

Martin Weimer

Die Seelsorgerolle als offenes System

- Elemente einer pastoralpsychologischen Theorie -

0) Vorbemerkung

Ich konstruiere diesen Text für eine doppelte Lektüre. Die bezifferten Abschnitte enthalten die einzelnen Gedankenschritte. Die folgenden eingerückten Abschnitte enthalten, stark eingeschränkt, jeweils Hinweise auf das benutzte Theoriemodell. Diese Abschnitte können also bei einer ersten Lektüre ausgelassen werden, sind aber zur kritischen Reflexion der hier vertretenen Thesen unerlässlich.

Das Vorbild hierfür bildet Wilfred Bions „Second Thoughts“¹, wo Bion seine früheren Arbeiten im Lichte seiner späteren Theorien untersucht. Theorie – „Theoria bedeutet nicht Theorie, sondern bedeutet ursprünglich Kultwerk, kann sogar (...) Kultgemeinschaft bedeuten“² – in der Seelsorge ist nach meiner Auffassung stets „second thought“ gegenüber der emotionalen Erfahrung des Seelsorgegesprächs. Sie kommt daher immer zu spät, nämlich „nachträglich“, um eine zentrale Freudsche Metapher zu verwenden. Theorie in der Seelsorge hat darin nach meiner Auffassung u.a. die Funktion der Eigensupervision, die natürlich die Fremdsupervision nie ersetzen kann, sie sehr wohl aber ergänzen muß.

Der Ausgangspunkt

1.1) Ich gehe von folgender Frage aus: Wenn man Seelsorge als eine bestimmte Form einer emotionalen Erfahrung ansieht: welche Elemente muß man dann auswählen, um klarzumachen, daß die Erfahrung Seelsorge war und nichts anderes gewesen sein kann?

Es handelt sich um eine Paraphrase von Bions Ausgangspunkt in „Elemente der Psychoanalyse“³: „Wenn man jede psychoanalytische Sitzung als eine emotionale Erfahrung ansieht – welche Elemente muß man dann auswählen, um klarzumachen, daß die Erfahrung eine Psychoanalyse war und nichts anderes gewesen sein kann?“

1.2) Ich gehe empirisch-induktiv vor mit dem Ziel, ein praxeologisches Modell von Seelsorge zu formulieren. Am Anfang dieses empirisch-induktiven Vorgehens steht die folgende Paradoxie: Seelsorge wird empirisch vorgefunden und gleichzeitig in jedem so benannten Kommunikationsprozeß neu geschaffen.

¹ Wilfred R. Bion, Second Thoughts (1967), London 1990.

² Klaus Heinrich, Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie (Dahlemer Vorlesungen 2), Frankfurt/M. 1986, 196.

³ Wilfred R. Bion (1963), Elemente der Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1992, 44.

Diese Formulierung nimmt Winnicotts Bestimmung des epistemologischen Status des Übergangsobjekts auf⁴: „Ich möchte hier den Hinweis einfügen, daß der wesentliche Gesichtspunkt im Konzept der Übergangsobjekte und –phänomene nach meiner Auffassung ein Paradoxon und die Annahme dieses Paradoxons ist: Das Kleinkind erschafft das Objekt, aber das Objekt war bereits vorher da, um geschaffen und besetzt zu werden.“ Winnicotts Übergangsobjekt wird allerdings m.E. konkretistisch mißverstanden, wenn man es einfach mit „Teddy“, „Kopfkissen“, „Schmusetuch“ u.a.m. ineins setzt. Winnicott meint ja nicht die Gegenstände, sondern den spezifischen Gebrauch, den das Subjekt von ihnen macht. Und hier ist die Paradoxie wesentlich: das Objekt wird im Prozeß seiner Zerstörung erschaffen⁵. In der sentimental-konkretistischen Rede vom Übergangsobjekt wird – wie nach Winnicott immer bei Sentimentalität – Aggression geleugnet. Reizvoll wäre es, in einer theologischen Perspektive die Konstitution des Objekts im Verlaufe von dessen Zerstörung kreuzestheologisch zu interpretieren.

2) Seelsorge - Definitionsprobleme

Ich nenne zwei Faktoren, die eine klare Definition von Seelsorge erschweren:

2.1) Seelsorge findet faktisch stets innerhalb kirchlicher Organisationen statt. In diesem organisatorischen Rahmen meint Seelsorge (Poimenik = Hirtenkunst) die Technik des „pastor“, des Hirten. In der Hirtenmetapher als zentraler kultureller Tradition der Seelsorgerrolle dominiert eine Integrationstendenz, die ihr fundamentum in re in dem patriarchalen Interesse an der Auflösung der Geschlechterdifferenz hat.

„Techne“, in der religionsphilosophischen Perspektive von Klaus Heinrich⁶ das *opus alienum* von „theoria“, verkörperte ursprünglich in der griechischen Mythologie jeweils eine Zivilisationsstufe, deren vorrangige Fertigkeiten als in Göttingen verkörpert gedacht wurden. In der Technik des Hirten, die in Israel im Unterschied zu seinem geographischen Kontext zunächst nicht mit politischer Macht ineins gesetzt wird, ihr vielmehr widerspricht („Wir sind arme Hirten“, dichtet Cesare Pavese⁷, „und über die Herde, die uns nicht gehört, können wir nicht verfügen“) dominieren mütterlich-schützende und –nährende „technai“: freilich im männlichen Körper! Ich habe diese Fundierung der Hirtenmetapher in der patriarchalen Aufhebung der Geschlechterdifferenz an anderer Stelle etwas eingehender behandelt⁸.

2.2) Kulturhistorisch wurde „Seele“ stets als Metapher für Integrationsprozesse verstanden. Daher läßt sich kulturhistorisch die Integrationsfunktion von Seelsorge in einen jeweils gegebenen gesellschaftlichen Kontext mühelos nachweisen.

So konnten beispielsweise Jacob Sprenger und Heinrich Institoris in ihrem „Hexenhammer“, der zu den meist gelesenen Büchern der frühen Moderne zählte, ihre Anweisungen als „Seelsorge“ bezeichnen: „Wir Prediger und Seelsorger müssen darauf achten und hinweisen, daß kein Opfer Gott angenehmer ist als der Eifer um die Seelen“⁹.

⁴ Donald W. Winnicott (1971), *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart 1973, 104.

