

SEELSORGE ALS PRAXIS DER FREIHEIT

Eine praktisch-theologische Konturierung gelebter Freiheit

Birgit Weyel

Eine Spurensuche nach Freiheit als Thema der Praktischen Theologie führt in das Feld der Seelsorgelehre. Mag die Freiheit, implizit und explizit auch in anderen Disziplinen und Handlungsfeldern eine zentrale Rolle spielen, so ist die Freiheit ein prominenter Leitbegriff jedenfalls der speziellen Seelsorge. Mit der Differenzierung von genereller und spezieller Seelsorge ist seit Friedrich Schleiermacher die enzyklopädische Konstitution der speziellen Seelsorgelehre untrennbar mit dem Freiheitsgedanken verbunden. Die Freiheit wird als Prinzip der Seelsorge benannt, das mit maßgeblichen Konsequenzen für die Rahmenbedingungen der Seelsorge verbunden ist. Überlegungen zu den Inhalten des Gesprächs, den Methoden und der Gestaltung der Seelsorgebeziehung werden bei Schleiermacher so entfaltet, dass sie Freiheit ermöglichen und diese nicht etwa gefährden. Seither ist die Freiheit in wechselnden lebensweltlichen Bedingungskonstellationen immer wieder neu und insbesondere vor dem Hintergrund konkreter Infragestellungen und Gefährdungen mit jeweils unterschiedlichen Akzenten poimenisch zur Geltung gebracht worden.

Dabei mag die Feststellung eines »Pathos«¹ der Freiheit nicht immer ganz von der Hand zu weisen sein. Was unter Freiheit in der Praktischen Theologie zu verstehen ist, bleibt bisweilen undeutlich. Die Thematisierung der Freiheit sei, so kritisch Christian Albrecht, eher als eine rhetorische Strategie zu analysieren, denn als substantieller Beitrag zur Grundlegung der Theoriebildung zu verstehen. Tatsächlich besteht die Gefahr, dass Freiheit, sofern sie unkonkret bleibt, etwas rein Emphatisches hat. Von daher ist es hilfreich, den Freiheitsbegriff in der Seelsorgelehre am Beispiel einiger Entwürfe detaillierter zu rekonstruieren und nach seinen Pointen und jeweiligen Kontexten zu fragen. Gegen welche impliziten und expliziten Gefährdungen der Freiheit wird der Freiheitsbegriff behauptet? Welche Einschränkungen sind im Blick? Neben der Freiheit und den emanzipatorischen Ansprüchen, die sich mit ihr verbinden, sollen daher auch Ambivalenzen der Freiheit thematisch werden. Erst in diesem dynamischen Spannungsverhältnis von Freiheit und ihren Limitierungen wird die Freiheit konkret und gewinnt an Prägnanz.

¹ CHRISTIAN ALBRECHT, Das Pathos der Freiheit. Praktisch-theologische Perspektiven, in: MICHAEL LAUBE (Hg.), Freiheit, Themen der Theologie 7, Tübingen 2014, 193–232.

Die folgende Skizze versucht, wenn auch nur an wenigen eklektischen Beispielen, eine Rekonstruktion dieses Spannungsverhältnisses mit dem Ziel, Freiheit als einen gelebten Vollzug zu konturieren. Neben Friedrich Schleiermachers in vielerlei Hinsicht wegweisendem Verständnis der Seelsorge als einer Praxis der Freiheit, soll ferner die Jahrhundertwende um 1900 näher in den Blick genommen werden, weil in dieser Schwellenzeit die Gefährdungen der Freiheit angesichts gesellschaftlicher Wandlungsprozesse besonders augenfällig wurden. In der »Herauslösung des Individuums aus den Plausibilitätskonstruktionen des traditionellen Ordnungsgefüges«² werden in der Seelsorgelehre die Ambivalenzen der Moderne zu einem zentralen Thema und als solche auch beschrieben. Was als Freiheit von standardisierten Rollen und sozialen Ordnungen, mithin auch als Emanzipationsprozess wahrgenommen werden kann, wird zugleich auch als kultureller Auflösungs- und Zerfallsprozess problematisiert. Die soziale Widersprüchlichkeit der Moderne findet ihren Niederschlag in Diagnosen des zeitgenössischen Seelenlebens. Der moderne Mensch sei von Desorientierung und Nervosität betroffen und bedürfe einer neuen existentiellen Fundierung im Sinne einer umfassenden Lebensorientierung, die neue Herausforderungen an Theorie und Praxis der Seelsorge stelle.

»Befreiung und Disziplinierung, Individualisierung und Vermassung bzw. Organisation bilden somit die charakteristischen Strukturprinzipien der einzelnen ökonomischen und politischen Modernisierungsoffensiven, in deren Folge die eigene innere Widersprüchlichkeit zum wesentlichen Merkmal der sich konstituierenden modernen Welt wird.«³

In dieser Schwellensituation bildet sich ein poimenisches Nachdenken heraus, das die »Seelsorge im »Übergang« zur modernen Welt«⁴ zu markieren versucht und in der Thematisierung der ambivalenten Struktur der Moderne das Verständnis von Freiheit konturieren kann. Die Aufmerksamkeit auf diese ambivalente Struktur soll dann auch für die Inblicknahme von Ansätzen im 20. Jahrhundert leitend sein. Soll Freiheit nicht nur rhetorisch behauptet und apostrophiert werden, müssen zudem die Begründungen der Freiheit und die Rückbindung der Seelsorgelehre an ihre theologischen Grundlagen in den Fokus rücken. Mit einer solchen eklektischen Rekonstruktion der Seelsorgelehre, so die Hoffnung, lassen sich schließlich Überlegungen zur Seelsorge als einer Praxis der Freiheit verbinden.

² THOMAS STAHLBERG, Seelsorge im Übergang zur »modernen Welt«. Heinrich Adolf Köstlin und Otto Baumgarten im Kontext der Praktischen Theologie um 1900, APTh 32, Göttingen 1998, 18.

³ Ebd.

⁴ So der prägnante Titel von Stahlberg (ebd.).

