

Praktische Theologie zwischen Verkündigung und Psychotherapie

„Die schwache Seite der Kirche ist nicht ihr Umgang mit Gott. In ihrem Gebet und in ihrem Sakrament ist sie noch immer am reinsten und am besten. Ihr schwächster Punkt liegt in ihrem Umgang mit Menschen“¹. H. Fortmann legt mit dieser Bemerkung den Finger auf einen wunden Punkt kirchlicher Seelsorge, der ernster Behandlung bedarf. Die Schwäche der Praxis hängt eng zusammen mit der theologischen Unsicherheit im Verhältnis zwischen Seelenheil-Kunde und Seelen-Heilkunde, zwischen kirchlicher Pastoral und weltlicher Psychotherapie und wird sich kaum ohne theoretische Orientierung überwinden lassen. Natürlich wird die Praktische Theologie nicht in ihrer ganzen Breite vom Problem betroffen; nach ihrem heutigen Selbstverständnis hat sie sich auch mit Heilsfragen des gesellschaftlichen, sozialen, institutionellen Bereiches bis hin zum Umweltschutz zu befassen; aber die Frage trifft in die Mitte der personalen Seelsorge. In der aktuellen Auseinandersetzung mit dem Säkularisierungsprozeß vollzieht sich ein Funktionswandel der Seelsorge, der gerade an dieser Frage paradigmatisch faßbar wird² und die Pastoraltheologie im Theorie-Praxis-Bezug zu einer besseren Umschreibung ihres Standortes führen kann.

1. Das Paradigma der Schuldentlastung

Therapeutische Methoden

Daß die Sprache nicht nur ein Kommunikationsmedium ist, sondern sich auch als Heilmittel hervorragend bewährt, hat S. Freud wieder entdeckt und als erster in einer methodisch ausgearbeiteten Psychotherapie der Neurosen angewendet. Aufbauend auf seiner Methode oder in bewußter Absetzung von ihr haben sich seitdem verschiedene Arten des helfenden Gesprächs entwickelt. Personale Seelsorge, deren wichtigstes Medium ebenfalls das Wort ist, hatte allen Grund, sich mit dieser umwälzenden Entdeckung zu befassen. Es seien nur die wichtigsten Richtungen genannt: 1. Die psychoanalytische Behandlung von Lebensstörungen von der orthodoxen Spielart bis zur Nootherapie V. Frankls und zur Transaktionsanalyse. 2. Die nichtdirektive, klientenzentrierte Gesprächstherapie von C. R. Rogers. 3. Die im case-work entwickelte „Hilfe zur Selbsthilfe“ durch beobachtete dynamische Interaktion von Haltungen und Gefühlen zwischen dem Sozialarbeiter und dem Klienten. 4. Die psychologische Exploration als Beitrag zu Konfliktlösungen. 5. Die verhaltens- und lernpsychologisch ausgerichtete Beratung nach einem kybernetischen Modell. Um konkret zu bleiben, gehen wir auf den geradezu klassisch gewordenen Fall von Konkurrenz zwischen kirchlicher Heilssorge und säkularer Heilmethode ein: die Behandlung gestörten Lebens auf der analytischen Couch und im Beichtstuhl. Der Unterschied zwischen beiden Kompetenzen springt so in die Augen, daß man eine Konkurrenzangst zunächst auf grobe Mißverständnisse zurückführen muß, die man ausräumen kann.

Analytischer Vorgang

Subjekt der Therapie ist der Neurotiker, der an einer Störung seiner psychophysischen Lebensvollzüge leidet, ohne organisch krank zu sein. Der Therapeut hat die Aufgabe, die den quälenden Symptomen zugrundeliegende Störung im Unbewußten aufzudecken und heilen zu helfen. Das gelingt über den personalen Bezug der Übertragung auf

¹ H. Fortmann, Geistige Gesundheit und religiöses Leben. Ein Beitrag zur pastoralen Psychotherapie, dt. Übs. Wien 1968, 58.

² Vgl. R. Riess, Seelsorge-Orientierung, Analysen, Alternativen, Göttingen 1973, 31 f.

der „via regia“ der Traumanalyse mit dem Ziel, die verdrängten Inhalte bewußt zu machen: „Wo Es war, soll Ich werden.“ Die Einsicht in den Sinnzusammenhang ermöglicht die Auseinandersetzung mit den bisher unbewältigten und aus dem Unbewußten heraus störenden Konflikten, Traumate, Fixierungen und Arrangements. Mit dieser Neuordnung oder Aussöhnung zwischen bewußten und unbewußten Instanzen verliert das Symptom seinen Signalwert und verschwindet. Unter den Symptomen findet sich u. U. auch ein peinliches Schuldgefühl. Der Therapeut hat es als solches ernst zu nehmen, ob es sich nun um krankhafte Einbildungen handelt, oder ob eine echte moralische Schuld vorliegt. Schuld und Sünde als transzendenten Wertbezüge bleiben hier irrelevant. Es wäre ein schwerer methodischer Fehler, wollte der Therapeut das Verhalten des Leidenden auf Übereinstimmung mit ethischen Normen untersuchen, es beurteilen oder gar verurteilen. Jedes Dirigieren oder Kommandieren würde die tragende Basis der Übertragung zerstören und sich dem Behandlungsziel in den Weg stellen, nämlich den neurotisch Fixierten zu befreien, d. h. ihm die aktive Selbstgestaltung seiner Lebensvollzüge zu ermöglichen. Wie verantwortungsvoll die Übertragung gehandhabt werden muß, erhellt schon daraus, daß nach analytischer Auffassung durch diese Behandlung eine künstliche Neurose gesetzt wird, die man steuern kann und durch deren Bewältigung die eigentliche neurotische Störung abheilt. Für das Verhalten des Therapeuten gilt vielmehr das Gesetz der „gleichschwebenden Aufmerksamkeit“, d. h. er nimmt die Mitteilungen des Klienten ohne Kritik entgegen, spiegelt sie wider und artikuliert sie weiter, damit sich der Prozeß zum lösenden „Aha“ der Selbsteinsicht des Klienten entwickeln kann; dabei hat sich der Therapeut in strenger Askese sogar jedes inneren „Bravo“ oder „Pfui“ zu enthalten, so provozierend auch die Vergegenwärtigung ungeordneter Triebdynamik wirken mag.

