen in der Seelsorge bei Thurneysen: »Wenn er dann am Schluß mit mir betete, dann hatte ich das Gefühl: Jetzt gibt er mich zurück in die Hand Gottes. Er will mich nicht an sich binden. Ich bin nicht *ihm* Rechenschaft schuldig über das, was ich jetzt tue. Sondern jetzt stellt er mich auf meine eigenen Füße vor Gott hin.«³²

28. Vgl. dazu im Anschluss an Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 58 ff.: *Ch. Dinkel*, Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2000, 85.

29. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 59.

30. Thurneysen, *Rechtfertigung und Seelsorge*, 85.

31. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 57.

32. *D. Hoch*, *Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge*, München 1977, 10. Und Dorothee Hoch fährt fort: »[...] meine Gefühle während solcher seelsorgerlichen Aussprachen sind mir jederzeit gegenwärtig: das Gefühl der Geborgenheit, des völligen Angenommenseins, des Staunens über so viel persönliche Zuwendung, des Vertrauens und der menschlichen Nähe. Ich habe bei Eduard Thurneysen erfahren, daß ich trotz dem Gefühl eigenen Versagens, eigener Verurteilung und Minderwertigkeit voll anerkannt wurde, daß er mich seiner Zeit und

Den Menschen von jenseits seiner selbst her verstehen, das heißt für Thurneysen, ihn »in den Händen der Barmherzigkeit Gottes«³³ sehen und damit »mit all seiner Lebensproblematik hineingestellt in das Licht einer großen Hoffnung«³⁴. Diese Art der Seelsorge ist »im tiefsten Sinne aufbauend«³⁵ und hat, wie bei Dorothee Hoch zu sehen ist, emanzipatorische Züge. Sie will nicht in problematische Abhängigkeiten von therapeutischen Bezugspersonen führen, sondern von falschen Zwängen befreien und im Vertrauen auf Gott eine heilsame Selbstdistanzierung, eine realistische Selbstwahrnehmung und gerade so Selbstfindung ermöglichen.³⁶ Seelsorge als Verkündigung impliziert deshalb keineswegs einen Bruch in dem Sinne, dass hier jemand von oben herab und mit autoritärem Gestus zurechtgewiesen oder gar missioniert würde. Sie begegnet dem anderen Menschen vielmehr in einem unerschütterlichen Vertrauen auf Gott und in einer unbeirraren Hoffnung für seine Zukunft.

Nichts anderes als diese *Perspektive der Hoffnung* und des Glaubens ist mit der vielfach geschmähten Rede vom *Bruch* im seelsorgerlichen Gespräch gemeint. Mit dem »Bruch« im seelsorgerlichen Gespräch verlässt die seelsorgerliche Kommunikation die rein immanente Gesprächsebene, um in »jenen ganz anderen, durch das Wort Gottes eröffneten Bereich hinüber«³⁷ zu treten. Das heißt, alles, was dem Seelsorger bzw. der Seelsorgerin erzählt wird, wird in das Licht des Wortes Gottes gerückt³⁸ und aus einer spezifisch christlichen Perspektive wahrgenommen und interpretiert. Verbleibt die Seelsorge dagegen ganz im »Innermenschlichen und Psychologischen«, wird der Mensch »im Grunde allein gelassen mit sich selber und seinem seelischen Erleben«³⁹. Im Übrigen stellt Thurneysen fest: »[...] wenn es auch innerhalb der Kirche und ihrer Seelsorge nur um Abklärung des innern, seelischen Lebens, um psychologische und weltanschauliche Belehrung geht, dann kann ich ebenso gut oder noch besser beim Fachmann, also beim Psychiater oder beim philosophischen Denker mir Rat holen wie beim Pfarrer.«⁴⁰ Thurneysen besteht deshalb auf der *Unterscheidung* von psychiatrischer Behandlung und Seelsorge – ganz im Gegensatz etwa zu Dietrich Stollberg, der Seelsorge als Psychotherapie im kirchlichen Kontext definiert.⁴¹

Es geht bei der metaphorisch zu verstehenden Rede vom Bruch mithin um die religiös-christliche Perspektive, die in der Seelsorge implizit oder explizit deutlich werden sollte. Nur so kann christliche Seelsorge ihre eigenen Möglichkeiten und Ressourcen nutzen und nur so hat sie etwas Spezifisches und Eigenständiges zu sagen. Thurneysen beschreibt die Bewegung, die das Seelsorgegespräch dabei nimmt, als ein sensibles *Aufnehmen* der Lebenslage und zugleich ein behutsames *Mitnehmen*

seines Interesses für wert erachtete und mich als Person gelten ließ. Und damit hat – wie ich später merkte – auch sein theologisches Denken übereingestimmt.« Ebd.

33. Thurneysen, *Rechtfertigung und Seelsorge*, 89.

34. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 140.

35. Thurneysen, *Rechtfertigung und Seelsorge*, 89.

36. Vgl. A. Grözinger, Eduard Thurneysen, in: Ch. Möller (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd. 3, Göttingen/Zürich 1996, 283.

37. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 81.

38. Vgl. a. a. O., 115.

39. A. a. O., 67.

40. A. a. O., 85.

41. Vgl. D. Stollberg, *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*, Gütersloh 1978, 29.

»in das Licht und die Kraft jenes andern Ortes, von dem man selber herkommt.«⁴² Beim Aufnehmen empfiehlt Thurneysen sich aller Mittel zu bedienen, die die Psychologie anbietet, um die seelische Situation eines Menschen möglichst adäquat zu erfassen und zu verstehen und nicht unwissend und naiv zu agieren. Aber schon das Mitnehmen betrifft die *Bruchlinie* des seelsorgerlichen Gesprächs, den Perspektivenwechsel und damit die heilsame Selbstdistanzierung aus der Perspektive des Glaubens.

