

**Die Eigenverantwortlichkeit in der Individualpsychologie Alfred Adlers,
untersucht für die Verantwortungsseelsorge des
TS-Institutes, Neuendettelsau in Deutschland**

by

MICHAEL HÜBNER

submitted in accordance with the requirements
for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

PRACTICAL THEOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

PROMOTER: DR C J HUGO

JOINT PROMOTER: DR V KESSLER

NOVEMBER 2008

Dank

Danken will ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Carlie Hugo für seine anregenden Impulse bei unseren Besuchen an der UNISA in Südafrika, bei seinem Besuch in Deutschland in Neuendettelsau 2008 und den vielen Mailkontakten. Er hat mir mit wenigen Worten Weichenstellungen gegeben, denen ich erfolgreich nachgehen konnte.

Auch mein Promotor Dr. Dr. Volker Kessler, der mich in dieser Arbeit begleitete, korrigierte und mit gezielten Fragen anregte, führte mich immer wieder zu neuem Nachdenken, Streichen und Überarbeiten meiner Unterlagen.

Mein Dank gilt ebenso meinem Ausbilder und Lehranalytiker Reinhold Ruthe, dem ich die Kenntnisse der Individualpsychologie für die hier entwickelte Verantwortungsseelsorge verdanke. Mit seinen charismatischen Fähigkeiten hat er nicht nur die evangelikale Seelsorgelandschaft in Deutschland nachhaltig geprägt. Er führte mich auf neue Gleise, die sich multiplizierend in den folgenden Jahrzehnten zum Segen für viele ausgewirkt haben und schlussendlich in diese Forschungsarbeiten einmündeten.

Beim Recherchieren verbrachte ich viele Stunden in der Bibliothek der evangelischen Fachhochschule Augustana in Neuendettelsau. Bei schwierigen Quellen half mir Herr Stephan mit seinem Team. Am Ende leisteten Dr. Robert Badenberg und Sabine Hübner Lektorendienste. Meine treue Sekretärin Sonja Kittler, das TS-Mitarbeiterteam Werner Schäfer, Thorsten Rumpf und Jutta Lenhart entlasteten mich in der Institutsleitung in den Jahren meiner Forschungsarbeit. Der Freundeskreis der TS und der Bayerische EC-Verband standen betend und unterstützend hinter dem Institut. Ihnen allen gilt mein Dank. Wie viel persönliches Potential solch eine Arbeit beansprucht, spürt am meisten der engste Familien- und Freundeskreis. Meine Frau Utina hat mit mir das TS-Institut zur Förderung missionarisch-diakonischer Seelsorgerarbeit in Gemeinden gegründet und in unserer Doppelpraxis die Verantwortungsseelsorge entwickelt und mich wesentlich auch in dieser Arbeit unterstützt. Meine fünf erwachsenen Kinder, Schwiegerkinder und Freunde sowie unsere Supervisoren Susanne und Dieter Endres mit einem einfachen Dank „abzuspeisen“ scheint mir an dieser Stelle beinahe unangebracht, wäre ohne sie diese Arbeit doch nicht zu ihrem Ende gekommen. Niemand weiß besser als ich, was ich ihnen allen verdanke.

Neuendettelsau, Herbst 2008

English summary

This paper examines responsibility in the counselling field as practised in therapeutic counselling at the TS Institute in Neuendettelsau with the help of the applied individual psychology of Alfred Adler. Against the background of the historical development of poimenics and the correlational approach of Paul Tillich, it will prove that counselling can benefit from psychology.

The main elements of the paper then deal with the question of whether the personal responsibility of the individual is suitable as the basis of individual psychology in Christian counselling. The definition of and thinking behind responsibility have changed: Behind the apparently ethical and noble pretence of bearing self-responsibility, ‘personal responsibility’, which requires interaction between oneself and the other, pales. Due to advancing individualism, people seem to feel overloaded and seek relief in determinative or ‘causal-mechanistic’ thinking. In contrast, Adler largely distanced himself from determinism in his ‘applied psychology’. The basis of his thinking is evidenced in a conclusion on his philosophical research into Husserl and Vaihinger, as well as those he draws from the teaching of psychoanalysis and evolution.

The theological debates surrounding the change in self-responsibility focus on the definitions of the ethics of conviction and responsibility introduced into the discussion by Max Weber. Whilst Adler did not intend to consciously integrate Christian thinking into his therapy, this study shows that, against the background of Genesis 2 and the theologians Bonhoeffer, Pannenberg and Brunner, it demonstrates a clear analogy with biblical-Christian thinking. Personal responsibility can therefore be regarded as suitable for the poimenics in applied individual psychology. This is demonstrated by examples of responsibility counselling in today’s penal system.

Keywords: Adler, ethics, applied psychology, individual psychology, causal-mechanistic, correlational approach, practical theology, counselling, responsibility, responsibility counselling.

Deutsche Zusammenfassung

Diese Arbeit untersucht die Verantwortung in der Seelsorge, wie sie in der Therapeutischen Seelsorge des TS-Institutes Neuendettelsau mithilfe der angewandten Individualpsychologie Alfred Adlers praktiziert wird. Auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung der Poimenik wird mithilfe des korrelationalen Ansatzes Paul Tillichs belegt, dass Seelsorge von der Psychologie profitieren kann. Die Hauptteile der Arbeit befassen sich dann mit der Frage, ob die Eigenverantwortung des Individuums als Basis der Individualpsychologie für die christliche Seelsorge geeignet ist. Begriff und Verständnis von Verantwortung haben sich gewandelt: Unter dem scheinbar ethisch edlen Vorwand „Selbstverantwortung“ zu tragen, verblasst die Eigenverantwortung, die wesenhaft einem Du die Antwort schuldet. Infolge fortschreitendem Individualismus scheint der Mensch sich überfordert zu fühlen und sich mithilfe determinierenden oder kausalmechanistischen Denkens zu entlasten. Im Kontrast dazu ist Adler in seiner Gebrauchspsychologie weitgehend vom Determinismus abgerückt. Die Grundlagen seines Denkens werden nachgewiesen in einer Konklusion seiner philosophischen Forschungen über Husserl und Vaihinger, seinen Schlüssen aus den Lehren der Psychoanalyse und der Evolution.

Die Theologischen Auseinandersetzungen um die Veränderung eigenverantwortlichen Handelns fokussieren die von Max Weber in die Diskussion eingebrachten Begriffe der Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Obwohl Adler nicht bewusst christliches Denken in seine Therapie integrieren wollte, wird auf diesem Hintergrund mit Genesis 2 und den Theologen Bonhoeffer, Pannenberg und Brunner ganzheitliche Verantwortung deutlich und eine Nähe zu biblisch-christlichem Denken aufgezeigt. Damit kann die Eigenverantwortung in der angewandten Individualpsychologie für die Poimenik als geeignet gelten. Dies wird an Beispielen der Verantwortungsseelsorge im aktuellen Vollzug dargestellt.

Schlüsselbegriffe: Adler, Ethik, Gebrauchspsychologie, Individualpsychologie, Kausalmechanismus, korrelationaler Ansatz, Praktische Theologie, Seelsorge, Verantwortung, Verantwortungsseelsorge.

Declaration

Inhaltsverzeichnis

Zum Hintergrund der vorliegenden Arbeit:	2
1 Zum Hintergrund der Geschichte der Poimenik in der Praktischen Theologie	4
1.1 <i>Die Entwicklung der Therapeutischen Seelsorge</i>	4
1.2 <i>Platzbestimmung der Verantwortungsseelsorge in der Praktischen Theologie: Konfessionell? Kontextuell? Korrelational?</i>	7
1.2.1 <i>Der konfessionelle Ansatz</i>	7
1.2.2 <i>Der kontextuelle Ansatz</i>	8
1.2.3 <i>Der korrelationale Ansatz</i>	8
1.2.4 <i>Bewertung und theologische Bestimmung der Verantwortungsseelsorge des TS-Institutes</i>	11
2 Forschungsthese	15
3 Hintergrund und Geschichte der Seelsorge	18
3.1 <i>Biblischer Hintergrund des Wortes „Seelsorge“</i>	18
3.2 <i>Seelsorge bei Luther</i>	21
3.3 <i>Seelsorge im Pietismus</i>	22
3.4 <i>Psychotherapie heute als Ersatz für die Seelsorge?</i>	23
4 Sicherungstendenzen oder Verantwortungsübernahme	25
<i>Versuche der Entschuldigung des Menschen, dargestellt an Beispielen:</i>	26
4.1 <i>...in der Gesellschaft</i>	26
4.2 <i>...in der Psychologie und Psychotherapie</i>	27
4.3 <i>...in der Philosophie</i>	28
4.4 <i>...in der Wirtschaft</i>	28
4.5 <i>...in der ökologischen Diskussion</i>	29
4.6 <i>...in der Theologie</i>	29
4.7 <i>...in der Poimenik</i>	31
5 Der Begriff „Verantwortung“	34
5.1 <i>Verantwortung aus etymologischer Perspektive</i>	34
5.2 <i>Verantwortung aus theologiegeschichtlicher Perspektive</i>	35
5.3 <i>Verantwortung aus historisch-juristischer Perspektive</i>	39
5.4 <i>Verantwortung aus philosophischer Perspektive</i>	40
5.5 <i>Verantwortung aus gesellschaftlich-ethischer Perspektive</i>	41
5.6 <i>Verantwortung und Überforderung</i>	42
5.6.1 <i>Überforderung durch Verlängerung der Handlungsketten</i>	43
5.6.2 <i>Überforderung durch ethisch-pluralistische Orientierung</i>	44
5.6.3 <i>Überforderung durch Veränderung von einer autokratischen in eine demokratische Gesellschaftsordnung</i>	45
5.7 <i>Verantwortung als politisch-historischer Begriff in der deutschen Verfassung und im Strafrecht</i>	46
6 Die Individualpsychologie Alfred Adlers	50

6.1	<i>Humanwissenschaftlicher Hintergrund der Seelsorgearbeit des TS-Institutes</i>	50
6.2	<i>Biographie Alfred Adlers (1870-1937) - Begründer der Individualpsychologie</i>	52
6.2.1	Die wissenschaftstheoretische Fundierung der Individualpsychologie Alfred Adlers und ihre philosophischen Wurzeln	57
6.2.2	Edmund Husserl (1859-1938) und seine Phänomenologie	58
6.2.3	Hans Vaihinger (1852 – 1933) und seine „Als-ob“ Philosophie	61
6.3	<i>Alfred Adlers Schlüsse aus der Philosophie</i>	68
6.3.1	Folgerungen aus der Philosophie Husserls und seiner privaten Logik	68
6.3.2	Folgerungen aus der Philosophie Vaihingers und seiner Fiktion	70
6.3.3	Generelle Folgerungen der philosophischen Erkenntnisse für Adlers Individualpsychologie bezüglich der Eigenverantwortlichkeit	73
6.4	<i>Adlers Individualpsychologie und Freuds Psychoanalyse</i>	74
6.4.1	Biographie Sigmund Freuds (1856-1939), Begründer der Psychoanalyse	75
6.4.2	Alfred Adlers Abgrenzung in der Individualpsychologie zur Psychoanalyse	77
6.5	<i>Prinzipien und Grundbegriffe der Individualpsychologie</i>	79
6.5.1	Die Gebrauchspsychologie	79
6.5.2	Der Lebensstil	81
6.5.3	Das Gemeinschaftsgefühl	85
6.5.4	Minderwertigkeitsgefühl und Überlegenheitsstreben	88
6.6	<i>Die Notwendigkeit der Verantwortung aus philosophischer und psychologischer Sicht und das „Du“ als Hinweis auf das Gegenüber in Gott und dem Mitmenschen</i>	93
6.7	<i>Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit der Individualpsychologie</i>	98
6.7.1	Das Menschenbild der Individualpsychologie	98
6.7.2	Individualpsychologie und christlicher Glaube	101
6.7.2.1	Alfred Adlers Stellung zum christlichen Glauben	101
6.7.2.2	Gott in der Individualpsychologie – Ideal oder Wirklichkeit?	102
6.7.2.3	Weitere Bedenken Adlers gegen die Religion	105
6.7.2.4	Der Lebenssinn in Individualpsychologie und Christentum	109
6.7.2.5	Zum ethischen Maßstab individualpsychologisch orientierter Seelsorge und Therapie	110
6.7.2.6	Schuldgefühle und Sündenerkenntnis in der individualpsychologischen Seelsorge	111
6.7.2.7	Wesensmerkmale christlicher Teleologie und Eschatologie und Adlers Evolutionsdenken.	112
7	Verantwortung aus soziologischer Perspektive	115
7.1	<i>Verantwortung in der theologischen Auseinandersetzung mit der Phase der Aufklärung</i>	115
7.2	<i>Verantwortung in der Auseinandersetzung bei Max Weber</i>	117
7.2.1	Warum Max Weber?	117
7.2.2	Biographie Max Webers (1864-1920)	117
7.2.3	Darstellung der Thesen Max Webers bezüglich Verantwortung:	118
7.2.3.1	Die verantwortungsethische und gesinnungsethische Maxime der Verantwortung	118
7.2.3.2	Entscheidung, Gewalt und Gewissen	118
7.2.4	Wirkung der Thesen Max Webers	120

7.2.5	Kritik an Max Webers Thesen	122
8	Verantwortung aus biblisch-theologischer Perspektive untersucht am Beispiel von Genesis 2	125
8.1	<i>Zur Forschungsgeschichte von Genesis 2</i>	125
8.2	<i>Exegese von Genesis 2 bezüglich Verantwortung</i>	129
8.2.1	Verantwortung ist von Gott anvertraut	129
8.2.2	Voraussetzung verantwortlichen Handelns: Beziehung durch Gebot	131
8.2.3	Die Gefährdung verantwortlichen Handelns: Die Verführung	133
8.2.4	Die Stellungnahme im unverantwortlichen Handeln: Scham als soziale Reaktion	137
8.2.5	Das unverantwortliche Handeln: Der soziale Kontext der Übertretung	140
8.2.6	Verantwortliches Handeln mit seinen Folgen statuiert Gott selbst	142
9	Verantwortung aus theologiegeschichtlicher Perspektive	146
9.1	<i>Verantwortung aus protestantischer Perspektive</i>	146
9.2	<i>Dietrich Bonhoeffer (1906 - 1945)</i>	149
9.2.1	Behutsamer Umgang mit Bonhoeffers Schriften	152
9.2.2	Bonhoeffers Stellung zwischen Barth und Bultmann	153
9.2.3	Darstellung seiner Thesen bezüglich Verantwortlichkeit	154
9.2.4	Der Bezug der Thesen Bonhoeffers zur Individualpsychologie	163
9.3	<i>Emil Brunner (1889-1966)</i>	170
9.3.1	Darstellung seiner Thesen bezüglich der Verantwortlichkeit	171
9.3.2	Der Bezug der Thesen Brunners zur Individualpsychologie	181
9.4	<i>Wolfhart Pannenberg (geb.1928)</i>	183
9.4.1	Darstellung seiner Thesen bezüglich Verantwortung:	184
9.4.2	Der Bezug der Thesen Pannenbergs zur Individualpsychologie	193
9.5	<i>Zusammenfassung theologischer Gesichtspunkte</i>	196
10	Darstellung der Verantwortungsseelsorge	198
10.1	<i>Sieben Kernthesen der Verantwortungsseelsorge</i>	198
10.2	<i>Verantwortungsseelsorge in ihrem praktischen Vollzug</i>	202
10.2.1	Verantwortungsseelsorge als Evangeliumserfahrung	203
10.2.2	Das Setting in der Verantwortungsseelsorge	204
10.2.3	Der Inhalt der Verantwortungsseelsorge	204
10.2.4	Verantwortungsseelsorge ist prozesshafte Seelsorge	205
10.2.5	Abschluss des Seelsorgeprozesses	206
10.3	<i>Beispiele der Verantwortungsseelsorge</i>	206
10.3.1	Angstneurose eines Jungen	206
10.3.2	Depression und psychosomatische Störungen eines jungen Mannes	226
11	Zusammenfassendes Resümee zur Forschungsthese: Die Eigenverantwortung des Individuums als Basis der Individualpsychologie ist für christliche Seelsorge geeignet.	240
	Bibliografie	241

Allgemeine Anmerkungen zur Arbeit:

Die vorliegende Arbeit ist nach der derzeit geltenden Rechtschreibung verfasst.

Aus Gründen der leichteren Lesbarkeit verzichte ich auf eine fortlaufende Nennung beider Geschlechter. Mit der Nennung der männlichen Form bitte ich zu berücksichtigen, dass damit auch das weibliche Geschlecht gemeint ist. Soll das weibliche Geschlecht speziell benannt werden, so wird dies in der verwendeten geschlechtsspezifischen Form deutlich.

Referenzsystem und Abkürzungsverzeichnis

Beim Nachweis von Zitaten und Literatur richte ich mich nach der von der UNISA vorgeschriebenen Harvard-Methode, deren Regeln ich der Schrift von Christof Sauer (2004a) entnommen habe: „*Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*“ sowie (2004b) „*Wie schreiben? Anforderungen an akademische Arbeiten. Studienbrief 4,*“ Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V.

Bei Bibeltexten wurde verwendet: Die Bibel 1984, Bibeltext nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierte Fassung. Neuhausen, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Einführung

Zum Hintergrund der vorliegenden Arbeit:

Seit 1990 biete ich mit meiner Frau, Dozenten und ausgebildeten Mitarbeitern im EC-Landesverband, Bayern¹ für die evangelikal geprägte Christenheit in Deutschland Seminare für Seelsorger, Beratung, Therapie und Maßnahmen für Ehen und Familien auf individualpsychologischer Grundlage an. Daraus hat sich das TS - Institut² entwickelt, das 1996 ins Leben gerufen wurde. Hierfür bin ich von Anfang an verantwortlicher Initiator und Studienleiter. Die Erfahrung dieser vollberuflichen Seelsorgepraxis zeigt die aktuelle gesellschaftliche Situation mit ihren Nöten in Ehen und Familien³ in Deutschland und die Notwendigkeit Therapeutischer Seelsorge. Dabei wirft die Vorgehensweise der Seelsorge die Frage auf, wie sie für den Menschen heute am hilfreichsten sein kann.

Steht der Ratsuchende in einem Konflikt, dann neigt er dazu, unterschiedlichen Gründen die Schuld für sein Problem zu geben. Obwohl es populär ist Selbstverantwortung für eine Sache übernommen zu haben, scheint es vielen unsagbar schwer, mit dem Wert der Eigenverantwortlichkeit umzugehen. Zudem weist die im Folgenden dargestellte historische evangelikale Prägung, in der ich stehe, mit ihrer kerygmatischen Seelsorge, auf ihren Schwerpunkt der Verantwortlichkeit beim Seelsorger hin: Er wird gefragt und muss beraten. Er muss die Lösung wissen und bindet den Klienten an seinen biblisch orientierten Rat. Diese Art Seelsorge machte mich mehr und mehr nachdenklich: Einerseits erlebte ich mich als inkompetent, wusste ich doch nie, ob ich wirklich dieser Person, dieser Ehe oder Familie in ihrer individuellen Not den richtige passenden Rat gegeben hatte und schob

¹ Der EC Bayern, Träger des Institutes „Therapeutische Seelsorge (TS)“, ist ein evangelischer Jugendverband nach der Ordnung der evangelischen Jugend (OEJ) und Mitglied der Landesjugendkammer der Evang.-Luth. Kirche in Bayern (Abschn. I, Nr. 1, Satz 3). Er ist zugeordnet zu den Landeskirchlichen Gemeinschaften (Hensoltshöher Gemeinschaftsverband) und hat seine geschichtlichen Wurzeln im Pietismus, der den Akzent auf die persönliche, lebendige Glaubensbeziehung zum Gott der Bibel und Jesus Christus legt. Der Name EC heißt „Christian Endavour“. Für Deutschland wurde die Übersetzung abgeleitet in „Entschieden für Christus“. Der EC gehört über seine deutsche Zentrale in Kassel zum EC-Weltverband. In Bayern werden an 65 Orten wöchentlich etwa 2000 Menschen erreicht.

² TS-Institut = Therapeutische-Seelsorge Institut

³ Die Probleme in Ehen und Familien nehmen vehement zu. Sichtbar wird das auch an den vom statistischen Bundesamt veröffentlichten Zahlen. Sie besagen, dass Jahr für Jahr in Deutschland immer mehr Ehen scheitern. So stieg die Scheidungsrate von 1960 mit 73 400 Ehen und 67 300 betroffenen Kindern auf 194 400 Ehen im Jahr 2000 mit 148 200 betroffenen Kindern (Focus 2000:53). Mittlerweile geraten die durch die elterliche Scheidung ausgelösten psychischen Schäden bei den Kindern immer mehr in das Visier wissenschaftlicher Forschung. Nach Aussage Petris (2002:7) ist die Vater- und Mutterentbehmung ein gleich wichtiges traumatisches Ereignis wie Konzentrationslager-Haft, Folter, sexueller Missbrauch oder schwere Kriegserlebnisse. Er betont es zugespitzt: „Ein Teil des eigenen Selbst geht verloren“. Dadurch wurde klar, dass eine Gesellschaft mit einer steigenden Scheidungsquote auch wieder Persönlichkeitsstörungen im Erwachsenenalter hervorrufen muss. (siehe dazu auch: Wallerstein, Judith S, Lewis, Julia M & Blakeslee, Sandra, 2000. *Scheidungsfolgen – Die Kinder tragen die Last: Eine Langzeitstudie über 25 Jahre*).

hilflos die Verantwortung dafür auf das hilfreiche Eingreifen Gottes. Andererseits erkannte ich, dass Ratschläge wirklich „Schläge“ sein können. Sie können den Ratsuchenden gewollt oder ungewollt entmündigen und sind selbst dann wenig hilfreich, wenn er sich entmündigen lässt.

In Zusatzausbildungen stieß ich auf den therapeutischen Ansatz der Individualpsychologie Alfred Adlers, in dem es nicht um Ratschläge des Seelsorgers geht. In dieser psychologischen Schule wird nicht primär nach Gründen, sondern nach einem Ziel, dem Zweck, der Motivation des Klienten gefragt. Auf diesem Weg wird sich der Mensch seiner eigenen Sichtweise und seiner Eigenverantwortlichkeit bewusst. Diesen Ansatz übertrage ich in die christliche Seelsorge und bezeichne ihn als Verantwortungsseelsorge.

Die Integration psychologischer Methoden in christliche Seelsorge und Beratung ist jedoch eine herausfordernde Aufgabe des Seelsorgers. Sie darf nicht unreflektiert geschehen. Folglich soll in dieser Arbeit zunächst die theologisch-wissenschaftliche Verortung der Poimenik⁴ und die Entstehung der kerygmatischen Seelsorge dargelegt werden. Damit drängt sich zunächst die in der Praktischen Theologie schon historisch gewachsene Frage auf, wie die Beziehung zwischen unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen, wie Theologie und Psychologie, geklärt werden kann. Danach ist die wichtige Frage zu beantworten, ob der Ansatz der Eigenverantwortlichkeit in der Individualpsychologie Adlers für die Seelsorge nutzbar gemacht werden kann.

⁴ Nach Hauck (1969) entstammt das Wort Poimenik der griechischen Sprache und bezeichnet die Lehre vom Hirtenamt, das heißt von der Seelsorge.

1 Zum Hintergrund der Geschichte der Poimenik in der Praktischen Theologie

Dieses Kapitel soll keine allgemeine Einführung in die Praktische Theologie darstellen. Vielmehr soll es aufzeigen, dass die entwickelte Verantwortungsseelsorge des TS-Institutes nicht „im luftleeren Raum“ entstand, sondern der Praktischen Theologie zuzuordnen ist und Merkmale herausheben, an welchen historischen und theologischen Punkten sie anknüpft.

1.1 Die Entwicklung der Therapeutischen Seelsorge

Unter den fünf Hauptdisziplinen der Theologie ist die Praktische Theologie die jüngste. Ihre theoretische Begründung verdankt sie vor allem dem Theologen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Schleiermacher kam aus dem Herrnhuter Pietismus.

Festzustellen ist an dieser Stelle, dass Schleiermacher am Pietismus anknüpfte, der den Glauben zu einer inneren Haltung jedes Einzelnen und damit zur privaten Verantwortung machte und deshalb die Praxis des Glaubens besonders betonte. „Der Pietismus forderte die Praxis pietatis aller Christen, insbesondere die geistliche Erneuerung des Pfarverbandes“ (Möller 2004:4). Damit traten erstmals Theorie und Praxis in der Theologie auseinander. Poimenik erfuhr eine theologisch-wissenschaftliche Verortung.

Aber der Trend zur Praxis fand sich in seiner Zeit nicht nur in der Theologie: Auch die Aufklärung propagierte sie, wobei sich diese auf eine handfeste, nützliche und weniger auf eine fromm-erbauliche Praxis ausrichtete.

In der theologischen Wissenschaft galt nach Schleiermacher fortan die philosophische Theologie, Apologetik und Polemik als die „Wurzel der Theologie“, die historische Theologie als dem „Körper des Studiums“ und die Praktische Theologie als die „Krone des theologischen Studiums“ (:4). Praktische Theologie gilt nicht als Praxis, sondern als Theorie der Praxis, die „als Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche dient“ (:4).

Es nimmt nicht Wunder, dass es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer Wende von der liberalen hin zur kerygmatischen Gestalt in der Praktischen Theologie kam. Greinacher (1974:103) bestätigt: „Immer dann, wenn die Kirche unsicher war oder von der Gesellschaft her verunsichert wurde, entstand ein Problemdruck, der zu Überlegungen führte, die das Theorie-Praxis-Problem der Sache nach betrafen“. Bewegt durch den radikalen Zusammenbruch des Kaiserreichs nach dem ersten Weltkrieg und später den Ruf der

deutsch-christlichen Bewegung unter Adolf Hitler nach „Praxis und nichts als Praxis“, war es Karl Barth, der seine Studenten ermutigte „Theologie und nichts als Theologie“ zu treiben. Aus dieser Perspektive ist Barths abfälliges Reden über die Praktische Theologie als „den sanften Auen der Praktischen Theologie“ zu verstehen.⁵ Er stellte sie unter die Herrschaft der Homiletik.

Diese notwendig gewordene kerygmatische Theologie formierte sich schließlich in der Bekennenden Kirche. 1934 war es die Barmer Theologische Erklärung, die jetzt die notwendigen Impulse gab, auch praktisch zu werden und dieses Feld nicht den „Deutschen Christen“ zu überlassen. Wege der praktischen Theologie wurden unter Hitler nun schließlich, wenn auch zaghaft, an den illegalen Predigerseminaren gewagt. Unter ihnen wurde Finkenwalde unter der Leitung von Dietrich Bonhoeffer zum berühmtesten Beispiel. In seinen Seelsorgevorlesungen „entwickelte sich die eindrucklichste Gestalt einer neuen, kerygmatisch geprägten praktischen Theologie“ (Möller 2004:12). Auf Bonhoeffer wird in dieser Arbeit an gegebener Stelle noch einzugehen sein. Schließlich erschien die Seelsorgelehre des mit Barth eng verbundenen Theologen Thurneisen (1946). Aus dem historischen Kontext also kann erfasst werden, warum Seelsorge derzeit ganz und gar kerygmatisch verstanden wurde und Thurneisen Seelsorge als „Verkündigung des Evangeliums an den Einzelnen“ verstand und damit die Christenheit für Jahrzehnte prägte.

Es wurde in der Vergangenheit wenig darüber reflektiert, dass auch die Arbeit der Seelsorge immer auf einer Theorie beruht, die für eine geschichtliche Situation geltend, aber nicht für alle Zeiten verbindlich gemacht werden kann, wie die Wissenssoziologie (Mannheim 1964:309) lehrt. Mit anderen Worten: „Es gibt keine Theorie vom Null-Punkt aus, sondern alle Theorie steht in einem Lebenszusammenhang“ (Haslinger u.a. 1999:389). „Es wäre eine Illusion zu meinen, dass es eine reine Theorie - unabhängig von der Praxis - gibt. ... Sie steht bewusst oder unbewusst in einem Kontinuum der Geschichte. Ferner ist die Theorie mitbedingt durch die gesellschaftliche Situation, in der sie entsteht“ (Greinacher 1974:106). Greinacher (:108) bringt es auf den Punkt, wenn er sagt: „Wird diese Theorie nicht bewusst gemacht, wird sie nicht kritisch reflektiert, stellt sie eine Ideologie dar“.⁶ In der Nachkriegszeit war es nur noch eine Frage der Zeit, dass die kerygmatische Ausrichtung als Antwort auf eine dem Terrorregime Hitlers verdrehte Theologie jetzt nach anderen

⁵ Nach Möller (2004:11) gab es für ihn nach der Krisis des Ersten Weltkrieges viel grundsätzlichere Fragen, als sie liberale Vertreter der Praktischen Theologie wie Niebergall verhandelten. Ihn bewegte „ob es überhaupt noch möglich ist, etwas von Gott zu sagen, wenn sich doch Menschen mit der Parole „Gott mit uns“ auf den Koppelschlössern derart am Namen Gottes verstündigt haben.“

⁶ Greinacher (1974:108) schließt: „Ein Grund für die Theoriefeindlichkeit vieler Praktiker ist darin zu sehen, dass vor allem eine kritische Theorie die ideologische Praxis infrage stellen muss. Wird der Praktiker dieser Theorie Recht geben, müsste er seine eigene Praxis verändern. Er müsste lernen, und vor allem müsste er lernen zu lernen“.

Akzenten verlangte. Der Weg zu einem Paradigmenwechsel in der gemeindlichen Seelsorge war bereitet. In Nordamerika und Mitteleuropa fand schließlich im zwanzigsten Jahrhundert eine Begegnung von Therapie und kirchlicher Seelsorge statt. Sie fand in Deutschland ihren Niederschlag in der Klinischen Seelsorgeausbildung der evangelischen Landeskirchen in Deutschland (KSA).

Nach Winkler (2000:46) ist der Name des Theologen Dietrich Stollberg⁷ damit eng verknüpft. Grötzing (1992:92) nennt es einen „revolutionären Paradigmenwechsel in der Seelsorgetheorie“, der zur Etablierung einer spezifisch deutschen Seelsorgebewegung werden sollte. Nach seinem Aufenthalt in Amerika hat Stollberg das Pastoral Counseling in seiner Dissertation deutschen Theologen und Theologinnen zugänglich gemacht und darauf aufbauend im Laufe der letzten dreißig Jahre einen in sich geschlossenen eigenständigen Seelsorgeansatz vorgelegt. Obgleich der Terminus „Therapeutische Seelsorge“ für alle an der Psychotherapie orientierten Seelsorgekonzepte verwendet wird, so stand er nach Nauer (2001:138) doch für ein Seelsorgemodell, das Stollberg erstellt hatte und von ihm bereits in den sechziger Jahren so formuliert worden ist. Obwohl sich Pastorseelsorge schon lange vor dieser Seelsorgebewegung formiert hatte, erfuhr sie durch Stollberg einen enormen Aufschwung. Am deutlichsten erkennbar wurde dies mit der Gründung der „Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie“ (DGfP), einem Berufs- und Interessenverband und Fortbildungsinstitut deutschsprachiger Pastoralpsychologen und -psychologinnen mit eigenen Publikationsorganen (:139).

Den „hermeneutischen Schlüssel für einen Konzeptwechsel in der Seelsorge“ (Nauer 2001:138) sieht Pohl-Patalong (1996:174; 175) in den 60er Jahren in dem rasant fortschreitenden Individualisierungsprozess der Gesellschaft⁸, der „heute zu einer unter Soziologinnen und Soziologen weithin geteilten These“ (Knobloch 1999:345) geworden ist. Damit ist die Vereinzlung des heutigen Menschen als Folgeerscheinung einer gesellschaftlichen Differenzierung angesprochen. Nach Pohl-Patalong (1996:174) drängte zudem

⁷ Stollberg, Dietrich, geb. 1937. Bei Frör Theologie studiert, bei Wise Pastoralpsychologie gelernt, hat sich während seines Amerikaaufenthaltes mit dem Pastoral Counseling vertraut gemacht. In Deutschland wurde er später Professor für Praktische Theologie. Er hat eine Ausbildung zum analytischen Gruppentherapeuten absolviert und betont, dass er der Tiefenpsychologie, wie sie von Gebattel vertreten wird, persönlich und konzeptionell sehr viel verdankt (Stollberg 1970:16).

⁸ Diese Hypothese bestätigt eine im Jahr 1994 von der Bundesregierung Deutschlands in Auftrag gegebene umfassende Untersuchung im Hinblick auf die Ursachen der Geburtenarmut in Deutschland. Das Ergebnis dieser Untersuchung wurde in dem Buch: „Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst“. (Miegel & Wahl 1994) veröffentlicht. In den Forschungsarbeiten von Miegel und Wahl wird deutlich, dass der Mensch von heute mehr denn je die Fähigkeit benötigt, seine unterschiedlichsten Rollen und Aufgaben in eigener Verantwortlichkeit zu bewältigen. Stützende Hilfen sind dringend notwendig, damit dieser Prozess eingeleitet und unterstützt werden kann. Verantwortliches Handeln kann nur darin bestehen, dass es als gemeinschaftsbezogenes Handeln (:120-121) dem Individualismus entgegengesetzt wird. Eine nicht zu übersehende Tatsache ist hierzulande: Der Einzelne wird häufig in einer Welt des Individualismus in seiner Persönlichkeitsentwicklung alleine gelassen, was die Nöte verschärft.

der zunehmende Relevanzverlust christlicher Seelsorge, der mit einem gleichzeitigen Kompetenzzuwachs der Human- und Sozialwissenschaften einherging, auf eine Lösung für die Gemeinde.

1.2 Platzbestimmung der Verantwortungsseelsorge in der Praktischen Theologie: Konfessionell? Kontextuell? Korrelational?

Vor dem eben skizzierten Hintergrund gilt es den gegenwärtigen theologischen Standort des TS-Institutes zu bestimmen. Dabei geht es um drei wichtige theologische Ansätze mit den Kenntnissen der Humanwissenschaften in der Praktischen Theologie umzugehen, um diese schließlich für die Verantwortungsseelsorge zu bewerten.

1.2.1 Der konfessionelle Ansatz

Es geht hierbei um einen gegen liberale Tendenzen sich abgrenzenden theologischen Ansatz, ähnlich der kerygmatischen Seelsorge. Dabei wirkt bis heute nach, dass die modernen Handlungswissenschaften in der Zeit ihres Entstehens eine stark antireligiöse oder zumindest antikirchliche Ausrichtung hatten (Spiegel 1974:229) und man solcherlei Erkenntnisse nicht mit dem Glauben und Aussagen biblischer Texte vereinbaren konnte.

Der modernen Seelsorgebewegung wird beispielsweise bis heute auf breiter Ebene und zum Teil mit Recht vorgeworfen, dass sie dem gesellschaftlichen Trend blind folgte und einfach humanwissenschaftliche Erkenntnisse und Aussagen unreflektiert übernimmt. Ob es beispielsweise um ethische Orientierung bei Fragen der Ehescheidung, der Kindererziehung, der Abtreibung oder um sexualtherapeutische Methoden ging, maßgeblich war vielfach die gesellschaftliche Maxime, die statistische Meinungsnorm. Eindrücklich ist demgegenüber der Vergleich mit den angelsächsischen Ländern, wo Theologie sich fundiert mit Psychotherapie auseinandergesetzt hat.

Dagegen ist hierzulande festzustellen, dass seit Asmussen und Thurneysen in der protestantischen Theologie eine derart profilierte und fundierte Theologie der Seelsorge nahezu verstummte. Kennzeichnend war die apologetische Einstellung gegen eine Psychologisierung der Seelsorge. Mit Berufung auf Karl Barth wusste man besser, was man *nicht* wollte, als das, *was* man wollte und wusste aber nicht, was einem entging.

1.2.2 Der kontextuelle Ansatz

Der kontextuelle Ansatz der Praktischen Theologie beschäftigt sich nicht primär mit Bibel und der Reflexion biblischer Texte. Kontextuelle Theologie versteht sich als die Theologie der Tat, wobei die Reflexion eines Bibeltextes in die aktuelle gesellschaftliche Situation eingebettet wird. „Praktische Theologie ist die Theorie christlichen Handelns in konkreten Kontexten“ (Karrer 1999: 216). Die Auswirkungen des Individualismus und Pluralismus verstärkten den Einfluss auf die kontextuelle Theologie innerhalb der westlichen Kultur, weil „die Kluft zwischen Kirche und persönlicher Religion und Spiritualität immer größer wird“ (Schweitzer 2003:86) und, wie Schweitzer in seinem Buch zur „Postmoderne als Herausforderung für Kirche und Theologie“ feststellt, auch die traditionellen kirchlichen Dogmen des christlichen Abendlandes immer mehr an Bedeutung verlieren und sich eine neue Säkularisierung breit gemacht hat.

Demgemäß soll sich praktisch-theologische Arbeit im akademischen Bereich in die lebenspraktischen Kontexte der Menschen begeben. „Nur in diesem Zusammenhang ist die wissenschaftliche Form der Praktischen Theologie letztlich sinnvoll zu verorten“ (Karrer 1999:215). Weil menschliches Handeln sich gegen die Indienstnahme durch ein totales theoretisches System sperrt, will kontextuelle Theologie, dass sich Konzepte aus ihrer Praxis und nicht aus der Theorie ergeben. Es geht ihr darum, von Erfahrungen ausgehend theologisch zu fragen „und nicht eine Universaltheorie als überall gleich geltende Interpretation über alle Praxisfelder und Handlungskonzepte zu legen. ... Mit dem schon immer Gewussten könnte das Neue allzu leicht zugedeckt und erstickt werden“ (:218).

Faix (2007:34) unterstreicht, dass kontextuelle Theologie induktiv ist, dass „die wissenschaftliche Vorgehensweise innerhalb der kontextuellen Theologie, ähnlich wie in der empirischen Theologie, von den Menschen und ihrer Situation ausgehend zur Theorie und Theologie hin“ geschieht. Diese Vorgehensweise „kann ein guter Ansatz sein, um einen realistischen Einblick in das Leben der Menschen ... zu bekommen“ (:34-35). Außerdem versucht sie soziale, kulturelle, politische und ökonomische Dimensionen miteinander zu verbinden, ernst zu nehmen und darauf zu antworten.

1.2.3 Der korrelationale Ansatz

Es ist dem holländischen Theologe Gerben Heitink (1977) zu verdanken, den Ansatz der Korrelation durch seine Forschungsarbeit „*Pastoraat als Hulpverlening*“ neu ins theologische Gespräch gebracht zu haben. In der Frage, welchen Platz die Humanwissenschaften,

wie die Psychologie, in der Theologie einnehmen kann, wie mit ihr umzugehen ist, verweist er auf den Philosophen und Theologen Paul Tillich (1886-1965). Gerade für die christliche Seelsorge findet Heitink bei Tillich einen evidenten, erforderlichen und schließlich geradezu notwendigen Weg für die Praktische Theologie interdisziplinär zu forschen, und stellt sie in seinem Buch (:90, besonders :96 und :116) dar.

Tillich hat sich schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entschieden gegen die ersten Versuche einer empirischen Theologie gewandt, dennoch aber keineswegs die Wissenschaften mit ihren Erkenntnissen abgelehnt. Das ist verständlich, wenn man weiß, dass er sich ab Spätsommer 1917 sehr mit Husserls Phänomenologie auseinandergesetzt hat (Barth 2003:97). Diese bildete den Hintergrund seiner Studien in Deutschland, bevor er in die USA emigrierte.

Nach seiner Auffassung kann ein Theologe keine voraussetzungslose Wissenschaft betreiben, weil er schon eine existentielle Entscheidung getroffen hat, nämlich in der Situation des Glaubens zu stehen. Unter diesem Vorzeichen muss er nach Tillich aufhören, den Anspruch zu erheben, seine Theologie auf empirisch-induktive oder metaphysisch-deduktive Weise gewonnen zu haben. „In jeder Theologie, selbst wenn sie den Anspruch hat, objektiv zu sein, gibt es einen Punkt, an dem individuelle Erfahrung, traditionelle Wertung und persönliches Betroffensein den Ausschlag geben“ (Tillich-Lexikon 2008). Die Letztbegründung einer theologischen Theoriebildung kann also nicht in subjektiver Erfahrung bestehen, weil ein „mystisches Apriori“ vorausgesetzt wird, das im Verlauf eines wissenschaftlichen Prozesses nur entdeckt wird, weil es von Anfang an darin gegenwärtig war.

Unmissverständlich kritisiert er auch den theologischen Umgang mit der Empirie und stellt ihr seine „Methode der Korrelation“ (Tillich 1984a:73, besonders :80) gegenüber. Mit ihr grenzt er sich einerseits gegen eine supranaturalistische Methode ab, die die christliche Botschaft wie einen Fremdkörper in dieser Welt behandelt, ohne Vermittlung zur menschlichen Situation. Andererseits lehnte er eine „naturalistische“ oder „humanistische“ Methode ab, womit er auf die liberale Theologie zielt. Sie würde die Antworten aus der menschlichen Existenz heraus entwickeln und dabei vergessen, dass die menschliche Existenz selbst die Frage ist.

Bezugnehmend auf die liberale Theologie schreibt er: „Fragen und Antworten lagen auf derselben Ebene menschlichen Schaffens. Alles wurde *vom* Menschen selbst gesprochen, nichts *zum* Menschen“ und er ergänzt:

Die Erkenntnisbeziehung in der Theologie offenbart den existentiellen und transzendierenden Charakter des Grundes der Objekte in Raum und Zeit.

Deshalb kann keine Methode ohne vorherige Kenntnis des Gegenstandes, auf den sie angewendet werden soll, entwickelt werden.

(:74)

Tillich entwertet damit nicht die „objektiv“-unverfügbare Seite des Offenbarungsgeschehens nach Barthscher Theologie. Demgegenüber bringt er allerdings die subjektive Seite dieses Geschehens mehr zur Geltung. Tillich (1984a:74) erklärt seine Methode der Korrelation treffend:

Die systematische Theologie benutzt die Methode der Korrelation. Sie hat das immer getan, manchmal mehr, manchmal weniger bewusst. Sie muss es aber bewusst und ausdrücklich tun. Sie erklärt die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentielles Fragen und theologisches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit.