1. Freiheit zur Seelsorge – Freiheit von Seelsorge. Zur Begründung der speziellen Seelsorge bei Friedrich Schleiermacher

Wie angedeutet, nimmt in einer poimenischen Rekonstruktion des Freiheitsbegriffs die Seelsorgelehre Friedrich Schleiermachers einen prominenten Rang ein. Für sein wesentlich vor dem Hintergrund aufklärerischer, bürgerlich-emanzipatorischer Ideen entwickeltes Verständnis der Seelsorge ist der Gedanke der Freiheit konstitutiv. Entsprechend beziehen sich bis in die Gegenwart hinein nicht wenige Entwürfe auf ihn zurück. Wenn auch nicht alle der nachfolgenden Ansätze den Grundsatz der Freiheit in gleicher Weise ins Zentrum gerückt haben, so ist es doch ein *ceterum censeo* der speziellen Seelsorgelehre, dass es in der seelsorgerlichen Interaktion darum gehen müsse, die »geistige Freiheit« der Menschen zu »erhöhen«.⁵

Die wichtigsten Texte zur Seelsorgelehre Schleiermachers finden sich in der aus Vorlesungsnachschriften kompilierten *Praktischen Theologie*.⁶ Für ein systematisches Verständnis der Seelsorge und die enzyklopädisch folgenreiche Unterscheidung zwischen Seelsorge im weiteren und im engeren Sinne ist jedoch ein Seitenblick auf die *Kurze Darstellung* notwendig.⁷ In dieser enzyklopädischen Schrift ordnet Schleiermacher die Seelsorge dem Kirchendienst, also den parochialen Anforderungen an den Geistlichen zu, und zwar in einem regierenden Sinne seiner Tätigkeit, die – im Unterscheid zur erbaulichen Tätigkeit – darauf gerichtet ist, die graduellen Unterschiede zwischen den Unmündigen und den Mündigen in den religiösen Angelegenheiten zu beseitigen, indem die Unmündigen in den Zustand der Mündigkeit überführt werden. Ziel ist, die »Integration in die durch religiöse Selbstständigkeit ausgezeichnete Gemeinschaft zu leisten«.⁸ Während die allgemeine Seelsorge auf die regierenden Tätigkeiten in der Parochie als ganzer gerichtet ist und insbesondere in den Bildungsprozessen der Katechese zum Ausdruck kommt, zielt die spezielle Seelsorge auf den Einzelnen, der durch krisenhafte Lebensumstände zeitweise irritiert ist.⁹ Die Seelsorge, und zwar sowohl die allgemeine als auch die

⁵ Vgl. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, in: JACOB FRERICH (Hg.), Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke I/13, Berlin 1850, 431. Im Original hervorgehoben.

⁶ Ebd.

⁷ So auch: Christian Albrecht, »[...] daß jene Anforderung nicht mehr in ihm entstehe«. CHRISTIAN ALBRECHT, Schleiermachers Programm der Seelsorge als Wiederherstellung religiöser Autonomie, in: ARNULF VON SCHELIHA/JÖRG DIERKEN (Hg.), Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik. Akten des internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Münster, September 2015, Schleiermacher-Archiv Bd. 26, Berlin/Boston (MA) 2017, 277–291: 280.

⁸ A.a.O., 281.

⁹ Vgl. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Entworfen von Dr. F. Schleiermacher, Berlin

spezielle, wirkt auf die religiöse Selbstständigkeit aller hin, die wesentlich in der Selbstberatung aus dem göttlichen Wort im Rahmen des Gottesdienstes besteht. »Indem hier die Gemeindeglieder in ein unmittelbares Verhältnis zu dem göttlichen Wort gesetzt sind, gestehen wir ihnen zu daß sie selbst ihr Gewissen aus dem göttlichen Wort berathen können.«¹⁰ Die Autonomie des Einzelnen in seinen Gewissensentscheidungen genießt höchste Priorität bei Fragen, die die eigene Lebensorientierung betreffen. Die Selbstständigkeit in religiösen Angelegenheiten bedeutet, dass der Einzelne nicht nur selbst verantwortlich ist, sondern sich auch im Wesentlichen selbst beraten kann. Dabei ist jedoch vorausgesetzt, dass jeder durch die allgemeine Seelsorge eben dazu in die Lage versetzt ist, sich kontinuierlich selbst zu orientieren.

»Wir gehen von der Voraussetzung aus: jedes Gemeindeglied steht in unmittelbarem Verhältniß zu dem göttlichen Wort, kann sich aus demselben selber berathen, und kann zu seinem Verständniß des göttlichen Wortes und seiner Subsumtion der einzelnen Fälle unter die in dem göttlichen Wort gegebenen Regeln, Vertrauen haben oder nicht; nimmt es den Geistlichen in Anspruch, so ist es ein Zeichen, daß dies Vertrauen fehlt.«¹¹

Spezielle Seelsorge im Sinne eines problemorientierten Gesprächs zwischen dem Geistlichen und einem Gemeindeglied ist der besondere Fall, da die Selbstberatung irritiert ist.¹² Die Notwendigkeit der Zuwendung zum Einzelnen durch den Geistlichen entsteht dadurch, dass die selbstständige Teilnahme an den erbauenden Vollzügen der christlichen Gemeinde nicht mehr gegeben ist. Der Einzelne ist »durch *äußere Umstände* aus der Identität mit der Gemeinde gefallen«¹³; sein Selbstvertrauen gestört. Seelsorge ist somit stets als Ausdruck von Kirchenleitung zu denken – und umgekehrt: Kirchenleitung ist recht verstanden »seelenleitendes Handeln«¹⁴. Die spezielle Seelsorge ist anlassbezogen und zugleich auch zeitlich begrenzt. Sie erübrigt sich, wenn der Einzelne wieder in den Stand der Selbstvergewisserung zurückversetzt ist. Darauf muss die Seelsorge hinwirken, ansonsten würde sie ihr Ziel verfehlen. »Daraus entsteht der Kanon: *überall wo solche Anforderung an den Geistlichen geschieht, hat er sie dazu zu benutzen die geistige Freiheit des Gemeindegliedes zu erhöhen und ihm eine solche Klarheit zu geben, daß jene Anforderung nicht mehr in ihm entstehe.*«¹⁵

²1830, in: DIRK SCHMID (Hg.), Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums, in: HERMANN FISCHER u.a. (Hg.), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe, Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, Bd. 6: Universitätsschriften, Berlin/New York (NY) 1998, 317–446, § 299.

¹⁰ SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie (s. Anm. 5), 430.

¹¹ Ebd.

¹² Diese Pointe ist auch titelgebend bei ALBRECHT, Schleiermachers Programm der Seelsorge (s. Anm. 7).

¹³ SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie (s. Anm. 5), 459.

¹⁴ SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung (s. Anm. 9), bes. § 263.

¹⁵ SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie (s. Anm. 5), 431.