Thurneysen warnt in diesem Zusammenhang nachdrücklich davor, sich nicht ernsthaft auf das Gespräch mit dem oder der Anderen einzulassen, um den Bruch im seelsorgerlichen Gespräch künstlich herbeizuführen: »Es darf nicht geschehen, daß uns der Bruch, die Entscheidung, auf die hin wir unser Gespräch zu führen haben, zu einem doktrinären Vorhaben werden, welches wir [...] abrupt und unvermittelt zur Ausführung bringen. So entsteht gar kein wirkliches Gespräch, sondern nur ein Scheingespräch, bei dem wir den Nächsten gar nicht richtig anhören, sondern ihn sofort mit der vermeintlich liniengeraden und radikal ausgerichteten ›Botschaft‹ überfallen.«⁴³ Der oder die Andere darf weder zum Objekt der Missionierung werden, noch darf es zu einer »geistlichen Anrempelung«⁴⁴ des Gesprächspartners kommen. Die Bruchlinie verläuft vielmehr durch das ganze Gespräch hindurch, insofern alles, was der oder die Andere mir erzählt, im Licht des Evangeliums betrachtet, verstanden und gedeutet wird.

»Die Differenz der Perspektiven macht [mithin] den Bruch aus.«⁴⁵ Es ist eine Differenz, die das alte Selbstverständnis in heilsamer Weise irritiert und gerade so Neues provozieren kann. Religiöse Texte haben dabei besondere Qualitäten. Gerd Theißen weist darauf hin, dass in poetischen und religiösen Texten »semantische Störungen bewußt provoziert [werden], um die Wirklichkeit anders als bisher wahrzunehmen – ja, um auf das ›Ganz Andere‹ gegenüber unserer Alltagswelt aufmerksam zu machen.«⁴⁶ Psalmen, biblische Geschichten und Gleichnisse⁴⁷ provozieren durch dosierte semantische Störungen, die den alltäglichen Erwartungen und Selbstverständnissen zuwiderlaufen und auf diese Weise neue Einsichten und Haltungen ermöglichen. Darin liegt eines der Geheimnisse der seelsorgerlichen Wirkungskraft religiöser Symbolsprache und Poesie.⁴⁸ Es ist deshalb auch kein Zufall, dass der differenzierte und einfühlsame Einsatz von Gebet und Bibelwort eine zentrale Rolle in Thurneysens Seelsorgelehre und -praxis spielt. Im Gebet wird die transzendente Perspektive »von

42. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 115.

43. A. a. O., 120f.

44. A. a. O., 121.

45. Kurz, *Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch*, 440 [Hervorhebung I. K.].

46. G. Theißen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994, 19.

47. Vgl. dazu auch die Gleichnisinterpretation von *Wolfgang Harnisch*: Ders., *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen, 1990².

48. Es ist das Verdienst von Joachim Scharfenberg, darauf die beratende Seelsorge mit ihrer tendenziellen Abstinenz in Bezug auf Bibelwort und Gebet mit großem Nachdruck hingewiesen zu haben. Vgl. J. Scharfenberg, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen (1985), 1990². Zu einer selbstkritischen Betrachtung im Hinblick auf den Umgang der Pastoralpsychologie mit genuin christlichen Handlungs- und Kommunikationsformen in der Seelsorge vgl. auch: Stubbe, *Jenseits der Worte*, 17: »Insgesamt entwickelte sich im Rahmen der Pastoralpsychologie eine Tendenz zum verschämten Vermeiden des Gebets: Therapeutische Seelsorge fand ihre Gestalt ohne das Gebet.« Die therapeutische Seelsorge hat die Möglichkeiten und Ressourcen einer spezifisch religiösen Kommunikation in der Seelsorge stark in den Hintergrund gedrängt und zum Teil verkümmern lassen.

Gott her« besonders anschaulich: Gott selbst wird angeredet, bittend und klagend werden existentielle Gefühle und Erfahrungen artikuliert und erfahren dadurch eine Intensivierung und Relativierung zugleich. Denn im Gebet werden die Menschen mit ihrer Not nicht allein gelassen, sie werden vielmehr unter Gottes tröstende Hand und damit in den Horizont der Hoffnung gestellt.

III. Die Kirche als Ort und Kontext der Seelsorge

Immer wieder betont Thurneysen, dass sich der Seelsorger darüber im Klaren sein müsse, dass das Seelsorgegespräch *im Raum der Kirche* stattfindet. Insofern unterscheidet sich das seelsorgerliche Gespräch grundsätzlich von dem Gespräch »mit dem Arzt, mit dem Psychologen, dem Psychoanalytiker, dem Juristen«⁴⁹. Thurneysen warnt insbesondere im Hinblick auf die Popularität der Psychoanalyse, die zu seiner Zeit neu war und eine große Faszination ausübte, vor problematischen »Grenzüberschreitungen und fragwürdigen Vermählungen von kirchlicher Seelsorge und Psychoanalyse.«⁵⁰ Thurneysen hat überhaupt nichts gegen psychoanalytische Kenntnisse in der Seelsorge einzuwenden, aber er besteht darauf, dass Seelsorge und Therapie zwei prinzipiell verschiedene Kontexte sind und entsprechend verschiedene Kommunikationssituationen darstellen.

