

1

2 Ein Beitrag zum Problem der Dauergespräche in der Seelsorge

3

Martin Weimer

4

5

6 *Zusammenfassung: Der Vf. beschreibt die Dauergespräche in der Seelsorge in gruppenanaly-*
7 *tischer Sicht unter den Gesichtspunkten der institutionalisierten Gegenübertragung, der*
8 *Übertragung der Klientel sowie der Gegenübertragung der Seelsorger. Damit wird die These*
9 *begründet, dass Entwicklung in diesen Gesprächen sehr wohl möglich ist, allerdings nur,*
10 *wenn sie im Seelsorger beginnt. Daraus folgt die Definition der Supervisionsgruppen in der*
11 *Seelsorge als Selbsthilfegruppen.*

12

1. Einführung

13 „Von der öden Wiederholung zur seligmachenden Wiederholung“, notiert *Peter Handke*¹,
14 „d.h., die Freude des Wiederholens wird erst möglich, wenn ich, ins Ungewisse aufgebrochen,
15 ratlos bin.“ Ich möchte für diese „Freude des Wiederholens“ in der Seelsorge werben. Es geht
16 um die Dauergespräche in der Seelsorge, nicht (nur) um die Daueranrufer² in der Telefonseel-
17 sorge. Der Begriff „Daueranrufer“ suggeriert eine Faktizität, die es so nicht gibt³. Es *gibt*
18 Daueranrufer so wenig, wie es nach Winnicott den Säugling gibt⁴. Es gibt nur das jeweils ein-
19 malige interpsychische Zusammenspiel zwischen mindestens zwei Menschen, die ihrerseits
20 Teile eines großen „Menschengeflechts“⁵ sind: Mutter und Säugling z.B., Daueranrufer und
21 Seelsorger z.B. Daher spreche ich von Dauergesprächen, nicht von Daueranrufern.
22 Mindestens so repetitiv indes wie die Gesprächsbeiträge der chronifizierten Klientel von Seel-
23 sorge klingen die Klagen der Seelsorger über diese Klientel. „Sie ändert sich nicht“, „seit Jah-
24 ren erzählt er dasselbe“, „sie will sich ja nicht ändern“, „er beutet uns doch bloß aus“ – so
25 oder ähnlich tönt es seit Jahren matt, repetitiv und stereotyp in pastoralen Amtszimmern eben-
26 so wie in Supervisionen beispielsweise in der Telefonseelsorge.

¹ *P. Handke*, Phantasien der Wiederholung, Frankfurt/M. 1983, 42.

² Ich spreche inklusiv von Daueranrufern, meine also auch Daueranruferinnen.

³ *M. Weimer*, Erwägungen zur Telefonseelsorge als Institution, *WzM* (1984) 36: 306 – 324; *M. Weimer*, Regression und die Fähigkeit zur Antwort, *Auf Draht* (1987), Sondernummer; *J. Wieners*, „Die Krise der Samariter“, *6WzM* 40 (1987): 290 – 296.

⁴ *D. W. Winnicott*, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, München 1974, 50.

⁵ *N. Elias*, Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt/M. 1987, 53.

1 Dem gegenüber vertrete ich hier die Auffassung, dass der ausschließlich auf den Klienten ge-
2 richtete Blick des Seelsorgers ein Teil des in Rede stehenden Problems ist, und zwar nicht der
3 geringste. Änderungen, Entwicklungen sind möglich, aber sie beginnen im Seelsorger, nir-
4 gendwo anders. Was sich also durchaus entwickeln kann, ist das Dauergespräch. Wenn Seel-
5 sorger statt dessen projektiv die Entwicklungsaufgabe am Klienten festmachen, so verhindern
6 sie damit die Entwicklung des Gespräches. Das ist der Hauptgedanke meines Beitrags zum
7 Problem.

8 Seelsorgerliche Dauergespräche gibt es keineswegs nur in der Telefonseelsorge. Jeder Ge-
9 meindepastor kennt die sogenannten „Talarwanzen“ oder „Kanzelschwalben“. Dass der Kir-
10 chenjargon für diese Menschen eine de-humanisierende Sprache bereit hält, halte ich für
11 einen anderen Teil des Problems der Dauergespräche in der Seelsorge. Ich werde auf die darin
12 enthaltene Gewalt im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes zurückkommen. Im Moment reicht es
13 mir, festzuhalten, dass es dieselben Kommunikationsmuster, die wir in der Telefonseelsorge
14 aus den Dauergesprächen kennen, auch in der parochialen Seelsorge gibt. Wir können vonein-
15 ander lernen: Gemeinde- und übergemeindliche Seelsorger haben es, jedenfalls in diesem Be-
16 reich, mit denselben Phänomenen zu tun. Wem übrigens die Erfahrung seelsorgerlicher Dau-
17 ergespräche bisher fehlt, der lese beispielsweise Becketts „Warten auf Godot“: die Dialoge
18 des absurden Theaters gleichen überraschend genau denjenigen aus seelsorgerlichen Dauerge-
19 sprächen⁶.

20 Als Pastoralpsychologe und Gruppenanalytiker betrachte ich die Dauergespräche in der Seel-
21 sorge unter drei Gesichtspunkten. Beim Schreiben muss man diese Gesichtspunkte voneinan-
22 der isolieren und nacheinander behandeln; in der Wirklichkeit treten sie alle gleichzeitig auf
23 und man begeht einen Fehler, wenn man einen von den beiden anderen isoliert betrachtet. Es
24 handelt sich um

25 - *den institutionellen Aspekt*; bei dieser Betrachtungsweise geht es zuerst um das Argu-
26 ment, dass die spezifischen Eigenarten der Kommunikationsform „Seelsorge“ genau
27 auf diese chronifizierte Klientel zielen. Mit anderen Worten: die chronifizierte Klien-
28 tel von Seelsorge hat deren Wesen präzise verstanden. Aber zu dem institutionellen
29 Aspekt von Seelsorge gehört weiterhin eine institutionalisierte Abwehr⁷, also eine psy-
30 chosoziale Abwehr, die sowohl für die Berufsgruppe der Seelsorger wie auch für
31 Gruppen ehrenamtlicher Seelsorger typisch und unvermeidbar ist; ich werde diese Ab-
32 wehr „weichen Fundamentalismus“ nennen und die Auffassung vertreten, dass dieser

⁶ M. Weimer, Estragons Träume, WzM 43 (1991): 83 – 96.