Der Freiheitsgedanke hat vielfältige Implikationen für die Seelsorge, nicht zuletzt auch für die Anbahnung des Seelsorgegesprächs. Die Initiative kann zwar sowohl von dem Einzelnen als auch von dem Pfarrer ausgehen, über das Zustandekommen eines seelsorgerlichen Verhältnisses entscheidet allerdings allein der Betroffene selbst. Darin kommt seine unvertretbare Freiheit zur Geltung, die auch durch die Krisenhaftigkeit seiner momentanen Situation nicht in Frage gestellt ist. Das Prinzip der Autonomie gilt unbedingt, weil es in der Gottesbeziehung begründet liegt. Daraus folgt als Konsequenz, dass das Gemeindeglied den Geistlichen in Anspruch nehmen kann oder frei ist, es zu unterlassen. »Das Anknüpfen des Verhältnisses der speciellen Seelsorge als Pflicht der Gemeindeglieder kann in der evangelischen Kirche nicht bestehen«¹⁶.

Seelsorge ist also tatsächlich ein Spezialfall und das seelsorgerliche Gespräch stets nur als ein Verhältnis auf Zeit zu denken, wenn nicht das eigentliche Ziel, die Rückgewinnung der Selbstsorge, verfehlt werden soll. Die Differenz zwischen den Unmündigen und den Mündigen ist nicht kategorial zu verstehen, sondern es ist eher von graduellen Unterschieden und fließenden Übergängen auszugehen.

»Jeder einzelne der ein Glied der Gemeinde ist hat seine Mängel und Gebrechen, in Beziehung auf welche eine Beschäftigung des Geistlichen mit ihm von Nutzen sein kann. Wenn man daraus folgern wollte: also soll der Geistliche ein solches specielles Verhältniß mit jedem haben: so wäre das etwas unmögliches, ja es wäre dem Geist der evangelischen Kirche nicht angemessen, es entstände daraus eine solche Vormundschaft, wie in der katholischen Kirche allerdings die Verhältnisse des Beichtvaters zum Beichtkinde.«¹⁷

Einen Paternalismus in religiösen Fragen kann es demnach nicht geben, weil dieser in Widerspruch zur Mündigkeit des einzelnen Gläubigen als Prinzip kirchen- und seelenleitenden Handelns stehen würde. Die spezielle Seelsorge ist somit auch nicht als ein vorübergehendes, zeitlich begrenztes Vormundschaftsverhältnis zu denken. Insofern ist es zwar nicht falsch, von einer Asymmetrie in der Beziehung zwischen Seelsorger und Seelsorgesuchendem zu sprechen.¹⁸ Aber ein »Defizienzmodell«¹⁹ ist in der Seelsorgekonzeption Schleiermachers

¹⁶ A.a.O., 430.

¹⁷ A.a.O., 442.

¹⁸ Vgl. JÜRGEN ZIEMER, Die Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorge, in: WILFRIED ENGEMANN, Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig 2007, 143–157: 157.

¹⁹ So etwa FRIEDRICH WINTZER (Hg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, Berlin/New York (NY) 1999, XVIII; JÜRGEN ZIEMER, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen 2004, 73. Christian Albrecht weist richtigerweise darauf hin, dass die Seelsorgebeziehung als »Ausschnitt des umfassenden Beziehungsgeflechtes zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde gesehen« werden muss. »Dem Grundgedanken religiöser Gleichwertigkeit folgend ist dieses Verhältnis als ein solches definiert, in dem der Seelsorgesuchende priesterlich-magistraler Bevormundung genauso wenig ausgesetzt sein kann wie dem

nicht wahrzunehmen. In der krisenhaften Situation einer zeitweisen Irritation der Selbstberatung liegt eine Veranlassung zur Seelsorge, aber die Autonomie des Einzelnen ist zu keinem Zeitpunkt sistiert. »Die Regulationsinstanz solcher Freiheit, Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit ist aber das Gewissen. Und so kann man auch sagen: Ziel der speziellen Seelsorge ist die orientierende und regulierende Funktion des Gewissen des einzelnen. Hier ist er unvertretbar als Individuum und Subjekt.«²⁰

Wir haben es von daher mit einem Freiheitsbegriff zu tun, der vor dem zeitgenössischen Hintergrund der bürgerlichen Aufklärung, durchaus mit einem gewissen Pathos, die Mündigkeit des Einzelnen gegenüber Herrschaftsansprüchen²¹ anderer zu verteidigen sucht. Insofern ist Jürgen Ziemer zuzustimmen: »Eindrucksvoll an Schleiermachers Seelsorgeverständnis ist die Verknüpfung von aufklärerischem Freiheitsbewusstsein mit dem Freiheitsverständnis des Evangeliums.«²² Freiheit hat bei Schleiermacher aber stets eine konkrete Statur: Zum einen manifestiert sie sich anlassbezogen in krisenhaften Situationen in der Souveränität, spezielle Seelsorge zu beanspruchen oder es zu unterlassen. Auch die Gesprächsinhalte bestimmt der Seelsorgesuchende in aller Freiheit selbst. Zum anderen wird die Freiheit in der Gemeinde kontinuierlich gelebt, indem der Einzelne sowohl produktiv als auch rezeptiv am religiösen Leben der Gemeinde Anteil hat, in das er eingebettet ist. Die solchermaßen vor Bevormundung zu schützende Freiheit des Einzelnen ist der Maßstab für eine Seelsorge, die sich daran messen lassen muss, inwieweit es ihr gelingt, nicht nur das Vertrauen des Einzelnen zu gewinnen, sondern auch seiner Individualität in der Gestaltung des Gesprächs Raum zu verschaffen.

Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass Schleiermachers Seelsorgekonzeption aus heutiger Sicht als eine systemische zu begreifen ist, weil es um »einen produktiven Zusammenhang zwischen der Funktionsfähigkeit des inneren seelischen Systems eines einzelnen Menschen und des gemeindlichen Systems«²³ geht. Der einzelne Seelsorgesuchende und der Seelsorger, beide, sind eingebettet in gemeinschaftliche, religiöse Kontexte, ohne die – zugespitzt gesagt – die spezielle Seelsorge nicht gedacht werden kann. Von einer »über-

misslichen Erlebnis, dass der Geistliche sich grenzverletzend »in die Angelegenheiten anderer [...] mische« oder das »Geheime im Leben« nicht respektiere.« ALBRECHT, Schleiermachers Programm der Seelsorge (s. Anm. 7), 282. Mit Zitaten von SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie (s. Anm. 5), 428 und 452.

²⁰ HANS MARTIN DOBER, Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud, Leipzig 2008, 102.