Soziologisch sensibel reflektiert Thurneysen damit, in welch *spezifischem sozialen Kontext* sich Seelsorge vollzieht, nämlich im Raum der Kirche, und markiert deutlich, dass dies kein voraussetzungsloser Raum ist. Je nach sozialem Kontext existieren unterschiedliche soziale Erwartungen und so werden auch von den Seelsorgesuchenden an die Pfarrerin in aller Regel andere Erwartungen gerichtet als an den Psychotherapeuten. Im ersten Paragraphen seiner Seelsorgelehre stellt Thurneysen in diesem Sinn lapidar fest: »Seelsorge findet sich in der Kirche vor«⁵¹. Oft hat man sich später über diesen Satz mokiert. Er wurde dahingehend missverstanden, als bedürfte die Seelsorge keinerlei Begründung, als verstünde sie sich von selbst. Damit ist Thurneysen aber gründlich fehlinterpretiert. Thurneysen beginnt seine Begründung der Seelsorge mit diesem Satz, weil Seelsorge für ihn eine wesentliche Lebensäußerung der christlichen Kirche ist. Ohne Seelsorge ist Kirche, ist Gemeinde nicht zu denken. In diesem Sinn findet sich Seelsorge in der Kirche vor.

Nichtsdestotrotz erlebte gerade Thurneysens Generation, wie die Seelsorge zum kirchlichen und theologischen Problem wurde. Der ungeheure Aufstieg der Psychotherapie und der immense Einfluss der Psychoanalyse ließ das seelsorgerliche Tun in der Kirche als unprofessionell und veraltet erscheinen. Thurneysen ging es gerade deshalb um eine *spezifisch kirchliche und dogmatische* Begründung der Seelsorge, die das *Eigenrecht* und die spezifischen Chancen und Möglichkeiten der Seelsorge hervorhebt. Thurneysen sah dabei schon früh, dass der Seelsorger nur verlieren kann, wenn er versucht, sich möglichst unmittelbar an der ärztlichen oder therapeutischen Profession zu orientieren. Thurneysen insistiert deshalb auf der *Differenz zwischen Religions- und Gesundheitssystem*⁵², so würde man heute modern und sys-

49. Thurneysen, Rechtfertigung und Seelsorge, 87.

50. Ebd.

51. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 9.

52. Vgl. zu dieser Differenz: Isolde Karle, Was ist Seelsorge? Eine professionstheoretische Betrachtung.

temtheoretisch formulieren, ohne die Therapie und die Psychoanalyse abzuwerten. Er widmet ihr vielmehr erstaunlich breiten Raum und eine ausführliche Würdigung in seiner Seelsorgelehre.⁵³

Für Thurneysen ist der Bezug der Seelsorgepraxis zu Kirche und Gemeinde zentral. Seelsorge ist dabei nicht nur von den Geistlichen, sondern auch von anderen Gemeindegliedern zu üben. Ganz wie in Schleiermachers Seelsorgekonzeption soll die Seelsorge dazu dienen, den Einzelnen bzw. die Einzelne wieder in die Gemeinde zu integrieren.⁵⁴ Die Gemeinde bildet sowohl bei Thurneysen als auch bei Schleiermacher Maßstab und Grundlage für die seelsorgerliche Tätigkeit.⁵⁵ Leider hat Thurneysen selbst seine Verwandtschaft mit Schleiermacher nicht gesehen, er ist vielmehr der sehr einseitigen und verzerrenden Schleiermacherinterpretation Karl Barths gefolgt.

Der Mensch soll durch die Seelsorge wieder zur *Gemeinschaft* kommen. Thurneysen beklagt in diesem Zusammenhang die Unfähigkeit vieler moderner Menschen, mit anderen zusammen zu leben, ihre Gemeinschaftslosigkeit, ihren Individualismus und Isolationismus. »Seelsorge muß dieser Not zu Leibe rücken. Seelsorge muß wieder zur Gemeinschaft hinführen«⁵⁶ formuliert Thurneysen pathetisch. Diese Gemeinschaft findet sich für Thurneysen in paradigmatischer Weise in der Gemeinde. Seelsorge ist deshalb auf die Gemeinde hin orientiert und darf nicht losgelöst von dieser betrachtet werden. Auch der Seelsorger selbst sollte sich primär als Beauftragter der Gemeinde verstehen. Die seelsorgerliche Beziehung im Rahmen der Gemeindegarbeit hat deshalb nie nur rein privaten oder therapeutischen Charakter, sondern vollzieht sich immer im Kontext der Kirche.

Ganz im Gegensatz zu den meisten Seelsorgelehren der Gegenwart, die sich auf die seelsorgerliche Zweierbeziehung in einem kontextlosen, quasi weltanschaulich neutralen Raum einer Ich-Du-Kommunikation beschränken und jeden Bezug auf den organisatorischen Zusammenhang von Gemeinde und Kirche vermissen lassen, hat Thurneysen die Seelsorge unmittelbar auf die Gemeinde bezogen. Thurneysen

tung, in: U. Pohl-Patalong/F. Muchlinsky (Hg.), *Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert*, Hamburg 1999, 36–50.

53. Vgl. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 174–224 u. ö.

54. Vgl. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 26.

55. Vgl. in Bezug auf Schleiermacher: D. Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin/New York, 2. Aufl. 1994, 188. Zu Schleiermachers Seelsorge selbst vgl. F. Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, SW 1,13, (Hg.) Jacob Frerichs, Berlin 1850, Nachdruck Berlin/New York 1983, 428 ff. Für Schleiermacher ist die konkret versammelte Gemeinde, in der der Geist Jesu Christi zirkuliert und den Glauben der Einzelnen belebt, anregt und stärkt, zentral. Kann jemand, aus welchem Grunde auch immer, an dieser für Schleiermacher so zentralen Kommunikation der Kirche nicht teilnehmen, bedarf er der individuellen Zuwendung. Wer an der Kommunikation des Glaubens zeitweilig nicht selbst teilnehmen kann, ist auf Seelsorge angewiesen. Dies betrifft nicht nur die Zweifelnden, sondern auch diejenigen, die aufgrund äußerer Umstände nicht am Gottesdienst teilnehmen können. Schleiermacher nennt in diesem Zusammenhang die Kranken und Sterbenden, selbst an die Gefangenen denkt er. Vgl. a. a. O., 443 ff. Die Einzelseelsorge dient deshalb, wie der Gottesdienst, der *Erbauung* der Gemeinde. Schleiermacher fordert deshalb: »Alle spezielle Seelsorge soll sich zurückführen lassen auf die Tätigkeit in der Erbauung der Gemeine und Vorbereitung der künftigen, und was sich daran nicht anschließt, dazu hat er [der Geistliche] gar keine Verpflichtung.« A. a. O., 445.

