

‘Die Seele spüren’: Herausforderungen an die gegenwärtige Seelsorge

Elisabeth Naurath

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Naurath, Elisabeth. 2003. “Die Seele spüren’: Herausforderungen an die gegenwärtige Seelsorge.” *Pastoraltheologie* 92 (3): 98–113.



„Die Seele spüren“¹

Herausforderungen an die gegenwärtige Seelsorge

Elisabeth Naurath

„*A Sense for the Soul*“: *Challenges for Today's Pastoral Care*. In order to rediscover the term „soul“ as relevant to a theory of pastoral care, the body and its relation to the soul has to be integrated into the concept of pastoral care.

Jeder Seelsorgekonzeption liegt ein implizites Seelenverständnis zugrunde, das theologiegeschichtlich gewachsen und zeitgeschichtlich bedingt ist. Hinter der Definition, was unter der Seele des Menschen zu verstehen sei, verbirgt sich das Gottes- und Menschenbild, das im seelsorgerlichen Handeln explizit oder implizit transportiert wird. Muss man aber davon ausgehen, dass Seelsorge „bewusst oder unbewusst, ihren jeweiligen Begriff von ‚Seele‘“² pflegt und propagiert, so scheint die Definition und Reflexion des Seelenverständnisses für die Seelsorge ins Belieben gestellt. Dem möchte ich entschieden in zwei Thesen widersprechen, denn:

- Eine sich als evangelisch verstehende Seelsorgetheorie hat die theologische und geistesgeschichtliche Entwicklung des Seelenbegriffs und die Diskrepanz zum biblischen Seelenverständnis (selbst)kritisch zu reflektieren.
- Eine sich als subjektorientiert verstehende Seelsorgetheorie hat die gegenwärtigen Seelenvorstellungen in der Gesellschaft als Spiegel der Erwartungen und Bedürfnisse der AdressatInnen von Seelsorge wahr- und ernst zu nehmen.

Im Folgenden wird sich zeigen, dass beide Thesen in ihren jeweiligen Antworten auf einer gemeinsamen Ebene zusammenkommen, die neue Perspektiven für die Seelsorge eröffnet: nur eine Seelsorge, die von ihrem biblischen Auftrag die Leiblichkeit des Menschen in ihr Seelenverständnis integriert, wird dem Bedürfnis nach Seelsorge in der Postmoderne gerecht.

¹ Überarbeitete Fassung des Vortrags „Vom Verstehen der Seele zu neuen Perspektiven in der Seelsorge“ beim Diakonietag der Stiftung Tannenhof zum Thema „Die Seele – Sitz von Gefühl und Glauben?“, Remscheid, am 4. 11. 2000.

² Hermann Eberhardt, *Praktische Seel-Sorge-Theologie*. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung, Bielefeld 1990, 13.

I. Ist der Seelenbegriff noch zeitgemäß?

„Was stellen Sie sich unter ‚Seele‘ vor?“ Die häufigste Reaktion auf diese Frage scheint zunächst körpersprachlicher Art zu sein: ein Blick voller Unverständnis, erstaunlich oft ein Achselzucken auf diese anscheinend weit hergeholtete Frage. Nach einer Weile kommen dann auch Antworten wie: Ich stelle mir unter Seele so ein tiefes Gefühl vor. Das hat etwas mit Frommsein zu tun. Oder: Nur die Seele lebt weiter nach dem Tod!

Auch professionelle Umfragen wie die des Instituts für Religionssoziologie Berlin von 1997 bringen nicht viel Licht in das Dunkel der umherirrenden Seelenvorstellungen: So glauben nach einer Umfrage zum Thema: „Wie stellen sie sich den Weg in ein Leben nach dem Tod vor“ 46% der Jugendlichen, die ein Leben nach dem Tod annehmen, dass ihre unsterbliche Seele weiter existiere. An zweiter Stelle (34%) kommt die Vorstellung, dass die Seele wiedergeboren, also reinkarniert werde.³ Übrigens in einer anderen Umfrage⁴ erklärten 40% der sich selbst als gottgläubig bezeichnenden Hundebesitzer, dass auch ihr Hund eine Seele habe. Haben also auch Tiere eine Seele? Esoterisch zugespitzt vielleicht auch Bäume und Steine? Oder zeichnet es gerade den Menschen aus, eine Seele – gar eine unsterbliche Seele – im Gegensatz zum vergänglichen Leib zu besitzen?

Die Frage nach der Seele ist keine leichte Frage. Sie war es noch nie und ist es heute noch weniger. Für die meisten unserer Zeitgenossen – religiös kaum sozialisiert und kirchlich wenig interessiert – hat die Frage nach der Seele wenig Relevanz. Viele können und wollen mit diesem traditionell-theologischen Begriff nichts mehr anfangen.

Daneben erstaunt jedoch ein Phänomen, das den Begriff der Seele in alltagsreligiöser Couleur neu belichtet: Wer sich einmal in der Werbung umschaut, stellt plötzlich fest, dass erstaunlich oft von der „Seele“ die Rede ist. Da werden Teesorten als Seelenwärmer angeboten oder ein Wellness-Programm, um die Seele einmal baumeln zu lassen. Im Oktoberheft 2000 der Zeitschrift „Vital“ ist ein Reisebericht in die Wüste groß überschrieben mit dem Titel „Die Seele spüren!“ Die Menschen scheinen auf der Suche nach ihrer Seele. Aber nach einer Seele mit einer ganz anderen Bedeutung: In dieser Sehnsucht liegt nichts, was Assoziationen an Kirchlichkeit oder christliche Dogmatik weckt, sondern die Suche danach, konkretem Erleben einen tieferen Sinn zu geben bzw. religiösen Gefühlen im weitesten Sinn nachzuspüren. Der anthropologische Grundbegriff der Seele scheint geeignet, Transzendenz und Immanenz zusammenzubringen. Ich sehe darin das Bemühen, den Seelenbegriff von seinem weltflüchtig-abgehobenen Geschmack zu befreien,

³ Klaus-Peter Jörns/Carsten Großholz (Hg.), Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage. Gütersloh 1998, 154 ff.

⁴ Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben“ im Überblick, Neukirchen 1997, 118.

vielleicht sogar im eigenen Körper Orte für die Seele ausfindig zu machen, letztlich Leib und Seele als Einheit zu erfahren.

Der empirische Zugang zum Thema Seele zeigt also ein zwiespältiges Bild: einerseits wird der kirchlich-liturgische Seelenbegriff weitgehend abgelehnt, andererseits scheint die Werbung mit ihren (oft haarsträubenden) Verbindungen von Seelensuche mittels Körpererleben einen gegenwärtigen Trend⁵ aufzunehmen.