⁷ S. Mentzos, Interpersonale und institutionalisierte Abwehr, Frankfurt/M. 1976. Ich verwende der Kürze halber die Begriffe „institutionalisierte, institutionelle und Gruppenabwehr“ synonym. Eigentlich müsste hier genauer differenziert werden.

1 weiche Fundamentalismus seine spezifischen Beiträge zur „öden Wiederholung“ in
2 der Seelsorge leistet;
3 - *den Übertragungsgesichtspunkt*; mit diesem psychoanalytischen Fachbegriff bezeich-
4 ne ich die emotionalen Beiträge der chronifizierten Klientel von Seelsorge zu den Pro-
5 blemen der Dauergespräche. Diese emotionalen Beiträge sind jeweils von hoher Spe-
6 zifität und lassen sich doch gleichzeitig auf gemeinsame Grundstrukturen zurückfüh-
7 ren;
8 - *den Gegenübertragungsgesichtspunkt*; im Unterschied zum ersten Aspekt, in dem es
9 um eine psychosoziale Gegenübertragung ging, kommt es mir hier auf die jeweils in-
10 dividuellen Reaktionen der Seelsorger in Dauergesprächen an. Auch diese Reaktion
11 sind gleichermaßen hochspezifisch wie verallgemeinerbar.
12 Die drei Aspekte zusammen genommen führen zu einem Vorschlag, ausgehend von den
13 emotionalen Erfahrungen in den seelsorgerlichen Dauergesprächen die seelsorgerliche Su-
14 pervisionspraxis zu ändern. Dazu werde ich am Schluss eine Art Vision andeuten.
15

16 2. *Der institutionelle Gesichtspunkt*

17 Seelsorge heißt in der theologischen Fachsprache „Poimenik“, Hirtenkunst. Das Hirtensym-
18 bol⁸ prägt in einer höchst zwiespältigen Weise die seelsorgerlichen Dauergespräche, und
19 zwar, bevor das konkrete Gespräch überhaupt zum ersten Mal begonnen hat. Metaphorisch
20 gesprochen: die Organisation Seelsorge (ob nun als Telefonseelsorge oder als Gesprächspra-
21 xis des Gemeindepastors) „verführt“ die Klientel von Seelsorge zu einer ganz bestimmten Gr-
22 undeinstellung dem Seelsorgegespräch gegenüber (mit dem Begriff der „Verführung“ gebe
23 ich meine psychoanalytische Referenz an dieser Stelle zu erkennen, nämlich die Theorie der
24 psychoanalytischen Beziehung von *Jean Laplanche*⁹. Wenn man diese Theorie auf die Dau-
25 ergespräche in der Seelsorge anwendet, kommt man zu dem Schluss, den ich hier zeige, dass
26 nämlich die „Daueranrufer“ das Unbewusste der Institution Seelsorge sichtbar machen).
27 Die Tendenz dieser Verführung ist Integration. So wie der Hirte das verlorene Schaf in seinen
28 Armen hält, um es heim zu tragen zur Herde, so zielt Seelsorge grundsätzlich auf Integration
29 des Seelischen (und die Ambivalenz beim Schreiben und gewiss auch beim Lesen dieses Bil-
30 des zeigt die Ambivalenz in der Sache, dazu gleich!). Das ist nicht zufällig so. Vielmehr den-

⁸ H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, Mainz 1999; M. Weimer, Das Verdrängte in der Hirtenmetapher, 3WzM 47 (1995): 61 – 75.

⁹ Ich danke meinem Freund Horst Kämpfer dafür, dass er mich vor einigen Jahren mit der ihm eigenen Beharr-
lichkeit mit *Laplanches* Werk zu belästigen begann. Wie man sieht, erfolgreich! Zur Einführung in das Werk
6 *Laplanches* eignet sich neuerdings sehr gut: L. Bayer, I. Quindeau (Hg.), Die unbewusste Botschaft der Verfüh-
7 rung, Gießen 2004.

1ken Menschen in unserer Kultur „Seelsorge“ immer im Zusammenhang mit erschütternden
2Erlebnissen¹⁰. Jedes erschütternde Erlebnis aber ist mit Fragmentierungsangst verbunden; man
3hat das Gefühl „Ich halte es im Kopf nicht aus“ oder „Ich kann es nicht fassen“. In dieser
4emotionalen Situation denken Menschen in unserer Kultur „Seelsorge“ und es ist immerhin
5interessant zu sehen, dass – wie das Beispiel der „Notfallseelsorge“ zeigt – auch in Zeiten der
6Krise kirchlicher Organisationen die mit Seelsorge bezeichnete Gesprächsform von dieser
7Krise unmittelbar jedenfalls nicht berührt ist. Im Gegenteil, im dem Maße, in dem die Krisen-
8und Katastrophenanfälligkeit des Lebens in den globalisierten postindustriellen Gesellschaf-
9ten bewusster wird, steigt das Bedürfnis danach, sich ein einziges Mal „rund herum, von Kopf
10bis Fuß beantwortet zu fühlen“¹¹, vom Hirten emotionalen Halt zu bekommen. D.h. die im
11Wesen der Seelsorge (als Hirtenkunst) liegende Tendenz der Verführung zur Integration lockt
12eine Klientel an, deren Hauptproblem, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, darin be-
13steht, aus ganz spezifischen Gründen eine sich ständig wiederholende zwanghafte Integration
14mit Hilfe des Seelsorgers erreichen zu müssen. Dies abschaffen zu wollen, hieße die Seelsor-
15ge abschaffen zu wollen. Aber dabei machen einstweilen jedenfalls die Menschen in den post-
16industriellen Gesellschaften nicht mit, denen es immer bewusster wird, wie katastrophen- und
17krisenanfällig ihr Leben in diesen Gesellschaften nun einmal faktisch geworden ist.

