

# Von der Depression zur Compassio

## - Erstarrter psychischer Schmerz im Seelsorgegespräch -

### Martin Weimer

„Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.“  
(Karl Marx 1852, 115)

Christus am Kreuz, und neben ihm hängen die Schächer. Ihr Mitleid füreinander.“  
(Elias Canetti 1993, 394)

Ich versuche einige Vorbemerkungen zu einer nicht-psychiatrischen, einer seelsorgerlichen Theorie der Depression genannten seelischen Erstarrungen zu formulieren. Der praktische Hintergrund dessen sind meine Erfahrungen als Pastoralpsychologe und Gruppenanalytiker in Beratung und Seelsorge, in der Ausbildung und Supervision von Telefonseelsorgern und Gemeindepastoren sowie als Leiter einer psychologischen Beratungsstelle in kirchlicher Trägerschaft. Wie kann man seelsorgerlich über das denken, was die Psychiater „Depression“ nennen? Das ist meine Frage.

Mein methodischer Ausgangspunkt ist, dass es *die* Psychoanalyse gibt, die sich in jeweils unterschiedlichen Anwendungsformen realisiert. Die bekannteste, aber nach *Freuds* Auffassung keineswegs die einzige und vielleicht noch nicht einmal die wichtigste Anwendungsform ist das einzeltherapeutische Arrangement mit Couch und Sessel und einer mehrstündigen wöchentlichen Stundenfrequenz.

„Ich sagte Ihnen, die Psychoanalyse begann als Therapie, aber nicht als Therapie wollte ich sie Ihrem Interesse empfehlen, sondern wegen ihres Wahrheitsgehaltes“ (Freud 1933, 168f).

Andere Anwendungsformen sind beispielsweise die tiefenhermeneutische Kulturanalyse nach *Alfred Lorenzer* (1986), die Gruppenanalyse (*Bion* 1971, *Foulkes* 1978) oder auch die psychoanalytische Beratung (z.B. *Argelander* 1982) wie die psychoanalytische Seelsorge (*Weimer* 2001). In meinem Verständnis ist also Psychoanalyse keineswegs gleichbedeutend mit einer ihrer Anwendungsformen, der hochfrequenten Therapie:

„Der Gebrauch der Analyse zur Therapie der Neurosen ist nur eine ihrer Anwendungen: vielleicht wird die Zukunft zeigen, dass sie nicht die wichtigste ist. Jedenfalls wäre es unbillig, der einen Anwendung alle anderen zu opfern, bloß weil diese Anwendung sich mit dem Kreis ärztlicher Interessen berührt“ (Freud 1926, 283f).

Ich formuliere meine Argumentationsschritte in Thesen, die jeweils kurz begründet werden. Dabei gehe ich in folgenden Schritten vor: (1) beschreibe ich den „Sitz im Leben“ von *Joachim Scharfenbergs* „Seelsorge als Gespräch“; (2) skizziere ich in zugegeben sehr groben Strichen das, was ich die seelsorgerliche Perspektive nenne; (3) folgt nicht minder grob zugeschnitten und durchaus *cum ira et studio* eine Skizze der psychiatrischen Perspektive; (4) Umrisse einer seelsorgerlichen Theorie der „Depression“ genannten Formen erstarrten seelischen Schmerzes anhand eines literarischen Fallbeispiels.

**1. These: Indem er sie an die Psychoanalyse als Gespräch anschloss, hatte *Joachim Scharfenberg* die Seelsorge aus einem Zustand befreien wollen, den man mit *John Steiner* (1993) als „psychischen Rückzug“ beschreiben kann. In der historischen Konsequenz einer „Seelsorge als Gespräch“ (*Scharfenberg* 1972) liegt daher eine psychoanalytische Reflexion dieses seelischen Rückzugs der deutschsprachigen Seelsorge als Organisation. Die multiple Abwehr der konkreten Schuld einer theologischen (materiell kirchlichen und ideologischen) Kollaboration mit den Nationalsozialisten bildet die historische Matrix dieses psychischen Rückzugs der Seelsorge im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts. Eine seelsorgerliche Theorie erstarrten seelischen Schmerzes hat in diesen historischen Zusammenhängen ihren „Sitz im Leben“.**

Freilich hatte *Scharfenberg* von den Kleinianern nicht viel gehalten und sich damit im bundesdeutschen psychoanalytischen Mainstream der 70er Jahre befunden, der seinerseits als Gruppenabwehr des deutschen Nationalsozialismus verstanden werden kann (vgl. *Cycon* 1995, 12). Die Nazis hatten in ihrem Vernichtungshandeln genau das realisiert, was das Baby *Melanie Kleins* noch halluzinierte. Sie hatten Menschen vergast, verbrannt, vergiftet. *Kleins* Psychoanalyse muss darum im Kern als eine Psychoanalyse des deutschen Nationalsozialismus und seiner Desymbolisierungen gelesen werden. *Kleins* 9jähriger Patient „*Richard*“ (*Klein* 1975) hatte wirklich gute Gründe, darüber verwirrt zu sein, dass seine Analytikerin wie *Hitler* Österreicherin, aber Jüdin war. Er war ihr bester Supervisor und wir müssen ihr, ungeachtet unserer Meinungen zu ihrem Werk, dankbar dafür sein, dass sie uns sich und ihn in ihrem offenen Fallbericht mitgeteilt hat.

Aber *Scharfenberg* hatte umgetrieben, dass die pastorale Seelsorgepraxis gegenüber dem Psychoboom der 70er Jahre im Schwinden begriffen war. „Seelsorge als Gespräch“ beginnt mit dieser (An)klage, wonach der seelsorgerliche „Praktiker, der sich von den Lehrbüchern im Stich gelassen sah, die Theorielosigkeit zur Methode erheben und in geradezu unverantwortlicher Weise an den

Aufgaben, vor die er sich in der Praxis gestellt sah, herumdilletieren“ (aaO., 9) musste.