Ja, und wie ist es denn dann mit jener kirchlichen Disziplin bestellt, die sich doch um die Seele sorgt? Wie kann die Seelsorge nach ihrem eigenen Anspruch nah und kontextbezogen beim Menschen und seinen gegenwärtigen Fragen sein, wenn „Seele“ als klassisch-theologischer Begriff im modernen Alltag – zumindest auf den ersten Blick – keine Rolle zu spielen scheint? Sie kann es nur, wenn sie nachforscht, wie und mit welchem Interesse Menschen versucht haben, den Begriff der Seele zu deuten und wo die Wurzeln für heutige Seelenvorstellungen liegen.

II. Spuren der theologie- und geistesgeschichtlichen Entwicklung des Seelenbegriffs⁶

Trotz seiner Bedeutungsvielfalt lässt sich für den Seelenbegriff in der Hebräischen Bibel und im Neuen Testament dezidiert festhalten: Seele bezeichnet das Lebendigsein, die Vitalität und die Lebensenergie des Menschen, die gerade auch in Schmerz und Verzweiflung das Eigentliche des Menschen ausmacht. Der Mensch besitzt nicht seine Seele, sondern er ist seine Seele. Die Seele erst konstituiert den Menschen in seinem Personsein, das von der Gottesbeziehung her bestimmt ist.

Entscheidend ist für das biblische Menschenbild, dass die Seele immer den ganzen Menschen als unteilbares, wir würden heute sagen psychosomatisches Ganzes meint. Seele im biblischen Verstehen bezeichnet also nie eine von der Leiblichkeit losgelöste, wie auch immer geartete immaterielle Substanz. Dies gilt übrigens auch für die sogenannte postmortale Seele, also die Vorstellung von der menschlichen Seele nach dem Tod. Eben weil der Begriff der Seele nur leiblich und lebendig zu fassen ist, kann er im Tod nicht als Abstraktum einer unsterblichen Seele von der Person getrennt werden. So betont die evangelische Theologie die sogenannte Radikal-Tod-Theorie, die besagt, dass der Mensch in der Einheit von Leib und Seele lebt, stirbt und auf die Auferstehung als leibseelischer Neuschöpfung Gottes hofft.

Wie passt das mit den im traditionellen Volksglauben verwurzelten Seelenvorstellungen zusammen, die Seele vor allem mit Geist, Glaube, Bewusst-

⁵ Vgl. Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt 1982.

⁶ Vgl. hierzu wie auch zum Folgenden die ausführliche Darstellung in meiner Dissertation: *Elisabeth Naurath, Seelsorge als Leibsorge. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge*, Stuttgart u. a. 2000.

sein, Gefühl und Unsterblichkeit identifizieren? Auch wenn sich die Aufspaltung des Menschen in Leib und Seele nicht auf den biblischen Befund stützen kann, setzte sich in der nachfolgenden Geistesgeschichte sukzessive eine dualistische Auffassung des Menschen durch, wobei die Einflüsse aus der antiken Philosophie Griechenlands bestimmend waren.⁷ Die ersten frühchristlichen Jahrhunderte sind geprägt von Auseinandersetzungen zwischen dem hebräischen Menschenbild, das den Menschen als Einheit von Leib und Seele betrachtet, und dem hellenistisch-platonischen Menschenbild, das die Seele vom Leib trennt und entschieden höher bewertet.

So finden sich schon bei den frühen Kirchenvätern deutlich dualistische Akzente, die die Leiblichkeit des Menschen zugunsten einer höherwertigen Geistigkeit deziidiert ablehnen, wie etwa *Gregor von Nyssa*, der am Ende des 4. Jahrhunderts schreibt: „... das menschliche Wesen legt im Tod all jenes seltsame Äußere ab, das es durch leidenschaftliche Neigungen angenommen hat“, und dies ist „Geschlechtsverkehr, Empfängnis, Gebären, Unreinheit, Säugen, Nähren, Stuhlgang, (...), Alter, Krankheit und Tod.“⁸ Die Faszination dualistischen Denkens ist vor allem eine Faszination, die vom Ende her denkt: im Tod legt die Seele alles ab: Krankheit, Alter, Schmerzen, ja sogar den Tod selbst, denn nur die Seele ist unsterblich!

Diese platonische Vorstellung wurde in der frühen Kirche zum zentralen Problem der Eschatologie. Vor allem gnostische Strömungen glaubten, dass die Seele nach dem Tod sofort von der körperlichen Hülle befreit werde. Konsequenterweise predigten sie für das Leben eine asketische, körperverachtende Einstellung. Die sich etablierende Staatskirche oder auch die sich durchsetzende orthodoxe Theologie machte zwar entschieden Front gegen diesen Dualismus und forderte eine deutliche Bejahung der gegenwärtigen Welt als gut und gottgewollt. Auffallend war jedoch, dass trotz dieser kritischen Korrektur die gnostische Begriffs- und Vorstellungswelt rezipiert wurde.⁹ Das dualistische Denken der dominierenden Philosophien schlich sich quasi durch die Hintertür auch ins christliche Menschenbild ein und setzte sich schließlich als *Mainstream* der abendländischen Philosophie- und Geistesgeschichte durch.

So ist bis in unsere Zeit die Alltagsfrömmigkeit nicht nur bei Katholiken und Katholikinnen¹⁰ immer noch von dem Glauben an die unsterbliche Seele und damit von ihrer impliziten Höherbewertung im Vergleich zum sterbli-

⁷ Vgl. *Hermann Schmitz*, Leib und Seele in der abendländischen Philosophie, in: *PhJ* 85/1978, 221–241.

⁸ *Gregor von Nyssa*, zit. nach *Rosemary Radford Ruether*, Sexismus und die Rede von Gott: Schritte zu einer anderen Theologie. Gütersloh² 1990, 292 f.

⁹ *Gisbert Greshake*, Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht, in: *ders./Gerhard Lohfink*, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg/Basel/Wien³ 1978, 85 f.