Natürlich geht es um Konflikte, die nicht nur die Gesundheit, sondern auch das sittliche Leben bedrohen. Aber es wird keine Schuld vergeben, keine Konfliktlösung amtlich befohlen oder beratend empfohlen oder überhaupt abgenommen (außer der Analytiker litte selber an einem schweren Erlöserkomplex). Konflikte werden nicht weggezaubert, sondern bewußtgemacht. Es geht immer nur um die Person des Klienten, die so weit von neurotischen Hemmungen befreit werden soll, daß sie aus eigener Einsicht und freier Selbstbestimmung zur Konfliktlösung befähigt wird. Der Therapeut walzt dabei nicht „seines Amtes“, sondern wird in freier Übereinkunft des Vertrauens gewählt und bezahlt. Jedes darüber hinausgehende engere Abhängigkeitsverhältnis des Amtes, der Freundschaft oder der Verwandtschaft stellt sogar eine strenge Kontraindikation dar; keine Mutter kann ihren Sohn, kein Chef seine neurotische Sekretärin in Therapie nehmen. Die Entlassung in die personale Freiheit nach Auflösung der Übertragung gehört von vornherein zum Ziel dieser ihrem Wesen nach nicht-direktiven Heilmethode. Allein von dieser Bestimmung her wird der Abstand zur Beichte klar, aber auch zu jener nichtsakramentalen kirchlichen Seelenführung, die man herkömmlich als „directio spiritualis“ bezeichnet.

Sakramentaler Vorgang

Im Vollzug der Beichte stellen wir fast Punkt für Punkt gegenteilige Positionen fest. Ihr Subjekt ist nicht der Neurotiker, sondern der gesunde Sünder, der sich bekehrt. Wenn schon zur anrechenbaren Sünde – jedenfalls nach katholischer Auffassung – das konkrete Wissen um gut und bös und die freie Entscheidungsfähigkeit, also ein funktionierendes Gewissen, gehört, so noch mehr zur sinnvollen Bekehrung. Eine effektive Reue, die Abkehr von der Sünde und die Initiation eines neuen Lebens unter dem Gesetz Christi ist ein anspruchsvoller Vorgang, der nur bewußt und frei vollzogen werden kann; wenn an die Stelle der Motivation aus dem Glauben unbewußte Mechanismen, Ängste und magische Erwartungen treten, wäre er in seinem Wesen bedroht. Neurotiker gehören nicht in den Beichtstuhl, sondern auf die Couch (auch die

neueren Bußgottesdienste beheben diese Forderung nicht, sondern verschleiern sie nur), damit sie von ihrer seelischen Störung befreit, zu jener Freiheit kommen, in der erst die Auseinandersetzung mit gut und bös in ihrer Lebensgestaltung möglich und fällig wird. Zahllose Seelen haben dafür bezahlt, daß wir diese Forderung nicht gesehen oder mißachtet haben; ihre (wohl oft zweifelhaften) Sünden mögen vergeben worden sein; aber ihr eigentliches Bedürfnis nach Heilung wurde dabei frustriert und ihr Leiden verholzt und vertieft. Wir sollen es nicht bedauern, sondern seelsorglich begrüßen, wenn sie zum zuständigen Therapeuten abwandern; denn wenn dort *lege artis* geheilt wird, geschieht ebenso Heilswerk Gottes, nur in einer anderen Dimension, nämlich der Gesundheit.

Ich bin mir der Hybris bewußt, den Neurotiker einfach dem seelisch Gesunden gegenüberzustellen. Es verbietet sich jede harte Grenzziehung; gerade die differenzierte Persönlichkeit erweist sich als neuroseanfällig (nur der Primitive ist relativ geschützt) und — wann könnten wir uns überhaupt als neurotischen Tendenzen Enthobene betrachten? Die Schwierigkeit besagt jedoch wenig gegen die pastorale Indikation, daß im einen Fall die Beichte und im anderen Fall — wenigstens zunächst — eine Therapie am Platz ist; und noch weniger gegen die Tatsache, daß es sich um zwei völlig unverwechselbare Ebenen der Schuldentlastung handelt. In der Therapie geht es um eine Entstörung im Erlebensbereich; dort werden u. U. quälende neurotische (= realitätsentfremdete) Schuldgefühle überflüssig und zum Schweigen gebracht. Im sakramentalen Bußvollzug geht es um die Überwindung der Störung im erlebenstranszendernden Bezug des Menschen zu Gott und seiner realen Welt: es werden Sünden vergeben. Der Seelsorger nimmt das reuige Bekenntnis entgegen und spricht dem Büßer im Auftrag Christi die Rekonziliation zu, ein vermitteltes Machtwort Gottes, das die Verzeihung signalisiert und bewirkt. Die Absolution bezieht sich nicht auf erlebte Schuldgefühle; Schuldgefühle können überhaupt nicht „vergeben“ werden. Sie verschwinden gesunderweise mit der Beseitigung ihres Realgrundes, der Schuld. Wenn die Schuldgefühle aber die Absolution hartnäckig überdauern — und das ist leider nicht so selten —, so besagt das keinesfalls, es habe keine Vergebung stattgefunden, sondern daß der Erlebniszusammenhang des Büßers gestört ist: er vermag affektiv nicht zu realisieren, was in der Glaubensrealität unabhängig von seinem Erleben gegeben ist. Diese Störung liegt auf einer anderen Ebene; hier ist nichts mehr durch Absolution zu vergeben, aber manches durch therapeutische Hilfe zu heilen. Es wäre eine schlechte Theologie, die beiden pastoralen Vollzüge zu vermengen und ontische Vergebung durch psychischen Trost ersetzen zu wollen — oder umgekehrt. Der Mensch braucht beides, aber jedes hat seine eigene Weise.

Disparate Vollzüge und Rollen

Seit die altkirchliche Bußpraxis unterging und durch den Einfluß der angelsächsischen Missionierung der Ohrenbeichte Platz machte, steht im römischen Bußinstitut bis heute der juridische Charakter gegenüber dem medizinalen im Vordergrund. Aus der österreichischen Vergebung der Sünden wurde allzusehr ein Bußgericht³. Die Zeichen der Zeit drängen auf Reform. Dennoch kann die richterliche Funktion des Beichtvaters nicht unterschlagen und sein Werturteil außer Spiel gebracht werden, wie es für den Therapeuten nötig ist. Der Beichtvater ist ja in anderer Weise Zeuge und Gewährsmann und begleitet mich auf dem Weg der Bekehrung: da muß die Sünde als Unrecht erkannt, als *meine* Schuld anerkannt und in der Umkehr verworfen werden. Wenn der Beichtvater dabei disponiert und motiviert, kann er mir seine Werturteile natürlich nicht aufdrängen, aber er kann sich ihrer auch nicht enthalten oder sie überhaupt als irrelevant betrachten, wie es der Therapeut tun muß.

³ Vgl. A. Mirgeler, Rückblick auf das abendländische Christentum, Mainz 1961, 79 ff.