(:74)

Tillich folgert:

Menschsein bedeutet: Nach dem eigenen Sein fragen und unter dem Eindruck der Antworten leben, die auf diese Frage gegeben werden. Und umgekehrt bedeutet Menschsein: Antworten auf die Frage nach dem eigenen Sein erhalten und Fragen unter dem Eindruck dieser Antworten stellen.

(:76)

Folglich gab es für Tillich nichts, was er nicht zum Gegenstand der Theologie gemacht hat: Philosophie, Psychologie, Psychotherapie, Medizin, Literatur, Recht, Kunst, Musik, Architektur und vieles andere (Heitink1977:41). Gerade Philosophie war für ihn ein Sammelbegriff für das Fragen des Menschen nach dem letzten Sinn des Seins (:41). Die Korrelation von menschlichen Fragen stellt er den Antworten von göttlicher Seite gegenüber (:42).

Was Tillich unter dem korrelationalen Ansatz versteht, beschreibt er dezidiert am Umgang mit Psychologie und Seelsorge: So bezeichnet er unter dem Thema „Die Gegenwart des göttlichen Geistes“ in seiner „Systematischen Theologie“ die Freudsche Psychoanalyse sogar als „Fremdprophetie“ und äußert mit harschen Worten, dass die Kirchen sie nicht übergehen dürften. „Wenn die Kirchen nicht sehen, dass sich in dieser Entwicklung die Kritik des göttlichen Geistes an ihrer Haltung ausdrückt, werden sie zur Bedeutungslosigkeit herabsinken, und der göttliche Geist wird durch scheinbar atheistische und anti-christliche Bewegungen wirken“ (Tillich 1984b:239). Von dieser Grundposition ausgehend, so betont Scharfenberg (1974:343), kommt Tillich zu einem sehr einleuchtenden Konzept der Kooperation von Seelsorger und Psychotherapeuten, „...das er am Leitfaden der Angst exemplifiziert und deutlich gemacht hat, weil sie die ontologische Basis abgibt, auf der beide sich treffen können“.

Darum ist nach Tillich eine Analyse der menschlichen Situation, aus der die existentiellen Fragen hervorgehen, erforderlich, „damit die Symbole der christlichen Botschaft die Antworten auf diese Fragen sind“ (Tillich 1984a:78). Die christliche Botschaft gibt dann die Antworten auf die in der menschlichen Existenz liegenden Fragen.

1.2.4 Bewertung und theologische Bestimmung der Verantwortungsseelsorge des TS-Institutes

Wenn sowohl der konfessionelle als auch der kontextuelle Ansatz entschieden wichtige Aspekte betont, so enthalten sie doch beide eingrenzende Einseitigkeiten, die die Auseinandersetzung und gelebte Realität zwischen Glauben und empirischer Lebenswirklichkeit einengen: Der konfessionelle Ansatz ist für die Verantwortungsseelsorge abzulehnen, weil er Erkenntnisse der aktuellen Wirklichkeit und Analysen der menschlichen Situation mit wissenschaftlichen Erkenntnissen und Hilfen in ihrer Wichtigkeit für nicht relevant erachtet. Wesentliche humanwissenschaftliche Erkenntnisse gehen damit aber der Poimenik verloren. Dem konfessionellen Ansatz ist zu widersprechen, weil der kontextuelle Bezug zu leicht einseitig mithilfe einer Offenbarungstheologie ausgeblendet wird. Geistliche Überlieferung, wo sie nicht progressiv gegenwärtige Wirklichkeit für die Zukunft formt, bleibt leere Tradition.

Beispielhaft dafür ist die Situation vor dem „Einbruch der modernen Psychologisierung der Seelsorge“. Es entsprach dem Zustand, den J. Scharfenberg (Stollberg 1970:Vorwort) polemisch so zusammenfasste:

Die klassische Formulierung von Hans Asmussen und Eduard Thurneysen, dass Seelsorge die Verkündigung des Evangeliums auf den Kopf des Einzelnen sei, hat die evangelische Seelsorge, vor allen Dingen in Deutschland, in einen wahren Dornröschenschlaf versetzt.

Der Trend der Psychologisierung der Seelsorge setzte sich dann allerdings derart durch, dass Seelsorge schließlich nur noch als „Psychotherapie im christlichen Kontext“ verstanden wurde. Folge dieser Einseitigkeit war, was die viel diskutierte Dissertation der Bochumer Professorin für Praktische Theologie und Poimenik, Isolde Karle (1996), immer wieder als das Zentralproblem der evangelischen Kirche in Deutschland und als eine „geistliche Orientierungskrise“ (Grigat 2007:10) beschrieb. Unter dem Thema „*Seelsorge der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*“ kritisierte sie

die volksskirchliche Seelsorgebewegung der 70er Jahre, die sich in den meisten KSA⁹-Ausbildungen etablierte, wie sehr sich Seelsorge vom kirchlichen Kontext gelöst und nicht selten ihr spezifisch christliches Profil verloren hat. Daneben ergänzt sie im selben Atemzug leidenschaftlich, dass Seelsorge als Kommunikation des Evangeliums unter komplexen gesellschaftlichen Bedingungen gerade heute neue Chancen gewinnen kann. Mit Gräß (1998:213) ist festzustellen, dass in der volksskirchlichen Poimenik mittlerweile das psychotherapeutische Paradigma sogar schon wieder weniger als Befreiung, denn als Zwang empfunden wird.

Andererseits werden Theorien, wenn sie etwa im kontextuellen Ansatz primär durch die zu reflektierende Praxis entwickelt werden, einseitig immanent und sind deshalb für die Poimenik der TS abzulehnen. Der Forscher erkennt zwar seine erforschte Wirklichkeit, sowie Hilfen und Methoden aus der Wissenschaft. Im Sinne Tillichs (1955:76) können aber Antworten des Menschen auf die Frage nach dem menschlichen Sein und der Unendlichkeit letztendlich keine echten Antworten sein, weil sie vom Fragenden selbst gegeben worden sind. Sie beweisen nur, dass er von der Unendlichkeit getrennt ist.

Auf diesem Hintergrund mag die Kritik gegenüber der modernen Seelsorgelehre verständlich wirken. Eine volksskirchliche Poimenik, die aus Sicht evangelikaler Christen ihr Handeln nicht immer biblisch begründet und gleichzeitig therapeutische Kenntnisse allzu schnell in das seelsorgliche Handeln integrierte, war für sie ja nicht nur Angst einflößend, sondern auch theologisch schwerlich zu akzeptieren. Selbst gute kirchliche Angebote zur Aus- und Fortbildung von Seelsorgern wurden auf diesem Hintergrund deshalb von hauptamtlichen Theologen der einstigen Erweckungsbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts so gut wie nicht besucht und blieben auch dem Gemeindeglied evangelikaler Prägung meist versagt und fremd.

Es erfolgte auf der Seite der Kritiker, was von katholischer Seite Rolf Zerfaß (1974:167) treffend beschreibt, was sich angesichts akuter Verunsicherungen meist intuitiv, aber eher konfliktverstärkend auswirkt: Überlieferung wird reaktiviert und als Entscheidungshilfe ins Spiel gebracht. „Die erste Re-Aktion, die eine solche Spannung provoziert, dürfte freilich in aller Regel darin bestehen, dass man dem Unruheherd durch einen Rückgriff auf das Regelrepertoire der Überlieferung beizukommen sucht“.

Entgegen einer „naiven Mobilisierung geltender Überlieferungsansprüche“ (Zerfaß 1974:172) geht es darum, humanwissenschaftliche Impulse, zum Beispiel in diesem Fall primär aus der Individualpsychologie, zu erfahren, theologisch zu reflektieren, in die Tra-

⁹ Abkürzung für „Klinische Seelsorge Ausbildung“.

dition des Glaubenslebens zu integrieren und sie der Poimenik fruchtbar zu machen.¹⁰ Damit ist freilich nicht abzulehnen, was Zerfaß (1974:170) beschreibt, dass die Überlieferung, der konfessionelle Bezug, als kritische Potenz und normativ-orientierende Kraft in den Streit um die Gegenwart und Zukunft einzubringen ist. Eine biblische Ausrichtung und die Korrektur durch gute Erfahrungen sind unabdingbar.

Auf dem Weg einer theologischen Verortung kann weder nur konfessionelle noch nur kontextuelle Theologie dem TS-Institut einen gangbaren Weg zeigen. Nach Klein (1999:266) kann es aber auch nicht das Ziel sein, die Spannung dieser Richtungen „zu beseitigen oder ihr aus dem Weg zu gehen, sondern sie konstruktiv so auszugestalten, dass immer neue Impulse für beide Seiten daraus erwachsen“.

Das ist besonders für die seelsorgliche Arbeit wichtig, die sich nicht nur auf innerweltlichen Problemlösemethoden und binnenseelischen Fiktionen bewegen darf. Sie tut dies, setzt aber alle Erkenntnisse in Korrelation zum in Jesus Christus geoffenbarten Gott. Tillich sieht den Theologen neben dem Forscher und erkennt wirkliche Antwort aus der wechselseitigen Beziehung zwischen Gottes- und Menschenwirklichkeit, Glaubens- und Weltsicht. Bei ihm spielt die wesentliche Tatsache der Gottesoffenbarung über Tradition und kontextuelle Wirklichkeit hinaus eine entscheidende Rolle. Heitink (1977:43) überträgt das in die Seelsorgepraxis und legt den Nachdruck auf die „eschatologische Dimension“, wenn im Gespräch der fruchtbare Moment, der „Kairos“ kommt, wo im Seelsorgeprozess Gott selbst zum Gesprächspartner wird: „Instead of being simply a dialogue, a triologue comes into being“ (Oates in Heitink 1977:43). Mit all seinem therapeutischen Wissen wird der christliche Seelsorger bereit stehen für diesen „Kairos“, er wird „mit einem Ohr bei Gott, mit dem anderen ganz beim Klienten sein“.¹¹

Für die Poimenik des TS-Konzeptes Neuendettelsau stehe ich für einen korrelationalen Ansatz. Mit ihm ist nach meiner Meinung und Erfahrung der Umgang mit den Nöten der Menschen, den Wissenschaften psychologisch-therapeutischer Hilfsmöglichkeiten

¹⁰ Garhammer (1999:314) unterscheidet - abgesehen von der erfahrenen Gottesoffenbarung - zur Präzisierung und praktisch-theologischen Operationalisierung das kulturelle und kommunikative Gedächtnis, was auch für die Anwendung neuer Formen in der Poimenik von Relevanz ist: Während das kommunikative Gedächtnis den für eine Generation überschaubaren Diskurs meint, der natürlich in einer Mediengesellschaft ein viel schnelleres Verfallsdatum hat, umschreibt das kulturelle Gedächtnis die Anbindung der Gegenwart an einen vorausliegenden, die Gegenwart gründenden Ursprung durch feste Traditionen und Rituale. Das kommunikative Gedächtnis stellt die Solidarität mit den Menschen von heute sicher, das kulturelle Gedächtnis die diachrone Identität mit den Menschen von gestern, mit Bibel und Tradition.

Praktische Theologie, im Speziellen das Einbringen neuer Formen in die Seelsorge, bringt beides in Korrelation: Sie wird zu Bibel und Verkündigung mit gelebter Gottesbeziehung mit ihren wichtigen Riten und Regeln, sowie der erfahrenen traditionellen Seelsorge von „Glaubensvätern“, hilfreiches, erhellendes Instrumentarium aus Beratung und Therapie einbringen und lehren. Therapeutische Seelsorge zielt bei kritischem Dialog ab „auf eine Synthese von humanwissenschaftlichen Einsichten und theologischen Orientierungen beim einführenden Verstehen bedürftiger GesprächspartnerInnen“ (Hochstaffl 1999:324).

¹¹ Dies ist als häufige Aussage Reinhold Ruthes unter seinen Seelsorgestudenten bekannt geworden.

einerseits und dem persönlichen individuellen Gottesbezug, auch religiösen Vakuumempfindungen von Klient und Seelsorger andererseits, am besten umzugehen.

Insofern wird die angewandte praktische Seelsorge des TS-Institutes entsprechend den Gedanken Wolfgang Hubers¹² (zit. in Herbst 2001:374) Psychotherapie nicht einfach in die Theologie übernehmen, um - wie in der Vergangenheit oft genug geschehen - in eine „Selbstsäkularisierung“ zu verfallen, sondern am Ende wie von selbst „der missionarischen Ausrichtung kirchlicher Arbeit“ dienen.¹³ Mit anderen Worten: Praktische Theologie wird ihrer Aufgabe nur auf dialogische Weise gerecht, nämlich

..wenn sie in den ‚Humus‘ der Lebenserfahrungen der Menschen eintaucht und sich deren Frage- und Wahrnehmungshorizonte zueigen macht...Sie wird ihn konfrontieren müssen mit dem Deutungs- und Visionshorizont des Reiches Gottes.

(Knobloch 1999:344)

Therapeutische Seelsorge versteht sich deshalb weder als rein konfessionell noch als rein kontextuell. Sie ist befähigt zur eigenständigen, kritischen Reflexion ihrer Praxiszusammenhänge aus theologisch-biblischer als auch humanwissenschaftlicher Perspektive und ist bereit, beide Perspektiven aufzunehmen, kritisch zu begleiten und zu modifizieren.

Fazit: Beide Ansätze, der konfessionelle und der kontextuelle, enthalten eingrenzende Einseitigkeiten. Beim konfessionellen Ansatz gehen der Poimenik wesentliche hilfreiche humanwissenschaftliche Erkenntnisse verloren.

Ich stehe mit der Poimenik des TS-Institutes Neuendettelsau für einen korrelativen Ansatz, da er - im Gegensatz zum kontextuellen Ansatz - Gottes- und Menschenwirklichkeit in Korrelation sieht.

¹² Wolfgang Huber ist derzeit der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirchen in Deutschland und Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz.

¹³ Eine wichtige Trendwende zeichnet sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts in der Praktischen Theologie ab. Sie sieht in der gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Situation eine missionarische Herausforderung (Herbst 2001:387). Die Arbeit des TS-Institutes kann diesbezüglich der kirchlichen Poimenik einen bedeutenden Impuls geben.

2 Forschungsthese

In dieser Arbeit soll der Ansatz der „Verantwortungsseelsorge“ des TS-Institutes Neuen-dettelsau, der auf dem Hintergrund der Individualpsychologie Alfred Adlers entstand, untersucht werden.

Dazu wurde folgende Forschungsthese aufgestellt, die als Leitlinie der wissenschaftlichen Überprüfung unterzogen wird:

Die Eigenverantwortung des Individuums als Basis der Individualpsychologie ist für christliche Seelsorge geeignet.

Bedingt durch kulturelle Veränderungen müssen sich selbstverständlich auch die Formen ändern, mit denen der Mensch angesprochen wird. Davon ist auch die Poimenik betroffen. Seelsorge richtet sich heute an den Menschen, der eigenverantwortlich leben will und soll. Wie Seelsorge die Eigenverantwortung berücksichtigen soll, wird in dieser Arbeit untersucht. Dabei setze ich voraus, dass der Mensch – zumindest in gewissem Rahmen – seine Entscheidungen frei treffen kann. Verantwortung als solche hat sowohl in der Individualpsychologie als auch in der Theologie einen wichtigen Stellenwert.

Es können aber nicht einfach zwei Betrachtungsweisen der Verantwortung, eine theologische und eine „weltliche“, addiert werden und parallel und unverbunden nebeneinander herlaufen. Es geht auch nicht darum spielerisch und nebenbei zu untersuchen, ob nicht psychologische Phänomene des Verantwortungsverständnisses auch auf die Poimenik Anwendung finden können, ohne dass man dabei in Konflikt mit theologischen Grundaussagen käme. Auch wäre für die Praxis therapeutischer Seelsorge nichts gewonnen, wenn man erklärte: Wir bearbeiten jetzt die Sache rein binnentheologisch, aber daneben gibt es selbstverständlich auch noch eine psychologische oder andere wissenschaftliche Betrachtungsweisen der Verantwortung, deren Einsichten in ihrem Bereich auch sehr ernst zu nehmen sind.

Eine ausschließliche theologische Denkweise, die die Berührung oder auch Zusammenarbeit mit dem weltlichen Denken, mit Wissenschaft, Philosophie oder Psychologie meidet oder verabscheut, muss zu abstrakten Verallgemeinerungen und unerwiesenen Behauptungen führen. Die Standortbestimmung des TS-Institutes zum korrelationalen Ansatz Paul Tillichs hat den unbedingten Weg einer wechselseitigen Bezugnahme jener genannten Bereiche darzustellen nötig gemacht. Hier wird es deshalb um die Problemstellung gehen, ob eine Kontinuität, eine gegenseitige Durchdringung und wechselseitige Befruch-

tung beider Erkenntnisweisen über Verantwortung möglich ist. Dabei ist die Theologie im engeren Sinne das Eigentliche und die letzte Erkenntnis der in Frage stehenden Wirklichkeit. Theologie gibt diese Deutung, indem sie im Licht der Offenbarung denkt und arbeitet. Sie kann allerdings auf den Einsatz „weltlicher“ Betrachtungsweisen nicht verzichten, von denen sie lernt, weil sie sonst die Struktur ihres eigenen Themas verfehlen würde, nämlich, dass es eine gott-menschliche Wirklichkeit gibt.

Verantwortung und Seelsorge werden also fokussiert und sind Schlüsselworte dieser Arbeit.

1. Zunächst geht es um das Wort „Seelsorge“, seinen biblischen Ursprung und sein historisch gewachsenes Verständnis, das streiflichtartig dargestellt von Luther über den Pietismus sich bis heute erheblich gewandelt hat.
2. Danach geht es um praktische Verantwortungsübernahme. Aus unterschiedlichsten Bereichen wird in konkreten Beispielen aufgezeigt, wie der Mensch besonders heute geneigt ist sich durch die Abwehr von Verantwortungsübernahme zu sichern. Diese Tatsache spiegelt sich in einem wichtigen Bereich der praktischen Seelsorge wider.
3. Nach Tillich erweist sich die Gegenwart Gottes stets in Wechselbeziehung mit der Aktualität unserer Zeit als mächtig. Darum muss der Begriff der Verantwortung in seinem Wandel verstanden werden. Dies bildet das hermeneutische Verständnis für die Brisanz, mit der der Seelsorger aktuell in seiner Praxis konfrontiert wird.
4. Als psychologischem Ausgangspunkt wird dem Therapieansatz Alfred Adlers in dieser Arbeit in einem weiteren Teil nachgegangen. Er soll kritisch hinterfragt, vertieft und für die Seelsorger begutachtet werden. Adlers Schlüsse aus der Philosophie und der Weg der Korrelation von theologischen und individualpsychologischen Gesichtspunkten werden in diesem Punkt nachvollzogen und kritisch durchleuchtet.
5. Mühevoll Auseinandersetzungen mit der Veränderung der Ernsthaftigkeit eigenverantwortlichen Handelns und seinen Folgen wird auch in der Theologie mit dem Namen Max Weber in Verbindung gebracht, der den Hintergrund des Denkens unserer Zeit maßgeblich beeinflusst hat. Schon auf den ersten Seiten der Bibel wird

das Thema der Verantwortlichkeit in seiner ganzen Bedeutsamkeit für die Gegenwart verdeutlicht.

Auf diesem Hintergrund wird die theologische Sichtweise der Verantwortung namhafter Theologen wie Bonhoeffer, Brunner und Pannenberg ins Licht gerückt. Dabei wird es Aufgabe und Ziel an dieser Stelle sein, die zunächst weitgehend beziehungslosen Denkhintergründe der Individualpsychologie einerseits und der Theologie Bonhoeffers, Brunners und Pannenbergs andererseits interdisziplinär kritisch ins Gespräch zu bringen.

6. Aus diesen theologischen Streiflichtern, die zur Individualpsychologie Adlers in Korrelation gesetzt worden sind, bilden sich sieben Kernthesen heraus, die die Grundlage der Verantwortungsseelsorge sichtbar machen.
7. Beispiele belegen schließlich im letzten Teil die Arbeit der Verantwortungsseelsorge skizzenhaft und lassen sie einsichtig werden im praktischen Vollzug.

3 Hintergrund und Geschichte der Seelsorge

3.1 Biblischer Hintergrund des Wortes „Seelsorge“

Um zu den Hintergründen des Wandels in der Seelsorge vorzudringen, der einem Paradigmenwechsel gleichkommt, ist ihre Bedeutung und Entwicklung in der Bibel und der Kirchengeschichte streiflichtartig aufzudecken. Von hier aus erschließt sich das Verständnis ihrer Veränderung, die im TS-Institut ihren aktuellen Ausdruck findet:

Der Begriff „Seelsorge“ geht nach Christian Möller (2004:150) auf Sokrates und Plato zurück. Der angeklagte Sokrates sagt in seiner Verteidigungsrede: „Nichts anderes tue ich, als dass ich herumgehe, um ... für die Seele zu sorgen, damit sie aufs beste gedeihe ...“. Plato nennt Sokrates einen „Fachmann für Seelsorge“ (technikos peripsyches therapeias). Seelsorge, so schreibt Möller an gleicher Stelle, wird eine Sorge dafür, „...dass der Mensch nicht in den leiblichen Dingen dieser Welt aufgeht, sondern die Seele dafür rüstet, damit sie stark genug sei ihre Wanderung in die Unsterblichkeit anzutreten“ (:150).

Das hebräische Verständnis von Seele, so ergänzt Möller (:150), ist dagegen anders. Nach Genesis 2,7 machte Gott den Menschen aus einem Erdenkloß und hauchte ihm seinen Odem in die Nase. Dieses Leben nun, beschrieben als Gottes Atem, wird am Ende unseres Lebens zu Gott hin wieder ausgehaucht. Der Mensch hat ihn geschenkt bekommen um Gott zu loben (Ps. 150,6). Der Mensch soll in den Atemrhythmus Gottes hineinkommen, damit er sich nicht am eigenen menschlichen Atem übernimmt und dann keine Luft mehr hat. Ähnlich stellt es sich auch im Neuen Testament dar. Es setzt sich durchgehend von dem griechischen Begriff der Seele ab und bleibt bei dem alttestamentlichen Seelenverständnis. Seele ist nirgends beschrieben als das dem Körper gegenüber Höherwertige oder als „der gute Kern im Menschen“ sondern als eine Bezeichnung für die Einheitlichkeit des ganzen Menschen. In der Schöpfungsgeschichte (Gen. 2,7) wird deutlich, dass der Lebensodem göttlichen Ursprungs ist und Leib und Leben ganz ineinander dringen. Der Mensch besteht nicht aus einem Konstrukt von Leib, Seele und Geist, „sondern er besteht in einem Etwas, das durch die Belebung zum Menschen wird“ (Westermann 1974:282). Kessler (2004:209) recherchiert, indem er sich auf die Theologen von Rad und Eichrodt beruft: „Nach alt-israelischem Verständnis ist das Geistliche und das Leibliche eben nicht auseinander zu reißen“. „Die strenge Scheidung zwischen Körper und Geist ist hier unbekannt, der Mensch *hat* nicht einen Körper und eine Seele, sondern er *ist* beides zugleich“ (Eichrodt 1961:79).

Nach dem Theologen Hans Walter Wolff¹⁴ (2002:25) übersetzt die traditionell deutsche Bibel in der Regel ein Grundwort alttestamentlicher Anthropologie: נַפֶּשׁ (nāpāsch). In der griechischen Bibel sei dies mit ψυχή und in der lateinischen Sprache mit anima wiedergegeben. Die hebräische Bezeichnung für Seele „...erscheint 755 mal im Alten Testament; 600 mal übersetzt die Septuaginta psyché“. Wolff schließt daraus, dass diese statistische Differenz ankündigt, dass schon den Alten der Unterschied der Wortbedeutung an nicht wenigen Stellen auffiel und ergänzt, dass wir heute zu dem Ergebnis kommen, dass nur in ganz wenigen Texten die Übersetzung „Seele“ den hebräischen Sinn der Bezeichnung für „Seele“ trifft (:25).

Nach Wolff will nāpāsch zusammen gesehen werden mit der gesamten Gestalt des Menschen und insbesondere mit seinem Atem. „Dabei *hat* der Mensch nicht *n.*, sondern er lebt als *n.*“ (:26), und weiter: „Im allgemeinen sieht das stereometrisch-synthetische Denken ein Körperglied zusammen mit seinen speziellen Tätigkeiten und Fähigkeiten und diese wiederum sind als Kennzeichen des ganzen Menschen vorgestellt.“ So verbindet das hebräische Denken nāpāsch mit dem Organ der Nahrungsaufnahme und der Sättigung. Schlund, Rachen und Kehle zeigen die Eigenart des Organs, mit dem die begierige Bedürftigkeit zusammengedacht wird. Es ist die „schmachtende Kehle“, „die Jahwe labt und sättigt, wie einen bewässerten Garten (Jer. 31,12.25). Durst, Wasser und nāpāsch gehören oft zusammen“ (:28).

Dabei überträgt der Hebräer die Organtätigkeit des Körpers umfassender, als wir dies zunächst durchschauen. „Der durch synthetisches Denken ermöglichte Parallelismus von satter und hungriger nāpāsch muss wegen der verschiedenen Aussagen differenziert übersetzt werden: ‚der satte Mensch‘ ist ‚der hungrigen Kehle‘ gegenüberzustellen“ (:28). Die gesättigte nāpāsch ist von Gott gesättigt, der „weite Rachen“ steht für übermäßige Habgier (Hab. 2,5), „mit der Sättigung ist die nāpāsch als dem ungestillten Begehren die Grenze gesetzt“ (:35).

Aber auch der Geschmackssinn gehört zur nāpāsch, wobei der bedürftige Mensch als ganzer immer im Blick bleibt. Nāpāsch schmeckt im Leben das Angenehme und das Widerliche (Num. 21,5b). Selbst wenn Gott etwas verabscheut, wird von seiner nāpāsch gesprochen (Spr. 6,16).

Dabei denkt der Hebräer bei nāpāsch nicht nur an den Zusammenhang der Nahrungsaufnahme, nāpāsch ist das Atmen, Blasen, das Keuchen der Kehle. Nāpāsch ist das Zentralorgan des leidenden Menschen (Hiob 19,2) und „das typische Organ des Mitge-

¹⁴ Im Folgenden halte ich mich eng an die Aussagen von Wolff (2002).

fühls mit dem Bedürftigen (Hiob 30,25)“ (:36). Sie ist der Sitz der Emotionen. Auffällig ist der Umgang des Menschen mit seiner nöpäsch. vor Gott (:47): „Denkt man an das Organ des Lobens und an den Kontrast zum Inneren, so übersetzt man: [Ps103,1] Lobe meine Kehle, Jahwe!“ (:48). Wolff schreibt weiter, dass der Mensch des Alten Testaments sich nicht nur vor Jahwe als nöpäsch in seiner Bedürftigkeit erkennt, „sondern er führt auch sein Selbst zum Hoffen und Loben weiter“ (:48). Und weil der Hebräer Leben und Blut zusammen versteht, ist nöpäsch schließlich auch Blut (:38). In nöpäsch ist der Mensch zu sehen, der

das Leben weder aus sich selbst gewonnen hat noch erhalten kann, sondern das in vitalem Begehren auf Leben aus ist, wie das die Kehle als Organ der Nahrungsaufnahme und des Atmens und der Hals als der besonders gefährdete Körperteil verdeutlichen. Zeigt so *n* vor allem den Menschen in seiner Bedürftigkeit und Begehrlichkeit, so schließt das seine emotionale Erregbarkeit und Verletzlichkeit ein.

(Wolff 2002:47)

Sorge um die Seele, beschrieben als „Seelsorge“ wird so in der Bibel nicht beschrieben. Sorge ist einerseits zu viel, soll sie doch nach 1. Petrus 5, 7 auf Gott geworfen werden. Sie wäre andererseits zu wenig, weil es um Gottes Anspruch von außen her, also letztlich um seinen Erlösungsanspruch geht. Mit Möller (2004:151) ist allerdings darauf hinzuweisen, dass bei Schniewind Seelsorge als Paraklese zu interpretieren ist. Paraklese aber umfasst die biblischen Inhalte von Trost, Mahnung, Ermutigung, Einladung. So verstanden ist Seelsorge sehr wohl ein Äquivalent für christusgemäßes Sorgen um die Seele: „Die johanneischen Abschiedsreden, die das Kommen des Parakleten verheißen und das Sterben Jesu verarbeiten, sind ein einzigartiges Modell für die seelsorgliche Trauerarbeit“ (:150-151).

Fazit: „Nach hebräischem Verständnis ist die Seele ein Relationsbegriff, der nicht nur die Relation des Menschen zu Gott, sondern auch das Selbstverhältnis des Menschen und sein mitmenschliches Verhältnis zum Ausdruck bringt“ (:151). Der Mensch wird als ganzheitliches Wesen begriffen. Dies gilt bis ins NT. Wesensmerkmal von Seelsorge ist im Gegensatz zum griechischen Denken Gottes Kummern um den Menschen in seinen Bezügen. Der Seelsorger ist deshalb ausdrücklich nicht mehr als Instrument.

3.2 Seelsorge bei Luther

In den Schmalkaldischen Artikeln hat Luther auf die Frage nach der Erfahrbarkeit des Evangeliums neben Wort, Abendmahl und Amt der Schlüssel unmissverständlich darauf hingewiesen, dass es auch „per mutuuum colloquium et consolationem fratrum“¹⁵ (Steubing 1970:108) fassbar wäre. Um mit Ziemer (2008) zu sprechen ist „Seelsorge von daher keine schöne Nebensache, sondern eine Hauptsache des kirchlichen Dienstes“. Nach Möller (2004:153) sei sogar die Initialzündung zur Reformation durch Luther im Kern seelsorglich gewesen: Mit seinem Anschlag der 95 Thesen an der Schlosskirche zu Wittenberg ging es ihm darum, dem Irrweg in der kirchlichen Lehre Einhalt zu gebieten, dass die Seele durch eigene Werke sich erlösen könne. Auch Luthers Briefe sind Zeugen davon, wie groß die Wirkung seiner Seelsorge war. Schon früh gab es Sammlungen seiner Trostschriften und Trostbriefe. „Die wohl eindrücklichste Seelsorgeschrift, die Luther selbst verfasst hat, sind die ‚Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene‘ (WA 6, 106-134) ..., welche der Seele des Kranken Jesus Christus vor Augen malt“ (:155).

Dabei sind einige bekannte, aber außerordentlich relevante Fakten aus Luthers Seelsorge hier zu unterstreichen:

Ebeling (1999) beschreibt ausführlich, wie Luther in der Praxis seiner Seelsorge sich dabei selbst nicht über, sondern wirklich „per mutuuum colloquium et consolationem fratrum“ brüderlich neben den anderen stellt. Er schreibt zum Beispiel selbstkritisch an Spenlein: „Auch ich befand mich in diesem Irrtum, sogar jetzt kämpfe ich gegen diesen Irrtum, aber ich habe noch nicht ausgekämpft“ (zit. in Möller 2004:153).

Kennzeichnend ist des Weiteren, dass Luther versuchte zu verhindern, sich selbst statt Jesus Christus zum Vorbild des Ratsuchenden zu machen. An Melanchthon schreibt er: „In deinem Brief gefällt mir gar nicht, dass du schreibst, ihr habet euch in dieser Sache meiner maßgebenden Meinung angeschlossen. Ich will in dieser Sache nicht maßgebend sein oder dafür gelten“ (:153). Es war Luthers Ziel, die Person Jesu Christi dem Ratsuchenden vor Augen zu malen, wenn er am 8. April 1516 an Spenlein schreibt: „Also mein lieber Bruder, lerne Christus kennen und diesen als Gekreuzigten, lerne ihm zu singen und indem du an dir selbst verzweifelst, ihm zu sagen: Du, Herr Jesus, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde ...“ (:154).

Dabei stand im Mittelpunkt seiner Seelsorge die Auslegung der Schrift, beziehungsweise der Hinweis auf die Schrift, und nicht das Insistieren auf dem eigenen Willen. Er weist sehr eindringlich auf Gottes Willen hin, wenn er an Melanchthon am 27. Juni

¹⁵ Wörtlich (lat.): „...durch wechselseitiges Gespräch und Tröstung der Brüder“.

1530 schreibt: „ Wenn die Sache falsch ist, lasst uns widerrufen: Wenn sie aber wahr ist, warum machen wir jenen bei so großen Versprechungen zum Lügner, durch die er befiehlt, dass wir ruhigen und schlafenden Sinnes seien. ‚Wirf‘ sagt er ‚deine Sorgen auf den Herrn.‘“ (:154).

Sodann stellt er die Leidenden in die Gemeinschaft der Leidenden und doch von Gott Getrösteten. In einem Brief vom 23. Mai 1542 heißt es: „Gedenkt, dass Ihr’s nicht allein seid, die der Teufel betrübt ...“ (:154).

Fazit: Luthers Seelsorge war die Initialzündung für die Reformation. Er stellt sich dabei nicht als der Wissende und als Vorbild, sondern als der partnerschaftlich nach dem Willen Gottes Ringende neben den Ratsuchenden. Damit sieht er die Verantwortung nicht allein auf dem Seelsorger. Die Ausrichtung am dargelegten Willen Gottes und an Jesus und die Einbettung des Ratsuchenden in die Gemeinschaft ist die Finalität der Seelsorge Luthers.

3.3 Seelsorge im Pietismus

Eine Akzentverschiebung erfuhr die Seelsorge im Pietismus: Die Herrnhuter Brüdergemeine gilt als Beispiel dafür, wie der Pietismus sich als Seelsorgebewegung als „erbaulich fromme Seelsorge“ verstand. Unterstrichen wurde dabei die Laienseelsorge. Briefseelsorge wurde eine neue, bisher nicht gekannte Möglichkeit der Hilfe. Während Kirchengzucht und Einzelbeichte als äußerer Zwang kritisch beurteilt und abgeschafft wurden, war die Seelsorge des Pietismus an „Erkenntnis von Seelenzuständen interessiert, so dass sich Ansätze zu einer Psychologie herausbilden“ (:157).

Jetzt war der verantwortliche Seelenhirte gefordert, der Menschen „in seine Kur nimmt“. Er muss nach den Wirkungen Gottes prüfen und „fragen, ... wie es mit dem Gebet stehe, ob es eifrig oder träge, gesetzlich oder evangelisch, nach ihrer Meinung erhört oder nicht erhörlich sei“ (:157). Dementsprechend wird dem einen mehr Gesetz, dem anderen mehr Evangelium vermittelt.

Fazit: Die Seelsorgebewegung des Pietismus brachte erstmals in starkem Maß den Laien in die Seelsorgeverantwortung. Dabei verstand sich der Seelsorger über dem Ratsuchenden stehend als verantwortlich fragender und korrigierender Seelenführer.

3.4 Psychotherapie heute als Ersatz für die Seelsorge?

War im Pietismus schon vorsichtiges Interesse an einer Lehre von Seelenzuständen zu erkennen, so sollte dies sich künftig gänzlich in der wissenschaftlichen Fachdisziplin säkularer Psychologie herausbilden. Ladenhauf (1999:280) stellt die delikate, nicht abwegige und viel diskutierte Frage, ob die Psychotherapie nicht doch ein „Kind der Seelsorge“ sei,

„...das seine religiös-kirchliche Herkunft nur mühsam – und daher umso heftiger – verleugnet und verbirgt“.

In unserer westlichen Welt scheint der Psychotherapeut den Seelsorger mittlerweile zu ersetzen, ja die angewandte Psychotherapie sogar eine Contrafunktion gegen Seelsorge zu haben. Auch Ladenhauf (:281) sieht den bereits genannten Wandel des Selbstbewusstseins als Nährboden der Psychotherapie. In den letzten Jahrzehnten hat sich eine unübersehbare Vielzahl von Legierungen unterschiedlichster psychotherapeutischer Konzepte und Techniken gebildet. Hinzu kommt das immer größer werdende Interesse an dem Markt spiritueller Möglichkeiten, an der New-Age-Bewegung, an esoterischen Gruppen, an übersinnlichen Erfahrungen, oft verbunden mit Wellnessprogrammen und Entspannungsangeboten, das sich neben dem Rückgriff auf fernöstlich religiöse Angebote häufig mit Traditionen christlicher Spiritualität vermengt. Dies wird beispielsweise deutlich bei Rückgriffen auf Gedanken der Hildegard von Bingen oder den Exerzitien für Führungskräfte in Klöstern.

Zur Sichtung dieses „Dickichts“ wird mit der Einführung des Psychotherapeutengesetzes 1999 in Deutschland verstärkt von staatlicher Seite an Heil-Wirkfaktoren in der Psychotherapie geforscht.¹⁶ Inmitten dieser Methoden bringt sich das TS-Institut mit Beratung, Therapie und Ausbildung „selbstbewusst auf dem Markt zu Gehör (vgl. Jes. 55, 1-3)“ (Herbst 2001:380).

Die Ausbildung des TS-Institutes nimmt individualpsychologische Erkenntnisse als Raster und sucht die Rückbindung an Bibel und Tradition: Sie setzt den Akzent auf Eigenverantwortlichkeit und nach lutherischem Vorbild die Betonung auf das gemeinsame partnerschaftlich-brüderliche Suchen nach dem Willen Gottes und die Einbettung des Ratsuchenden in die Gemeinschaft.

¹⁶ Bedauerlicherweise aber wurden Monopolansprüche einzelner Verfahren im Gegensatz zum Österreichischen Psychotherapiegesetz von 1991 festgeschrieben.

Fazit: Die moderne Psychotherapie zeigt in ihrer Vielfalt, dass der Mensch nicht weniger auf Seelsorge angewiesen ist und dass Seelsorge heute Antwort geben muss auf den Wandel des Selbstbewusstseins.

4 Sicherungstendenzen oder Verantwortungsübernahme

Die anfangs genannten Nöte, die gesellschaftliche Strömungen und Zeiterscheinungen mit sich bringen, wirken sich aus auf das Individuum: Jede Person, und nicht nur der seelisch gestörte oder kranke Mensch, der sich in seiner Lebensführung überfordert oder in einer Sackgasse sieht, sich minderwertig und benachteiligt fühlt, hat das Bedürfnis, seiner unsicheren Situation zu entkommen. Allein das Streben nach Selbsterhaltung gebietet ihm diesen Wunsch, sicherer leben zu können. Dabei kommen ihm seelische Kunstgriffe entgegen, mit denen er sich seiner Verantwortung entledigen kann. Einer dieser Wege sich zu sichern ist das Verschieben von Verantwortung auf irgendwelche Gründe. Hierfür gibt es zahllose, manchmal, mit Abstand besehen, kuriose Beispiele.

Solcherlei „Entschuldungen“ des Menschen aber heben schuldhaftes Selbstversagen nicht auf. Es besteht geradezu die Freiheit und Würde des Menschen im Gegensatz zum Tier darin, dass er schuldig werden kann. Der Versuch platter „Entschuldungen“ beraubt ihn dieser Einmaligkeit seines Wesens, Verantwortung für sein Handeln übernehmen zu können. Entschuldungen wurden verständlicherweise als Entlastungsfunktion immer wieder versucht, aber häufig nicht als das Abschieben von Verantwortung erkannt. Im Gegensatz zu einer vordemokratischen Zeit, in der der Mensch, auch mittels Schuldgefühlen gefügig gemacht, sich einer hierarchisch angeordneten gesellschaftlichen Ordnung anpassen sollte, neigt der Mensch heute wohl eher generell dazu, seine Schuld zu bestreiten. Es ist leicht geworden, sich – um dieses Wort in einem negativen Sinn zu gebrauchen – zu „ent-schuldigen“. Ein wahrer „Unschuldswahn“¹⁷ hat sich ausgebreitet. Jeder spürt selbst die Versuchung, die Verantwortung abzuweisen, wenn etwas schief gelaufen ist. Die „Opfermentalität“ ist weit verbreitet. Otfried Höffe (1989:18), Professor für Ethik und Philosophie an der Universität Freiburg im Üechtland, bemerkt diesbezüglich nahezu ironisch: „...freilich nicht in der Mentalität, lauter Opfer zu bringen, sondern sich stets als Opfer zu empfinden.“ Er ergänzt bemerkenswert: „Gegenüber sich selbst neigt man dazu, den Täterstatus zu depotenzieren; nach dem – in der psychoanalytischen Praxis gefundenen – Motto ‚Lauter Opfer, keine Täter‘ ist man nicht einmal bereit, für die unmittelbaren Folgen seines Handelns einzustehen“ (:18).

¹⁷ Der Begriff „Unschuldswahn“ stammt von Johann Baptist Metz. Er wird zitiert von Schäffer (2007) und erscheint im Dokument „Unsere Hoffnung“, einem der 18 Beschlussdokumente der Gemeinsamen Synode der deutschen katholischen Bistümer, die von 1971-1975 unter dem Präsidenten der Synode Kardinal Döpfner in Würzburg tagte. Einzusehen in der Pressestelle des Ordinariates Würzburg.