¹⁰ *K.-P. Jörm*s (Anm. 3), 181 f, stellt fest: „Für sehr viele evangelische Dogmatiker ist das (der Glaube an die unsterbliche Seele, E. N.) eher ein Ärgernis als Grund zur Freude, weil sie betonen, dass Auferstehung totale Neuschöpfung sei. Trösten mag sie, dass in den Basisbezirken Evangelische (nur) zu 24%, Katholiken aber zu 37% von der Unsterblichkeit der Seele ausgehen.“

chen Körper geprägt. Die psychohygienische Funktion – man könnte auch sagen: der tröstliche Gedanke – scheint doch eben darin zu liegen, dass wir es uns leichter vorstellen können, dass wenigstens unsere Seelen weiterleben, als dass wir ganz tot sind und eines Tages mit Leib und Seele auferstehen werden. Die Vorstellung von der Seele im Unterschied zum Körper hat dann also den Sinn und Zweck, sich von den Begrenzungen des Körpers loszusagen. Dabei ist die Bedeutungsvielfalt des Seelenbegriffs äußerst komplex, der Begriff der Seele ist „durch die jahrhundertelange Mischung von griechischen und jüdischen, philosophischen und theologischen Traditionselementen zu einer diffusen semantischen Größe zusammengewachsen“.¹¹ Ob Seele als Attribut der göttlichen Substanz bei *Spinoza*, als in sich geschlossene Monade bei *Leibniz*, als Ungreifbarkeit des Absoluten bei *Kant* gedeutet wird – um nur wenige Beispiele zu nennen: gemeinsam ist den philosophischen Seelenvorstellungen mit wenigen Ausnahmen, dass sie den Leib weit hinter sich gelassen haben.

Was aber bedeutet es für die Seelsorge, wenn zum einen die Definition dessen, was unter Seele zu verstehen ist, derart komplex ist und zum anderen die Seele als Gegenbegriff zum Leib dem biblischen Denken widerspricht?

III. Die Komplexität des Seelenbegriffs als Chance für die gegenwärtige Seelsorge

Zunächst fällt auf, dass sich die Komplexität des Seelenbegriffs im Phänomen der Seelsorge selbst widerspiegelt. Wer kann schon genau sagen, wann Seelsorge beginnt und wo sie aufhört, wie genau müssen Inhalt oder Ablauf eines Gesprächs beschaffen sein, um das Attribut „seelsorgerlich“ für sich in Anspruch nehmen zu können. So hat beispielsweise *Eberhard Hauschildt* auf die Relevanz des Gesprächs zwischen Tür und Angel ohne vordergründig erkennbaren religiösen Bezug verwiesen.¹² Seelsorge ist daher zu verstehen „als bereits gedeutete, interpretierte Wirklichkeit“¹³, d. h. oftmals erscheint – nach individuellen Kriterien – erst im Rückblick ein Gespräch oder eine Begegnung als seelsorgerlich. Konkret heißt das: es müssen nicht christliche bzw. kirchliche Inhalte verhandelt werden, denn die Weite des Seelenbegriffs garantiert letztlich eine Unverfügbarkeit und undefinierbarkeit dessen, was für das Subjekt in der Seelsorgebeziehung religiösen Charakter hat. Wichtig ist, dass Kirche durch haupt- oder ehrenamtliche Seelsorger und Seelsorge-

¹¹ *Manfred Josuttis*, Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh 2000, 79.

¹² *Eberhard Hauschildt*, Alltagsseelsorge. Eine soziolinguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches, Göttingen 1996.

¹³ Ebd., 32.

rinnen das Angebot macht: hier ist jemand, der hört dir zu, die wertet nicht und manipuliert dich nicht, aber er oder sie steht an deiner Seite als Zeichen dafür, dass auch Gott dich nicht fallen lässt. Nur so kann das seelsorgerliche Gegenüber in seinem lebensgeschichtlichen (d.h. biographischen) und lebensweltlichen (d.h. situativen) Kontext ganz in den Blick kommen, wenn nicht von vornherein feststehen muss, um was es zu gehen hat. Dieses Seelsorgeverständnis basiert auf dem protestantischen Verständnis, das von der Freiheit des Menschen als von Gott gewollter und gemeinter Person ausgeht. So bezeichnet *Luther* die Seele des Menschen synonym als sein Gewissen und sein Herz, verstanden als individuelles Gottesverhältnis: „Seele‘ ist demnach die Person, sofern sie entweder von der Ungewissheit oder aber von der Gewissheit erfüllt ist, vor Gott gerecht oder von Gott geliebt zu sein.“¹⁴ Dies erinnert freilich an die Psalmen, in denen die Seele als der Ort der lebendigen Gottesbeziehung vorgestellt wird, sei es klagend und zweifelnd oder auch voller Lob und Dank gegenüber Gott.

Dass der Seelenbegriff theologiegeschichtlich schillernd ist, bietet der Seelsorge also einen Freiraum, der als Chance genutzt werden kann. Gerade in dieser Freiheit behauptet Seelsorge ihren Platz in unserer Gesellschaft, denn sie hat es als Telefon-, Krankenhaus- oder Gefängnisseelsorge in der Regel nicht mit Kirchenmenschen zu tun. Damit wird dem sozialen Wandel von Religion Rechnung getragen, der davon ausgeht, dass der „Entwurf einer synkretistischen, diesseitigen, privatistischen Religion an Aktualität nichts eingebüßt“¹⁵ hat. Gemeint ist, dass Religiosität heute weniger in institutionalisierten, sondern verstärkt in impliziten, subjektiv bestimmten Formen gelebt wird. Religion als „subjektiver Akt der Lebensdeutung (...) zeigt sich in dem, was Menschen bekennen, was ihnen in ihrem Leben wichtig ist, wovon sie sich persönlich etwas versprechen und was ihnen zum lebensstrukturierenden Ritual geworden ist.“¹⁶

Der gegenwärtigen Forderung nach einer alltagsrelevanten Seelsorge¹⁷ kann dann nachgekommen werden, wenn Menschen als Subjekte in ihrer Religiosität oder – mit *Tillich* zu sprechen – in dem, was sie unbedingt angeht, zur Sprache kommen können und ihnen in der seelsorgerlichen Begeg-

¹⁴ *Konrad Stock*, Art. Seele VI, TRE 30, (759–773) 761.

¹⁵ So das Urteil über *Thomas Luckmanns* religionssoziologische Studie „Die unsichtbare Religion“ (Frankfurt M., 1991) durch *Hubert Knoblauch* in seinem Vorwort (Die Veröffentlichung der Religion ins Religiöse, ebd., [7–41], 9).

¹⁶ *Hartmut Rupp*, Religion im Alltag, in: *GuL* 15/2000, (106–118) 107.