Die Beteiligung der Seelsorgenden daran, ihr sozialpsychologischer „retreat“ also, kann man m.E. gut mit Hilfe von *Steiners* Konzept des psychischen Rückzugs (*Steiner* 1993) verstehen. Was *Steiner* aufs Individuum bezogen beschreibt, macht genauso als Beschreibung von spezifischen Gruppen- und Organisationsprozessen Sinn: der psychische Rückzug in eine kontaktarme, vor dem Schmerz der Realität geschützte und von ihr hermetisch abgeriegelte seelische Welt richtet sich u.a. als komplexes seelisches Abwehrsystem gegen das Erlebnis persönlicher Schuld. Diese Abwehr gegen die Wahrnehmung persönlicher Schuld halte ich für eines der zentralen Probleme der deutschsprachigen Seelsorge im letzten Jahrhundert – und wir können interessanterweise dieselbe Psychodynamik bei der Entstehung depressiver Zustände beobachten. Mein Aufsatz widmet sich eigentlich nur der Erhellung dieser Symmetrien.

In der deutschsprachigen Theologie hat es bis in die Gegenwart hinein an einer kritischen Aufarbeitung der seelsorgerlichen Schuld im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus gefehlt. Kirchenmänner und -frauen hatten nicht nur aktiv an der Vernichtung „lebensunwerten Lebens“ im Nationalsozialismus mitgewirkt und zuvor die entsprechenden Vernichtungaktionen materiell und geistig vorbereitet (*Klee* 1985; 1989); sie haben auch nach 1945 praktisch und in ihrem theologischen Denken die Täter exkulpiert, ihnen teilweise aktiv gegen die rechtliche Ahndung ihrer Taten durch die siegreichen Alliierten geholfen (*Klee* 1991; *Krondorfer et al.*, 2006) und dies alles durch theologische Rationalisierungen zu legitimieren versucht<sup>1</sup>. So kommt z.B. *Thielicke* (1948) auf einen verallgemeinernden, ontologisierenden Schuldbegriff, an dem man die Abwehr von Realitätskontakt im Sinne eines „psychischen Rückzugs“ gut studieren kann. Es spricht Bände, dass *Thielicke* (aaO., 133) einen von ihm so diagnostizierten „depressiven Irren“ persönliche Schuld am Krieg der Nazis äußern lässt – ein schlimmes Beispiel für die Sprache der Psychopathologisierung just an der Stelle, an der eigene Affekte besonders andrängen. Mit dieser projektiven, auf einen „depressiven Irren“ verschobenen Pathologisierung persönlicher Schuld aber hatte der Seelsorger Thielecke sich der individualisierenden und, wie wir sehen werden, ihrerseits projektiven psychiatrischen Diagnostik anzuverwandeln versucht. Es ist dies auch ein Beispiel dafür, wie Seelsorge durch solche Unterwerfung einen entscheidenden Realitätskontakt, nämlich ihre jeweils konkrete Schuld im Nationalsozialismus, eingebüßt hat.

Denselben Abwehrvorgang zeigt auch gut das Beispiel des Mitverfassers der „Barmer Theologi-

---

<sup>1</sup> Um gut geschlechterdemokratisch ein Beispiel anzuführen (*Klee* 1991, 109ff): *Friedrich von Bodelschwingh* führte zwischen 1949 und 1959 die besten der in Kirchengemeinde gesammelten Kleidungen auf Bitten von *Helene Prinzessin von Isenburg* an inhaftierte NS-Täter ab, auf dass die bei ihrer Flucht, die die „Stille Hilfe“ organisierte, angemessen gekleidet seien.

schen Erklärung“ und späteren Kieler Propsten *Hans Asmussen*. Er schrieb 1947 eine „Agende für den Dienst der Lagerpfarrer in Kriegsgefangenen- und Interniertenlagern“, worin er in der Absolutionsformel der Beichte jeden Verweis auf die Reue des Täters getilgt hat (und damit nota bene die historische Tradition der christlichen Bußtheologie im Judentum ausgelöscht hat). Das entscheidende Element dessen, was wir in der Psychoanalyse „depressive Position“ nennen, nämlich die persönliche Reue des Täters, wurde von *Asmussen* buchstäblich verdrängt. Und das ist auch der historische Ursprung der depressiven Erstarrung der bundesdeutschen Seelsorge, die *Joachim Scharfenberg* so zu schaffen machte! *Scharfenbergs* Seelsorgebuch beginnt denn auch nicht nur mit einer Kritik an *Asmussen* (und *Thurneysen*), sondern auch mit seiner quasi seelsorgerlichen „Ur-szene“ aus dem Schuldzusammenhang, nämlich einem repetitiv erstarrten Beichritual mit einer jungen Frau aus seiner Zeit als Hilfsprediger (*Scharfenberg* 1972, 22f).

Die Großgruppe der deutschen Seelsorger in der neuen Bundesrepublik war also, sichtbar in ihren Protagonisten wie *Thielicke* und *Asmussen*, mit dem verloren gegangenen Liebesobjekt „Nazis“ identifiziert, dessen Schatten nun einige Jahrzehnte lang auf sie fiel (*Freud* 1917, 435). Eben dies bewirkt unter dem Gesichtspunkt einer allein libidinösen Theorie der Depression, wie *Freud* sie 1917 noch entwickelt hatte, den frappanten Wirklichkeitsverlust der deutschsprachigen Seelsorge nach 1945. Das war der Sitz im Leben von *Joachim Scharfenbergs* „Seelsorge als Gespräch“. Das Buch lese ich als ein seelsorgerliches Anti-Depressivum seiner Zeit. Es mag allerdings sein, dass es in seiner Wirkung beschränkt blieb, weil es, ganz analog zu *Freuds* libidinöser Depressionstheorie von 1917 diese hier angedeuteten historischen katastrophalen Zusammenhänge noch nicht mit reflektiert hatte. Erst von 1920 werden diejenigen Erlebniswelten in *Freuds* Werk auftauchen, die *Klein* und *Bion* dann in der nächsten Generation konzeptualisieren werden: katastrophische Ursprünge des Seelischen „jenseits des Lustprinzips“ (*Freud* 1920, *Küchenhoff*, *Warsitz* 1993) – eine Arbeit, in der *Freud* eine Kulturanalyse des Nationalsozialismus avant la lettre geschrieben hat. Deren pastoralpsychologische Re-Lektüre steht noch aus. Um also „Seelsorge als Gespräch“ im Kontext der Matrix der 70er Jahre verstehen zu können, brauchen wir gerade das psychoanalytische Instrumentarium, das sein Verfasser noch abgelehnt hatte.