Versuche der Entschuldung des Menschen, dargestellt an Beispielen:

Einige solcher Versuche der Entschuldung des Menschen, die sich heute in schillerndsten Varianten in der Seelsorgepraxis widerspiegeln, sollen an dieser Stelle beispielhaft pars pro toto aufgezeigt werden. Hierdurch wird verdeutlicht, wie diese „Entschuldung des Menschen“ im aktuellen Vollzug praktiziert wurde und wird, weil ihm das Tragen der Verantwortung zu quälend wird:

4.1 ...in der Gesellschaft

Unsere Sprache verrät das Versteckspiel vor Verantwortungsübernahme:

- Nicht nur in den Nachrichtenmeldungen heißt es beispielsweise, dass „der Weihnachtsverkehr auf den Straßen x Tote fordert“. Aber wie kann man den Weihnachtsverkehr zur Rechenschaft ziehen?
- Ähnlich wird in kriegerischen Fehlhandlungen nicht von Schuld, sondern von Kollateralschäden oder gar ironisch von „friendly fire“ gesprochen.
- Genauso verschleiert der Ausdruck „Schwangerschaftsabbruch“ die Tatsache der selbstverantwortlichen Kindstötung im Mutterleib.
- Unter dem Vorwand „Ich bin halt so“ kann der Mensch sich auf die Stufe des instinktgesteuerten Tieres erniedrigen. Der Vater, der seinem weinenden Kind reflexartig, so wie er sagt, eine Ohrfeige gibt, weil er nicht Tränen sehen kann, erklärte: „Ich bin halt so.“
- Männer, die immer wieder die Ehe brechen, werden häufig gesellschaftlich entschuldigt, weil sie schließlich jenen starken Sexualtrieb empfinden. Und sie erklären mitunter: „Meine Triebe sind so stark, ich muss es einfach tun.“ In diesem Fall werden die Triebe als schulfähig, das Individuum selbst aber als schuldlos erklärt.
- Ähnlich ist es mit unbewusst gebrauchten Formulierungen, in denen wir die Verantwortung auf Gefühle so lenken, als seien sie einfach unbeeinflussbar, als würden sie uns von außen überfallen, wenn wir beispielsweise sagen: „Die Wut hat mich gepackt!“, oder „Der Schmerz hat mich zerrissen“, „Die Trauer hat mich überfallen“ und so weiter.
- Sexuelle Deviationen dürfen bisweilen nicht so bezeichnet werden, will man nicht die Gefahr eingehen, wegen „Diskriminierung einer speziellen Gruppe“ ebenso sexuell empfindender Personen angezeigt zu werden.
- Als intolerant, doktrinär, einseitig und engstirnig kann derjenige empfunden werden, der es nicht auch für legitim hält, staatliche Förderung notfalls auch auf illega-

lem Wege zu bekommen oder Steuern zu hinterziehen. Schließlich braucht jeder aufgrund seiner Persönlichkeit und ihrer Bedürfnisse diese und jene Förderung. Man empfindet das Recht zu haben, dass der Staat für nahezu jeden persönlichen Mangel aufzukommen habe. Alles andere wird als Unrechtstat des Staates empfunden. Dann sind die Verhältnisse, der Staat oder die Politik schuld.

4.2 ...in der Psychologie und Psychotherapie

Im Bereich des psychologischen Denkens empfindet sich der Mensch „als Opfer der Kindheitstraumata, der Schulerlebnisse, der Familiensituation, der wirtschaftlichen Lage und der sozialen Erwartungen“ (Höffe 1989:18). Wie kaum ein anderer hat der Vater der Tiefenpsychologie Sigmund Freud mit seinem großen Einfluss die aktuelle populäre Meinung der Gesellschaft geprägt. In zugespitzter Polemik sprach er von „christlicher Schuldkultur“ und versuchte sie als Ausdruck der Spannung zwischen dem Ich und Über-Ich beziehungsweise einer ontologischen Situiertheit des Menschen zu deuten. Damit hat Freud - wahrscheinlich unwissentlich - die Abwehrmechanismen in diesem Fall auf den kausalen Zusammenhang einer Instanz projizierend, aktiviert. Diese Versuche einer „Entschuldung“ nehmen menschlicher Freiheit ihren Ernst (Schuster 2001:280-281). Auf sie wird noch an anderer Stelle näher einzugehen sein.

Dazu passend konstatierte der Theologe Brunner:

Sofern man von dieser deterministischen Metaphysik konsequent weiterdenkt, kann man nur zu einer völligen Verneinung der Verantwortlichkeit kommen. Mit der Verantwortlichkeit aber entfällt überhaupt der Sinn der menschlichen Existenz, ihr Humanitätsgehalt.

(Brunner 1958:68)

Dieser Weg kann sogar in seiner Zuspitzung in der Anklage gegen Gott selbst enden: In seinem Buch „Antwort auf Hiob“ richtet der Schüler Freuds, der Gründer der Komplexen Psychologie C. G. Jung (1952), die Schuld gegen Gott. Er stellt die These auf, dass der Mensch gar nicht schuldig sein kann, weil Gott allmächtig ist. Er vergleicht diesen Sachverhalt beispielhaft mit einem Menschen, der eine Bakterienkultur anlegte, welche ihm missrät. Er könne dann zwar deshalb fluchen, aber er würde doch nicht den Grund für das Fehlresultat bei den Bakterien suchen und diese dafür moralisch bestrafen wollen. Er würde vielmehr einen passenderen Nährboden auswählen.

Das Verhalten Jahwes gegenüber seinen Geschöpfen widerspricht allen Anforderungen der so genannten ‚göttlichen‘ Vernunft, deren Besitz den Menschen vor dem Tier auszeichnen soll. Zudem kommt, dass ein Bakteriologe in der Wahl seines Nährbodens sich irren kann, denn er ist ein Mensch. Gott

aber, vermöge seiner Allwissenheit, könnte sich nie irren, wenn er diese befragte.

(:87-88)

4.3 ...in der Philosophie

Der Theologe Brunner (1958:27) drückt es treffend aus, wenn er sagt, dass überall der Versuch unternommen wird, „das Böse aus einer schicksalhaften Gegebenheit herzuleiten und also dem Menschen die Verantwortlichkeit für dessen Dasein abzunehmen.“ Philosophie sieht häufig das Böse aus dem Doppelwesen unserer Natur kommend, nämlich dass wir zugleich Leib und Geist sind. Mal wird der Grund gefunden in der verhängnisvollen Tatsache der auf uns lastenden Verstricktheit in das irdisch-kosmische Sein, mal im Willen übermenschlicher Mächte, mal im tragischen Schicksal. Genauso kann als Grund des Bösen die uns anhängende tierische Natur erkannt werden, die vom unentwickelten Menschenwesen noch nicht überwunden ist.

Gemäß aufklärerischen Denkens ist auch zu erwarten, dass ähnlich der Psychologie Freuds die gesamte Christentumskritik der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts vorgeht: Eines ihrer zentralen Themen ist die entschiedene Ablehnung des Schuldbegriffs. In seiner „Götzen-Dämmerung“ betont Friedrich Nietzsche (1889), dass das Christentum gleichbedeutend sei mit dem „Schuldigfinden und Bestraftsehenwollen der Lebenstüchtigen“. Christsein sei deshalb im Kern „eine Metaphysik des Henkers“; die „Ur-Lüge der moralischen Weltsicht“. Die Lehre von der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit sei zu widerrufen, um so die „Unschuld des Werdens“ wiederherzustellen. Verantwortlichkeit sah er als das Grundübel an. Brunner (1958:119) urteilt über Nietzsche: „Er hat es gewagt, auch des Gewissens zu spotten und die Verantwortlichkeit als das Grundübel anzusehen. Seine Umwertung aller Werte ist die Kampfansage an das christliche Liebesideal und an jegliche Bindung vom Anderen her.“

4.4 ...in der Wirtschaft

Auch im wirtschaftlichen Bereich wird benutzt, was gerne für den Privatbereich übernommen wird. Wo in den Verhältnissen hierzulande keine oder zu wenig Expansionsmöglichkeiten gesehen werden, bahnt sich verantwortungsloses Handeln in Industrie und Wirtschaft Raum: Franz Xaver Kaufmann (1992:103), emeritierter Professor für Sozialpolitik und Soziologie, renommierter Wissenschaftler mit internationaler Ausstrahlung an der Universität Bielefeld, der als „wissenschaftliches und ethnisches Frühwarnsystem“ (von

Thadden 2007) bezeichnet wurde, diagnostiziert unsere Zeit mit folgenden Worten: Es „gilt nicht selten das Prinzip der Privatisierung der Gewinne bei gleichzeitiger Kollektivierung der Verluste“. Nach Kaufmann (:13-14) hängt das nicht unbedingt nur mit einem moralischen Verfall zusammen, sondern mit Situationen, zu deren Bewältigung unsere herkömmlichen moralischen Maßstäbe nicht mehr ohne Weiteres ausreichen. Es ginge vielen Unternehmern weniger um ihre Verantwortung für die Allgemeinheit, also beispielsweise weniger darum Arbeitsplätze zu schaffen, als darum, ihre Gewinne zu privatisieren. Billige Arbeitsplätze im Ausland und weniger Arbeits- und Ausbildungsplätze im Inland würden nach seinen Worten auf diese Weise mehr Gewinn schaffen. Ähnlich ist es mit der Tatsache des Wegrationalisierens von Anstellungen durch Computer und Maschinen, mit den ständig diskutierten überproportional hohen Führungsgehältern, währenddessen Gehaltserhöhungen der Angestellten eingefroren werden. Auch hier liegt der Grund nicht in irgendwelchen Verhältnissen, sondern in der fehlenden Verantwortungsbereitschaft des Menschen.

4.5 ...in der ökologischen Diskussion

Nach Schuster (2001:280-281) scheint auch in der ökologischen Diskussion der Begriff der Schuld abhanden gekommen zu sein. Es sei modern geworden, in der Komplexität der Verhältnisse zu meinen, nicht mehr von der Schuldhaftigkeit des Menschen sprechen zu können. Er weist darauf hin, dass gegenwärtig der Schuldbegriff durch den der Verantwortung ersetzt worden ist. Gerade bezüglich dessen, was nicht verantwortet werden kann, wurde „die Pointe des Schuldbegriffs zum Teil verspielt.“ Was nicht verantwortet werden kann, verbleibt im nebulösen Bereich ohne Zugriff.

4.6 ...in der Theologie

Ebenso spielt in der theologischen Diskussion Schuld und Verantwortlichkeit eine wichtige Rolle, zum Beispiel auch im Zusammenhang mit der Auffassung der Erbsünde. Sie wird nach alter christlicher, katholischer Tradition¹⁸ so gelehrt, dass durch Adam die Sünde in die Welt gekommen ist und mit Ausnahme Marias, der Mutter Jesu, durch die Zeugung die Sünde unausweichlich weitergegeben wird. Origenes schreibt in seinen Lukas-Homilien

¹⁸ Dabei beruft man sich schon auf die Konzilien von Karthago und Trient, die diese Lehre übernommen haben. „Trient sagt ausdrücklich, die Taufe werde *immer* zur Vergebung der Sünden gespendet. Bei den kleinen Kindern, die keine aktuellen Sünden begangen haben, werde sie zur Tilgung der Erbsünde gespendet“ (in Schönborn, Görres & Spaemann 1991:96).

(in Schönborn, Görres & Spaemann 1991:95): „Niemand ist rein von Befleckung, selbst wenn sein Leben auf Erden nur einen Tag gedauert hat“. Durch die Taufe des Säuglings „zur Vergebung der Sünden“ wurde nun das Mysterion zelebriert, dass „der Makel der Geburt beseitigt“ (:95) sei. Damit seien „die Keime des Guten verliehen, gewissermaßen die Setzlinge aller Tugenden, die in den konkreten Entscheidungen des Lebens leicht und freudig zum Tun des Guten geneigt machen“. Als Mensch, der eigentlich nur schlecht ist, der als völlig minderwertiges und mit Makeln behaftetes Wesen gesehen wird, ist er bis ins Mark hinein mit Scham behaftet. „Toxische Scham“ nennt es der Psychologe Bradshaw ([1988]1993:135) und folgert: „Erbsünde bedeutet, dass man bereits verloren hat, bevor man überhaupt etwas angefangen hat.“

Durch die theologische Theorie der Erbsünde muss man sich ja die Frage stellen: Ist der Mensch wirklich noch als verantwortlich zu sehen, wenn er doch in die Schuldverflochtenheit der Menschheit durch seine Vorfahren verdammt ist? Der Theologe Albrecht Ritschl antwortet darauf in seiner christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung:

Nicht bloß die einzelnen Handlungen, sondern auch die böse Angewöhnung der bösen Hand können wir uns nur zurechnen, wenn wir in der einzelnen Handlung die Probe der Selbständigkeit des Willens erkennen...Auch wenn man in dem Umfange, wie es von Kant geschieht, radikales Böses in sich wirksam findet, so kann sich die Selbstverantwortung für dasselbe nur geltend machen, wenn es als Resultat der empirischen Willensbestimmung vorausgesetzt wird, da es weder von der natürlichen Herkunft jedes Menschen, noch von einem vorgeblichen intelligibeln Akt der Freiheit abgeleitet werden kann..

(Ritschl 1895:319)

Damit geht es Ritschl in der Erklärung der Verantwortlichkeit des Menschen darum, sie weder von seiner natürlichen, also hereditären Herkunft, noch von seiner Freiheit abzuleiten. Er nennt es die „Probe der Selbständigkeit des Willens“, die dem Menschen inne wohnt und schreibt die Verantwortlichkeit dem Individuum zu und nicht einer Kausalität.

Es ist allerdings in der Tat schwer, die Gleichzeitigkeit des menschlichen Seins in Sünde bestimmt zu erkennen, andererseits aber auch den Menschen für das Böse, das er tut und ist, voll verantwortlich zu sehen. „Dieses dem Denken unzugängliche Paradoxon erweise sich im Glauben als die Wirklichkeit des Menschen, die der Mensch gerade darum nicht erkennen kann, weil er ihr – dieser Wirklichkeit – so ganz verhaftet ist“ (Brunner 1958:28). Der Mensch kann einerseits zwar, auch nach dem Kirchenvater Augustin, „nicht nicht sündigen“, dennoch ist ihm die Freiheit geblieben, die die Reformatoren „libertas

civilis“ nannten, jene Freiheit, die man seit alters her die formale Freiheit nannte und die ihn der Eigenverantwortlichkeit nicht enthebt.

Der Kirchenvater Augustin, auf den man maßgeblich die Lehre der Erbsünde zurückführt, sagt diesbezüglich allerdings auch sehr deutlich:

Mit freier Entscheidung hat mich Gott geschaffen. Wenn ich gesündigt habe, habe ich gesündigt..., ich, ich, nicht das Schicksal, nicht das Ungefähr; nicht der Satan, weil auch er mich genötigt hat, sondern ich seiner Übertretung die Zustimmung gegeben habe ... Die freie Entscheidung ist im Sünder so wenig verloren gegangen, dass sie geradezu mit ihrer Hilfe sündigen.

(:74)

4.7 ...in der Poimenik

Überall in unserer Gesellschaft lassen sich praktische Beispiele des Abschiebens von Verantwortung erkennen. Es bliebe eigenartig, würde sich dieser Tatbestand nicht zuletzt in der Seelsorge als Widerspiegelung unseres Umfeldes finden. Ohne sich dessen bewusst zu sein, was in der Interaktion zwischen Ratsuchendem und Seelsorger abläuft, geraten Seelsorger selber leicht in die Situation einer einseitigen Verantwortungsübernahme für das Leid des Klienten. Rasch fühlen sie sich dann überlastet, leiden unter schlaflosen Nächten, finden sich unversehens im Burn-out-Syndrom wieder und werden zu hilflosen Helfern, während die Seelsorgesuchenden sich ihrer Verantwortlichkeit entlastet haben. Geholfen ist damit letztlich niemandem.

Der Seelsorger wird dagegen darauf zu achten haben, wie sehr auch im Seelsorgegespräch die Verantwortlichkeit, wenn nicht auf ihn selbst, dann unter Umständen auf irgendeinen Sachverhalt geschoben wird:

- Hier kann die Rede davon sein, dass „die Situation mich überfordert hat“, eine Situation, die ja nicht zur Verantwortung herangezogen werden kann.
- Im anderen Fall sind es stets die anderen: „Es liegt alles an meiner Frau. Sie ist Schuld daran, dass es mir so schlecht geht.“
- Oder im umgekehrten Fall heißt es: „Die Schuld liegt bei meinem Mann.“
- Oder „Männer sind so...“.
- Oder: „Mein Beruf füllt mich überhaupt nicht aus“.
- „Meine Freunde haben mich enttäuscht.“
- „Meine Kinder frustrieren mich so“. und so weiter.
- Wieder andere Patienten suchen den Grund bestimmter Konflikte in ihrer Gemeinde. Sie sehen bei ihrem Pastor die Fehler.

- „Alles wäre anders, wenn die Leute anders wären, aber die sind unfreundlich“ oder sogar alle „Heuchler.“
- Dem Vater ist gegenüber seinem pubertierenden Sohn „die Hand ausgerutscht“, so, als sei diese bis zur schallenden Ohrfeige selbständig unbeeinflusst unterwegs gewesen.

Schuld sind nicht nur die anderen Menschen, sondern auch die Situationen und Sachverhalte, die Heredität, oft wird die Ursprungsfamilie und Kindheit genannt. Die Verantwortung liegt dann in äußeren Verhältnissen und in der Vergangenheit mit ihren Personen. Dem Christen ist der Gedanke, dass alles Gott in den Händen hält, bekannt. Inwiefern hat es dann Sinn, überhaupt noch etwas zu ändern? Die Verantwortung liegt dann in der Souveränität Gottes, - in der Prädestination oder der Erbsünde. Es werden der Teufel und seine Versuchungen genannt oder die Freizügigkeiten der Gesellschaft genauso wie die Gesetzlichkeiten der Gemeinde. Um sich nicht selbst reflektieren zu müssen werden auch Vorbehalte gegen die gesamte Psychologie entwickelt mit einer gehörigen Portion Misstrauen gegen alle Wissenschaften.

- Schließlich kann auch der Nachweis eines „Ich kann es eben nicht...“ als hilfreiche seelische Entlastung empfunden werden. Geändert hat sich am aktuellen Problem deshalb nichts.

Wie Verantwortung zunächst immer die eigene Entscheidung über die Wahl darstellt, ob und wie ich die Dinge sehe, wie ich handeln und reagieren will oder muss oder nicht, macht von psychologischer Seite Virginia Satir¹⁹ ([1972] 1989:284), die als Pionier der systemischen Familientherapie gilt, deutlich mit den Worten:

Ich kann nicht verantwortlich sein für das, was man mir entgegenbringt; nur für meine Reaktion darauf ..., kann mich nicht verantwortlich fühlen für den Regen..., sondern wie ich darauf reagiere. Ich kann mich nicht verantwortlich fühlen für deine Tränen, ...nur dafür, ... wie ich darauf reagiere. (:285)

Verantwortung betrifft zunächst immer die notwendige Stellungnahme zur Außenwelt,

was aus mir herauskommt – meine Worte, Gedanken, Körperbewegungen und meine Taten. Ich mag von dir beeinflusst worden sein, aber *ich* habe die Entscheidung getroffen, auf diesen Einfluss hin zu handeln, so dass dieser

¹⁹ Virginia Satir (1973) arbeitete ab 1951 mit Familien und beeinflusste die Entwicklung der Familientherapie. Paul Watzlawick (1969), Jay Haley (1977, 1978, 1980) und Richard Bandler (zum Beispiel 1978) sind Namen, die aufgrund der Erfahrung von Satirs Arbeit wissenschaftlich publizierten. Sie selbst publizierten nicht „hoch-wissenschaftlich“.

Teil ganz *meine Sache* ist. Dasselbe gilt für dich.

(:285)

Wo wir aber verantwortliche Stellungnahme gerne - wenn oft auch gedankenlos - umgehen, warnt der Theologe Karl Barth vor dieser Art Sicherungstendenzen, wenn er es mit seinen ihm eigenen Worten ausdrückt:

Dass wir uns der Züchtigung durch den in der ethischen Besinnung je heute zu vollziehenden Neuanfang unserer Erkenntnis und Existenz nicht verweigern. Es könnte die Kontinuität eines von einer Entscheidung zur anderen gemächlich sich selbst bestätigenden, aus sich selbst heraus sich entwickelnden Menschlebens nur die Kontinuität des Ungehorsams sein.

(Barth 1942:720)

Fazit: Wohin man sieht: In Gesellschaft, Psychologie, Philosophie, Wirtschaft und ökologischer Diskussion, Theologie und nicht zuletzt in der Poimenik, überall zeigen sich die oft sehr verdeckten Tendenzen abgewehrter Verantwortungsübernahme. Sie stellen deshalb einen wichtigen Bereich in der praktischen Seelsorge bei Konflikt- und Problemlösungen dar. Kein Seelsorger kommt daran vorbei, sich diesem Problem aus therapeutischer und theologischer Perspektive zu stellen und Verfahren für die Seelsorgepraxis zu entwickeln.

5 Der Begriff „Verantwortung“

5.1 Verantwortung aus etymologischer Perspektive

Zunächst ist zu klären, mit welchem herkömmlichen Sinn das Wort „Verantwortung“ behaftet ist, um unter Umständen aufschlussreiche Deutungen seiner Entwicklung zu erfahren, die auch heute noch von Relevanz sind. Nach dem etymologischen Wörterbuch (Duden 1989) stammt das Wort Verantwortung von einem seit mittelalterlicher Zeit gebräuchlichen Verb und bedeutete zunächst „verstärkt antworten“, dann speziell „vor Gericht antworten, eine Frage beantworten“, danach „für etwas einstehen, etwas vertreten“ und scheint heute so etwas wie eine „ethische Grundkategorie“ (Kaufmann 1992:47) zu sein. Ursprünglich ist Verantwortung ein „Rechtsausdruck“ (Paul & Betz 1976:721).²⁰

Dieser Begriff bekam von der beginnenden Neuzeit an über Aufklärung und 19. Jahrhundert jene begriffliche Breitenwirkung, die dahin führte, dass er heute den gesamten Horizont menschlichen Denkens und Handelns umfasst.

Im deutschen Sprachraum ist eine frühe Untersuchung über Verantwortung bei dem Philosophen Wilhelm Weischedel (1905-1975)²¹ in seiner Studie aus dem Jahre 1931 über „Das Wesen der Verantwortung“ zu finden. „Selbstverantwortlichkeit ist Instanz für soziale Verantwortlichkeit“ (Kaufmann 1992:102). Hier findet der Leser den bemerkenswerten Satz, der auf religiöse Fundamente verweisen soll: „Selbstverantwortung gründet die religiöse Verantwortung und ist demnach die tiefste Art von Verantwortung“ (:97). Darauf gilt es an gegebener Stelle noch einzugehen.

Dass Verantwortung nicht auf Egoismus setzen kann, beschreibt der Sprachforscher Friso Melzer (1965:326) und knüpft daran an, dass „Verantwortung“ der Rechtsprache entliehen ist. Hierbei hebt Melzer den Dialog von sich gegenüberstehenden Personen hervor. Der Angeklagte hat dem Ankläger Rede und Antwort zu stehen. Die Vorsilbe „ant“ entspricht sprachgeschichtlich dem griechischen „anti“ und bedeutet „gegen“.

²⁰ So beschreiben es auch: Grimm, Jacob & Grimm, Wilhelm 1886, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 12 Sp. 79-82, bes. Sp. 81; Lexer, Matthias 1958, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. 3 Sp. 69; Merk 1933, *Werdgang und Wandlungen der deutschen Rechtssprache, Marburger Akademische Reden* :18, :61, :54; Frey, Erwin 1964, *Schuld, Verantwortung. Strafe im Lichte der Theologie, Jurisprudenz, Soziologie, Medizin und Philosophie* :61, :62.

²¹ Wilhelm Weischedel wuchs in einem pietistischen, schwäbischen Elternhaus auf und studierte in Marburg zunächst Theologie (Paul Tillich, Rudolf Bultmann) und im Weiteren Philosophie (Martin Heidegger, Nicolai Hartmann) und promovierte 1933 bei Heidegger in Freiburg mit einer Arbeit über *Das Wesen der Verantwortung*. Aufgrund der politischen Situation kam es zur Entfremdung mit Heidegger. Während der NS-Zeit konnte er wegen „politischer Unzuverlässigkeit“ nur als Bibliothekshilfe und kaufmännische Hilfskraft tätig sein. Das Kriegsende erlebte er als Mitglied der Résistance (französische Widerstandsbewegung gegen die deutsche und italienische Besatzungsmacht) in Frankreich. Nach dem Krieg begann Weischedel seine Vorlesungstätigkeit in Tübingen und wurde 1953 an die Freie Universität Berlin berufen und 1970 emeritiert.

Die Antwort, die in der Verantwortung steckt, ist also eine Gegenrede: Ähnlich ist es in der englischen Sprache. Hier steht für Verantwortung: „Responsibility“, wobei „to respond“ antworten bedeutet.

Es bleibt festzuhalten: Wer keine einem anderen zu verantwortende Aufgabe sieht und keine Aufgaben hat, trägt keine Verantwortung. Melzer schreibt:

Widersinnig und gefährlich ist es zu sagen: Dafür übernehme ich die Verantwortung, solange nicht ebenso deutlich gesagt wird, wem gegenüber das geschieht ... Verantwortung nimmt den Menschen in die Ich-Du Beziehung herein und entspricht ethisch der Eigenart des Menschen.

(Melzer 1965:326)

Fazit: Etymologisch entstammt der Begriff Verantwortung „dem Gericht antworten“ und ist ein Rechtsausdruck, der auf ein „Du“ angelegt ist. Dem widerspricht die populäre Überzeugung einer auf sich selbst bezogenen „Selbstverantwortung“.

5.2 Verantwortung aus theologiegeschichtlicher Perspektive

Weitere bekannte und frühe Begriffsstudien finden sich außerdem in Frankreich 1920 bei Paul Fauconnet (1874-1938) unter dem Titel: La responsabilité. Kaufmann (1992:47) weist darauf hin, dass im Wandel des Sprachgebrauchs einer Gesellschaft sich stets auch der Wandel der sozialen Wirklichkeit andeutet. Dieser Wandel lässt sich am Begriff der „Verantwortung“, dem nach Auffassung Kaufmanns interessanterweise eine biblisch – ethische Verwurzelung nicht abzusprechen ist, sehr gut erkennen. Dies weist auch Georg Picht (1969:318) nach. Nach seinen Forschungen hat sich das Wort „Verantwortung“ unter dem Einflussbereich der christlichen Ethik im Zusammenhang mit der Erwartung des Endgerichts entwickelt. Es gilt mittlerweile als unbestritten, dass das Christentum den rechtswissenschaftlichen Gehalt von Verantwortung, der dem römischen Rechtsleben entstammte und die Verteidigung vor Gericht betraf, in theologische Gedankengänge integriert hat. Der Mensch wird einmal in der Zukunft vor dem höchsten Richter für seine gesamte Lebensführung Rechenschaft ablegen müssen. In Anlehnung an den Satz des Apostel Paulus in 2. Korinther 5,10: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit jeder seinen Lohn empfangt für das, was er getan hat bei Lebzeiten, es sei gut oder böse“ wurde der Begriff hinsichtlich der Rechtfertigung vor dem Endgericht gebraucht. Damit wurde der anfänglich juristische Begriff schließlich auf die gesamte Ethik übertragen. Jetzt betraf Verantwortung nicht nur das äußere Handeln, sondern individualethisch die Innerlichkeit und das Gewissen des Menschen. Der Mensch sollte seine innere Einstellung bewusst vor Gott verantworten.

Der Philosoph Kant hat schließlich selbst dieses Ausmaß von Verantwortlichkeit des menschlichen Gewissens definiert „als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung“:

Eine solche idealische Person (der autorisierte Gewissensrichter) muss ein Herzenskündiger sein; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen - zugleich muss er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältnis auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind: weil das Gewissen über alle freie Handlungen der innere Richter ist. - Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muss, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber Gott heißt: so wird das Gewissen als subjectives Princip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen: ja es wird der letztere Begriff (wenn gleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewusstsein jederzeit enthalten sein.

(Kant [1797] 2002:439)

Mittlerweile hat sich der Verantwortungsbegriff längst weiterentwickelt. Die Phase der Aufklärung mit ihren Auswirkungen lässt sich an seiner Veränderung geradezu ablesen.

Nach traditionellem christlichen Verständnis umfasst Verantwortung auf der Grundlage göttlicher Gebote die beiden Verweisungszusammenhänge sowohl Gott gegenüber als auch den Gütern dieser Welt. Die Entwicklung ist von hier aus weitergegangen: „Die neuzeitliche Ethik sucht menschliche Pflichten anders zu begründen: „etsi Deus non daretur“ (auch wenn es Gott nicht gäbe) (Kaufmann 1992:24). Dieses Denken forderte die Verantwortlichkeit heraus und führte zu der Überzeugung, dass jeder primär seinem eigenen Gewissen gegenüber verantwortlich ist, und allenfalls, wenn überhaupt, sekundär auch Gott. Dies hat in der Auffassung von Verantwortlichkeit eine entscheidende Entwicklung in die Wege geleitet. Heute befinden wir uns bereits in einer Zeit, in der hemdsärmelig die Folgen einer Eigenverantwortlichkeit zwar betont, aber meist aus Angst gemieden werden. Weiß sich der Christ nach traditionellem Verständnis auf einer Grundlage des Vertrauens Gott gegenüber verantwortlich, so wird dies gegenwärtig in der Gesellschaft eher belächelt. Diesem Zeitgeist ist auf die Spur zu kommen. Es ist interessant, dass die Wurzeln dieses Denkens gerade im kulturellen Umbruch der Reformation zu finden sind. Als ethischen Ausgangspunkt für die Erklärung „Ich bin primär meinem Gewissen verantwortlich“ sieht Ernst Wolf nachvollziehbar das entscheidende Ereignis der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit, und zwar in den Worten Martin Luthers, der vor dem Wormser Reichstag formulierte:

So bin ich durch die Stellen der Hl. Schrift, die ich angeführt habe, überwunden in meinem Gewissen und gefangen in dem Worte Gottes (*capta conscientia in verbis dei*). Daher kann und will ich nichts widerrufen, weil wider das Gewissen etwas zu tun weder sicher noch heilsam ist (*cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit*) (WA 7, 838,1) Der Trierische Offizial Dr. von der Ecken hatte damals Luther zugerufen: Lass das Gewissen fahren, Martinus, wie du verpflichtet bist, da es sich im Irrtum befindet (WA 7, 839/40).

(Wolf 1954:81)

Wolf (1954:84) erklärt, dass diese Reaktion für das Denken der damaligen Zeit gut denkbar und auch verständlich war. Nach der katholischen Moralthologie

ist, wie in der scholastischen Lehre von der vom Irrtum bedrohten *conscientia* ... das Gewissen im eigentlichen Sinn eine Betätigung der praktischen Vernunft. Nach ihr ist der Mensch verpflichtet, sein Gewissen der objektiven sittlichen Norm anzugleichen und sich die notwendige Kenntnis dieser Ordnung anzueignen.

(:84)

Zieht man das Lehrbuch der katholischen Moralthologie hinzu, dann ist in folgendem Absatz die Bestätigung zu finden:

Indem die Vernunftkenntnis dem Willen die Güter vorbehält, und der trotz Sünde immer noch von Natur aus auf das Gute hingeeordnete Wille der Erkenntnis entgegenkommt, erfolgt von selbst eine innere Bindung an die objektive Gesetzesforderung und wird diese zu einer eigenen Forderung, die zu verletzen daher stets Sünde ist. Das vorangehende Gewissen ist also die nächste und formale Norm des menschlichen Handelns. Das nachfolgende Gewissen ist aber der unbestechliche Richter ... Sofern durch das Gewissen mittelbar der Wille Gottes bekundet wird, hat man es mit Recht als *praeco Dei et nuntius* bezeichnet.

(Schilling 1922:78)

Dieses Denken durchbrach Martin Luther epochemachend. Das Gehorchen auf die eigene Gewissensstimme, - wie er es tat, - wird daher als neuzeitliches Denken verstanden. Es ist ethisches Allgemeingut geworden, „vor sich selbst gerade stehen zu müssen“, sich selbst „noch in die Augen sehen zu können“. Meist losgelöst vom Glauben wird diese Auffassung als freiheitliche moderne Einstellung gepflegt.

Bei näherem Hinsehen besteht allerdings ein wesentlicher Unterschied zwischen Martin Luther und dieser heute gängigen Überzeugung. Nach damaligem Verständnis war das Gewissen die „Stimme Gottes im Menschen“. Diese Überzeugung gilt als allgemein überholt. Heute ist das Gewissen als *Habitus* anzusehen, als das „Innere“, das man hat. Für Luther dagegen galt das Gewissen als etwas, das „sich vollzieht.“ Haag (1987:227-228) bestätigt dies und erläutert Luthers Worte:

Gewissheit des Gewissens resultiert für Luther eben nicht aus dem „Inneren“ des Menschen, sondern aus dem Vertrauen auf die Zusage Gottes, wenn er (Luther:WA 40/I, 589, 8-10 (1531) sagt: „Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate, quae non potest fallere.“²²

Haag ist Recht zu geben, wenn er folgert:

Das, was Luther unter gutem Gewissen versteht, gibt es nur im Glauben, im Vertrauen auf das Wort Gottes, denn nur im Glauben wird beziehungsweise ist der Mensch sich der Liebe Gottes gewiss...Die Freiheit des Gewissens ist nach Luther begründet in der Bindung des Gewissens an Gott.

(:228)

Ungeachtet dessen entwickelte sich das freiheitliche eigenverantwortliche Handeln Luthers gesellschaftlich zum Axiom. Im hochstilisierten so genannten „Protestantischen Prinzip“ einer „Verantwortung vor“ und einer „Verantwortung für“, wurde das Gewissen „die Instanz, die zur Auflehnung gegen herrschende Autoritäten berechtigt. Alle Ansprüche von Kirche und Staat, stellvertretend für den Einzelnen zu entscheiden, müssen zurückgewiesen werden...“ (Huber 1983:599).

Der Mensch sieht sich seither bestrebt, alle äußere Autorität abzuschütteln und von sich zu weisen. Dies betrifft dann schließlich auch eine „Verantwortung vor“ der Autorität Gottes, soweit der Mensch sich von ihr eingeengt sieht. Der Zeitgenosse sucht sein Glück im „luftleeren Raum“ seiner freiheitlichen Selbstentscheidung und Selbstverantwortlichkeit. Im Gegensatz dazu sieht aber Luther den Menschen entweder von Gott oder von einem Abgott beherrscht. Wolfgang Huber weist diesbezüglich auf das Beispiel Luthers hin, der den Menschen vergleicht mit einem Pferd, das entweder von Gott oder vom Teufel geritten wird. Der Teufel macht das Gewissen zur

bösen Bestie, die den Menschen zwingt, gegen sich selbst zu stehen; Christus hingegen macht das Gewissen zum Ort der Befreiung: Es gibt eine Freiheit von Gesetz, Sünden, Tod, von der Macht des Teufels...Wo? Im Gewissen...weil Christus der Befreier ist und uns frei macht.

(:600)

Nach Luther ist also das menschliche Gewissen kein starrer Besitz, sondern positiv oder negativ beeinflussbar, manipulierbar, lenkbar. Eine neutrale Selbstverantwortlichkeit, die Prinzip des freiheitlichen Denkens ist, kann es richtig verstanden nach christlicher Überzeugung folglich gar nicht geben. Martin Luther sprach in Worms nur von der Bindung seines Gewissens; und dennoch sieht man in seiner Erklärung bis zum heutigen Tag die

²² Deutsch: „Unsere Theologie ist darum gewiss, weil sie uns außerhalb unserer selbst stellt: ich darf mich nicht auf mein Gewissen, mein persönliches Gefühl, mein Werk stützen, sondern auf die göttliche Verheißung und Wahrheit, welche nicht trügen kann“.

Magna Charta der Gewissensfreiheit. Freiheitliche Selbstverantwortlichkeit und Luthers Vorstellungen von Gewissensfreiheit stehen sich folglich diametral gegenüber: Luther verstand das verantwortliche „gewissen-hafte“ Handeln auf Grund der Zuwendung Gottes zum Menschen. Dies hatte seinen Ursprung und Ausgangspunkt im Geschenk der Erlösungstat Jesu. Das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein dagegen hat seinen Ausgangspunkt in der Autonomie und hat genau gesehen mit Luthers Überzeugung von Verantwortungsbewusstsein nichts gemeinsam. Selbstbestimmt übernimmt der Mensch aufgrund der menschlichen Vernunft Verantwortung. Huber (:602) brandmarkt das aktuelle Freiheitsdenken mit den Worten: „Freiheit trägt den Charakter der Selbstverwirklichung und Selbstrechtfertigung“. Dies hat zur Folge, dass der Mensch sich heute einer aktuellen gesellschaftlichen Maßstabslosigkeit ausgesetzt sieht.

Fazit: Verantwortung ist biblisch-ethisch verwurzelt in 2.Korinther 5,10. Der Begriff trägt heute den Charakter der Selbstverwirklichung, Selbstrechtfertigung und Autonomie. Ausgangspunkt war die epochemachende Erklärung Luthers vor dem Wormser Reichstag, die man über die Aufklärung bis heute als die Magna Charta der Gewissensfreiheit sieht gegen herrschende Autoritäten. Luthers Überzeugung von Verantwortungsbewusstsein hatte aber damit nichts gemein.

5.3 Verantwortung aus historisch-juristischer Perspektive

Aus juristischer Sicht galt es nach Höffe (1989:13) bislang so, im ethisch normativen Sinne die Pflicht anzuerkennen, sich zur Rechenschaft ziehen zu lassen. „Wer zur Rechenschaft gefordert wird, der ... ist für gewisse Aufgaben zuständig“ (:16). Dabei stehen im Wechselspiel von Anklage und Verteidigung zwei Themen zur Auseinandersetzung: „die Frage, wer wofür zuständig sei, und die andere Frage, ob der Zuständige seine Aufgaben wahrgenommen habe und ob er gegebenenfalls für eine mangelnde Wahrnehmung Entschuldigungsgründe beibringen könne“ (:16).

Das hat historischen Hintergrund. Noch weist in Deutschland die gerichtliche Verteidigung in ihrer Formel der Berufung auf Gott darauf hin. Dies hat eine lange Vorgeschichte und weist auf die schon vorchristliche Rechtsmagie hin, findet sich der Eid²³ in Form eines Schwures, Gelübdes, Versprechens, Mannes- oder Ehrenwortes doch bei allen Völkern und Kulturen. In der Regel erfolgt die religiöse Bekräftigung des Eides durch eine feierliche symbolische Handlung. Während die Germanen unter Berührung eines Eidesrin-

²³ Die Erklärungen sind entnommen: Meyers Großes Taschenlexikon (1981:54).

ges den Schwur ablegten, in anderen Kulturen die Berührung machthaltiger Objekte üblich ist, so wird in Buchreligionen oft unter Berührung der heiligen Schrift die Wahrheitsaussage bekräftigt. Damit ist der Eid nicht etwas spezifisch Christliches. Der Mensch beruft sich in allen Kulturen damit auf ein höheres Wesen, bekräftigt seine Aussage mit der Berufung auf eine Gottheit als Zeuge, Richter oder Helfer. Mit dem Fluch ist der Eid insofern verwandt, als der Brecher damit sich bedingt selbst verflucht.

Fazit: In der Justizgeschichte galt „Verantwortung vor Gott“ wie in anderen Kulturen historisch als Bekräftigung eines Eides.

5.4 Verantwortung aus philosophischer Perspektive

In der Philosophie wurde von der Verantwortung dem „sittlichen Prinzip“ (Würthwein & Merk 1982:10) gegenüber gesprochen oder „der Verantwortung vor dem Selbst als der tiefsten Art von Verantwortung“ (Weisedel 1958:97). Wie erklärt, neigt der emanzipierte Mensch des individualistischen Zeitalters dazu, sich selbst seine eigenen Richtlinien und Werte zu schaffen und daran zu glauben um sich dann einzig und allein sich selbst gegenüber zu stellen und zur Verantwortung zu ziehen.

In dieser existenzphilosophischen Fassung bleibt die Gestaltung der Selbstverantwortung höchst problematisch. Sie lässt sich erklären, wenn man das praktische Selbstverhältnis von Personen zugrunde legt: Menschen rechtfertigen sich selbst oder anderen gegenüber ihre Handlungen durch Gründe, die sie selbst für überzeugend halten. „Der Mensch von heute stellt Ansprüche an sich und will diesen gerecht werden. Dieses Streben nach Konsequenz in Bezug auf die eigene Identität ist Bedingung dafür, dass jemand Verantwortung für andere übernehmen kann“ (Wittwer 2002:577). Die Interpretation des Begriffes der „Selbstverantwortlichkeit“, losgelöst von einem Du, dem es sich gegenüber zu verantworten gilt, entwickelte sich so verstanden zu einer populären Farce.

Fazit: Philosophisch begründet als „sittliches Prinzip“ setzte sich eine auf sich selbst zurückgeführte Verantwortung, eine „Selbst“-verantwortung durch, und wurde populär.

5.5 Verantwortung aus gesellschaftlich-ethischer Perspektive

„Schon in den 20er und 30er Jahren²⁴, dann wieder in den 60er und beginnenden 70er Jahren²⁵ hatte die Verantwortung eine gewisse philosophische Konjunktur“ (Höffe 1989:17). Mittlerweile wird in den ethischen Diskussionen heute der Begriff der Verantwortung geradezu inflationär verwendet. Beispielsweise sieht man sich in der ökologischen Diskussion der virtuellen Instanz der nachfolgenden Generationen verantwortlich. Von „Verantwortung“ zu reden ist Mode geworden. Höffe (:17) schreibt trefflich: „Es gibt kaum eine Akademietagung oder Festansprache, die sich nicht in ‚Verantwortung‘ kleidet, keine Politikerrede, die sich nicht mit ‚Verantwortung‘ schmückt“.

Geradezu pervertiert übernehmen Politiker hierzulande Verantwortung für Versäumnisse, als ob Handlungen welcher Art auch immer dadurch besser würden. Selbst Terroristengruppen übernehmen beispielsweise „Verantwortung“ für Entführungen und Morde, als ob solch ein Tun überhaupt zu verantwortlichem Handeln gehören könne. Würthwein und Merk (1982:11) weisen mit Recht darauf hin, man habe dabei „das fatale Gefühl, dass der jeweilige Sprecher beansprucht, sowohl Instanz der Verantwortung zu sein, wie auch ihre Normen zu bestimmen“ und diagnostizieren:

Es scheint mir die Not unserer Tage zu sein, dass eine solche Sache, eine allgemein gültige Lebensordnung, verpflichtende Werte von vielen verneint oder kritisiert (hinterfragt!) werden und dass viele andere dadurch verunsichert sind und sich keine klare Stellung mehr zutrauen.