⁵ a.a.O., 105f.

⁶ Klaus Heinrich, *Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie* a.a.O., 109.

⁷ Cesare Pavese, *Gespräche mit Leuko*, Frankfurt/M. 1991, 121.

⁸ Martin Weimer, *Das Verdrängte in der Hirtenmetapher. Kritische Reflexionen zu Foucaults Begriff des ‚Pastorats‘, Wege zum Menschen* (1995) 47, 61 – 76.

⁹ Zit. bei Gerburg Treusch-Dieter, *Hexe – Seele – Dämon. Zur Transformationsproblematik der Seele zwischen 15. und 17. Jahrhundert*, in: Gerd Jüttemann, Michael Sonntag, Christoph Wulf (Hg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim 1991, 149.

Diese doppelt motivierten Integrationstendenzen im abendländischen Seelenbegriff erschweren eine praxeologische Definition von Seelsorge, da eine solche Definition immer auch angeben muß, was Seelsorge nicht ist, um sagen zu können, was Seelsorge ist.

3) Das überwältigende Erlebnis (1. Element von Seelsorge)

3.1) Ich frage nach Lebenssituationen, in denen Menschen in unserem Kulturkreis eine Gesprächsform suchen, die Seelsorge genannt wird. Denn das erste Element von Seelsorge muß von deren Klientel gewonnen werden, wenn Seelsorge nicht deduktionslogisch aus übergeordneten Annahmen abgeleitet werden soll. Sucht man allerdings bei der Klientel nach den Elementen von Seelsorge, so reicht die oberflächliche Aufzählung empirischer Handlungsfelder (Amtshandlungen, Hausbesuche in der parochialen Seelsorge sowie verschiedene übergemeindliche Seelsorgefelder wie Krankenhaus-, Militär-, Gefängnis- oder Telefonseelsorge) offenkundig nicht aus. Im empirisch-induktiven Ansatz muß ich vielmehr zuerst vielmehr nach der *seelischen* Situation der Klientel von Seelsorge fragen.

Die mir bekannten deutschsprachigen Seelsorgeentwürfe sind sämtlich deduktionslogisch konstruiert. Sie leiten die Definition von Seelsorge von vorgängigen theologischen, anthropologischen, psychologischen oder soziologischen Annahmen ab. Dies trifft noch zu für Klaus Winklers jüngste Monographie¹⁰, die der Autor auf „Basisannahmen“ gründet, die „weltanschaulich bzw. christlich vorgezeichnet“ sind.

Nach der religionsphilosophischen Kritik von Klaus Heinrich ist die Deduktionslogik eine patriarchale Herrschaftslogik¹¹. Also konstruieren (implizit oder explizit) deduktionslogisch gestaltete Seelsorgeentwürfe dieselbe patriarchale Auflösung der Geschlechterdifferenz, wie wir sie auch schon in der kulturellen Tradition von Seelsorge als „Hirtenkunst“ gefunden haben. Diese Auflösung von Differenzen aber muß in der Praxis zu Identitätsdiffusion führen!

3.2) Die Klientel von Seelsorge sucht diese Gesprächsform stets im Kontext von überwältigenden Erlebnissen. Ein überwältigendes Erlebnis ist ein Erlebnis, das den bisherigen Rahmen einer Persönlichkeit und/oder eines sozialen Systems (wie der Familie) sprengt. Das überwältigende Erlebnis löst stets Desintegrationsangst aus. Das überwältigende Erlebnis ist die empirische Basis von jeder Seelsorge genannten Gesprächsform. Ich halte es daher für ein erstes Element von Seelsorge.

Ich nenne Antworten aus einer Ausbildungsgruppe in der Telefonseelsorge, die ich um Auskunft gebeten hatte, in welcher emotionalen Situation die TeilnehmerInnen ihrerseits ein Seelsorge genanntes Gespräch gesucht haben. Eine Teilnehmerin beschreibt ihre Gefühlssituation: „Ich war völlig außer mir. Ich hatte Angst, daß ich nicht mehr weiß, was ich tue. Ich brauchte jemand, der in mir für Ordnung sorgt.“ Ein anderer Teilnehmer: „Mein Kopf war wie voller Holzwolle. Ich brauchte jemanden, der mir einfach zuhört, damit aus der Holzwolle wieder Balken werden konnten.“ Eine weitere Teilnehmerin: „Ich hatte völlig die Fassung verloren.

¹⁰ Klaus Winkler, Seelsorge, Berlin 1997, 2.

¹¹ Klaus Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos, in: ders., Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt/M (1964) 1982, 9 – 28; ders., Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft (Dahlemer Vorlesung 3), Frankfurt/M., 1993.

Ich wußte nicht mehr, wo mir der Kopf steht. Tatsächlich habe ich mich noch am selben Abend ins Auto gesetzt und bin über 500 Kilometer zu dem Pastor gefahren, der mich früher konfirmiert hatte. Ich war wie zwischen den Welten. Ich habe überhaupt nicht mehr gedacht“
 Destintegrationsangst als wesentliche Angstform von überwältigenden Erlebnissen kann man weiterhin biblisch gut studieren z.B. in den Erzählungen von den Prophetenberufungen (z.B. Jes. 6) sowie etwa in der Perikope von der Heilung des besessenen Geraseners (Mk. 5). Oder das Nebeneinander von Psalm 22 und 23 als Beispiel für die Abfolge von Desintegrationsangst und Re-Integration.

Michael Eigen hat in dem dialektischen Wechselspiel von Desintegrations- und Integrationsprozessen „Bions Ausgangspunkt“ gesehen¹².

3.3) Ich spreche von einem überwältigenden Erlebnis, wenn ich einen psychologischen Gesichtspunkt wähle. In einem theologischen Gesichtspunkt spreche ich von einem religiösen Erlebnis. „Überwältigendes“ und „religiöses Erlebnis“ verwende ich also äquivok.

Wichtig ist die Unterscheidung zwischen Ereignis und Erlebnis. Da es sich um Seelsorge handelt, kann nur vom Erlebnis, nicht aber vom objektivierbaren Ereignis die Rede sein. Diese Unterscheidung ist ebenfalls wichtig für die psychoanalytische Traumaforschung¹³. Traumatisch – in diesem Fall suizidauslösend – wirkte im Fall einer Klientin, daß ihr 12jähriger Sohn ihr ein Loch in ihren Fahrradreifen gefahren hatte. Seelsorge sucht nach der Relevanz des überwältigenden Erlebnisses, bewertet nicht die Relevanz des objektivierbaren Ereignisses.