56. Thurneysen, *Rechtfertigung und Seelsorge*, 91.

nimmt damit ernst, dass in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft je nach Funktions- und Organisationssystem ganz unterschiedliche Erwartungen existieren und Seelsorge entsprechend auch den *spezifischen Erwartungen*, die an die Kirche und ihre Seelsorgerinnen und Seelsorger herangetragen werden, Rechnung zu tragen hat. Den Bezug der Seelsorge zur Kirche zu reflektieren, hat darüber hinaus den Vorteil, die spezifischen Chancen gemeindlicher Seelsorge in der Moderne gezielter wahrnehmen und nutzen zu können.⁵⁷ Diese Chancen können hier nur angedeutet werden. Sie bestehen vor allem darin, dass gemeindliche Seelsorge *Seelsorge vor Ort* ist, dass sie entsprechend niedrigschwellig möglich ist, dass sie über Hausbesuche Kontakt zu Menschen gewinnt, die von sich aus weder einen Gottesdienst, noch einen Therapeuten aufsuchen würden und dass Menschen in biographischen Krisensituationen, wie sie durch die Kasualien markiert werden, von Seelsorgerinnen und Seelsorgern der Kirche einfühlsam und im Horizont christlicher Hoffnung begleitet werden.⁵⁸

IV. Kriterien für das interdisziplinäre Gespräch von Seelsorgetheorie und Psychologie

Thurneysen definiert Seelsorge als »ein Sehen und Verstehen des Menschen von Gott her«⁵⁹. Unter dieser Voraussetzung sind der Seelsorge psychologische Kenntnisse dienlich. Doch sollte sich die Seelsorge hüten, vorschnell psychologisch weltanschauliche Annahmen zu übernehmen und damit ihre eigene, spezifisch christliche Perspektive und Anthropologie aus den Augen zu verlieren. Das spezifische *Sehen* und *Wahrnehmen*, das christliche Seelsorge kennzeichnet, bedeutet für Thurneysen, den Menschen im Licht der Gnade zu betrachten und das ist etwas anderes, als ihn psychologisch zu betrachten: »Eben von einem nicht im Menschen, auch nicht in der geheimsten Tiefe des Menschen Liegenden aus wird hier der Mensch gesehen und verstanden. Auf eine letzte, jenseits aller bewußten und unbewußten psychischen Nöte liegenden Not wird alles bezogen, und aus einer letzten und ersten, jenseits aller auch der tiefsten seelischen Möglichkeiten des Menschen stehenden Hoffnung heraus wird dem Menschen zugesprochen. Und von da aus werden alle seine seelischen Tatsachen und Gegebenheiten in ein neues Licht rücken.«⁶⁰ Diese eigenständige seelsorgerliche Wahrnehmung, in der alles immanent Erlebte gleichsam verdoppelt und aus einer jenseitig-transzendenten Perspektive gedeutet wird, ist nicht nur für den »Bruch« im seelsorgerlichen Gespräch konstitutiv, sondern auch für die Seelsorgetheorie und ihren Dialog mit anderen Disziplinen und Wissenschaften wie der Psychologie oder der Soziologie.

Thurneysen bestimmt das interdisziplinäre Gespräch von Seelsorgelehre und Psychologie dahingehend, dass sich die Seelsorgelehre der Psychologie als *Hilfswissen-*

57. Vgl. dazu sehr anregend im Hinblick auf Sonntagsgottesdienste und Amtshandlungen: K.-H. Bieritz, Seelsorge in Gottesdienst, Predigt und Amtshandlungen, in: I. Becker u. a. (Hg.), Handbuch der Seelsorge, Berlin 1983, 213–231.

58. Zu den Stärken der interaktiv-seelsorgerlichen Kommunikation vor Ort vgl. ausführlich: I. Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001, 59 ff.

59. Thurneysen, Rechtfertigung und Seelsorge, 93.

60. Ebd.

schaft bedient.⁶¹ Diese Definition hat vielfachen Protest hervorgerufen, schien sie die Psychologie doch zu degradieren und den interdisziplinären Dialog nicht ernsthaft zu suchen, so jedenfalls lautete die Kritik. Doch Thurneysen weist mit dem Begriff der »Hilfswissenschaft« lediglich darauf hin, dass jede Wissenschaft notwendig ihre eigene *selektive* Perspektive entwickelt. Auch die Theologie bzw. die Seelsorgelehre steht auf einem spezifischen Standpunkt, von dem aus sie fremdes Wissen und fremde Kenntnisse rezipiert und integriert, sie steht keineswegs als »allgemeine Wissenschaft« über den anderen Wissenschaften. Schleiermacher sprach in ganz ähnlicher Argumentation von »Lehnsätzen«, die die Theologie aus anderen Disziplinen übernimmt, um die Reflexion kirchlicher Praxis und damit letztlich auch diese selbst zu verbessern. Die Rezeption solcher Lehnsätze darf freilich nicht dazu führen, dass die Seelsorgelehre ihre genuin religiöse Perspektive, ihre eigenen Möglichkeiten und ihr eigenes, spezifisch christliches Menschenbild verdrängt. Es geht beim interdisziplinären Dialog insofern gerade nicht um eine harmonisierende und unrealistische *Konvergenz* der Perspektiven und damit um eine als »ganzheitlich« apostrophierte Identität von Theologie und Psychologie, von Heil und Heilung, Glaube und Gesundheit, wie die Pastoralpsychologie weithin betont⁶², sondern es geht um die bleibende *Differenz* der Perspektiven, die sich gegenseitig bereichern, fördern und anregen können, dabei aber unhintergebar ihre eigene Welt konstruieren und nicht etwa das »Ganze« jenseits ihrer eigenen Selektivität und Partikularität erfassen können.