18Die zum Wesen der Seelsorge gehörende Verführung zur Integration bewirkt nun in der
19Gruppe der Seelsorger die Gruppenabwehr des weichen Fundamentalismus. Mit diesem Be-
20griff meine ich nicht primär eine individuelle psychologische Abwehr, metaphorisch gespro-
21chen: nicht primär ein individuelles seelisches, sondern ein *psychosoziales* Schmerzmittel. Da
22die Ausbildungs- und Supervisionsgruppen in der Telefonseelsorge stabile soziale Gruppen
23darstellen, kann man diese institutionelle Abwehr besonders gut in ihnen studieren. Aber sie
24lässt sich sicher genauso gut beispielsweise auf jedem Pfarrkonvent beobachten.

25In bezug auf die Seelsorge meine ich mit dem Konzept des „weichen Fundamentalismus“ eine
26Haltung, die man nach dem Phariäserwort aus Lukas 18, 11 auch pharisäische Seelsorge nen-
27nen könnte: „Ich danke dir, Gott, dass ich nicht bin wie die anderen Leute“. Eine Seelsorge-
28gruppe, die von der Abwehr des weichen Fundamentalismus zusammen gehalten wird, defi-
29niert sich also in einer sehr fundamentalen Weise in Abgrenzung zu ihrer Klientel. Sie sieht
30sich prinzipiell anders als diese. Zum Fundamentalismus, also zur religiösen Gruppenbildung,
31die darauf zielt, Wandlungen zu widerstehen, wird diese Haltung dann, wenn sie die Matrix

¹⁰ Ich habe diese offene Systemtheorie von Seelsorge etwas näher beschrieben in: *M. Weimer*, Der Brief Christi, 3WzM 51 (1999): 484 – 495; *M. Weimer*, Die Seelsorgerolle als offenes System, PTh 90 (2001): 2 – 16.

¹¹ *B. Strauß*, Der Wald, München 1985, 91.

1einer Gruppe bestimmt (mit dem Begriff „Matrix“ meinen Gruppenanalytiker das „hypotheti-
2sche Gewebe von Kommunikation und Beziehung in einer gegebenen Gruppe“¹²).

3Ein Beispiel: wenn man (wie ich es tue) die Selbsterfahrungssitzungen in der Ausbildung zur
4Telefonseelsorge gruppenanalytisch strukturiert, d.h. wenn man diese Sitzungen minimal
5strukturiert und als Hauptregel die Regel der freien Kommunikation ausgibt, so kann man in
6diesen Ausbildungsgruppen den weichen Fundamentalismus leicht an folgender Ritualbildung
7in der Gruppe sehen. Ratlos darüber, was sie mit dieser verwirrenden Minimalstrukturierung
8anfangen soll, sucht sich die Telefonseelsorgegruppe in der Regel keinen Sündenbock, son-
9dern ein Mitglied, das ein Problem hat. Alle waren in die Ausbildung zur Telefonseelsorge
10gekommen, weil sie anderen Menschen helfen wollen, die ein Problem haben. Aber nun be-
11kommen sie nicht, wie es die meisten erwarten, eine psychologische Anleitung zur Hilfe von
12anderen Menschen, die ein Problem haben. Vielmehr sitzen sie in einer Gruppe, die kein The-
13ma vorgegeben bekommt. Wie wir alle aus eigener Erfahrung wissen, kann man sich leicht
14verloren fühlen in so einer Lage. Ein Gefühl des Zusammenhalts aber entsteht blitzschnell
15dann, wenn einer aus der Gruppe ein Problem hat. Freilich wissen alle, dass das unangenehm
16ist, so dass man aus der Not ein Ritual machen muss: in jeder Sitzung soll ein Gruppenmit-
17glied „dran“ sein. Dieses Ritual (bei dem meist zwar nicht wie beim Opfer Blut, aber doch
18immerhin reichlich Tränen fließen) vermag in der Mehrzahl der Sitzungen das Gefühl zu si-
19chern, nicht so zu sein wie die anderen Leute, die ein Problem haben.

20In Pfarrkonventen zeigt sich die institutionelle Abwehr des weichen Fundamentalismus ent-
21sprechend beispielsweise in der oft benutzten Redewendung, man müsse Antworten finden
22auf die Fragen, die die Menschen draußen haben. So sind die Rollen des Fragenden und des
23Antwortenden stabil verteilt¹³.

24Warum aber „weicher“ und warum „Fundamentalismus“?

25Mit dem bekannter Maßen harten und gewalttätigen Fundamentalismus aller Weltreligionen
26hat der weiche Fundamentalismus die Tendenz zur Exclusion gemeinsam. Ich beziehe mich
27damit auf Jan Assmanns Überlegungen zum Fundamentalismusproblem¹⁴. Fundamentalismus
28in diesem Sinn entsteht immer dann, wenn die Götter anderer Religionen nicht nur als Götter
29der Anderen geleugnet, sondern obendrein noch als Götzen entwertet werden. Der *eine* Gott
30schließt die Götter der Anderen nicht ein sondern aus. In psychoanalytischer Sicht könnte
31man den harten Fundamentalismus als erstarrten Narzissmus und den weichen Fundamentalis-

2¹² S. H. Foulkes, Gruppenanalytische Psychotherapie, München 1974, 32.

3¹³ Wie man sieht, zeigen nicht nur die sozial eher unauffälligen Pfarrkonvente diese Abwehr, sondern auch die
4großen politischen Parteien.

5¹⁴ J. Assmann, Die mosaische Unterscheidung, München 2003.

Imus als erstarrte „depressive Position“ verstehen¹⁵. Das Gemeinsame bei allen sonstigen Unterschieden zwischen beiden Gruppenphänomenen ist die excludierende Erstarrung von Glaubensformen.