3.4) Bei der das überwältigende = religiöse Erlebnis stets begleitenden Desintegrationsangst handelt es sich in einem psychoanalytischen Gesichtspunkt um eine der tiefsten Angstformen, die Menschen erleiden, nämlich um das chaotische Erlebnis eines potentiellen Zerfalls des personalen und/oder des sozialen Systems. Aus diesem Grunde lautet die gewissermaßen initiale biblische Botschaft bei religiösen Erlebnissen stets: „Fürchte dich nicht“.

Kein überwältigendes = religiöses Erlebnis ist eo ipso sprachlich angemessen repräsentierbar. „Durch ein Trauma wird die Repräsentationsmöglichkeit selbst (...) infrage gestellt... Semiotisch gesprochen geht der Interpretant, die Verortung von Erfahrungen in einer Zeichenstruktur, in der Codes, also Vorerfahrungen, genutzt werden können, verloren.“¹⁴

Ähnlich verhält es sich übrigens beim Traum. Auch der geträumte Traum ist sprachlich nie angemessen repräsentierbar. Gegenüber jeder sprachlichen Repräsentanz seiner selbst verbleibt der geträumte Traum stets im Status der Abwesenheit¹⁵. Dies ist seelsorgepraktisch von hoher Relevanz. Denn genauso wie der geträumte Traum bleibt beispielsweise in der Supervision das geführte Gespräch stets im Zustand der Abwesenheit – und sei es, daß man Videoaufzeichnungen benutzt! Das reizt zu theologischer Spekulation, da bekanntlich dasselbe für jede Rede von Gott zutrifft.

¹² Michel Eigen, Bions Ausgangspunkt entgegen: Zwischen Katastrophe und Glauben, Wege zum Menschen 47 (1995): 459 – 476.

¹³ Joseph Sandler et al., Psychisches Trauma. Ein psychoanalytisches Konzept im Theorie-Praxis-Zusammenhang (Materialien aus dem Sigmund-Freud-Institut Frankfurt Nr. 5), Frankfurt/M. 1988.

¹⁴ Joachim Küchenhoff, Trauma, Konflikt, Repräsentation, in: Anne-Marie Schlösser, Kurt Höhfeld (Hg.), Trauma und Konflikt, Gießen 1998, 19.

¹⁵ Vgl. Jean-Baptiste Pontalis, Zwischen Traum und Schmerz, Frankfurt/M. 1998, 29. Ein ähnlicher Ansatz bei Donald Meltzer, Traumleben, München – Wien 1988.

3.5) Empirisch tritt das überwältigende = religiöse Erlebnis in der Praxis von Seelsorge in zwei voneinander zu unterscheidenden Formen auf: als situatives und als chronifiziertes überwältigendes = religiöses Erlebnis. Ob ein Erlebnis als situativ oder als chronisch überwältigend erfahren wird, hängt nicht von dessen objektiven, sondern von dessen subjektiven Qualitäten ab. M.a.W.: es hängt davon ab, inwieweit das personale und/oder soziale System zur Re-Integration des Erlebnisses imstande ist. Bei einem situativ überwältigenden Erlebnis sucht die Klientel einen zeitlich begrenzten Kontakt zum Seelsorger oder zur Seelsorgerin, und man kann davon ausgehen, daß im Laufe eines solchen zeitlich begrenzten Seelsorgekontaktes die Desintegrationsangst zugunsten einer Re-Integration des personalen und/oder sozialen Systems wieder abgenommen hat.

Empirisch zeigt sich das in der Parochie darin, daß die Klientel von Amtshandlungen einige Zeit nach dem Ereignis nicht mehr im Gottesdienst auftaucht. Wohl fast jede und jeder parochiale SeelsorgerIn empfindet es intuitiv demgegenüber als Hinweis auf eine Krise, wenn beispielsweise ein Konfirmand oder eine Konfirmandin regelmäßig nach der Konfirmation den Gottesdienst besucht.

3.6) Chronifizierte überwältigende = religiöse Erlebnisse führen zu chronifizierten Seelsorgebeziehungen. Diese Seelsorgebeziehungen stellen in aller Regel für die SeelsorgerInnen schwere emotionale Belastungen dar. Die chronifizierte Klientel von Seelsorge wird daher auch in der Regel von SeelsorgerInnen abwertend konnotiert (in der Telefonseelsorge: „Daueranrufer“, in der Parochie „Talarwanzen“, „Kanzelschwalben“).

Die Phänomene von chronifizierten Seelsorgebeziehungen beschäftigen mich seit Beginn meiner Tätigkeit in der Telefonseelsorge (1980). Die eindringlichste psychoanalytische Darstellung von Chronifizierungen findet man bei John Steiner sowie bei Herbert Rosenfeld¹⁶. Es handelt sich seitens der Klientel um einen Zustand von psychischer Arretierung, die jedes Lernen aus emotionalen Erfahrungen¹⁷ gebieterisch unterbindet und phänomenologisch aus einer Ansammlung von Minus-Wissen nach Bion besteht, ein Wissen, das nach dem Motto „Wissen ist Macht“ funktioniert. In einer in Vorbereitung befindlichen Arbeit gebe ich einen Überblick über die psychoanalytische Literatur zum Thema, der darauf hinausläuft, daß es sich bei der Klientel chronifizierter Seelsorgebeziehungen um Opfer früherer Traumatisierungen handelt. Die angedeuteten Phänomene psychischer Arretierung dienen der Vermeidung der Wiederholung der Katastrophe.

3.7) Empirisch fällt bei dieser Klientel von Seelsorge auf, daß sie gewissermaßen nur zu einer „Integration zu zweit“ imstande erscheint. Solange sie sich in einer sichtbaren Beziehung zum Pastor oder zur Pastorin weiß, kann sie im Alltag verhältnismäßig stabil funktionieren. Sieht sie allerdings diese Beziehung bedroht, so sind oft dramatische Krisen die Folge, in jedem Fall aber eine enorme Steigerung des emotionalen Drucks auf den Seelsorger oder die Seelsorgerin, die Beziehung wieder aufzunehmen.