Wird die Psychologie und ihre Weltanschauung *zur Norm* der Seelsorge, tritt das spezifisch religiöse Profil der Seelsorge zurück. Dann verkauft die Seelsorge ihr Erstgeburtsrecht⁶³, wie Thurneysen metaphorisch formuliert, und »die psychologische Forschung mit ihren Deutungen wird auch in der Seelsorge das alles Beherrschende. Das aber bedeutet das Ende echter Seelsorge. Seelsorge wandelt sich dann in psychologische Beratung mit religiösem Einschlag.«⁶⁴ Diese Tendenz ist vor allem in der älteren beratenden Seelsorge unverkennbar, die durch ihre Orientierung an der Psychoanalyse eigene therapeutische Praxisformen ausdifferenzierte und sich auch sprachlich weit gehend am therapeutischen Setting orientierte.⁶⁵

Thurneysen plädiert dagegen ganz dezidiert für die *Differenz* von Seelsorgetheorie und Psychologie, von Seelsorgepraxis und Therapie. Werden Psychologie und Theologie miteinander identifiziert, drohen die religiösen Begriffe zu bloßen Chiffren für psychische Vorgänge mit einer deutlichen Verschiebung der Akzente zu werden. Konkret sieht Thurneysen diese Gefahr bei der Psychoanalyse und ihrer Tendenz, sich selbst zu verabsolutieren, als gegeben an.⁶⁶ Die Psychoanalyse ist geprägt von vielen weltanschaulichen und, wie wir heute wissen, keineswegs allgemein gültigen

61. Vgl. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 174.

62. Vgl. beispielhaft: D. Stollberg, Seelsorge in der Offensive. Theologische Anmerkungen zu fünfzig Jahren Seelsorgebewegung, in: WzM 27 (1975), 272.

63. Vgl. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 187.

64. A. a. O., 186.

65. So impliziert die Begrifflichkeit von »Klientinnen« oder »Klienten« nicht nur eine problematische Asymmetrie von Seelsorger/-in und Gemeindeglied, sondern darüber hinaus, dass der oder die Seelsorgesuchende in gewisser Hinsicht seelisch krank ist. Durch den Fokus »Therapie« werden die äußerst vielfältigen und keineswegs nur auf seelische Verletzungen und Neurosen bezogenen Seelsorgesituationen des ganz normalen Gemeindealltags ausgeblendet – in der Kasualienseelsorge und bei Jubilarbesuchen beispielsweise. Vgl. zu letzterem: E. Hauschildt, Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches, Göttingen 1996.

66. Vgl. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 188.

Vorstellungen über das Wesen und Funktionieren des Menschen, die die seelsorgerliche Praxis in der Folgezeit dann auch entsprechend stark mit vielen problematischen Folgewirkungen bestimmt haben.⁶⁷

Thurneysen betont dagegen die Eigenständigkeit der Seelsorge: »Seelsorge ist aller Psychologie und Psychotherapie gegenüber etwas unabtauschbares Anderes, Eigenes, Neues.«⁶⁸ Unter dieser Voraussetzung ist gegen methodisch umfassendes Wissen über den Menschen nichts einzuwenden, ganz im Gegenteil: die Psychologie ist dann sogar ein vorzügliches Hilfsmittel für die Seelsorge, denn der gute Wille allein reicht nicht aus für die seelsorgerlich-kommunikative Kompetenz und im Übrigen setzt jede Seelsorge Menschenkenntnis und damit auch psychologische Kenntnis voraus. Thurneysen hat insofern auch kein Problem, die Psychotherapie und ihre Erfolge anzuerkennen, besteht aber auf ihrer *Unterscheidung* zur Seelsorge und der Nicht-austauschbarkeit von Seelsorge und Psychotherapie.⁶⁹ Thurneysen bestreitet auch die heilenden Implikationen einer guten Seelsorge nicht, aber diese sind nicht das eigentliche Ziel der Seelsorge, sondern *erfreuliche Nebenwirkungen*, die die Seelsorge begleiten können, aber nicht müssen.⁷⁰ Christlicher Seelsorge geht es nicht primär um Heilung, sondern um *Heil*. Wieder wird deutlich, wie sensibel Thurneysen das Religions- und das Gesundheitssystem voneinander differenziert und beide als eigenständige soziale Sphären wahrnimmt – bei allen Kopplungen, die zwischen beiden Systemen vorkommen mögen.

Doch nicht nur die Psychologie kann die eigene Wahrnehmung verbessern helfen, dem Seelsorger und der Seelsorgerin stehen noch andere *Quellen* für eine verbesserte Menschenkenntnis zur Verfügung. Als erstes nennt Thurneysen einen reflektierten Umgang mit sich selbst und einen lebendigen Umgang mit anderen Menschen. Ferner ist die Bildung durch klassische Literatur nicht zu unterschätzen. Es ging Thurneysen bei all dem um eine weite Wahrnehmung und um »eine umfassende Kultur der Aufmerksamkeit«⁷¹. Diese umfassende Kultur der Aufmerksamkeit ist eine ganz grundlegende Voraussetzung, um wach, vielseitig, umsichtig, tolerant und mit menschlicher Intuition anderen Menschen in der Seelsorge begegnen zu können.

