

Behutsamkeit und Tiefe Seelsorge als Hinführung zur persönlichen Erfahrung Gottes

Gefragt, was für sie in ihrer Tätigkeit am bedeutungsvollsten sei, antworten viele Seelsorger: das persönliche Gespräch in der Einzelseelsorge. Umso auffälliger ist es, daß es für die dabei typischen Situationen wie Hausbesuch und Kasualgespräch noch recht wenig Orientierung gibt. Nicht daß es an neuerer Seelsorgeliteratur mangelte. Da ist vor allem die inzwischen bis in die theologischen Ausbildungsgänge weithin recht gut integrierte Pastoralpsychologie, die das Seelsorgegespräch in einer Weiterentwicklung des therapeutischen Gesprächs ansiedelt. Dem Praktiker kommt aber nicht selten der Verdacht, damit zugleich zu dick und zu dünn angezogen zu sein: Zu dick, denn die hochentwickelten Kunstregeln der Gesprächsführung lassen sich nur selten anwenden. Das Beiläufige (so die Unterhaltung am Tresen, das ausgeschüttete Herz einer pflegenden Angehörigen bei der Krankenkommunion, das Ins-Gespräch-Kommen auf der Straße, die „Wo Sie schon einmal hier sind“-Gespräche), die ungenau definierten Situationen (so das kanonische Brautexamen, vermischt mit einem ersten Kennenlernen und Warmwerden des Seelsorgers mit den Brautleuten), die Überlagerung verschiedener Rollenerwartungen in sicher mehr als neunzig Prozent aller Gesprächssituationen (so der Seelsorger beim Hausbesuch als Liturge einer bevorstehenden „schönen“ Feier, als Respektperson, als Visitator, dem man zeigen kann, daß alles in Ordnung ist, als Freund des Hauses, als „Mensch Gottes“ oder einfach die Aufwertung des Hauses durch seinen Besuch) schaffen schnell etwas Unbefriedigendes, ja bisweilen Kauziges, wenn der Seelsorger sie unbesehen auf ein therapeutisches Gespräch mit klaren Vereinbarungen hin stilisieren wollte. Gleichzeitig kommt er sich aber auch als zu dünn angezogen vor, denn dem „Feld-, Wald- und Wiesenseelsorger“ – um ihn und nicht etwa um den spezialisierten Seelsorger z.B. im Krankenhaus soll es im folgenden gehen - haftet von der Warte der Fachpsychologie immer auch der Eindruck des Dilettantischen an: Ehen kitten, Kinder zähmen, Depressive heilen – welcher Seelsorger könnte da schon Dutzende von Erfolgen vorweisen? Könnte es darum nicht sinnvoll sein, anstatt Seelsorge über den Leisten des therapeutischen Gesprächs zu schlagen, ihr spezifisches Eigenprofil zu entwickeln – dies allerdings derart, daß Wissen und Fertigkeiten der Psychologie integriert und nicht ignoriert werden?

Das Eigene der Seelsorge soll hier als Handeln in gemischten Situationen¹ herausgestellt werden (1.). Sein Ziel ist bei aller Vielfalt der Anlässe die Freisetzung in das heilende Handeln Gottes, der allein „*die Herzen der Menschen kennt*“ (vgl. Apg 1,24; 15,8), wie Bibel und geistliche Tradition nach Augustinus und Thomas von Aquin belegen (2.). Es geht der Begegnung nicht vorrangig um ein Erkennen des anderen, sondern um eine Handlungsfertigkeit. D. h. sie möchte den anderen nicht durchschauen und dementsprechend formen, sondern im Gespräch soll etwas geschehen, das Gottes Wirken Raum gibt. Seelsorge soll deshalb bewußt in der Differenz des von außen behutsam Agierenden gegenüber dem inneren Wirken des Heiligen Geistes als innerem Lehrer positioniert werden. Danach ist sie die Hilfe zu einem Leben aus dem Heiligen Geist. Dem entspricht eine zweifache Grundhaltung des Seelsorgers, Behutsamkeit und Tiefe: die Selbstbegrenzung seines Deutungsanspruchs und die mystagogische Kompetenz, Menschen in die „*heilige Lebendigkeit*“² Gottes zu geleiten. Abschließend läßt sich daraus kurz das Verhältnis zu psychologischen Einsichten als „*pragmatischer Eklektizismus*“ umschreiben (3.).

1. Seelsorge als Handlung in gemischten Situationen

1.1 Seelsorge zwischen Alltagsberatung und klinischer Beratung

Was kann dieses Eigene der Seelsorge sein? Der Studierende auf dem Bauernhof, der Lebenskluge in der Schar der Ratsuchenden, der Sittenstrenge auf dem Vulkan der Leidenschaften („*taberna contra tabernacula*“!), der auf Ordnung bedachte Pfarrer in seinem Sprengel, diese geprägten Leitbilder sind längst verflossen. Ebensovienig zeitgemäß erscheinen viele eher direktive Hinweise der alten Hodegetik, der Spezialdisziplin innerhalb der praktischen Theologie, die sich mit der Einzelseelsorge beschäftigte. Wie kann im Gespräch ein christliches Zeugnis beratend und begleitend und nicht von oben herab verwirklicht werden, das scheint die Kernfrage einer jeden geistlichen Seelsorge zu sein. Aber die Unsicherheit ist groß, umso größer, je weniger sie beim Gegenüber von einer ungebrochenen Gläubigkeit und Kirchlichkeit ausgehen kann. Nicht selten spricht man über dieses

¹ Vgl. Andreas Wollbold, *Gemischte Gefilde – Chancen der Volksfrömmigkeit*, in: Felix Genn (Hg.), *Aufbau und Aufbruch. Kirche auf dem Weg zum Jahr 2000*, Trier 1997, 81–109.