Der Beichtvater wirkt wohl auch durch Übertragungsvorgänge auf den Klienten ein wie der Therapeut (und man soll die affektive Ladung dieser Beziehung ja nicht übersehen oder unterschätzen!), aber die Interaktion ist rituell geregelt und hat ihren Kern in der sakramentalen Absolution. Das wirkende Wort ist nicht das Wort des Beichtvaters, sondern das eines transzendenten Dritten, den der Beichtvater repräsentiert. Damit stoßen wir auf den letzten Wesensunterschied, den der Rolle oder des Amtes. Das paternalistische Konzept, auf dem das Begriffspaar Beichtvater-Beichtkind beruht, lässt sich theologisch korrekt durch das einer mitbrüderlichen Heilshilfe ersetzen; darauf weist auch die Kirchenkonstitution des Reformkonzils eindeutig hin⁴. Aber der Beichtvater kann nach wie vor diese Aufgabe nur kraft seines kirchlichen Amtes vollziehen, ob es ihm nun nach evangelischer Auffassung durch die Gemeinde oder nach katholischer Auffassung durch die Weihe aus apostolischer Sukzession übertragen wurde. Wir befinden uns in bester ökumenischer Gesellschaft, wenn wir etwa bei W. Uhsadel lesen: „In der Berufung zur Seelsorge sind alle Christen gleich... Das seelsorgliche Amt hingegen ist nicht an menschliche Qualitäten gebunden. Es geht als Amt, nicht als persönliche Qualifikation oder Leistung, auf die Stiftung durch Jesus Christus zurück“⁵. Die Leistung des Therapeuten kann hingegen nur auf persönlicher und fachlicher Qualifikation beruhen. Uhsadel kritisiert mit Recht „Thurneysens Versuch, den Dienst des Seelsorgers unter Umgehung des Amtsverständnisses zu definieren“ und wirft ihm „akademischen Klerikalismus“ vor, wenn jener schreibt: „So hängt letztlich die Seelsorge in der Gemeinde ab vom Bekennnisstand und d. h. (!) von der Theologie des Pfarrers, der der Gemeinde vorsteht(!)“⁶. Es ist kein sinnloser Zufall, daß die heutige Krise der Beichte mit der des Amtes zusammenfällt. Zusammenfassend halten wir mit J. Scharfenberg dafür, „daß man sich kaum einen größeren Unterschied wie den zwischen Gespräch und Beichte denken kann“⁷. Wieso wird dann trotzdem die Praktische Theologie von einer harten Rivalität zwischen den beiden pastoralen Konzepten bedrängt?

2. Geschichtliche Konkurrenz

Die Entwicklung des freudianischen Ansatzes zuerst zur autonomen psychotherapeutischen Methode, dann zur umfassenden analytischen Theorie und schließlich zur ideologischen Großmacht mußte ganz allgemein, aber besonders gegenüber der kirchlichen Seelsorge als Herausforderung wirken. S. Freud war sich über die „psychologische Kränkung“ klar, die er dem bürgerlichen Menschen mit der Entdeckung des Unbewußten antat, daß er nun nicht mehr „Herr im eigenen Haus“ sei⁸; er stand auch nicht an, den kommenden Analytiker als „weltlichen Beichthörer“ und „Seelsorger“ zu bezeichnen⁹. Zur selben Zeit lieferte die Kirche im Säkularisierungsprozeß Rückzugskämpfe um gesellschaftliche Bastionen, Praktische Theologie befand sich in einer Identitätskrise und die Seelenführung hat seit dem Versanden ihrer großen Tradition, seit dem 18. Jh. nicht mehr zu einer gültigen Gestalt gefunden¹⁰. Die Religionskritik der Psychoanalyse einerseits und andererseits ihre zeitweilige Aufblähung zur säkularisierten Seelsorge ließ in ihr eine große Gefahr erscheinen. Man kreidete ihr im einzelnen an, daß sie menschliche Schuld nicht ernst nehme, sie auf neurotische Verhaltensstörungen reduziere und eine Selbstvergebung ohne Gnade praktiziere. Es gab im heftigen Kampf wissenschaftliche Grenzüberschreitungen,

⁴ Dekret über Dienst und Leben der Priester, n. 3, 9, 22.

⁵ W. Uhsadel, Evangelische Seelsorge, Heidelberg 1966, 38.

⁶ Ebd. 38 f.

⁷ J. Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch, Göttingen 1972, 20.

⁸ S. Freud, Ges. Werke (Fischer-Frankfurt) XII, 8—11.

⁹ Ebd. I, 285; XIV, 293 („Was wir so treiben, ist Seelsorge im besten Sinn“).

¹⁰ J. Böckmann, Aufgaben und Methoden der Moralpsychologie, Köln 1964, 25 ff.

Mißverständnisse und Diffamierungen von beiden Seiten her. Hier konnte inzwischen viel geklärt werden. Aber richtig virulent wurde die Frage wieder, als innerhalb der Praktischen Theologie selbst die Forderung laut wurde, die Seelsorge sollte sich die weltliche Psychotherapie zu eigen machen.

Evangelische Positionen

R. Riess hat nach einem Vorgang von J. Scharfenberg neuerdings die Auseinandersetzung von evangelischer Seite her übersichtlich dargestellt und in drei Musterpositionen gegliedert¹¹: die Ablehnung des gefährlichen Konkurrenten und die Auslieferung an ihn als „Muster von Mißverhältnissen“ und schließlich das „Muster eines Miteinanders“, indem man den anderen annimmt und anerkennt. Als Motiv, hier die eine oder andere Position zu beziehen, tritt nicht nur theologisch-wissenschaftliche Beweisführung in ihr Recht, es spielen auch soziologische Aspekte und manchmal unreflektierte Mechanismen mit wie der analytische Widerstand und die Identifikation als Abwehrmechanismen. Die Auseinandersetzung erweist sich besonders hart, weil nicht nur gefordert wurde, die gültigen Erkenntnisse und Methoden der Psychotherapie anzuerkennen, sondern das ganze System als geeignete Lösung der Misere seelsorglicher Ausbildung und Ausübung zu übernehmen. Radikal argumentiert D. Stollberg: Da es keinen eigenständigen theologischen Sektor der Wirklichkeit gibt, kann es auch keine spezifisch aus dem Evangelium oder aus der Theologie gewonnene Methode geben, die im Gegensatz zu den aus anthropologischen Sachstrukturen erhobenen Methoden stünde. Daher besteht keine Alternative zwischen theologischer und therapeutischer Seelsorge, wie keine Alternative besteht zwischen Christ und Mensch, zwischen Theologe und Therapeut. Seelsorge dient nicht dem Christsein, sondern dem Menschsein. „Der Unterschied zwischen Seelsorge und Therapie beruht also grundsätzlich nicht auf den Methoden, sondern auf dem Glaubens-Vor-Urteil, das der Seelsorger in die Situation der Kommunikation einbringt oder das beide (bzw. alle) Partner in die Seelsorgesituation einbringen, insofern Seelsorge im Raum der christlichen Gemeinde geschieht. Wir können sagen: Seelsorge ist Psychotherapie im kirchlichen Kontext“¹².