¹⁷ Kritisiert wird gegenwärtig das Alltagsdefizit von Seelsorge (vgl. *Eberhard Hauschildt*, Art. Seelsorgelehre, TRE 31, [54–74], 69 ff). In der von Hauschildt geforderten „Interaktiven Seelsorge“ löst sich das Theorieproblem nach einer expliziten oder impliziten Theologie im Seelsorgegespräch von selbst, denn: „Im Verlauf des Gesprächs entscheiden beide Partner darüber, ob und vor allem in welchem Ausmaß ‚religiöse Interpretation‘ der Fall ist. Religion, Theologie und Kirche wird im Seelsorgegespräch je neu ausgehandelt.“ (Ebd., 69)

nung Raum zur Selbstreflexion aber auch zur Selbstkritik zur Verfügung gestellt wird. Dies impliziert aber auch, dass das christliche Verstehen von der Seele zwar komplex, aber nicht willkürlich ist. Ausgehend vom biblischen Seelenverständnis geht es um die Gottesbeziehung des Menschen, der sich als Fragender, Suchende, Zweifelnder, Klagende etc. an den alt- und neutestamentlichen Bildern von Gott orientiert, und es geht um das Menschenbild, das die Seele des Menschen nie ohne seine Leiblichkeit vorstellt. Wird aber – und das ist im Folgenden die entscheidende Frage –, die Seelsorge in ihren Konzepten und in ihrem Handeln diesem Seelenbegriff, der die Leiblichkeit des Menschen umfasst, gerecht?

IV. Leiblichkeit als Thema der Seelsorge?

Auffallend ist, dass in den Definitionen des Seelsorgebegriffs einerseits immer wieder betont wird, „dass es ein Missverständnis sei, wenn man den Begriff Seele im biblischen Sinn so verstünde, als sei damit ein vom Körper ablösbarer Teil von immaterieller Substanz gemeint“¹⁸, andererseits wird inhaltlich mit „Seele“ zumeist eine geistig-transzendente Dimension bezeichnet. Seel-Sorge hat in unserem abendländischen Denken immer die Konnotation der im allgemeinen Sprachgebrauch benutzten Differenzierung von Leib und Seele, und klammert damit aus, was sie eben nicht ist: Leib-Sorge. Dies spiegelt sich exemplarisch in der für den modernen Krankenhausbetrieb vorfindlichen Differenzierung der Zuständigkeitsbereiche wider: Den Körper behandelt – mit Ausnahme der Psychosomatik – die Medizin, die Seele hingegen wird der Seelsorge bzw. den diversen Psychotherapien überlassen.

Die Konzeptionen der Seelsorge in Deutschland, die im letzten Jahrhundert vom Neben- und Gegeneinander des homiletischen und des therapeutischen Paradigmas bestimmt waren, betonen grundsätzlich, den Menschen als Ganzen im Blick zu haben, transportieren aber nach meiner Analyse in ihrem Seelenverständnis weiterhin einen impliziten Leib-Seele-Dualismus.

¹⁸ Ingeborg Becker u. a. (Hg.), *Handbuch der Seelsorge*, Berlin 1983, 29; vgl. auch Thomas Henke, *Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzepten*, Würzburg 1994, 32, mit dem Hinweis auf die bleibende theologische Herausforderung des Begriffs Seele „mit seinen angeblich dualistischen, individualistischen, weltflüchtigen und jenseitsorientierten Konnotationen.“

1. Seele im homiletischen Seelsorgeparadigma

Die über mehrere Jahrzehnte bestimmende Seelsorgekonzeption der Nachkriegszeit fand in dem sogenannten dialektisch-theologischen Ansatz von *Eduard Thurneysen* ihren Hauptvertreter.

Kennzeichen der Dialektischen Theologie ist der Absolutheitsanspruch der Verkündigung des Wortes Gottes. Der Mensch kann nicht von sich aus zu Gott und zum Guten finden – die niederschmetternden Erfahrungen der beiden Weltkriege finden hier ihren deutlichen Ausdruck –, sondern Gott kommt in seinem Wort Jesus Christus zum Menschen, d. h. Gott will sich selbst dem Menschen erschließen und ihn allein aus Gnade von seiner Sünde befreien.

Seelsorge ist nach diesem Verständnis die Verkündigung des Wortes Gottes an den Einzelnen, oder wie es in der berühmt gewordenen Formel auf den Punkt gebracht wird: „Seelsorge ist das Gespräch von Mann zu Mann, in welchem dem einzelnen auf seinen Kopf zu die Botschaft gesagt wird.“¹⁹ Seelsorge als Spezialfall der Predigt, da nicht an eine Gemeinde, sondern an den Einzelnen gerichtet, ist dabei streng zielorientiert. Denn Thurneysen betont, dass gerade nicht der Mensch mit seinen Problemen und situationsbedingten Fragen im Mittelpunkt stehen soll, sondern dass dies eher vom Eigentlichen ablenke. Es geht hier nicht um ein Gespräch als Austausch von Erfahrungen, Gefühlen und Gedanken, sondern um „ein Sprechen (...), das vom Worte Gottes herkommt und zum Worte Gottes hinführt.“²⁰ Auch wenn das Gegenüber zu diesem Schritt nicht oder noch nicht bereit ist, muss diese programmatisch als „Bruch“ bezeichnete Wende des Gesprächs hin zur Gottesbotschaft vollzogen werden. So kann es bei Thurneysen geradezu heißen: „Da der Mensch sich diese Relativierung und damit gegebene Beschränkung seines natürlichen Urteils nicht gefallen lässt, sondern sich dagegen zur Wehr setzt, wird das Seelsorgegespräch zum Kampfgespräch, in welchem um die Durchsetzung des Urteils Gottes zum Heil des Menschen gerungen wird.“²¹

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Seelsorgetheorie liegt letztlich im zugrunde liegenden Seelenbegriff. Hatte man in der Liberalen Theologie durchaus von einem göttlichen Seelenfünklein gesprochen, das jedem Menschen als Geschöpf eingepflanzt und als Anknüpfungspunkt zur menschlichen Gotteserkenntnis zu verstehen sei, so behauptet die Dialektische Theologie jetzt den absoluten Gegensatz zwischen Gott und Mensch. Der Mensch kann von sich aus nicht zu Gott kommen; gerettet werden kann er nur, weil Gott in seinem Sohn zum Menschen kommt: „Die Stelle aber im Menschen, an der er durch diesen Anruf Gottes getroffen wird, ist (...) die Seele. Und so ist die Seele des Menschen zu verstehen als das Geheimnis seiner personhaften Existenz im Aufgerufensein vor Gott durch sein Wort.“²²

¹⁹ *Hans Asmussen*, Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung, München ⁴1937, 15.

²⁰ *Eduard Thurneysen*, Die Lehre von der Seelsorge, Zürich ⁴1976, 100.

²¹ Ebd., 14.

²² Ebd., 50 f.

Welches Bild von Seele wird hier konstruiert?

- Zum einen treten Leib und Seele des Menschen auseinander, als zwar der Mensch aus beiden besteht, aber von der Seele her erst der ist, der er nach Gottes Bestimmung sein soll. Wir haben es hier mit einem spiritualisierten Seelenverständnis zu tun.
- Zum zweiten wird eine Hierarchisierung zwischen Leib und Seele vollzogen und zwar in der Weise, dass der leibliche Bereich als das, was den Menschen konkret und lebensaktuell bewegt, dezidiert zur Seite geschoben werden muss, um den Bruch zum eigentlichen Sein vor Gott zu vollziehen.