**2. These: Eine pastoralpsychologische Theorie der Seelsorge muss von der empirischen Tatsache ausgehen, dass Menschen das Seelsorgegespräch als eine von mehreren kirchlichen Kommunikationsformen stets im Zusammenhang mit einem erschütternden Erlebnis und dem daraus resultierenden Bedürfnis nach emotionalem Halt suchen. Das bi-personale Feld (*Ferro* 2003) des Seelsorgegespräches kann als eine Aktualisierung der anthropologischen Grundbe-**

**dingung jeder seelischen Entwicklung verstanden werden: seelische Entwicklung hat ihren Ursprung im „extra nos“ alles Seelischen, ist motiviert durch den seelischen Schmerz, der in jedem Realitätskontakt neu entsteht und ist darin angewiesen auf ein haltendes Drittes.**

Menschen suchen nach wie vor das Seelsorgegespräch. Sie suchen es stets im Zusammenhang mit erschütternden, katastrophischen Erlebnissen und dem daraus resultierenden Wunsch, emotionalen Halt zu finden (*Weimer* aaO.). Denn jedes erschütternde Erlebnis bedroht den individuellen und Gruppenzusammenhalt mit Fragmentierung. In diesem katastrophischen Ausgangspunkt liegt gleichermaßen der Impuls für das empirische Seelsorgegespräch wie für seelische Entwicklung überhaupt (*Eigen 1995, Britton 1998*). Jede seelische Veränderung aber – die katastrophische eines religiösen Erlebnisse allemal – bewirkt seelischen Schmerz. Was eben noch richtig war, stimmt plötzlich nicht mehr. Die seelsorgerliche Praxis böte darum reichhaltiges empirisches Material über die von *Bion* betonte katastrophische Fundierung allen seelischen Lebens – man müsste sie nur so lesen wollen!

Seelischer Schmerz ist der Ausgangspunkt einer jeden seelischen Entwicklung (*Joseph 1994*), theologisch gelesen ein grundlegender christologischer Aspekt jeder Theorie seelischer Entwicklung<sup>2</sup>. Menschen suchen das Seelsorgegespräch in solchen emotionalen Situationen, in denen sie sich allerdings außerstande sehen, den durch das katastrophische Erlebnis ausgelösten seelischen Schmerz alleine zu tragen. In diesem Sinne hat Seelsorge immer mit „*compassio*“, mit stellvertretendem Leiden der Seelsorgenden zu tun. Seelsorgende werden gesellschaftlich überall dort gesucht, wo Menschen benötigt werden, die einen unerträglichen Schmerz eine Zeit lang auf sich nehmen (Jes. 53, 4). In diesem empirischen Ausgangspunkt eines jeden Seelsorgegespräches sehe ich – in theologischer Perspektive – durchaus in gewisser Analogie zur dialektischen Theologie einen logischen Primat der Kreuzestheologie in jeder Seelsorgelehre.

Nicht getragener seelischer Schmerz aber kann nie alphabetisiert (im Sinne *Bions*), nie gedacht werden. Er kann erst gedacht werden, *nachdem* er getragen worden ist; dh. nachdem er stellvertretend gefühlt worden ist. Das ist der essentiell diachronische Aspekt jeder Seelsorgelehre und das ist die Praxis von emotionalen Haltgeben: die seelsorgerliche Primäraufgabe. Erkenntnis aber kommt, wenn überhaupt, erst hinterher, ist nur nachträglich zu haben – wenn überhaupt. Vor jeder Erkenntnis liegt eine Zeit des absoluten Dunkels, über die und aus der *Bion* eindringlich gesprochen hat – eine Zeit des bisweilen extrem ängstigenden Nichtverstehens, wo alles in einem zum Handeln drängt und also zur Flucht aus der Seelsorgebeziehung und wo es doch nur darum geht, das Leben

---

2 Dass auch lustvolle Erlebnisse seelischen (Entwicklungs-)Schmerz verursachen, sofern sie lustvoll sind, setzte ich voraus. Jeder Liebende kennt das.

leise wieder zu lernen. Seelsorge beginnt da, wo der katastrophale Schmerz des Nichtverstehens eine Zeit lang toleriert werden kann. Dafür brauchen wir alle die kollegiale Hilfe der Supervisionsgruppe; man sollte sie eigentlich „seelsorgerliche Selbsthilfegruppe“ nennen<sup>3</sup>.

Von diesem Ausgangspunkt aus halte ich weitere Spezifizierungen (theologisch und psychoanalytisch, je nach Perspektive) der Seelsorge genannten kirchlichen Kommunikationsform für möglich. Der spezifische Gegenstand des kirchlichen Kommunikationssystem „Seelsorge“ ist „Seele“ - in psychoanalytischer Sicht gleichbedeutend mit dem Unbewussten (*Freud* 1900, 617: „Das Unbewusste ist das eigentlich reale Psychische“), ein „humanum absconditum“: *Freud* sah in der Achtung früherer Kulturen dem Traum gegenüber eine

„Huldigung vor dem Ungebändigten und Unzerstörbaren in der Menschenseele, dem Dämonischen, welches den Traumwunsch hergibt und das wir in unserem Unbewussten wiederfinden“ (*Freud* 1900, 619).