Katholische Positionen

Auf katholischer Seite stellen wir ebenso die typischen Positionen Ablehnung bis Miteinander fest. Die Auseinandersetzung spielte sich aber mehr auf akademischem Boden ab und schnitt nicht so tief in das lebendige Fleisch der Seelsorge. Auch fällt eine gewisse Zurückhaltung des sonst entscheidungsfreudigen Lehramtes auf. Außer vorsichtigen disziplinären Einschränkungen für Priesteranalytiker befaßte sich nur Pius XII. mit der Frage; in Ansprachen an Fachkongresse differenziert er sorgfältig und zieht einige moraltheologische Grenzen der analytischen Praxis, die ohnedies schon methodisch gegeben sind¹³. Entlastend wirkte wohl auch die (wiederholte) Erklärung des II. Vatikanums, daß in Anerkennung der berechtigten Eigengesetzlichkeit der Kulturbereiche „die Kirche keineswegs verbietet, daß die menschlichen Künste und Wissenschaften bei ihrer Entfaltung, jede in ihrem Bereich, jede ihre eigenen Grundsätze und ihre eigene Methode gebrauchen“¹⁴. Viel stärker ins Gewicht fällt die Tatsache, daß die katholische Auffassung von Seelsorge immer schon mehr sakramentenorientiert war; nach der konziliaren Erneuerung erhielt wohl die Verkündigung ihre verdiente Aufwertung; aber die hier anstehende Methodenfrage nach

¹¹ R. Riess, a. a. O. 31—78.

¹² D. Stollberg, Mein Auftrag — Deine Freiheit, München 1972, 31 u. 33.

¹³ Ansprache an die Teilnehmer des V. Intern. Kongresses für Psychotherapie und Psychologie, in: AAS 1952, 278—286; und an die Teilnehmer des XIII. Kongresses der Ges. für Angewandte Psychologie, in: AAS 1958, 268—282.

¹⁴ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt, n. 59.

dem Wie der kerygmatischen Kommunikation wurde bisher nicht radikal gestellt. So kam der Widerspruch kaum zum Bewußtsein, der zwischen dem gängigen Appell an den mündigen Christen – und einer direktiven Verkündigung und pastoralen Führung bestehen könnte; daß also einerseits kollektive und individuelle Über-Ich-Strukturen verstärkt und andererseits die sündhafte Abhängigkeit von glaubenswidrigen Strukturen verurteilt werde. Schließlich blieb hier die personale Seelsorge – die in der protestantischen Pastoral, als Poimenik, das Zentrum behauptet – neben Liturgik, Homiletik usw. in der Reihe praktisch-theologischer Aufgaben. Das Interessengefälle hin zum Subjekt der Seelsorge, zum Menschen ist aber ökumenisch gemeinsam. Zahlreiche Fragen um den heilsbedürftigen Menschen, die in der Reformation, in der Aufklärung und im Modernismus zunächst abgewiesen worden waren, hat das Vaticanum II neu aufgegriffen und differenziert beantwortet. Bezeichnend erklärt seine Pastoralkonstitution: „Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen“¹⁵.

3. Unterscheidungskriterien

Seel-Sorge?

Die hier angesprochene Einheit steht im Gegensatz zu einer theologischen Überlieferung, die Leib und Seele säuberlich zu trennen wußte und nach diesem Modell – sei es neuplatonischer oder cartesianischer Herkunft – die Grenze zwischen geistlicher und weltlicher Zuständigkeit zog. Durch die Entwicklung der autonomen Humanwissenschaften und die gesetzliche Zuteilung der einzelnen Dienste am Menschen im Wohlfahrtsstaat wurde die Frage nach dem Ort und der Kompetenz der „Seelsorge“ immer akuter. Da nun die Psychotherapie ihr Recht auf die Seele durchzusetzen versuchte, wollte man schon resignierend den Terminus Seel-Sorge durch Heils-Dienst ersetzen¹⁶ und die Kompetenzgrenze zwischen säkularem und kirchlichem Dienst theologisch schärfster am Gegensatz von *Heilung* und *Heil* markieren. Aber auch dieser Ort wird noch durch die Doppeldeutigkeit der „Seelenheilkunde“ streitig gemacht.

Und was die theologische Schärfe betrifft: nach den Synoptikern beinhaltet die apostolische Sendung ausdrücklich diese Doppelaufgabe: Jesus „sandte sie aus, das Reich Gottes zu verkünden und die Kranken zu heilen“ (Lk 9, 2; vgl. Mt 10, 5–8; Mk 6, 7); darf die Heilungsaufgabe für die Sendung der Kirche herausinterpretiert werden, so daß sich die Seelsorge heute mit der Verkündigung begnügen könnte? In dieser Richtung ist offensichtlich die Lösung nicht zu finden. Dem biblischen Sprachgebrauch erscheinen derartige Trennungen fremd, „Leib“ und „Seele“ werden vielfach als auswechselbare Begriffe gebraucht und der Mensch als Einheit gesehen; es hat keinen Sinn, aus den Schriften der Offenbarung eine systematische Anthropologie oder gar eine „biblische Psychologie“ ableiten zu wollen; hermeneutisch finden sich Bezüge auf verschiedene „Menschenbilder“ und die Bibel will gar nicht menschliche Forschung durch göttliche Offenbarung ersetzen¹⁷. Soviel wird man jedoch sagen können: Über eine Diskreditierung der Seele kann man sich seit Freud eigentlich nur noch verwundern und der Theologe braucht keine Scheu zu haben, von Seelsorge zu sprechen; freilich vor einem neuen anthropologischen Hintergrund, der näher bei der biblischen Sicht steht als bei der Psychologie des 19. Jh.

¹⁵ Ebd. n. 3.

¹⁶ Vgl. V. Schurr, s. v. „Seelsorge“, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. IV, Freiburg 1969, 482; zum ganzen Problem: vgl. A. Görres, *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse*, München 1958, 77 ff; A. Beeli, *Seelsorge und Psychotherapie*, in: *Hb. der Pastoraltheologie*, Bd. IV, Freiburg 1969, 195 ff; W. Uhsadel, *Evang. Seelsorge*, Heidelberg 1966, 25 ff.

¹⁷ Vgl. W. Offele, *Das Verständnis der Seelsorge in der pastoral-theol. Literatur der Gegenwart*, Mainz 1966, 156.