¹⁶ John Steiner, Orte des psychischen Rückzugs, Stuttgart 1998; Herbert Rosenfeld, Sackgassen und Deutungen, München – Wien 1990.

¹⁷ Wilfred R. Bion (1962), Lernen durch Erfahrung, Frankfurt/M. 1990.

Ronald Britton hat für das charakteristische Beziehungsniveau bei Chronifizierungen die wunderbare Metapher „Pantomimenpferd“ gefunden¹⁸. In der Tat verlangt die chronifizierte Klientel von Seelsorge von den SeelsorgerInnen gebieterisch, sich in jeder Sekunde des Seelsorgekontaktes der spezifischen emotionalen Situation der Klientel vollständig anzupassen. Das führt zu dem von Michael Balint benannten Phänomen der „Schallplatte mit Sprung“¹⁹, also der endlosen Wiederholung des Immergleichen, und hat, wenn es unverstanden bleibt, als Reaktion auf den damit verbundenen enormen psychischen Druck der Klientel die benannten stark entwertenden Tendenzen seitens der SeelsorgerInnen zur Folge.

3.8) Man wird die chronifizierten Seelsorgebeziehungen – jedenfalls hinsichtlich des Beitrags der Klientel zu dieser Form von Seelsorge²⁰ - dann als Zentrum von Seelsorge verstehen können, wenn man sich klar macht, daß diese Klientel buchstäblich „mit unaussprechlichem Seufzen“ (Röm. 8,26) unerträgliche emotionale Erlebnisse in die SeelsorgerInnen evakuiert, damit sie dort eine Zeitlang stellvertretend ertragen werden können. Im theologischen Gesichtspunkt muß man nach meiner Auffassung hier von der christologischen Funktion von Seelsorge sprechen: „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und nahm auf sich unsere Schmerzen“ (Jes. 53, 4). Die typische präverbale kommunikative Form dieses enorm starken Druckausübens auf SeelsorgerInnen ist im psychoanalytischen Gesichtspunkt die projektive Identifikation, der im theologischen Gesichtspunkt das Gebet entspricht. Wir alle bedienen uns dieser extrem zentrifugalen Kommunikationsform in Situation von absoluter Existenzbedrohung (z.B. im Straßenverkehr, wo immer die anderen Schuld haben): „Jedesmal, wenn man einen Gott anruft, kennt man den Tod“, dichtet Cesare Pavese²¹.

Daß projektive Identifikation und Gebet als ihr tertium comparationis das überwältigende Erlebnis haben, habe ich an einem Fallbeispiel aus der Telefonseelsorge gezeigt.²²

Ob in situativen oder in chronifizierten Seelsorgebeziehungen: stets bildet das überwältigende = religiöse Erlebnis ein Element von Seelsorge, das deren Klientel in dieses System einträgt.

4) Zur pastoralen Primäraufgabe (2. Element von Seelsorge)

4.1) Seelsorge ist nur ein Subsystem in der pastoralen Rolle. Aber auch in den anderen Subsystemen dieser Rolle, die ich gleich bezeichne, spielt das überwältigende = religiöse Erlebnis die Rolle des „inputs“ in das System. Stets suchen Menschen den Kontakt zu

¹⁸ Ronald Britton, *The Blindness of the Seeing Eye: Inverse Symmetry as a Defense Against Reality*, *Psychoanalytic Inquiry* 14 (1994): 365 – 378. Dort sagt er über eine entsprechende psychoanalytische Beziehung (a.a.O., 371): „Wir glichen einem Pantomimenpferd, zwei Männer in einer Haut.“

¹⁹ Michael Balint, *Therapeutische Aspekte der Regression*, Reinbek 1970, 212.

²⁰ Aus Raumgründen muß ich hier den Beitrag von SeelsorgerInnen vernachlässigen.

²¹ Cesare Pavese, a.a.O., 101.

²² Martin Weimer, „Mit unaussprechlichem Seufzen“. Die projektive Identifikation - ein Basiskonzept der Seelsorge, *Wege zum Menschen* (1994) 46, 273 – 289.

kirchlichen RollenträgerInnen im Zusammenhang mit überwältigenden = religiösen Erlebnissen.

Ich beziehe mich auf das psychoanalytisch-systemische Modell zur Beratung sozialer Organisationen, das am Tavistock-Institute-for-Human-Relations in London erarbeitet worden ist. Es basiert systemtheoretisch auf der Theorie offener Systeme (und unterscheidet sich darin von der in Deutschland bekannten Systemtheorie Niklas Luhmanns) sowie psychoanalytisch auf der kleinianischen Psychoanalyse. Man untersucht den Transformationsprozeß, in dem inputs aus der Umwelt eines Systems in diesem System in outputs verwandelt werden.²³ Als „input“ von religiösen Organisationen betrachte ich also das überwältigende Erlebnis, und die Spezifika der Transformationsprozesse markieren dann das berühmte „proprium“ des jeweiligen Religionssystems. Lutherische Theologie beispielsweise wird – wie ich es gleich am Beispiel des Subsystems Seelsorge zeigen will – die Transformationsprozesse entlang der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vollziehen.

4.2) PastorInnen als zentrale Repräsentanten des sozialen Systems „Kirche“ reagieren auf den „input“ religiöses = überwältigendes Erlebnis in vier verschiedenen Subsystemen, die ich gleich grob skizzieren will. In diesen vier verschiedenen pastoralen Subsystemen wird das überwältigende = religiöse Erlebnis in jeweils spezifischer Weise transformiert. Das Ziel dieser vier unterschiedlichen Transformationsprozesse besteht jeweils in einer Re-Integration des durch die Desintegrationsangst, die mit dem religiösen = überwältigenden Erlebnis unvermeidlich verbunden ist, bedrohten personalen und/oder sozialen Systems. Ich füge nochmals hinzu: bei der angestrebten Re-Integration des personalen und/oder sozialen Systems kann es sich durchaus um eine Re-Integration zu zweit nach dem Modell „Pantomimenpferd“ handeln! Man kann also als kirchliche Primäraufgabe formulieren: Kirchen sind soziale Systeme zur Organisation religiöser Erlebnisse.