*Bion* hat systematisch ausgearbeitet, dass „Seele“ sich zuerst in der Anderen befindet, also empirisch in der Mutter des Babys, die die zunächst undenkbaren vitalen Leibimpulse des Babys alphabetisiert, sie deutet. Emotionalen Halt haben wir alle zuerst „extra nos“ erfahren, in den mehr oder weniger verstehenden Interpretationen unserer Leibimpulse durch unsere Mütter. „Extra nos“ hat den psychologischen Primat vor jedem „in nobis“, auch dies eine Denkfigur, die uns aus der dialektischen Theologie vertraut ist. Alltagssprachlich ausgedrückt: „Seele“ gibt es nur zu (mindestens) zweit.

Allein, dieses „extra nos“ gilt wechselseitig! Darauf aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst von *Jean Laplanche* (1988). Denn nicht nur nimmt die Mutter die vitalen Leibimpulse des Babys auf und alphabetisiert sie. Das Baby nimmt auch, und zwar schon pränatal, das Unbewusste seiner Mutter, seiner Eltern, ja der Gesellschaft auf, in die hinein es geboren werden wird. Es wird angefüllt mit „rätselhaften Botschaften“ seiner Eltern, die rätselhaft für es sind, weil sie es für sie selbst waren. Prozesse des transgenerationellen Unbewussten, die uns Angehörige der zweiten Generation so zu schaffen machen, werden so verstehbar. Das ungedachte Wissen (*Bollas* 1987) unserer Eltern kommt in uns (und in unseren Kindern) in sein Eigentum; vielleicht immer schon ward das Wort so Fleisch. Ein Phänomen dessen ist unser Vorname, in den sich die elterlichen bewussten Gedanken wie unbewussten Phantasien verdichtet haben. Kinder sind faktisch Container des elterlichen Unbewussten und in Fällen traumatischer Umstände mögen diese Kinder dann gelehrte Säuglinge werden müssen (*Ferenczi* 1923), die ihre Eltern trösten und sie lehren. Die christliche Mythologie kennt dergleichen. Der Messias ist dem Kindermord entkommen; noch in dem jüdischen Messias des 17. Jahrhunderts, *Sabbatai Zwi*, der 1648 einen Prognostikon überlebte, bei dem 100.000 Juden

---

3 Dieser Gedanke entstammt einer Supervisionssitzung mit *Rudolf Balmer* (Basel).

umkamen und der anlässlich dieses katastrophalen Erlebnisses sich zum Messias berufen fand, wird dieses Motiv wiederkehren (*Scholem* 1992). Glaube wird in Katastrophen gezeugt, nirgends anders.

Seele also gibt es nur zu (mindestens) zweit. Ich wende dieses anthropologische Faktum auf die Technik des Seelsorgegesprächs an und formuliere: Wir sind niemals Herren des Gespräches, das wir führen, sondern seine Geschöpfe. Das Gespräch führt uns, sofern wir es nicht zu sehr stören (darin liegt die psychoanalytische Abstinenz begründet). Wenn *Bion* sagt, in der therapeutischen Psychoanalyse sei der Patient der „beste Mitarbeiter“ (*Bion* 2005, 56), so gilt das analog für die Rollen im Seelsorgegespräch. Das ist die Theologie des 1. Artikels in der Technik der Seelsorge. Wir sind beide Geschöpfe des Gespräches, das wir führen. Nichttheologisch ausgedrückt: wir haben es in der Seelsorgebeziehung stets mit der unaufhebbaren Paradoxie der Symmetrie der beteiligten Personen und der Asymmetrie der Rollen zu tun.

Ich vergleiche in meiner Supervisorenrolle gerne das Seelsorgegespräch mit dem geträumten Traum, den Bericht des Gespräches in der Supervisionsgruppe mit dem erzählten Traum und die Supervisionssitzung mit dem gedeuteten Traum. Man kann nämlich dieselben Prozesse seelischer Arbeit, die *Freud* als unsere nächtliche Traumarbeit beschrieben hat, bei den Transformationen beobachten, die sich vom erlebten Seelsorgegespräch bis zu dessen Bericht in der Supervision in jedem von uns ereignen. Das, worum es mir hier aber geht, hat in theologischer Perspektive mit dem 3. Glaubensartikel zu tun: so wenig wir seelischen Schmerz alleine tragen können, so sehr sind wir darauf angewiesen, dass jemand den „Traum“ (das Seelsorgegespräch, das uns geführt hat) aufnimmt und versteht. Denn niemand kann sich selbst halten. Wir sind alle Teile eines Netzwerkes mehr oder weniger haltender Beziehungen (*Foulkes*: „Matrix“), das christlich Gemeinde genannt wird und das man (wegen des Primats des seelischen Schmerzes als Grundlage von Entwicklung) mit *Bonhoeffer* (1963, 80) als „Christus als Gemeinde existierend“ denken sollte. Gemeinde scheint mir darum auch empirisch in ihrem Kernbestand eine Gruppe von Traumatisierten zu sein, deren Psychodynamik *Earl Hopper* (2003) so erhellend beschrieben hat. Wir haben es also in der Großgruppe „Christus als Gemeinde existierend“ mit einer Agglomeration von (oft ungedachten!) Gewalterlebnissen zu tun, weshalb psychoanalytische Seelsorge in dieser Großgruppe ohne Supervision mir gar nicht vorstellbar ist. Denn es scheint eine anthropologische Tatsache, dass Menschen einander mehr antun können, als Menschen zu tragen vermögen. Wir brauchen darum einander.