Das ungeteilte Heilsubjekt

„Es geht um den einen und ganzen Menschen“; das heißt: es gibt im Menschen keinen realen Teil oder Bereich — neben anderen Teilen oder Bereichen —, der, erlösungsfähig und -bedürftig, für sich Gegenstand der Seelsorge wäre. Der ganze Mensch mit seinen individuellen, sozialen und kosmischen Lebensbezügen ist erlösungsbedürftig und der Seelsorge aufgegeben. In der Wissenschaft kann diese Einheit als Materialobjekt unter verschiedenen Aspekten behandelt werden; legitim befaßt sich daher die theologische Anthropologie mit der Gottbezogenheit des Menschen im Licht der Glaubensquellen. Aber ihr Gegenstand bleibt wieder der ganze Mensch, man kann keinen eigenständigen „theologischen Sektor“ aus der Wirklichkeit herausisolieren (damit hat D. Stollberg recht)¹⁸. Der praktischen Theologie, sofern sie Theorie der seelsorglichen Praxis darstellt, ist eben diese ungeteilte Wirklichkeit als Gegenstand gegeben. Wenn sie pastorale Methoden reflektiert und entwickelt, so richten sich diese nach dem empirischen Gegenstand, d. h. nach den anthropologischen Sachstrukturen. Es bedeutet keine Grenzüberschreitung, wenn sie in Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften diese Befunde erhebt, theologisch interpretiert und Normen für das Heilhandeln ableitet. Die Angst vor dieser illusionären Grenze hat leider die notwendige empirische Forschung lange unterdrückt — zum Nachteil der Seelsorge.

Der Nachholbedarf sei an einem häufigen Beispiel der Sozialpsychiatrie illustriert: Aus einer Landgemeinde wird ein älterer Rentner in die Nervenklinik gebracht. Altersverwirrtheit. Die Krankheit wird gezielt behandelt und heilt bald ab. Man beobachtet ihn noch einige Tage und entläßt ihn nach Hause. Dort findet er sich schwer zurecht. Er wird nicht angenommen. Zu den bisherigen Schwierigkeiten ist er jetzt auch noch als „Irrenhäusler“ gestempelt. Unter Kontaktmangel, Einsamkeit und Orientierungsstörung kommt es zum Rückfall. Er landet wieder in der Nervenklinik; die Prozedur wiederholt sich — meistens noch öfter — und der Teufelskreis schließt sich. Die Ärzte wissen, daß in solchen Fällen die pathogene Ursache oft mehr in der gesellschaftlichen Störung als in einer Gehirnerkrankung liegt. Die Medikation kann nur eine Hilfestellung geben, während auf die Gesellschaft die Hauptverantwortung für Heilung und Erkrankung dieses Menschen zurückfällt. Doch auch im modernen Sozialstaat findet sich kaum eine zuständige Instanz, die in diesem — und zahlreichen analogen Fällen — das Notwendige leisten könnte. Gesetzt den Fall, die genannte Landgemeinde sei eine funktionierende Pfarre: Kann sich die Seelsorge hier dispensieren mit der Berufung auf ihre theologische Bestimmung, Wort Gottes und Gnade, also „Heil“ zu vermitteln und nicht medizinische Heilung? Es sind oft elementare pastorale Aufgaben, die der Medizin zugeschoben werden. Niemand wäre hier zuständiger und zur Hilfe geeigneter als eine christlich verfaßte Gemeinde. Wie weit ihr selber das Wort Gottes und die Verpflichtung der Heilgnade real sind, entscheidet sich an dieser mittenschlichen Situation.

Notwendige Differenzierungen

Wenn der Mann also in einer christlichen Nachbarschaftshilfe seine schützende Geborgenheit findet oder auch therapeutische Hilfe erfährt, so geschieht schon Seelsorge. Therapie gehört bereits im Ansatz zum Erlösungsgeschehen, insofern sie den Zugang zum Heil durch Befreiung aus Angst und Mechanismen ermöglicht. Man kann die Gnadenwelt auch nicht als übernatürliches Dachgeschoß auf die Stockwerke der Natur aufsetzen, wie es eine pseudotheologische Schichtentheorie versuchte¹⁹. Nach allem biblischen, systematischen und pastoraltheologischen Verständnis

¹⁸ D. Stollberg, *Mein Auftrag — Deine Freiheit*, München 1972, 31.

¹⁹ Vgl. G. Chruchon, *Einführung in die dynamische Psychologie*, dt. Übs. Frankfurt/M. 1965, 103 ff.; ders., *Psychologia Pastoralis* (gedr. Vorlesungs-Ms.), Rom 1964, 69 ff.

verdient also die therapeutische Hilfe als Seelsorge anerkannt zu werden. Daraus folgt jedoch keinesfalls die Stollbergsche Umkehrung, Seelsorge sei Therapie im kirchlichen Kontext. Überblickt man das pastorale Aufgabenfeld, so hat man mit Recht immer schon zwischen sehr verschiedenen Vollzügen unterschieden, sei es in Gemeindeleitung, Verkündigung, Liturgie, Sakrament, Diakonie und Caritas, Beratung usw. Darunter figuriert auch die personale Glaubens- und Lebenshilfe und der heilende Dienst.

Die Praktische Theologie hat die bestehende Praxis kritisch zu prüfen und systematisch zu ordnen, nicht nur zu begründen und anzuwenden. Dabei spielt die Frage nach dem theologisch Wesentlichen und kairologisch Fälligen eine wichtige Rolle. Die reduktive Tendenz kann aber nie so weit gehen, alle anderen Vollzüge zu ignorieren oder zu subsumieren und die Psychotherapie als Seelsorge schlechthin zu erklären, oder, wie es Stollberg tut, den Begriff der Seelsorge einzuengen auf „einen speziellen Kommunikationsmodus zur Krisenhilfe neben Verkündigung und Unterweisung“²⁰. Ferner: Aus der Verschiedenheit der Aufgaben folgt die Verschiedenheit der den gegenständlichen Aufgaben angepaßten *Methoden*. Wer die Tragweite und den Wert der Gesprächstherapie kennt, versteht die Freude über die Entdeckung dieser Methode für die Seelsorge; aber deswegen geht es doch nicht an, die therapeutische Methode (hier wirklich) als alleinseligmachende aller Seelsorge aufzuzwingen. Die Gemeindepredigt oder die Sakramentenspendung etwa können gewiß auch an den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie gewinnen, aber sie haben als eigene Vollzüge *ihre* Vollzugsnormen zu entwickeln. Jeder Methodenmonismus macht sich verdächtig; man kann eine Parlamentsdebatte auch nicht bloß als gruppentherapeutischen Vorgang verstehen, obwohl sich aus solchem Verständnis etwas lernen läßt.