²¹ Die Behauptung der Freiheit gegenüber Vormundschaftsverhältnissen ist bei Schleiermacher selbstverständlich in Verbindung mit seinem kirchenpolitischen und politischen Engagement zugunsten demokratischer Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft zu sehen.

²² ZIEMER, Seelsorgelehre (s. Anm. 19), 73.

²³ Vgl. Albrecht, »[...] daß jene Anforderung nicht mehr in ihm entstehe«, ALBRECHT, Schleiermachers Programm der Seelsorge (s. Anm. 7), 286.

steigerten Orientierung am Individuum²⁴ kann insofern nicht gesprochen werden. Hinzuzufügen ist außerdem, dass die Freiheit an die Gottesbeziehung, mithin das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott, zurückgebunden ist.²⁵ Die Freiheit und Mündigkeit, die dem Einzelnen im Zusammenhang der Seelsorgelehre Schleiermachers zugeschrieben wird, liegt in der Gottesbeziehung begründet. Sie ist nicht in einem autonomen Subjekt zu verorten, sondern theonom konstituiert: Die Freiheit in der Seelsorgebeziehung²⁶ und die Abhängigkeit in der Gottesbeziehung bleiben somit eng aufeinander bezogen.

2. »Scheinfreiheit«. Ambivalenzen der Freiheit in der Moderne

Die gesellschaftlichen Umbrüche des 19. Jahrhunderts sind in der Praktischen Theologie wesentlich als ein Übergang in die moderne Welt beschrieben worden, die bis heute mit erheblichen Ambivalenzen der Freiheit in Zusammenhang gebracht wird. Während die Berücksichtigung der Individualität des Einzelnen und die Sensibilisierung für Gefährdungen der ihm zugeschriebenen Freiheit hinsichtlich seiner Selbstvergewisserung aus dem göttlichen Wort mit Freiheitsgewinnen verbunden waren, thematisiert die Seelsorgeliteratur der Jahrhundertwende um 1900 das Lebensgefühl des modernen Menschen, das durch die urbane Massengesellschaft geprägt und von Desorientierung bestimmt ist. Dieses Lebensgefühl hat sowohl soziale als auch psychologisch zu beschreibende Konnotationen: Der moderne Zeitgenosse, jedenfalls in der Art und Weise, wie sein Bild in der Seelsorgeliteratur entworfen wird, ist durch Fragmentierung und Vereinzelung bestimmt.

Zur Illustration lässt sich eine Meditation von Friedrich Niebergall zu Joh 8,32 in der Zeitschrift *Die christliche Welt* heranziehen, die den Titel »Scheinfreiheit« trägt und die identitätsgefährdende Maskenhaftigkeit des sozialen Lebens eindrücklich beschreibt: »Wehe uns, wenn Gedanken sichtbar und Wünsche Worte würden! Aber es gibt Masken und Kostüme. Darin kann man darstellen, was man will«²⁷. Die Zerrissenheit zwischen »Sitte – so heißt die große Masken- und Kostümverleihanstalt« und den eigenen Wünschen und »Bегierden«, führe zu »Doppelleben« und dem Gefühl des »Zwanges«. »Das ›Ich bin nicht, was ich bin‹, die Freude dessen, der die Leute hinter das Licht führen

²⁴ So auch ebd.

²⁵ Der Konnex zwischen Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl ist detailliert beschrieben bei CHRISTINE AXT-PISCALAR, *Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde* bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, BHTb Bd. 94, Tübingen 1996, bes. 182f.

²⁶ Von daher erklärt sich die Sensibilität gegenüber einer möglichen Vormundschaft im Verhältnis von Seelsorgesuchendem und Seelsorger.

²⁷ *Die christliche Welt*. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände Nr. 6 (1903), Spalte 121.

will, wird ihnen zum Ausdruck der Qual, zur Selbstanklage.«²⁸ Soziale Erwartungen und innere Bedürfnisse stehen in einem Widerspruch, der als Spaltung des eigenen Selbst beschrieben wird. Das johanneische Wort von der Wahrheit, die freimachen wird, wird als Überwindung dieser inneren Zerrissenheit zitiert. »Mut und Wahrhaftigkeit müssen in die Seele einziehen als die Bahnbrecher einer neuen Zeit.«²⁹

Thomas Stahlberg spricht zu Recht von einem »neurasthenisch-sensibilisierten Klima«³⁰, das in Sigmund Freuds Schrift *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* einen literarisch verdichteten Ausdruck gefunden hat. Die Irritation des Seelenlebens und ein Gefühl innerer Zerrissenheit ziehen sich thematisch durch die Seelsorgeliteratur um 1900. Das Seelenleben des modernen Menschen sei durch die Beschleunigung des Lebens und die Überreizung der Sinne bestimmt. Die Psychopathologie der Nervosität wird zur Interpretation des Lebensgefühls in der neuen Zeit diagnostisch herangezogen. »Die nervöse ›Reizsamkeit‹ sowie das Leiden an der modernen ›Reizflut‹ verliehen der neuen Epoche ihre psychologische Signatur.«³¹ Das Krankheitsbild selbst und seine Ursachen bleiben vielfach unscharf, wie dies bei einer allgemeinen kulturellen Psychopathologie auch kaum zu vermeiden ist. Sigmund Freud stimmt zwar der Diagnose der Nervosität zu, kritisiert jedoch die Unbestimmtheit der Ursachenforschung.

»Ich habe an diesen – und vielen anderen ähnlich klingenden – Lehren auszusetzen, nicht daß sie irrtümlich sind, sondern daß sie sich unzulänglich erweisen, die Einzelheiten in der Erscheinung der nervösen Störungen aufzuklären, und daß sie gerade das bedeutsamste der ätiologisch wirksamen Momente außer acht lassen. Sieht man von den unbestimmteren Arten, ›nervös‹ zu sein, ab und faßt die eigentlichen Formen des nervösen Krankseins ins Auge, so reduziert sich der schädliche Einfluß der Kultur im wesentlichen auf die schädliche Unterdrückung des Sexuallebens der Kulturvölker (oder Schichten) durch die bei ihnen herrschende ›kulturelle‹ Sexualmoral.«³²

Tatsächlich wird, wenn auch kaum die Freud'sche Ätiologie der Triebunterdrückung, so doch die Beschreibung des zeitgenössischen Lebensgefühls mit seinem existentiellen Unbehagen in der Kultur von vielen Autoren auch in Theologie und Kirche geteilt. Die psychologischen Einsichten in die Persönlichkeit und das Lebensgefühl des modernen Menschen haben, jedenfalls in den Ansätzen, die sich hierfür aufgeschlossen gezeigt haben, zur Wahrnehmung der Kategorie des Unbewussten und damit auch zu einer Neuorientierung der Seelsorge geführt.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ STAHLBERG, Seelsorge im Übergang zur »modernen Welt« (s. Anm. 2), 77.