**3. These: Der psychiatrische Gesichtspunkt unterscheidet sich vom seelsorgerlichen Gesichtspunkt durch seine individualisierende Tendenz, seine projektive Tendenz, seine Subjekt-Objekt-Spaltung, seine Integration ins zweckrational und profitorientierte naturwissenschaftli-**

**che System des medizinisch-industriellen Komplexes. In diesen Merkmalen verbindet es sich seinerseits zu einer zeitgenössischen sozialen Erscheinungsform des „retreat“.**

„Sie hätten sich keinen besseren Augenblick in der Geschichte der Menschheit aussuchen können, um sich unglücklich zu fühlen“, schreibt 1995 der US-amerikanische Psychiater *Mark Gold* den Depressiven ins Stammbuch (zit. bei *Ehrenberg* 2004, 207). Aus „Depression“ ist also „sich unglücklich fühlen“ geworden. Denn ein paar Jahre zuvor hatte die „*American Psychiatric Association (APA)*“ das Manual DSM III auf den Weg gebracht, das auf eine nosologische Theorie verzichtet zugunsten einer Katalogisierung der individuellen Symptome. Was an erstarrtem (Trauer-)schmerz über verschwiegene Gewalterlebnisse noch sichtbar ist, wird auf diesem Datenfriedhof sorgsam verzeichnet und kann nunmehr einfach medikamentös behandelt werden, auf dass der sprichwörtliche „pursuit of happiness“ chemisch realisiert werde. Was das Symptom einmal an Tiefe und Sinn enthielt, wird nicht mehr benötigt in diesen neoliberalen Zeiten universeller Gleichzeitigkeit und eines bis zum Stillstand beschleunigten Tempos. Die „Depression“ genannten erstarrten seelischen Schmerzen waren aber einmal Mahnmale, Zeit zu haben, auf dass sie zuerst im Anderen würden gefühlt werden können, um ihr Lebensrecht, ihre Auferstehung von den Toten danach finden zu können. Aber *Ehrenberg* fasst die postindustrielle psychiatrische Depressions“theorie“, die keine mehr ist, bündig so zusammen (aaO., 186):

„Um eine Depression zu diagnostizieren, muss der Arzt nur noch die Symptome abhaken. Er muss sich nicht mehr für die Geschichte eines Subjekts interessieren, sondern für die Symptomatologie eines Kranken.“

Das Soziale ist jetzt im Individuum und in seinen katalogisierten Symptomen versteckt: das ist der für mich entscheidende Punkt. Denn damit erweist sich die zeitgenössische Psychiatrie von eben jenem „seelischen Rückzug“ auf ihrem Datenfriedhof von Symptomen angesteckt, der selbst ein Wesensmerkmal des depressiv erstarrten Schmerzes ausmacht. *Freud* hatte bekanntlich die „Aufhebung des Interesses für die Außenwelt“ (1917, 429) als ein Wesensmerkmal des depressiven Erlebens markiert. Genau das geschieht in den Manualen des DSM. Der in ihnen zur Gestalt geronnene Rückzug aber setzt pikanterweise einen Akt eines religiösen „Bekenntnisses“ (zit. bei *Ehrenberg* aaO., 182) voraus; die Entscheidung der APA für das Manual

„steht für ein klares *Bekanntnis* zur medizinischen Tradition der amerikanischen Psychiatrie und ihrer Einbindung in die wissenschaftliche Psychiatrie“ (Hervorhebung von mir, MW),

wie es *Gerald Klermann*, „einer der wichtigsten amerikanischen Psychiater und weltbekanntester Spezialist in Sachen Depression“ (aaO.) formulierte. Man mag dies für einen medicozentrischen Fundamentalismus halten. Dass aber jedes Denken über erstarrte seelische Prozesse von eben diesen Er-



starrungen unweigerlich angesteckt wird, die es beschreiben will, dass es also, psychoanalytisch gedacht, ein übertragungsfreies Denken über Phänomene, die für den ärztlichen Blick eine psychopathologische Qualität haben, gar nicht geben kann, soll, so vermute ich es, mit diesem Fundamentalismusakt abgewehrt werden. Was einmal zur Manie oder Depression geronnen von verschwiegener Gewalt in ihren Ursprüngen (vgl. die Andeutung zum „gelehrten Säugling“ S. 7 sowie das abschließende Fallbeispiel) erzählte, kann nun als „hyposerotonischer“ oder „hyperserotonischer“ Status chemisch jeweils auf Linie getrimmt werden. Es braucht nicht mehr, es soll vielleicht auch nicht mehr erzählt werden. Auf diese Weise kommt die schreckliche Prophezeiung der Apokalypse in der postindustriellen Wirklichkeit an, „dass hinfort keine Zeit mehr sei“ (Offb. 10,6).

„Zu Gott spricht die moderne Wissenschaft: »Hochwürden, rücken Sie ein wenig zur Seite, die Chemie ist im Anmarsch« (Dostojewski, zit. bei Haas 2006, 112).

Aber: dem Schwinden jeden ätiologischen Eingedenkens zum Trotz kehrt in den Manualen doch wieder, was sie sich fern zu halten suchten: die gute alte mittelalterliche accedia, die vom Katholizismus als „Todsünde“ gebrandmarkte Handlungshemmung der Depression. Der amerikanische Soziologe *Robert King Merton* (zit. bei *Lepenies* aaO., 9ff) hatte schon 1949 das melancholische „Rückzugsverhalten“ als dasjenige Element ausgemacht, das den therapeutischen Furor auszulösen vermag. Denn noch jede kapitalistische Gesellschaft verdammt diesen depressiven Rückzug, der gerade so die Macht infrage stellt, ohne sie direkt anzugreifen, wie es individuell das unwillkürliche Gähnen als untrügliche Kundgabe von Langeweile in der Anwesenheit eines Mächtigen zu tun pflegt (oder die viel beschworene „negative therapeutische Reaktion“ gegenüber dem Behandler im Sessel. Dass der darauf zuzeiten ähnlich wütend reagiert wie Eltern auf die provokante Pubertätslangeweile ihrer Sprößlinge, zeigen manche Deutungen von *Steiner*<sup>4</sup> [1993], der *Mertons* frühere soziologische Arbeiten zum Thema nicht zu kennen scheint). *Merton* benennt die bis in den mittelalterlichen Katholizismus zurückreichende Tradition dieser Hemmungsangst:

„Dennoch ist das Syndrom des Rückzugsverhaltens Jahrhunderte lang mit dem Etikett der accidia (oder, in wechselnder Weise, acedy, acedia und acidia) versehen und von der römisch-katholischen Kirche als eine der Todsünden aufgefasst worden. Als Faulheit und Betäubung, in welcher die Quellen des Geistes vertrocknen, hat die accidia vom Mittelalter an die Theologen interessiert“ (zit. bei *Lepenies* aaO., 12).