Ich erwähne zwei Arbeiten aus dem Tavistock-Kontext, die die Primäraufgabe der Kirche etwas anders als ich bestimmen²⁴. Bruce Reed betont ähnlich wie ich die Integrationsaufgabe der Kirche. Anders als Reed betone ich aber die zwei Gruppen in der Klientel der Kirche: situative und chronifizierte Klientel, während Reed nach meinem Eindruck nur von einer situativen Klientel zu sprechen scheint. Im Unterschied zu Miller und Lawrence formuliere ich neutraler „Organisation von religiösen Erlebnissen“, während Miller und Lawrence als Primäraufgabe von Kirchen formulieren: „die Beziehungen zwischen den Lehren der Kirche und den gegenwärtigen Erfahrungen der Mitglieder der Gesellschaft beleuchten“. Es wird gleich deutlich werden, daß diese Formulierung nur auf ein pastorales Subsystem, nämlich das missionarische, zutrifft.

4.3) Ich schlage vor, die Transformation des inputs „überwältigendes = religiöses Erlebnis“ im sozialen System Kirche in vier unterschiedlichen Subsystemen organisiert zu sehen. Empirisch integrieren PastorInnen diese vier Subsysteme in ihrer Rolle, und man kann diese Integrationsleistung als ein wesentliches Element des „Selbstmanagement in

²³ Eine nähere Darstellung dieses Modells bei Martin Weimer, Psychoanalyse und/als Organisation, Psyche 53 (1999), 8 – 51.

²⁴ Bruce Reed, Die Aufgabe der Kirche und die Rolle ihrer Mitglieder, Wege zum Menschen 43 (1991), 185 – 198; Eric Miller, Gordon W. Lawrence, A Church of England diocese, in: Eric Miller, From Dependency to Autonomy. Studies in Organization and Change, London 1993, 102 – 119..

der pastoralen Rolle“ verstehen²⁵. Daher stellt die Fähigkeit, in der jeweiligen empirischen Situation zu erkennen, innerhalb welchen Subsystems man sich gerade befindet, eine der wesentlichen pastoralen Kompetenzen dar.

Ich skizziere nun die vier Subsysteme thesenhaft, um mich dann näher mit dem Subsystem „Seelsorge“ zu beschäftigen.

4.3.1) Im missionarischen Subsystem (Predigt, Unterricht) werden überwältigende = religiöse Erlebnisse normativ interpretiert. Hier trifft Lawrences und Millers Formulierung der kirchlichen Primäraufgabe zu: „die Beziehungen zwischen den Lehren der Kirche und den gegenwärtigen Erfahrungen der Mitglieder der Gesellschaft beleuchten“. Die gegenwärtigen Erfahrungen der Mitglieder der Gesellschaft werden natürlich normativ an den Lehren der Kirche orientiert interpretiert; aber der Kommunikationsmodus im missionarischen System ist selbst ebenfalls normativ strukturiert: in der Predigt redet eineR, die anderen hören zu. Ich vermute, daß das normative missionarische Subsystem in Zeiten des gesellschaftlichen Normenumbruchs jeweils das Zentrum der pastoralen Rolle ausmachte; also etwa in der jüngeren deutschen Geschichte (in der Form vorzugsweise der dialektischen Theologie) in den Zeiten der Weimarer Republik und des Normenumbruchs nach der Niederlage des Hitler-Faschismus. Gegenwärtig befinden sich alle normativen sozialen Systeme im Zusammenhang von Enttraditionalisierung und Individualisierung der Lebenslagen in einer Legitimationskrise²⁶. Innerkirchlich ist die Kanzel nicht mehr der (einzige) empirische Ort pastoraler Identität. Die pastorale Primäraufgabe kann daher heute nicht mehr aus der missionarischen Primäraufgabe deduziert werden (wie es Miller und Lawrence noch tun).

4.3.2) Im diakonischen Subsystem werden religiöse = überwältigende Erlebnisse sozial reguliert. Wenn ich in einer Sozialstation anrufe, um die Pflege meiner alten Eltern zu regeln, so erwarte ich ebensowenig eine missionarische Belehrung über das Generationenverhältnis, noch ein seelsorgerliches Gespräch über meine emotionalen Verbindungen zu meinen Eltern, noch eine rituelle Gestaltung des Generationenkonflikts. Ich erwarte eine praktische Hilfe, die übrigens mein individuelles Problem als Teil eines gesellschaftlichen Problems versteht und die daher entsprechend organisiert ist.

„Für Diakonie ist bezeichnend, daß soziostrukturelle Probleme in personalisierter Form, also an Personen wahrgenommen werden (und das heißt natürlich in gewisser Weise auch: nicht als soziostrukturelle Probleme wahrgenommen werden). Diese Wahrnehmungsweise ermöglicht es

²⁵ Gordon W. Lawrence, Selbstmanagement-in-Rollen. Ein aktuelles Konzept, Freie Assoziation (1998) 1, 37 - 57.

²⁶ Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1986.

dem Religionssystem, Zuständigkeiten für »Restprobleme« oder Personbelastungen und Schicksale in Anspruch zu nehmen, die in anderen Funktionssystemen erzeugt, aber nicht behandelt werden.²⁷

Das diakonische Subsystem ist zwar von Kirche als Gesamtsystem nie zum Zentrum erklärt, vielmehr seit seiner Institutionalisierung im 19. Jh. immer wieder an den Rand des sozialen Systems Kirche gedrängt worden, aber es spielt fraglos eine wichtige Rolle in sozialen Legitimationskrisen wie der ersten und der gegenwärtigen zweiten industriellen Revolution.

Nachdem in den siebziger Jahren das Subsystem Seelsorge sich erfolgreich gegen die verspätete Dominanztendenz des missionarischen Subsystems durchgesetzt hatte, markiert beispielsweise Dietrich Rösslers Einordnung der Seelsorge in die Diakonie²⁸ die immer noch aktuelle Problematik der Differenzierung zwischen Seelsorge und Diakonie. Im Lichte des hier vertretenen Modells fällt diese Unterscheidung allerdings leicht: Gegenstand der Diakonie sind soziale Ereignisse; Gegenstand der Seelsorge sind seelische Erlebnisse.