Dieser Seelsorgeansatz ist also gekennzeichnet durch seine strikte Ausrichtung auf die Verkündigung, dieses Seelenverständnis durch seine Fixierung auf einen streng dogmatisch bestimmten Glauben. Es ist von daher nicht verwunderlich, dass diese Konzeption in den 60er Jahren deutlich an Bedeutung verlor. Eine Gesellschaft, die zunehmend von Entkirchlichung geprägt ist und sich dem technischen Fortschritt und den Erkenntnissen der Human- und Sozialwissenschaften zuwandte, fand in dieser Seelsorge keinen Ort mehr.

Das Krankenhaus selbst steht exemplarisch für diesen Strukturwandel, indem es zum Ort zunehmender Spezialisierung und Technisierung der medizinischen Diagnostik und Therapie wird und die verkündigende Seelsorge vor allem hier in wachsendem Maß funktions- und beziehungslos wurde. Diese Entwicklung führte Ende der 60er Jahre zu einem Paradigmenwechsel in der Seelsorge, d. h. Seelsorge soll nun unter gänzlich anderen Vorzeichen – ob dies das Gottesbild, Menschenbild oder das Seelenverständnis betrifft – geschehen.

2. *Seelsorge im therapeutischen Paradigma*

Erst mit der Rezeption der amerikanischen Seelsorgebewegung vollzog sich in Deutschland ein grundlegender Wandel im Seelsorgeverständnis: aufgrund der Öffnung gegenüber den Human- und Sozialwissenschaften trat nun zunehmend der Aspekt der Lebenshilfe vor dem der Glaubenshilfe in den Vordergrund. Verbunden ist dieser Paradigmenwechsel mit dem Namen *Dietrich Stollberg*, der Seelsorge als Psychotherapie im kirchlichen Kontext definiert.

Im Unterschied zum dialektischen Verständnis soll es der Seelsorge jetzt „allein um den Menschen“ gehen;²³ die Psychologie wird von der bloßen Hilfswissenschaft zur anerkannten Bezugswissenschaft. Zielpunkt ist nun der Kontextbezug zu „Men-

²³ *Dietrich Stollberg*, Was ist Pastoralpsychologie?, in: *WzM* 20/1968, (210–216) 212.

schen aus Fleisch und Blut in ganz konkreten Situationen“.²⁴ Dogmatische Basis des Seelsorgeverständnisses Stollbergs ist die Christologie: Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth wird die Menschlichkeit des Menschen aufgewertet. So heißt es: „Indem Gott in dieser Welt menschlich präsent wird, kann alle zwischenmenschliche Hilfe als Medium der Hilfe Gottes verstanden werden.“²⁵

Zugrunde liegt hier ein zum dialektischen Ansatz grundsätzlich differierender Seelenbegriff: Seele wird hier nicht in erster Linie in ihrer transzendenzbezogenen Dimension gefasst, also dem geistig-geistlichen Glaubensleben zugeordnet. Seele wird nun in den Begriff der Psyche umdefiniert. Mit der deutlichen Öffnung gegenüber den Humanwissenschaften ist dies als Bewegung der Seelsorge zum konkreten Menschen hin zu sehen. Ausgangspunkt ist ein „ganzheitliches Menschenbild, das den innigen Zusammenhang von Leib und Seele ernst nimmt“.²⁶

Wird also nun endlich der Seelenbegriff um den Aspekt der Leiblichkeit erweitert? Programmatisch ja, aber meines Erachtens klafft ein deutlicher Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Denn in den Konkretionen werden die theoretisch erhobenen Postulate allzu schnell angesichts der Praxis relativiert: So heißt es bei Stollberg:

„Damit wird, jedenfalls in der Praxis, der traditionelle Leib-Seele-Dualismus auf die Kompetenzverteilung der sozialen Berufe (vor allem Arzt und Seelsorger) übertragen. Denn die Kompetenz einer psychosomatisch-ganzheitlichen und damit biblischen – Anthropologie (...) erweist sich als zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht durchführbar.“²⁷

Der innovative Impuls, den Menschen als Einheit von Leib und Seele zu sehen, bleibt angesichts fehlender Ideen und Hinweise zur Umsetzung einer leibbezogenen Seelsorge in der Praxis hinter seinen Möglichkeiten zurück.

Problematisch bleibt für diesen Ansatz, dass zwar die Einheit von Leib und Seele betont wird, aber letztlich im Zusammenwirken die jeweiligen professionellen Zuständigkeitsbereiche als Garanten für diese Einheit gelten. Die Leiblichkeit als ureigensten Bestandteil des theologischen Seelenverständnisses zu sehen, bleibt weiterhin marginal. Hintergrund dieses Defizits dürfte sein, die Seele letztlich auf den humanwissenschaftlich festgelegten Begriff der Psyche des Menschen einzuengen und damit die Seele ihrer Geheimnisse zu berauben. Denn im Unterschied zum humanwissenschaftlich definierbaren Begriff der Psyche meint der Seelenbegriff eine der menschli-

²⁴ Ebd., 213.

²⁵ *Ders.*, Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh 1978, 39.

²⁶ *Ders.*, Wenn Gott menschlich wäre. Auf dem Wege zu einer seelsorgerlichen Theologie. Stuttgart 1978, 41.

²⁷ *Ders.*, Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung, Darstellung und Kritik, München 1969, 138.

chen Vernunft unverfügbare Dimension der Individualität, die an ihre untrennbare Einheit mit dem Leib geknüpft ist.

V. Was braucht die Seele des (post)modernen Menschen?

Die Diskussion um das Gegenüber und Gegeneinander von verkündigendem und therapeutischem Seelsorgeansatz hat seit Ende der 80er Jahre zur Debatte um einen anstehenden erneuten Paradigmenwechsel in der Seelsorge geführt. Die bisherigen Ansätze werden vor allem in ihrer Zentrierung und Fixierung auf das Individuum kritisiert und der Blick auf die Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen geweitet.²⁸ Demgegenüber wird ein Seelsorgeansatz, der die Leiblichkeit des Menschen bewusst in sein Konzept integriert, als *conditio sine qua non* die Sozialität einbeziehen. Leiblichkeit wird nicht länger als Grenze, sondern als Brücke der intersubjektiven Begegnungen verstanden: „Nur weil ein leibliches ego nie ganz bei sich sein kann und das leibliche tu nie ganz bei sich, können sich unsere ‚Identitäten‘ überschneiden, durchkreuzen (*le chiasme*) und Koexistenz ermöglichen.“²⁹ Nicht wenige sehen „die Seelsorge vor ganz neuen Herausforderungen“³⁰, da die postmoderne Verunsicherung des Einzelnen zu einer veränderten Zielsetzung in der Seelsorge führen muss. Weder die kerygmatische Vereinnahmung in die christliche Gemeinde noch die therapeutische „Normalisierung des Einzelnen“³¹ seien durchsetzbar. Hauptproblem christlicher Seelsorge müsse jetzt die Selbstvergewisserung, „die Sorge um das Selbst-Sein-Können des Einzelnen“ sein.³²