„Arbeit macht frei“ - ist das Motto dieser Hemmungsangst der Herrschenden. Es fand über seine lange protestantische Inkubationszeit und seinen deutschnationalen Ursprung Ende des 19. Jahrhunderts seinen Weg auf die Portale der KZ's. Dort war schon keine Zeit mehr.

„There is no greater cause of melancholy than idleness, no better cure than business“,

4 Ein Beispiel: *Steiner* (S. 88ff) berichtet von einer ihn chronisch anklagenden Patientin: „Sie haben mir nie gesagt, dass ich frei assoziieren soll!“ Ihr Vater sei „Oberhaupt einer kleinen, obskuren, aber sehr mächtigen religiösen Sekte“ gewesen. Was spricht dagegen, dies als Beschreibung des Analytikers durch die Patientin zu nehmen? *Steiners* Deutungen in diesem Kapitel klingen resigniert und zuweilen bitter, so behält der Analytiker immer Recht – und bleibt traurig zurück wie der an Erfahrung reiche Jüngling gegenüber dem an Besitz reichen (Mt. 19, 16ff)

notierte 1621 *Robert Burton* in seiner „Anatomy of Melancholy“ (*Weimer* 1990). Die depressive Handlungsangst ist so schwer zu ertragen, weil sie das kapitalistische Grundgesetz ständiger Handlungsbereitschaft in Frage stellt, ohne es direkt anzugreifen.

Die oft diskutierte antidepressive Funktion von Arbeit schwindet allerdings ohnedies rapide durch den technologisch bedingten Abbau der Erwerbsarbeit in den postindustriellen Gesellschaften seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts – und entsprechend explodiert im selben Zeitraum die Zahl der verschriebenen Antidepressiva!

Auch anders lässt sich diese Entwicklung gegenwärtig beobachten. Bei insgesamt schwindenden Krankheitstagen der Arbeitnehmer in Deutschland stieg doch die Zahl der psychisch bedingten Fehltag von 2000 bis 2005 um 20% (*Morgenroth* 2005, 990); unter ihnen stehen die Depressionen und Angststörungen an der Spitze. Antidepressiva gehören so zu den weltweit am häufigsten verschriebenen Medikamenten, obgleich:

„Ein Drittel der Patienten, die zunächst auf Medikamente reagieren, erleiden innerhalb eines Jahres einen Rückfall, 75% innerhalb von 5 Jahren. Eine Grundversorgungsstudie der WHO hat ergeben, dass 60% aller mit Antidepressiva behandelten Teilnehmer nach einem Jahr immer noch die Depressionskriterien erfüllten.“ (*Taylor* 2005, 860)

Die Suizidrate sei, so *Ehrenberg* (aaO., 235), bei Patienten, die mit Antidepressiva behandelt werden, höher als bei denen, die Placebos bekommen. Aber psychische Erstarrungen werden dennoch in Hausarztpraxen zu 87 % medikamentös behandelt (*Ehrenberg* aaO., 164); wobei der Psychoanalytiker und Psychiater *André Haynal* (zit. bei *Ehrenberg* aaO., 190), freimütig bekennt,

„dass wir nicht wissen, worüber wir reden, wenn wir zum Beispiel von depressiv Kranken sprechen“.

Die Daten lassen darauf schließen, in welchem Maße die psychiatrische Depressionsbehandlung zu einem Faktor im medizinisch-industriellen Komplex geworden ist. Die mediale Aufregung über Doping im Leistungssport (Tour de France!) kann als willkommener Sündenbock für diese gesellschaftliche Problematik verstanden werden. Handfeste ökonomische Interessen mögen zu dem führen, was der Psychoanalytiker *Eberhard Th. Haas* (2006, 60) in diesem Zusammenhang beklagt:

„Wo früher auf dem Weg der Internalisierung Elternfunktionen als Angst vermindernde, Schmerzen lindernde, Beruhigung und Trost stiftende Elemente angeeignet wurden, vermögen heute in den Hirnstoffwechsel eingreifende Substanzen solche kulturellen Schleifen kurz zu schließen.“

Damit aber ist der psychische Rückzug im auf der Stelle rasenden therapeutischen Furor wieder bei sich selbst angekommen.

Im abschließenden Fallbeispiel will ich die unverzichtbare Bedeutung der seelsorgerlichen *compassio nacherzählen*. Ich weiß kein eindrucksvolleres Beispiel für *Bonhoeffers* Verständnis der Gemeinde als „Christus als Gemeinde existierend“.