³¹ A.a.O., 74f. Vgl. dazu auch die von Stahlberg genannten Belege aus der zeitgenössischen Literatur a.a.O., Anm. 235.

³² SIGMUND FREUD, Die ›kulturelle‹ Sexualmoral und die moderne Nervosität, in: GW Studienausgabe Bd. IX, 13–32: 16.

3. Analytische Seelsorge als »Aufsuchung und Beeinflussung unbewusster Motive«³³

Bei Oskar Pfister wird diese Neuorientierung explizit deutlich, wenn er als Gegenstand der Seelsorge die seelischen und leiblichen Nöte der Menschen in den Blick nimmt.

»Große Teile des Volkes haben sich der Predigt entfremdet, aber noch sehr viel größere Mengen verzichten auf die protestantische Einzelseelsorge des Pfarrers, weil sie ihr doch keine wirksame Hilfe in Seelennöten zutrauen. *Nur ein winziger Bruchteil nimmt sie noch in Anspruch*, während die katholische Kirche durch ihr Beichtgebot immerhin noch gewaltige Massen sich zu unterstellen vermag. Von diesen verhältnismäßig wenigen sind die meisten sogen. Nervöse. Wir dürfen uns nicht damit trösten, daß erzwungene Seelsorge der evangelischen Freiheit zuwiderliefe. Ihn jammerte des Volkes, und uns sollte nicht auch jammern der unzähligen Müsseligen, Trostbedürftigen, durch unwiderstehliche Mächte ihres Innern zum Laster Gezwungenen? Je tiefer wir die menschlichen Nöte erkennen, desto mehr muß unsere Seelsorgernot sich steigern, mögen wir nun Laien oder Pfarrer, Lehrer oder Ärzte, Eltern oder Kinder sein. Aber auch das stärkste Mitgefühl wird unsere Seelsorgernot nur steigern, wenn es uns nicht gelingt, der Seelennot unserer Brüder zu begegnen. Und dieser Tatsache, die sich uns auf den folgenden Blättern stetsfort bestätigen wird, stehen wir gegenüber: *Mit den hergebrachten seelsorgerlichen Mitteln können wir gegenüber unzähligen Fällen einfach nicht auskommen.*«³⁴

Die grundlegende Irritation der Seelsorge besteht somit darin, dass die Ursachen der Not nicht ohne weiteres zugänglich sind und daher auch nicht als Sünde und Irrtum gesprächsweise erörtert werden könnten. Die unbewussten Kräfte des Seelenlebens bleiben den Notleidenden selbst verborgen. Sie haben keinen Zugang zu den »unter der Schwelle des Bewußtseins befindlichen Mitregenten«³⁵. Der Seelsorgesuchende, der hier am treffendsten als ein Leidender beschrieben wird, ist in einem Zustand der Unfreiheit gefangen. Er ist von seelischen Konflikten bestimmt, die ihm selbst verborgen sind. Ziel der Seelsorge muss es daher sein, diesen inneren Konflikten auf die Spur zu kommen.

»Die hergebrachte Seelenführung begnügte sich damit, die Verwerflichkeit der begangenen Fehler dazutun und die Forderung des richtigen Wandels mit aller Entschiedenheit aufzustellen, wobei es an Tadel, Strafe, Warnung, Trost, Aufmunterung, Appell an das Gewissen, Ehrgefühl und Liebe, Hinweis auf Gott und Vorbilder usw. nicht fehlte. Die analytische Seelsorge geht, wie schon ihr Name andeutet, den umgekehrten Weg: Sie wendet sich zunächst einmal aufs sorgfältigste den vorhan-

³³ OSKAR PFISTER, Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien, Göttingen 1927, 10.

³⁴ A.a.O., 9.

³⁵ A.a.O., 12.

denen religiösen und sittlichen Schäden und Nöten zu, um die in ihnen wirksamen Kräfte zu *verstehen* und ihres dämonischen Charakters zu berauben.«³⁶

Die Seelsorge, die als eine anspruchsvolle hermeneutische Aufgabe zu verstehen ist, wird von Pfister keineswegs nur auf professionelle Gruppen wie Ärzte oder psychologisch gebildete Pfarrer eingegrenzt. Sie ist vielmehr eine allgemeine Christenpflicht, zu der »jeder gegen jeden verpflichtet«³⁷ ist. Seelsorge ist wesentlich eine Haltung der Nächstenliebe, die durch Empathie (»Erbarmen«³⁸) und Vorurteilsfreiheit (ohne »Einschnürungen«³⁹) dem Leidenden zur Seite steht und sich an der Zuwendung Jesu zu Kranken und Sündern orientiert. »Die analytische Seelsorge will Unfreie zu Freien, Unglückliche zu Glücklichen, Werkzeuge des Bösen zu Organen des Guten machen; damit kommt sie der Weite und Tiefe einer Seelsorge Jesu viel weiter entgegen, als die offizielle kirchliche Seelsorge es meistens tat.«⁴⁰

Nach Oskar Pfister ist Seelsorge als ein Prozess der Befreiung von innerer Zerrissenheit und Heilung seelischen Leidens zu verstehen, der durch die vorurteilsfreie und liebevolle Zuwendung des Seelsorgers bzw. der Seelsorgerin möglich wird. Der Ratsuchende wird frei zur Übernahme von Verantwortung und einer selbstbewussten Lebensgestaltung, die durch die kritische Aneignung von sittlichen Normen und ihrer Integration in das autonome Selbstbewusstsein allererst möglich wird. Nicht nur sollen die inneren Bedürfnisse und Sehnsüchte zu ihrem Recht kommen, sondern der Einzelne soll auch auf eine verantwortliche Lebensgestaltung ansprechbar werden. Das ist für Pfister eine wichtige Pointe. Eben dies ist erst dann der Fall, wenn der Mensch sich nicht mehr heteronomen Normen unterwirft, sondern seine »Scheinfreiheit« zugunsten der Autonomie überwindet. Die spezielle Seelsorge hat in dieser Konsequenz Anteil am aufklärerischen Projekt, den Menschen aus seiner Unmündigkeit zu befreien und zur Übernahme von Verantwortung zu befähigen – ein Anliegen, das in der therapeutischen Seelsorgelehre Joachim Scharfenbergs und Dietrich Stollbergs aufgenommen wird. In den 1960er Jahren des 20. Jahrhunderts werden emanzipative und autoritätskritische Pointierungen des Freiheitsbegriffs der analytischen Seelsorge wiederaufgenommen, andererseits aber auch kirchen- und gesellschaftspolitische Aspekte unter den veränderten Bedingungen der Nachkriegsära zur Geltung gebracht.