² Elke Kirsten, *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte* (= Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie, Bd. 624), Frankfurt a. M. 1998.

und jenes, vielleicht durchaus ehrlich und mit Tiefgang, gibt sich allenfalls auch etwas psychologisch versiert, versteckt dann aber Gottes Heil in einem Nebensatz. Genügt es aber nun, einen Hauch von Religion übers Land wehen zu lassen, das sich ansonsten selbst genügt? Nicht ein solcher zart gehauchter Segen, ein frommes Wort im Weggehen machen Seelsorge aus, sondern wo ein Menschenleben sich zur Sprache bringt, soll es sich in seiner Tiefe als Leben im Heiligen Geist begreifen. Dieses Begreifen geschieht aber allenfalls am, nie durch das Wirken des Seelsorgers. Es gehört ja zu seinen Sternstunden, staunend festzustellen, wie Gott schon längst in einem Gegenüber am Werk ist. Hineinzustellen in dieses Wirken ist somit die erste Methode aller Seelsorge; sie soll immer mystagogisch sein.³

1.2 Vorbehalte gegenüber dem Deutungsanspruch therapeutischer Theorien

„Kennt die Psychologie den Menschen?“, fragte vor Jahren Albert Görres provokant.⁴ Er legte dabei dar, wie die empirische Psychologie durch die Loslösung von umfassenden philosophischen und theologischen Anthropologien zwar an Fachlichkeit gewann, ihre therapeutische Kompetenz aber nur um den Preis der Ausblendung wesentlicher Wirklichkeitsbereiche des Menschen möglich war: „In der Psychotherapie ist das Geistige im Psychischen gesehen und angesprochen in seiner Erscheinungsweise als Vernunft; als Einsicht, Urteils- und Steuerungskraft. Das ist ein etwas schwächtiger

³ So der Grundsatz der Mystagogie, vgl. Karl Rahner/Paul M. Zulehner, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor.“ Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Düsseldorf³1987. Der mystagogische Ansatz der Seelsorge ist bereits vielerorts in allerdings unterschiedlicher Prägung entwickelt worden, so praktisch-theologisch bei Roman Bleistein, *Mystagogie in den Glauben*. Karl Rahners Anliegen und die Religionspädagogik, in: Arno Schilson (Hg.), *Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität*, Mainz 1989, 286–297; Paul M. Zulehner, *Von der Versorgung zur Mystagogie. Theologische Implikationen seelsorglicher Praxis*, in: LS 33 (1982) 177–182; ders., *Pluralität und Mystagogie*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 5 (1985) 313–314; Stefan Knobloch, *Seelsorge als Mystagogie. Zur Hermeneutik des ‚pastor bonus‘, der ‚pastor bona‘ unter den heutigen Verhältnissen in Kirche und Gesellschaft*, in: TThZ 100 (1991) 260–275; ders./Herbert Haslinger (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991; Isidor Baumgartner, *Der Weg der Mystagogie. Gedanken zur seelsorglichen Begleitung*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 7 (1987) 149–186; Andreas Wollbold, *Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie (= SSSTh 11)*, Würzburg 1994, bes. 7–74.

⁴ Albert Görres, *Kennt die Psychologie den Menschen?*, in: *IKaZ* (1977) 451–465.

intellektueller Aspekt des Geistigen, der mächtige Kräfte unbeachtet läßt.⁵ Beide also, die empirische Psychologie ebenso wie die klassische Anthropologie, müssen somit aus verschiedenen Gründen bekennen: Sie kennen den Menschen in seiner Konkretheit nicht. Paradoxaerweise ermöglicht aber erst dieses Nicht-Wissen eine je eigene handlungspraktische Kompetenz. Therapeutische Methoden, so unterschiedlich sie im einzelnen sind, zielen doch immer darauf, daß das Individuum sich aus sich heraus zeigen kann, daß es Verdrängtes oder Blockiertes ausagiert und so gestörte Handlungsabläufe wieder in Gang bringt. Deshalb ist aber auch jede verallgemeinerte Aussage, die etwa auf ihre Modelle des psychischen Apparates aufbaut, ein Widerspruch in sich. Vielmehr gibt es „ein gewisses know-how-Wissen der Psychologie ohne ein ‚warum-Wissen‘, ein erfolgreiches Handeln trotz aller Unsicherheit, ja gelegentlich auch trotz erwiesener Falschheit im Bereich der Hypothesen, die dem Handeln vorausgehen oder es leiten.“⁶ Ihre Modelle können nicht behaupten: „So ist dieser Mensch“, sondern nur: „Dies und das hat begründete Aussicht darauf, ihm weiterzuhelfen.“ Je nach psychologischer Schule mag etwa das von einem Kind gezeichnete Bild, das einen Mann mit einer Keule zeigt, als Reflex seines Nintendo-Konsums, als Ausdruck seiner Vitalität, als Phallussymbol oder als traumatische Ohnmachterfahrung gedeutet werden. Was davon ist wahr? Nichts davon, solange es dem Therapeuten nicht hilft, angemessener auf dieses Kind einzugehen. „... und was hilft das alles zum Gesundwerden?“⁷