Zwei Dimensionen

Die Ungeteiltheit des Menschen darf uns nicht den Blick für die Tatsache verstellen, daß diese Einheit gleichzeitig zwei verschiedenen Dimensionen angehört. Der Mensch liegt im Schnittpunkt. Man kann die eine Dimension als Immanenz, Diesseitigkeit, Weltlichkeit oder einfach als Horizontale nehmen und die andere als theologische Transzendenz, Gnadenwelt, Übernatur oder Vertikale. Die Vertikale kann nur im Glauben realisiert werden, sie entzieht sich als solche der sinnlichen Erfahrung; Ereignisse wie Sünde, Erlösung, Rechtfertigung, Heil und Heiligung gehören dieser Dimension an. Krankheit, Heilung und Gesundheit liegen in der Horizontalen. Heiligung des Menschen ist etwas wesentlich anderes als Heilung. Trotzdem bestehen zwischen den Vorgängen des Heils und der Heilung Beziehungen, die sich in Sprachanalogie ausdrücken, aber nicht erschöpfen. Die Sünde drückt und wirkt sich auf der Erfahrungsebene als Störung aus, die Erlösung zielt auf einen Zustand letzter menschlicher Integration und Vollendung. Umgekehrt wissen wir, wie durch Erziehungsfehler Neurosen gestiftet und der Zugang zum Glauben, Hoffen und Lieben verbaut werden können. Wenn wir nun Seelsorge hier einordnen, so wird klar, daß sie als gottmenschliche Sendung beiden Dimensionen angehört und nur in der Horizontalen erfahren und verwirklicht werden kann; ebenso aber auch, daß sie ihrem Wesen nach, als Vermittlung von Glaube und Gnade, zur Heilsdimension gehört. Sie kann nur aus dem Glauben geleistet und von keiner anderen Instanz ersetzt werden. Von daher gesehen, provoziert der (sicher gut gemeinte) Slogan von der „ärztlichen Seelsorge“ (Freud, Frankl) einen inneren Widerspruch.

Zum selben Ziel führt eine schlichtere Überlegung: Nach katholischer Auffassung umschreibt die Praktische Theologie *Seelsorge* als den Heilsdienst der Kirche, der im allgemeinen Heilswillen Gottes gründet und von Gott beauftragt und bewirkt, das Erlösungswerk Christi durch den Hl. Geist in der je aufgegebenen Situation auf die

²⁰ D. Stollberg, a. a. O. 52.

Verwirklichung des Reiches Gottes hin fortsetzt²¹. In diesem Dienst lassen sich mannigfache und unterschiedliche Aufgaben feststellen. Man kann sie in zwei Gruppen einteilen: 1. Solche Aufgaben, die der Heilsinstitution Kirche allein und unabtretbar übergeben sind, so daß sie ihr von keiner säkularen Instanz abgenommen oder streitig gemacht werden können, wie die Glaubensverkündigung, die Sakramente und die kirchliche Liturgie. 2. Solche Aufgaben, die auch im nichtkirchlichen Kontext sinnvoll erfüllt werden können und sollen, wie in den Bereichen der Erziehung, Bildung, Beratung, der Sozial- und Entwicklungshilfe. Auch solche Dienste liegen im Sendungsauftrag des Reiches Gottes und erscheinen insofern genuin und unverzichtbar; sie liegen aber ebenso in der Kompetenz der weltlichen Instanzen. Hier muß es zur sinnvollen Zusammenarbeit, Aufgabenteilung und Partnerschaft kommen. Hier in der Horizontalen, hat der Säkularisationsprozeß berechtigt und unberechtigt den Wirkraum der Seelsorge beschnitten. Praktische Theologie fragt jedoch nicht nur nach dem für die Seelsorge notwendigen Raum, sondern ebenso nach ihren angemessenen Methoden. Aus dieser Perspektive sieht der Pastoraltheologe im Humanwissenschaftler dann nicht so sehr den lästigen Konkurrenten, sondern auch den Partner im Dienst am einen Menschen. Jedenfalls läßt sich die „Diastase“²² nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß man die theologische Dimension auf die anthropologische reduziert oder umgekehrt, sondern indem man die doppelte Dimension der Seelsorge als Tatsache anerkennt und daraus die Konsequenzen zieht.

4. Pluriforme und situationsgerechte Seelsorge

„Proprium“ der Seelsorge

In der evangelischen Pastoraltheologie beherrschte lange Zeit die Alternative „Verkündigung oder Lebenshilfe“ die Diskussion. Das hängt zusammen mit der ebenso heiß umstrittenen Frage nach dem eigentlichen Wesen, dem „Proprium“ der Seelsorge. Dabei ist zu beachten, daß „Seelsorge“ im evangelischen Sprachgebrauch immer schon enger gefaßt war und ungefähr das meint, was im katholischen Raum als (sakramentale und außersakramentale) Individualseelsorge oder als seelsorgliches Gespräch bezeichnet wird. Vertreter der kerygmatischen Seelsorge wie Asmussen und ThurneySEN sehen das Proprium in der Heilsverkündigung an den einzelnen. Das vom Pfarrer verkündigte Wort Gottes trifft nicht auf ein naturales Vorverständnis, sondern „bricht herein“²³; so „wird das Seelsorgegespräch zum Kampfgespräch, in welchem um die Durchsetzung des Urteils Gottes zum Heil des Menschen gerungen wird“²⁴. Vertreter des Pastoral Counseling und der partner-zentrierten Seelsorge legen den Ton nicht auf die Verkündigung, sondern auf die Hilfe zur Selbstverwirklichung: „Seelsorge ist die in der Nachfolge Christi begründete Glaubens- und Lebenshilfe, die dem einzelnen zu persönlicher Erfüllung, zur Eingliederung in den Leib Christi und zur Bewährung in allen Fragen der Weltdeutung und Weltordnung führen will“²⁵. Der Grund für die harte, bis heute nicht ausgetragene Kontroverse liegt nicht darin, daß die einen das pastorale Anliegen der anderen nicht gewürdigt hätten, sondern vielmehr im verschiedenen Proprium: Die Methode der Seelsorge muß anders sein, je nachdem ich ihr Proprium in der Verkündigung oder aber in der Hilfe zur christlichen Selbstverwirklichung sehe. Ist das aber eine echte Alternative?

Der katholischen Pastoraltheologie scheint das Problem (noch?) nicht akut geworden zu sein. Der Trend geht hier in folgende Richtung: 1. Seelsorge übt ihren Heilsdienst

²¹ V. Schurr, s. v. „Seelsorge“, in: Herders Theol. Taschenbuch, Bd. 7, Freiburg 1973, 10.