(:12)

Stellt sich die Frage, können wir dann nicht einfach zu dem ethischen Begriff der Verantwortung zurückkehren und ihn übernehmen, wie ihn vergangene Generationen auch verstanden haben? Dazu erklärt Franz Xaver Kaufmann (1992:48): „Die Steigerung der Komplexität ethischer Diskurse hat ihren Sachgrund in der gesteigerten Komplexität der realen Verhältnisse und unserer Kenntnis von ihnen.“ Das hat ein verändertes Denken und veränderte Werte zur Folge. Zu Beginn des letzten Jahrhunderts, etwa zu Zeiten Alfred Adlers, wurden die in der Gesellschaft verankerten christlichen Werte noch so unveränderbar angesehen, dass dieser für seine ethische Auffassung als den stehenden individualpsychologischen Begriff den „normalen Menschenverstand“ kreierte. Er sprach auch von der

²⁴ Hierfür stehen Namen wie: Karl Löwith (1897-1973), Philosoph. (1969, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [Nachdruck der Ausgabe München 1928]), und Wilhelm Weischedel (1905-1975). Er lehrte als Professor der Philosophie in Tübingen und Berlin. (Weischedel 1958, *Das Wesen der Verantwortung*).

²⁵ Hierfür stehen Namen wie: Der polnische Philosoph Roman Osipovich Ingarden (1893-1970), der sich, angeregt durch die phänomenologische Schule in Deutschland (Promotion bei Edmund Husserl), mit dem Gedanken der Fiktion und der Verantwortung auseinandergesetzt hat. (1970, *Über die Verantwortung*) und Georg Picht (1913-1982), Prof. Dr., Philosoph, Theologe und Pädagoge, (1969, *Der Begriff der Verantwortung*, in *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, 318-342).

„eisernen Logik menschlichen Zusammenlebens“ (Dreikurs [1969] 1981:22), etwa nach dem Motto Friedrich Theodor Vischers „das Moralische versteht sich von selbst“ (Würthwein und Merk 1982:11). Mittlerweile aber sind in den Bereichen der Ethik, des Zusammenlebens der Menschen und in den verschiedenen Bezügen des Rechts anerkannte Werte längst strittig geworden. Eine gültige verbindliche Lebensordnung mit verpflichtenden Werten gilt häufig als zu kritisierende Rückständigkeit. Verbindliche Werte als Grundlage zur Übernahme von Verantwortung scheinen zu zerfließen. Das Ergebnis ist, was die Praxis der Seelsorge in zunehmendem Maß verdeutlicht: Der Mensch, der sich nur seinem „inneren Gerichtshof“ verantwortlich weiß, kann sich wohl selbst verurteilen. Unter dem Motto „das hätte ich nie tun dürfen“ sieht er sich seinen Taten und deren Folgen gegenübergestellt und geht mit sich ins Gericht. Stellt er sich vor die Frage, ob er sich selbst auch freisprechen kann, sich eben auch selbst Vergebung zusprechen und damit die Möglichkeit eines Neuanfangs ermöglichen kann, sieht er sich vor einem Problem, das er nicht lösen kann. Für viele Zeitgenossen ist hier der steile Weg in die reaktive Depression zu finden. Das aktuelle Verständnis von Verantwortungsfähigkeit sieht heute also anders aus. Grundsätzlich ist mit Kaufmann (1992:71) hervorzuheben, dass die gemeinte Verantwortung mit bloß moralischen Qualitäten alter Art nicht zu erfüllen ist.

Fazit: Der moderne Mensch stellt sich in seiner „Selbstverantwortung“ vor „seinen inneren Gerichtshof“ und macht sich selbst zur Instanz seiner eigenen ethischen Normen.

5.6 Verantwortung und Überforderung

Um dem Klienten in der Seelsorgepraxis richtig zu begegnen muss deutlich sein, dass heute der Mensch einerseits an der empfindlichen Furcht vor Bevormundung und dem Verlust an Eigenständigkeit leidet, andererseits aber zugleich diese Verantwortung derart abschiebt, sich überfordert und ausgeliefert sieht und in Beratung und Therapie Zuflucht, Rat und Entlastung sucht. Hierfür werden in der wissenschaftlichen Forschung zunächst höchst unterschiedliche Erklärungen gefunden, die alle in einem gesellschaftlichen Umbruch gesehen werden.²⁶ Von diesen Begründungen sollen hier einige beispielhaft genannt werden:

²⁶ Spaemann (2001:214) beispielsweise unterteilt die Gründe in vier Punkte:

1. Die wachsende Komplexität der Lebensverhältnisse.
2. Die Ausdifferenzierung der verschiedenen sozialen Subsysteme.
3. Die wachsende wissenschaftliche Durchschaubarkeit langfristiger Akkumulation menschlicher Handlungsfolgen.
4. Die rasche Veränderung der Rahmenbedingungen menschlichen Handelns.

5.6.1 Überforderung durch Verlängerung der Handlungsketten

Einen Umstand, dem sich der Zeitgenosse selten bewusst ist, beschreibt treffend Norbert Elias (1976:312) in seinen Forschungen. Er sieht einen Grund in der Leistungssteigerung durch „Verlängerung der Handlungsketten“: Die Überbringung von Botschaften geschah in vergangenen Jahrhunderten durch einen Boten zu Fuß oder zu Pferd. Sobald ein Schreiber sich einmengte, verlängerte sich die Handlungskette von einer auf zwei Personen. Andererseits wurde die Botschaft als Dokument sicherer. Traten nun zwecks Beschleunigung noch mehr bezahlte Wechselboten in die Handlungskette, wurde der Kommunikationsraum erweitert. Daraus entwickelte sich das gesamte heutige Postwesen mit der Beförderung von Botschaften in beliebige Richtungen und auf weitgehend anonyme Weise.

Heute hängt durch moderne elektronische Kommunikationssysteme, nahezu in Sekundenschnelle vermittelt, die ganze Welt zusammen. Auf diese Weise ist es fast undurchschaubar geworden, wer zur Verantwortung zu ziehen ist, wenn eine Botschaft den Empfänger nicht erreicht, wenn beispielsweise Informationssysteme angezapft werden oder zerstörerische Computerviren auf den Weg geschickt werden. Blieb das Individuum früher oft nur einem einzigen Herrn verantwortlich, so ist heute durch die Herausbildung kooperativer Akteure durch juristische Personen, wie Aktiengesellschaften, GmbHs oder Körperschaften öffentlichen Rechts, jede handelnde Person zuerst der Norm ihrer Organisation verpflichtet.

Grundlegend ist die Fähigkeit des Menschen zur Arbeitsteiligkeit. Neu dabei ist die zunehmende Anonymisierung. Die höchst differenzierte Arbeitsteiligkeit führt dazu, dass sich schuldhaftes Verhalten immer weniger auf Schuld einzelner Personen zurechnen lässt. Ganze Gruppen von Menschen sind beteiligt. Verantwortung ist zu einer Verantwortung ganzer Organisationen geworden und häufig auch, so folgert Kaufmann (1992:55), zu einer Undurchschaubarkeit des Systems. Kollektive Akteure sind also verantwortlich, die aus soziologischer Sicht den Charakter arbeitsteiliger Organisationen tragen. Diese gesellschaftliche Komplexität steigert sich ständig, und einzelne Entscheidungen können heute weiterreichende Folgen als früher zeigen.

Natürlich ist auch die Kehrseite denkbar: Dem Individuum ist es heute, - was ihm wohlgemerkt meist kaum bewusst ist, - im Kontrast zu anderen Zeiten mehr denn je möglich, sich hinter den verlängerten Handlungsketten vor seiner Verantwortung gut zu verstecken. Die Gruppe, die Institution mit ihren vielen differenzierten Abläufen steht dazwischen. Eine „eingetübte Verantwortungslosigkeit“ vieler erscheint als Freiheitsqualität und deshalb auch vernünftige Sicht von Wirklichkeit.

Zudem sind im Gegensatz zu früheren Zeiten nach Kaufmann „Organisationen noch weit eher als Individuen dazu disponiert, *opportunistisch* zu handeln, das heißt alle normativen Zumutungen nur unter dem Gesichtspunkt von Organisationsinteressen und externen Sanktionsmöglichkeiten zu beurteilen“ (Kaufmann 1992:85). Das Individuum fühlt sich also einerseits durch die Undurchschaubarkeit der Handlungsabläufe geschützt in seiner Verantwortung, andererseits weiß es sich stark in der Macht seiner Organisationswirklichkeit. „Häufig sind Organisationen dabei gegenüber Dritten in einer starken Position, vor allem wenn es sich nicht um Einzelpersonen und nicht wiederum um organisierte kollektive Akteure handelt“ (:89). Als Einzelperson dagegen sieht es sich vielfach hilflos Organisationsstrukturen ausgeliefert und kann oft nur wiederum über andere Gruppierungen, Parteien und Organisationsstrukturen wie Medien, Qualitätsprüfungsunternehmen, Verbände und so weiter seine Stimme bekommen.

Fazit: Die Verlängerung der Handlungsketten machte undurchschaubar, wer zur Verantwortung zu ziehen ist: Das Individuum steht heute einer höchst differenzierten Arbeitsteiligkeit, zunehmenden Anonymisierung und der Undurchschaubarkeit von Organisationen gegenüber und kann sich zugleich dahinter verstecken und das als Freiheitsqualität verstehen. Dabei wird die Einzelperson ihrer Stimme beraubt und fühlt sich hilflos ausgeliefert.

5.6.2 Überforderung durch ethisch-pluralistische Orientierung

Wolfgang Schluchter (1979:69) erkennt noch eine andere, an dieser Stelle zu nennende Ursache, die mit den genannten ineinander greift. Er sieht einen Grund für die soziologische Veränderung des Verantwortungsbegriffes und der damit einhergehenden Überforderung des Individuums darin, dass insbesondere nach der Aufklärung der Einzelne sich in einer Welt pluralistisch-ethischer Orientierung vorfindet. Akzeptierend und tolerierend darf jeder seine Meinung haben und unter der Voraussetzung sein Leben führen, dass er nicht andere belästigt oder verletzt. Auf diese Weise entwickelt sich eine Vielfalt von ethischen Normen und Werten. Schluchter sieht in den daraus entstehenden Folgen eine erstaunliche Herausforderung für den Einzelnen. Jedes Individuum unserer Gesellschaft muss für sich den Schritt vom einfachen zum reflexiven Prinzipiengebrauch erlernen, das heißt jeder muss seine eigenen ethischen Prinzipien reflexiv zu den Prinzipien anderer in Beziehung setzen und damit die Gewissensfreiheit des anderen genauso ernst nehmen, wie seine eigene. Diese Aufgabe ist umso schwerer zu gestalten, je vielfältiger die Prinzipien in

einer Gesellschaft sind und je deutlicher sie sich beispielsweise in einer multikulturellen Gesellschaft gegenüber stehen. Aber auch die Rollenveränderung der Frau, eine Veränderung des Familienverständnisses, die Generationenumbrüche, geprägt durch den Individualismus, zeigen beispielsweise gewaltige Veränderungen in kurzer Zeitfolge.

Aus Angst, seine eigenen Werte zu verlieren, wird häufig der Dialog nicht gewagt. Mit Vorurteilen belastet stehen sich Individuen vielfach gegenüber und wagen nicht, einander wirklich zu verstehen. Es ist eine vielfältige und manchmal schwer zu leistende Arbeit, den anderen genügend kennen zu lernen um sich auf ihn einzustellen, das heißt die unterschiedlichen Prinzipien in Beziehung zu setzen. Ohne empathisches Gespräch und Wissensvermittlung wird es jedem schwer, die Gewissensfreiheit des anderen neben seiner eigenen zu akzeptieren.

Fazit: Die Aufklärung brachte die Vielfalt ethischer Normen und Werte in der Gesellschaft mit sich. Dabei steht jeder in der Verantwortung, seine eigenen ethischen Prinzipien reflexiv zu den Prinzipien anderer in Beziehung setzen. Darin fühlen sich viele überfordert. Wird der Dialog aber nicht gewagt oder gelingt er nicht, entstehen Vorurteile.

5.6.3 Überforderung durch Veränderung von einer autokratischen in eine demokratische Gesellschaftsordnung

Der bekannte amerikanische Individualpsychologe und Erziehungswissenschaftler Rudolf Dreikurs ([1969] 1981:23) unterstreicht die Steigerung der Komplexität ethischer Diskurse. Er erklärt sie mit dem Umstand der Veränderung von einer autokratischen in eine demokratische Gesellschaftsordnung. Hierbei sei es „die Aufgabe unserer Generationen, eine wirkliche Demokratie herbeizuführen“, die sich in der Anerkennung voller Gleichwertigkeit aller Menschen zeige. Nur dieser Weg könne zu einer harmonischen Gesellschaftsordnung führen. Auf dem Wege der Demokratisierung sei der Einzelne allerdings mehr gefragt als je zuvor.

Ironischerweise erscheint aber diese Vorstellung gerade unseren Zeitgenossen, die eine gewisse Reife von Demokratie errungen haben, meist völlig unverständlich und unbegreifbar. Wir stehen heute in der Gefahr, dass demokratische Gleichwertigkeit benutzt wird zur Überlegenheit einer Gemeinschaft über eine andere, einer Institution über eine andere, Überlegenheit eines Menschen über den anderen. Auf diesem Weg ist das Grundstreben nicht mehr auf die Mitarbeit mit anderen ausgerichtet, sondern auf gewisse Machtpositionen beziehungsweise die individuelle Befriedigung der eigenen Bedürfnisse. Unter dem

Deckmantel demokratischen Denkens und Handelns, einer nur scheinbaren Anerkennung demokratischer Gleichwertigkeit, werden dann eigene Forderungen und Wünsche vorrangig befriedigt, was die Gesellschaft in ihrer demokratischen Entwicklung hemmt, weil dieser Vorgang den Menschen misstrauisch macht, und das Individuum sich seines Platzes und seiner Wertigkeit unsicher wird.

Fazit: Der Einzelne sieht seine Verantwortung überwiegend darin, seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Ein wirklicher Demokratisierungsprozess überfordert den Menschen weithin.

5.7 Verantwortung als politisch-historischer Begriff in der deutschen Verfassung und im Strafrecht

Unsere Zivilisation, die in einer Kasten- und Klassen-Gesellschaft jede Gleichwertigkeit ablehnte, im Altertum mit ihr experimentierte und nicht durchsetzen konnte, hat in Deutschland auf dem Weg zur Demokratie einen langen, blutigen Weg hinter sich. In Verbindung mit der Verantwortung für die Würde des Menschen haben die Väter der jetzt geltenden deutschen Verfassung nach dem Untergang eines totalitären „gottlosen“ Systems den Zusammenhang von Gott und Menschenwürde in die Präambel des Grundgesetzes gleich im ersten Satz aufgenommen: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen...hat sich das deutsche Volk...dieses Grundgesetz gegeben“ (Bundeszentrale für politische Bildung 2008).

Hans-Joachim Fuchtel (MdB) (2004:7), seit 1987 Mitglied des Deutschen Bundestages, weist darauf hin, dass weder die Paulskirchenverfassung von 1849, noch die Reichsverfassung von 1871 und 1919 eine derartige Nennung Gottes kannten. Dies galt jetzt mehr als irgendeine Anlehnung an vorchristliches magisches Denken, an das Beschwören irgendeiner „höheren Macht“. Man hatte die Verantwortungslosigkeit willkürlicher Machthaber erlebt, die ohne Rücksicht auf eine höhere sittliche Instanz ein ganzes Staatswesen auf menschenverachtende Weise in den Ruin getrieben hatte. Man entschied sich also „...für eine Konzeption mit Gott mit der ausdrücklichen Nennung der Verantwortung vor ihm“ (:7). Das konkretisiert sich unter anderem auch nach Artikel 38 in der Tätigkeit des Abgeordneten des Deutschen Bundestages: „Die Abgeordneten des Bundestages sind an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen.“

Fuchtel sagt dazu:

Und hier ... stellt sich dann auch die Frage nach jener Verantwortung, die

sich eben aus dieser Ethik ergibt ... täuschen wir uns nicht, sie ist so aktuell wie je zuvor. Aber wir müssen diese Zusammenhänge wach halten, nur dann werden wir der Verantwortung vor Gott und den Menschen gerecht.

(:9)

Seit Beginn der deutschen Verfassung ist auch bezüglich des Strafrechts insbesondere in Deutschland die Diskussion über die Grenzen des Schuldbewusstseins konträr geführt worden. Diskutiert wird dabei die Schuldfähigkeit wegen seelischer Störungen. Hier hat die biologisch-medizinische Diagnose, also die „postulierte Krankheit“ bis heute den Vorrang vor einer tiefenpsychologischen Interpretation.

So heißt es im § 20 des deutschen Strafrechts (Strafgesetzbuch 1999): „Ohne Schuld handelt, wer zur Zeit der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tief greifenden Bewusstseinsstörung oder wegen Schwachsinns unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln.“

Und zur verminderten Schuldfähigkeit in § 21: „Ist die Fähigkeit des Täters, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln, aus einem der in § 20 bezeichneten Gründe bei Begehung der Tat erheblich vermindert, so kann die Strafe nach § 49 Abs.1 gemildert werden.“

Das heißt die Unterlassung der widerrechtlichen Tat muss einerseits zugemutet werden können, andererseits - und das ist an dieser Stelle wichtig - muss der Mensch zum Zeitpunkt der Straftat psychisch gesund gewesen sein. *Nulla poena sine culpa*²⁷: Dem Schuldprinzip des deutschen Strafrechts zufolge ist Bestrafung nur dann gerechtfertigt, wenn der Täter oder die Täterin als schuldig betrachtet werden kann. Das hingegen verlangt die Vorwerfbarkeit der Tat. Sie muss Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit voraussetzen. Der Bundesgerichtshof hat in diesem Zusammenhang einmal erklärt, dem deutschen Strafrecht liege „das Bild einer auf freie, verantwortliche sittliche Selbstbestimmung angelegten Persönlichkeit“ (zit. in Jäger 2006:8) zugrunde.

Dabei stellt sich folgerichtig das Problem: Was ist eine „krankhafte seelische Störung“ beziehungsweise „seelische Gesundheit“ denn genau? Als Maßstab für das Strafrecht wird die Zumutbarkeit und Zurechnungsfähigkeit gesehen. An dieser Stelle werfen sich bis heute erhebliche Probleme auf. Das größte Problem betrifft diese genannten Bedingungen: Ist zum Beispiel ein so genannter Affektschock bereits als eine tief greifende krankhafte seelische Störung unter Umständen als Argument für eine Schuldunfähigkeit anzunehmen? Sind nicht auch Neurosen den als pathologisch diagnostizierten Störungen

²⁷ Die lateinische Formel „*nulla poena sine culpa*“ drückt eine der wesentlichen Rechtsregeln aus: Niemand darf für eine Tat bestraft werden, wenn ihn keine Schuld trifft (Schuldprinzip, wörtliche Übersetzung der Formel: „keine Strafe ohne Schuld“).

gleichzustellen? Mit den neuerdings ermöglichten dezidierten medizinischen Erforschungen der Neurotransmitter wird zudem eine biologische Veränderung bei allen Denkvorgängen, nicht nur bei Psychosen, sondern auch bei Neurosen nachzuweisen sein.

Der Berater der damaligen Bundesregierung, Prof. Dr. W. Arnold (1965:15), fragte denn auch schon 1965 anlässlich der damaligen Reformdiskussion des deutschen Strafbuchgesetzes besorgt: „Wird man nicht auf diese Weise die Exkulpationsmöglichkeiten ins Uferlose erweitern..?“ und befürchtete eine „Wegpsychologisierung“ jeglicher Straftaten: „Dann nämlich würden unbewusste Faktoren ein derartiges Übergewicht erhalten, dass die rational - bewusste Verantwortlichkeit im Strom des Unbewussten hinweggespült würde“ (:15).

Ab wann nun kann aber jemand strafrechtlich zur Verantwortung gezogen werden? „Die Diskussion über die Grenzen des Schuldbewusstseins ist zum großen Teil im Blick auf H. Welzels „finale Handlungslehre“ geführt worden. Ihm zufolge sind Handlungen *per definitionem* intentional, was für ihn bedeutet, sie werden mit Willen und Wissen begangen (Genest 1999:578). Existenzielle Voraussetzungen des Schuldvorwurfs sind für ihn Willensfreiheit und Zurechnungsfähigkeit (Welzel 1951:12). Im deutschen Recht wird angenommen, dass diese Bedingungen erfüllt sind, solange das Gegenteil nicht erwiesen ist.

In der Ethik dagegen wird diese Annahme in der Regel problematisiert. Deterministen sind geneigt, die Frage, war das Wesen frei, recht oder unrecht zu handeln, zu verneinen (Genest 1999:582). Hier steht die soziale Determination von Schuld im Vordergrund. Veränderungen der Persönlichkeitsstruktur oder vorübergehende Bewusstseinsstörungen, Ermüdungs- und Rauschzustände, krankhafte Störungen der Geistestätigkeit und Geistesschwäche müssen im Schuldspruch Berücksichtigung finden. Der Strafrechtslehrer Maurach (1958:42) spricht schon 1958 von einer „notwendig individuell zu fassenden Motivationslage“. Für den Schuldausschluss wird dann ihre Verknüpfung mit biologischen Gründen gesehen. Maurach wurde diese phänomenologische Sichtweise im Strafrecht von seinen Gegnern als „substanzlose Interpretation von Verantwortung und Schuld“ angekreidet (Arnold 1965:7).

„Insgesamt nimmt das Schuldprinzip das folgende Bedingungsverhältnis in Anspruch: Keine Strafe ohne Schuld, keine Schuld ohne Vorwerfbarkeit und keine Vorwerfbarkeit ohne Verantwortlichkeit“ (Jäger 2006:8).

Fazit: Die Strafgesetzgebung in Deutschland musste bereits in den sechziger Jahren mit Recht eingestehen, dass psychologische Methoden unerlässlich neben die biolo-

gisch-somatisch orientierten Methoden zu treten haben und dass es Fakten und Phänomene gibt, die sich nur phänomenologisch erschließen lassen und eben auf dieser Ebene eine Bewertung finden (Arnold 1965:19). Man erkannte, dass eine Beweisführung weder im Sinne der Bewusstseinspsychologie genügen konnte, noch eine aus dem determinierten triebgebundenen Materialismus Freuds. Nur so meinte man, dem Respekt vor der Ganzheitlichkeit der menschlichen Person nahe zu kommen.

Heute hat man den starken Eindruck, dass diese Durchführung in der deutschen Bevölkerung bedauerlicherweise zu der Vorstellung geführt hat, dass Straftaten sich aufgrund von Determination exkulpieren ließen. Dann aber braucht der Mensch keine letzte Verantwortung für sein Handeln zu übernehmen.

Es ist in unserer Zeit unaufhebbar geworden, dass ethische Wertbegründungen sich nicht mehr exklusiv religiös herleiten lassen. Dennoch ist die Handlungsmotivation als Verantwortung vor Gott in unserer Gesellschaft immer noch relevant.²⁸

²⁸ Interessant ist an dieser Stelle der Hinweis, dass beispielsweise die Verfassungskommission, die 1992/93 nach dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik tätig war, beschlossen hat, die „nominatio dei“ („Verantwortung vor Gott“) in der Präambel des Grundgesetzes zu belassen. Aufgrund einer Volksinitiative wurde diese Formel 1994 sogar in die Präambel der Niedersächsischen Landesverfassung neu aufgenommen und in den Verfassungen einiger Bundesländer (Sachsen-Anhalt 1992, Thüringen 1993) ist sie ebenfalls enthalten.

6 Die Individualpsychologie Alfred Adlers

6.1 Humanwissenschaftlicher Hintergrund der Seelsorgearbeit des TS-Institutes

Auf dem Hintergrund unterschiedlicher Therapierichtungen wird die Frage aufgeworfen, warum das TS-Institut Neuendettelsau im Kontrast zu anderen Schulen und Beratungsstellen gerade die Individualpsychologie und keine andere Richtung gewählt hat, zum Beispiel das an Universitäten und Hochschulen beliebte und favorisierte Konzept der „Methodenpluralität“.

Die Methodenpluralität ist auch von Prof. Dietrich für seine Ausbildungsarbeit der Biblisch-Therapeutischen-Seelsorge in Deutschland für die evangelikalen Gemeinden und Gruppen deklariert worden. Sie hat insofern ihre Berechtigung, als sich bestimmte Therapieschulen auch für bestimmte psychische Störungen in der langjährigen Erfahrung der Psychotherapie bewährt haben. Nicht zuletzt aus diesem Grund werden unabhängig von deren theoretischem Hintergrund oft mehrere „Techniken“ gekoppelt. So wird beispielsweise die Gestalttherapie jenseits straff gegliederter Therapieansätze gerne als wenig geschlossen-strukturierte Ansammlung von Interventions-Techniken methodenintegriert verstanden und genutzt (Kriz 1991:183). Auch die Gesprächspsychotherapie hat versucht zahlreiche Ansätze, theoretische Konzept- und Interventionstechniken aus anderen Therapieformen zu übernehmen beziehungsweise sie in die Gesprächspsychotherapie zu integrieren (:200). Zur Kombination von Gesprächstherapie mit nahezu allen gängigen anderen Therapieformen hat Howe (1982a; 1982b) zwei Sammelbände vorgelegt. Auch die Familientherapie benutzt schulübergreifende Interventionskonzepte. Als Vorreiter trat Arnold Lazarus (1957, 1973) mit seiner „multimodalen Therapie“ vehement für einen „technischen Eklektizismus“ ein und verweist auf unterschiedliche Bereiche, in denen sich Probleme äußern können und welche der Therapeut daher nach Möglichkeit berücksichtigen sollte. Dabei geht er davon aus, dass nur extrem selten ein Bereich allein gestört ist und der Therapeut deshalb stets auf alle Aspekte zu achten habe.

Die Koppelung beliebiger Techniken ist sicherlich für erfahrene Therapeuten die Kunst ihrer jahrelangen Therapieerfahrung. Auch für den Patienten ist dies durchaus im Einzelfall von Vorteil. Kriz (1991:158) bringt aber mit Recht den Einwand, dass solche nahezu beliebigen Kombinationen von Therapie-Techniken schwerlich zu lehren sind und deshalb der Nutzen zumindest umstritten sein dürfte. Gerade in der Ausbildung von Seelsorgern hat sich diese enzyklopädische Methode in der Praxis als wenig hilfreich bewährt:

Voll gestopft mit Theorie, vollen Ordnern und vielen unterschiedlichen Aspekten der differierenden Therapierichtungen verlässt der Studierende die breiten Ausbildungsgänge der Seminare.

Die Erfahrung lehrt, dass die Kunst der Therapie sich weitestgehend nur in der Beratungspraxis unter supervisorischer Anleitung erlernen lässt, wobei sich in der Gruppensupervision unterschiedliche Schulen eher mühsam hinderlich als förderlich auswirken und es selbst ein Supervisor schwerlich leisten kann sich in derart viele Richtungen hineinzudenken, geschweige denn sie zu beherrschen.

Aus diesem Grund ist das Unterrichten der Methodenvielfalt, wie sie von der BTS²⁹ (Dieterich 1989) oder BI³⁰ unterrichtet wird, als Konzept für Anfänger in der Therapie als enzyklopädisch und überfordernd abzulehnen. Diese Ablehnung darf aber keineswegs missverstanden werden gegen die Notwendigkeit der theoretischen Unterweisung und das Wissen um die Kombination erfolgreicher „Instrumente“.

Das TS-Institut verfolgt auch nicht das Konzept der Bildung einer rein „biblischen Psychotherapie“, weil sie - bis auf den theologischen Bezug - ja immer doch auf humanwissenschaftliche Grundlagen zurückgreift. Ein solches Bemühen für die Gemeindegemeinschaft ist auch als nicht erforderlich zu erachten, weil nach dem korrelationalen Verständnis die Christenheit immer wieder gute Erkenntnisse aus dem säkularen Bereich für die Gemeinde fruchtbar gemacht hat und machen darf.

Freilich wird jede förderliche Therapie als Arbeit aus einer anderen Perspektive zu verstehen sein, wie Kriz (:313) richtig formuliert: „ dass jede Modifikation, gleich auf welcher Ebene interveniert wird, letztlich Veränderungen im Gesamtnetzwerk bewirken muss, wenn sie erfolgreich sein soll“. Folglich legt das TS Institut für den Seminarunterricht von christlichen Therapeuten, Theologen und Seelsorgern zunächst die hier entwickelte Verantwortungsseelsorge zugrunde, die auf dem Konzept der Individualpsychologie Alfred Adlers beruht. Sie wird wegen ihrer Nähe zum biblischen Menschenbild und Gedankengut, ihrem von Adler verfassten „offenen Konzept“ und dem Hintergrund eigener sozialer Verantwortlichkeit favorisiert, wie es in dieser Arbeit im Folgenden noch dargestellt wird. Das „offene Konzept“ dieser Therapieform ermöglicht zudem nach eingehendem Internalisieren der Schulrichtung eine Erweiterung. Der Praktiker kann sein Wissen um unterschiedliche Therapieansätze ergänzen. Auf diesem Weg kann er mehr Frei-

²⁹ BTS ist die Abkürzung für „Biblisch therapeutische Seelsorge“ und bezeichnet die in Deutschland weit bekannt gewordene von Prof. Michael Dieterich ins Leben gerufene evangelikale Seelsorgeausbildung und -bewegung.

³⁰ BI ist die Abkürzung für „Bildungsinitiative“. Sie ist aus der BTS hervorgegangen und arbeitet vorwiegend in den Gemeinden der Württembergischen Landeskirche.

heit für Interventionen auf unterschiedlichen Ebenen erreichen, ohne einem Eklektizismus zu verfallen.

Fazit: Das TS-Institut lehnt die reine „Methodenvielfalt“ oder eine „biblische Psychotherapie“ in den Seminaren ab. Sie favorisiert die Individualpsychologie von Adler, die er als „offenes Konzept“ verstand, und kann dadurch später zusätzlich andere Schulen integrieren. Diese Schulrichtung wird im Sinn des korrelativen Ansatzes der Praktischen Theologie mit der Gottesoffenbarung in Jesus in Verbindung gebracht.

6.2 Biographie Alfred Adlers (1870-1937) - Begründer der Individualpsychologie

Alfred Adler war österreichischer Psychologe und Psychiater. Für das Verständnis seiner Theorie ist die Kenntnis seiner eigenen Herkunft wichtig. Adler wurde in Wien als siebentes Kind kleinbürgerlicher Eltern geboren. Sein Vater Leopold war ein verarmter jüdischer Getreidehändler. Die Kindheit Alfred Adlers war von zahlreichen Traumata überschattet. Als kleiner Junge war er kränklich, litt an Rachitis, so dass seine Bewegungsfreiheit mehrere Jahre durch Bandagen (Reinelt 2007) eingeschränkt wurde. Dazu kamen Stimmritzenkrämpfe und Erstickungsanfälle (Kriz 1991:51). Im zarten Alter von fünf Jahren starb er fast an Lungenentzündung. „Wegen dieser Anfälligkeiten wurde er von der Mutter sehr verzärtelt. Als aber zwei Jahre später ein ebenfalls sehr zarter Bruder geboren wurde, widmete sie sich dem Neugeborenen so sehr, dass sich Alfred wie plötzlich im Stich gelassen vorkam.“ (Seelmann 1982:9). Er galt als Lieblingskind seines Vaters, wobei das Verhältnis seiner Mutter zu seinem Vater äußerst gespannt war. Bereits in diesem Alter entschied er sich, Arzt zu werden. Auch die Konkurrenz zu seinem älteren Bruder Sigmund und der Tod seines jüngeren Bruders müssen ihn und damit auch seine wissenschaftlichen Erkenntnisse lebenslang beeinflusst haben.

Das Klima in seiner Familie muss weltoffen und optimistisch gewesen sein, wie sich aus spärlichen autobiographischen Berichten schließen lässt. Die Eltern sind wohl fromme, aber nicht strengreligiöse Juden gewesen. Es passt durchaus in die Linie, die Adler selbst später geradlinig vertreten hat, dass der Vater zu seinem Jungen gesagt haben soll: „Alfred, glaube gar nichts!“ Dieser Satz soll wohl Adler animiert haben, nichts als einfach gegeben hinzunehmen, sondern alles selbst herauszufinden (Kolbe 1986:72).

Adlers religiöse Biographie beschränkt sich auf ein „fahles, weil beschränktes, inhaltsschwaches Judentum“. Kolbe (:73-74) schreibt, dass Adlerkenner, wie die Individu-

alpsychologen Manés Sperber, Wolfgang Metzger, Josef Rattner und auch Reinhold Ruthe sich darin einig sind, dass Adler zum Leidwesen seiner Eltern kein richtiges Verhältnis zur jüdischen Überlieferung und den zu ihr gehörenden Bräuchen finden konnte. Er habe sich den Versuchen seiner Eltern, ihn zum Glauben anzuhalten, schon als Knabe erfolgreich widersetzt. Er studierte in Wien und schloss sich einer Gruppe sozialistischer Studenten an. Hier lernte er seine zukünftige Frau Raissa Timofeyewna Epstein kennen, „die vor Ausbruch des ersten Weltkrieges mit der Frau Trotzki³¹ (der von 1907-14 in Wien lebte) befreundet war“ (Kriz 1991:51). 1897 heirateten sie und hatten vier Kinder. Adlers politisches Denken ist schon 1898 in seinem „Gesundheitsbuch für das Schneidergewerbe“ zu studieren. Schon hier stellte er als entschiedener Sozialist die sozialen Probleme und die menschlichen Beziehungen in den Vordergrund. Stand er auch dem Sozialismus im „roten Wien“ sehr nahe, so lehnte er (Adler [1964a] 1982:31) doch den Bolschewismus als taugliches Instrument ab, weil dieser den Sozialismus durch Machtmittel erreichen wollte.

Nach Beendigung seines Studiums lässt Adler sich als Augenarzt nieder, sattelt aber später zum allgemeinen praktischen Arzt um. Von Beginn an interessiert ihn der Patient nicht als „Fall“, sondern als Mensch. Adlerbiographen sind sich einig, dass Adler als Arzt stets psychosomatisch gedacht hat: Nie betrachtete er die Krankheit allein, sondern suchte stets die kranke Gesamtpersönlichkeit und die innige Verbundenheit von seelischem und körperlichem Geschehen zu erfassen. „Wegen seiner guten Diagnose und seiner großen ärztlichen Kunst wurde er bald ein sehr gesuchter Arzt“ (Kolbe 1986:75).

Was im Zusammenhang von Theologie und Seelsorge genannt werden muss, ist Adlers Konvertieren in die evangelische Kirche im Jahre 1904 (Mackenthun 2005). Sowohl der jüdische Glaube seines Elternhauses als auch der spätere protestantische Glaube spielten allerdings in seinem Leben und in seinen Schriften keine große Rolle.

Im Gegensatz zu seinem Schüler Manés Sperber³², der schon mit 15 Jahren mit Adler in Kontakt kam und mit 16 sein Schüler wurde, machte Adler selbst keine positiven Erfahrungen mit dem Christentum. „Manés Sperber vermag im Übertritt Adlers zum Christentum kein religiöses Motiv zu finden“ (:76). Sperber sieht als Begründung für diesen Schritt nur eine Zuflucht und eine Ausflucht vor der Sonderstellung der jüdischen

³¹ Leo Trotzki (1879-1940) war engster Mitarbeiter Lenins und organisierte als Volkskommissar für Verteidigung die Rote Armee.

³² Erkrankt kam Sperber in den Kriegswirren des zweiten Weltkriegs als Flüchtling in die Schweiz und bekam bei der Pfarrerfamilie Maurer in Wiedikon einen Wohnplatz des Evangelischen Flüchtlingshilfswerks. Diese nahm Sperber, wie er in seiner Autobiografie (Sperber 1993) schreibt, vom ersten Augenblick wie einen lieben Gast auf. Er schreibt, dass der Pfarrer und seine Frau wie Christen der Bergpredigt lebten. Er beschreibt sie als Lichter in der Finsternis.

Schicksalsgemeinschaft und vor den Konsequenzen seiner jüdischen Geburt. So entsprach sein Zugehörigkeitsgefühl zur christlichen Religion protestantischer Gesinnung eher seinem postulierten „Wir-Gefühl“.

Es scheint wirklich so, dass Adler die jüdische Tradition und auch ein Halt im Christentum so gut wie nichts bedeutete. „Oft sagte er den Patienten, die viel Lärm um ihre Ängste oder Depressionen machten: ‚Ich habe ähnliche Sorgen wie Sie, aber ich mache kein Drama daraus!‘“ (Rattner1986:13). Ethische Normen dagegen, wie die „uralte (auch religiöse) Weisheit, dass Geben seliger ist als Nehmen, wurden auch von Adler mit triftiger Argumentation propagiert“ (:13). Glück und Zufriedenheit brachte er stets in den Zusammenhang mit den Anforderungen des sozialen Lebens nach seinem Motto: „Der Mensch ist unheilbar ethisch!“ (:13). In Moral, in der Religion und im Aberglauben findet Adler nichts als „regelrechte Wucherungen des fiktiven Denkens“ (:49), was noch näher zu erläutern sein wird. Er sieht Religion als „Zuflucht für jene, die sich in der Wirklichkeit oder in ihrer Anspruchshaltung nicht zurechtfinden“ (:50) und verstand sie als „Spur des Weges zum Gemeinsinn“. In der Internationalen Rundschau, Zürich schreibt er:

Alle sozialen Gesetzesakte der Vergangenheit, die Lehren Christi, die Tafeln Moses, fielen immer wieder in die Hände machtgieriger Schichten und Gruppen, die das Heiligste zum Zwecke ihrer Herrschaft missbrauchten.

(:57)

Adler war ein großer Verehrer des tiefreligiösen Künstlers und Ethikers Dostojewski, der doch überall durchblicken ließ, dass er nur im Gottesglauben das Heil sieht. Er nannte ihn „groß und unerreicht“. Man fragt sich, wie das zu Adlers Überzeugung passen konnte, machte der doch keinen Hehl daraus, dass er selbst radikaler Atheist war. Als der typische gebildete Freigeist der Jahrzehnte um die Jahrhundertwende lag ihm der Glaube an eine Gottheit fern.

Das zeigte sich auch in folgender Reaktion: Als der Protestant Fritz Künkel (1889-1956)³³ damals schon versuchte, die nah beieinander liegenden individualpsychologischen Gedanken mit gewissen Begriffen der protestantischen Theologie zu verbinden, reagiert Adler lediglich mit Sarkasmus (:77).

³³ Zunächst war Künkel ein treuer Adlerianer, dann veröffentlichte er 1928-1935 sein sechsbändiges Hauptwerk der „angewandten Charakterkunde“. Künkel versuchte darin, eine „sinnvolle Vereinigung der naturwissenschaftlichen und darum der deterministischen Ansichten Freuds mit den geisteswissenschaftlichen und darum den indeterministischen Ansichten Adlers zu erreichen“ (Schmidt 1989 :60). Künkel arbeitete viel mit evangelischen Pastoren zusammen und verschmähte nach 1933 nicht die Angleichung an das „völkisch-nationale“ System. Auch dadurch kam es zum Bruch zwischen Adler und Künkel. Als Letzterer beim Ausbruch des zweiten Weltkrieges auf einer Vortragsreihe in den USA weilte, ließ er sich in Los Angeles nieder und kehrte trotz seiner Anpassung an den Nationalsozialismus nicht nach Deutschland zurück. Hier gründete er sein eigenes Institut und starb am 4.4.1956.

1902 stößt er auf Einladung dessen Gründers zum Diskussionskreis um Sigmund Freud. Zunächst verfasste er Aufsätze, die mit Freuds Ansichten kompatibel waren, dann schrieb er erst einen Artikel zum Aggressionstrieb, den Freud nicht guthieß und anschließend einen Aufsatz über das Unterlegenheitsempfinden bei Kindern, in dem er vorschlägt, Freuds Gedanken zur Sexualität mehr metaphorisch als wörtlich zu nehmen. Als Adler den Freudschen Diskussionskreis verlassen will, bittet dieser ihn doch weiterhin zu bleiben (:75). Adler unterließ seine Kritik an Freud nicht, obwohl ihn dieser zum Präsidenten der Wiener Psychoanalytischen Gesellschaft und Co-Editor des Rundbriefs der Organisation machte.

1911 kommt es zum endgültigen Bruch der Beziehung zu Freud, weil er den Ödipuskomplex als das Kernstück der Neurosenlehre in seiner Ausschließlichkeit nicht anerkennt³⁴. Adler verließ den orthodoxen psychoanalytischen Zirkel und wurde mit neun anderen ausgetretenen Mitgliedern der Psychoanalytischen Gesellschaft zum Begründer einer eigenen tiefenpsychologischen Schule.

Während des ersten Weltkrieges arbeitete Adler als Arzt für die österreichische Armee an der russischen Front, später in einem Kinderkrankenhaus. Betroffen von den Schrecken des Krieges kam er zu der Überzeugung, dass die Menschheit sich ändern müsse, um überleben zu können. Dies war seine Lebensmotivation für den Entwurf seiner sozialen Therapiekonzepte.

Nach Kriegsende arbeitete er in verschiedenen Projekten mit, in Kliniken und im Unterweisen von Lehrern. Seit 1926 lehrte er als Gastprofessor an der Columbia University, bis er 1935 mit seiner Familie in die Vereinigten Staaten übersiedelte, wo sein Sohn Kurt und seine Tochter Alexandra sich einen Namen als Psychiater machten und später das Werk des Vaters fortführten. Von Amerika aus war Adler rastlos unterwegs.

Im Frühjahr 1937 erreichte ihn die Nachricht, dass seine älteste Tochter, Valentine, die ihm sehr nahe gestanden hatte, in der Sowjetunion, wohin sie mit ihrem Mann emigriert war, den Stalinistischen „Säuberungen“ zum Opfer gefallen und in den Gefängnissen verschwunden war, wo sie später auch starb. Adler erlitt bald darauf in Holland einen Herzanfall, ging aber weiter seinen Vortragstätigkeiten nach. Er starb 1937 in Schottland auf der Straße. Der Adlerkenner Jacoby³⁵ (1989:16) schreibt: „Der Mann, der das Machtstreben demaskiert und sich seinen Abbau zum Lebensziel gemacht

³⁴ Für Adler waren es die autoritären Gesellschaftsstrukturen, die die Antagonismen im menschlichen Seelenleben verschuldeten (Kolbe 1986:76).