³⁶ A.a.O., 16.

³⁷ A.a.O., 10.

³⁸ A.a.O., 20.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

4. »[D]em Gesprächspartner ein größtmögliches Maß an Freiheit vermitteln und gemeinsam mit ihm einüben«⁴¹. Die therapeutische Seelsorgebewegung und ihre Kritik

In dem von vielfältigen theologischen Brüchen und Abbrüchen gekennzeichneten 20. Jahrhundert ist die Bedeutung der verschiedenen therapeutischen Seelsorgeansätze nicht zu überschätzen. Tatsächlich ist sie als eine Bewegung zu verstehen, die über die Praktische Theologie hinaus in andere theologische Disziplinen, in Kirche und Gesellschaft gewirkt hat, sowie in institutionalisierten Formen der Seelsorgeausbildung weiterwirkt.⁴² Der Freiheitsbegriff ist die organisatorische Mitte dieser Seelsorgekonzeptionen⁴³ und die Freiheit des Menschen ist in der Gottesbeziehung grundgelegt. Das seelsorgerliche Gespräch zielt, wie bei Oskar Pfister auch, auf die Übernahme von Verantwortung gegenüber dem anderen und gegenüber Gott. In tiefenpsychologischer Perspektive ist dieser Prozess als Erwachsenwerdung und Zugewinn an Autonomie zu beschreiben. Negativfolie ist auch hier, wie schon bei Schleiermacher, die Beichte, der ein Autoritätsgefälle unterstellt wird, das den Einzelnen als Unmündigen empfängt und als solchen auch wieder entlässt: »Beichtkinder kamen demütig zu Beichtvätern, um zu bekennen, zu bereuen, Vergebung zu empfangen und Weisungen entgegenzunehmen.«⁴⁴ Die Beichte ist nicht nur auf das Ritual selbst beschränkt, sondern als allgemeines Sinnbild für eine traditionelle und zu problematisierende Beziehung zwischen Amt und Gemeinde gedacht, insofern die Kirche in ihren institutionellen Vollzügen faktisch Anteil daran hat, Menschen unfrei zu machen bzw. sie im Zustand der Unmündigkeit zu behalten. Ein neuer Zugang zur Seelsorge ist daher untrennbar auch mit einem Programm zur Kirchenreform verbunden.

»Kirche ist also aus poimenischer Perspektive die Gemeinschaft derer, die einander trösten, ermahnen, ermutigen und Zuwendung geben, weil sie davon ausgehen und darauf zugehen, daß eine alles übersteigende, alles umgreifende und alles tragende Liebe Gottes die Welt erhält. Einfacher: *Weil sie an einen seelsorgerlichen Gott glauben, treiben Christen untereinander Seelsorge.*«⁴⁵

⁴¹ DIETRICH STOLLBERG, *Mein Auftrag – Deine Freiheit*, München 1972, 18.

⁴² Darüber hinaus ist auch die Pastoralpsychologie als eine Weiterführung der therapeutischen Seelsorge zu verstehen. Vgl. dazu etwa die Definition von MICHAEL KLESSMANN, *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2004, 17.

⁴³ Sie schließt an Oskar Pfister an, gewinnt jedoch ihre Impulse wesentlich aus der nordamerikanischen Ausbildungspraxis, dem *Clinical Pastoral Training*, und wird, wie dies für eine Bewegung charakteristisch ist, von einer größeren Gruppe von Personen federführend getragen. Als die beiden Protagonisten, die ein umfassendes literarisches Oeuvre vorgelegt haben, können Joachim Scharfenberg und Dietrich Stollberg gelten.

⁴⁴ STOLLBERG, *Mein Auftrag* (s. Anm. 41), 8.

⁴⁵ DIETRICH STOLLBERG, *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*, Gütersloh 1978, 30.

Therapeutische Seelsorge ist ein eminent theologisches Programm, das bis in die kommunikativen Vollzüge hinein als Glaubenszeugnis zu verstehen ist: »sie geschieht aus Gnade auf Gnade hin, das heißt aus Freiheit auf Freiheit hin«⁴⁶. Christliche Inhalte, Symbole wie Kreuz und Auferstehung und biblische Erzählungen nehmen selbstverständlich einen zentralen Ort im seelsorgerlichen Gespräch ein. Ihr Potential besteht darin, dass sie zum einen die Gottesbeziehung thematisch werden lassen, zum anderen aber auch vielfältige Anknüpfungsmöglichkeiten bieten, innere Konflikte zu erfassen und zu bearbeiten. Die spezielle Seelsorge ist unbedingt eingebettet in die *cura animarum generalis* der Kirche, ihre vielfältigen Kommunikationsmodi und symbolischen Interaktionen, die sich an ihrer Lebensdienlichkeit messen lassen müssen.

Zutreffend ist, dass die Seelsorgebewegung vor dem Hintergrund der politischen und gesellschaftlichen Emanzipationsbestrebungen der 1960er und 1970er Jahre zu verstehen ist. »Bei Scharfenberg wird die Freiheitsidee also verbunden mit dem Gedankenreservoir der persönlichen und politischen Emanzipation der Nachkriegsgeneration aus den als autoritär empfundenen Strukturen ihrer Zeit.«⁴⁷ Sie ist allerdings ein ausgesprochen kirchliches Reformprogramm, in dem es um eine Neubesinnung auf Inhalte des christlichen Glaubens, eine von der Rechtfertigung bestimmte Gottesbeziehung und die angemessenen kommunikativen Vollzüge in der Kirche geht.

Die therapeutische Seelsorge hat vielfach sehr scharfe Kritik und Abgrenzungsgesten auf sich gezogen.⁴⁸ Das moderne Leben, wie es um 1900 problematisiert wurde, ist seit den 1990er Jahren in seiner paradoxen Struktur im Kontext von Biografie und Lebensgeschichte neu zur Sprache gebracht worden. Das »eigene Leben« unter den Bedingungen der Individualisierung und Pluralisierung wird als eine Zwangslage thematisiert, die mit den Mitteln der therapeutischen Seelsorge nicht in ihrer gesellschaftlichen Dynamik erfasst zu werden scheint. Die Ambivalenz zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, die um 1900 noch als Prozess der Emanzipation vom Maskenverleih des sozialen Lebens zu verstehen war, erscheint im Übergang zum 21. Jahrhundert so ins Paradoxe gesteigert, dass sie im Rahmen der therapeutischen Seelsorge nur unzureichend erfasst werden könne, so einer der Vorwürfe. Während sich gesellschaftliche Werte, Normen und soziale Rollen verflüssigt haben, ist der Einzelne zugleich normativen Erwartungen ausgesetzt, die ihn regelrecht unter Zwang setzen. Der Zwang besteht darin, das »eigene Leben« so zu gestalten, dass es als Ausdruck von uneingeschränkter Individualität präsentiert werden kann. Das eigene Leben steht unter dem Zwang, selbstbestimmt und einzigartig

⁴⁶ A.a.O., 33.