²² R. Riess, a. a. O. 179 f.

²³ Vgl. E. Herdiedckerhoff, s. v. „Seelsorge“, in: Religion und Theologie, Taschenlexikon, hg. v. E. Fahlbusch, Bd. 4, Göttingen 1971, 33.

²⁴ E. ThurneySEN, Die Lehre von der Seelsorge, 2. Aufl., Zollikon-Zürich 1957, 114.

²⁵ A. D. Müller, Grundriß der Praktischen Theologie, Gütersloh 1950, 289.

in verschiedenen Wirkformen: als Verkündigung (mit Predigt, Katechese, Gespräch), als Liturgie und Sakrament, als christliche Lebensgestaltung und als Kirchenleitung. Schwerpunktmaßig stellt sich hier als Proprium unangefochten die „Vertikale“, nämlich die Heilsvermittlung durch Wort und Sakrament dar. 2. Aufgaben in der Horizontalen wie Lebensberatung und Psychotherapie werden von der kirchenamtlichen Seelsorge konkurrenzlos den Humanwissenschaften bzw. den säkularen Instanzen überlassen. Insofern diese Vollzüge heilsrelevant sind, fallen sie in den Bereich nichtamtlicher Seelsorge als christlicher Bruderdiens der Laien. Dieser Bereich wurde allerdings seit dem Konzil stark aufgewertet. 3. Wenn sich im Einzelfall die Bedürfnisse überschneiden, der Heilsbedürftige also sowohl der Absolution wie der Therapie bedarf, strebt man nach einer guten Zusammenarbeit zwischen Seelsorgern und christlichen Therapeuten; Priestertherapeuten haben Selteneitswert und „therapeutische Seelsorge“ (Stollberg) findet noch wenig Verständnis. Aber handelt es sich wirklich um Einzelfälle? Ist die Überschneidung der seelsorglichen Bedürfnisse nicht geradezu *Conditio humana*?

Entweder – oder?

E. Thurneysen hat von der kerygmatischen Seelsorgelehre her dargestellt, daß jedes echte seelsorgliche Gespräch auf zwei Ebenen verläuft²⁶. Das Gespräch nimmt zuerst seinen Stoff aus der allgemeinen menschlichen Lebenslage mit den darin wirksamen psychologischen, weltanschaulichen, soziologischen und moralischen Deutungen; dann aber läßt der Seelsorger alle diese Einstellungen als Vor-Urteil erkennen und überbietet sie durch eine übergreifende Betrachtung der Dinge, indem er sie unter das Urteil des Wortes Gottes stellt. Denn „Seelsorge findet sich in der Kirche vor als Ausrichtung des Wortes Gottes an den einzelnen“²⁷. Der unabdingbare Überstieg in die Verkündigungsebene hat einen Bruch zur Folge, der das Seelsorgegespräch durchzieht. Wenn der Seelsorger überhaupt zum Proprium, zur Verkündigung kommen will, muß er das Gespräch geradezu auf diesen Bruch anlegen. Im Fahrwasser der dialektischen Theologie ist diese Sicht besonders verständlich. Die Erkenntnis der beiden Ebenen und die pastorale Konsequenz des Bruches im Seelsorgegespräch wird jedoch völlig unabhängig von K. Barth weithin vertreten.

Neuerdings hat J. Scharfenberg²⁸ an dieser „methodischen Verkrampfung“ scharfe Kritik geübt. Die Probleme eines in die Seelsorge Kommenden betrachte man hier als etwas völlig Irrelevantes, das möglichst rasch zur Seite geschoben werden soll, um das eigentliche Ziel anzusteuern, nämlich mit Hilfe von passenden Schriftworten eine Triebunterdrückung zustande zu bringen. Die „liturgische“ Einengung auf die Verkündigung mache es unmöglich, sich der Freiheit eines wirklichen Gespräches zu überlassen, und bedeute geradezu „Mißbrauch des Gesprächs“. Er erinnert in diesem Zusammenhang sogar an die ekklesiogenen Neurosen und glaubt, daß die psychologische Situation nicht mehr für die Wiedereinführung der Beichte spreche. „Der therapeutische Effekt der Sprache liegt ja keineswegs im Aussprechen von bewußtgewordenen Verfehlungen, sondern in der sprachlichen Rekonstruktion unbewußt gewordener, also verdrängter traumatischer Szenen“²⁹. Noch weiter geht Stollberg, indem er die Position Thurneysens umkehrt und für alle Seelsorge die therapeutische Methode verlangt; Seelsorge unterscheide sich ja nur durch das Vor-Urteil des Glaubens von säkularer Psychotherapie³⁰; sie sei Freiheitszeugnis und könne „daher nicht als autoritäre Predigt vom übermächtigen Anspruch des Heiligen Gottes geschehen“³¹. Die Kritik wird hier sicher ungerecht, da sie der Eigenbedeutung und

²⁶ E. Thurneysen, a. a. O. 114 ff.

²⁷ Ebd. 9.

³⁰ D. Stollberg, a. a. O. 33.

²⁸ J. Scharfenberg, a. a. O. 15 ff.

²⁹ Ebd. 22.

dem Auftrag der Verkündigung nicht gerecht wird und ihr nur autoritäre Vermittlung zuschreibt. Aber leiden nicht beide Positionen an derselben Schwäche, nämlich an einem Methodenmonismus, der die Kontroverse von vornherein vergiftet?

Beichte als Modell

Wie verdächtig das Entweder-Oder wirkt, läßt sich gerade am Beispiel der Beichte zeigen. Kaum eine seelsorgliche Institution hat im Lauf der Geschichte einen so starken Gestaltwandel erfahren wie die Beichte. Hier ist das Problem der Überschneidung pastoraler Funktionen uralt. Geht man von der konkreten pastoralen Situation aus, so muß der sündige Christ von der Seelsorge Bekehrungshilfen erwarten, die verschiedene Wirkformen darstellen und daher auch unterschiedliche Methoden verlangen: 1. Die Kirche sagt ihm das Urteil Gottes über die Sünde und die frohe Botschaft seiner Erlösung „auf den Kopf“ zu (kerygmatischer Vollzug). 2. Sie vollzieht durch die liturgische Losspredigung seine Rekonziliation (sakramentaler Vollzug). 3. Sie bietet ihm durch gezielte seelsorgliche Beratung die Hilfe zur Erneuerung seines christlichen Lebens an („Seelenführung“). Es leuchtet ohne weiteres ein, daß alle drei Vollzüge vonnöten sind, daß jeder seine eigene Gestalt und Methode hat und daß keiner durch die anderen verdrängt werden soll. Die unbewältigte Schwierigkeit besteht aber darin, daß sich schwerlich alle drei Vollzüge in einem Bußakt zur methodischen Einheit verbinden lassen (in derselben Lage befindet sich der Lehrer, der in derselben Klasse sowohl unterrichten wie auch erziehen soll; wobei sich die Methoden der beiden Vollzüge teilweise zuwiderlaufen; es gibt hier keine institutionelle Lösung, sondern nur eine Überbrückung in der Person des Lehrers).