Ich nenne abschließend noch ein paar Phänomene des weichen Fundamentalismus in Seelsorgegruppen¹⁶. Eine im weichen Fundamentalismus erstarrte Seelsorgegruppe kommt zusammen, um den Splitter im Auge des Anderen, nämlich des Klienten, zu suchen. Wir können also an dieser Stelle schon sehen, dass die gängigen fallzentrierten Formen der Supervision in der Seelsorge leicht dazu tendieren können, den weichen Fundamentalismus zu stützen. Supervision – und schon die Dominanz des visuellen Wahrnehmungsmodus mit seiner psychosozialen Machtbedeutung, die uns Foucault gelehrt hat zeigt das¹⁷ – gerät dann zum verfolgenden Gruppenritual in der seelsorgerlichen Splitterforschung. Dazu will ich im Schlussteil dieser Arbeit eine Alternative wenigstens andeuten.

Die Gruppenabwehr des weichen Fundamentalismus kann man weiterhin in Seelsorgegruppen gut an folgenden Phänomenen erkennen:

- 15 - von den Klienten wird pauschalierend gesprochen;
- 16 - die Rollen „Helfer / Klient“ oder eben auch „Hirte / Schaf“ werden polarisierend festgeschrieben;
- 17
- 18 - die Inhalte der Hirten- wie der Schafmetaphorik werden nicht als Symbole, mit denen sich spielen ließe, sondern als Klischee im Sinne *Lorenzers* bzw. als „symbolic equation“ im Sinne *Segals* behandelt, also als konkrete Wirklichkeiten genommen;
- 19
- 20
- 21 - psychopathologische Phänomene werden isoliert als individuelle Phänomene der Klienten und nicht als Beziehungsstörungen beschrieben, von denen der konkrete Seelsorger ein Teil ist;
- 22
- 23
- 24 - es fehlt das Lampenfieber als wesentliches Gefühl in der Seelsorgerrolle.

Letzteres muss ich abschließend zu diesem Punkt noch erklären. Wer vor einem Seelsorgegespräch kein Lampenfieber mehr empfindet, der kann dies nach meinem Vorschlag als Hinweis darauf nehmen, dass mit seiner seelsorgerlichen Einstellung etwas nicht stimmt. Wenn nämlich der Gegenstand von Seelsorge „Seele“ ist, also ein sich jedem Zugriff entziehendes prozeßhaftes Geschehen zwischen mindestens zwei Menschen¹⁸, dann werde ich als Seelsorger vor einem Gespräch gleich in diesem Gespräch auf jeden Fall die emotionale Erfahrung von Verstörung machen. Ich werde verstört sein, weil ich auf jeden Fall etwas erleben werde,

¹⁵ R. Britton, Glaube, Phantasie und psychische Realität, Stuttgart 2001.

¹⁶ Damit meine ich Gruppen, die der Aus- und Fortbildung in Seelsorge dienen.

¹⁷ M. Weimer, Supervision in kirchlichen Organisationen, im Druck.

¹⁸ Im Anschluss an den theologischen Begriff des „deus absconditus“, den unheimlichen Gott, habe ich Seele als das „humanum absconditum“ beschrieben (Weimer, vgl. Anm.10).

1 was ich überhaupt nicht verstehen kann und von dem ich jedenfalls ein Teil bin. Daher halte
2 ich das Lampenfieber für einen Indikator für eine seelsorgerliche Haltung. In der Tat nun
3 zeigt eine Gruppe, die aus der Gruppenabwehr des weichen Fundamentalismus nicht mehr
4 herausfindet, diese Erstarrung des fehlenden Lampenfiebers. Sie ist einfach langweilig gewor-
5 den. Die Mitglieder einer solchen Supervisionsgruppe fühlen sich vor der Supervisions Sitzung
6 alles andere als angespannt und die Mitglieder einer Ausbildungsgruppe mit diesem Abwehr-
7 syndrom freuen sich vor der Sitzung allenfalls noch milde auf die spätere emotionale Erfah-
8 rung des sich gut Fühlens und des Helfenkönnens (wenn die unstrukturierte Selbsterfahrung
9 erst einmal ausgesessen sein wird).

10 Damit aber schreibt eine solche Gruppe das Empfinden der Hilfsbedürftigkeit, vor allem aber:
11 die Notwendigkeit sich persönlich zu entwickeln, projektiv den Klienten von Seelsorge zu.
12 Das aber ist nichts anderes als der eine Teil des institutionellen Beitrags zu den seelsorgerli-
13 chen Dauergesprächen. Dies ist änderbar. Der andere Teil – dies sei abschließend wenigstens
14 noch einmal erwähnt – ist unaufhebbar. Da Seelsorge als Hirtenkunst grundsätzlich auf Re-In-
15 tegration nach einem erschütternden Erlebnis zielt, suchen besonders solche Menschen Seel-
16 sorge, die sich chronisch erschüttert fühlen.

17 *3. Der Übertragungsgesichtspunkt*

18 Menschen suchen in unserer Kultur das Seelsorgegespräch stets im Zusammenhang mit er-
19 schütternden Erlebnissen. Warum aber suchen manche Menschen andauernd dieses
20 Gespräch? Warum klingen ihre Gesprächsbeiträge – oft über viele Jahre hin! – wie eine
21 Schallplatte mit Sprung¹⁹? Es wirkt zweifelsohne tödlich, allemal tödlich langweilig, und tat-
22 sächlich haben Psychoanalytiker in der Tradition Melanie Kleins in diesen stereotypen Wie-
23 derholungen die äußere Erscheinungsform des Todestriebs gesehen. In den seelsorgerlichen
24 Dauergesprächen wird wirklich jede neue *emotionale* Erfahrung buchstäblich getötet, buch-
25 stäblich abgetrieben, bevor sie sich überhaupt einstellen kann. Und können wir den zu Zeiten
26 unbezwingbaren Wunsch von Seelsorgern, das aktuelle Dauergespräch solle jetzt im Moment
27 einfach nur noch aufhören, und zwar sofort, nicht auch als Erscheinungsform von so etwas
28 wie einem Todestrieb verstehen? Wir sagen ja in der Telefonsprache auch: „Da habe ich ihn
29 abgewürgt.“ Gemeindeseelsorger machen in dieser Situation einen neuen Termin ab, nur um
30 auf der Stelle das Gespräch fliehen zu können – und bereuen ihre Terminabsprache, kaum
31 dass die Tür geschlossen ist. Warum verhalten sich Seelsorger so paradox?