Denn um therapeutische Handlungsfertigkeit, nicht um eine Art psychischen Röntgenbildes geht es. Und die Seelsorge? Kann auch bei ihr ein

⁵ Görres, Psychologie 459. An sich ist eine solche methodische Reduktion durchaus gebräuchlich. Alles Modellhandeln etwa setzt es voraus, jede Errichtung eines Systems besteht in der Reduktion von Komplexität, und die derzeit wohl erfolgreichste wirtschaftswissenschaftliche Theorie, die *rational-choice*-Theorie, reduziert das unüberschaubare Motivgeflecht des Menschen radikal auf das ständige Abwägen von Kosten und Nutzen. Dahinter steht die Spannung der empirischen Humanwissenschaften zwischen sinnhaftem Verstehen (bei Max Scheler und Edith Stein vor allem unter dem Begriff des Fremdverstehens und der Einfühlung verhandelt) und kausalem Erklären, vgl. etwa Wilhelm Dilthey, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (= Gesammelte Schriften V), Stuttgart-Göttingen 1957, 191–196, und Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1980, bes. 1–11.

⁶ Görres, Psychologie 462f. „Viele Grundsätze ihrer Praxis sind ungesichert und umstritten, aber unter ihnen sind doch solche, die ausreichend wahrscheinlich sind, um diagnostisches, psychagogisches und therapeutisches Handeln zu rechtfertigen, das Schäden vermeidet und vielen Hilfe bringt“ (ebd. 464).

⁷ Ulrich Niemann, Priesterliche Realutopien. Erfahrungen und Überlegungen zum heutigen Leben in geistlichen Berufen aus der Sicht psychosomatischer Anthropologie, in: Karl Hillenbrand (Hg.), Priester heute. Anfragen – Aufgaben – Anregungen, Würzburg ²1991, 90–133, hier 100, im Zitat eines Lehranalytikers.

Nicht-Wissen um den anderen handlungspraktische Kompetenz verleihen?
Ein Blick auf Bibel und geistliche Tradition scheint dies zu bestätigen.

2. Seelsorgemuster aus der Tradition

2.1 Bibel

Die Hypothese vom Nicht-Wissen des anderen als Ausgang aller Seelsorge scheint gewagt, erst recht im Blick auf die Tradition. Gehörte nicht ein festes Menschenbild, etwa die Leibgeistigkeit oder bestimmte Tugend- und Lasterkataloge, zu ihrem festen Bestand? Gewiß, trotz aller Unterschiede im Detail. Hier soll darum keinem anthropologischen Skeptizismus das Wort geredet werden. Aber die Aussagen über den Menschen als solchen bilden gleichsam nur das Inventar des menschlichen Hauses. Was sich aber im einzelnen darin abspielt, bleibt von außen her weithin unzugänglich. Es versinkt in „diesem imbrogio, für das der Mensch das Theater ist und dessen roten Faden er kaum herausfinden kann“.⁸ Das zeigt sich etwa daran, daß paulinisch das Ermahnen, Trösten und Heilen eine geistgewirkte Gnadengabe ist (Röm 12,8; 1 Kor 12,9.28), und daß durch die Jahrhunderte hindurch die Fähigkeit des Ratgebens zu den höchsten geistlichen Gaben zählte. So pilgerten jährlich bis zu 30.000 Leute nach Ars, um bei Jean Marie Vianney beichten zu können, dem die Gabe der Herzenskenntnis zugesprochen wurde.⁹ Vor allem aber ist es ein Privileg des Heiligen Geistes, „die Herzen zu erforschen und zu wissen, was die Absichten des (menschlichen) Geistes sind“ (vgl. Röm 8,27).¹⁰ Denn Gott allein erforscht die Herzen: „Der Mensch sieht, was vor den Augen ist, der Herr aber sieht das Herz“ (1 Sam 16,7). Er allein ist der Herzenskenner (καρδιογνώστης, Apg 1,24; 15,8).¹¹ Dies ist deshalb auch ein Zeichen der Gottessohnschaft

⁸ Louis de Bazelaire, Art. „Connaissance de soi“, in: DSp II/2, 1511–1543, hier 1535. Der aufschlußreiche Artikel hat manche der folgenden Überlegungen inspiriert.

⁹ Bazelaire, Connaissance 842.

¹⁰ So legt Paulus auch eine Schranke vor die Erkenntnis des anderen Menschen: „Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist?“ (1 Kor 2,11).