Zusammenfassend stellt Thurneysen im Hinblick auf den Dialog mit den Humanwissenschaften klar: Die Seelsorgelehre stellt die Psychologie in ihren Dienst, so wie umgekehrt die Psychologie nur aus ihrer Perspektive die Seelsorgelehre wahrnehmen und sie als anregende Ressource für ihren eigenen Diskurs verwenden kann. Es geht Thurneysen deshalb um einen *christlichen Gebrauch der Psychologie*, nicht um eine christliche Psychologie.⁷² Gerade in der *bleibenden Differenz* sieht Thurneysen das Potential und den Reichtum eines anregenden Dialogs der unterschiedlichen Wissenschaften und Perspektiven.⁷³

67. Vgl. dazu ausführlich: Karle, Seelsorge in der Moderne.

68. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 175; vgl. auch zum folgenden a. a. O., 176.

69. Vgl. a. a. O., 211 u. 216.

70. Vgl. a. a. O., 217.

71. Grözinger, Eduard Thurneysen, 286 [Hervorhebung I. K.].

72. Vgl. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 182.

73. Diese *Differenz der Perspektiven*, die für Thurneysens Seelsorgeverständnis so entscheidend und erhellend ist, wird in der Seelsorgebewegung zu Gunsten einer sogenannten »ganzheitlichen« und damit in aller Regel harmonisierenden und unrealistischen Einheit der Sicht aufgelöst. Die Seelsorgebewegung geht davon aus, dass theologische und nichttheologische Perspektiven *konvergieren*. Sie sucht nach einer *Synthese* von Theologie und Anthropologie. Ob nun Theologie, Psychologie oder Anthropologie – alle Wissenschaften versuchen, so die pastoralpsychologische

V. Konkretionen

Seelsorge als Verkündigung heißt bei Thurneysen keineswegs, dass die Seelsorge sich methodisch an der Predigt zu orientieren hätte. Thurneysen betont: Seelsorge nimmt »die *Gestalt des Gesprächs* an, das je und je dem einzelnen Menschen nachgeht und sich um ihn müht. Seelsorge, die diese Sorge um den Einzelnen nicht kennen würde, [...] wäre keine echte Seelsorge.«⁷⁴ Seelsorge ist für Thurneysen mithin wesentlich Gespräch. *Seelsorge als Gespräch* ist insofern nicht nur eine Programmformel von Joachim Scharfenberg, sondern auch von Eduard Thurneysen. Es entbehrt nicht der Ironie, dass die Programmformel »Seelsorge als Gespräch« nicht nur keine Erfindung Scharfenbergs ist, der sich mit genau diesem Slogan von Thurneysen distanzieren zu müssen meinte, sondern dass sie überdies auch noch auf den Pietisten Philipp Jakob Spener zurückgeht, von dem sich wiederum Thurneysen scharf abgrenzte.⁷⁵

Durch seine Begegnung mit dem genialen Seelsorger Christoph Blumhardt hat Thurneysen dem seelsorgerlichen Gespräch zentrale Bedeutung zugemessen. Nach der Beschreibung Thurneysens führte Blumhardt das seelsorgerliche Gespräch mit einer solchen Souveränität, Furchtlosigkeit und Weite, dass das menschliche Leben »wie unter einem Lichte [lag], das durch die Gesprächsführung Blumhardts darauf gefallen war.«⁷⁶ Die Immanenz wurde in befreiender Weise im Licht der Transzendenz interpretiert. In diesem Zusammenhang erörtert Thurneysen auch die methodische Frage, *wie* das seelsorgerliche Gespräch zu führen ist. Von zentraler Bedeutung ist für ihn dabei das *Zuhören*, denn nur wer wirklich zuhören kann, kann die Lage des anderen Menschen erfassen und aufnehmen. »Dieses Hören bestimmt geradezu die ganze Gestalt des seelsorgerlichen Gesprächs.«⁷⁷ Das Hören hat bei Thurneysen dabei immer zwei Dimensionen: Es ist geprägt durch ein stetes Hinhören auf das Wort Gottes und ein stetes Hinhören auf den Menschen im Licht dieses Wortes.⁷⁸ Pointiert formuliert Thurneysen: »Seelsorge fängt damit an, geht damit vor sich und endet damit, daß wir hören, hören, hören!«⁷⁹ Dies bedeutet auch, schweigen und still bei einem Menschen ausharren zu können. Auf keinen Fall wollte Thurneysen die Menschen in der Seelsorge anpredigen.

Obwohl in Thurneysens Seelsorge das *Gebet* eine zentrale Rolle spielt und er zu-

Überzeugung, ein und dieselbe Wirklichkeit zu verstehen und zu deuten. Heil und Heilung, Glaube und Gesundheit werden deshalb nicht differenziert, sondern als zwei Seiten ein und derselben Sache betrachtet. Darauf legt Dietrich Stollberg in seiner Darstellung der amerikanischen Seelsorgebewegung größten Wert. Vgl. ders., *Seelsorge in der Offensive*, 285. »Religion und Politik, Religion und Medizin, Religion und Didaktik, Religion und Therapie bzw. Beratung fallen nicht länger auseinander, sondern streben zueinander, um jenes verhängnisvolle Schisma zu überwinden« (a. a. O., 289), in dem nicht nur Stollberg, sondern die ganze Seelsorgebewegung den Grund für alles konkrete Leiden und alle wissenschaftlichen Wahrnehmungsprobleme sieht. Allerdings gibt es auch Pastoralpsychologen, die hier vorsichtiger argumentieren. Klaus Winkler beispielsweise kritisiert an Stollberg, dass dieser dazu tendiere, »die Spannungsmomente zwischen den sehr verschiedenen anthropologischen Grundannahmen im theologischen und nichttheologischen Bereich auszublenzen bzw. harmonisierend aufzulösen.« Ders., *Seelsorge*, 59.

74. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 57.

75. Zur Seelsorge von Spener vgl. J. Wallmann, Philipp Jakob Spener, in: Ch. Möller (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd. 2, Göttingen/Zürich 1995, 261–277.

76. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 107.

77. A. a. O., 111.

78. Vgl. a. a. O., 100.

79. Thurneysen, *Seelsorge im Vollzug*, 84.

gespitzt formulieren kann »Seelsorge ist Beten«⁸⁰, betont er nachdrücklich, dass das Gebet keineswegs immer angebracht ist und nur von Fall zu Fall zu entscheiden ist, ob mit dem oder der Anderen gebetet werden soll.⁸¹ Gebet und Bibelwort dürfen nur äußerst bedacht und differenziert eingesetzt und auf keinen Fall mechanisch instrumentalisiert werden. »Man darf also den Menschen in seiner *subjektiven Verfassung* in keiner Weise außer acht lassen, wenn man ihm Zuspruch geben will. Nicht nur das Wort Gottes, sondern *auch der Mensch muß eine Auslegung erfahren.*«⁸² Mit diesem Spitzensatz nimmt Thurneysen das zentrale Credo der Pastoralpsychologie vorweg: Nicht nur die biblischen Texte, auch die »living human documents« müssen eine Auslegung erfahren, wie es bei Anton T. Boisen, dem Begründer des Clinical Pastoral Counseling und Pionier der Seelsorgebewegung, heißt.⁸³ Hier wird noch einmal besonders deutlich, dass es Thurneysen mit seinem Konzept der verkündigenden Seelsorge keineswegs darum ging, den individuellen Menschen außer Acht zu lassen und ihn autoritär und von oben herab mit dem Wort Gottes zu konfrontieren.

Ein Beispiel aus Thurneysens Seelsorgepraxis soll seine Seelsorgetheorie noch veranschaulichen: Thurneysen erzählt von der Seelsorge an einem Studenten, den schwere Examensängste plagten. Diese Examensängste »hindern ihn, seine Arbeit zu tun. Für den Seelsorger gilt es, sich in diesen Nächsten einzufühlen, sich geradezu in seine Haut zu versetzen und zu erkennen, an was für drohenden Abgründen er wandelt, und ihn auf diesem dunkeln Weg zu begleiten in der Zuversicht, daß er nicht untergehen muß. Diese meine Zuversicht bedeutet ihm Halt. Er fängt an, mir zu glauben, daß seine Krise nicht hoffnungslos sei, sondern daß auch für ihn ein neuer Tag anbrechen werde. Er fragt mich, woher ich es wisse, daß das Dunkel um ihn sich wieder lichten werde. Dann kann ich ihm in wenigen Worten von Gott reden und seiner Führung unseres Lebens. Ich gebe ihm meinen Zuspruch ruhig aber bestimmt unter Berufung auf ein Bibelwort. Auch ihn verweise ich an den Arzt, der über Mittel verfügt seine Depressionen zu erleichtern, ja, zu durchbrechen. Das Feld seines Lebens glättet sich, so daß er von neuem aufleben kann. Wir sehen an solchen Beispielen, daß ärztliche Hilfe vonnöten sein kann, aber das Wunder des Glaubens, der aus dem Zuspruch des Seelsorgers erwachsen darf, wird dadurch nicht überflüssig.«⁸⁴

Das Beispiel führt die zentralen Merkmale von Thurneysens Seelsorgelehre plastisch vor Augen. Es zeigt, wie wichtig Thurneysen das empathische Zuhören und Einfühlen in die Lebenslage des oder der Anderen ist und dass es zugleich nicht genügt, dabei stehen zu bleiben. Auf dem Hintergrund des Glaubens, der Thurneysens gesamte seelsorgerliche Haltung prägt und in diesem Fall erst auf Nachfrage hin explizit kommuniziert wird, vermittelt Thurneysens Seelsorge eine unerschütterliche

80. Thurneysen, Rechtfertigung und Seelsorge, 94.

81. Vgl. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 172.

82. Thurneysen, Seelsorge im Vollzug, 91 [erste Hervorhebung im Text, zweite Hervorhebung I. K.].

83. Vgl. Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, 157. Anton T. Boisen ging es darum, den Akzent in der theologischen Arbeit nicht nur auf die Tradition und die überlieferten biblischen Texte, sondern auch auf die Gegenwart und damit die »living human documents« zu legen, die genauso wie die überlieferten Texte auf Deutung und Interpretation angewiesen sind. Vgl. u. a.: Stollberg, Seelsorge in der Offensive, 268 ff. Für Scharfenberg ist ein einheitlicher Verstehensschlüssel für die Interpretation der biblischen Überlieferung einerseits und der »living human documents«, der Menschen der Gegenwart, andererseits das Schibboleth der Pastoralpsychologie, mit dem diese steht und fällt. Vgl. ders., Einführung in die Pastoralpsychologie, 157.