¹⁹ Balint, M., Therapeutische Aspekte der Regression, Stuttgart 1968, 212.

1Wir betrachten hier die Angelegenheit – künstlich isoliert! – nur aus der Perspektive des Kli-
2zenten. Ich habe vorgeschlagen²⁰, bei der Klientel von Seelsorge zwei Gruppen zu unterschei-
3den. Der einen Gruppe gehören Menschen an, die nur einen situativen Kontakt zur Kirche und
4zum Seelsorger oder zur Seelsorgerin suchen. Sie suchen diesen Kontakt, wie gesagt, stets im
5Zusammenhang mit einem aktuellen, situativen erschütternden Erlebnis. Das typische Bei-
6spiel im evangelischen Raum dafür sind die so genannten Amtshandlungen, die jeweils auf
7solche situativen erschütternden Erlebnisse reagieren (Taufe – Geburt, Konfirmation – psy-
8chosexuelle Reifung, Trauung – Paarbildung, Beerdigung – Tod). Daneben gibt es die allfälli-
9gen situativen katastrophischen Erlebnisse, auf die seit einigen Jahren beispielsweise auch die
10Organisation der Notfallseelsorge reagiert. Wir können hier kurz festhalten: Bei den situativen
11erschütternden Erlebnissen suchen die Menschen ein Seelsorgegespräch lediglich, um den je-
12nigen Zustand an persönlicher Integration wieder zu erreichen, den sie vorher bereits erreicht
13hatten. Konkret zeigt sich das darin, dass für gewöhnlich die situative Klientel von Seelsorge
14den Kontakt zur Kirche auflöst in dem Moment, wo sie die vorherige Integration wieder er-
15reicht hat. Viele Pastorinnen und Pastoren haben ein Problem damit, diese Begrenzung zu ak-
16zeptieren, aber das ist ein anderes Thema.

17Anders ist die Lage bei der anderen Gruppe der Klientel von Seelsorge. Sie steht unter dem
18prägenden Eindruck eines chronischen emotionalen Erschütterteins und höchst vielfältiger
19psychischer Schmerzmittel (Abwehrmechanismen in psychoanalytischer Terminologie), die
20sie gegen diesen unerträglichen Zustand des chronischen Erschütterteins errichtet hat. Die
21ganze Organisation dieser vielfältigen Abwehrmechanismen gegen das chronifizierte Gefühl
22des Erschütterteins erzeugt dann nicht selten den spontanen Eindruck bei den SeelsorgerIn-
23nen, es im „Daueranrufer“ genannten Menschen mit einer kaum noch lebenden Betonpersön-
24lichkeit zu tun zu haben. Man hat das Gefühl, mit einem sprichwörtlich „übertünchten Grab“
25(Mt. 23,27) zu sprechen – und das ist wirklich sehr schwer auszuhalten.

26Aus einer etwas gesicherteren emotionalen Distanz gesehen handelt es bei diesem chroni-
27schen emotionalen Erschütterteins in der Regel um die festgefahrenen Folgen einer schweren
28Traumatisierung, also um die Folgen meist frühkindlich erlittener Gewalt. Dabei geht es nicht
29nur um die heute öffentlich viel diskutierten katastrophalen Folgen des sexuellen Missbrauchs
30in der Kindheit sowie der infantilen aggressiven Misshandlung. Viel schwerer oft zu erken-
31nen, weil nicht mit so viel Lärm verbunden, ist beispielsweise der narzisstische Missbrauch
32des Kindes. In diesem Fall erfüllt das Kind für einen Elternteil oder für beide Eltern die Funk-
33tion eines seelischen Dialysegerätes. Das heißt: die Eltern leiten alle emotionalen Erlebnisse,

²⁰ s. Anm. 10.

1die sie für sich selbst giftig und gefährlich empfinden, über ihr Kind ab. Das Kind kann zum
2schwarzen Schaf in der Familie werden; der Sohn beispielsweise kann genau den Aspekt von
3Männlichkeit verkörpern, den sein Vater oder seine Mutter sozusagen auf den Tod nicht ab-
4können, entsprechend die Tochter. Aber von einer seelischen Dialysefunktion, in der das Kind
5zum Reinigungsbehälter für seelische Inhalte genommen wird, die die Eltern ungefiltert ver-
6giften würden, also vom narzisstischen Missbrauch muss man auch dann sprechen, wenn die
7Eltern ihre eigenen ungelebten Größenvorstellungen in ihrem Kind ablagern, das dann unbe-
8dingt ein Wunderkind werden soll. Dass wir es bei diesem „Tanz ums goldene Kind“ mit ei-
9nem bedeutenden zeitgenössischen Kulturphänomen zu tun haben, kann ich hier nur andeu-
10ten. Spätestens in der nächsten Generation jedenfalls zeigen sich in der Seelsorge die Folgen
11solcher narzisstischer Familien-, Gruppen- und Gesellschaftsphänomene. Aber schon jetzt er-
12leben wir in der Telefonseelsorge in den massenhaften missbräuchlichen Anrufen durch Kin-
13der die destruktiven Folgen des erwachsenen Tanzes ums goldene Kind. Die psychischen
14Räume des idealisierten Kindes werden grenzenlos, und dass es, die Telefonseelsorge miss-
15brauchend, unseren Zorn und gelegentlich Hass erzeugt, können wir mit *Winnicott* als ein
16vielleicht letztes Zeichen von Hoffnung des Kindes interpretieren, den unbestechlichen er-
17wachsenen Halt doch noch zu finden²¹.