¹¹ Die Herzenskenntnis bleibt auch in der griechischen Patristik ein Privileg Gottes, durch das sich auch die Göttlichkeit Jesu ausweist, vgl. etwa Herm. mand. IV 3.4, vgl. die umfangreichen antiken Belege im Kommentar zur Stelle bei Papiasfragmente. Hirt des Hermas. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Ulrich H. J. Körtner und Martin Leutzsch (= Schriften des Urchristentums III), Darmstadt 1998, 448, Anm. 78. Daraus folgt die einzigartige Zuversicht im Gebet, daß Gott die tiefsten Wünsche nach der Verwirklichung des Guten im Beter erfüllt (Orig., Excerpta in Psalmos, Ps 9,38, PG 17,108A). Tiefgründig berichten die Thaddäusakten

Jesu: „Jesus aber vertraute sich ihnen nicht an, denn er kannte sie alle und brauchte von keinem ein Zeugnis über den Menschen; denn er wußte, was im Menschen ist“ (Joh 2,24f., vgl. etwa Jesu Wissen des Natanael in Joh 1,48 oder auch Joh 4,29 und 16,30). In gewisser Weise überträgt sich also die Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes auf den Mitmenschen, der für ein menschliches Auge immer unauslotbar bleibt – das genau ist die Pointe des Nicht-Wissens als Ausgangspunkt der Seelsorge. Deshalb griff die frühe Kirche auch die Anhänger Markions dafür an, daß sie sich eigenmächtig „einbilden, Herzenskenner zu sein.“¹²

2.2 Geistliche Tradition

Die geistliche Tradition hat diese biblische Dialektik von Nicht-Erkennen und gottgewirkter Tiefenerkenntnis des Menschen, insofern er in Gott wurzelt, vor allem unter dem Thema der Selbsterkenntnis weiter entfaltet. Zum einen geht die platonisch-augustinische Linie von einer unmittelbaren Selbstgegebenheit der Seele für sich selbst aus und hebt demzufolge jegliches äußere Verstehen-Wollen als defizient davon ab.¹³ Dies nicht nur, weil der Mensch eine sichtbare Außen- und eine unsichtbare Innenseite hat, nämlich sein Herz, „aus dem böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsche Zeugenaussagen und Verleumdungen kommen“ (Mt 15,19). Aufgrund der Sünde ist auch an die Stelle der gegenseitigen Durchdringung und Lichtung beider Seiten ein endloses Versteckspiel wie schon bei Adam und Eva nach dem Sündenfall vor Gott, vor den anderen und vor sich selbst getreten. Wo Klarheit war, ist eine endlose Kette von

die für christliche Bilderverehrung hochbedeutsame Legende, nach der Ananias, der Abgesandte des Königs Abgar von Edessa, Jesus während seines Wirkens unverwandt anschaute, aber ihn nicht anfassen konnte (καταλάβεσθαι meint zunächst wohl die unmittelbare Berührung mit den Händen, aber es dürfte auch das unbegreifliche Geheimnis Christi mitschwingen). Daraufhin habe Jesus als Kenner seines Herzens sich sein Gesicht gewaschen, es in einem Tuch abgetrocknet und dieses Abgar mitgeben lassen. Auf diesem Tuch sei nun sein Antlitz abgebildet gewesen (Acta Thaddaei 3, vgl. zur Herzenskenntnis Jesu bereits Joh 4,29; 16,30).

¹² Timotheus Presbyter, De receptione haereticorum (um 600) (PG 86,52 B). Dabei wird sogar ein sicheres Wissen um den Zustand der Seelen der Verstorbenen behauptet, also eine Überschreitung der Todesgrenze, allerdings nicht als eine besondere Gabe des Geistes, sondern als genaues Wissen *διὰ στοχάσμην και ἤθην* (wohl im Sinne von „mittels Vermutung und Verhaltensstudie“). Zur eschatologischen Herzenskenntnis Gottes im Gericht, der nichts verborgen bleibt, vgl. etwa Clem. hom. 10,13 (PG 2,265). Demgegenüber wird von Origenes ausdrücklich den geistigen Mächten und Gewalten eine solche Kenntnis abgestritten; diese müssen aus den menschlichen Handlungen ihre Schlüsse ziehen (Orig., *Selecta in Psalmos*, Ps 55,7, PG 12,1469C).

¹³ Bazelaire, *Connaissance* 1518f.

Lippenbekenntnissen und Mienenspiel getreten, die der einzelne selbst noch für wahr hält.