4.3.3) Im rituellen Subsystem werden überwältigende = religiöse Erlebnisse sozial integriert. Der ekstatische Sprung aus der Zeit²⁹ stellt ein wesentliches Element jeder rituellen Kommunikation dar. Dieses Element verleiht dem rituellen Subsystem in allen Religionen seit der atomaren und ökologischen Krise eine besondere Bedeutung, wie vor allem Robert J. Lifton in seinen Untersuchungen der Überlebenden von Hiroshima und Nagasaki sowie des Holocaust gezeigt hat³⁰. Von allen Formen des religiösen Überlebensglaubens ist der ekstatisch-rituelle Modus der widerständigste in Erlebnissen kollektiv geschwundenen Überlebensglaubens. Religiöse Rituale wie in jüngerer Zeit die weltweit übertragenen Beerdigungsfeierlichkeiten für Lady Diana künden ebenso von dieser Widerständigkeit des rituellen Subsystems wie die Massenrituale des Hochleistungssports oder der Massenkultur.

4.3.4) Im seelsorgerlichen Subsystem werden überwältigende = religiöse Erlebnisse interpretiert. Da der Gegenstand dieses Systems „Seele“ als das „humanum absconditum“ ist (vgl. 5.2), ist Interpretation die notwendige Funktionsweise dieses Subsystems.

Das seelsorgerliche System konvergiert einerseits mit der postmodernen Tendenz der Individualisierung überwältigender Erlebnisse. Andererseits konkurriert es mit einer zuneh-

²⁷ Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1982, 58.

²⁸ Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1986, 154 – 197.

²⁹ Dietmar Kamper, Das Ereignis und die Ekstase der Zeit, in: Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Hg.), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt/M., 1987, 665 – 674.

³⁰ Robert J. Lifton, Der Verlust des Todes. Über die Sterblichkeit des Menschen und die Fortdauer des Lebens, München 1986.

menden Pluralität von Interpretationen auf dem Psychomarkt. Kirche steht demgegenüber gegenwärtig vor derselben Aufgabe wie im 19. Jh. in der sozialen Krise der ersten industriellen Revolution: Kann / will sie ihrer prinzipiell integrativen Funktion gegenüber dem Psychomarkt gerecht werden oder nicht? Dies ist eine Leitungsaufgabe, von der Seelsorge-Innen abhängig sind.

Seelsorge ist ein pastorales Subsystem innerhalb des sozialen Systems Kirche, das die Primäraufgabe der Organisation religiöser = überwältigender Erlebnisse hat. Wegen der gleich näher zu behandelnden spezifischen Strukturqualitäten von Seele als Gegenstand der Seelsorge geschieht die Organisation religiöser = überwältigender Erlebnisse in diesem Subsystem mit dem Mittel der Interpretation. Interpretation ist ein zweites Element von Seelsorge.

5) Seele als Gegenstand von Seelsorge (3. Element von Seelsorge)

5.1) Wie läßt sich „Interpretation“ im Subsystem Seelsorge inhaltlich bestimmen? Zuerst muß eine anthropologische Grundtatsache berücksichtigt werden: Wegen der angeborenen primären Abhängigkeit des Menschen gibt es Seele nur zu (mindestens) zweit.

Jeder Mensch ist von materieller und emotionaler Umweltversorgung extrem abhängig. Seelische Akte konstituieren sich alleine über die elterlichen Verstehensakte der nonverbalen, impuls gelenkten Körpersprache des Säuglings. Die Einschränkung „mindestens zu zweit“ reagiert kritisch auf die Idealisierung der Mutter-Kind-Dyade in der Psychoanalyse seit etwa den 50er Jahren. So sehr sich die primären seelischen Akte „extra nos“ in der Mutter realisieren, so wenig gibt es eine Mutter ohne einen Vater.

5.2) Seele ist extra nos: diese fundamentale Beziehungsstruktur alles Seelischen kann als ein drittes Element von Seelsorge angesehen werden. Innerhalb der Psychoanalyse ist diese exzentrische Struktur von Seele von Freud zu erst gesehen und in die Identifizierung des Seelischen mit dem Unbewußten theoretisch gefaßt worden.

„Das Unbewußte ist das eigentlich reale Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt wie das Reale der Außenwelt und uns durch die Daten des Bewußtseins ebenso unvollständig gegeben wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane.“³¹ „Das Unbewußte ist der Diskurs des Anderen“³², lautet entsprechend das berühmte Diktum Jacques Lacans.

In dieser prinzipiellen Andersheit des Unbewußten unterscheidet sich die Psychoanalyse von der Tradition der deutschen Romantik, der sie ansonsten so viel verdankt. „Seele“ ist – um mit einer berühmten theologischen Metapher zu reden – das „humanum absconditum“.

³¹ Sigmund Freud (1900a), Die Traumdeutung, GW II/III, 617.

³² Jacques Lacan, Das Seminar I. Freuds technische Schriften, Weinheim (Quadrige) 1990, 113.

5.3) Im theologischen Gesichtspunkt verknüpfen sich mit der Formel vom „humanum absconditum“ als Gegenstand der Seelsorge schöpfungstheologische Aspekte. Wir verfügen nicht über unseren Ursprung; unser Ich ist „nicht einmal Herr im eigenen Haus, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen (...) von dem, was unbewußt in seinem Seelenleben vorgeht“³³. Was empirisch in seelsorgerlicher Praxis erfahrbar ist – Seele gibt es nur mindestens zu zweit -, wird schöpfungstheologisch als primäre menschliche Abhängigkeit gedacht.

Darin begründet sich ebenfalls der Einspruch sowohl Jacques Lacans wie der englischen Kleinianer und Postkleinianer gegen die psychoanalytische Ich-Psychologie. Im Unterschied zu Michael Eigen³⁴ scheinen mir aber auch die Differenzen zwischen Lacan und den Postkleinianern evident. Lacans polemische Kritik der Ich-Psychologie wird m.E. konterkariert nicht nur durch seinen grandiosen Gestus, sondern mehr noch durch seine willkürliche Praxis der Stundenreduktion³⁵.

Roger Money-Kyrle hat demgegenüber die Ziele der Psychoanalyse in der Anerkennung gewisser „Tatsachen des Lebens“ gesehen. Als „Tatsachen des Lebens“ beschreibt er: (a) die Abhängigkeit von der Brust als eines zutiefst befriedigenden Objekts, (b) die Abhängigkeit von der elterlichen Zeugung als einem zutiefst kreativen Akt, (c) die Abhängigkeit von der Zeit und dem Tod³⁶. Money-Kyrles Betonung dieser dreifachen Abhängigkeit halte ich für eine überzeugende Explikation schöpfungstheologischer Gedanken im psychoanalytischen Gesichtspunkt!