²⁸ Vgl. *Uta Pohl-Patalong*, Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie, Stuttgart u. a. 1996; *E. Hauschildt* (Anm. 17), 67 f: Steht nun im verkündigenden Seelsorgemodell die Sünde des Einzelnen, im therapeutischen die individuelle Lebenskrise im Vordergrund, so heißt konsequenterweise das seelsorgerliche Rezept Vergebung oder Therapie. Beide Modelle haben ihren blinden Fleck hinsichtlich der Frage nach den sozialen und strukturellen Ursachen der Seelsorgethematik des Einzelnen.

²⁹ *Käte Meyer-Drawe*, Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität, in: *Richard Grathoff/Bernhard Waldenfels* (Hg.), *Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt* 7, München 1984, 133.

³⁰ *Rolf Schieder*, Seelsorge in der Postmoderne, in: *WzM* 46/1994, (26–43) 36.

³¹ Ebd. *Schieder* grenzt sich mit *Henning Luther* vom Paradigma der therapeutischen Seelsorgetheorie ab, die das seelsorgerliche Gegenüber angesichts eines Konformitätsdrucks von sogenannter Normalität als defizitär beschreibe. Nach H. Luther ist es vielmehr so, dass der Mensch in dem Erleben einer Krisensituation der alltäglichen Erfahrung voraus ist und die Normativität des Alltags kritisch hinterfragt. (Vgl. *Henning Luther*, *Alltagsorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens*, in: *WzM* 38/1986, 2–17.)

³² *R. Schieder* (Anm. 30), 27.

Wie ist das zu verstehen? Der Alltag in unserer (post)modernen Gesellschaft steht in erster Linie unter dem Erleben von Pluralisierung und Individualisierung, d. h. dass immer mehr unterschiedliche Lebensformen und Lebenseinstellungen nebeneinander und miteinander existieren.

So werden die familiären, nachbarschaftlichen und freundschaftlichen Bindungen lockerer, traditionelle Lebensformen wie Ehe und Familie unverbindlicher. Der heutige Mensch lebt auf dem bunten Marktplatz der ungeahnten Möglichkeiten und ist vor die lust- und gefahrvolle Aufgabe gestellt, auszuwählen und die verschiedenen erworbenen und gewordenen Teilidentitäten seiner selbst in einer stabilen Ich-Identität zusammenzuhalten. Dies gilt auch in religiöser Hinsicht, so dass neuerdings das Stichwort von der Baukasten-Religiosität relevant wird. Gemeint ist, dass die Einzelnen sich zunehmend des Gemischtwarenladens religiöser und weltanschaulich-esoterischer Angebote bedienen und in einer flexiblen Bastelmentalität ihre individuelle Lebenseinstellung zurechtlegen. Die schillernde Vielfalt der Antworten, was denn unter Seele zu verstehen sei, kann als Indiz hierfür gelten. Wer jedoch ständig vor der Qual der Wahl steht, steht auch in der Gefahr gleichgültig und orientierungslos zu werden: „Die Vielfalt der Möglichkeiten ermöglicht *und* erzwingt auszuwählen und sich zu entscheiden – und genau das wird immer schwieriger. Aufgrund der Überfülle des Möglichen sind wir ständig zur Wahl gezwungen – dies aber nicht nur bei Automarken und Modefirmen, sondern auch im Blick auf unsere Lebensorientierung. Wir leiden nicht unter Sinnverlust, sondern am Sinnüberschuss und am Sinnüberfluss.“³³

So hat die Komplexität der Wahlmöglichkeiten den Zwang zu Entscheidungen und die daran geknüpfte Dauerreflexion, ob diese Entscheidung auch richtig war oder wieder zu verändern ist, die Relevanz beratender, damit auch seelsorgerlicher Lebensbegleitung stark erhöht. Heißt aber die gegenwärtige Aufgabe der Seelsorge, die Verunsicherung der/des Einzelnen ins Zentrum zu stellen, so ist dies nur möglich, wenn die Sorge um die Seele die Sorge um den Leib einschließt. Denn die Realität seelsorgerlicher Situationen findet ihren Ort in Grenz- oder Krisenerfahrungen, die vom Leibsein des Menschen nicht zu trennen sind: handelt es sich nun um Schwangerschaft, Geburt, Krankheiten, Behinderungen, Burn-out-Syndrom, Suchtverhalten bis hin zu Sterbeprozessen. Auch wenn die Ausdifferenzierung und Spezialisierung der Lebensmöglichkeiten unendlich ist, ist doch die Gestaltungsfreiheit begrenzt. Schnell wird klar, dass die Fülle der Lebensentwürfe und Lebensdeutungen nur potentiell existiert, denn mit dem ersten konkreten und d. h. auch leibhaftigen Schritt in eine Richtung habe ich mich bereits festgelegt. Die Suggestion der unbegrenzten Möglichkeiten sind Schattenspiele, die auf der inneren Leinwand der Phantasie oder der äußeren medialen Welt von Werbung und Computerwelt stattfinden. In der Realität scheitert die Pluralität an der körperlich vorgegebenen Individualität von Geschlecht, Alter, Gesundheit etc.: Ich kann mich nicht gleichzeitig mit einer schweren Krankheit oder dem Sterben auseinander setzen und unbeschwert

³³ Ebd., 36.

in den Tag hineinleben, nicht gleichzeitig Kinder in die Welt setzen und unabhängig bleiben. Die Beispiele ließen sich nach Belieben fortsetzen.