Augustinus selbst hat diese Spannung von Innen und Außen vor allem in seiner bekannten Vorstellung vom inneren Lehrer fruchtbar gemacht. Weil der Mensch als Geistwesen gottebenbildlich ist, indem seine *mens* sich selbst in der Offenheit auf das ewige Sein, die Wahrheit und die Liebe Gottes ganz gegeben ist¹⁴, muß das äußere Zeugnis über Christus von diesem als innerem Lehrer begleitet sein¹⁵, um den Menschen in seiner Verwiesenheit auf Gott ansprechen zu können. Neben dieser eher neuplatonischen, von Marius Victorinus angeregten Vorstellung von der unvermittelten Selbstgegebenheit der Seele und der daraus folgenden Innerlichkeit der Gotteserkenntnis steht aber auch sein geradezu existentielles Pathos, mit dem der Bischof von Hippo gegen vorschnelles Urteilen über andere einschreitet. So warnt er nach dem in Joh 14,27 verheißenen Frieden davor, „daß wir nicht urteilen über unser Verborgenes“, im Blick darauf, daß Gott erst in der Vollendung „das Verborgene der Herzen offenbaren wird, und dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten“.¹⁶ Aber auch das eigene Selbst bleibt sich im letzten verborgen und ist nur Gott bekannt: „Ja, Du, Herr, bist es, der mich richtet. Denn wenn auch ‚kein Mensch weiß, wie es um einen Menschen steht, außer allein der eigene Geist des Menschen‘, etwas steckt doch im Menschen, worum auch der eigene Geist des Menschen nicht weiß; Du aber, Herr, der Du ihn erschaffen hast, Du weißt um sein Alles.“¹⁷ In einer gewissen Spannung zur philosophischen Selbstgewißheit der *mens*, wie sie etwa in *De Trinitate* als Bild Gottes in *memoria*, *intellectus* und *voluntas* bzw. *mens*, *notitia* und *amor* ausgelegt wird, steht also seine bibelnähere Vorstellung, allein vor Gott und im Angesprochensein durch sein Wort in die Wahrheit über sich selbst zu gelangen:

¹⁴ Vgl. etwa trin. X,4,6; 10,13–16. Klassisch formuliert den Weg der Innerlichkeit in Io. XVIII,10: „Redi ad cor; uide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renouaris ad imaginem Dei, in imagine sua cognosce auctorem eius.“

¹⁵ Vgl. etwa in Io. XCVI,4.

¹⁶ In Io. LXXVII,3; vgl. Guelf. 18,1, zit. nach Peter Brown, Augustinus von Hippo, Leipzig 1972, 350: „Ein Mensch lebt schlecht und ist in der Vorherbestimmung Gottes vielleicht helles Licht; ein anderer lebt gut und ist vielleicht schwarz wie die Nacht.“ In dieser Erfahrung der Verborgenheit des Herzens dürfte deshalb der existentielle Grund für die extreme Prädestinationslehre liegen. Im Kontext seiner Analyse der *memoria* im zehnten Buch der *Confessiones* betont Augustinus die sündige Selbstverschließung vor der Wahrheit (in der unnachahmlichen Übersetzung Joseph Bernharts): „So, ja so, so ist der Mensch in seinem Innern: blind und schlaff, schlumpig und unanständig, will er verborgen bleiben, aber ihm soll nichts verborgen bleiben. Aber umgekehrt wird ihm vergolten: er bleibt der Wahrheit nicht verborgen, doch die Wahrheit bleibt ihm verborgen“ (Conf. X,23,33, zit. nach Augustinus, *Confessiones*. Bekenntnisse, München³1966).

¹⁷ Conf. X,5,7. Conf. X,2,2 spricht deshalb vom „abyssus humanae conscientiae“.

„Denn über sich Dich reden hören, was wäre das anderes als sich selbst erkennen.“¹⁸ Dieser Wortcharakter der Personwahrheit verlangt darum auch nach dem Bekenntnis, der *confessio* vor Gott, die sich aber dort, wo das Interesse am anderen keine bloße Neugier, sondern teilnehmende Liebe ist, auch in ein Sich-Aussprechen vor Schwestern und Brüdern hinein verlängern kann, wie der Kirchenvater am Anfang des zehnten Buches der *Confessiones* darlegt.¹⁹

Noch einen Schritt weiter geht die thomasische Tradition, die zwar von einer potentiellen und habituellen unmittelbaren Selbstgegebenheit der Seele ausgeht – er meint damit wohl ein unbestimmtes, unthematisches Selbstgefühl, wohl nicht mehr als das Ichbewußtsein als *stream of consciousness* nach William James –, aber erst aktualisiert in Handlungen, in deren leiblichen Äußerungen sich die Seele selbst wiedererkennt, kommt es schließlich in einem Akt der Selbstreflexion zu einem konkreten Selbstbewußtsein als dem Prinzip dieser Handlungen. So hebt Thomas in *De Veritate* die menschliche Selbsterkenntnis von der der Engel ab, die ihr Wesen als sich selbst gegenwärtiges („sibi praesentem“) durch dieses selbst erkennen.²⁰ Zwar verneint er beim Menschen nicht die augustinische Selbstvidenz der Seele, jedoch nur als eine habituelle, inhaltlich nicht näher bestimmte Gewißheit der eigenen Existenz. Aber erst im Durchgang durch eine Wahrnehmung des Selbst anhand seiner leiblichen Äußerungen (*apprehensio*) und durch ein Urteil des Intellekts darüber (*iudicium*), also ebenfalls wieder in sprachlich vermittelter Form, d. h. in abstraktivem Rück-Schluß aus dem aktuellen Verhalten des Ichs, kommt es zur Erkenntnis der Seele im Konkreten.²¹ Einfacher ausgedrückt: Erst im Reden über die eigene Lebensgeschichte dämmert jemandem, wer er eigentlich ist.

Der Mensch kann sich selbst somit nur verstehen, insofern er sich in allen vielfältigen und vielleicht widersprüchlichen Verwobenheiten wahrnimmt und deutet als „Mensch, der denkt, will, liebt, fühlt, handelt, arbeitet“²². Dieses allmähliche Aufdämmern des Ichs aus dem gelebten Leben

¹⁸ Conf. X,3,3. Von hier aus ist der Weg nicht mehr weit bis hin zum lutherischen Schlüsselerlebnis, daß der Mensch immer nur als vom Wort Gottes Überführter in die Wahrheit seiner Existenz gelangt.