Angenähert an die Polemik Lacans kann schließlich Donald Meltzer in einem schönen Bild das bei Luther wie bei Freud vorkommende Motiv vom Ich als Reiter auf einem durchgehenden Pferd realistisch verändern: „Das Ich wird zum Pferd, das vor jedem unbekanntem Objekt auf seinem Weg scheut und das nur eines will: den einmal eingeschlagenen Weg weitergehen, während die unbewußten inneren Objekte die Reiter sind, die es unaufhörlich zu neuen Entwicklungserfahrungen drängen.“³⁷

5.4) Seelsorgepraktisch verbindet sich mit diesem schöpfungstheologischen Argument das Postulat der „negativen Kapazität“ als drittes Element von Seelsorge.

Die Fähigkeit, Nicht-Wissen über Seele auszuhalten, folgert seelsorgepraktisch aus der fundamentalen Beziehungsstruktur sowie aus der Nichtanschaulichkeit alles Seelischen. Das Seelische ist stets der Diskurs des Anderen (Lacan).

Der englische Dichter John Keats hat in einem Brief an seine Brüder formuliert³⁸: „Plötzlich ging mir auf, welche Eigenschaft einen erfolgreichen Menschen ausmacht, und zwar besonders in der Literatur, eine Eigenschaft, die Shakespeare in so überragendem Maß besaß: ich meine die negative Kapazität, das heißt die Fähigkeit, in Unsicherheiten, Geheimnissen und Zweifeln

³³ Sigmund Freud (1916-17), Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI, 295.

³⁴ Michael Eigen (1981), *The Area of Faith in Winnicott, Lacan, and Bion*, in: ders., *The Electrified Tighrope*, Northvale 1993, 109 – 138.

³⁵ Vgl. Elisabeth Roudinesco, Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems, Köln 1996.

³⁶ Roger Money-Kyrle (1971), *The Aim of Psycho-analysis*, in: Donald Meltzer, Edna O'Shaughnessy, *The Collected Papers of Roger Money-Kyrle*, London 1978, 442 - 449.

³⁷ Donald Meltzer, *The Apprehension of the Beauty*, London, 1988, 8.

³⁸ Zit. bei Wilfred R. Bion, *Attention and Interpretation*, a.a.O., 125.

zu sein, ohne jedes irritierende Greifen nach Fakten und Gründen“. Wilfred Bion hat sich oft auf diese Äußerung berufen. Lacan formuliert einmal ganz entsprechend³⁹: „Das, was zählt, wenn man eine Erfahrung herauszuarbeiten sucht, ist nicht so sehr das, was man versteht, als vielmehr das, was man nicht versteht“.

6) Gesetz und Evangelium in der Seelsorge (4. und 5. Element)

6.1) Die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium bildet ein Strukturprinzip protestantischer Theologie und muß daher auch auf das Seelsorgesystem angewandt werden.

Luther: „Wer das Evangelium recht vom Gesetz zu unterscheiden weiß, der danke Gott und darf wissen, daß er ein Theologe ist.“⁴⁰ In dem hier vertretenen empirisch-induktiven Ansatz kann „Gesetz und Evangelium“ nur als hermeneutischer Schlüssel verwendet werden, mittels dessen die vorgefundene jeweilige Situation von Seelsorge – nachträglich! – dann allerdings interpretiert werden muß.

„Nachträglichkeit“ ist eine der zentralen Kategorien im Freudschen Werk. Dies hängt nicht nur entwicklungspsychologisch mit dem zweizeitigen Ansatz der Sexualität (frühe Kindheit und Pubertät) zusammen, sondern strukturiert auch Freuds Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärvorgang als unterschiedlicher Funktionsweisen des Denkens über emotionale Erlebnisse.

Ich verstehe „Gesetz und Evangelium“ in Bezug auf das Seelsorgesystem als die Dialektik von Dekonstruktion und Konstruktion des Seelischen, das sich stets intersubjektiv – also hier und jetzt in der Seelsorgebeziehung – realisiert. Da Seele empirisch nicht wahrnehmbar ist, sondern nur aus intersubjektiven Prozessen erschlossen werden kann, müssen diese Prozesse, wie sie sich hier und jetzt in der Seelsorgebeziehung ereignen, fortdauernd dekonstruiert werden – in dem Bewußtsein, daß die damit gleichzeitig vollzogene Konstruktion des Seelischen wiederum nichts mehr als eben das ist: eine Konstruktion. Denn vom Unbewußten = Seelischen kann per definitionem nie anders als mittels Konstruktionen geredet werden.

Dieses dialektische Verhältnis von Dekonstruktion und Konstruktion in der Seelsorgepraxis hat Wilfred Bion in seiner Chiffrensprache als $PS \leftrightarrow D$ bezeichnet. $PS \leftrightarrow D$ ist nach Bion ein „Element der Psychoanalyse“. Gemeint ist die Wechselbeziehung der paranoid-schizoiden (Ps) und der depressiven Position (D) nach Melanie Klein. Man kann dies epistemologisch mit der Dialektik von synthetischen und analytischen Urteilen in der Kantschen Erkenntnistheorie vergleichen.

Psychoanalytische Laien mögen vor der psychiatrischen Nomenklatur dieser Sprache erschrecken. Aber hierin zeigt sich ein Grundzug sowohl des klinischen Denkens Melanie Kleins wie auch Wilfred Bions. Die kleinianische ebenso wie die postkleinianische Psychoanalyse mutet einem zu, die Grenze zwischen psychotischen und nicht-psychotischen Persönlichkeitsanteilen in eine durchlässige „Kontaktschranke“ (Bion) zu transformieren. Hatte Sigmund Freud die neurotischen Mechanismen in den seelischen Produktionen des Normalen (wie dem Traum, dem Witz und der Fehlleistung) entdeckt, so beschreiben Klein und Bion die psychotischen Mechanismen in normalen Alltagsprozessen. Bion kann sogar das wissenschaftliche Denken

³⁹ Jacques Lacan, Das Seminar I, a.a.O., 97.