Es kann nicht die Aufgabe von Seelsorge sein – und hierin liegt der gesellschafts- und kirchenkritische Aspekt, den besonders *Henning Luther* für die Seelsorge betont hat – möglichst schnell und effizient über die Grenzerfahrung hinwegzutrusten und den betreffenden Menschen in die sogenannte Normalität zurückzuführen, so als habe die Grenzerfahrung nichts mit dem „eigentlichen“ Leben zu tun. Dass Krankheit und Tod, dass Verlusterfahrungen und Versagen zum Leben unabdingbar dazugehören, kann vielmehr als sinnvolle und realitätsnahe Einsicht akzeptabel werden, wenn Grenzerfahrungen nicht verdrängt werden. Die Leiblichkeit kann hier geradezu zur Brücke im seelsorgerlichen Gegenüber werden. Denn im Bewusstwerden der Unverfügbarkeit des Leib-Seins stehen beide Beteiligten zwar an unterschiedlichen Punkten, aber doch vor der gleichen Schwelle, die mit den Fragen der Begrenzung und letztlich der Endlichkeit des Menschseins verbunden ist. Das aber verändert auch innerhalb der Seelsorgebeziehung das Oben-Unten-Gefälle von wissendem und helfendem Seelsorger zum ohnmächtigen Klienten, denn natürlich ist die Person, die eine lebensrelevante Grenzerfahrung macht, nicht länger als defizitär anzusehen:

„Der andere, der aus der Welt fällt, wirft ein Licht auf den Riss, der durch unsere Welt geht und der keine falsche, vorschnelle Versöhnung zulässt. Therapeutische Geschäftigkeit muss vor der Gefahr solch falscher Versöhnung bewahrt werden, die die Erlösungsbedürftigkeit der Welt überspielt.“³⁴

Das Bewusstwerden des eigenen Körper-Habens und Leib-Seins impliziert immer auch ein Bewusstwerden der Geschöpflichkeit und Unverfügbarkeit des eigenen Lebens, so dass der Einbezug der Leibthematik geradezu vor der Gefahr einer hierarchisierenden Seelsorgebeziehung schützt und dem gegenwärtig eingeklagten Gleichheitsdefizit in den Seelsorgetheorien entgegensteht.³⁵ Auch die sensible Beachtung der körpersprachlichen Beziehungsebene im Seelsorgegespräch entkräftet m. E. ein Oben-Unten-Gefälle der SeelsorgepartnerInnen: Der bewusste Einbezug der nonverbalen Signale kann beispielsweise die verbale Dominanz des/der Seelsorgers/in relativieren und damit die Beziehung egalisieren.

VI. Konsequenzen für eine Seelsorge, die die Leiblichkeit des Menschen in ihr Seelenverständnis integriert

Doch neben der für die Seelsorge naheliegenden Seite der Leiblichkeit als Ort der Grenzerfahrung (Behinderung, Krankheit, Sterben etc.) ist die Dimension von Leiblichkeit als Entgrenzung (Genuss, Lust, Freude an Ästhetik

³⁴ *H. Luther* (Anm. 31), 17.

³⁵ Vgl. *E. Hauschildt* (Anm. 17), 67.

etc.) wiederzuentdecken. Zunächst hat sich die Seelsorge auf der Theorieebene mit ihrer Leibvergessenheit, die implizit auch leib- und sexualfeindliche Züge trägt, selbstkritisch auseinander zu setzen. Seelsorgekonzepte, die in ihrer Präambel betonen, den ganzen Menschen im Blick zu haben, müssen dezidiert – d. h. auf der inhaltlichen und methodischen Ebene – befragt werden: Wird die Leiblichkeit als gute und gottgewollte Geschöpflichkeit vorausgesetzt und thematisiert? Inwiefern werden auch psychische Probleme auf dem Hintergrund der Körperbiographie dieses Menschen thematisiert? Welches Körperverständnis wird deutlich und wie wird theologisch auf diese Themen eingegangen?

Methodisch ist für die Seelsorge dringend eine Reflexion der Gesprächsfizierung nötig. Dies aus zwei Gründen: Zum einen haben kommunikationstheoretische Forschungen längst bewiesen, dass der Beziehungsaspekt der GesprächspartnerInnen vor dem Inhaltsaspekt den Ablauf und letztlich das Gelingen der Seelsorgebeziehung bestimmt. Ich denke hier an eine Erweiterung der Seelsorgeausbildung um den Bereich der nonverbalen Kommunikationsstrukturen, die darin bestehen könnte, dass nicht nur Gesprächs-, sondern auch Beobachtungsprotokolle analysiert werden und dies eine geschärfte Sensibilität für körpersprachliche Interaktionen zur Folge hätte.³⁶

Zum anderen wird eine gemeinsame verbale Kommunikationsebene in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft zunehmend schwierig. Dass in einer pluralen Gesellschaft und im kulturellen Miteinander der unterschiedlichsten Lebensmuster ein breiterer Rahmen seelsorgerlichen Handelns nötig ist, wird erst in letzter Zeit unter Einbezug der sogenannten „Interkulturellen Seelsorge“ gefordert. Selbstverständlich eröffnet der Blick auf die Leiblichkeit des Menschen den Blick auf die konkreten Lebensbedingungen, die interkulturell sehr divergieren. Zudem liegt eine besondere Chance zur Überwindung des „Pluralitätsdefizits“³⁷ für die Seelsorge darin, eine „Kultur der Geste“³⁸ zu entwickeln. Dies, weil in der Gestik die nonverbale Möglichkeit einer individuellen und doch transzendierenden, da symbolhaften, Kommunikationsebene gegeben ist:

„Der Geste haftet also mit ihrem spezifischen Code auf der einen Seite etwas Akzidentielles an, gleichzeitig hat sie als Geste etwas Allgemein-Menschliches, das den spezifischen kulturellen Code übersteigt, weil in jede Geste die umgreifende Erfahrung von menschlicher Körperlichkeit und der Fähigkeit der körperlichen Bewegung zur Symbolisierung eingeschrieben ist.“³⁹

³⁶ Vgl. *Elisabeth Naurath*, Nonverbale Kommunikation in der Klinikseelsorge, in: *Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky (Hg.)*, Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, Hamburg 1999, 140–152.

³⁷ *E. Hauschildt* (Anm. 17), 68 f.

³⁸ *Albrecht Grözinger*, Seelsorge im multikulturellen Krankenhaus, in: *WzM* 47/1995, (389–400) 396.

³⁹ Ebd.

Doch nicht nur in der seelsorgerlichen Begegnung mit Menschen aus anderen kulturellen, religiösen und sprachlichen Kontexten liegt eine besondere Chance im bewussten „Übergang aus der begrifflichen in die handwerkliche Sphäre“. ⁴⁰ *Manfred Josuttis* ist in seinem Entwurf einer energetischen Seelsorgetheorie an dem Punkt deutlich zuzustimmen, wenn er für die Seelsorge eine Wiederentdeckung und Wiederbelebung der rituellen Segenskräfte und damit die Wirklichkeit der leibhaftigen Dimensionen seelsorgerlichen Handelns einklagt. ⁴¹

Ist aber die Seelsorgebeziehung eine unvermittelte Begegnung von Mensch zu Mensch, d. h. auch von Körper zu Körper, so ist es nicht bedeutungslos, ob beispielsweise ein männlicher Seelsorger einer kranken Frau gegenübertritt, ob der Altersunterschied gering oder groß ist, ob die äußere Erscheinung Sympathie oder Antipathie hervorruft. Die Erforschung der Relevanz der Geschlechterkonstellation steht für die Seelsorge noch weitgehend aus. Dass jedoch rollenspezifische Denk- und Verhaltensmuster die Beziehungsdynamik bestimmen und die Frage der Geschlechtlichkeit auch die Reflexion erotischer und sexueller Anziehung bzw. Abneigung für die Seelsorgebeziehung erfordert, muss in Zukunft deutlicher erkannt werden.