**4. These: In der mitleidenden Compassio realisiert sich ein christlich seelsorgerliches Aufnehmen von erstarrten psychischen Schmerzen. Es geht um die Solidarität der bedrängten Kreatur, gehalten von einer Gruppe, die ihrerseits sich als „Christus als Gemeinde existierend“ begreift. Undenkbare Katastrophen können so aus ihrem individuellen Exil befreit und sozial erstmals getragen werden.**

In seinem Roman „Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl“ (1971) schildert *Uwe Johnson* die Depression von *Lisbeth Cresspahl*, der Mutter seiner Protagonistin *Gesine Cresspahl* als individuelle Äußerung eines sozialen Leids. Es handelt sich aber nicht nur einfach um die Krankengeschichte einer depressiven Frau in deren sozialer Matrix. Vielmehr besteht die Gegenwartshandlung in dem Fieberanfall der Tochter *Gesine Cresspahl* am 20.2.1968 in New York und den ihn begleitenden halluzinatorischen Gesprächen aus der Matrix ihrer Mutter *Lisbeth*. Wir vernehmen das Gemurmel aus der „Krypta im Ich“ (*Torok* 1978) der *Gesine Cresspahl*, in deren Fieberhalluzinationen die „Traditionen aller toten Geschlechter“ (*Karl Marx*) vor ihr Sprache finden. Nimmt man noch hinzu, dass *Gesine Cresspahl* von wiederum ihrer Tochter *Marie* immer wieder nach ihren Erinnerungen befragt wird, so haben wir das Tableau vollständig: die Kinder der 2. Generation fragen und trösten ihre Eltern, so dass die mit den in ihnen hausenden Gewalterlebnissen ihrer Eltern erstmals in Kontakt kommen. Erst damit, also am Beispiel der „Jahrestage“: erst im Übergang von der zweiten zur dritten Generation kann erstarrter Trauerschmerz aus der 1. Generation gefühlt und danach vielleicht gedacht werden. Die Protagonistin der 2. Generation, *Gesine Cresspahl*, ist eine „memory candle“ (*Wardi* 1990) der deutschen Täter<sup>5</sup>.

Aber was passiert beim Übergang vom Fühlen des Erlittenen zu seinem Bedenken? Es ist genau diese Stelle, an der *Uwe Johnson* einen Pastor einführt. Seine Predigt am Sonntag nach dem Suizid von *Lisbeth Cresspahl* im November 1938 ist ein literarisches Dokument der *compassio*. Noch am selben Tag werden die Nazis den Pastor *Brüshaver* ins KZ verschleppen.

Es ist unmöglich, in dem hier zur Verfügung stehenden Raum die ganze Komplexität der Matrix nach zu zeichnen, deren Gewalt *Lisbeth Cresspahl* nach dem Novemberpogrom 1938 auf sich nehmen wird. „Ihres Vaters liebstes Kind“ (505), kehrt sie zur Geburt ihrer Tochter aus England nach Jerichow (alias Klütz in West-Mecklenburg) zurück. Der Vater hatte seiner Enkelin sein Haus vermacht; seinen Reichtum aber hatte er durch Geldverleih erworben. In ihm verdichtet *Johnson* einen typischen Profiteur des Nationalsozialismus, wie ihn uns erst kürzlich *Götz Aly* (2005) mit den fälligen Protesten als Massenerscheinung vorgestellt hat. *Lisbeths* Bruder erschlägt einen Opponenten

---

<sup>5</sup> Den Hinweis auf dieses Buch verdanke ich *Gerhard Wilke* (London).

der Nazis im Nachbardorf – die Tat bleibt ungesühnt. Als nach und nach die Handvoll Juden aus Jerichow vertrieben werden und schließlich am 9. November 1938 das Geschäft der *Tannebaums* von der SA gestürmt wird, stehen die Jerichower Bürger dabei und sehen zu. Als dann aber die SA-Männer die *Tannebaums* misshanden und dann über den Haufen schießen, tritt eine Frau hervor und schlägt dem Anführer der Meute ins Gesicht: *Lisbeth Cresspahl*. Sie wird sich danach umbringen.

Hier verdichtet sich in meiner Sicht das Hauptmotiv des *Johnsonschen* Schreibens, das des Übergangs aus dem Bereich des ursprünglich weiblich Offiziösen in den des männlich Offiziellen (*Bourdieu* (1976). Die „Stille Post“ (von *Braun* 2007) des inoffiziell weiblichen Eingedenkens wird mit *Lisbeth Cresspahls* Ohrfeigen zu offizieller Geschichte. Es hätte an dieser Stelle nur der *compassio* der Zuschauer bedurft, sie vor dem Suizid zu bewahren. *Lisbeth Cresspahl* aber veröffentlicht am eigenen Leibe die verschwiegene Gewalt der Offiziellen, sie nimmt auf sich deren Krankheit. Diese Sichtweise halte ich für das Modell einer seelsorgerlichen Theorie erstarrten seelischen Schmerzes, also einer seelsorgerlichen Theorie der Depression. Und genau das lässt *Johnson* den Pastor *Brühaver* in seiner Predigt am 22. Sonntag nach Trinitatis anno 1938 in Jerichow sagen (760f):

„Es ging die Bürger von Jerichow gar nichts an, wie *Lisbeth Cresspahl* gestorben war. Der Selbstmord sei nicht vor Menschen oder aus moralischen Gründen verwerflich. Es sei eine Sache zwischen *Lisbeth* und ihrem Gott, dass sie von ihm mehr erwartet habe, als er habe geben wollen. Sie sei zum Sterben so frei gewesen wie zum Leben, und wenn sie auch besser das Sterben ihm überlassen hätte, so habe sie doch ein Opfer angeboten für ein anderes Leben, den Mord an sich selbst für den Mord an einem Kind. Ob das ein Irrtum gewesen sei, werde sich nicht in Jerichow herausstellen.