⁴⁷ ALBRECHT, Das Pathos der Freiheit (s. Anm. 1), 197.

⁴⁸ Vgl. dazu die detaillierten Analysen von ISABELLE NOTH, *Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalysezereption in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA*, PTh 112, Stuttgart 2010, bes. 197–227. Noths Darstellung zielt auf die Unterscheidung von Psychoanalyse und ihrer Rezeption im Rahmen der Seelsorgelehre.

zu sein, und muss sich auch selbst da als solches bewähren, wo sich die Lebensbedingungen den Gestaltungsmöglichkeiten des Individuums entziehen. Auch da, wo keine Wahl möglich ist, muss der moderne Mensch sein Leben als »eigenes Leben«, mithin als Ausdruck seiner Wahl präsentieren können. Die Entlastungsfunktion, die standardisierte biografische Modelle und Institutionen, trotz ihrer Anfälligkeit für heteronome Zumutungen, zumindest immer auch hatten, ist dem von der Individualisierung aller Lebensbereiche betroffenen und im ambivalenten Sinne »frei« gesetzten Menschen nicht mehr zugänglich.

»Individualisierung ist also keine Sache des »Überbaus« – der Ideologie –, dem gegenüber der »Unterbau« – die objektive Lage – als »eigentliche« Realität unterschieden und aufrechterhalten werden kann. Individualisierung ist sozusagen der »Überunterbau«, eben die paradoxe »Sozialstruktur« der modernen Gesellschaft. Was heißt: die Lebensbedingungen der Individuen werden ihnen selbst zugerechnet; und dies in einer Welt, die sich fast vollständig dem Zugriff der Individuen verschließt.«⁴⁹

Prägnant hat Alain Ehrenberg diesen – psychopathologischen – Paradigmenwechsel zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert beschrieben. »Sich befreien macht nervös, befreit sein depressiv.«⁵⁰ Während das Subjekt des 19. Jahrhunderts von einer »Verbindung aus Animalität und Schuld«⁵¹ geprägt war, ist das emanzipierte Subjekt der Gegenwart von Depression befallen. »Die Angst, man selbst zu sein, versteckt sich hinter der Erschöpfung, man selbst zu sein.«⁵²

In der Seelsorgelehre hat diese »radikalisierte Individualisierung«⁵³ starke Resonanzen und kritische Abgrenzungen gegenüber der therapeutischen Seelsorgelehre hervorgerufen.⁵⁴ So lässt sich die Entdeckung der Dimension des Sozialen mit diagnostischen Theoriekonzepten der Soziologie als Reaktion verstehen, die tiefenpsychologische, therapeutische Ansätze der Seelsorgelehre

⁴⁹ ULRICH BECK, Das Zeitalter des »eigenen Lebens«. Individualisierung als »paradoxe Sozialstruktur« und andere offene Fragen, APuZ 51 (2001) 29, 3–6: 3.

⁵⁰ ALAIN EHRENBURG, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2008, 67.

⁵¹ A.a.O., 66.

⁵² A.a.O., 67. Vgl. zu den Ambivalenzen der Subjektwerdung als Prozess auch ANNE STEINMEIER, Wiedergeboren zur Freiheit. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse, APTh 33, Göttingen 1998, 195ff.

⁵³ ISOLDE KARLE, Seelsorge als Thematisierung von Lebensgeschichte. Gesellschaftsstrukturelle Veränderungen als Herausforderung der evangelischen Seelsorgelehre, in: MONIKA WOHLRAB-SAHR (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt am Main/New York (NY) 1996, 198–217: 199.

⁵⁴ 1996 erscheinen gleich zwei Arbeiten, von denen die eine die Systemtheorie von Niklas Luhmann ins Zentrum rückt (ISOLDE KARLE, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vluyn 1996) und die andere an soziologische Analysen der Moderne bzw. Postmoderne anschließt (UTA POHL-PATALONG, Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie, Praktische Theologie heute, Bd. 27, Stuttgart/Berlin/Köln 1996). Karle (a.a.O., 62–126) diskutiert ausführlich und kritisch die Seelsorgelehre von Joachim Scharfenberg.

insofern ergänzen, als der gesellschaftliche Kontext und seine soziokulturellen Auswirkungen auf den Einzelnen stärker zu berücksichtigen seien.

»Die psychoanalytische Theorietradition verlagert gleichsam die Rahmenbedingungen der Thematisierung eigener Lebensgeschichte von außen nach innen. Sie durchschaut nicht die sozialen Abhängigkeiten, Standardisierungen und Widersprüchlichkeiten, denen Individuen heute ausgesetzt sind. Sie unterschätzt die sozialen Abhängigkeiten als mehr oder weniger äußerliche und verlagert sie in die Tiefen der Seele hinein.«⁵⁵

Folgt man dem Urteil Karles, wäre die therapeutische Seelsorge selbst Teil des Problems, weil sie sich die individualisierende Zurechnungslogik zu eigen gemacht hat. Eine systemische Seelsorge könnte dagegen die sozialen Rahmenbedingungen des individuellen Lebens stärker mitbedenken und den Konstruktionscharakter von Identität und Erwartungsstrukturen durchsichtig zu machen versuchen. Indem das »Weltbild«⁵⁶ eines psychischen Systems in der seelsorgerlichen Interaktion in Frage gestellt wird, entstehen Freiräume, mit sozialen Erwartungen und gesellschaftlichen Identitätszuschreibungen kritisch umzugehen, sich von ihnen zu distanzieren, sie zu revidieren und selbstbestimmt mit diesen umzugehen. Der Freiheitsgedanke ist hier stets in der Ambivalenz von Selbst- und Fremdbestimmung bzw. der Distanzierung von Rollen- und Identitätszumutungen verortet. Die Freiheit wird in der systemisch konturierten Seelsorgelehre zur gelebten Freiheit, indem sie als *Freiheit von* Konformitätszwängen und damit als individueller Emanzipationsprozess gedacht wird. Die theologische Grundierung der Seelsorgelehre wird bei Isolde Karle in der theonomen Begründung der Identität des Einzelnen zur Sprache gebracht. Die Individualität des Einzelnen muss nicht erst hergestellt und als solche ausgewiesen werden, sondern sie ist »allein in Gott«⁵⁷ verankert. »Der Mensch ist nach christlicher Auffassung nicht in sich selbst begründet, sondern von jenseits seiner selbst her bejaht und gewollt.«⁵⁸ Aufgabe einer Seelsorge, die bei Karle dezidiert in kirchengemeindlichen Kommunikationszusammenhängen verortet wird, ist es, sich »als Hilfe zur Gewißheit über den Grund menschlicher Existenz zu verstehen«⁵⁹ und damit Hilfe zur christlichen, in der Taufe begründeten, Lebensgewissheit zu sein.