Wird die Leiblichkeit dezidiert in den Seelenbegriff integriert, so bedeutet das auch, dass in wachsendem Maße geschlechtsspezifische Forschungen in die Aufgabefelder der Seelsorge einzubeziehen sind. Die neuere Gesundheitspsychologie ⁴² hat deutlich gezeigt, dass Männer und Frauen anders mit ihrem Körper umgehen, dass es große Unterschiede im Körperbild, im Krankheitsverständnis und in den Bewältigungsstrategien von Krankheit gibt. Empirische Studien ⁴³ zeigen, dass Männer dazu neigen, Krankheiten primär auf somatischer Ebene zu sehen und psychosoziale Faktoren kaum berücksichtigen. Solange keine Krankheitssymptome vorhanden sind, spielen die Körperwahrnehmung so gut wie keine Rolle. Frauen hingegen waren besonders der Kategorie des psychologisch geprägten Gesundheitsbewusstseins zuzuordnen: sie thematisierten vorrangig psychische Belastungen als krankheitsverursachend,

⁴⁰ *M. Josuttis* (Anm. 11), 104.

⁴¹ Bedenklich bleiben allerdings die Konsequenzen dieser energetischen Seelsorgetheorie: Wie werden SeelsorgerInnen, die sich nicht länger als Theologen(!), sondern als Geistliche(!) verstehen sollen, ausgebildet? Wo bekommt die Macht des Heiligen ein persönliches, dem Menschen (auch dem Seelsorger/der Seelsorgerin) zugewandtes Gesicht? Welche Konsequenzen hat die Schwerpunktverlagerung von der Psychologie zur Pneumatologie für weniger oder anders begnadete „Geister“ in der Seelsorge und vor allem in der Begegnung mit Menschen, die in keiner religiösen Binnenkultur zu Hause sind?

⁴² Vgl. hierzu v. a. *Elmar Brähler/Hildegard Felder* (Hg.), *Weiblichkeit, Männlichkeit und Gesundheit. Medizinpsychologische und psychosomatische Untersuchungen*. Opladen 1992; *Petra Kolip* (Hg.), *Lebenslust und Wohlbefinden. Beiträge zur geschlechtsspezifischen Jugendgesundheitsforschung*, Weinheim-München 1994; *dies.*, *Geschlecht und Gesundheit im Jugendalter. Die Konstruktion von Geschlechtlichkeit über somatische Kulturen*. Opladen 1997; *Ulrike Maschewsky-Schneider*, *Frauen sind anders krank. Zur geschlechtlichen Lage der Frauen in Deutschland*. Weinheim/München 1997.

⁴³ Vgl. beispielsweise *Toni Faltermaier*, *Gesundheitsbewusstsein und Gesundheitshandeln. Über den Umgang mit Gesundheit im Alltag*, Weinheim 1994, 260 ff.

wobei eine intensiviertere und sensible Körperwahrnehmung auffällt. Dass die Reflexion solcher geschlechtsspezifischer Unterschiede im Körper- und Krankheitsverständnis für die Klinikseelsorge – aber nicht nur hier – hilfreich sein dürfte, muss kaum betont werden.

Weiterhin ist anzunehmen, dass die gegenwärtige Ausdifferenzierung der seelsorgerlichen Arbeitsgebiete beispielsweise in Seelsorge an kranken Kindern, an IntensivpatientInnen, an Aids- und an Krebskranken und an Sterbenden mit einer gezielten, auf das jeweilige Körper- bzw. Krankheitsbild ausgerichteten Aufgabenbeschreibung in nächster Zukunft weiterentwickelt wird. Gerade da, wo verbale Möglichkeiten eingeschränkt sind, müssen kreative, stärker leiborientierte Zugangsweisen theoretisch reflektiert und praxisbezogen empfohlen werden.

Auch für die Arbeit in der Altenseelsorge sind Forschungen relevant, wie sich der körperliche Prozess des Alterns auf das leibseelische Gleichgewicht auswirkt, wie sich Körperideale verändern und welche religiöse Dimension die wachsende Erfahrung der Vergänglichkeit hat. Ein weiteres Forschungsgebiet wäre für die Gefängnisseelsorge zu konstatieren: welche – auch leiblichen – Veränderungen bringt das Eingesperrtsein mit sich und wie kann eine kontextbezogene Seelsorge die offensichtlichen und wirksamen Folgen der körperlichen Einengung und Begrenzung konstruktiv aufnehmen?

Die Notwendigkeiten und Möglichkeiten zur Weiterentwicklung einer Seelsorge, die von ihrem biblischen Seelenverständnis her deutlich die Integration der Leiblichkeit des Menschen verfolgt, sind vielfältig. Damit wird nicht nur dem Anspruch Genüge getan, das Seelenverständnis als Basis des Seelsorgekonzepts dezidiert zu klären, sondern in der Konsequenz auch den gegenwärtig diskutierten Defiziten⁴⁴ bisheriger Seelsorgetheorien, die hier im Anschluss an Hauschildt als Gleichheits-, Soziologie-, Pluralitäts- und Alltagsdefizit aufgezeigt wurden, entgegenzuwirken.

„Die Seele spüren“ – wenn dieses gegenwärtig in unserer Gesellschaft vitale und legitime Interesse als Bedürfnis nach religiöser Sinn-Suche verstanden wird, dann hat die Seel-Sorge die Aufgabe, den Menschen auf der Suche nach ihrer Seele als einem letztlich undefinierbaren und unverfügbaren Ort ihrer Gottesbeziehung zur Seite zu stehen. Da geschieht Seelsorge, wo die SeelsorgerInnen in ihrem reflektierten Selbstverständnis mit Leib und Seele dabei sind. Dann nämlich kommt zusammen, was zusammengehört: das gute Wort, der freundliche Augen-Blick, offene Ohren und eine Hand, die Gottes Segen weitergibt.

Dr. Elisabeth Naurath (Wiss. Assistentin am Lehrstuhl Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik), Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg. E-mail: elisabeth.naurath@phil.uni-augsburg.de

⁴⁴ Vgl. E. Hauschildt (Anm. 17), 66 ff.