Hingegen ging es die Bürger von Jerichow sehr wohl an, dass *Lisbeth Cresspahl* gestorben war. Sie hatten mitgewirkt an dem Leben, das sie nicht ertragen konnte. Jetzt kam die Aufzählen, die die Grundlage des Urteils gegen *Brühaver* wurde. Er fing an mit *Voss*, der in Rande zu Tode gepeitscht worden war, er vergaß weder die Verstümmelung *Methfessels* im Konzentrationslager noch den Tod des eigenen Sohns im Krieg gegen die spanische Regierung, bis er in der Mittwochnacht vor dem *Tannebaumschen* Laden angelangt war. Gleichgültig, Duldung, Gewinnsucht, Verrat. Der Egoismus auch eines Pfarrers, der gesehen habe nur auf die Verfolgung der eigenen Kirche, der geschwiegen habe entgegen seinem Auftrag, unter dessen Auge ein Gemeindeglied sich einen eigenen, unentwendbaren, gnadenlosen Tod habe suchen können. Wo alle Gottes immerwährededs Angebot zu neuem Leben nicht angenommen hätten, habe ein Mensch allein darauf nicht mehr vertrauen können. Segen. Schlußchoral. Ende.“

## Literatur

- |                            |  |
|----------------------------|--|
| Aly, Götz (2005)           | Hitlers Volksstaat, Frankfurt/M.                       |
| Argelander, Hermann (1982) | Der psychoanalytische Beratungsdialog, Göttingen       |
| Bion, Wilfred R. (1971)    | Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften, Stuttgart |

- Bion, Wilfred R. (2005) Die italienischen Seminar, Tübingen 2007
- Bollas, Christopher (1987) Der Schatten des Objekts, Stuttgart
- Bonhoeffer, Dietrich (1963) Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (hg. Eberhardt Bethge) München
- Bourdieu, Pierre (1976), Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. ,
- Braun, Christina von (2007) Stille Post. Eine andere Familiengeschichte, Berlin.
- Britton, Ronald (1998) Glaube, Phantasie und psychische Realität, Stuttgart 2001
- Canetti, Elias (1993) Aufzeichnungen 1942-1985, München
- Cycon, Ruth (1995) Vorwort zur deutschen Ausgabe der Gesammelten Schriften Melanie Kleins Band I/1, Stuttgart
- Eigen, Michael (1995) Bions Ausgangspunkt entgegen: zwischen Katastrophe und Glauben, WzM 47, 459 - 476
- Ehrenberg, Alain (1998) Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt/M. 2004
- Ferro, Antonio (2003) Das bi-personale Feld. Konstruktivismus und Feldtheorie in der Kinderanalyse, Giessen
- Ferenczi, Sándor (1923) Der Traum vom 'gelehrten Säugling', in: Schriften zur Psychoanalyse II (hg. Von M. Balint und J. Dupont), Frankfurt/M. 1982
- Foulkes, Siegmund H. (1978) Gruppenanalytische Psychotherapie, München
- Freud, Sigmund (1900) Die Traumdeutung, GW II/III
- Freud, Sigmund (1917) Trauer und Melancholie, GW X

- Freud, Sigmund (1920)                                 Jenseits des Lustprinzips, GW XIII
- Freud, Sigmund (1926)                                 Die Frage der Laienanalyse, GW XIV
- Freud, Sigmund (1933)                                 Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die  
Psychoanalyse, GW XV
- Haas, Eberhard Th. (2006)                             Transzendenzverlust und Melancholie. Depression und Sucht  
im Schatten der Aufklärung, Giessen
- Hopper, Earl (2003)                                    Traumatic Experiences in the Unconcoius Life of Groups,  
London
- Johnson, Uwe (1971)                                    Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl, Bd 2,  
Frankfurt/M.
- Joseph, Betty (1994)                                    Psychisches Gleichgewicht und psychische Veränderung,  
Stuttgart
- Klee, Ernst (1985)                                      »Euthanasie« im NS-Staat, Frankfurt/M.
- Klee, Ernst (1989)                                      »Die SA Jesu Christi«, Frankfurt/M.
- Klee, Ernst (1991)                                      Persilscheine und falsche Pässe, Frankfurt/M.
- Klein, Melanie (1975)                                    Darstellung einer Kinderanalyse, Gesammelte Werke IV 1,  
Stuttgart 2002
- Krondorfer, Björn  
Kellenbach, Katharina von  
Reck, Norbert (2006)                                    Mit Blick auf die Täter, Gütersloh
- Küchenhoff, Joachim,  
Warsitz, Peter (1993)                                    Zur Theorie der psychoanalytischen Psychosentherapie, oder:  
Gibt es eine Umkehr der Verwerfung des »Namens des  
Vaters«?, in: Heinz, Rudolf et al., Wahnwelten im

- Zusammenstoß, Berlin.
- Laplanche, Jean (1988) Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze, Tübingen
- Lepenes, Wolf (1981) Melancholie und Gesellschaft, Frankfurt/M.
- Lorenzer, Alfred (Hg., 1986) Kultur-Analysen, Frankfurt/M.
- Marx, Karl (1852), Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Marx-Engels, Werke Band VIII, Berlin (DDR) 1972
- Morgenroth, Christine (2005) Subjektives Zeiterleben, gesellschaftliche Entgrenzungsphänomene und depressive Reaktionen. Ein sozialpsychologischer Versuch, Psyche\_ZPsychoanal 59: 990 - 1011
- Scharfenberg, Joachim (1972) Seelsorge als Gespräch, Göttingen
- Scholem, Gerschom (1992) Erlösung durch Sünde (Judaica 5), Frankfurt/M.
- Steiner, John (1993) Orte des seelischen Rückzugs, Stuttgart 1998
- Taylor, David (2005) Klinische Probleme chronischer, refraktärer oder »behandlungsresistenter« Depressionen, Psyche\_Zpsychoanal 59: 843 - 863
- Thielicke, Helmut (1948) Psychotherapie und Seelsorge, in: Läßle, Volker und Scharfenberg, Joachim (Hg.), Psychotherapie und Seelsorge, Darmstadt 1977.
- Torok, Marie (1978) Trauerkrankheit und Phantasma des »cadavre exquis«, Psyche\_Zpsychoanal 37: 497-519
- Weimer, Martin (1990) Rezension: Robert Burton, Anatomie der Melancholie, WzM 42: 370 - 373

Weimer, Martin (2001)

Die Seelsorgerrolle als offenes System. Elemente einer  
pastoralpsychologischen Theorie, Pth 90, 2 - 16