18Das chronisch missbrauchte Kind erlebt nur sehr selten einen empathischen emotionalen Dia-
19log zwischen dem Erwachsenen und dem Kind. Erfahrungen wiederum eines gelungenen
20emotionalen Dialogs fühlen sich an wie eine wärmende Hülle um das nackte Selbst. Und ge-
21nau dieses Erlebnis der emotional wärmenden Hülle ums Selbst fehlt den chronisch miss-
22brauchten Menschen. Für sie wird das Trauma ihres Missbrauchs zum a priori all ihrer Erfah-
23rungsmöglichkeiten. Es ist die Tonart, in der sie das Konzert ihres Lebens geschrieben sehen.
24Es fühlt sie an wie eine „Krypta im Ich“²² und das Ich stellt sich sozusagen ständig Priester
25an, deren Hauptaufgabe darin besteht, diese Krypta zu bewachen. Kein Helfer soll je Zugang
26zu ihr bekommen! Sind die Helfer allzu penetrant und penetrierend – wie es *Philip Roth* so
27sprechend in „Der menschliche Makel“²³ beschrieben hat, wo eine Selbsthilfegruppe einem
28Vietnamveteranen zum Affektdurchbruch verhelfen will – , so passt sich das durch Gewalt
29traumatisierte Ich nicht selten der Helfersprache chameleongleich an, wie um seine Sicherheit
30zu bewahren. Die erlittene Gewalt haust in der „Krypta im Ich“ und ist darum für dieses selbst
31nicht erkennbar. Man kann nicht sehen, was vor Augen liegt. „Ich ist ein Anderer“.

²¹ D. W. Winnicott, Die antisoziale Tendenz, in: ders., Aggression, Stuttgart 1988, 157 – 171.

³²² N. Abraham, M. Torok, Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns, Frankfurt/M 1979.

⁴²³ Ph. Roth, Der menschliche Makel, München 2002.

1So wird die erlittene Gewalt wieder-holt. Sie wird nicht eigentlich wiedergefunden wie der
2verborgene Schatz im Acker, sondern ihre Wiederkehr wird passiv empfunden, etwa wie eine
3Art Anfall oder wie ein stummer Zwang. Das Objekt der gut meinenden Selbsthilfegruppe in
4„Der menschliche Makel“ wird schließlich morden.

5Diese Grammatik der Gewalt ist darum auch die einzige Grammatik, die dieser Klientel von
6Seelsorge in jedem, aber auch wirklich in jedem Seelsorgegespräch zur Verfügung steht. Es
7kann Gewalt sein, die sich nach innen kehrt, gegen das Subjekt selbst. Es kann Gewalt sein,
8die sich nach außen gegen die Umwelt und dann z.B. auch (etwa in endlosen Vorwürfen) ge-
9gen den Seelsorger kehrt. Schließlich – aber das erleben wir in der Seelsorge gewiss selten –
10kann es Gewalt sein, die gar kein Überleben mehr will, sondern die den eigenen Untergang
11zusammen mit dem aller Anderen will. Hitler starb so, die Täter des 11. September auch.

12Was nun sehr wichtig ist: jede Form von psychischer Entwicklung bedeutet in dieser emotio-
13nalen Gestimmtheit einen Schritt auf die immer schon geahnte, auf die endgültige Katastro-
14phe hin. Es war *Winnicott*²⁴, der zuerst sah, dass die in der Zukunft gefürchtete Gewalt einer
15in der Vergangenheit erlittenen entspricht. Aber wir sollten nie vergessen, dass diese Gewalt
16vom Subjekt nicht bewusster Maßen gedacht werden kann, weil sie im Zentrum des Ich in ei-
17ner Krypta haust. Und die wird bei Bedarf von einer ganzen Heerschar von Priestern vor un-
18serem verstehenden Eindringen bewacht! Es macht schon Sinn, dass *Bion*²⁵ die Rolle des Psy-
19choanalytikers einmal als die des Grabräubers beschrieben hat!

20So kommt es in Seelsorge und in Psychotherapie zu manchmal Jahrzehnte währenden Kon-
21takten, die auf der Stelle treten. In der psychotherapeutischen Literatur werden Fallbeispiele
22berichtet²⁶, in der die mehr oder minder gewaltsame Beendigung des therapeutischen Kon-
23takts eine schwere körperliche Erkrankung beim Patienten oder auch dessen Suizid zur Folge
24hatte. Leider habe ich entsprechende Erfahrungen auch selbst in der psychologischen Bera-
25tungsarbeit machen müssen.

26Ich kann in dem hier zur Verfügung stehenden Raum die ungeheuer komplexe Lage auf Sei-
27ten der chronifizierten Klientel von Seelsorge nur sehr grob umreißen. So kann ich hier nur
28andeuten, dass natürlich alle Menschen gegen ein so fundamentales Katastrophengefühl ein
29mehr oder minder komplexes System von psychischen Schmerzmitteln errichten (in meiner
30Metaphernsprache: die Priester, die die Krypta im Ich bewachen), die das Katastrophengefühl
31erst gar nicht aufkommen lassen sollen. Ein solches Schmerzmittel kann in der Telefonseel-
32sorge beispielsweise der chronifizierte small talk am Telefon sein. Nach meinen Erfahrungen

²⁴ D. W. Winnicott, Die Angst vor dem Zusammenbruch, *Psyche-Zpsychoanal* 45 (1991): 1116 – 1126.

²⁵ W. R. Bion, *Brazilian Lectures*. London 1990, 4f.