³⁵ Henry Jacoby (1905-1986) war Adlerschüler und Mitarbeiter an der Internationalen Zeitschrift für Individualpsychologie. Er wurde nach 1933 als „Hochverräter“ in die Zuchthäuser des Dritten Reiches eingesperrt und emigrierte nach seiner Entlassung. 1946-1968 leitende Tätigkeit bei den Vereinten Nationen.

hatte, endete in der Fremde als Opfer der beiden damaligen Repräsentanten des größten Machtwahns“.

Zu Adlers Hauptwerken zählen: Die Studie über Minderwertigkeit von Organen ([1907] 1977), Über den nervösen Charakter ([1912] 1990), Praxis und Theorie der Individualpsychologie ([1918] 2001), Menschenkenntnis ([1927] 2003) und The Pattern of Life (1930b). Adler war außerdem Herausgeber der Internationalen Zeitschrift für Individualpsychologie (1914-1937).

Die Individualpsychologie Adlers hat in weiten Kreisen auch bis heute unter Therapeuten und Medizinern viele Freunde und Anhänger. Sie ist logisch aufgebaut und auch für den nichtakademischen Bereich einfach verständlich, wie zum Beispiel seine „deutlichen Beschreibungen der Beschwerden, die die Menschen haben, die schnurgeraden einleuchtenden Interpretationen ihrer Schwierigkeiten, ... sein Vertrauen in und Zuneigung zu den ‚einfachen Leuten‘“ (Boeree 2004:12). Nicht nur unter Wissenschaftlern, auch unter Laien geht es in der Kritik um Adler aber immer noch darum, in „welchem Grade seine Wissenschaftlichkeit zu gelten hat. Eine experimentelle Orientierung (bevorzugt) physische und verhaltensbezogene Variablen“ (Boeree 2004:12). Adler aber benutzt Grundkonzepte, die davon - wie noch aufzuzeigen sein wird - weit entfernt sind. Während die experimentelle Methode von einer Grundannahme der Funktionsbasis von Ursache und Wirkung ausgeht, sagt Adler, dass diese Regel keineswegs auf den Menschen zutrifft. Adler benutzt Konstruktionen, keine absoluten Wahrheiten (nach Boeree 2004:13), es sei denn die, dass Menschen von ihren „finalen Fiktionen“ „determiniert“ werden. Die Naturwissenschaften, wie sie von Kepler, Newton und Galilei im 16. und 17. Jahrhundert dargelegt wurden, haben fraglos zu enormen Fortschritten geführt. Für Wissenschaftler aber musste es unverständlich wirken, wenn Adler die „Ratetechnik“ als Mittel wissenschaftlicher Forschung vorschlug. Unter Ratetechnik ist zu verstehen, dass durch impulsgebende Fragen der Ratsuchende sich selbst erforscht, wobei allerdings nach Adler „eine erhebliche Gabe der Einfühlung auf Seiten des Therapeuten notwendig ist“ (Adler [1918] 2001:40). Aber dies hatte für die akademische Welt zur Folge, dass sie sich darin bestärkt fühlte, Alfred Adler hätte eine „unwissenschaftliche Einstellung“ (Dreikurs [1969] 1981:51).

Adlers Schüler Rudolf Dreikurs dagegen hält fest: „Wir erleben eine große Genugtuung, dass die grundsätzlichen Begriffe Adlers, die zu seiner Zeit wissenschaftlich unhaltbar schienen, heutzutage von der Wissenschaft bestätigt werden. Die meisten neuen Forschungen in der Erkenntnistheorie, in der Lerntheorie, in der Theorie der Entscheidung und speziell in der theoretischen Physik bestätigen Adlers grundsätzliche Annahmen“ (:51, 52).

6.2.1 Die wissenschaftstheoretische Fundierung der Individualpsychologie Alfred Adlers und ihre philosophischen Wurzeln

Zur Zeit Adlers unterschied man in der Psychologie zwei Erkenntnistheorien: Die von den Naturwissenschaften geprägten empirisch-analytischen (erfahrungsmäßig – in seine Bestandteile auflösenden) und die von den Geisteswissenschaften geprägten normativ-ontologischen (von der Überzeugung individuell einmaliger Form bestimmten) Theorienansätze. Die Individualpsychologie als verstehende und deutende Tiefenpsychologie und beschreibend und zergliedernd, wie es von Dilthey her bekannt war, ist eher der zweiten Richtung zuzuordnen.

Adler entwickelte seine Theorie aus philosophischen Gedankengängen seiner Zeit. Als Schüler Freuds hatte er Kontakt zu den Gedanken Ludwig Binswangers (1881 – 1966), Begründer der „Daseins-“ oder „Existenzanalyse“, der mit Sigmund Freud jahrzehntelang befreundet war. „Gegenseitige Besuche und ein reger Briefwechsel zeugen von dieser Beziehung“ (Kriz 1991:22). Binswanger versuchte als Psychotherapeut die modernen philosophischen Einsichten für die praktische Menschenbehandlung nutzbar zu machen (Störig :230) und war sowohl ein Schüler der Philosophen Edmund Husserl (1859 – 1938) und seiner Phänomenologie, als auch Martin Heidegger (1889 – 1976) und stark von beiden geprägt.

Husserl, im deutlichen Gegensatz zum klassischen Humanismus, der die Umwelt weitgehend ausblendete, sah den Menschen nicht durch seine Persönlichkeitszüge von innen als determiniert an. Er stand aber auch im deutlichen Gegensatz zum sozialistischen Humanismus, der die Umwelt und die gesellschaftlichen, (besonders materiellen) Verhältnisse als determinierend ansah (Kriz 1991:175). Diese Einstellung ist bei Adler später wieder zu finden.

Als Adler sich von Freud trennte, hatte sich seine Psychologie von einer biologisch orientierten, elementaristischen und objektiven Triebpsychologie zu einer sozial orientierten, subjektivistischen und ganzheitlichen Einstellungspsychologie entwickelt.

(Ansbacher & Ansbacher 1982:90)

Um die Hintergründe der Eigenverantwortlichkeit in der individualpsychologischen Seelsorge und Therapie richtig zu verstehen, soll es hier um die Phänomenologie Husserls, die in der Adlerschen Individualpsychologie eine große Rolle spielt, danach um die Philosophie Hans Vaihingers (1852 – 1933) gehen. Durch letzteren war Adler beeinflusst von der wissenschaftstheoretischen Position des pragmatisch-positivistischen Idealismus und der Evolutionstheorie. Hierzu zählen bedeutende Kulturanthropologen, die den

Menschen als biologisches Mängelwesen (Gehlen [1961] 1993:48) sehen und dem dennoch hohe Anpassung an diametral entgegengesetzte Naturbedingungen gelungen ist. Generell ist festzuhalten, dass die zeitgenössischen philosophischen Einflüsse auf Adler größer gewesen sind als auf die Psychologen seiner Zeit.

Die wissenschaftstheoretischen Untersuchungen zu Lebzeiten Adlers sind unter anderem weitestgehend nachzulesen bei Arthur Kronfeld (1926) und Hans Seelbach (1932). Auf sie soll im Allgemeinen hier nicht eingegangen werden. Im Speziellen gilt es an dieser Stelle skizzenhaft umrissen die wichtigsten Bezüge zur Individualpsychologie aufzuzeigen und zu erhellen. Zudem gilt es zu klären, inwiefern sie für die christliche Therapie und Seelsorgearbeit brauchbar gemacht werden können.

6.2.2 Edmund Husserl (1859-1938) und seine Phänomenologie

Edmund Husserl wurde am 8.4. 1859 in Proßnitz (Prostějov), Mähren, geboren. Mit dem Studium der Astronomie, Mathematik und Physik studierte er auch Philosophie in Leipzig und Berlin. Zum Thema „Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung“ promovierte er in Mathematik in Wien. Seine Habilitation „Über den Begriff der Zahl“ schloss er 1887 ab. 1913 erschien sein Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung. 1916 kam seine Berufung nach Freiburg (Breisgau). Seine Arbeit wurde durch die Nationalsozialisten immer mehr behindert. Seine Emeritierung folgte 1928. Martin Heidegger wurde mit seiner damaligen nationalsozialistischen Einstellung sein Nachfolger an der Universität Freiburg. Husserls Vortrag 1935 in Wien mit dem Thema: „Die Philosophie in der Krise der europäischen Menschheit“ erfuhr noch ein breites Echo. 1938 starb Edmund Husserl.

Husserl, selbst über die Mathematik zur Philosophie gekommen, vertrat analog zur ihr eine „strenge Wissenschaft“, wusste sich zu „ernster Arbeit“ berufen, die für ihn die Mathematik verkörperte. Radikalem streng aufklärerischen Denken gemäß wollte er vorurteils- und weltanschauungsfrei Philosophie betreiben, die nach seiner Sicht noch in den Kinderschuhen steckte.

In seiner Habilitationsschrift „Über den Begriff der Zahl“ war er 1887 diesen Überlegungen nachgegangen, bei denen er zu dem Schluss kam: Zahlen sind primär Erzeugnisse, Sinnkonstrukte des Menschen. Hat der Mathematiker mit „Sinngestalten und Resultaten eines vorausgegangenen Sinnbildungsprozesses zu tun“ (Kuster 1996:21), so beschäftigt sich Husserl damit, dass und wie dieser entsteht, also mit der Wirklichkeits-sicht des Menschen und wie diese wirkt. Husserl meint weiter zu forschen als in der Ma-

thematik. Erforscht der Mathematiker „geometrische Gestalten“, so geht es beim Philosophen um das „geometrische Denken“. Er bezeichnet den Mathematiker, den Logiker, wie später auch den Physiker, als den „ingeniösen Techniker“, der „in bloßem Hinblick auf die formalen Zusammenhänge ´die Theorie wie ein technisches Kunstwerk aufbaut´ und sich zwar auf sie versteht, ohne allerdings ihre vorgängige Genese gleichermaßen verstehen zu müssen“ (:22).

„Forscht der Philosoph richtig, dann kann in einer ‚strengen Wissenschaft‘ streng genommen, sprich idealiter, ein wirklich unauflöslicher Widerstreit gar nicht auftauchen“ (:19). Dabei ist „jeder wissenschaftliche Satz ein Ende, ein Erzieltes, aber jeder ist zugleich Material für die weitere wissenschaftliche Arbeit“ (:40).

So wie Zahlen Sinneinheiten darstellen, so sieht Husserl etwa Geistesgestaltungen, wie Kunst, Religion, Sitte und Weltanschauung neben der Wissenschaft als gleichberechtigten Wert. Diese schaffen sich ihre eigenen Institutionen (:32). Sie sind „motivational strukturiert – im Gegensatz zur kausal determinierten des physikalischen Raumes“ (:32).

Phänomenologie für Husserl heißt, dass „alles menschliche Leben wesensmäßig ‚Stellungnehmen‘ (ist), das heißt es muss sich notwendig orientieren“ (:13). Diese Orientierung, will sie verantwortlich sein, muss frei sein. Der Philosoph als unabhängiger „strenger Wissenschaftler“ im Sinne Husserls trägt Verantwortung, wogegen sich die Gesellschaft Kindern gleich in einem „verantwortungslosen Zustand“ (:4) befindet. Er findet dabei „drei Spielarten unzulänglicher Begründung im Feld der Wissenschaften“ (:55). Tradition, die zur Fessel wird, wenn das Überkommene, das Gewohnte und Bestehende, das Alltägliche und Vertraute unbefragt bleibt (:48), hindert. Vagheit, das heißt „Nieder schläge passiv sich zusammenbildender Erfahrungsresiduen“, also eine Art sedimentärer „Verklumpungen mit einem diffusen Eigenleben“ (:59) und Instinkt als ein „bloß organisches blind-passives Wachstum“ (:82) lassen eine Sicht von Wirklichkeit erstehen, die nicht hinterfragt, unverantwortliche Blüten treibt. Seine scharfen Überlegungen bewegen sich schließlich „im Horizont einer ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘“ (:7). Bemerkenswert ist nach den Worten der Fachwissenschaftlerin der Philosophie Husserls, Friederike Kuster (:14), dass er gehofft hatte, durch schonungslose wissenschaftliche Überlegungen, wie er in einem Brief an Arnold Metzger schrieb, den Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben zu finden.

In seiner eindrucksvollen aufklärenden Bearbeitung der radikalen Ablehnung alles Tradierten fehlt Husserl denn auch nach seinen eigenen Worten am Schluss „die entscheidende Wissenschaft“, die er selbst in seiner Phänomenologie nicht gefunden hat. Spätestens im Jahre 1926, so Friederike Kuster (:20), hält Husserl das Ideal der theoretischen

Wissenschaft nach Art der mathematischen auch schon nicht mehr für das Ideal der Phänomenologie, und ferner klagt er – immerhin zehn Jahre nach Erscheinen seiner „Ideen I“ – in den Kaizo-Artikeln, - „dass wir die rettende Wesenswissenschaft, die wir als Hilfe bräuchten’ vergeblich suchen“ (:20).

Aus Husserls Phänomenologie bleibt festzuhalten: Jeder Mensch muss sich orientieren in dieser Welt. Dazu nimmt er Stellung. Aus der aktiven eigenverantwortlichen Stellungnahme jedes Individuums bildet sich schließlich Kultur, die, wie jeder Mensch, motivational orientiert ist. Das unbefragt Tradierte, bloß Vage und blind Instinktive wird als selbstverständlich gelebt. In diesem Rahmen will der Mensch herrschen. Was bei Husserl als Nachfühlen und Nacherleben fern aller Weltanschauung verstanden wird, kann später in der Individualpsychologie Alfred Adlers als „persönlicher Lebensstil des Individuums“ formuliert, wieder erkannt werden, worauf später noch näher einzugehen ist.

Der Begriff der Eigenverantwortlichkeit steht in der strengen Wissenschaft Husserls unter der Instanz der Verantwortung vor dem philosophischen Wissenschaftler (:48). Kuster (:37) begründet dies mit den Worten: „Entsprechend geht es Husserl auch immer wieder darum, die Idee der Wissenschaft der subjektiven Immanenz der Weltanschauung zu entreißen, da sie in dieser zugrunde gehen würde“.

In Anbetracht der Philosophie Husserls muss demnach für die beraterisch-seelsorgliche Arbeit als Ergebnis statuiert werden: Der Mensch kann gar nicht vorurteilsfrei Stellung beziehen. Er ist nicht fähig weltanschauungsfrei und damit „neutral“ eigenverantwortlich zu handeln. Jeder Mensch ist in seinen Gedanken bereits seiner persönlichen Weltanschauung unterlegen. In Anlehnung an Husserl kann zugespitzt formuliert werden: Selbst das Bestreben, von jeglicher Weltanschauung frei zu handeln ist wieder eine Weltanschauung. Die Forschungsarbeiten Husserls lösen sich damit in ein Nichts auf, wie er selbst am Ende seines Lebens erkannte, weil auch er selbst gefangen war in seinen eigenen Grenzen und Vorurteilen.

Fazit: Der Mensch ist in seiner persönlichen Weltanschauung gefangen und kann nicht vorurteilsfrei denken. Er nimmt demgemäß Stellung. Es kommt einem Scheitern gleich, wenn Husserl selbst am Ende seiner Forschungen bekennen muss, dass ihm zum vorurteilsfreien Denken die entscheidende „Wesenswissenschaft“ gefehlt habe.

6.2.3 Hans Vaihinger (1852 – 1933) und seine „Als-ob“ Philosophie

Noch mehr als von Husserl ließ Alfred Adler sich von dem Philosophen Hans Vaihinger inspirieren, dem deshalb an dieser Stelle noch mehr Raum eingeräumt werden soll. Adler ([1912] 1990:54) schreibt selbst: „Ein günstiger Zufall machte mich mit Vaihingers genialer ‚Philosophie des Als Ob‘ (Berlin 1911) bekannt, ein Werk, in dem ich die mir aus der Neurose vertrauten Gedankengänge als für das wissenschaftliche Denken allgemein gültig hingestellt fand.“ Und an anderer Stelle schreibt er über das widersprüchliche Denken, das er in der Neurose wiederfindet: „Über diesen scheinbaren Widerspruch hat sich Vaihinger in seiner Theorie des ‚Als-Ob‘ in glänzendster Weise auseinandergesetzt und hat die Fiktion als Widerspruch gegen die Realität, aber als unentbehrlich in der Entwicklung der Wissenschaften erkannt“ (:80).

War durch Husserl die Phänomenologie deutlich geworden und damit die äußere Struktur für die Eigenverantwortlichkeit gegeben, so wurde durch Vaihinger Aufbau und Inhalt der Gedankenstruktur des Menschen deutlich in der Erkenntnis des „Als-ob“. Dies ist für das eigenverantwortliche Handeln der Therapie von Bedeutung, kann doch der Mensch nur für die Verantwortung übernehmen, was er als seinen ihm gehörigen Wirkungsbereich mit der ihm gegebenen Einflussmöglichkeit erkannt hat. Trägt der Mensch für sein eigenes Denken und Handeln Verantwortung - und nach Adler trägt er sie - dann muss ihm auch klar werden können, wie es kommt, dass er irrigen Gedanken und Handlungen immer wieder nachgibt, ohne dass sie ihm augenscheinlich wirklich auch helfen. Adler konnte nun mithilfe der Erkenntnisse Vaihingers beschreiben, wie der Mensch auf seine eigenen von ihm selbst vertretenen Gedanken und Schlüsse überhaupt kommt.

Vaihinger gilt im Ausland als großer Denker – in Deutschland ist er nahezu unbekannt. Er lehrte von 1884 – 1906 als Professor der Philosophie an der Universität Halle. Vaihinger war ein Anhänger Schopenhauers und berühmter Neukantianer.

Der Neukantianismus war jene geistige Strömung, die etwa 1865 nach dem Protest der Romantik im 19. Jahrhundert einsetzte und eine kritische Rückbesinnung auf Kant in Bewegung brachte. Sie dauerte bis zum ersten Weltkrieg und hatte großen Einfluss auf das deutsche Geistesleben. Viele der bedeutendsten Philosophen Deutschlands in diesem Zeitraum gehörten ihr an. Die gemeinsame Tendenz aller dieser Denker bestand darin, dass sie „im Rückgang auf Kant das einzig mögliche sinnvolle Philosophieren im 19. Jahrhundert erblickten; damit wandten sie sich gegen den damaligen Materialismus und Positivismus, die ‚philosophiefeindlich‘ waren.“ (Rattner 1986:40). So wurde von Hans Vaihinger die Kant-Gesellschaft (2005) 1904 in Erinnerung an Kants 100. Todestag in Halle gegründet.

Innerhalb dieses Neukantianismus nimmt Vaihinger eine Sonderstellung ein. Er entwickelte in seinem „idealistischen Positivismus“ eine deutsche Form des Pragmatismus (Ansbacher & Ansbacher 1982:90). Ansbacher und Ansbacher erklären:

Während der Idealismus Ideen für die höchste Wirklichkeit hält und der Positivismus nur feststellbare Fakten anerkennt, hält Vaihingers System Ideengebilde, selbst wenn sie im Gegensatz zur Wirklichkeit stehen, in der Praxis für sehr wertvoll und für das menschliche Leben unentbehrlich. Das versteht Vaihinger unter ‚idealistischem Positivismus‘ oder ‚positivistischem Idealismus‘, wie er seine Philosophie nannte.

(:100)

Vaihinger wurde 1852 in einem schwäbischen Pfarrhaus in der Nähe von Tübingen geboren. In seiner Autobiographie (Vaihinger 1921:175) beschreibt er seine Umgebung als „ein ganz religiöses Milieu“ aber „nicht gerade pietistisch engherzig.“ Sein Vater habe allerdings gegen den Schüler des liberalen Hegelschen Theologen Baur, David Strauß, eine eigene Broschüre geschrieben. Unter seinem damaligen „Präzeptor“ Sauer in Leonberg, dessen Lieblingsschüler er war, verwandelte sich, wie er schreibt, sein rationalistischer Theismus mit stark moralischen Zügen, der ihm auch einen gewissen ethischen Halt bot, in einen naturbegeisterten Pantheismus.

Bedeutsam ist der Weg Vaihingers zu seinen, später für die Individualpsychologie relevanten Erkenntnissen. Dies begann bei ihm bereits in der Schulzeit. Vaihinger schreibt, dass ihm über griechische Unterrichtsvorlesungen „der Ideenschau aus dem Phädrus und dem Höhlenbild aus der Republik“ seine philosophischen Gedanken klar wurden:

Hier eröffnete sich mir mit einem Schlage der Blick in eine zweite Welt, in die Welt der ‚Ideen‘, und da der betreffende Lehrer gleichzeitig von Platons Mythen sprach, so wurde in mir schon damals der Keim gelegt zur Ahnung dessen, was ich selbst später die ‚Als-Ob-Welt‘ genannt habe.

(:176)

Außerdem habe ihm die scharfe logische Schulung komplizierter Probleme der lateinischen Syntax durch scharfe logische Analyse der Konjunktionen und ihres Gebrauches zu bewältigen in der gedanklichen Befähigung geholfen, später „in der grammatischen Verbindung ‚Als Ob‘ die logisch so bedeutsame Fiktion zu erkennen. Auch die bedeutenden philosophischen Gedichte des schwäbischen Dichters Schiller standen ihm aus familiären Gründen nah: „Mein Ururgroßvater Professor Balthasar Haug war Schillers Lehrer und sein Sohn der Epigrammendichter Friedrich Haug Schillers Freund“ (:177). So schreibt Vaihinger an gleicher Stelle, dass die Worte Schillers „Nur der Irrtum ist das Leben und das Wissen ist der Tod“ Grundlage seiner Fiktionslehre geworden seien. „Im Spielen erkannte ich später das ‚Als-Ob‘ als den treibenden Kern des ästhetischen Tuns und Schau-

ens“ (:178). An der Landesuniversität Tübingen lernte Vaihinger die Philosophie der Antike und auch die Philosophien von Kant bis Hegel kennen, während er auf Wunsch seiner Eltern bis 1873 äußerlich formell sein Theologiestudium weiter betrieb. Dazu schreibt er selbst:

Mit nichts zu vergleichen aber ist der Eindruck, den Kant auf mich gemacht hat. Er war mir in jeder Hinsicht ein Befreier ohne mich zu binden. Was mich aber am meisten fasste, das war die Entdeckung Kants von den Widersprüchen, in welche das menschliche Denken verfällt, wenn es sich in das Gebiet der Metaphysik wagt: diese Antinomienlehre Kants war von tiefgehendem Einfluss auf mich.

(:179-180)

1873 bekam Vaihinger den ersten Preis für seine einjährige Arbeit über „Die neueren Theorien des Bewusstseins“, womit er 1874 promovierte. Zu der Frage, ob er mehr von Kant oder Schopenhauer beeinflusst worden sei, schreibt er: „Der Eindruck, den dies [Schopenhauer, der Verfasser] auf mich machte, war zwar nicht extensiv, aber intensiv noch größer, als der von Kant ausging“ (:181). Das Neue und Große und Dauernde sei für ihn der Pessimismus, der Irrationalismus und der Voluntarismus in Schopenhauers Lehre gewesen (:180). In ihm erkannte er im Gegensatz zur rationalen Hegelschen Philosophie zum ersten Mal einen Mann, der offen und ehrlich die Irrationalitäten sah. „So erschien mir Schopenhauers Wahrheitsliebe als eine Offenbarung“ (:181). Wie sehr ihm das entgegenkam, das erkannte Vaihinger selbst an sich in seiner körperlichen Veranlagung: „Es kann verwunderlich klingen, aber es ist die Tatsache, dass dabei auch meine körperliche Veranlagung eine große Rolle spielte“ (:181). Vaihinger erkannte in seiner körperlichen Mangelhaftigkeit einen „schreienden Gegensatz“ (:182), eine Irrationalität in seiner starken Kurzsichtigkeit. Er empfand diesen Gegensatz als Spannung und als starke Behinderung. Nach seinen Worten brachten ihn seine körperlichen Schwächen zur „Zurückhaltung, zur Passivität, zur Vereinsamung“ (:182). Andererseits empfand er seine eigene Natur so, dass sie ihn, wie er schreibt „zur Tat, zu energischem Handeln, zur Aktivität in jeder Hinsicht und in jedem Sinne trieb“ (:181).

Schopenhauers Lehre, dass das Denken sich zu einem Selbstzweck entwickelt habe, verknüpfte sich mit der Lehre Kants, dass ihm metaphysische Erkenntnis unmöglich sei. Kant betonte: „Die Wirklichkeit ist erkennbar, soweit sie erfahrbar ist, als ‚Erscheinung‘“ (Eisler 2007). Vaihinger folgert und fasste die Grundlagen seiner Weltanschauung zusammen:

Dies erschien mir nun aber nicht mehr als ein beklagenswerter Mangel des menschlichen Geistes gegenüber einem eventuellen höheren Geiste, sondern ... ergab sich mir nun als eine notwendige und natürliche Folge jenes Um-

standes, dass ja Denken und Erkennen ursprünglich nur Mittel zur Erreichung des Lebenszweckes sind, dass also ihre Verselbständigung eine Losreißung von ihrem ursprünglichen Zweck bedeutet, und dass also das Denken durch jene Losreißung sich unerfüllbare Aufgaben stellt, Aufgaben, die nicht bloß dem menschlichen Denken unerfüllbar sind, während sie einem höheren Denken erfüllbar wären, sondern Aufgaben, die jedem Denken als solchem in sich und an sich unmögliche Leistungen zumutet. Diese Einsicht ist eine der festesten Grundlagen meiner Weltanschauung geworden, die von jener Zeit an in mir wuchs und sich mit den Jahren immer klarbewusster herauskristallisierte.

(Vaihinger 1921:183)

Neben Kant und Schopenhauer nennt Vaihinger einen weiteren wichtigen Einfluss: „Es fiel mir das Buch von Adolf Horwicz in die Hände, ‚Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage‘“ (:184). Dadurch erfährt Vaihinger, dass einfachste Reflexe Bewegungserscheinungen infolge von Reizen sind, die elementare Gefühle zur Folge haben. Zwischen den ersten Eindrücken und dem Bewegungsausdruck schieben sich zuerst elementare, dann immer kompliziertere Vorstellungen, „als ein bloßes Verbindungsglied, als eine Vermittelung zwischen Eindruck einerseits und Ausdruck andererseits“ (:185). Diese Lehre nun fand Vaihinger mit den Gedanken Schopenhauers stimmig „und beides stimmte zusammen zu jener von Kant herübergenommenen Überzeugung ...“ (:185), seiner bereits erklärten Antinomienlehre. Später schlägt Vaihinger selbst schon den Bogen für seine Erkenntnisse in die Psychologie. Er begreift, so schreibt er, die Wichtigkeit noch mehr Psychologie zu treiben und sieht sich „dadurch in der Überzeugung bestärkt, dass Philosophie und damit auch Erkenntnistheorie ohne Psychologie nur eine methodische Abstraktion sei oder sein könne, deren systematische Durchführung aber unmöglich sei“ (:190).

Die Konklusion dieser Erkenntnisse aus den genannten Philosophen flossen ein in sein wichtigstes Werk (Vaihinger [1911] 1918), das er 1911 veröffentlichte, also erst 34 Jahre nach seiner Entstehung, dazu auch noch anonym. Es führt den Titel „Die Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus.“ Er hatte es nach jahrelangem Studium und Sammlung wissenschaftlicher Einsichten in wenigen Monaten des Jahres 1876 als Habilitationsschrift geschrieben.

Ich entwickelte darin das ganze System der wissenschaftlichen Fiktionen, das heißt der Als-Ob-Betrachtungen, die in den verschiedensten Wissenschaften praktisch angewendet werden, und suchte eine erschöpfende Theorie dieses mannigfaltigen Als-Ob-Verfahrens zu geben.

(:192)

Dieses Werk Vaihingers wurde von den Nationalsozialisten Deutschlands totgeschwiegen und ist bis heute weitgehend aus dem Gespräch (Simon 2002).

Wenn nun schon bei Kant die Fiktion eine außerordentlich große Rolle gespielt hatte und auch bei Nietzsche das Leben und Wissenschaft ohne erdichtete oder falsche Vorstellung nicht möglich gewesen war, so bestand nach Ansicht von Ansbacher und Ansbacher ([1964a] 1982:100) der Beitrag Vaihingers zweifelsohne darin, „dass er die Fiktion als solche zu Rang und Würden erhob.“ Vaihinger knüpfte an Kants Formel des „Als Ob“ an, die dieser an der wichtigen Stelle seines Werkes verwendet hatte: beim Erläutern der „regulativen Ideen“ der Vernunft, Seele, Welt, und Gott. Auf diese geistige Arbeit aufbauend führt Vaihinger den Gedanken der Fiktion aus und wird dadurch in der Philosophie bekannt als der Schöpfer des so genannten „Fiktionalismus“.

Als Fiktion bezeichnet man in der Wissenschaft jene Annahme, deren Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit, an sich bekannt ist, die aber als Hilfsbegriff trotzdem bewusst verwendet wird und als solche gute Dienste leistet. Der treffende sprachliche Ausdruck für die Fiktion sind die Partikel „als ob“. Nach Vaihinger benötigt der Menschengeist zur Orientierung in der Wirklichkeit beabsichtigte Fiktionen, also ausdrücklich konstruierte Annahmen, die nicht wahr sein müssen, aber für den Menschen nützlich sein können, um mit der Zukunft besser fertig zu werden. Dies gilt für das wissenschaftliche Denken und nicht weniger für den einzelnen Menschen in seinen persönlichen Anliegen. Später unterstrich Heidegger dies mit seinen Worten: „Die Wissenschaft denkt nicht“ und hat damit geäußert, dass Forschung auf Grundannahmen beruht, die sie nicht in Frage stellt und auf die sie widerspruchsfrei aufbaut (Sprenger 2002:109). Die Trennung beispielsweise von Leib, Seele und Geist, von Ursache und Wirkung, von Form und Stoff, ist nach Vaihinger ([1911] 1918:339) künstlich. Als weitere absichtliche „fiktive Hilfsvorstellungen“ nennt er zum Beispiel die Seele (:50, :415) als „die organische Gesamtheit aller so genannten ‚seelischen‘ Aktionen und Reaktionen“, das Seelenvermögen Wille, Gefühl, Phantasie, Verstand und so weiter als „bloße Sammelnamen für zusammengehörige Tatsachen“ (:414) und weist darauf hin sich zu hüten, „aus der fiktiven Hilfsvorstellung eine Realität zu machen“ (:419). Vaihinger konstatiert:

Die Begriffe entstehen durch die theoretische Verarbeitung der Anschauungen. Durch die Operationen der Analyse, Vergleichung, Abstraktion und Kombination werden die Einzelbilder der Wahrnehmung und Anschauung auf einen umfassenderen Wert gehoben.

(:399)

Vaihinger stellt in seinen Forschungen weiter dar: „Was ist nun im Verhältnis zur realen Wirklichkeit das Allgemeinbild, was der Begriff?“ (:400) und antwortet: „Wahr ist

die Annahme des Wiederkehrenden, Typischen – falsch ist aber seine Auffassung unter der Dingkategorie“ (:403). Neben abstrakten, symbolischen, heuristischen und mathematischen Fiktionen nennt Vaihinger die so genannten praktischen Fiktionen, unter denen er als Beispiel den Begriff der Freiheit nennt als einen „der wichtigsten Begriffe, die die Menschheit gebildet hat“ (:59). „Die menschlichen Handlungen werden [bei diesem Begriff, der Verfasser] als freie und darum als verantwortliche betrachtet und dem notwendigen Naturlauf gegenüber gestellt“ (:59). Dieser Begriff widerspricht nach Vaihinger aber „nicht nur der beobachteten Wirklichkeit, in der alles nach unabänderlichen Gesetzen folgt, sondern auch sich selbst: denn eine absolut freie, zufällige Handlung, die also aus nichts erfolgt, ist sittlich gradeso wertlos, wie eine absolut notwendige“ (:59). Er nennt sie dann eine „logische Monstrosität“ (:60), und will damit aufzeigen, dass Freiheit geflissentlich „nur eine Fiktion, eine Hypothese ist“ (:60). Auch den Gedanken der Sittlichkeit sieht er beispielsweise unter den praktischen Fiktionen. Sie sei nur dann vorhanden, wenn sie auf einer fiktiven Grundlage ruht. Dazu schreibt er:

Alle hypothetischen Grundlagen derselben: Gott, Unsterblichkeit, Lohn, Strafe und so weiter – zerstören ihren sittlichen Charakter: das heißt wir sollen wohl so handeln, als ob es unsere von Gott auferlegte Pflicht wäre, als ob wir dafür zur Rechenschaft gezogen würden,...aber sowie dieses ‚Als-ob‘ sich in ein ‚Weil‘ verwandelt, hört der Charakter der reinen Sittlichkeit auf und es ist ein bloßes niederes und gemeines Interesse, bloßer Egoismus.

(:68-69)

Dabei grenzt er sich ab gegen die, die mit seiner Theorie zum Ausdruck haben bringen wollen, „dass sie die metaphysischen Realitäten, besonders Gott und Unsterblichkeit in Zweifel ziehe. ... Die Philosophie des Als Ob hat nirgends einen Hehl daraus gemacht, dass sie diese Begriffe als ethisch wertvolle Fiktionen betrachte“ (Vaihinger 1921:197). Zu der Vorstellung, dass selbst Gott bei Vaihinger überhaupt nichts mehr als eine, wenn auch ethisch wertvolle Fiktion sei, statuiert der Kritiker Vaihingers, der katholische Theologe Paul Spickerbaum (1922:29): „Allmählich wird die Kluft zwischen Vorstellung und Wirklichkeit erschreckend groß; der ganze Boden scheint unter den Füßen zu versinken.“ Am Ende ist bei Vaihinger „Wahrheit ... nichts anderes als Nützlichkeit für das Leben. Einen anderen, ‚objektiven‘ Maßstab gibt es gar nicht“ (Störig 1972:219). Sein eigenes Reden von der Fiktion wird zur Fiktion.

Die Struktur des „Als Ob Denkens“ ist durch Adlers Studien Vaihingers in die Individualpsychologie eingegangen. Das Denken ist nach Vaihinger zunächst eine zweckmäßig wirkende, beabsichtigte organische Funktion jedes Individuums: Es gibt irreguläre Methoden des Denkens, die sich im Kampf ums Dasein als zweckmäßig erweisen. Die wich-

tigsten unter diesen sind die bezweckten Fiktionen. Sie bilden zwar eine unwirkliche Welt für sich. Und dennoch ist diese „Als-Ob“-Welt nicht ohne Wert. Für den Menschen als höheres geistiges Wesen ist sie im Gegenteil „noch wichtiger, als die Welt des im gewöhnlichen Sinne des Wortes so genannten Wirklichen oder Realen“ (Vaihinger 1921:201-202).

Folgendes Gedankengut Vaihingers wird in der Individualpsychologie Alfred Adlers wieder eine Rolle spielen:

Viele Denkvorgänge und Denkgebilde zeigen sich nun unter dieser Beleuchtung als bewusst falsche Annahmen, die entweder der Wirklichkeit widersprechen oder sogar in sich selbst widerspruchsvoll sind, die aber absichtlich so gemacht werden, um...auf Umwegen und Schleichwegen das Denkziel zu erreichen.

(:201)

Die gewünschten Fiktionen, die der Mensch sich macht, führen zu „richtigem Vorhersagen“, was zukünftiges Erscheinen von Sinnesempfindungen anbetrifft. Aus Fiktionen werden beim Menschen Hypothesen, mit denen er es wagt, die Zukunft seines Seins zu bewältigen. „Falsa fortiter! (Fälsche tapfer!) Darauf läuft Vaihingers fiktionalistische Philosophie hinaus, was heißt: Finde heraus, mit welchen Fiktionen die Menschheit am besten zurechtkommt“ (Simon 1997). Was heißen will, dass die Fiktion eines Menschen auf diesem oder jenem Wege am besten zum Ziel zu kommen maßgeblich ist, für das, was er tut. Leisten die Fiktionen, die der Mensch sich setzt also diesen Dienst, und nach Vaihinger tun sie es, so sind sie eben für die Person „wahr“.

Ohne die fiktiven Kategorien ist das Wirkliche „nicht bloß undenkbar, sondern auch unausdrückbar“ (Vaihinger 1921:113). Unsere Vorstellungswelt ist nach Vaihinger eben „nicht das letzte Ziel des Denkens“, sondern „nur ein Denkmittel“, - so auch die Ethik -, und er deduziert: „Der eigentliche Zweck des Denkens ist nicht das Denken und seine Produkte selbst, sondern das Handeln und in letzter Linie das ethische Handeln ...“ (:93). Damit folgert er weiter: „Die ganze Vorstellungswelt ist für uns also eine Fiktion,...ein ungeheures Gewebe von Fiktionen voll logischer Widersprüche“ (:90).

Fazit: Ausgehend von Kant entwickelte Vaihinger die Theorie des „als ob“ weiter. Sie besagt, dass der Menscheng Geist sich in seiner Wirklichkeit Orientierung dadurch verschafft, dass er Annahmen, Vorstellungen, Hypothesen, Fiktionen entwirft, um die Zukunft seines Seins zu bewältigen. Wenn sie auch nicht immer wahr sind, so sind sie ihm doch logisch und nützlich.

6.3 Alfred Adlers Schlüsse aus der Philosophie

6.3.1 Folgerungen aus der Philosophie Husserls und seiner privaten Logik

Aufschlussreich ist nun, welche Schlüsse der Freiheitsgeist Alfred Adler aus der Philosophie gezogen hat: Aus der Phänomenologie Husserls hat er eindeutig die Einmaligkeit der Sicht von Wirklichkeit jedes Individuums unterstrichen bekommen.³⁶ Für seine Individualpsychologie überträgt er auf die Arbeit mit seinen Klienten, was er mit dem Philosophen Max Stirner³⁷ (1806 – 1856) formuliert: „Ich stelle meine Sache auf nichts“ und meint nichts zu wissen, als dass die Sicht des Klienten zu erforschen sei, der weder dem Klienten und erst recht nicht dem Berater deutlich ist. Durch das Nachfragen wird aber der Ratsuchende herausgefordert, sich Gedanken zu machen und selbstverantwortlich Stellung zu nehmen. In der Individualpsychologie erklärt sich allein der Ratsuchende in seinem Denken, Fühlen und Handeln. Alles andere ist sekundär. Die Subjektivität des Ratsuchenden allein gilt als das Objektive, was es in seinen Augen ja auch ist und ist deshalb bei jedem Problem als die einzige Wichtigkeit anzusehen.

Stets bestimmt die aktuelle Grundüberzeugung des Individuums das, was in der Therapie Adlers als Wahrheit gilt. Nicht ein Vorherwissen wissenschaftlicher Diagnosen etwa durch Tests und sonstige Erkenntnisse, sondern das Erforschen des Menschen sieht Adler im Sinne Husserls als relevant.

Allerdings ist Adler gerade an dieser Stelle deutlich in Frage zu stellen. Es scheint bei ihm, als gäbe es Situationen, in denen der Mensch dem Menschen völlig vorurteilslos und neutral begegnen könne. Wenn aber gerade Husserl selbst am Ende seines Lebens bekennen musste, dass dem Menschen die Instrumente fehlen, diese Art Wahrheit zu erkennen, widerspricht Adler gerade dieser Erkenntnis Husserls, wenn er Max Stirners Formulierung übernimmt. Tatsache ist, dass in der angewandten Individualpsychologie jedenfalls stets Grundannahmen vorausgesetzt werden, mit der der Therapeut dem Klienten begegnet. Dies machen etwa das Wissen um die Finalität, die Geschwisterkonstellation, die Überkompensation oder das Machtstreben oder die Sicherungstendenzen deutlich.

³⁶ Der von dieser Erkenntnis abgeleitete in der Individualpsychologie bekannte therapeutische Lehrsatz: „Nicht die Tatsachen bestimmen unser Leben, sondern wie wir sie deuten“ ist schon in anderen Worten von Epiktet (1992:11) genannt worden: „Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern ihre Meinungen und Urteile über die Dinge“.

³⁷ Max Stirner, eigtl. Johann Kaspar Schmidt (1806-1856), Deutscher Philosoph, Lehrer und Journalist. Von L. Feuerbach und R. Bauer (Linkshegelianismus) ausgehend, entwickelte er das System eines extremen Individualismus (individualistischer Anarchismus, Solipsismus), nach dem das Individuum das einzig Reale, der Dienst am Ich das einzig Sinnvolle und Werthafte ist („Einziges und sein Eigentum“). Er geriet nach anfänglicher Wirkung (scharfer Kritik von K. Marx und F. Engels) in Vergessenheit und wurde durch E.v. Hartmann wieder bekannt (Baitinger 2007).

Adler spricht im Sinne Husserls von „privater Logik“, die die Person aus ihren Erfahrungen gewonnen hat, eben ihre ganz persönlichen Ziele. Sie setzt Denken, Fühlen und Handeln als Methode ganzheitlich ein, um ihre Ziele zu erreichen. Für jedes Gespräch bleibt zu berücksichtigen - und dies ist Adler entgegen zu setzen - dass die Wirklichkeit des Ratsuchenden ohne die Wirklichkeitssicht des Therapeuten nie begriffen und wiedergegeben werden kann. Es geht darum die Sichtweise des Ratsuchenden zusammen mit dem Hintergrundwissen der Individualpsychologie über den Menschen zu erforschen, und die Sicht des Klienten von Wirklichkeit stets wichtiger zu werten, als die des Therapeuten mit aller seiner erlernten Theorie. Das ist als Adlers Errungenschaft für die individualpsychologische Therapie anzusehen.