⁴⁰ WA 40,1; zit. bei Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen (Mohr) 1981, 121.

dem psychotischen Denken angenähert sehen⁴¹: „Konfrontiert mit der Komplexität des menschlichen Geistes muß der Analytiker vorsichtig damit sein, selbst anerkannten wissenschaftlichen Methoden zu folgen; ihre Schwäche mag der Schwäche des psychotischen Denkens näherstehen, als man bei einer oberflächlichen Betrachtung zugeben würde.“

Die Praxis der Dekonstruktion im Seelsorgesystem kann also in einem theologischen Gesichtspunkt als „Praxis des Gesetzes“ verstanden werden, zumal wenn, wie Luther sagt, das Gesetz nur aufdeckt, „was schon in der menschlichen Natur existiert“⁴².

6.2) Metaphorisch ausgedrückt und als ein viertes Element von Seelsorge formuliert: Das Gesetz der Seelsorge ist das Bilderverbot.

Djuna Barnes formuliert einmal wunderschön⁴³: „Ein Bild ist die Rast des Geistes zwischen zwei Ungewißheiten. (...) Je mehr wir über einen Menschen erfahren, desto weniger wissen wir.“

Ich kann nur am Rande darauf verweisen, daß sich in der Aufnahme der Tradition des Bilderverbotes meiner Auffassung nach am sachgemähesten die Psychoanalyse Freuds in einem theologischen Gesichtspunkt lesen läßt⁴⁴. Freuds revolutionärer Grundgedanke der Unterscheidung zwischen manifesten Traumbildern und dem – von ihm bilderlos gedachten! – latenten Traumsinn scheint mir die exemplarische Form des modernen Judentums schlechthin zu realisieren. In der „Traumdeutung“ zeigt sich der de-konstruktive Freud vielleicht am deutlichsten bei der Arbeit.

Aus dieser theologischen Interpretation des Bilderverbotes (die die nicht-sinnliche Qualität des Seelischen metaphorisiert) folgt nach meiner Auffassung die Notwendigkeit einer prinzipiellen Unterscheidung zwischen dem seelsorgerlichen und dem medizinischen System. Krankheitsentitäten, zu denen in der im medizinischen System integrierten Psychoanalyse Diagnosen zwangsläufig geraten müssen, stellen in diesem theologischen Gesichtspunkt Bilder dar. John Rickman hat einmal ganz entsprechend lapidar formuliert⁴⁵: „Psychische Krankheit besteht darin, daß man niemanden finden kann, der einen ausstehen kann.“ Krankheitsbegriffe können ins Seelsorgesystem nicht integriert werden; faktisch habe ich in Supervisionen von SeelsorgerInnen immer dann, wenn diese den Krankheitsbegriff verwenden, den Eindruck einer Einfühlungsschranke.

6.3) Als Evangelium von Seelsorge formuliere ich die konstruktive Bewegung der intersubjektiven Erzeugung von Sinn. Dies halte ich für ein fünftes Element von Seelsorge.

Donald Meltzer hat verschiedentlich hervorgehoben, daß Bions wirklich revolutionärer Neuanfang in der Geschichte der Psychoanalyse darin besteht, Seele als ein Metaphern generierendes System verstanden zu haben⁴⁶: „Die Seele ist die Metaphern generierende Funktion, die den großen Computer (das Gehirn, M.W.) benutzt, um ihre Poesie zu schreiben und ihre Bilder zu malen von einer vor Bedeutungen sprühenden Welt.“ Ganz analog sprüht bekanntlich das Erste wie das Zweite Testament von Gottesbildern, die gleichwohl ständig dekonstruiert werden!

⁴¹ Wilfred R. Bion, Lernen durch Erfahrung, a.a.O., 60.

⁴² WA 39,1; zit. bei Gerhard Ebeling, a.a.O., 150.

⁴³ Djuna Barnes, Nachtgewächse, Frankfurt/M. 1991, 126.

⁴⁴ Eine viel differenziertere Darstellung der jüdischen Elemente der Psychoanalyse hat in den letzten Jahren der Berliner Analytiker Ygal Blumenberg vorgestellt: Ygal Blumenberg, Freud - ein 'gottloser Jude'? Zur Frage der jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse, Luzifer-Amor 19 (1997), 33 - 80.; ders., Psychoanalyse – eine jüdische Wissenschaft?, Forum der Psychoanalyse 12/2 (1996), 156 – 178.

⁴⁵ Zit. bei D. W. Winnicott (1963), Die psychisch Kranken unter den Fällen der Sozialarbeiter, in: ders., Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, a.a.O., 286.

⁴⁶ Donald Meltzer. The Apprehension of Beauty, a.a.O., 14.

Wilfred Bion hat diese Metaphern erzeugende Funktion der Seele als „alpha-Funktion“ der Mutter des Babys beschrieben. Hermann Belands Redeweise von Verstehen als „sozialer Nabelschnur“ trifft exakt den gemeinten Sachverhalt. Beland fährt, Bion referierend, fort⁴⁷: „In der kindlichen Entwicklung bildet sich die Psyche Struktur um Struktur selbst aus verstandenen Erfahrungen (Alpha-Elemente, Alpha-Funktion)⁴⁸. Alle Funktionen des heranwachsenden Kindes sind während ihres Erwerbs positiv beziehungsabhängig (...). Der Mensch ist also das gedutete Wesen, bevor er das deutende Wesen wird.“

Ich habe in dieser Arbeit fünf Elemente des Subsystems Seelsorge formuliert. In ihnen sehe ich also in der Tat Elemente der Seelsorge. Natürlich ist dies ein Diskussionsvorschlag, und es würde mich freuen, wenn die LeserInnen weitere Elemente von Seelsorge entdecken.

„Wir sollen nicht aufhören, zu forschen,
Und das Ziel all unseres Suchens
Wird die Ankunft dort sein, wo wir angefangen haben,
diesen Ort das erste Mal erkennend.“ (T. S. Eliot)

© Martin Weimer Appelhof 47 24217 Fiefbergen

⁴⁷ Hermann Beland, Unbewusste Phantasien – strukturierende Beziehungsgeschichten, in: L. Gast, J. Körner (Hg.), Psychoanalytische Anthropologie I, Tübingen 1997, 46.

⁴⁸ Dieser kreative Prozeß wäre theologisch im Kontext des 3. Artikels zu interpretieren (M.W.).