²⁶ z.B. G. Bittner, *Das Sterben denken um des Lebens willen*, Frankfurt/M. 1995

1 aus der Supervision solcher Dauergespräche in der Telefonseelsorge erweist sich der Wider-
2 stand gegen die Auflösung dieses small talks bei den Seelsorgern als ungemein hartnäckig.
3 Ich fühle mich als Supervisor in solchen Situationen von Argumenten zugunsten des small
4 talk in der Seelsorge förmlich zugeschüttet. Und wie immer das im einzelnen konkret aus-
5 schauen mag: in diesem Gefühl des Zuschüttet-Werdens zeigt sich dann eben doch die im
6 small talk vermiedene Gewalt wieder (nur jetzt im Erleben des Supervisors).

7 Ich vernachlässige die an sich notwendigen jeweils individuellen Differenzierungen an dieser
8 Stelle, um zum dritten Aspekt, dem der Gegenübertragung, übergehen zu können, will aber
9 zusammenfassend noch einmal festhalten: Der Beitrag der Klientel zu chronifizierten Seelsor-
10 gebeziehungen besteht in der Verewigung einer erlittenen Gewalt des sei es sexuellen, sei es
11 aggressiven oder des narzisstischen Missbrauchs. Im Sinne der Wendung ins Gegenteil (ein
12 typisches psychisches Schmerzmittel, in dem beispielsweise das sich gedemütigt föhlende
13 Kind seine Puppe quält) setzt das Opfer nunmehr in der Täterrolle diese Gewalt unbewusster
14 Maßen im Seelsorgegespräch fort. Dabei geht es um den unbewussten Zwang, jedwede neue
15 emotionale Erfahrung im Gespräch aktiv zu verhindern, weil die katastrophale Angst alles be-
16 herrscht, jeder emotionale Entwicklungsschritt föhre letzten Endes in den Tod. Dieses Verhin-
17 dern neuer emotionaler Erfahrungen kann man metapsychologisch als eine Äußerungsform
18 des Todestriebes ansehen. Keimende Emotionalität im Gespräch wird abgetrieben, bevor sie
19 reifen kann. Aber: dazu gehören mindestens zwei.

20

21

4. *Der Gegenübertragungsgesichtspunkt*

22 Schon bei dem ersten Gesichtspunkt hatten wir gesehen, dass Dauergespräche durchaus Ent-
23 wicklungsmöglichkeiten beinhalten, so dass ich mich hier jetzt kürzer fassen kann. In dem
24 Maße, wie es einer Seelsorgegruppe gelingt, die institutionelle Gegenübertragungs-Abwehr
25 des weichen Fundamentalismus zu labilisieren, wird es in den Dauergesprächen der Mitglieder
26 dieser Gruppe zu Entwicklungen kommen. Es reicht, in diesem Abschnitt auf einige spezifi-
27 sche emotionale Phänomene hinzuweisen, die sich bei Seelsorgern von Dauergesprächen re-
28 gelmäßig einstellen.

29 Dabei fällt eins sofort auf: Dauergespräche leben gewisser Maßen davon, dass sich in Sekun-
30 denbruchteilen meist gleich am Anfang des Gespräches so etwas wie eine psychische Allergie
31 beim Seelsorger einstellt. Ich nenne ein Beispiel: es handelt sich um den seit Jahrzehnten die
32 Telefonseelsorge anrufenden „Kanalarbeiter“ (ich habe alle Daten verändert)²⁷. Stets klagt er

²⁷ Dass Die Klientel der chronifizierten Seelsorge in der Telefonseelsorge in aller Regel mit Berufs- oder Ortsbe-
3 zeichnungen versehen wird, ist ein weiterer Hinweis auf die projektive Desymbolisierung des Dauergesprächs.

1 in einem sofort unerträglich gleich bleibenden jammernden Ton über irgendeine Frau, die zu-
2 erst unerreichbar und ersehnt (nicht eigentlich begehrt), und wenn er sie gewonnen hat, bösar-
3 tig und ausbeuterisch von ihm geschildert wird. Stets fragt er die Telefonseelsorge (mehr als
4 den oder die konkrete einzelne SeelsorgerIn!), was sie dazu meine, erwartet aber apodiktisch
5 die Bestätigung seiner aussichtslosen Sicht der Angelegenheit. Soweit der Beitrag des Anru-
6 fers! Kaum aber hören TelefonseelsorgerInnen seine Stimme am Telefon, so „schwillt mir der
7 Hals“, wie eine Seelsorgerin es kürzlich ausdrückte.

8 Diese Reaktion hat mich auf den Gedanken gebracht, dass die emotionalen Reaktionen der
9 Seelsorger auf die chronifizierte Klientel von Seelsorge generell metaphorisch als „seelische
10 Allergie“ beschrieben werden kann. Der Psychoanalytiker *Roger Money-Kyrle* hat in einer
11 kürzlich neu erschienenen Arbeit²⁸ diese Formen seelischer Allergie in psychoanalytischen
12 Behandlungen, in denen es zu einem Stillstand gekommen ist, genauer untersucht. Ich verdan-
13 ke dieser Arbeit einige grundlegende Einsichten auf dem Wege zu meinen eigenen Gedanken.
14 Diesem Empfinden des Ausgeliefertseins an eine seelische Allergie, des unfreiwilligen Ge-
15 fangenseins in einer nicht zu verstehenden interpersonellen Erfahrung entspricht nun – soviel
16 können wir jetzt sehen – genau der Metaphorik der „Krypta im Ich“ von *Nicolas Abraham*
17 und *Marie Torok*, die ich im vorigen Abschnitt erwähnt hatte. Aber interessanter Weise ist das
18 Ich, das sich eingeschlossen fühlt, nun das des Seelsorgers! Das also zeigt offensichtlich
19 nichts anderes, als dass die Seelsorgebeziehung selbst zum Aufführungsort der seelischen Ge-
20 walt geworden ist, deren Opfer zuerst der chronifizierte Klient von Seelsorge war.

21 Ich bin mir nicht ganz sicher, ob ich übertreibe, wenn ich an dieser Stelle von der „christolo-
22 gischen Funktion der Seelsorge“ spreche. Ich meine damit die Stellvertreter-Christologie im
23 Anschluss an die christliche Adaption der jüdischen Metaphorik vom leidenden Gottesknecht:
24 „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen“ (Jes. 53, 4). Das ist
25 die eine Seite der Medaille, in der Theorie, um die es hier geht, sicher die schöner anzuschau-
26 ende.