Adler nennt diese persönliche Sicht des Individuums auch die „Tendenziöse Apperzeption“³⁸, ein häufiger Ausdruck Adlers, ein heute antiquierter Begriff (Titze 1995a:35). Er benutzt diesen Begriff durchgängig, insbesondere in seinem Hauptwerk „Über den nervösen Charakter“ (Adler [1912] 1990). An ihr ließe sich die persönliche Bewegungsrichtung eines Lebens unschwer erkennen. Mit anderen Worten: Wird bei der Apperzeption das Wahrzunehmende mit Hilfe des Denkens und Fühlens der Person erfasst, so sind bei der tendenziösen Apperzeption nicht die von außen kommenden Reize primär verantwortlich für das Ergebnis, sondern vor allem die individuell gelenkten Sichtweisen des Menschen: Beispielsweise seine Erfahrung, Weltanschauung und Methoden, um Konflikte zu lösen, seine ganz persönliche Art und Weise des Fühlens, Denkens und Handelns, seine Stimmungen, Wünsche und Bedürfnisse, von denen er meint, am besten und gewinnträchtigsten mit der Gemeinschaft der Menschen umzugehen oder in ihr überleben zu können.

Adler sieht also den Menschen nur in einem sehr beschränkten Sinne als determiniert aufgrund von historischen oder biologischen Ereignissen und Befunden. Entscheidend ist für ihn die „Wahl, die er trifft und .. Entscheidungen, die er fällt, wenn er seinen Kurs bestimmt“ (Dreikurs-Ferguson 1984:6). Der Mensch ist bei ihm „von Zielen gezogen“, die er sich bewusst machen kann und für die er einzig und allein selber die Verantwortung trägt.

Sie zeigen den Weg an, den jeder sich gewählt hat, um sich der menschlichen Gemeinschaft einzuordnen. Sie sind nicht kausal bestimmt durch Anlage oder Triebe, noch durch die Einflüsse der Umgebung; sie sind der Ausdruck der schöpferischen Kraft, die den Menschen befähigt seine Ziele nach seinem Ermessen zu bestimmen.

(:55)

³⁸ Als Apperzeption bezeichnet die Psychologie „bewusstes Erfassen von Erlebnis-, Wahrnehmungs- und Denkinhalten“ (Duden. Das Fremdwörterbuch 1990:74).

Wer, wie hier geschehen, von der Philosophie Husserls die Entstehung der Individualpsychologie analysiert, dem wird verständlich und leicht erklärbar, was später bewundernd über Adler geschrieben wurde: „Es ist bemerkenswert, dass Adlers Theorie von Anfang an betonte, welche große Bedeutung subjektive Prozesse für die Handlungen des Menschen und die Art und Weise haben, wie er die Ereignisse um sich herum einschätzt und bewertet“ (Dreikurs–Ferguson 1984:16).

Fazit: Von der Phänomenologie Husserls lernt Adler, dass die Person einmalig ist in ihrer Sicht der Wirklichkeit. Sie kann nicht vorurteilsfrei denken. Aus dieser Sichtweise nimmt die Person Stellung. Adler nennt das die „tendenziöse Apperzeption“, die sich in der ganz persönlichen Sichtweise, dem Denken, Fühlen und Handeln des Menschen zeigt.

6.3.2 Folgerungen aus der Philosophie Vaihingers und seiner Fiktion

Zu danken ist der Arbeit Vaihingers, die Kunstgriffe des Menschen zur Bewältigung seines Daseins hilfreich aufgedeckt zu haben. Wenn freilich auch die Fiktionen Vaihingers nicht zuletzt selbst als Fiktion zu werten sind, so lässt doch diese einleuchtende Darstellung leicht nachvollziehen, dass jeder Mensch Fiktionen benötigt, weil sie uns notwendige Dienste leisten.

Von den Gedanken der Fiktionen Vaihingers ausgehend weist Adler dementsprechend für das psychotherapeutische Handeln nach, dass die Deutung und das Verhalten des aus seiner ureigenen Biographie lebenden Menschen immer zielorientiert, beziehungsweise teleologisch angelegt sind. Später gab Adler den philosophischen Ausdruck der „Fiktion“ überhaupt auf und sprach nur noch von Zielen.

Verdeutlichend dazu erläutert der Psychologe Josef Rattner, in Anlehnung an ein wiederholt von Adler (zum Beispiel[1931] 1990:58) gebrauchtes anschauliches Beispiel, das fiktionale Denken und überträgt es auf den seelisch Kranken:

So ziehen wir Längen- und Breitengrade über den Globus, womit wir jeden Ort auf der Erde genau bezeichnen können; aber diese Meridiane gibt es faktisch nicht, sie sind Erfindungen. Adler folgert nun, dass auch seelisch kranke Menschen gleich dem gesunden Fiktionen verwenden; nur: Sie glauben fest daran. Der Nervöse trägt das Gefühl der Unsicherheit ständig mit sich. Daher ist sein analogisches Denken...stärker und deutlicher ausgeprägt, als es beim Normalen der Fall ist. Sie leiden also lediglich unter größeren Irrtümern als der Normale, der seine Annahmen je nach Situation ändert oder auch fallen lässt. Neurose und Psychose sind Lebensirrtümer, die durch Aufklärung und Belehrung korrigiert werden können. Das ist die humane Botschaft von Adlers 'Grundbuch'.

(Rattner 1997:7)

Der Gedanke der Fiktion zieht sich durch alle Schriften und Vorträge Adlers und bekommt für seine Therapie außerordentliche Bedeutung. Freilich hat er mit der Verwendung des Fiktionskonzepts kein System kontrollierbarer Hypothesen (Schallehn 1996) aufgestellt, vielmehr will seine Therapie auch selbst ein hilfreiches Fiktionssystem sein. Sein von Vaihinger übernommener nützlicher Kerngedanke: „Der Mensch handelt so, ‚als ob‘ er wüsste, was er erreichen will“ hilft in der Seelsorge dem Ratsuchenden, die bisher ihm unklaren finalen Motivationen seines Denkens, Fühlens und Handelns zu entschlüsseln.

Adler überträgt also, dass das Individuum in all seinen mitmenschlichen Bezügen Fiktionen hegt, die allerdings nicht selten irrig sein können, Fehlschlüsse und -deutungen beinhalten und darum den Menschen auch in Not bringen können. Dies beobachtet Adler in der gesamten Struktur der menschlichen Persönlichkeit. Beispielsweise zeigen die Inhalte eines ganz normalen Nachtraumes das Wesen einer Fiktion, „in der sich die Vorversuche und Proben verdeutlichen, durch welche die individuelle Neigung zur Beherrschung einer Situation in der Zukunft gelangen will“ (:98). Die Ausdrucksform des Traumes „Mir war als ob...“ zeigt, dass das Wesen des Traums eine Fiktion ist. Für den neurotischen Traum beobachtet Adler dementsprechend deutlicher als bei anderen Träumen „das Prinzip einer starken Gegensätzlichkeit arbeitenden Apperzeptionsweise“ (Adler [1912] 1990:98), das betonte Minderwertigkeitsgefühl, also ein starkes „Streben nach oben“. Ähnliche innere Vorgänge, die das Nachjagen nach einer Fiktion verdeutlichen, sieht Adler in allen seelischen Störungen.

Um das Denken und Handeln im Blick auf die Fiktion mit einem anderen Beispiel deutlich zu machen, in der ein Klient ein Unglück befürchtet, kann die erste Sicherung Vorsicht heißen, als ob ich mein Geld verlieren könnte, die zweite Angst, dass ich mein Geld verlieren werde, die dritte Stufe, als ob ich mein Geld verloren hätte.

Je stärker das Gefühl der Unsicherheit, um so mehr wird unter steigender Abstraktion von der Realität die Fiktion verstärkt und dem Dogma genähert. ... Die Realität wird dabei in verschiedenem Grade entwertet, und die korrigierenden, der Gemeinschaft angepassten Bahnen erweisen sich immer mehr als insuffizient.

(Adler [1912] 1990:123-124)

Oder es kann ein Mensch beispielsweise unter der Fiktion sein Leben führen: „Nur wenn ich jammere und in den Rückzug gehe, kümmern sich meine Mitmenschen um mich“. Was unter Umständen in der Interaktion der Ursprungsfamilie unauffällig war, weil jeder „mitspielte“, diese Ansicht also für diesen Menschen Wirklichkeit wurde, zeigt sich in anderer Lebenssituation, bis zum Ausreifen einer reaktiven Depression, als höchst problematisch.

Diese Darstellung beleuchtet jedem Individuum evident und unzweifelhaft die eindeutige Tatsache der Unterschiedlichkeit und vor allem der Eigenverantwortlichkeit im Denken. Zu unterstreichen ist, dass nirgends bei Vaihinger erklärt wird, dass diese Fiktionen etwa „unbewusst“ vollzogen seien. Sie werden als konstruktives Hilfsmodell des menschlichen Denkprozesses von ihm zunächst nur erkannt und beschrieben. Sie können jederzeit dem Individuum klar werden, wenn es selbst nach ihnen fragt, seine eigenen Annahmen reflektiert beziehungsweise in Frage stellt. Darum ist zunächst an dieser Stelle in Bezug auf Verantwortlichkeit festzuhalten, dass damit auch die Eigenverantwortlichkeit für derlei Fiktion dem Individuum zu lassen ist.

Selbstverständlich berücksichtigt Alfred Adler, wenn auch nicht primär, daneben die Vergangenheit, die Kausalität des Menschen. Dabei geht es um die Festlegungen, die ein Mensch durch seine Genetik mit ins Leben bringt beziehungsweise durch seine Sozialisation erfährt. Im philosophischen Sprachgebrauch versteht man darunter das Prinzip der Verknüpfung von Ursache und Wirkung (Schmidt 1982:50). Suchte aber Freud nach objektiven Determinanten in der Vergangenheit, also „objektiven Ereignissen“, so verfolgte Adler nicht mehr jenen mechanistischen Positivismus. Adlers Subjektivismus war dagegen kein physiologischer Reduktionismus. „Werte, Ziele und sekundäre Motive hatten die primären Triebe und Motive ersetzt“ (Ansbacher & Ansbacher 1982:101). Im Hinblick auf sie spricht er in Bezug auf die Herkunft des Individuums von der „causa - finalis.“ (:106). Die Individualpsychologie sieht von Vaihinger herkommend, Sozialisation und Heredität nur als Bausteine, die der Mensch aber eigenverantwortlich bewusst verarbeitet und bezweckt schöpferisch für seine ihm eigene Fiktion umgestaltet. Meist trifft er schon in den vielfachen Situationen seiner Kindheit Entscheidungen und gestaltet auf diese Weise kreativ zielorientiert sein Leben.

Spickerbaum erkennt bei Vaihinger genau das, was auch Alfred Adler für seine Therapiearbeit aufhorchen ließ und was die tägliche Erfahrung der Seelsorge- und Therapiepraxis bestätigt:

Niemand wird anzweifeln, dass beispielsweise ein krankhaft entwickelter Mensch leicht auch krankhafte Erlebnisse haben wird, die ihm nicht widerlegt werden können; ein gesund entwickelter Mensch dagegen wird gesunde Erlebnisse haben, deren innere Wahrheit er sich nicht abstreiten lässt, auch wenn er sich intellektuell keine Rechenschaft darüber geben kann.

(Spickerbaum 1922:53)

Das heißt praktisch für das Hier und Jetzt: In seinen vielen Gedanken und Tätigkeiten muss der Mensch sich entlasten, um nicht ständig neue Entscheidungen treffen zu müssen. Dabei hilft ihm ein Kunstkniff: Er automatisiert Gedanken und Handlungen im Hin-

blick auf seine Fiktionen. Diesen Vorgang nennen wir Gewohnheit. Die Eigenverantwortlichkeit seines vorsätzlich eingenommenen Entschlusses geht dabei nicht verloren. Reinhold Ruthe (2003:2) nennt es „das Produkt seines Charakters“. „Der Charakter ist die eingeübte Stellungnahme des Menschen zu den Gegebenheiten des Lebens. Er hat auf Vererbung und Umwelt schöpferisch aktiv und kreativ geantwortet.“ Das Individuum wird nach Adler also nicht wie die Festplatte eines Computers programmiert, nicht alleine durch seine Sozialisation beziehungsweise Genetik konditioniert. Dabei würde die Eigenverantwortlichkeit verloren gehen. Demzufolge kann von Vaihinger abgeleitet werden, was der Psychologe Dreikurs ([1969] 1981:21) treffend so formuliert: „Der Mensch reagiert nicht nur, sondern er nimmt Stellung“. Zwar wirkte die Umwelt mitbestimmend, jedoch nur in dem Sinne, wie sie subjektiv erfasst wurde, schreibt Rudolf Dreikurs (:16): „Alle seine Probleme hängen von seiner Haltung zur Umwelt ab.“ Also kann Dreikurs (:44) zugespitzt im Blick auf die Eigenverantwortlichkeit folgern: „Daher ist es klar, dass es für die endgültige Gestaltung der Persönlichkeit nicht entscheidend ist, was einer mitbringt, sondern was er daraus macht.“

Fazit: Schlüssel der Persönlichkeit sind für Adler demnach immer ihre Fiktionen, die Sichtweisen des Menschen. An ihnen lässt sich erkennen, wie dieser sein Leben und Geschick bewältigt. Auch in der Therapie werden Fiktionen als Vorstellung und Denkmittel und die Theorie des „Als ob“ offensichtlich, womit der Ratsuchende erfolgreich, hilfreich und konstruktiv oder auf irrigen Wegen hinderlich und destruktiv versucht, sein Sein zu bewältigen. Diese Erkenntnisse helfen ihm die Kunstgriffe seiner persönlichen Daseinsbewältigung zu entschlüsseln.

6.3.3 Generelle Folgerungen der philosophischen Erkenntnisse für Adlers Individualpsychologie bezüglich der Eigenverantwortlichkeit

Wie dargestellt macht die Philosophie der Phänomenologie Husserls deutlich, dass der Mensch in seiner ureigenen Sicht von Wirklichkeit sein Leben zu bewältigen versucht, was ihm vorurteilsfrei nicht möglich ist.

Durch Vaihinger wird das „Wie“ des menschlichen Denkens deutlich: Sowohl seine Fiktionen als auch die Theorie des „Als ob“ decken seine ganz persönlichen Motivationen auf. Dabei ist festzuhalten, dass jeder Mensch, gemäß Husserl, jeweils nur Fragmente der Wirklichkeit erkennt, nie aber die ganze Wirklichkeit.

Mit den Folgen dieser Erkenntnis zu leben bedeutet Verantwortung. Der Philosoph Sprenger³⁹ ist der Meinung, es geht darum die innere Landkarte abzugleichen, „immer in dem Bewusstsein, dass da ein nicht verstehbarer Rest bleibt, mit dem wir leben müssen“ (Sprenger 2002:125).

Gerade so hatte es Alfred Adler für die individualpsychologische Beratung gemeint.

Es wird also darum gehen müssen, die eigene Sicht der Wirklichkeit des Ratsuchenden aufzudecken, um seine Fiktionen und Motivationen bewusst zu machen, und sie mit anderen möglichen Denk-, Fühl- und Verhaltensweisen zu vergleichen und ihn auf diesem Wege in die Eigenverantwortlichkeit zu führen. Nur was dem Menschen möglich ist in seiner ureigenen Auffassung im Unterschied zu anderen möglichen, unter Umständen hilfreicheren und nützlicheren Auffassungen zu erkennen, das ist ihm überhaupt erst auch möglich zu ändern. Mit anderen Worten drückt diesen Vorgang Heinz von Foerster (in Sprenger 2002:126) so aus: „Erst das Wissen um Blindheit macht sehend“.

Die Individualpsychologie Adlers deckt in Zusammenarbeit mit dem Klienten dieses Denken auf. Hier setzt Adlers Lehre über Neurosen und andere seelische Fehlanpassungen an: „Der Mensch leidet unter einer tendenziösen, bis zur Verrücktheit gehenden Entwertung der Wirklichkeit“ (Adler zit. nach Kühn 1995:562). Auf diesem Weg kann die Wirklichkeit scheinen, „als ob“ sie „voller Gefahr“, „nicht zu bewältigen“, „überfordernd“ sei.

6.4 Adlers Individualpsychologie und Freuds Psychoanalyse

Adler war Zeitgenosse von Sigmund Freud (1856 – 1939), dem Vater der Psychoanalyse. Wie sehr eigenständig Adler dachte, wird bei seinen Biographen deutlich. Sie sind sich in der Tat uneins, ob er wirklich zu Schülern Freuds gezählt werden kann. Kritz (1991:50) betont, dass Adler nicht im engeren Sinn als „Schüler Freuds“ angesehen werden kann, weil er „schon vor und während dieser Zeit der Zusammenarbeit immer seine eigenständige Konzeption, mit besonderer Betonung der sozialen Aspekte, verfolgt.“ Schmidt (1982:25) dagegen schreibt: „Wenn auch später gerne in Abrede gestellt wurde, dass er ein Schüler Freuds gewesen sei, so belegen die Protokolle (der so genannten Psychologischen Mittwoch – Gesellschaft), dass er selbst Freud als seinen Lehrer bezeichnet hat“.

³⁹Als Berater für Personalentwicklung in weltbekannten Firmen und wissenschaftlicher Referent beim Kulturministerium des Landes Nordrhein-Westfalen ist der Philosoph Reinhard K. Sprenger (geb. 1953) auch deutscher Autor bekannter Managementliteratur und gilt als einer der einflussreichsten aktuellen Managementdenker in Deutschland.

Zunächst hat sich die Individualpsychologie nach der Psychoanalyse als zweitälteste Richtung der Tiefenpsychologie bis heute durchgesetzt und bewährt. Sie war entstanden in der Auseinandersetzung zwischen Adler und Freud und wurde von diesem lange totgeschwiegen. Vor allem nach ihrer fast vollständigen Auflösung in den deutschsprachigen Ländern während des 2. Weltkriegs ist sie zunehmend in Vergessenheit oder in Misskredit geraten und länger als die Psychoanalyse stumm geblieben.

Seit den 60er Jahren jedoch entwickeln ihre Anhänger neues Selbstbewusstsein, publizieren, institutionalisieren sich und nehmen seit 1979 neben der Psychoanalyse als erste Psychotherapierichtung in Deutschland auch an der Krankenkassenversorgung teil.

Auf diesem Wege bekam die Individualpsychologie zwar Rückenwind, wurde allerdings auch „akademisiert“, das heißt die Leitung der Gesellschaft für Individualpsychologie kam in ärztliche Hand, die Individualpsychologie wurde in Deutschland eine anerkannte Therapie. Die ersten Vorsitzenden der individualpsychologischen Ausbildungsinstitute sind Ärzte, die Medizinisierung hat die Übernahme von Normen zur Folge, die die Individualpsychologie durchaus Gefahr laufen lässt, sich zum Anpassungsinstrument zu degradieren. Renate Schallehn beschreibt es richtig, wenn sie trefflich formuliert:

Das sind Entwicklungen, die Adlers ursprünglichen Theorien sicher zuwiderlaufen. Der Preis dafür ist hoch. In der scheinbaren Überwindung eines Minderwertigkeitskomplexes der Psychoanalyse gegenüber hat auch die Individualpsychologie sich gegenwärtig beachtliche gesellschaftliche Positionen erkämpft. Dies gelang ihr nur durch eine Annäherung an die Psychoanalyse und das Medizinsystem, was auch zur Aufgabe beziehungsweise Vernachlässigung eigener kritischer Positionen führen musste.

(Schallehn 1996)

6.4.1 Biographie Sigmund Freuds (1856-1939), Begründer der Psychoanalyse⁴⁰

Als Sohn des jüdischen Textilkaufmanns Jacob Freud und dessen ebenfalls jüdischer Ehefrau Amalia (geb. Nathanson) wird Sigmund Freud in Freiberg, heute Pribor, Tschechien am 6. Mai 1856 geboren. 1860 zog die Familie nach Wien um, wo er Medizin studierte. Freud begründet seine Psychoanalyse als österreichischer Arzt und Neurologe.

Nach dem Abschluss seines Medizinstudiums und seiner Promotion 1881 arbeitete er drei Jahre am Wiener Allgemeinen Krankenhaus. Hier beschäftigte er sich mit Psychiatrie, Dermatologie und den Nervenkrankheiten. Diese Arbeit verließ er, als er als Dozent für Neuropathologie an die Universität Wien berufen wurde.

⁴⁰ Die Biographie Freuds ist dem Buch von Peter Gray (1989) zu entnehmen.

Um seine Studien fortzusetzen, ging er an die Pariser Nervenklinik Salpêtrière. Dort traf er mit Jean-Martin Charcot (1825-1893) zusammen. Freud beobachtete hier Frauen mit seelischen Erkrankungen ohne organischen Befund (Hysterien). Diese Patientinnen behandelte Charcot bereits mittels Hypnose und ohne Suggestion.

Zurück in Wien heiratete Freud nach vierjähriger Verlobungszeit 1886 die Tochter einer Hamburger jüdischen Familie, Martha Bernays, und eröffnete eine neurologische Praxis.

1895 wird Anna Freud (1895-1982), die sich später der Kinderpsychoanalyse gewidmet hat, als fünftes von insgesamt sechs Kindern geboren.

Das erste veröffentlichte Werk über sein Forschungsgebiet erschien 1891: „Zur Auffassung der Aphasien“ (Freud [1891] 1992). 1896 gab er seinen Arbeiten den Namen „Psychoanalyse“. In den folgenden 4 Jahren entstand ein Großteil seiner psychoanalytischen Entwürfe, die zum Schwerpunkt seiner weltberühmten Wissenschaft werden sollten. 1897 formulierte er nach selbstanalytischen Betrachtungen den „Ödipus-Komplex“, 1900 erscheinen „Die Traumdeutung“ ([1900] 1989), ein Jahr später „Psychopathologie des Alltagslebens“ ([1901] 1999), und 1905 „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ ([1905] 1989).

Nicht als Anerkennung seiner Forschungen, sondern als Ergebnis der Bemühungen eines besonders einflussreichen Patienten erhielt Freud eine Professur an der Wiener Universität im Jahr 1902. Hier bildete sich 1906 ein kleiner Kreis von wissenschaftlich interessierten Schülern und Anhängern, die später zum größten Teil beachtliche Bedeutung bekamen.

Hierzu gehörten unter anderem die österreichischen Psychiater Wilhelm Stekel und Alfred Adler, der österreichische Psychologe Otto Rank, der amerikanische Psychiater Abraham Brill und die Schweizer Psychiater Eugen Bleuler und Carl Gustav Jung. Als weitere bedeutende Mitglieder kamen 1908 der ungarische Psychiater Sándor Ferenczi und der britische Psychiater Ernest Jones hinzu.

In den folgenden Jahren wuchs die psychoanalytische Bewegung. 1910 wurde die Internationale Psychoanalytische Vereinigung (IPV) gegründet mit ihrem Präsidenten Carl Gustav Jung (1875-1961). Sie gewann neue Anhänger und weitete sich in ganz Europa und den Vereinigten Staaten aus.

Während dieser Zeit kam es zwischen Freud und einigen Mitgliedern seines Kreises zu heftigen Divergenzen. Adler und Jung beispielsweise konnten Freuds Auffassung vom sexuellen Ursprung der Neurosen nicht teilen. Sie sagten sich los von der Freud'schen Psychoanalyse und entwickelten eigene Theorien.

1923 wird bei Freud Krebs diagnostiziert. Bis zu seinem Tod muss er sich 33 Operationen unterziehen. 1930 erhält er den Goethepreis der Stadt Frankfurt am Main. Mit Albert Einstein verfasst er 1933 die Schrift „Warum Krieg?“, die am 10. Mai der Bücherverbrennung zugeführt wird. Nach der deutschen Besetzung Österreichs durch die Nationalsozialisten 1938 floh Freud wegen seiner jüdischen Abstammung mit seiner Familie nach London, wo er am 23. September 1939 starb.

6.4.2 Alfred Adlers Abgrenzung in der Individualpsychologie zur Psychoanalyse⁴¹

Anfangs eifriger Schüler der Psychoanalyse, - entwickelte Adler seine Ideen rasch weiter. Er widersprach Freuds Grundprinzipien der infantilen Sexualität, der unbewussten Triebkräfte und dem Instanzenmodell.

Statt einer topischen Gliederung der Psyche in verschiedene Bereiche oder Instanzen wird in der Individualpsychologie die unteilbare Einheit und Ganzheit der Person und die Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen hervorgehoben...Die Persönlichkeitsentwicklung, die bei Freud durch Trieb und innere Konflikte beherrscht ist..., vollzieht sich nach Adler viel stärker im Spannungsfeld zwischen individuellen Gegebenheiten und den sozialen Anforderungen.

(Kriz 1991:50)

Adler nannte seine Schule 1911 zunächst „Freie Psychoanalyse“, bald darauf aber „Vergleichende Individualpsychologie“ (Mackenthun 2005). Er sah den Menschen nicht allein kausal durch Sozialisation und Genetik determiniert oder von Trieben des Unbewussten gesteuert, sondern stets in aktiver Stellung seine Mängel überwindend. Mit der Trennung von Freud rückte Adler ebenso ab von dem Begriff des Unbewussten und von der Theorie eines psychischen Traumas als eines passiv erlittenen, zeitversetzt wirkenden Schockerlebnisses (Wiegand 1995c:506). Damit entlastet die Psychoanalyse den Patienten weitgehend von der Verantwortung für die von ihm eingebrachte Symptomatik. Adler stellte den Menschen dagegen in seine Eigenverantwortung. Der Adlerschüler Dreikurs statuiert die Gedanken Adlers zugespitzt und für den Seelsorger nachdenkenswert:

Die Einführung des Wortes „unbewusst“ in den Wortschatz ist tatsächlich – und voll bewusst – zu dem Zweck unternommen worden, den Menschen von seiner Verantwortlichkeit zu befreien. Freud machte unbewusste Vorgänge für Fehlhaltungen verantwortlich und gab den sozialen Einflüssen die Schuld an den störenden unbewussten Vorgängen.

(Dreikurs [1969]1981:65)

⁴¹ Unter der Überschrift: Individualpsychologie und Psychoanalyse beschreibt Adler ([1964]1982b:192-209) selbst den Unterschied der beiden tiefenpsychologischen Schulen, die in diesem Artikel beschrieben werden.

Dreikurs (:10) sieht den soziologischen Grund für den rasant um sich greifenden Einfluss Freuds „in der Forderung nach Anerkennung ‚menschlicher Bedürfnisse‘“: „Es war die Zeit, wo jeder die Befriedigung seiner Neigungen und Bedürfnisse suchte, im Einklang mit der demokratischen Entwicklung, die jedem die Freiheit der Selbstbestimmung gab und damit das Recht, die Macht herrschender Kräfte abzulehnen.“ Endlich war jemand gekommen, der dafür noch die nötige ‚erwünschte ‚wissenschaftliche‘ Begründung und Unterstützung gab“ (:10). Folglich war jeder, der solcherlei Bedürfnisse vernachlässigte, hinderte oder unterdrückte für die Ungereimtheiten und Unzulänglichkeiten im Leben eines Menschen verantwortlich. Nach Freud war aber niemand anderes für diese Mangelhaftigkeit verantwortlich, als die ganze menschliche Gesellschaft.⁴² Dies tritt insbesondere in seinem Werk „Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen der Kultur“ (Freud [1938] 1953) deutlich hervor, in dem er die Lehre der Psychoanalyse entfaltet. Sie sieht Kultur und Gesellschaft als die Kräfte an, die dem Menschen Versagung durch Ideale auferlegt, wodurch der Mensch neurotisch wird. „Die Kultur verlangt Opfer“ (:144) erklärt Freud. Dabei hätte „der unkultivierte Barbar“ es leicht, gesund zu bleiben. Freud hofft schließlich auf eine Kultur, die unsere Bedürfnisse, insbesondere die der sexuellen Triebe (:66) besser befriedigt und nicht einschränkt, wodurch ein starkes, ungehemmtes Ich entstehen könnte. Schließlich gipfeln seine Gedanken im Blick auf die Kulturentwicklung in der Frage: „Soll man nicht zur Diagnose berechtigt sein, dass manche Kulturen - ...möglicherweise die ganze Menschheit – unter dem Einfluss der Kulturstrebungen ‚neurotisch‘ geworden sind?“ (:189).⁴³

Adler nun wehrte rigoros und nicht zimperlich sowohl die Zergliederung der menschlichen Seele als auch die sexuelle Reduzierung ab. Unter der Überschrift der Behandlung von Neurosen erklärt Adler seinen holistischen Ansatz: „In Wahrheit spielt sich auf dem Gebiet der Sexualität der gleiche Kampf ab, wie im ganzen Seelenleben“ (Adler

⁴² Es ist zu unterstreichen, dass Freud in seiner Ablehnung des Christlichen auch hier die Herkunft der seelischen Unzulänglichkeiten auf das Christentum projizierte. Brückner (1975:57) weist mit einem Zitat aus Freuds Briefen an Ferenczi darauf hin, dass Freud mit dem Tod der Tochter Sophie mit voller Härte getroffen wurde: „...da ich im tiefsten ungläubig bin, habe ich niemanden zu beschuldigen und weiß, dass es keinen Ort gibt, wo man eine Klage einbringen kann.“ Neun Jahre später zitiert Brückner aus einem Brief Freuds an L.Binswanger, dass man ungetröstet bleibe, und keinen Ersatz finde. Die daraus folgende Lebens Sinnlosigkeit zeigt sich bei Freud (:57): „Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht“. So schreibt er an Maria Bonaparte 1937: „Why live, if you can be buried for ten dollars“ und nennt dies den „kühnsten und gelungensten Werbeslogan“ (:58).

⁴³ Den Irrweg eines Leidenmüssens an der Sinnlosigkeit des Lebens und die Darstellung der Sinnfrage als pathologische Neurosensymptomatik hat Viktor Frankl als Schüler von Alfred Adler in seiner Logotherapie aufgegriffen wie kein anderer und gründlich widerlegt. Seine weltbekannten Bücher zeugen davon: zum Beispiel: ([1972] 1991) *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*; ([1977] 1981) *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*; ([1977] 1991) *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*; ([1985] 1996) *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*.

1930:23). Damit setzt er der Verantwortungsflucht in Freuds Theoriengebäude ein Ende und nimmt dem Ratsuchenden seine Opferrolle.

Pongratz (1995b:381) stellt fest, dass Erwin Ringel mit Recht von einer gestörten Beziehung der Individualpsychologen zu ihrem Großvater Freud sprach, was sich in ihrer Geschichte nicht immer positiv ausgewirkt habe. Er verteidigt an gleicher Stelle andererseits die historisch berechnigte Anbindung der Individualpsychologie an die Psychoanalyse mit „theoretischen und therapeutischen Vorteilen“, wenn er schreibt: „Die individualpsychologische Theorie und Technik werden durch (ihre) Begriffe ... bereichert. Andererseits ... durch individualpsychologische Aspekte erweitert“ (381). Adler ([1912] 1990:80) hatte Freuds deterministischen Therapieansatz als einseitig und fragwürdig erkannt, wobei er weiterhin vom „hochverdienten Forscher Freud“ sprach. Eine Analyse, die den Patienten in seine Opferrolle führt, konnte aber nicht der richtige Therapieansatz für Adler sein. Durch die Ergänzung seiner Analyse der Strebung, Motivation und Finalität wurden dem Patienten seine konstruktiven oder destruktiven Neigungen klar und er wurde zu einer selbständigen Änderung seines Zieles und damit zu eigenverantwortlichem Handeln geführt.

Durch die Auseinandersetzung mit Freuds Psychoanalyse hat sich also der Umstand des eigenverantwortlichen Handelns in der angewandten Individualpsychologie besonders herausgebildet.

Fazit: Adler lehnte Freuds Lehre der infantilen Sexualität, der unbewussten Triebkräfte und das Instanzenmodell mit seinem Unbewussten und die Traumalehre ab. An seine Stelle setzte er die Analyse der ganzheitlichen Strebung, Motivation und Finalität und eigenverantwortliche Änderung des Menschen. Nach Adlers Meinung durfte der Patient nicht in eine Opferrolle geführt werden.

6.5 Prinzipien und Grundbegriffe der Individualpsychologie

6.5.1 Die Gebrauchspsychologie

In Abgrenzung zur Besitzpsychologie verwendet Adler den Begriff der Gebrauchspsychologie. Er erklärt diesen Begriff: „Die Individualpsychologie ist eine Gebrauchspsychologie und unterscheidet sich scharf von anderen Richtungen der Psychologie, wie der Instinkt-, der Trieb-, der Hereditätspsychologie, die im wesentlichen Besitzpsychologien sind (Adler & Jahn [1933] 1983:81). Damit will Adler ausdrücken, dass nicht das relevant ist, was der

Mensch besitzt, sondern wie er phänomenologisch die Gegebenheiten, die er vorfindet, gebraucht. Dementsprechend steht im Wörterbuch der Individualpsychologie:

Gebrauchspsychologien stellen als wesentlich heraus, wie ein Mensch die mitgebrachten organischen Voraussetzungen und die vorgefundenen sozialen Bedingungen im Sinne seiner inneren Zielsetzung benutzt, wie er sie zu seinen Instrumenten macht, um die individuell – typische Melodie darauf zu spielen. Besitzpsychologien hingegen wollen alles Seelische aus dem Besitz dessen ableiten, womit der Mensch ausgestattet ist.

(Wiegand 1995b:247)

Freuds Lehre von der Determiniertheit des Menschen durch seine Triebchicksale setzte Adler seine Auffassung entgegen, dass diesem Triebgeschehen ein Bewegungsgesetz übergeordnet sei (Lebensstil), den sich das Kind während der ersten Lebensjahre unter dem Einfluss aller vorgegebenen genetischen und sozialen Bedingungen in freier „schöpferischer Kraft“ entwirft, und durch den es dann weitgehend determiniert bleibt.

(Schmidt 1995:2)

Dies unterstreicht Adler mit den Worten: „Alle seine Charaktere zeigen sich sozial gerichtet,...sind nicht angeboren, sondern ‚erworben im Strom der Welt‘“ (Adler & Jahn [1933] 1983:81) und werden „von der schöpferischen Kraft des Kindes zu einem Werden gestaltet...in freier, künstlerischer Gestaltung zum Aufbau einer einheitlichen Lebensform“ (:96).

Es ist dann mit Mackenthun (1997:97) zu fragen: „Wie kommt es, ...dass ein Mensch etwas gegen seine Überzeugung tut? Oder dass man glaubt etwas zu wollen, und es doch nicht ausführt? ... Man spricht von Frieden und rüstet für den Krieg; man beteuert seine Unschuld und glaubt schließlich selbst daran.“ Widerstand und Verdrängung bezeichnen die tiefenpsychologischen Phänomene, die Alfred Adler in Anlehnung an Freud übernahm. Friedrich Nietzsche hat 1885 diesen Vorgang bekanntlich in seinem Werk „Jenseits von Gut und Böse II, Abschnitt 68“ mit jenem berühmten Aphorismus erklärt, der in keiner Abhandlung über Verdrängung fehlen darf: „Er lautet: ‚Das habe ich getan‘ sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach“ (:98).

Die Folge: Einstige Entscheidungen mit ihren Zielen werden „vergessen beibehalten“, werden so beibehalten, wie sie einst Erfolg versprechend waren oder schienen. Den Gewinn prägte sich das Individuum ein. Es behält weiterhin seine ihm oft völlig unklaren Ziele bei. Aus einer Menge solcher Entscheidungen aufgrund seiner Erfahrungen und Deutungen setzt sich sein ganzheitliches Lebenskonzept zusammen. Neben positiven Aspekten werden auch irrtümliche Ziele eingeübt. Sogar der retrospektive Blick im Leben, also damit dann auch die persönliche Sicht und Deutung für die Erinnerungen mit ihren Lehren

für den Einzelnen stehen unter der persönlichen Zielsetzung und damit unter der Eigenverantwortung des Menschen. Auch sie werden in der Individualpsychologie phänomenologisch, also immer als persönliche Sicht gedeutet. Erinnerung wird projektiv im Jetzt, Hier und Heute vom Individuum gemäß seiner Sicht der Dinge nachkonstruiert. Dies passiert in der vollen Überzeugung, dass die Vergangenheit so gewesen sei und nicht anders.

Hat der Mensch aber seine ganz persönliche Sicht gesetzt, auch wenn sie ihm unklar ist, dann trägt er dafür Verantwortung. „Der Mensch hat sich dafür entschieden, also muss er seine Fehler erkennen und kann die Verantwortung für Alternativenentscheidungen und kooperative Verhaltenweisen lernen“ (Ruthe 2003:2). Dies wird in der Therapie analysiert.

Für die Ausbildung zu einer christlich therapeutisch-seelsorglichen Arbeit wird an dieser Stelle die Folge phänomenologischer Denkweise noch einmal deutlich. Menschliches Verhalten wird weder aus Tribschicksalen (klass. Psychoanalyse) noch aus bedingten Reaktionen beziehungsweise Konditionierungen (klass. Verhaltenstherapie), sondern aus den individuell zu verstehenden Zielen erklärt. Sie erkennt den Menschen im Gegensatz zum tierischen Instinktwesen als Initiativwesen.

Fazit: Im Unterschied zu Besitzpsychologien, die den Menschen determiniert bestimmt sehen durch Instinkt, Trieb und Heredität, ist die Individualpsychologie eine Gebrauchspsychologie, in der nicht das relevant ist, was der Mensch besitzt, sondern wie er phänomenologisch die Gegebenheiten, die er vorfindet, gebraucht.

6.5.2 Der Lebensstil

Der für die Individualpsychologie wichtige Begriff vom „Lebensstil“ wurde als Terminus zu Beginn des letzten Jahrhunderts in der Soziologie von Max Weber verwendet als Bezeichnung für die Ausdrucksweise einer Kulturgruppe (Ansbacher 1995:285). Weber hat nach Ansicht von Ansbacher diesen Ausdruck möglicherweise von dem Philosophen und Soziologen Georg Simmel übernommen, mit dem er in Austausch stand. Dabei hat Weber diesen Begriff als kollektiven Begriff verwendet, während Adler ihn im Blick auf das Individuum anwendet. Gleich ist ihnen beiden, dass sie sich mit dem Verstehen menschlichen Handelns auseinandersetzen, und zwar in diesem Zusammenhang speziell mit teleologisch orientiertem Verhalten (:286). Bei Weber wie bei Adler geht es dabei um die Deutung von Motiven, die er auch „erklärendes Verstehen“ nennt. Wie Adler versteht Weber die Handlung im subjektiven Zusammenhang.

Erstmalig, so weist Ansbacher (:286) an gleicher Stelle nach, wurde in der individualpsychologischen Literatur der Lebensstil von Folkert Wilken (1890-1981) verwendet. Wilken wendet diesen Begriff im soziologischen Sinn an. Ansbacher nimmt an, dass Wilken ihn wohl von Weber übernommen hatte, bei dem er 1919 Doktorand war und den er sehr verehrte. Durch Wilken wurde Adler wohl auf das Konzept des Lebensstils aufmerksam. Auf eine diesbezügliche Anfrage antwortet Wilken 1964:

Da ich damals in den individualpsychologischen Kreisen sehr lebhaft tätig war, viele Vorträge hielt und auch ... mit Adler persönlich Kontakte und Gespräche hatte, so wird wohl die von mir gebrauchte Rede vom neuzeitlichen Lebensstil zwanglos in die vielen Reden Adlers mit hineingeflossen sein.
(:286)

Adler jedenfalls hat diesen Begriff nach Auskunft von Ansbacher (:286) zum ersten Mal in seiner Vorrede zum Handbuch der Individualpsychologie 1926 gebraucht. Dabei setzt er sich von der Bezeichnung des „kollektiven Lebensstils“ bei Max Weber ab und spricht vom „individuellen Lebensstil“.

Fortan wird der Lebensstil in der Individualpsychologie als das Verstehen einer Person in seiner eigenverantwortlichen Ganzheitlichkeit begriffen. Dabei geht es nicht um die Beschreibung einer vorübergehenden Tendenz oder „Geschmacksrichtung“, wie ein Mensch gerade sein Leben führt. Ob „Lebensschablone“ (Adler [1912] 1990:34, :279), „Bewegungslinie“ (Adler [1933] 1992:18, :34, :130, :158), „Lebensplan“ (Adler [1929] 1994:13), „Leitlinie“ (:12), am häufigsten aber „Lebensstil“ (Adler [1912] 1990:98, :243, :251), Adler versteht in seinen Schriften⁴⁴ stets dasselbe: Im Lebensstil sieht er lebenslang stabil die umfassende Beschreibung dessen, was die ganz persönliche Fühl-, Denk- und Handlungsweisen des Menschen im Kontext seiner Gemeinschaft zeigt und in der Kindheit in seiner Einmaligkeit (Adler [1933] 1992:22) entwickelt wurde. Deshalb beschreibt er ihn bestehend aus positiven und negativen Aspekten. Adler sagt selbst: Jeder trägt seine subjektive, individuelle „Meinung“ von sich und den Aufgaben des Lebens in sich, „eine Lebenslinie und ein Bewegungsgesetz, das ihn festhält, ohne dass er es versteht, ohne dass er sich darüber Rechenschaft gibt“ (:29-30).

Adler (:32-33) meint, dass dieses Wissen um den ganzheitlichen Lebensstil uralte ist und beispielsweise in den Geschichts- und Personenbeschreibungen der alten Völker, der Bibel, bei Homer, Plutarch oder bei den Dichtern der Griechen und Römer, aber auch in Sagen, Märchen, Fabeln und Mythen als „Glanzpunkte der Persönlichkeitserkenntnisse“ aufgewiesen werden. „Was unserer Bewunderung für ihr Werk auf höchste steigert, ist ihre

⁴⁴ Aus den vielen Quellen Adlers sind an dieser Stelle nur einige treffliche Stellen herausgegriffen.

Fähigkeit, den Menschen als ein unteilbares Ganzes leben, sterben und handeln zu lassen im engsten Zusammenhang mit den Aufgaben seines Lebenskreises“. Adler sieht dahinter die Kunst, ein einheitliches „Bewegungsgesetz des einzelnen“ in seinen Ausdrucksbewegungen aufzeigen zu können.