Als das Paradigma einer gelebten Freiheit von Identitätszuschreibungen rubriziert die Kategorie des Geschlechts.⁶⁰ Das Beispiel ist auf der einen Seite plausibel, wenn Isolde Karle den sozialen Konstruktionscharakter von Geschlechterrollen gegenüber einer dichotomen, vermeintlich ontologisch begründeten, Differenzbeschreibung zwischen Mann und Frau hervorhebt. Und

⁵⁵ KARLE, Lebensgeschichte (s. Anm. 53), 211.

⁵⁶ KARLE, Moderne (s. Anm. 54), 163.

⁵⁷ A.a.O., 230.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ A.a.O. und POHL-PATALONG, Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft (s. Anm. 54).

auch Uta Pohl-Patalongs Plädoyer dafür, die Individualität des Einzelnen stärker vor dem Hintergrund einer möglichen Pluralisierung von Lebensentwürfen in der Postmoderne zur Sprache zu bringen, kann dafür sensibilisieren, in seelsorgerlichen Interaktionen aktuelle Lebensentwürfe zu hinterfragen.⁶¹ Und doch kann man fragen, ob diese Zugänge nicht, jedenfalls in ihren Konkretionen, hinter den bereits um 1900 präsentierten Problembeschreibungen des Lebensgefühls des modernen Menschen zurückbleiben. Weder die Nervosität noch die Depression als kulturelle Psychopathologien des 20. bzw. 21. Jahrhunderts werden einem therapeutischen Verfahren zugeführt, sondern die Seelsorge – bei Pohl-Patalong mit politischen Implikationen⁶² – zielt nach wie vor darauf, die Befreiung des Subjekts von standardisierten Rollen zu fördern und die gesellschaftsstrukturellen Ursachen individuellen Leidens transparent zu machen. Das bei Ulrich Beck beschriebene fatale Paradox einer durch den »Zwang zum Normbruch«⁶³ gefesselten Individualität kommt nicht in den Blick, noch die von Alain Ehrenberg analysierten Effekte einer Erschöpfung des Selbst, das angesichts der unendlichen Pluralisierung der Lebensformen in der Depression verharren muss.

5. Seelsorge als Praxis der Freiheit

Vor dem Hintergrund dieser kleinen Skizze zur Freiheit in der Seelsorgelehre sollen abschließend vor allem drei Aspekte hervorgehoben werden.

- Der wechselseitige Verweisungszusammenhang von allgemeiner und spezieller Seelsorge ist unauflöslich. Die Unvertretbarkeit des Subjekts hat ihren systematischen Ort in einer Seelsorgelehre, die konzeptionell davon ausgeht, dass die Selbstberatung des Menschen der Normalfall und die Irritation derselben nur ein zeitlich begrenzter Spezialfall in einer akuten und konkret veranlassten Krisensituation sein kann. Angesichts der Anfälligkeit einer Seelsorgebeziehung für Vormundschaft bzw. die Übergabe von Verantwortung ist das Insistieren auf Seelsorge im Sinne einer Praxis der Freiheit, die in jeder Hinsicht Konsequenzen für die Gestaltung der Seelsorgebeziehung hat, unverzichtbar. Seelsorge lässt sich dann beschreiben als eine »Partnerschaft der Freiheit in der ›Solidarität der Not‹ auf größere Freiheit hin«⁶⁴.
- Seelsorge als eine Praxis der Freiheit zielt auf Emanzipation und Kritik. Sie hat eine aufklärerische Dimension, die nicht primär politisch motiviert ist, auch wenn sie politische Implikationen haben kann, son-

⁶¹ Pohl-Patalong spricht ausdrücklich von einer »feministischen Perspektive«. A.a.O., 280.

⁶² Ebd.

⁶³ BECK, Eigenes Leben (s. Anm. 49), 3.

⁶⁴ STOLLBERG, Mein Auftrag (s. Anm. 41), 63. Vgl. dazu auch MICHAEL KLESSMANN, »... auf größere Freiheit hin ...«. Dietrich Stollbergs Bedeutung für Seelsorge, Theologie und Kirche, PTh 104 (2015), 359–378.

den ihre Ursprünge in der theonomen Konstitution der Freiheit hat. Kritik- und Konfliktfähigkeit sind eng mit der Freiheit zu einer eigenen Lebensgestaltung und der Unvertretbarkeit des Selbst in der Gottesbeziehung verbunden. Zwischenmenschliche Machtverhältnisse sind durch die Gottesbeziehung immer schon relativiert. Die theologische Begründung menschlicher Freiheit in der Abhängigkeit der Gottesbeziehung ist wesentlich, um sowohl Limitierungen von Freiheit unter den Bedingungen der Endlichkeit zu begreifen, als auch Verantwortung für die Lebensgestaltung übernehmen zu können.

- Seelsorge als Praxis der Freiheit ist eine hermeneutische Aufgabe⁶⁵, die sich in der seelsorgerlichen Interaktion als solche bewähren muss: im krisenanfälligen, von Nervosität und Depression gefährdeten Leben des Einzelnen, ist Freiheit wesentlich als etwas zu begreifen, das nicht im Projekt des eigenen Lebens erst realisiert werden muss, sondern in der Gottesbeziehung immer schon konkret gelebt wird.

⁶⁵ CHRISTOF LANDMESSER, Freiheit durch Interpretation. Die Aufgabe der Bibellexegese nach Rudolf Bultmann, in: INGOLF U. DALFERTH/PIERRE BÜHLER/ANDREAS HUNZIKER (Hg.), Hermeneutische Theologie – heute?, HUTH 60, Tübingen 2013, 173–191, bes. 188f.