¹⁹ Conf X,1,1–4,5. Ohne Liebe „ist ihr Ohr nicht an meinem Herzen, dort, wo ich wirklich bin, wie ich bin“ (X,3,4), mit dem „animus fraternus“ aber führt das Wissen um die Tiefen des anderen dagegen in Mitfreude und Mitleid (X,4,5). Deshalb auch das schöne Wort: „nemo nisi per amicitiam cognoscitur“ (zit. nach Philipp Müller, Dem Leben dienen. Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen [= SthPS 28], 236).

²⁰ De Ver. q. 8, a. 6, Resp.

²¹ De Ver. q. 10, a. 8.

²² Marie Dominique Chenu, *Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*, Paris 1967, 55.

bleibt freilich immer noch bruchstückhaft und zudem der Möglichkeit der Selbsttäuschung verfallen. Denn wenn das Selbstbild nur aus dem Handeln gewonnen wird, nimmt es auch teil an all seinen Verstrickungen und Verblendungen: „Selbst wenn dieser (sc. der weltlich gesonnene Geist) zerstört scheint und man glaubt, über ihm zu stehen und sich ganz im Geist der Gnade zu befinden, gibt es doch noch naturhaft verdorbene Winkel, Irrgänge und Labyrinth, die nicht faßbar sind, einzig der Geist Gottes kennt sie und kann sie durch sein starkes und verzehrendes Feuer und seine Allmacht zerstören.“²³ Wie also biblisch das Herz der Ort von Sünde und Gnade ist, so wird auch bei Thomas der moralische Aspekt der Selbsterkenntnis einsichtig. Denn sie verlangt die Bereitschaft, sich überhaupt in Wahrheit erkennen zu wollen – als sterblich-endliches Wesen und doch auch wieder als Bild Gottes, zur ewigen Gemeinschaft mit ihm gerufen. Zutreffend hatte darum schon Bernhard die *humilitas* als Grundlage der Selbsterkenntnis verstanden: „Die Demut ist die Tugend, durch die der Mensch in einer durch und durch wahren Erkenntnis seiner selbst gestärkt wird.“²⁴

So bedeutet Existieren für einen Christen nichts anderes als ein In-die-Wahrheit-Gottes-Kommen. Seelsorge als äußerer Beistand bei diesem Prozeß kann darum nur zweierlei tun: Zunächst (im Blick auf Thomas) alles voreilige Deuten eines Menschen, alles Sich-Beruhigen (oder auch Sich-Beunruhigen) mit fertigen Bildern, seien es seine eigenen oder die des Seelsorgers von ihm, wieder abzutragen, oder, positiv gesprochen, ihm sein

²³ Marie de l'Incarnation, Der Lebensbericht von 1654. In Auswahl übersetzt von Josef Schmidt und Marion Moamai (= Christliche Meister 28), Einsiedeln 1986, 115.

²⁴ De gradibus humilitatis et superbiae I,2. Denn in der Demut baut der Mensch nach Bernhard schrittweise die Verblendungen und Selbstüberhebungen ab und wird bereit, Christus als die Wahrheit selbst anzunehmen. Super Cant. 23 beschreibt dieses Wahr-Werden anhand der drei im Hohenlied erwähnten Orte, dem Garten, dem Keller und dem Brautgemach, die auf die asketische Disziplin, das natürliche Einschwingen in die rechte Ordnung („solo iam naturali affectu, non metu disciplinae“, 23,6) und die gnadenhafte Beschauung in der Gemeinschaft mit Christus bezogen werden. Bei letzterem unterscheidet er unter anderem den Ort des Richters, so daß der Begnadete hier mit Erschrecken erfährt, wie keine Lüge und keine Verquertheit des Menschen vor seiner Gerechtigkeit verborgen bleibt, vom eigentlichen Brautgemach, in dem er im Überstrom der Erbarmungen zur Ruhe der Vollendung gelangt. Unmittelbarer auf die Seelenkenntnis bezieht die Demut Pierre de Bérulle, *Mémorial de quelques points servans à la direction des supérieurs en la Congrégation de l'Oratoire de Jésus*, in: *Œuvres complètes du Cardinal de Bérulle. Réproduction de l'édition princeps (1644)*. I, Monsoult 1960, 617–642, hier 624: „Certes cela passe nos pensées & la pensée des Anges, & vaudroit mieux demeurer dans le silence & dans la reuerence profonde. (...) Adressons-nous à luy, & l'inuouons souuent: Car en cette humle reconnoissance & inuocation consiste le principal de cét art & conquite; Art fondé sur l'humilité, au lieu que les autres arts & sciences sont fondés sur la propre subsistance. Humilité qui est vn digne fondement de la science de salut, & de l'Eschole du Fils de Dieu ...“