In einem kreativen Prozess zwischen Erbanlagen und Sozialisation einerseits und den frühen Erfahrungen und Entscheidungen andererseits entsteht der Lebensstil. Der Mensch formt also eigenverantwortlich in schöpferischer Kraft (Ansbacher 1995:289) eine persönliche Lebensstrategie, wie er sein Leben sehen, sich mit seiner Umwelt arrangieren und für sich persönlich gewinnbringend in der menschlichen Gemeinschaft existieren will. Er hat einen „modus operandi“ für die verschiedenen Lebenssituationen, ein grundsätzliches Verhalten, Fühlen und Denken, der - ab dem vierten bis sechsten Lebensjahr endgültig entwickelt - in seinem weiteren Lebenslauf relativ konstant bleibt.

Dieses „individuelle Lebensgesetz“, wie Adler den Lebensstil häufiger in seinen letzten Schriften nennt, ist untrennbar mit dem Zustand des Individuums verbunden:

Wenn wir eine Kiefer betrachten, die im Tal wächst, werden wir feststellen, dass sich ihre Erscheinung von der einer anderen unterscheidet, die auf einer Bergspitze steht. Es handelt sich zwar um dieselbe Baumart, um eine Kiefer, doch wir haben zwei unterschiedliche Lebensstile vor uns.

(Adler [1929] 1992:53)

In der Individualpsychologie kann nach der Analyse, das heißt dem Erkennen des Lebensstils an ihm gearbeitet und dieser auch verändert werden. Adler wurde es allerdings in seinen Forschungen klar, dass die Menschen schwer von der Schablone, in die sie in den ersten Lebensjahren hineingewachsen sind, loskommen, selbst wenn ihr erwachsenes Verhalten sich anders zeigt, als das in der Kindheit. Er sagt selbst:

Es gibt nur wenig Menschen, die sie abzustreifen vermocht haben, wenn auch das Seelenleben im erwachsenen Alter in andern Situationen anders in Erscheinung tritt und dadurch einen anderen Eindruck vermittelt. Dies ist aber nicht gleichbedeutend mit einer Änderung der Lebensschablone; das Seelenleben ruht noch immer auf demselben Fundament; der Mensch zeigt die gleiche Bewegungslinie und lässt uns in beiden Altersstufen ... das gleiche Ziel erraten.

(Adler [1927] 2003:22)

Der Lebensstil wird als relativ beständig verstanden, weil der Mensch sich einerseits gemäß seinem Lebensstil in Ereignisse begibt, sich Situationen, Personen und so weiter auswählt, andererseits dadurch auch immer wieder seine ureigenste Sichtweise verwirklicht, bestätigt und ergänzt sehen will. Er reinszeniert ihn ständig.

Wenn Adler in diesem Zusammenhang auch seine Redewendung vom „geheimen Lebensplan“ verwendet (Ansbacher & Ansbacher 1982:105, :175, :227, :262), drückt er damit aus, dass diese Fiktion dem Individuum selbstverständlich zum größten Teil zwar unverstanden beziehungsweise unklar ist.

Es ist in der Tat zu beobachten, dass Klienten gerne subjektiv störende Folgen ihrer Denk-, Fühl- und Handlungsweise, ihres Lebensstils beseitigt hätten, ohne sich ihrer finalen Denkw Zusammenhänge, ihrer Fiktion bewusst zu sein, und eine Änderung ihnen deshalb nicht möglich ist. Adler (Ansbacher & Ansbacher 1982:312) erklärt: „Unter meinen Patienten, Kindern wie Erwachsenen, habe ich bisher niemanden gefunden, dem man seinen irrigen Mechanismus nicht hätte erklären können. Sicherlich, meine Patienten waren fast immer intelligent.“ In der Analyse des Lebensstils können sie die Zusammenhänge ihrer Methoden zum Erreichen ihrer Ziele selbst erkennen.

Die Zusammenhänge des Lebensstils werden nach Adler allerdings in der Regel deutlicher unter Leidensdruck erkannt: „Der Lebensstil wird aber für jeden sichtbar, wenn der Mensch in eine ungünstige oder schwierige Situation gerät“ (zit. nach Ansbacher & Ansbacher 1982:175).

Die Lebensstilanalyse eröffnet auf diese Weise also dem Klienten die Möglichkeit, an sich zu arbeiten. Jetzt erst kann er eigenverantwortlich entscheiden, ob er seine Lebensaufgaben bezüglich des gesellschaftlichen Nutzens angehen will. Darum führt die Analyse der angewandten Individualpsychologie zur ständigen Aufdeckung der fiktiven Vorstellung des Klienten in seinem genannten Problembereich und begleitet ihn in der eigenverantwortlichen Modifikation seiner Fiktionen. Die „volle Verantwortung für sein Verhalten zu übernehmen“ ist die Voraussetzung für eine gelingende Änderung (Adler [1933] 1992:175). Adler sagt dazu mit einem drastischen Beispiel: „Von allem Anfang an muss der Berater danach trachten, die Verantwortung für die Heilung als Sache des Beratenen klar zu stellen, denn wie ein englisches Sprichwort richtig sagt: ‚Du kannst ein Pferd zum Wasser führen, aber du kannst es nicht trinken machen‘“ (:174). Selbst eine gelungene Behandlung als den „Erfolg des Beraters“ anzusehen untersagt Adler. Stets sei es der Erfolg des Beratenen. „Der Berater kann nur die Irrtümer zeigen, der Patient muss die Wahrheit lebendig machen“ (:174). Nie soll dem Patienten die Möglichkeit freier Entscheidung genommen werden. Im Blick auf nötige Lebensstiländerung wies Adler immer wieder seine Patienten darauf hin, „das sie sich selbst heilen müssten; er zeige nur den Weg hierzu. ‚Der Arzt sitzt in Ihrem Stuhl‘, sagte er zu jedem Analysanden“ (Rattner 1986:15).

Fazit: Der Ausdruck „Lebensstil“ ist auf Max Weber zurückzuführen. Adler setzt sich vom Begriff des kollektiven Lebensstils ab und interpretiert ihn um: Lebensstil meint bei Adler den Menschen in seinem einheitlichen, individuellen Bewegungsgesetz als unteilbares Ganzes. Der Mensch hat in seinen frühen Erfahrungen und Entscheidungen in einem kreativen Prozess zwischen Erbanlagen und Sozialisation einen „modus operandi“ gefunden. Dieser Lebensstil ist relativ beständig und wird unter Leidensdruck besser erkannt.

6.5.3 Das Gemeinschaftsgefühl

Was Philosophie und synchron zur Psychologie die Soziologie⁴⁵ übernimmt, bestimmt Adler schon ab 1918 (Seidenfuß 1995:185) als wichtigen Fachterminus und Grundpfeiler der Individualpsychologie: Das Gemeinschaftsgefühl. Als Kontrast zum persönlichen Überlegenheits- beziehungsweise Machtstreben gebrauchte er ihn zuerst in diesem umfassenden Sinn in einem politischen Aufsatz „Bolschewismus und Seelenkunde“, in dem er mit der „...bisherigen Machtkultur abrechnete, die er vorm Zusammenbruch sah. Wieder war es zur verhängnisvollen Ausnützung des Gemeinschaftsgefühls durch das Streben zur Macht gekommen“ (Seidenfuß 1995:186). Allerdings wurde dieser Begriff mit seiner Verschmelzung von Psychologie und Ethik zu einem der problematischsten der individualpsychologischen Theorie.

Je länger je mehr entwickelte sich der Gedanke der Mitmenschlichkeit in den Werken Alfred Adlers zum eigentlichen Sinn menschlichen Lebens: War in der ersten Phase der konflikttheoretische Ansatz dieses Begriffes zwischen 1918 und 1927 mehr als eine Gegenkraft zum Egoismus gesehen, die den Willen zur Macht eingrenzt (:185), so verlegte Adler in einer zweiten Phase ab 1928 das Gemeinschaftsgefühl noch mehr auf die Eigenverantwortlichkeit.

Nach Seidenfuß (:185) kann als begrifflicher Vorläufer des Gemeinschaftsgefühls bei Adler das Zärtlichkeitsbedürfnis des Kindes angesehen werden. Das Gemeinschaftsgefühl sah er dann als die höhere und weiter entwickelte Stufe des Zärtlichkeitsbedürfnisses. Als Gegensatz dazu sah er die Aggression, die er am Anfang noch triebpsychologisch verstand.

⁴⁵ Hier sind insbesondere die wissenschaftlichen Arbeiten zu würdigen von Helmut Plessner (1975) mit seinen Studien: *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Aber auch Adolf Portmann (1969) in dem bekannten Werk *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Arnold Gehlen (1993) in *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen* und (1986) *Urmensch und Spätkultur* sowie Peter Berger und Thomas Luckmann (1992) in *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit – eine Theorie der Wissenssoziologie*.

Ab 1918 erklärte Adler das Gemeinschaftsgefühl als angeborenes Gegenmotiv zum Macht- und Geltungsstreben. Später, so weist Seidenfuß an gleicher Stelle (:187) nach, habe Adler das Gemeinschaftsgefühl nicht mehr als angeboren verstanden, sondern es lediglich als angeborene Möglichkeit, die es bewusst zu entfalten gilt. Verlassen könne man sich auf irgendeinen so genannten sozialen Instinkt nicht.

In diesem Sinne erklärt die Individualpsychologin Eva Dreikurs-Ferguson (1984:9): Die Fähigkeit zu sozialen Beziehungen wird in frühester Kindheit innerhalb der Familie gebahnt und wird schließlich zum Gradmesser seelischer Gesundheit. Das Streben nach Geltung und Macht als „sozial unnützliche Seite“ wird aufgelöst in ein Streben nach Vollkommenheit und damit zur „sozial nützlichen Seite“ gelenkt.

Im Zusammenhang mit dem Gemeinschaftsgefühl benutzte Adler gelegentlich den Ausdruck des „common sense“ als die Summe aller vernunftgemäß und allgemein anerkannten, mit dem Bestand des kulturellen Lebens verknüpften seelischen Bewegungen (Ansbacher & Ansbacher 1982:154). Adler meint, dass im Grunde jeder den Maßstab für vernünftiges Denken, Handeln und Fühlen in sich trägt. Der Mensch weiß, was „eigentlich“ zu viel, sinnlos, beziehungsweise was gut für ihn ist, auch wenn er ganz anders lebt. Wenn er es nicht tut oder meint nicht tun zu können, verrät er damit seine eigentliche Motivation, die dem gesunden Menschenverstand widerspricht, die die „immanente Logik des menschlichen Zusammenlebens“ (Adler [1918] 2001:15) stört, das Apperzeptionsschema seiner subjektiven Welt ist dem privaten Irrtum verhaftet und falsch.

Vier Jahre vor seinem Tod hebt Adler diesen Begriff sogar ins Religiöse und prägt dadurch die Grundlage einer von Religion unabhängigen Moral: Er gibt zu verstehen, dass „common sense“ die Funktion übernehmen müsse, die vormals dem Gottesbegriff zukam (Wiegand 1995a:76).

Nach Adler ([1964a] 1982:154) kann der „common sense“ in einer Gesellschaft sich ändern, wie auch die Kultur sich ändert. Er weiß sich verantwortlich für sein Geschick, hat Mut und „common sense“ und handelt im Sinne einer Gemeinschaftsförderung rücksichtsvoll (Ansbacher 1982:160). Gelingt ihm das nicht und lebt er mit dem Ziel der persönlichen Überlegenheit ohne die anderen mitzunehmen, also ohne dass ein Nutzen für die Allgemeinheit entstehen kann, verlässt er den „common sense“ und leidet meist daran, häufig ohne es sich klar zu machen. Mit dem „common sense“ übereinstimmende Handlungen werden also „nicht zu Gunsten des Überlegenheitsgefühls des einen, zum Nachteil des anderen“ ausgehen. (Adler zit. nach Ansbacher & Ansbacher 1982:242-243) Sie bedeuten das Gegenteil von Eigeninteresse, mit dem Ziel der Überlegenheit. So wie der Mensch zum Beispiel mit Reden, Schreiben und Lesen eine gemeinsame, allen förderliche

Schöpfung benutzt, so sieht Adler den gesunden Maßstab für richtiges Handeln im „common sense“, der aus einem guten Gemeinschaftsgefühl entspringt.

In der Individualpsychologie wird es demnach als erwiesen erachtet, mit dem Fortschreiten der Stärkung des „Wir-Gefühls“ in einer Therapie das Maß des Therapiegelings zu erkennen. Selbst Fritz Riemann (1975) hat als einer der renommiertesten Psychoanalytiker der letzten Jahrzehnte im Blick auf den Therapieerfolg gesagt:

Hatte Freud es als eines der Ziele der Psychoanalytischen Therapie benannt, dass, wo Es war, Ich werden solle – dass wir also Unbewusstes in uns bewusst machen sollten, meine ich, dass wir heute ergänzend dazu sagen müssen: wo Ich war, soll Wir werden – mit anderen Worten: Wir sollten aus der uns isolierenden Einmaligkeit unserer Individualität wieder mehr uns als Glieder der Menschheit fühlen, im Bewusstsein des Aufeinanderangewiesenseins.

(Ruthe 2002:15)⁴⁶

Was Adler unter seinem Begriff des Gemeinschaftsgefühls beschrieb, ist vielfach missverstanden worden. Schüler Alfred Adlers haben seither versucht, diesen umstrittenen Begriff der Nachwelt näher zu erklären:

Nach den Aussagen von Dreikurs-Ferguson (1984:7) verstand er darunter auf jeden Fall mehr als Interesse an der Gemeinschaft. Es sei auch mehr als ein simples Gefühl. Es sei vielmehr „das grundlegende Bedürfnis nach Zugehörigkeit, das ..alle Menschen verbindet“. Gemeinschaftsgefühl meint die Identifikation mit der Gemeinschaft. Nach Adler beinhaltet sie: Verantwortung für den anderen und für das Selbst zu übernehmen, zum Wohle der Allgemeinheit zu handeln, einen Beitrag zu leisten für die Gemeinschaft, den Nutzen der Gesamtheit im Auge zu behalten, Interesse am anderen zu haben, Kooperationsbereitschaft und Mitmenschlichkeit.

Auch Rudolf Dreikurs ([1969] 1981:27) erklärt als Schüler Adlers diesen Begriff: „Der ideale Ausdruck des Gemeinschaftsgefühles ist die Fähigkeit, die gegenwärtigen Ansprüche auf Mitarbeit mit der Bewegung nach einer besseren Gemeinschaft hin zu verbinden“.

Ruthe ergänzt dazu in Gewichtung der Eigenverantwortlichkeit des Menschen:

Besonders der englische Ausdruck für Gemeinschaftsgefühl „social interest“ beinhaltet Aktivität, Verantwortung und ein Auf-den-anderen-Gerichtetsein.. Die therapeutische und beraterische Arbeit hat daher zum Ziel, die private Logik des Menschen, seine Vorurteile und seinen fehlerhaften Lebensstil zugunsten der eisernen Logik des menschlichen Zusammenlebens (Adler) zu-

⁴⁶ Genau gesehen schlägt Ruthe mit seinem Bezug auf Riemann mit dem Begriff des „Aufeinanderangewiesenseins“ einen Bogen von Adler zu Dietrich Bonhoeffer (1992:257) in seinem Verständnis des Zieles von Seelsorge. Auf diesen Sachverhalt wird an betreffender Stelle noch einzugehen sein.

rückzudrängen, das Gemeinschaftsgefühl zu stärken und damit die Verantwortungsbereitschaft für sich und andere heraufzusetzen.

(Ruthe 2003:5)

Am Gemeinschaftsgefühl zeigt sich also die soziale Einbettung des Menschen und damit der wichtige Gradmesser seelischer Stabilität oder Labilität des Menschen. Reinhold Ruthe (2003:5) sagt: „Ein gutes oder schlechtes Gemeinschaftsgefühl entscheidet über verantwortliches oder unverantwortliches Handeln. Gemeinschaftsgefühl ist der Schlüssel zum gesunden oder kranken Seelenleben“.

Der Mensch gehört zu den Lebewesen, die ohne einen engen Zusammenschluss mit ihresgleichen nicht existieren können ... Die menschlichen Fähigkeiten der Sprache, Vernunft, Ethik und Ästhetik können nur in einem gemeinschaftlichen Leben der Menschen ihren Ursprung haben.

(Ruthe 2002 :15)

Auch Rudolf Dreikurs (1969:17) hat darauf hingewiesen, dass das tiefe Wissen darüber, ob der Mensch einen Platz in der menschlichen Gemeinschaft bereits hat, ihn zu diesem Handeln zum Wohle der Gemeinschaft befähigen wird. Er wird ganz anders leben, als jener Mensch, der ständig um diesen Platz meint streben, suchen oder kämpfen zu müssen. Bei solch einem wird die Angst, nicht von der Gemeinschaft zu profitieren und integriert zu sein, treibender Faktor.

Fazit: Die Individualpsychologie sieht das Gemeinschaftsgefühl als Gegenmotiv zum Macht- und Geltungsstreben. Es entscheidet über verantwortliches und unverantwortliches Handeln, über die seelische Stabilität eines Menschen und das Maß des Therapiegehlings. Am Ende seines Lebens hob Adler diesen Begriff sogar ins Religiöse.

6.5.4 Minderwertigkeitsgefühl und Überlegenheitsstreben

Ein wichtiger stehender Begriff in der Individualpsychologie ist das Minderwertigkeitsgefühl mit dem ihm einhergehenden Streben nach Überlegenheit. Adler spricht von der „Stimmungslage des Minderwertigkeitsgefühls“ (Adler [1933] 1992: 68). Minderwertigkeitsgefühle stellen den deutlichsten Ausdruck eines gestörten Gemeinschaftsgefühls dar. Er schreibt, dass es „stets unser Tun anspornt, um zu größerer Sicherheit zu gelangen. Lust oder Unlust, die dieses Streben begleiten, sind nur Hilfen und Prämien auf diesem Wege“ (:68-69).

Kinder fühlen nach Überzeugung Adlers diese Minderwertigkeit. „Das Kind, wenn nicht allzu sehr geschädigt ... steht bereits unter dem Zwang dieser Entwicklung nach aufwärts, der seinen Körper und seine Seele zum Wachstum antreibt. Auch ihm ist von Natur aus das Streben nach Überwindung vorgezeichnet“ (:69). Es vergleicht sich innerhalb der Familie mit den älteren Geschwistern und Erwachsenen. Dies kann verstärkt werden durch mangelhafte körperliche Ausstattung. Adler nennt das bereits 1907 die „Minderwertigkeiten der Organe“ (:68), körperliche Mängel, für die es von anderen herabgesetzt wird. Durch Vergleichen treibt es sich lebenslang an, mit Leistungen seinen Mangel auszugleichen. Dies geschieht durch die Fiktion, es könne sich dadurch Geltung in der Gemeinschaft mit anderen verschaffen. Adler sieht dieses Verhalten einerseits als Motor für die allermeisten Verhaltensweisen, andererseits als verfehlte Antwort. Sie führt nicht nur zur Kompensation der Mängel, sondern zur Überkompensation, zu destruktiver Überlegenheit mit dem Ziel, Macht über andere auszuüben. Dreikurs (1969:36) erklärt: „Unter dem Druck des Minderwertigkeitsgefühls versucht jeder zumindest vor anderen seine Mangelhaftigkeit zu verbergen. Niemand kann sich geben, wie er ist; man versucht sein wahres Gesicht zu maskieren“.

Dabei wies Adler darauf hin, dass zwei Wege das Kind am meisten entmutigen und dadurch Minderwertigkeitsgefühle keimen lassen: Einerseits ist es die Verwöhnung und Verzärtelung, andererseits die Vernachlässigung und Überforderung (Adler [1933] 1992: 70). Die Verwöhnung, weil sie dem Kind nicht erlaubt, eigene Erfahrungen zu machen und ihm die Aufgaben abnimmt. Vernachlässigung und Überforderung, weil das Kind nicht die nötige Unterstützung und Versorgung bekommt und sich deshalb benachteiligt fühlt. Aufgabe psychotherapeutischer und erzieherischer Arbeit ist es folglich, die Überkompensation des Menschen bewusst abzubauen und - wie bereits erklärt - die Entwicklung des Gemeinschaftsgefühls zu fördern. Minderwertigkeit kann also nach Adler nur durch Entwicklung des Gemeinschaftsgefühls ausgeglichen werden.

Adler unterscheidet zwischen den genannten objektiven Minderwertigkeiten und den daraus erwachsenen subjektiven Minderwertigkeitsgefühlen und dem Minderwertigkeitskomplex, der in die Neurose führt. Objektive Minderwertigkeit erlebt der Mensch in offensichtlicher Unterlegenheit, in Krankheit und Schwäche. Minderwertigkeitsgefühle entstehen durch die Deutung des Kindes in der Kinderzeit und die Behandlung durch die Erwachsenen. Sie unterliegen der tendenziösen Apperzeption, der „Eigenschöpfung des Kindes“ (Adler [1933] 1992:70).

Der Minderwertigkeitskomplex dagegen, ursprünglich von den Psychologen Bleuler und Jung in die Tiefenpsychologie eingeführt (Titze 1995b:328), zwingt den anderen

Aufmerksamkeit ab durch vermeintliche oder objektive Minderwertigkeit. Nach Adler ist dies schon im kindlichen Fehlverhalten mit seinen neurotischen Störungen erkennbar (Adler [1933] 1992:74). Sein Ziel ist die Überhöhung, Macht und Geltung auf indirektem Weg. Schonung, Berücksichtigung und Besorgtheit können eingefordert, zart besaitete, überempfindliche Verletzlichkeit benutzt werden. Seine Angst kann beispielsweise sein Instrument sein, auf der Klaviatur der Zuwendung und Umsorgung der anderen zu spielen, um sich ihre Dienste zunutze zu machen. Zugespitzt kann Adler über den Minderwertigkeitskomplex formulieren: „Er treibt das Individuum in die Neurose oder zum Verbrechen, und Gruppen und Nationen dem Abgrund der Selbstausrottung entgegen“ (Ansbacher & Ansbacher 1982:410). Dann weist er nach, dass Letzterer sich in allen Formen psychischer Erkrankungen findet (Titze 1995b:329).

Nach Adler wird der, der das Gefühl einer tatsächlichen oder angenommenen Minderwertigkeit durch Kompensation zu überwinden versucht, niemals zur Lösung kommen – er trägt den Zweifel an sich und an seinem Wert mit sich, gleichgültig, wie hoch er steigen mag. Adler gibt in seiner angewandten Individualpsychologie dem „bedingungslosen Abbau des Machtstrebens und der Entfaltung des Gemeinschaftsgefühls“ (Adler in Ansbacher & Ansbacher 1982:124) die Priorität. Das Ziel des Gesunden „schließt das Wohl der andern mit ein“ (:113). Er versetzt auch hier den Klienten nicht in die passive Opferhaltung durch eine Erklärung kausal-mechanistischer Natur, sondern sieht ihn in der Eigenverantwortung seines Handelns.

Brühlmeier (2003) ist Recht zu geben, wenn er in dem aus dem Minderwertigkeitsgefühl gewachsenen Machtstreben eine Affinität zu christlicher Theologie sieht, und schreibt: „Ein christlicher Theologe könnte versucht sein, in diesem Adlerschen Gedankengang eine psychologische Entsprechung zur traditionellen Vorstellung des Christentums von der Gefallenheit des Menschen zu erkennen.“ Dies liegt tatsächlich sehr nah, wenn in der Auslegung des Sündenfalls der Mensch beschrieben wird, als der, der „zu den Sternen greift“ und „sein wollte, wie Gott“. Hierauf wird an entsprechender Stelle noch näher einzugehen sein. Adler⁴⁷ jedenfalls nennt den Vorgang der Überkompensation auch in der Tat immer wieder „Gottähnlichkeit“ (zum Beispiel Adler [1930c] 1993:46,:47,:104,:133), „Gottähnlichkeitsstreben“ (zum Beispiel Adler [1964b] 1982,:23,:101), „Gottähnlichkeitsgedanke“ (zum Beispiel Adler [1928] 1992:113) oder „Gott-

⁴⁷ Auch Sigmund Freud gebrauchte schon 1938 den Begriff der Gottähnlichkeit, wenn er von den tröstenden Errungenschaften des Menschen in der modernen Kultur gesprochen hat (Freud [1938] 1953:125).

gefühl“ (zum Beispiel Adler [1918] 2001:54,;57).⁴⁸ Stärkstes Ausmaß dieses Erlebens zeigt sich nach individualpsychologischer Sicht im psychopathologischen Bereich des psychotischen Wahns. Adler selbst sagt:

Die erhabensten Ziele sind in den pathologischsten Fällen, das heißt, in den Psychosen zu finden. Bei Fällen von Schizophrenie finden wir häufig den Wunsch, Jesus Christus zu sein. ... Das Ziel der persönlichen Überlegenheit blockiert die Annäherung an die Wirklichkeit. Wir können in allen Zielen einen gemeinsamen Faktor finden – ein Streben nach Gottähnlichkeit. Manchmal begegnen wir Kindern, die diesen Gedanken ganz offen zum Ausdruck bringen, indem sie sagen: ‚Ich möchte gerne Gott sein‘. Viele Philosophen hatten den gleichen Gedanken. ... Dieses Ideal der Gottähnlichkeit erscheint auch in dem Ideal des ‚Übermenschen‘. ... Wahnsinnige drücken oft ihr Ziel der Überlegenheit ganz unverhohlen aus.

(zitiert in Ansbacher & Ansbacher 1982:294-295)

Dieser absolut gesetzte Gedanke Adlers, das soll an dieser Stelle angemerkt werden, ist nicht immer unwidersprochen geblieben. Der Adlerexperte Arthur Brühlmeier (2005) beispielsweise wirft ihm genau an dieser Stelle vor, psychische Phänomene in ihrem So-Sein nicht ernst zu nehmen, weil er von dieser Grundposition herkomme, dass Phänomene erst dann als verstanden gelten, wenn in ihnen die Strebung vom Gefühl der Minderwertigkeit zum Gefühl der Geltung/Macht nachgewiesen werden könne. Damit reduziere Adler Phänomene auf ein einziges Prinzip. Er fährt fort: „Der Nachweis der immer gleichen formalen Struktur führt zu einem nicht unbedenklichen Effekt, der sich als ‘Denaturierung des Phänomens’ bezeichnen lässt.“

Dem widersprechen andererseits anthropologische Erkenntnisse, wie die des bereits erwähnten Soziologen Gehlen ([1961] 1993:48) und seiner Bezeichnung des Menschen als Mängelwesen. Das Streben des Individuums vom Minus zum Plus hat ihm die Möglichkeit gegeben, in noch so ungünstigsten Verhältnissen zu überleben. Das ist Brühlmeier hier entgegenzuhalten. Allerdings bleibt offen, ob das Streben des Menschen vom Minus zum Plus und sein mangelndes Gemeinschaftsgefühl immer und auf alle seelischen Phänomene anwendbar ist. Arthur Brühlmeier (2005) stimmt nachdenklich, wenn er fragt, ob es richtig ist „die ursprüngliche ‚Polyphonie der menschlichen Innerlichkeit‘ (Buber 2005:15) auf eine einzige Strebung“ zurückzuführen. Unter dem Anspruch eine

⁴⁸ Dieses fiktive Fernziel des „Sein Wollens wie Gott“ beschreibt die Individualpsychologie - und das ist für den Theologen bedeutsam - wiederholt als den menschlichen Irrweg der Überkompensation (Andriessens 1995:341; Lehmkuhl, Lehmkuhl & Hellgardt 1995: 415; Hellgardt 1995:49, 236; Pongratz 1995a:351; Kühn 1995:563). Diese Begriffe sind in der Individualpsychologie psychologisch zu verstehen im Sinne von einem „Greifen nach den Sternen“, von Machtgier und Überkompensation, wie sie im Sündenfall zutage treten, und nicht theologisch im Sinne der Worte Jesu (Mt.5, 48) etwa: „Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“.

„verstehende Psychologie“ im Sinne Diltheys zu sein, könne es nicht angehen ein Phänomen dann als verstanden gelten zu lassen, wenn es auf nur ein Prinzip reduziert wird. Darum nennt er Adlers Denkform „reduktiv“.

Im Blick auf psychotische Zustände des Menschen gilt es in der Tat zu bedenken, dass es mittlerweile neue wissenschaftliche Erkenntnisse gibt, die diesbezüglich zu reflektieren sind, und unter Umständen nicht nur auf die einfache Streben von Minderwertigkeit und Überlegenheitsstreben zurückzuführen sind: Zur Zeit Adlers waren Psychosen und ähnliche Pathologien noch nicht als Stoffwechselstörungen des Gehirns, so genannte Neurotransmitterstörungen erforscht, was erst mit Beginn der neunziger Jahre geschah. Erst danach wird beispielsweise die Schizophreniesymptomatik mit einem relativen Übergewicht des Dopamin gegenüber anderen Neurotransmittern beziehungsweise mit einer Überaktivität oder Überempfindlichkeit der dopaminergen Neuronen in Zusammenhang gebracht. Vermutlich handelt es sich dabei nicht um die einzige pathogenetisch relevante Neurotransmitterstörung (Tölle 1994:211).

Allein deshalb könnte Adler hier also mit Recht eine Vereinfachung der „Polyphonie der menschlichen Innerlichkeit“ vorgeworfen werden, berücksichtigt man nicht den damaligen Stand der Wissenschaft.

Mit Lehmkuhl können diese Ergebnisse der aktuellen Forschungen kommentiert werden:

Trotz neuester neuropathologischer, pathophysiologischer, genetischer und biochemischer Untersuchungen, in denen eine Multikonditionalität schizophrener Psychosen angenommen wird, ... muss die ... enge Bezogenheit der einzelnen Krankheitssymptome zur Gesamtpersönlichkeit des Patienten, ... zum Beispiel die Bedeutung der familiären Konstellation für die Krankheitsentstehung, zu einer tiefenpsychologischen Betrachtung und Interpretation anregen.

(Lehmkuhl, Lehmkuhl & Hellgardt 1995:415)

Um mit Glasser (1971:25) zu sprechen, ist zu diesem Gedanken für die Relevanz von Eigenverantwortlichkeit des Klienten zu ergänzen, dass in der individualpsychologischen Seelsorge und Therapie sinnvollerweise möglichst auf Krankheitsbegriffe verzichtet und sich mit dem tatsächlichen Verhalten des Klienten beschäftigt wird: „Nennt man ihn psychotisch oder schizophren, ordnet man ihn sofort in eine Kategorie der Geisteskranken ein, die ihn von uns trennt. So dienen die Etiketten nur dazu, seine Probleme zu vertiefen...“ Zur Eigenverantwortlichkeit ist dem Patienten mit deterministischen Erklärungen nur selten geholfen.

Endgültig wird man sicherlich in der Zukunft zu diesem Komplex der Genetik und Physiologie einerseits und zu der Beeinflussbarkeit des Denkens und damit der Eigenverantwortung andererseits erst dann Stellung nehmen können, wenn der gründlichen Erforschung dieses Ineinanderspiels von Eigenwillen und chemischen Denkprozessen und genetischen Bedingungen des menschlichen Gehirns Rechnung getragen werden konnte. Davon kann heute noch nicht die Rede sein.

Es wirkt erleichternd, dass das Bewusstsein eines fiktiven Ansatzes bei Adler immer die Möglichkeit einer Wandlung gewährt. Er weiß, dass er seinen Ansatz der Gemeinschaft niemandem als den absolut richtigen beweisen kann, wie es in den exakten Wissenschaften üblich ist. Er sagt selbst: „Dabei befließigte ich mich, sachliche Argumente anderer kaltblütig zu prüfen, was ich umso leichter tun konnte, da ich mich an keine strenge Regel und Voreingenommenheit gebunden glaube, vielmehr dem Grundsatz huldige: alles kann auch anders sein“ (Adler[1933] 1992:22). In diesem Sinne konnte Josef Rattner ergänzen: „Wir halten uns an das Motto: ‚Adler verstehen, heißt über Adler hinausgehen!‘“ (Rattner 1986:7).

Fazit: Den deutlichsten Ausdruck gestörten Gemeinschaftsgefühls erlebt der Mensch in Minderwertigkeitsgefühlen, die ein Überwertigkeits-, ein „Gottähnlichkeitsstreben“ nach sich ziehen. Das ist sowohl als Motor als auch verfehlte Antwort des Menschen zu verstehen. Neben objektiven Minderwertigkeiten, die körperlicher Verfassung entsprechen, sieht Adler den Minderwertigkeitskomplex. Er wird durch Entmutigung des Kindes auf dem Weg der Verwöhnung oder Überforderung gefördert.

6.6 Die Notwendigkeit der Verantwortung aus philosophischer und psychologischer Sicht und das „Du“ als Hinweis auf das Gegenüber in Gott und dem Mitmenschen

Wie heute Verantwortung oft isoliert von theologischen Zusammenhängen verstanden wird und wie der Mensch dennoch auf der Suche nach einer notwendigen, sinngebenden ethischen Grundlage für Verantwortung ist, zeigt sich bei einigen bekannten Philosophen und Psychologen, von denen hier im Blick auf das theologische „Du“ in Gott die Rede sein soll.

Sie alle sind überzeugt davon, dass der Mensch, der auf Egoismus setzt, zugrunde gehen muss.

Der Mensch wird von einem Wort getroffen und er antwortet. Ihm steht also ein „Du“ gegenüber, das eine Antwort erwartet.

Diesen Gedanken führt der bereits genannte Philosoph Sprenger (2002:36) in seinen Werken aus. Er vertritt die Theorie, dass zukünftig nur solche Unternehmen erfolgreich sein werden, die den Mitarbeiter als Individuum und Vertrauensperson schätzen und in die Verantwortung einbeziehen. Auf diesem Wege nur können die Anreize aus dem Antrieb aus der Person heraus erfolgen, die durch egoistische Machtausübung und Fremdsteuerung nicht möglich wären. Mit diesen Denkweisen sprengt Sprenger die bestehenden Auffassungen im Gebiet der Personalführung. Seine Suche aber nach der eigentlichen Grundlage der Verantwortung zeigt er in seinem Buch: „Das Prinzip Selbstverantwortung. Wege zur Motivation“ auf und erklärt: „Unschärf, wie der Begriff ist, eignet er sich für alles und jedes und trägt eine Vorentscheidung für etwas moralisch Hochstehendes in sich.“

Sprenger (2002:106) sieht das „Du“ für die Antwort des Verantworts „vor unserem Selbst“ und weist mit Recht darauf hin, dass viele sich oft reflexhaft von dem beherrschen lassen, was andere für richtig oder falsch halten und dadurch nicht Gestalter ihres Lebens werden. Genau genommen ist das „Selbst“ aber dennoch kein „Du“, kein Gegenüber, und deshalb im eigentlichen Sinn dann auch der Begriff „Selbstverantwortung“ ein recht fragwürdiger Ausdruck, eine Farce.

Ähnlich wie Sprenger hat sich der bedeutende zeitgenössische Philosoph Hans Jonas (1903-1993) intensiv mit dem „moralisch hoch stehenden“ Begriff der Verantwortung beschäftigt. Seine Konzeption der Verantwortung ging von einer „Abschaffung der Transzendenz“ in der modernen Gesellschaft aus. Er erklärt in seinem Werk „Das Prinzip Verantwortung“ folgendes:

Die Andersheit nimmt von meiner Verantwortung Besitz, und keine Aneignung ist hier intendiert. Und doch soll dieser von ‚Vollkommenheit‘ weit entfernte, in seiner Faktizität ganz kontingente Gegenstand, wahrgenommen gerade in seiner Vergänglichkeit, Bedürftigkeit und Unsicherheit, die Kraft haben, mich durch sein pures Dasein (nicht durch besondere Qualitäten) zu einer Verfügungsstellung meiner Person, frei von jedem Aneignungsbegehren, zu bewegen. Und er kann dies offenbar, denn sonst gäbe es kein Verantwortungsgefühl.

(Jonas 1979:166)

Jonas (:162) ergänzt dies aus philosophisch-ethischer Perspektive: „Nicht die Pflicht selbst ist der Gegenstand; nicht das Sittengesetz motiviert das sittliche Handeln, sondern der Appell des möglichen An-sich-Guten in der Welt, das meinem Willen gegenüber steht und Gehör verlangt – gemäß dem Sittengesetz.“

Wenn gegenwärtig Ethikforscher also nach dem Wissen von Jonas populär meinen, Ethik habe nur dann eine Chance, wenn sie auf Egoismus setzt, dann sieht es Jonas (:162) entgegengesetzt: Hier ist der verantwortlich Handelnde nicht der, der sich moralisch gut macht, sondern das Gute um seinetwillen tut. „Das Gute aber ist die Sache in der Welt, ja die Sache der Welt. Moralität kann nie sich selber zum Ziel haben“. Damit ist nach Jonas (:164) nichts anderes gesagt, als dass „Menschen potentiell schon ‚moralische Wesen‘ sind, weil sie die Affizierbarkeit besitzen, und nur dadurch auch unmoralisch sein können.“

Jonas (:196) weist an anderer Stelle darauf hin, dass total und richtig verstandene Verantwortung kausal-final ausgerichtet immer fragen wird: „Was kommt danach?“ und zugleich auch „Was ging vorher? Wie vereinigt sich das jetzt Geschehende mit dem ganzen Gewordensein dieser Existenz?“ Und er folgert: (:197): „Die Fieberkurve des nächsten Tages, die noch bevorstehende Wegstrecke der Fahrt, sind in die Sorge des Augenblicks eingeschlossen.“

In diesem Zusammenhang kommt er dem anthropologischen Verständnis Adlers sehr nah, der den Menschen auch kausal-final in seinem Sein angelegt sieht. Interessanterweise unterstreicht Jonas aber auch an dieser Stelle, dass „religiöser Glaube hier schon Antworten hat, die die Philosophie erst suchen muss, und zwar mit unsicherer Aussicht auf Erfolg“ (:94). Ethische Werte, so meint Jonas, können heute als eine verantwortliche, allgemeine Gültigkeit beanspruchende Begründung nicht mehr auf Glaubensgrundlage erfolgen. Diese müssten nach seiner Meinung rational-philosophisch erfolgen.

Im Sinne Friso Melzers weist Jonas (1979:164) darauf hin, dass der Mensch stets einem „Du“ in seinem Leben Antwort geben muss: „Man kann wohl sagen, dass es kein ‚du sollst‘ gäbe, wenn es niemand gäbe, der es hören kann und von sich her auf seine Stimme abgestimmt ist, ja danach hinhorcht.“ Die Vorbedingung für diese Moral ist die Verantwortung (:174). Jonas ergänzt (:175): „Tritt Liebe hinzu, so wird die Verantwortung beflügelt von der Hingebung der Person, die um das Los des Seinswürdigen und Geliebten zu zittern lernt.“

Jonas (:184) beschreibt die Folgen dieser aus der Verantwortungsübernahme resultierenden Hingabe. Indem er noch einmal bei der originären Verantwortung als die von Menschen für Menschen anknüpft, erläutert er die Ur-Verantwortung in der elterlichen Fürsorge, die jeder zuerst an sich selbst erfahren hat. Die Auszeichnung des Menschen, dass er Verantwortung tragen kann, verpflichtet ihn zugleich, dass er sie tragen muss. Verantwortung tragen können gehört so untrennbar zum Sein des Menschen, wie etwa seine Fähigkeit zu sprechen (:185). Freilich nimmt zunächst „der Freie die herrenlos war-

tende Verantwortung für sich in Anspruch“ sagt Jonas. Er folgert dann aber, dieser stehe „dann allerdings unter ihrem Anspruch. Indem er sie sich angeeignet hat, gehört er ihr und nicht mehr sich selbst“ (:182). Mit anderen Worten: Zwischen den Erfahrungen der Außenwelt und der eigenen Reaktion liegt die Freiheit, die eigene Entscheidung, die Antwort zu verantworten.

Nach Jonas bleibt festzuhalten: Die Kontrolle aufgrund eigener Entscheidung wird von außen nach innen verlegt. Jeder Mensch macht sich auch zum Antwortenden, zum Verantwortlichen für sein eigenes Erleben. Der Mensch selbst entscheidet sich dafür, zu leiden, bekümmert zu sein, sich abqualifizieren und entwerten zu lassen, Opfergefühle zuzulassen, anderen Menschen Herrschaft und Bedeutung über sich zu geben, und dergleichen mehr.

Ähnlich argumentiert von der Seite der Psychologie Victor Frankl (1905-1997). Frankl findet dieses „Du“, indem er noch einen Schritt weiter geht als Jonas: Für ihn korrespondiert Verantwortung unausweichlich mit dem Lebenssinn. Dabei ist für ihn nicht die Frage nach dem Sinn des Lebens entscheidend, sondern die nach den „speziellen Aufträgen für das Dasein“:

Wenn wir nur die Summe aus allem nach dem Sinn des Lebens ziehen, gelangen wir zu einer radikalen Kritik der Frage als solcher. Die Frage nach dem Sinn des Lebens schlechthin ist sinnlos. ... dann müssen wir der Frage nach dem Sinn des Lebens eine kopernikanische Wende geben: Das Leben selbst ist es, das dem Menschen die Frage stellt. Er hat nicht zu fragen, er ist vielmehr der vom Leben befragte, der dem Leben zu antworten – das Leben zu verantworten hat. Die Antworten können nur konkrete Antworten auf konkrete „Lebensfragen“ sein.

(Frankl 1975:69)

Indem also der Mensch dem „Du“ des Lebens antwortet, ist er der Agierende und gibt nach Frankl der Welt Antwort und damit Sinn. In einem ähnlichen Gedankengang weist Sprenger (2002:130) sehr schön darauf hin, dass es in der deutschen Sprache ja auch Sinn-„Gebung“ und nicht Sinn-„Nehmung“ heißt.