84. Thurneysen, Seelsorge im Vollzug, 95.

Zuversicht und Hoffnung, die schließlich den depressiven und von schweren Ängsten geplagten Studenten erreichen. Thurneysens einfühlsame Seelsorge im Horizont der Hoffnung macht die Kooperation mit der ärztlichen Profession dabei keineswegs überflüssig, aber Thurneysen weist zugleich darauf hin, dass die ärztliche Kompetenz und Hilfe von anderer Art als die seelsorgerliche ist und erstere letztere keineswegs ersetzen kann.

Selbstverständlich gibt es in Thurneysens Seelsorgelehre viele Aspekte, die in der heutigen Seelsorgelehre und -praxis nicht übernommen werden können und als veraltet und überholt gelten müssen. Beispielhaft sei auf Thurneysens Moralvorstellungen hingewiesen, die bei der Behandlung von Ehefragen in »Seelsorge im Vollzug« zum Ausdruck kommen. Sie sind von einer patriarchalen Anthropologie, die im Anschluss an Barth die *Asymmetrie* im Verhältnis von Mann und Frau hervorhebt, geprägt und qualifizieren Homosexualität als eine »in falsche Bahn geratene Erotik«⁸⁵ ab. Auch das Verhältnis von Krankheit und Sünde wird bei Thurneysen dogmatisch problematisch bestimmt. Überdies wird man die starke Konzentration auf die Thematik von Sünde und Sündenvergebung heute in dieser Form und Sprachgestalt nicht mehr übernehmen können. Nicht zuletzt erschwert Thurneysens androzentrischer und pathetischer Sprachstil die Rezeption.

Dessen ungeachtet beeindruckt Thurneysens Sensibilität für Differenzen und nicht zuletzt die große *Zuversicht und Hoffnung*, die seine Seelsorge vermittelt und den Menschen die heilsame Nähe und verwandelnde Kraft Gottes bezeugt: »Denn der Boden, der uns trägt, die Hände, die uns decken und führen – sie sind wirklich da! Man darf und soll und kann damit rechnen, daß der Mensch wie durch ein Wunder auch in der äußersten Gefährdung seiner inneren Existenz gehalten ist.«⁸⁶ Dieser unerschütterliche Glaube und seine Konsequenzen für die Haltung und das Selbstverständnis des Seelsorgers bzw. der Seelsorgerin zeigt die große Stärke einer dogmatisch argumentierenden Seelsorge. Wolfram Kurz resümiert in dieser Hinsicht treffend: »[...] die potentielle Stärke einer theologischen Seelsorge liegt in ihrer Vollmacht, auf denjenigen Gott zu verweisen, der alles, was ist, umfängt und hält, der die Entfremdung des Menschen vom Grund seines Seins in Jesus Christus überwunden hat und Welt und Mensch in ihrer Fragmentarhaftigkeit trotz allem vollenden wird; also auf den Horizont zu verweisen, in dem alles, was ist, letztlich in heilsamer Weise geborgen ist.«⁸⁷

Thurneysens Seelsorge geht es um einen *Wechsel der Wahrnehmungsform* im Sinne des heilsamen Bruchs. Das Leiden des und der Einzelnen wird nicht durch eine fokussierte Aufmerksamkeit darauf verstärkt und in den Mittelpunkt gerückt, sondern vielmehr relativiert, in einen größeren Zusammenhang gestellt und im Horizont christlicher Hoffnung interpretiert. Seelsorge im Horizont der Hoffnung beteiligt sich deshalb nicht »an der peniblen Rekonstruktion mißlingenden Lebens«⁸⁸, die durch die unrealistischen Anspruchshaltungen und Glückserwartungen moderner Individualität gefördert wird, und gibt nicht nur der Artikulation des Leidens Raum. Sie konzentriert sich vielmehr mit viel Sensibilität für die Fragmentarität und Differenziertheit modernen Lebens auf ihre spezifisch christlichen Ressourcen, Möglich-

85. A. a. O., 110; vgl. auch a. a. O., 97ff.

86. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, 218.

87. Kurz, Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch, 451.

88. A. a. O., 449.

keiten und Kommunikationsformen und ermutigt zu einer dankbaren Perspektive des Lebens im Horizont der Hoffnung.

Zusammenfassung

Eduard Thurneysen galt der Seelsorgebewegung als autoritär und unmodern. Liest man Thurneysen aus differenztheoretischer Perspektive, kommt man zu anderen Ergebnissen. Dann zeigt sich, dass Thurneysen mit seiner Deutung von Sünde die Ortlosigkeit und Zerrissenheit des modernen und fragmentierten Individuums einfühlsam beschreibt, statt den naiven Identitätsmustern der Ganzheitlichkeit zu folgen. Dann wird deutlich, dass Thurneysens vielfach kritisierte Rede vom »Bruch« und von der Psychologie als Hilfswissenschaft als Ausdruck seiner hohen Sensibilität für Differenzen zu würdigen ist. Thurneysen beklagt diese Differenzen nicht, er sieht darin vielmehr eine Chance für Seelsorgepraxis und -lehre. Denn die Poimenik kann von der Psychologie nur lernen, wenn sie nicht mit ihr verschmilzt, sondern sich von ihr anregen lässt, dabei aber ihre eigene Perspektive auf den Menschen nicht aufgibt und umgekehrt die Eigenperspektive der Psychologie respektiert. Es geht Thurneysen deshalb im Hinblick auf den poimenischen Diskurs dezidiert nicht um eine christliche Psychologie, sondern um einen christlichen Gebrauch von Psychologie. Thurneysens Rede vom Bruch soll wiederum deutlich machen, dass christliche Seelsorge nicht das Ziel haben kann, sich quasi weltanschaulich neutral in einen Menschen einzufühlen, sondern dessen Selbstverständnis im Horizont christlicher Hoffnung in heilsamer Weise zu irritieren und neu zu orientieren.