Geheimnis wiederzugeben: „Die Individualität als das Bild, das Gott selbst von dem einzelnen Menschen in sich trägt und nach dem er ihn gestaltet wissen will, gehört zu den Geheimnissen, die Gott selbst sich vorbehalten hat und die für keinen Menschen vollständig erkennbar sind. Kein Mensch kennt uns vollständig, wie wir sind, und wir selbst kennen uns auch nicht.“²⁵ Seelsorge wird deshalb (im Blick auf Augustinus) nicht selber die letztgültige Deutung des anderen versuchen. Denn der äußere Lehrer kann nach Augustinus nur Zeichen setzen, die auf die Stimme des inneren Lehrers aufmerksam machen. Sie selbst wird darum mit Worten sparsam bleiben. Sie wird behutsam versuchen, Begegnungen so zu gestalten, wie Jesus auf die Menschen zutreten ist. Gerade so wird sie beten helfen – nicht bloß mit den Lippen, sondern als Übergabe der eigenen Existenz in ihrer Tiefe an den, in dessen „*Licht wir das Licht schauen*“ (Ps 36,10).

3. Pragmatischer Eklektizismus

Benötigt dieses Seelsorgsmodell nun keine Hilfen aus der Fachpsychologie mehr? Nach dem Gesagten braucht sie sich nicht zu scheuen, von deren Kompetenzen zu lernen, insofern sie Handlungskompetenzen sind und nicht zu letztgültigen Aussagen über den Menschen verallgemeinert werden. Unter dieser Voraussetzung kann sie in großer Neugier und Gelassenheit „*alles prüfen, und was gut ist behalten*“ (1 Thess 5,21). Dafür abschließend vier Thesen:

1. *Seelsorge kann eklektisch vorgehen.* Wenn einzelne psychologische Ansätze nicht *das* Bild vom Menschen geben können, sondern nur im Rahmen eines fest gefügten anamnetischen, diagnostischen und therapeutischen Prozesses handlungsleitende Perspektiven auf ihn entwickeln helfen, können Gespräche in gemischten Situationen, also außerhalb dieses Gefüges, sich einzelner solcher Perspektiven bedienen. Die entsprechenden psychologischen Modelle dienen dabei eher als Material, das eher versuchschaft und in ständigem Wechsel nützlich sein kann, einzelne Stationen des Gesprächs wie den Einstieg oder plötzliche Hemmnisse besser zu verstehen. Dabei wird man sich meist damit begnügen, aus einem psychologischen Grundwissen heraus, möglichst geschult durch einige einführende Kurse, einen Sinn dafür zu entwickeln, was denn alles im Spiel sein

²⁵ Edith Stein, *Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung* (= Edith Steins Werke XII), Freiburg-Basel-Wien 1990, 44f. „Die natürliche *discretio* dringt auch nicht in die Tiefe. Sie weiß wohl ‚mit den Menschen umzugehen‘ und gleich mildem Öl den Reibungen im Räderwerk des gesellschaftlichen Lebens zuvorzukommen. Aber die Gedanken des Herzens, das Innerste der Seele, bleibt ihr verborgen. Dorthin dringt nur der Geist, der alles durchforscht, selbst die Tiefen Gottes“ (ebd. 194).

könnte: Familiendynamiken etwa, verfestigte Verhaltensmuster, Minderwertigkeitsgefühle oder eine nicht integrierte Sexualität. Jede Art von therapeutischer Selbststilisierung endet dagegen in der Regel nur in Selbstüberschätzung mit fatalen Folgen für das Gegenüber.

2. *Seelsorge kann pragmatisch vorgehen.* Was an Umweltbedingungen bei Gespräch mitmisch, was der Persönlichkeit des einzelnen Seelsorgers liegt, was in einer bestimmten Situation angemessen erscheint, welche Tiefe des Gesprächs erreicht wird, ob es ein einzelnes Gespräch ist oder eine Reihe, wie man außerhalb der Begegnung zueinander steht – all das kann und soll in gemischten Situationen nicht ausgeblendet werden. Die entsprechenden Möglichkeiten für den Seelsorger reichen vom Zuhören und dem Ausdruck von Wertschätzung und Nähe über einen einfachen Ratschlag und weitergehende Versprechen bis hin zu einer regelmäßigen Begleitung. Für jede dieser Handlungsformen sind ganz unterschiedliche psychologische Modelle hilfreich, und deshalb darf gelten: Allein die Brauchbarkeit entscheidet.²⁶ Jeder vornehme Ton des Seelsorgers, der eine möglichst einfache, alltagsnahe Sprache in einen fachpsychologischen Slang transponiert, wird der Situation nicht gerecht.

3. *Seelsorge kann den Theorieüberhang vieler psychologischer Schulen – allerdings verantwortet! – vernachlässigen.* Die meisten von ihnen bilden weitgehend geschlossene Theoriegebäude aus, wie sie der fest umrissenen Handlungsart der Therapie entsprechen. Außerhalb von ihr sind sie in der Gefahr, sich zu Weltanschauungen zu verselbständigen. Dies gilt umso mehr, wie sehr sie in einem Sinnvakuum aufgenommen werden. Davor sind auch Theologen nicht gefeit. Sie brauchen deshalb immer wieder die selbstkritische Bescheidung auf den handlungspraktischen Nutzen dieser Theorien. Dazu braucht es in Aus- und Fortbildung zumindest ein Grundwissen der wichtigsten Schulen. Es hilft dann in der Praxis, eine gezielte Aufmerksamkeit auf einzelne Aspekte der seelsorglichen Begegnung zu entwickeln. Aus einzelnen Hauptströmungen empirischer Psychologie könnten solche Aspekte etwa sein:

- aus der *Verhaltenstherapie* in der Tradition Burrhus F. Skinners etwa das Wissen um den Menschen als „Gewohnheitstier“, um die Macht des jahrelang Geübten oder um die Aufgabe der Veränderung von verfestigten rationalen und emotionalen Mustern nach der rational-emotiven Therapie von Albert Ellis;

²⁶ Nach Nando Belardi u.a., *Beratung. Eine sozialpädagogische Einführung* (= Berufsfelder Sozialer Arbeit 10), Weinheim-Basel 1996, 62, kennt auch die soziale Beratung kein Idealkonzept, sondern sie soll situationsabhängig einzelne Elemente einsetzen.

- aus der klassischen *Psychoanalyse* Sigmund Freuds die Bedeutung der Sexualität und ihre Neigung, sich hinter Worten und Verhaltensweisen zu verstecken; von daher auch die Erwartung eines Sinns der Worte oder auch der Körpersprache hinter dem bewußt beigelegten Sinn; das Konflikthafte und Ambivalente jeder intensiven Beziehung – auch der aktuellen im Seelsorgegespräch (Widerstand und Übertragung);
- aus der *Selbstpsychologie* die Arbeit mit Symbolen (als „Übergangsobjekte“ nach Donald W. Winnicott, z. B. die Riten der Totenliturgie bei einem Trauergespräch), um daran Abgrenzung von einem anderen und reife Beziehung zu lernen (als Heilung einer narzißtischen Kränkung nach Heinz Kohut);
- aus der *Individualpsychologie* Alfred Adlers die Vorstellung vom „Lebensstil“, wie er häufig in Erzählungen der Lebensgeschichte hervortritt; auch die Bedeutung von Anerkennung durch andere und die Einbettung in eine Gemeinschaft anstelle eines isolierenden Dominanzstrebens;
- aus der *Analytischen Psychologie* Carl Gustav Jungs die nicht in Begriffe auflösbare Kraft der Bilder und Geschichten und die Aufgabe der Selbstwerdung als Integration des Verdrängten;
- aus der *Humanistischen Psychologie* vor allem die Grundströmung, auf die inneren Kräfte des Menschen – für den Seelsorger ist das ja der Mensch im Heiligen Geist! – zu vertrauen und ihnen deshalb einen eigenen Weg zuzutrauen; von daher auch die drei Basiskompetenzen jedes begleitenden Gesprächs nach Carl Rogers, nämlich Einfühlung, Wertschätzung und Echtheit.

4. *Seelsorge kann sich auch immer wieder auf ihren Kern beschränken.*

Alle Kunstfertigkeit ist kein Ersatz für einfache Begegnung, in der Ich und Du auf eine Ebene kommen und in der die Öffnung des Inneren nach außen zumindest schrittweise gelingt. Sie beschränkt sich auf „die Mitte, das Eigentliche im heilenden Prozeß“, die „einfache Begegnung“, das „wirkungsvolle heilende Gegenüber“ – und dies immer gestaltet als Arrangement für das unabsehbare Wirken des Heiligen Geistes in ihr.²⁷ Solche personbezogene, auf Gott hin offene Kommunikation ist in jeder geistlichen Begegnung nötig und kann nicht durch Professionalität ersetzt werden. Sie braucht zwar ein Grundwissen und Grundfertigkeiten, sie braucht ein Einüben und die Bereitschaft zu Selbstkritik (etwa auch in Formen der Supervision für seelsorgliche Berufe), aber sie wurzelt im letzten in einer

²⁷ Wunibald Müller (Hg.), *Psychotherapie in der Seelsorge*, Düsseldorf 1992, 16, fordert eine solche Konzentration auf die personale Begegnung. Sie schließt nicht aus, daß der Seelsorger seinem Gegenüber mit „heiligem Gnaden- und Wortgut“ begegnet (ebd. 22).

Glaubenshaltung. Nur wer selber auf Gott hin offen lebt und sich dabei nicht scheut, auch seine Abgründe vor Gott zu öffnen, wird dem anderen zur Leiter, über die er ein paar Schritte lang gehen mag, um das eigene Leben im Licht Gottes klarer zu sehen und besser gestalten zu können. Aus dieser Behutsamkeit und Tiefe heraus gestaltet, kann Seelsorge selbst in alltäglichen Situationen nicht belanglos werden: „Wir sollen auch, soweit unsere Kraft reicht, uns selbst zu erkennen streben und das, wozu wir angelegt sind, und ebenso andere, deren Bildung uns mit anvertraut ist. Aber wir werden nie in den Besitz einer vollkommenen Erkenntnis gelangen, weder für uns selbst noch für andere (...) Sicher gehen wir nur, wenn wir uns bedingungslos der Hand dessen übergeben, der allein weiß, was aus uns werden soll, und allein die Macht hat, uns diesem Ziel zuzuführen – vorausgesetzt, daß wir guten Willens sind.“²⁸

²⁸ Stein, *Leben* 38.