In der Geschichte der Bußinstitution hat die Schwierigkeit dazu geführt, daß fast immer eines der drei Elemente die anderen unterdrückte oder daß die Aufgaben getrennt vollzogen wurden. Unter früheren gesellschaftlichen Bedingungen war es auch noch leichter, die christliche Lebenshilfe als Anweisung und „Zuspruch“ mit der Absolution zu verbinden. Der Vollzug hatte immer sakramentalen und liturgischen Charakter, wenn auch in letzter Zeit durch die Bußgottesdienste das Element der Verkündigung aufgewertet wurde. Daß die seelsorgliche Beratung und damit der mitmenschliche Bezug in der liturgischen Anonymität so lange vernachlässigt wurde, dürfte Mitursache dafür sein, daß die Beichte ihren Sitz im Leben zu verlieren droht. Die protestantische Erfahrung sollte uns aber davor warnen, eine Rettung der Beichte davon zu erwarten, daß man sie wieder einseitig auf Verkündigung und Lebenshilfe allein abstellt³². Das Problem scheint heute abstrakt und institutionell nicht lösbar. Wir können aber – in ökumenischer Übereinstimmung – berechtigte Hoffnung auf die Person des ausgebildeten Seelsorgers setzen, der in der konkreten Situation die Entscheidung trifft, welche Aufgabe fällig ist, und der, wenn nötig, sakramentale Absolution, Seelenführung und Verkündigung verbindet, ohne daß der methodische Bruch seinen Heilsdienst beeinträchtigen muß.

Aufgaben der Praktischen Theologie

Die Praktische Theologie hat in der gegebenen Lage noch viele humanwissenschaftliche Erkenntnisse zu integrieren. Sie kann dabei nicht einfach und freimütig ins Arsenal der Psychoanalyse greifen und sich auswählen was paßt, während sie andererseits ein weltanschauliches Verdikt verhängt³³. Das Verhältnis zu den „Hilfswissenschaften“ wandelt sich zu einer sinnvollen Zusammenarbeit. Hier können nicht Methoden

³¹ D. Stollberg, *Seelsorge praktisch*, 3. Aufl., Göttingen 1971, 13.

³² Luther sah noch die verschiedenen Heilsaufgaben im Beichtvollzug verbunden als „vierte“ Wirkungsweise des Evangeliums „durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum“, zit. bei E. Herdiederhoff, a. a. O. 37.

³³ Vgl. R. Riess, a. a. O. 60 f.

kopiert werden, schon aus dem Grund, weil den Humanwissenschaften das pastoral-theologische Formalobjekt fehlt: der Heilsbezug. Praktische Theologie hat vielmehr aus der Zusammenarbeit mit den säkularen Disziplinen ihre eigene Pastoralpsychologie, -soziologie usw. zu entwickeln. Dabei bleibt in der Praxis, etwa im Krankenhaus, immer noch das Postulat des Teamworks zwischen Seelsorger, Arzt, Sozialarbeiter und Therapeut.

Da sich die notwendige pastorale Ausbildung nicht auf Information beschränken kann, schiebt sich die Einübung wieder stark in den Vordergrund, wie sie sich, ausgehend von der amerikanischen Seelsorgebewegung, im Clinical Pastoral Training, im Pastoral Counseling und in der Gruppenseelsorge bereits eingeführt hat.

Die Auseinandersetzung zwischen kirchlicher Seelsorge und weltlicher Therapie im Säkularisationsprozeß einerseits und zwischen kerygmatischer und therapeutischer Bestimmung der Seelsorge andererseits hat wohl der Praktischen Theologie schwere Probleme gebracht, gleichzeitig aber neue Denkanstöße gegeben, einer Lösung näherzukommen auf dem Weg zu einer zeit- und sendungsgerechten Seelsorge.

ALEXANDER DORDETT

Streiflichter zur Codex-Reform

Die folgende Übersicht wurde geboten unter Verwendung der amtlichen Verlautbarungen der Codex-Revisions-Kommission mit dem Titel „*Communicationes*“. Sie erscheinen halbjährlich seit dem Jahre 1969 und bieten fortlaufende Berichte über die Tätigkeit der Kommissionen. Mein privates Wissen als Konsultor dieser Kommission habe ich nicht verwendet.

I. Allgemeines

1. Notwendigkeit einer Reform

Als am 28. März 1963 die Codex-Revisions-Kommission gegründet wurde¹, waren seit der Promulgation des CIC (1917) keine 50 Jahre vergangen. Die Frage ist nicht unberechtigt, warum ein Gesetzeswerk in so kurzer Zeit veraltet war. In etwa beantwortet der Codex diese Frage selbst, wenn im can. 6 vermerkt wird, daß das neue Gesetz die frühere Disziplin zum großen Teil beibehalte². Das bedingt eine Bindung an eine Rechtsentwicklung, die in den Sammlungen zwischen dem 12. und 15. Jh. festgehalten worden war. Als Leitsatz für die Tätigkeit der päpstlichen Kommission gilt diese Bindung nicht, sondern das Recht ist unseren Zeitverhältnissen auftragsgemäß anzupassen. Wenn diese Tätigkeit als Revision bezeichnet wird, so darf der Ausdruck nicht darüber hinwegtäuschen, daß eher an eine gründliche Revision als an eine behutsame Anpassung zu denken ist. In diesem Sinn kann man von einer Reform des Kirchenrechts sprechen³.

Wir wollen nicht übersehen, daß unsere Zeit nicht die günstigsten Voraussetzungen mit sich bringt. Auch wenn es heißt, die Erneuerung des Rechts habe gemäß den Dekreten des II. Vatikanums zu erfolgen, so darf nicht unbeachtet bleiben, daß dieses

¹ *Communicationes* (= C) I (1969) 5.

² Ansprache des Papstes an die Kardinäle, Konsultoren und Beamten der Kommission: AAS 57 (1965) 985—999 mit dem Hinweis auf can. 6 als Prinzip.

³ Vor der Bischofssynode (30. 9. bis 4. 10. 1967) berichtete Kard. Felici über die Arbeit der Kommission: es handle sich um eine grundlegende Erneuerung des Gesetzwerkes unter Berücksichtigung der theologischen Voraussetzungen.