27 Die andere Seite fühlt sich in der Praxis der Dauergespräche weniger schön an und ist darum
28 die interessantere. Am Beispiel der „Kanalarbeiter-Gespräche“: wohl jedem Telefonseelsorger
29 und jeder Telefonseelsorger schwillt der Hals nach ein paar Gesprächen mit diesem Anrufer.
30 Was kann man tun?

31 Die supervisorische Einsicht einer Verstrickung in eine sado-masochistische Kollusion in die-
32 sem Fall (deren Begründung ich hier aus Raumgründen nicht im einzelnen aufzeigen kann)

2 Telefonseelsorger metaphorisieren nicht das Gesprächserlebnis, sondern dinghaft verobjektivierte Elemente des
3 Anrufers.

4²⁸ R. Money-Kyrle (1956), Normale Gegenübertragung und ihre Abweichungen, in: C. Frank, H. Weiß (Hg.),
5 Normale Gegenübertragung und mögliche Abweichungen, Tübingen 2003.

1hilft in der Praxis noch nicht besonders. Untersucht man allerdings das quasi allergische Phä-
2nomen des „dicken Halses“ in diesem Beispiel genauer und fragt man, wie dieses Phänomen
3als Element der Seelsorgerrolle in diesen Gesprächen verstanden werden kann, so zeigt sich
4deutlich, dass der Seelsorger oder die Seelsorgerin vor Wut platzen könnte, weil er oder sie
5hier wirklich nicht mehr helfen kann. Mit anderen Worten: es entwickelt sich so lange in die-
6sen Gesprächen nichts, wie der Seelsorger diese Entwicklung projektiv beim „Kanalarbeiter“
7erwartet und seine Hilfe so versteht. Mit dieser projektiven Sicht seelsorgerlicher Hilfe aller-
8dings partizipiert der Seelsorger unbeabsichtigt an der Selbst- und Weltsicht des „Kanalarbei-
9ters“, der als überlebendes Abtreibungskind, das in Heimen aufwuchs, es gelernt hat, sich in
10einer absolut globalen Weise als Objekt Anderer zu definieren. Beide, der „Kanalarbeiter“
11wie sein jeweiliger Seelsorger, warten in dieser ihrer gemeinsamen Perspektive auf Godot, auf
12das alles ändernde äußere Wunschobjekt. Dieses „Warten auf Godot“ kann man, individuali-
13sierend, als die externalisierende Abwehr des „Kanalarbeiters“ verstehen. Das Objekt, jetzt
14also der Seelsorger, soll Godot sein, mit dessen Ankunft alle Probleme sich ein für allemal lö-
15sen werden, so dass „hinfort keine Zeit mehr sein wird“ (Offb. 12,3). Kann sich der Seelsor-
16ger nicht differenzieren von dieser Rollenerwartung, kann er aus ihr nicht aufbrechen ins Un-
17gewisse, wie *Handke* sagt, identifiziert er sich also mit dem unausgesprochenen Anspruch,
18dieser Hirten-Godot selbst sein zu müssen, so wird die Seelsorgebeziehung gewissermaßen
19auf der Stelle auf der Stelle treten!

20Damit bin ich beim Zielpunkt meines Beitrags. Wollen wir die Möglichkeiten von Entwick-
21lungen in Dauergesprächen eröffnen, so müssen wir die seelsorgerlichen Supervisionsgruppen
22als Selbsthilfegruppen²⁹ verstehen. Wir müssen es miteinander üben, uns methodisch nicht auf
23die Splittersuche im Auge des Daueranrufers zu begeben, sondern den Balken der eigenen
24emotionalen allergischen Reaktion im Gespräch mit ihm zu fühlen versuchen. Im Falle der
25„Kanalarbeiter-Gespräche“ scheint mir eine Entwicklungsmöglichkeit dann gegeben, wenn
26die Seelsorger es lernen, die Hirtenmetapher als Symbol zu verstehen, anstatt selbst Hirte sein
27zu wollen. Dann stellt sich zuerst der Affekt der Trauer ein, ganz so wie es *Hanna Segal* gese-
28hen hat³⁰: „Die Fähigkeit, Verlust zu erfahren, und der Wunsch, das Objekt in sich selbst neu
29zu erschaffen, gibt dem Individuum eine unbewusste Freiheit im Gebrauch von Symbolen.
30Und da das Symbol als Schöpfung des Subjekts anerkannt wird, kann es – anders als die sym-
31bolische Gleichsetzung – vom Subjekt frei eingesetzt werden.“

32Die Praxis der Supervision seelsorgerlicher Dauergespräche also wird die pastorale Selbsthil-
33fegruppe. Diese Vision ist für mich aus meiner nunmehr fast 25 Jahre währenden Reflexion

²⁹ M. L. Moeller, Selbsthilfegruppe, Reinbek 1978.

³⁰ H. Segal, Wahnvorstellung und künstlerische Kreativität, Stuttgart 1992, 81.

1über seelsorgerliche Dauergespräche entstanden. In der pastoralen Selbsthilfegruppe, also in
2der Hirtengruppe, versuchen wir angesichts unserer allergischen Reaktionen auf katastrophale
3Gewalt uns gegenseitig zu tragen, um uns nicht in der gemeinsamen Abwehr des weichen
4Fundamentalismus zu verschanzen. Wir brauchen nämlich einander, wenn wir anfangen, uns
5mit den Balken im eigenen Auge zu beschäftigen. Aber ohne diesen Schmerz – und diesen
6Aspekt kann man für einen christlichen Aspekt bei unserem Thema halten – gibt es keine
7Wandlung von der öden zur selig machenden Wiederholung in den seelsorgerlichen Dauerge-
8sprächen.

9gez. *Martin Weimer*, Appelhof 47, 24217 Fiefbergen (martin_weimer@web.de)