Frankl stellt die Intension der Verantwortung dar: Lebenssinn besteht nicht primär aus fantastischen Zielen, sondern aus dem Verantworten der alltäglichen Aufgaben, den nächsten Schritten. Ruthe (2003) zitiert an dieser Stelle Goethe und konkretisiert Verantwortung praktisch: „Wie kann man sich selbst kennen lernen. Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun und du weißt gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages.“

Victor Frankl statuiert es ähnlich:

Eines aber lässt sich wohl sagen, worin der Sinn des Daseins auf keinen Fall gelegen sein kann. Nicht liegt er nämlich in jener Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung... Im Gegenteil: Der Mensch ist nicht dazu da, um sich selbst zu erfüllen und zu verwirklichen. Sofern es überhaupt im menschlichen Dasein auf Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung ankommt, lassen sie sich nur per effectum erreichen aber nicht per intentionem. Nur in dem Maße, in dem wir uns preisgeben an die Welt und an die Aufgaben und Forderungen, die von ihr her einstrahlen in unser Leben, nur in dem Maße, indem es uns um die Welt da draußen und die Gegenstände geht, nicht aber um uns selbst oder um unsere eignen Bedürfnisse, nur in dem Maße ... erfüllen und verwirklichen auch wir uns selbst.

(Frankl 1972:73)

Auf diesem Hintergrund kann durch eine christliche Seelsorgerausbildung quasi eine Kontrakultur der Werte in Gemeinde und Gesellschaft gefördert werden. Mit ihr wird dem Hedonismus als allein erstrebenswertes Ziel, das beschriebene Gemeinschaftsgefühl der Individualpsychologie, entgegengesetzt.

In Adlers Lehrgut wird abgelehnt, was vielfach durch andere psychologische Richtungen in unserer Gesellschaft populär geworden ist: Während er das Gemeinschaftsgefühl und „common sense“ betont, schleichen sich beispielsweise bei dem Gestalttherapeuten Frederick S. Perls Gedanken beliebter, aber fragwürdiger Selbstverwirklichung ein. Perls etwa versteht unter Verantwortung die Verpflichtung nur für sich selbst dazustehen und die Verantwortung für die Gemeinschaft nur sekundär. Sein bekannt gewordenes „Gestaltgebet“ sagt: „Ich bin ich und Du bist Du. Ich gehe meinen Weg und du gehst deinen Weg. Ich bin nicht auf dieser Welt, um so zu sein, wie du mich haben willst. Und du bist nicht auf dieser Welt, um so zu sein, wie ich dich haben will“⁴⁹ (Jellouscheck 2005:64). Diese Einstellung mit dem Ziel persönlichen Glücks- und individuellem uneingeschränkten Lustgewinns kann man „die Tyrannei der Authentizität“ bezeichnen. An anderer Stelle sagt Perls:

Verantwortung bedeutet die Fähigkeit zu antworten, die Fähigkeit, lebendig zu sein, zu fühlen, empfindsam zu sein. Nun haben wir aus dieser Verantwortung die Idee der Verpflichtung gemacht, und das ist Größenwahn und Allmachtsdünkel. Verantwortung bedeutet einfach ‚Ich bin ich, ich habe genommen und entfalte in mir, was ich sein kann.‘ Mit anderen Worten: Verantwortung ist die Fähigkeit zu antworten und voll verantwortlich für sich selbst und für niemanden sonst zu sein. Das ist, glaube ich, das grundlegendste Merkmal des reifen Menschen.

(Perls 1974:107)

⁴⁹ Dieses „Gestaltgebet“ erscheint in der Literatur in unterschiedlichen Fassungen. Ich zitiere es hier bei Jellouscheck aus der mündlichen Überlieferung der Encounter Bewegung.

An dieser Stelle wird von Perls verantwortliches Handeln für andere ausdrücklich abgelehnt. Ruthe (2003:7) stellt konstatierend fest: „Zugunsten der Selbstwerdung verdrängt Perls die Notwendigkeit des Gemeinsinns für den Einzelnen und nennt Verantwortungsübernahme ‚Größenwahn‘ und ‚Allmachtsdünkel‘.“ Solche Gedanken populärer Selbstverwirklichung haben zu einer individualistisch denkenden Verantwortungslosigkeit der Gemeinschaft gegenüber geführt und das Gemeinschaftsgefühl verkümmern lassen.

Weil derlei Selbstverwirklichung auf egoistische Weise – und zwar am anderen vorbei – realisiert werden soll, bleibt sie unerreichbar. Weil der Mensch ein soziales Wesen ist, auf das „Du“ angelegt und ohne Kooperation und Interaktion mit anderen Menschen lebensunfähig, hängt sein persönliches Wohlergehen vom Mitmenschen ab. Sein Glück ist mein Glück, sein Leid ist mein Leid (Ruthe 2003:4).

Fazit: Verantwortung ist ein zwischenmenschlicher Vorgang, der auf das „Du“ angelegt ist. Er steht konträr zur Selbstverwirklichung und dem Hedonismusstreben.

6.7 Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit der Individualpsychologie

6.7.1 Das Menschenbild der Individualpsychologie

Für eine Ausbildung an Seelsorgern muss eine zugrunde gelegte Psychologieschule sich auf ihr Menschenbild überprüfen lassen, besonders wenn es um Eigenverantwortlichkeit geht. Es muss hinterfragt werden, was die Normen für eigenverantwortliches Handeln sind, also welches Menschenbild mit dieser Schule transportiert wird.

Alfred Adler hat seine Nähe zu anderen Wissenschaftsbereichen, vor allem zur Pädagogik und Soziologie stets betont. Seine Lehre trägt stark sozialpsychologische Züge und hat besonders bei Pädagogen Anhänger gefunden.

Die Individualpsychologie könnte von ihrem Namen her als „Individualismuspsychologie“ missverstanden werden, ist aber gerade neben den anderen tiefenpsychologischen Schulen wie keine andere sozialpsychologisch orientiert.

Wie schon der Name Individualpsychologie deutlich macht (von in-dividere = nicht teilbar) bezieht er sich auf das unteilbare Ganze eines jeden Menschen. In Abgrenzung zu Sigmund Freud, dem Begründer der Psychoanalyse, sieht Adler den Menschen in seiner Persönlichkeitstheorie als das Konzept eines „einheitlichen, zielgerichteten, schöpferischen Individuums, das in gesundem Zustand in einer positiven, konstruktiven, ethi-

schen Beziehung zu seinen Mitmenschen steht“ (Bornemann 1982:20-21). Kriz (1991:17) bestätigt, dass der Begriff der Individualpsychologie, den Adler in Abgrenzung zur Psychoanalyse kreiert hat, vielerlei Missverständnisse mit sich gebracht hat. In seiner wissenschaftlichen Darstellung der wichtigsten psychotherapeutischen Konzepte in Deutschland wurde dieser Begriff als „eine etwas unglückliche Namensgebung für einen sozialpsychologisch orientierten Ansatz“ bezeichnet. Wird er verstanden als freiheitlicher Individualismus, so würde er in der Tat ad absurdum dessen stehen, was Alfred Adler gemeint hat: Das Unbewusstsein führt kein Eigenleben. Mit Bornemann (1982:21) ist anzunehmen, dass Adler dabei auf Gedanken von Dilthey zurückgegriffen hat, „um die Entwicklung seiner synthetisch-finalen, verstehenden Psychologie von derjenigen der kausal-erklärenden ‚Psychoanalyse‘ abzusetzen“ (:21). Reinhold Ruthe betont: „Um es noch deutlicher mit Gardner Murphy zu sagen, ... war das psychologische System Adlers das erste in der Geschichte der Psychologie, das – wie wir heute sagen würden – in einer sozialwissenschaftlichen Richtung entwickelt wurde“ (Ruthe 2003:4-5).

Die Individualpsychologie versteht den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit. Dies wird mit dem Begriff „Holismus“ umschrieben. Es werden also nicht Teilphänomene des Ganzen für das Verhalten reduktionistisch verantwortlich gemacht. Im Wörterbuch der Individualpsychologie erklärt Kretschmer (1995:227) den Holismus als: „die Lehre von der Ganzheit...der Lebewesen. Sie entstand vor dem Ersten Weltkrieg als Reaktion auf den materialistischen Atomismus.“ Damit drückt er aus, dass das lebendige Ganze etwas grundsätzlich anderes ist, als seine experimentell und denkerisch abstrahierten Elemente. Die einzelnen Funktionen in ihren Teilen sind stets auf ein Ganzes ausgerichtet und von ihm bestimmt. Kretschmer (:227) ergänzt an gleicher Stelle: Die Lehre vom Holismus ist „etwas gänzlich anderes, welches weder chemisch oder physikalisch bestimmt, noch gemessen und gezählt werden kann, sondern vielmehr als beseelte Gestalt geschaut, gedeutet und beschrieben werden muss.“

Als Arzt hat Adler ([1912] 1990:38) den Menschen eben nicht nur von seiner körperlichen Seite sehen wollen. Schon in der ersten Phase seiner Forschungsarbeiten erkannte er zwar die unterschiedlichen Kräfte im Menschen, sah aber in ihnen ein einheitliches Ziel, ein logisch sinnvolles Programm des Individuums. Deshalb stellte er in seiner Lehre des Ursprungs und der Entwicklung des Gefühls der Minderwertigkeit und dessen Folgen (:38) eine Verbindung zwischen Organminderwertigkeiten und psychischen Prozessen her.

Darauf verwies Adler, wenn er schreibt:

Die Einheit der Persönlichkeit ist in der Existenz jedes Menschenwesens angelegt. Jedes Individuum repräsentiert gleichermaßen die Einheit und Ganzheit der Persönlichkeit wie die individuelle Ausformung dieser Einheit. Das Individuum ist mithin sowohl Bild wie Künstler. ... Es ist der Künstler seiner eigenen Persönlichkeit ... ein äußerst fehlbares und unvollkommenes Wesen.

(Adler [1930a] 1976:7)

Alle Ausdrucksformen des Menschen sah er unter einer Einheitlichkeit, speziell einer einheitlichen Zielsetzung. Er schreibt beispielsweise: „Seine angeborene Verschiedenheit verschwindet unter der einheitlichen Wirkung der leitenden Fiktion“ (:277).

Manche Theologen sehen mit der Anthropologie der Ganzheitlichkeit in der Individualpsychologie Adler der alttestamentlichen Anthropologie sehr nah, die eine Unterteilung des Menschen nicht kennt. Adler hat als aufgeklärter Mensch, wahrscheinlich ohne sich dessen bewusst zu sein, seine holistische Lehre im Geist alttestamentlicher Anthropologie geformt. Lediglich seine jüdische und dadurch vom Alten Testament geprägte Herkunft lassen vermuten, dass er gemäß seiner eigenen Lehre in der sensiblen, prägenden Sozialisation seiner frühen Kindheit das holistische Denken erlernt, eingeübt und als Sicht von Wirklichkeit selbst erlebt, begriffen und übernommen hat.

Die Erkenntnis um die Gesamtpersönlichkeit des Menschen kann für die Arbeit Therapeutischer Seelsorge als signifikant gelten, wenn sie damit jüdisch-alttestamentlicher und damit biblischer Auffassung entspricht. Damit widerspricht sie einer oft einengend gelebten Seelsorgerpraxis in christlichen Gemeinden, in der sich die Auffassung zeigt, sich mit „rein geistlichen Fragen“ oder „seelischen Konflikten“, allenfalls kausal mit seiner Vergangenheit auseinander setzen zu können. So wie aber der Glaube nicht nur Teile des Menschen erreicht, sondern ihn in allen seinen Lebensaspekten durchdringt, so kann christliche Seelsorge für den Menschen weder nur in seinen Glaubens- und Gottesbezügen, noch im Teil seiner Konflikte wirksam werden, sondern stets in seiner zielgerichteten Ganzheitlichkeit.

Die biblischen Umschreibungen des Menschen lassen zu dem, was holistische Psychotherapie Adlers in ihrem umfassenden Sinn bedeutet, einen guten Bezug herstellen. Wie schon erwähnt drücken sie sowohl die Strebungen des Menschen (hungrig, hoffend, begehrend) als auch den handelnden, methodischen Aspekt der symptomatischen Folgen (betrübt, freudig, liebend, hassend ...) des Menschen aus.

Dies tritt insbesondere im seelsorglichen Bereich des Verständnisses von Leiblichkeit in den Fokus. Auch wir kennen in der deutschen Sprache ähnliche Parallelismen. Beispielsweise sprechen wir davon „etwas in die falsche Kehle zu bekommen“, sowohl wenn Nahrung in die Luftröhre gerät, als auch, wenn jemand etwas falsch verstanden hat und

darüber verärgert ist. Es können Formulierungen wie „mir platzt der Kragen“ oder „ich koche vor Wut“ leicht für erhöhten Blutdruck sprechen, der anorektische Mensch „macht sich dünn“, dem bulimischen Menschen „ist es zum Kotzen“, der Hautallergiker „legt sich ein dickes Fell an“ oder „könnte aus der Haut fahren“. „Ich krieg Schiss“ sagt der Angstbesetzte und reagiert mit Diarrhöe, jemand anderes ist „gelb vor Neid“ und der Kummer hat dem Herzkranken „das Herz gebrochen“. Bedeutungsvoll dabei ist, dass auf den ganzheitlichen Ausdruck, nicht nur auf die verbale sondern auch auf die nonverbale Ausdrucksweise des Menschen geachtet wird. Leib, Seele und Geist werden einheitlich in einem Wechselspiel gesehen: Mal drückt der Mensch seine Konflikte als Appell körperlich, ein anderes Mal seelisch oder auch geistig aus.

Auffällig ist dabei in Adlers Menschenbild die Beziehungsorientierung. Nach ihr ist der Mensch einerseits als einzigartiges Individuum zu verstehen mit seinem ganz persönlichen, individuellen Lebensstil. Aber er ist zugleich immer andererseits grundsätzlich auch ein soziales Wesen. Krankheiten können also nicht nur physisch, sondern auch psychisch und in diesem Sinne nicht als binnenseelisches Problem, sondern als sozialer Ausdruck verstanden werden. Dieses dritte Grundprinzip der Gemeinschaftsbezogenheit steht in Adlers Theorie gleichwertig neben dem Grundprinzip des Holismus und der Teleologie. Dies ist für die gesamte Ausbildung einerseits im Hinblick auf die aktuellen Forschungen von Miegel und Wahl⁵⁰ (1994) sinngemäß und wird andererseits für eine Ausbildung christlicher Seelsorger und Therapeuten als höchst bedeutsam zu werten sein, was noch theologisch reflektiert werden soll.

Fazit: Das Menschenbild Adlers kann zusammengefasst als *holistisch, motivational* und *beziehungsorientiert* bezeichnet werden und kommt damit biblischer Anthropologie nahe.

6.7.2 Individualpsychologie und christlicher Glaube

6.7.2.1 Alfred Adlers Stellung zum christlichen Glauben

Die Aussagen der Individualpsychologie forderten von Anfang an die Vertreter des christlichen Lagers zu einer Stellungnahme heraus, weil seine Therapieschule eine gewisse Nähe zur christlichen Beratung und Seelsorge zeigte. Zugleich errichtete er sein Gedankengebäude auf der Annahme, dass es keinen Gott und keine determinierende „Erbsünde“ gäbe.

⁵⁰ Siehe dazu die einführenden Gedanken dieser Arbeit zur aktuellen gesellschaftlichen Situation.

Adlerkenner wie Brühlmeier (2003) sind sich weithin einig: „Adler zog als Materialist, Sozialist und Atheist die Möglichkeit der Präexistenz gar nicht in Erwägung, lehnte auch die individuelle Vererbung ab und anerkannte bloß die Umwelteinflüsse als prägende Kräfte“. Vielmehr findet er über die Philosophie Vaihingers zu seinen Erkenntnissen.

6.7.2.2 Gott in der Individualpsychologie – Ideal oder Wirklichkeit?

Vier Jahre vor seinem Tod setzt Adler sich schriftlich mit religiösen Fragen auseinander und weist auf verschiedene Parallelen zwischen Christentum und Individualpsychologie hin. Nachdem Adler seit 1904 vom jüdischen zum evangelischen Glauben konvertiert war, (Mackenthun 2005) hat er in seiner Schrift „Der Sinn des Lebens“ (Adler [1933] 1992:162-172) seine Gedanken geäußert und in einer veröffentlichten Diskussion „Religion und Individualpsychologie“ (Adler & Jahn [1933] 1983) mit Pfarrer Jahn, Beratung und Psychotherapie vom religiösen und individualpsychologischen Standpunkt aus, diskutiert. Ansbacher (Ansbacher & Ansbacher 1982:420) merken dazu trefflich an: „Der Hauptunterschied, der hier relevant ist und in der Erörterung auftaucht, liegt nach Jahn darin, dass für Adler Gott ein Ideal, für den Geistlichen aber Wirklichkeit ist“. Während Freud noch die Religion als etwas wie eine Neurose zu erklären versucht hat (Freud [1938] 1953:90, 91), geht Adler bei weitem nicht so weit. Seine Würdigung des Glaubens ist zunächst unbedingt bejahend. Im Gegensatz zu jenem, der den Glauben mit neurotischen Illusions- und Zwangsvorstellungen verbunden sah, sieht Adler den Glauben als eine hilfreiche und richtungweisende Funktion der Menschheit im Blick auf ihre Vervollkommnung. Er sieht die Funktion des Glaubens eingebettet in ein ganz natürliches evolutionsgesteuertes Streben. Gott und Individualpsychologie lassen sich für ihn auf einer Linie sehen, allerdings nicht im theologischen Sinn, sondern als „Funktion einer hilfreichen Idee“ (Kolbe 1986:88).

In seinem Buch „Sinn des Lebens“ schreibt Adler:

Die beste Vorstellung, die man bisher von dieser idealen Erhebung der Menschheit gewonnen hat, ist der Gottesbegriff. Es ist gar keine Frage, dass der Gottesbegriff eigentlich jene Bewegung nach Vollkommenheit in sich schließt.

(Adler [1933] 1992:165)

Dennoch, wegen der Nähe zur biblischen Anthropologie darf Adler keine Gottesbeziehung unterstellt werden. Für den Individualpsychologen Wolfgang Metzger ([1975] 1983:19) ist es gar keine Frage: Für ihn ist

Gott eine „Idee“, eine Metapher, eine Konkretisierung der von den Menschen erstrebten Vollkommenheit. ... Mit Recht stellt der Theologe fest, dass es

(um einmal die Worte des Meister Eckhart zu gebrauchen) für ihn nur einen gedachten, aber keinen gegenwärtigen Gott gebe.

(:19)

So bleibt für Adler der Gottesgedanke synonym mit dem Streben nach Vollkommenheit und Überlegenheit. „Gott ist eine Idee, und zwar die höchste und größte Idee der Menschheit“ (Kolbe 1986:81). In „Religion und Individualpsychologie“ (Adler & Jahn [1933] 1983:70) schreibt Adler: „Das Streben, etwas von der stärkenden Gnade, von der gnadenreichen Stärke des göttlichen Zieles zu erlangen, strömt stets aus der Unsicherheit, aus dem konstanten Minderwertigkeitsgefühl der bedürftigen Menschheit.“ Im religiösen Denken und Fühlen könne der Mensch seine Wunschvorstellungen kompensieren nach Größe, Vollendung und Allmacht.

Es sind später die Bemühungen des anfangs erwähnten Adlerschülers Fritz Künkel gewesen, in seinem Buch „Ringens um Reife“ (1955) den Abriss einer religiösen Psychologie zu entwickeln. Sein Bestreben ging dahin, das spezifisch religiöse Moment in die Individualpsychologie zu integrieren.

Freilich erlaubt Adlers ([1912] 1990:74-75) Gottesbild Beweglichkeit. Er setzt sich von pathologisch strukturierten Gottesbildern ab: Für den Neurotiker und Psychotiker wird Gott in den Augen Adlers zum starren und konkreten Dogma. „Die Neurose ist immer auf den gleichen Endzweck der Überlegenheit zugespitzt, ebenso wie überspannte Religiosität“ (Adler [1912] 1990:50).

Man wird bei Max Weber an die Beschreibung des „Gesinnungsethikers“ erinnert werden, wenn Adler sagt: „Der Neurotiker gleicht ... einem Menschen, der zu Gott aufschaut, ihm seine Wege empfiehlt und nun gläubig harret, wie der Herr es lenken werde; er ist ans Kreuz seiner Fiktion geschlagen“ (:74-75). Während der Neurotiker entsprechend seiner Leitlinie seine Ideale auf Gott überträgt und dann gläubig verharrt, schafft auch der gesunde Mensch nach Adlers Meinung sich eine Gottheit, von der er sich ganz nach oben gezogen fühlt, sich aber an der Wirklichkeit orientiert, die er nie aus dem Auge verliert.

Der bedeutendste Schritt, um an der erstrebten Vollkommenheit teilzuhaben, war in den Augen Adlers die Einigung des Menschen mit Gott. Er sieht darin sogar einen wichtigen Entwicklungsschritt im Evolutionsprozess des Menschen, das Wohl der Gesamtheit der menschlichen Gemeinschaft zu garantieren. „Das Ziel, das zur Vollkommenheit am besten geeignet ist, müsste ein Ziel sein, das die ideale Gemeinschaft der ganzen Menschheit bedeutet, die letzte Erfüllung der Evolution“ (Adler [1933] 1992:166). Zu diesem Ziel ist der ganze Denk- und Gefühlsapparat ausgerichtet. Hier sieht er die Verbindung von Religion und Individualpsychologie, wobei er die Letztere für überlegen hält,

weil sie die Vollkommenheit des Gemeinschaftsgefühls anstrebt (:71). Dieses ewige Ziel menschlicher Gemeinschaft sieht Adler zwar unerreichbar, aber nennt es geradezu pathetisch: „richtendes Ziel, ideale Gegebenheit, ewig unerreichbar aber ewig anrufend und wegweisend“ (Adler & Jahn [1933] 1983:72).

Nach Adler braucht der Mensch in seinem Denken eine Fiktion von Gott und ein durch diesen Gedanken geschaffenes Gemeinschaftsgefühl, damit es ihm möglich ist, Werte für die Ewigkeit und für die Höherentwicklung der gesamten Menschheit zu schaffen. An gleicher Stelle schreibt er:

Ob einer das höchste wirkende Ziel als Gottheit benennt, oder als Sozialismus, oder wie wir als reine Idee des Gemeinschaftsgefühls, oder andere in deutlicher Anlehnung an das Gemeinschaftsgefühl als Ideal-Ich, immer spiegelt sich darin das machthabende, Vollendung verheißende, gnadenspendende Ziel der Überwindung.

(:70)

„Aus dem Blickwinkel der wissenschaftlichen Forschung bemüht er sich um Wertkategorien, die denen der christlichen Ethik ganz analog sind“ (Kolbe 1986:86).

Wertschätzend gegenüber der Bibel äußert sich Adler:

Die zahlreichen Ausführungen aus den Schriften der Bibel sind dankenswerte Bestätigungen für den tiefen Einblick erhabener Menschheitsführer in die Grundfesten menschlicher Wohlfahrt und drücken in imposanter Weise vieles aus, was die Individualpsychologie in bescheidener wissenschaftlicher Art dem Denken nahe zu bringen trachtet.

(Adler & Jahn [1933] 1983:91)

Wenn Adler dann an Jahn allerdings bezüglich der Individualpsychologie schreibt, erst sie könne zur tiefstmöglichen Erkenntnis der Zusammenhänge führen, bis sie zur „Erbin aller großen Menschenbewegungen“ (:98) emporsteigt, dann deutet sich eine große Kluft an zwischen dem Christentum und seiner Lehre. Von „Bescheidenheit“ ist dann wenig spürbar. Adler avanciert seine Gedanken geradezu ins Religiöse, also dahin, dass die Individualpsychologie die Religion schließlich ablösen wird. Metzger ([1975] 1983:19) schreibt:

Es scheint Augenblicke in seinem Leben gegeben zu haben, in denen er davon träumte, dass seine Lehre, als die Erzieherin der Menschheit und ‚als die vom Gemeinschaftsgefühl postulierte Weltanschauung‘, irgendwann einmal die Nachfolge der gegenwärtig noch bei uns verbreiteten Religionen antreten werde.

(:19)

Damit erhebt sich unweigerlich die Frage, ob nicht Adler am Ende seines Lebens mit diesen Gedanken überkompensiert und nach den Sternen greift, so wie er es selbst

beschrieben hat, um sein Leben mit seinen von ihm geschaffenen Ideen verewigen zu wollen.

Die deutlichste Kluft zum christlichen Denken besteht am Ende darin, dass Adler den Menschen allein als Mittelpunkt des Weltgeschehens sieht. Darum muss es für ihn auch die Absicht der Individualpsychologie sein, „ihn zum Mittelpunkt zu machen“ (Adler & Jahn :70). Kolbe (1986:86) trifft den Kern, wenn er sagt, dass ein anthropozentrisches Denken, das den Menschen im Mittelpunkt der Welt sieht, wozu dann die Religion der Christenheit seiner Meinung nach helfen soll, die Angst verrät, dass Gott zum Mittelpunkt werden könnte.

Dennoch ist nicht daran zu zweifeln, dass die Linien christlicher Ethik und die ethischen Richtlinien der Individualpsychologie sich im „common sense“, dem Gemeinschaftsgefühl, kreuzen. Sie hat das Zerstörerische aller oft verborgenen Egozentrik mit aller Klarheit benannt.

Fazit: Für Adler war Gott keine gegenwärtige Wirklichkeit, sondern zu verstehen als gedachte, richtungweisende Funktion im Blick auf eine evolutionistische Vervollkommnung des Individuums und der Menschheit im Gemeinschaftsgefühl. Adler sieht den Menschen und nicht Gott als Mittelpunkt, seine eigene Lehre und nicht die Bibel. Dennoch liegt im Gemeinschaftsgefühl eine Analogie zur christlichen Nächstenliebe.

6.7.2.3 Weitere Bedenken Adlers gegen die Religion

Emotionale Vorgänge

In seinem individualpsychologischen Artikel „Religion“ beschreibt der Individualpsychologe Wolfgang Kretschmar (1995:403), Adler als den typisch gebildeten Freigeist des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Er hatte Vorbehalte gegen die Emotionen, mit denen Religion transportiert wird, allein schon deshalb, um als Arzt vor der Kritik der Psychiater und Psychologen bestehen zu können. Religiöse Gefühle sah er im Gegensatz zur Individualpsychologie, die das Verstehen stärker betont.

Der Theologe Jahn knüpft an dieser Stelle in seinem Briefwechsel mit Adler an und warnt auch vor einer vorzeitigen Bekehrung, wie er schreibt: „etwa im Sinne der alten pietistischen Methode des ‚Bußkrampfes‘“ (Adler & Jahn [1933] 1983:56). Auch Jahn lehnt mit Recht eine Überbetonung emotionaler Vorgänge im Christentum ab, wie sie wohl zu den Zeiten der Anfänge des Pietismus bekannt geworden waren. Im Sinne des

holistischen Denkens Adlers würde allerdings andererseits die völlige Ausklammerung der Emotionen aus dem religiösen Bereich, ein allein verkopftes Christsein, der individualpsychologischen Lehre widersprechen. An dieser Stelle hat die Individualpsychologie in ihrer kognitiven Einseitigkeit in den nachfolgenden Jahrzehnten, beispielsweise durch die Gestalttherapie Albert Ellis, wesentliche Ergänzungen erfahren.

Dogmatisierungstendenzen

Adler grenzt sich gegen eine Theologie ab, die die „Notwendigkeit von Satzungen“ fordert. Jahn gegenüber schreibt er (:93, 94), worauf später noch eingegangen werden soll, dass er strenge Gesetze, Dogmen, Satzungen und eine gesetzliche Frömmigkeit ablehnt.

Unwissenschaftlichkeit

Adler sagt: „Gott ist nicht wissenschaftlich erweisbar, er ist ein Geschenk des Glaubens“ (:70). Für ihn ist die wissenschaftliche Durchdringung, die Forschung und Überprüfbarkeit wichtigste Argumentationsbasis für die individualpsychologischen Erkenntnisse, wenn er sagte: „Ich machte es mir zur strengen Aufgabe, nichts auszusagen, was ich nicht aus meiner Erfahrung beweisen konnte.“⁵¹ Der christliche Glaube bilde zwar ein wichtiges Ziel im Sinne der Individualpsychologie, ihm fehlt jedoch „der kausale Unterbau“ (:70). Seiner Meinung nach darf die Individualpsychologie ihren Kompetenzbereich nicht überschreiten. „Der Boden meiner wissenschaftlichen Arbeit wehrt sich gegen die in starre Gesetze gefassten Normen aller anderen jenseits der Wissenschaft gelegenen Strömungen.“ (:73). Als Wissenschaft darf sie nach Adler den Rahmen der Empirie nicht verlassen. Dann allerdings können sie in den verschiedensten Bereichen, wie zum Beispiel der Religion und hier der Seelsorge, Anwendung finden. Damit aber wertet Adler die Religion ab als eine „helfende Idee“, der kein Wirklichkeitswert zukommt, eine „Idee der Vollkommenheit“ (:99).

Machtapparat der Religionen

Adler sieht die Ablehnung eines immer größeren Teiles der Menschheit gegenüber der Religion in deren Widersprüchen begründet, „die sich aus dem Wirken des Machtapparates der Religionen entgegen ihrem fundamentalen Wesen ergeben haben“ (Adler [1933] 1992:72). Religion wurde und wird häufig zu einem Machtapparat missbraucht, der Menschen in Abhängigkeit bringt, wodurch sie im Gegenzug Riten und Regeln und

⁵¹ Zitiert von Eicke (1982), Buchcover, *Tiefenpsychologie Bd.4*

damit Sicherheiten für ihr Seelenleben bekommen. Ihre Führer nähren sich dann von der Ausübung dieser Macht und Anerkennung. Aus solchen Gründen steht Adler - unter Umständen berechtigterweise - dem Christentum und den anderen Religionen skeptisch gegenüber.

Die Individualpsychologie als „offenes System“

Adler ist Anfang der 30er Jahre der Überzeugung, dass nur die „kooperierende Gemeinschaft“ (Adler [1964c] 1983:31) Träger des Vollkommenheitsideals sein kann.

Um die gleiche Zeit schreibt er im November 1932 aus New York dem Theologen Jahn jedoch auch in aller Deutlichkeit:

Ich würde jede Strömung als wertvoll gelten lassen, die in ihrem letzten Ziel das Wohl der Gesamtheit garantiert. Aus dieser meiner persönlichen Anschauung und Gesinnung, ... geht die Stellungnahme des Begründers der Individualpsychologie zu allen Religionen und zu allen politischen Parteien hervor. ... Tolerant gegen jede Bewegung, die in sich das Ziel der Wohlfahrt aller untrüglich trägt, muss sich die Individualpsychologie dagegen wehren, sich das Tor der wissenschaftlichen Forschung durch Denkmethode verschließen zu lassen, die nicht aus ihrer Lebensanschauung erwachsen sind oder ihr gar widersprechen, oder Tendenzen in sich aufzunehmen, die weniger standhaft das Ziel einer idealen Gemeinschaft verfechten, oder diesem ganz zuwiderlaufen. Ich habe es mir nie angemaßt, Lob oder Tadel an Strömungen auszuteilen, die so wie die Individualpsychologie das Wohl der gesamten Menschheit im Auge haben. Und ich kann mein Gefühl der Ehrfurcht und Bewunderung für die großen Leistungen solcher Strömungen nicht unterdrücken.

(:73)

An anderer Stelle im gleichen Briefwechsel formuliert Adler sein Anliegen wie ein Vermächtnis:

Darf ich zuletzt noch sagen, dass ich es als ein nicht geringes Ergebnis ansehe, wenn Jahn hervorhebt, die Individualpsychologie hätte manche verschüttete Position der christlichen Menschenführung wieder entdeckt. Ich war stets bestrebt zu zeigen, dass die Individualpsychologie die Erbin aller großen Menschenbewegungen ist, die auf das Wohl der Menschheit hinzielten. Ihre wissenschaftliche Grundlage verpflichtet sie wohl zu einer gewissen Intransigenz, aber ihrem Wesen nach ist sie begierig, aus allen Wissens- und Erfahrungsgebieten neue Anregungen zu empfangen und sie dorthin zu geben. In diesem Sinne ist und war sie immer Überbrückungsarbeit. Denn es verbindet sie mit allen großen Bewegungen der gleichsinnige Drang, der auch die Entwicklung jeder Wissenschaft und der Technik leitet, nach Höherentwicklung der Menschheit, zum Wohle der Gesamtheit.

(Adler & Jahn [1933] 1983:98)

Ähnlich an anderer Stelle (:95): „Ich würde jede dieser Bestrebungen als wertvoll anerkennen, die dem Wohl der Gesamtheit ehrlich nachstrebt“.

Demzufolge wird die Intention Adlers verständlich, dass er auf das Gespräch mit religiösen Kreisen eingegangen ist, um sie für seine Individualpsychologie zu gewinnen. Er grenzt sich entgegengesetzt zu Jahns Auffassung sorgfältig gegenüber jeder Theologie ab und will Religion nur als Vorstufe zur Verwirklichung des Gemeinschaftsgefühls gelten lassen. Religion ist nur insofern für ihn relevant, als sie „das Wohl der Gesamtheit garantiert“.

Mit Victor Frankl kann der Einstellung Adlers zur Religion widersprochen werden. Bei ihm geht es nicht darum, die Religion für die Psychologie zu instrumentalisieren. Bei ihm gehört der christliche Glaube - zunächst rein immanent erklärt - zur „Selbsttranszendenz“, die richtig gelebt, nicht zur Weltflucht, sondern zur notwendigen Konstruktionshilfe des menschlichen Lebens und damit in ein eigenverantwortlich gelenktes Leben führt. Im Gegensatz zu Adler spricht Frankl aber in seiner Art von einer eigenen Gotteserfahrung als dem Ur-Du und meint, „dass man eigentlich gar nicht von ihm, in der dritten Person, sprechen kann, sondern jeweils nur zu ihm, in der zweiten Person.“ (Frankl 1972:67) Was das persönlich für Frankl und sein wissenschaftliches Denken bedeutet, erläutert er dann mit den Worten:

Und ich weiß nicht, ob es zum Beispiel einem Menschen, der einmal, sagen wir in einem Konzentrationslager war, im Graben gestanden ist und zu Gott gesprochen hat, ob es diesem Menschen jemals wieder möglich ist, auf einem Katheder zu stehen, sagen wir in diesem Hörsaal, und von Gott zu sprechen als von demselben, zu dem er damals im Graben gesprochen hat...

(:67)

Von solcher Gotteserfahrung kann Adler nicht reden. Darum kann auch nur Frankl formulieren: „Allem Anschein nach müsste ... alle Psychotherapie in religiöse Seelsorge einmünden“ (:74).

Fazit: Als Freigeist des anbrechenden letzten Jahrhunderts lehnt Adler den Glauben wegen der Überbetonung emotionaler Vorgänge und gesetzlicher Frömmigkeit ab. Er erkennt den Missbrauch des Machtapparates der Religion, der Menschen in Abhängigkeit bringt und will streng wissenschaftlich nur Bewiesenes denken. Religion als Vorstufe zur Verwirklichung des Gemeinschaftsgefühls lässt er stehen und sieht im Gegensatz zu seinem Schüler Frankl Psychotherapie als Weiterentwicklung der Religion.

6.7.2.4 Der Lebenssinn in Individualpsychologie und Christentum

Den Sinn des Lebens versteht Adler ([1933] 1992:162) darin, „den Anforderungen des Kosmos zu genügen“. In seinem Buch „Der Sinn des Lebens“ entfaltet er diesen Gedanken, nachdem er die Fehlschläge des Menschen nach Lebenssinn in Form von Minderwertigkeits- und Überlegenheitskomplex mit vielen Beispielen belegt hat. Adler versteht die gelungene Sinnfindung, abgeleitet von der Darwinistischen Evolutionstheorie, in der „aktiven Anpassung an die kosmischen Forderungen, ... günstige Beziehung herzustellen von Individuum und Außenwelt“ (:164). Hier knüpft er wiederum an seine Fiktion einer „idealen Menschengemeinschaft“ an. Schüler Adlers, so wie Dreikurs, führen diesen Kerngedanken der Individualpsychologie weiter aus. Dreikurs ([1969] 1981:29) schreibt: „Der Sinn des Lebens, wie wir ihn verstehen, heißt nützlich zu sein, alle die Kräfte, die wir besitzen, zur Wohlfahrt der Menschheit benützen“.

Wenn sich auch der soziale Gedanke „zur Wohlfahrt der Menschheit“ ganz dem biblischen Gedankengut nähert, so liegt doch ein signifikanter Unterschied zur christlichen Theologie vor. Zwar wird dem sozialen Gedanken in der Bibel eine wichtige Stellung eingeräumt. Dies geschieht zum Beispiel in Predigten der Propheten des Alten Testaments genauso wie in den Reden Jesu, in denen er sich beispielsweise mit Kindern (Mt.19,14) oder den Armen und Kranken identifiziert, und wenn er sagt: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Mt.25,40). Als jemand, der – wie dargestellt – die Existenz eines lebendigen Gottes als Fiktion ansah, war es Adler augenscheinlich nicht möglich nachzuvollziehen, was für den Christen selbstverständlich und für den Theologen unbestritten ist: Priorität vor den sozialen Beziehungen des Menschen hat die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer. Gemäß Genesis 2 steht er zuerst vor seinem Gott. An ihn richtet er sein erstes „Du“. Danach erst legt der Schöpfer den Menschen als soziales Wesen und somit zwingend auf die soziale Gemeinschaft aus. Auch Jesus Christus nimmt den roten Faden des Liebesgebotes aus dem AT und die Rangordnung der Prioritäten auf, wenn er zitiert (Lev. 19.18): „Liebe Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit allen deinen Kräften und deinen Nächsten wie dich selbst“, und noch einmal unterstreichend zusammenfasst: „Darin steckt das ganze Gesetz und die Propheten“ (Mt. 22,39).

Vorrangigkeit im biblischen Verständnis haben Gemeinschaft und Gespräch des Menschen mit dem lebendigen Gott. Aus solcher intakten Beziehung beschreibt die Bibel intakte Beziehungen der Menschen zueinander. Das macht auch der Dekalog deutlich (Ex. 20), in dem Gott sich als eifernder Gott vorstellt und sich seinen Menschen verbürgt, in-

dem er ihnen zuspricht: Ich bin der Herr, dein Gott. Diese vorgeordnete Beziehung wird in und mit den ersten drei Geboten verstärkt, die einer geordneten Gottesbeziehung Priorität einräumen. Sekundär folgen darauf die weiteren Gebote, in denen die menschlichen Beziehungen untereinander geordnet werden. So unterstreicht es auch Paulus im NT: „Also muss ein jeder vor Gott Rechenschaft geben, was er getan hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse“ (2.Kor. 5,10).

Der Gedanke des lebenssinngewebenden Gemeinschaftsgefühls in der Individualpsychologie bedeutet dennoch für die christliche Seelsorge, dass die auch in der christlichen Theologie signifikante Nächstenliebe mit der Individualpsychologie in Beziehung gebracht werden kann. Die Vorrangigkeit einer lebenssinngewebenden Gottesbeziehung, die Rechtfertigung aller Taten vor dem einen Gott der Bibel, wird allerdings stets vorzuordnen sein.

Fazit: Lebenssinn sieht Adler in der Förderung der menschlichen Beziehungen. Hierin liegt auch ein wichtiger Wert christlicher Seelsorge. Priorität vor den sozialen Beziehungen des Menschen, hat für Christen aber die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer.

6.7.2.5 Zum ethischen Maßstab individualpsychologisch orientierter Seelsorge und Therapie

Christliche Seelsorge und Therapie haben selbstverständlich eine biblisch begründete Ethik zu vermitteln. Adlers ([1918] 2001:15) Maßstab der „immanenten Logik menschlichen Zusammenlebens“ oder dem „gesunden Menschenverstand“ mag kurzzeitig Orientierung im Hier und Jetzt vermitteln. Durch sein Gemeinschaftsgefühl weiß der gesunde Geist eines Menschen sich eingebettet und zugehörig. Dieser Maßstab kann sich allerdings sehr rasch - je nach kultureller Entwicklung - ändern.

Hier ist Adler aus christlicher Perspektive zu widersprechen. Der Christ richtet sich nicht in seinen Entscheidungen allein nach einem „gesunden Menschenverstand“. Seine Entscheidung kann augenscheinlich sogar destruktiv für die Gemeinschaft wirken, also im Widerspruch zum „common sense“ stehen. Die Kirchengeschichte zeigt zur Genüge, dass es bis hin zum Märtyrerverhalten der ersten Christen, immer wieder Jesusnachfolger gegeben hat, deren Verhalten nicht „dem natürlichen Menschenverstand“ der Gesellschaft entsprach. Paulus bestätigt dies (1.Kor. 2,14.15): „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes. Es ist ihm eine Torheit und er kann es nicht erkennen;

denn es muss geistlich beurteilt werden. Der geistliche Mensch aber beurteilt alles und wird doch selbst von niemandem beurteilt.“ Der Christ weiß sich zwar in seinen Entscheidungen zuallererst seiner persönlichen Beziehung zu Gott, aber nach dem Vorbild des neuen Testaments immer auch seiner Gemeinde verpflichtet. Das bewahrt ihn vor Schwärmerei und Einzelgängertum.

6.7.2.6 Schuldgefühle und Sündenerkenntnis in der individualpsychologischen Seelsorge

Gefühle, Gewissen und Schuldgefühle stehen nach individualpsychologischer Sicht im Auftrag des Lebensstils und berauben ihn nicht seiner Eigenverantwortlichkeit.

Eva Dreikurs–Ferguson (1984:24) weist darauf hin, dass in Adlers Individualpsychologie zwischen Schuldgefühl und Schuld unterschieden wird. Mit Schuldgefühlen schafft der Mensch sich eine Stimmung, in der er sich primär mit seinem eigenen Status als Übeltäter befasst. Er sorgt sich nicht um das Wohl der anderen, an denen er sich vergangen hat. Mit Schuldgefühlen will der Mensch seine gute Absicht, seinen Sinn für Moral, die er nicht hat, entschuldigen. Insofern sind Schuldgefühle eine Ersatzhandlung für verantwortliches Handeln. Dreikurs selbst kommentiert diesen Sachverhalt:

Soweit wir beurteilen können, drücken Schuldgefühle gute Absichten aus, die man nicht hat. Sie eignen sich sehr zur Beruhigung des schlechten Gewissens, weniger aber zur Annahme der Verantwortlichkeit für das, was man tut. Während der durch sein Schuldgefühl Gepeinigte seine Anständigkeit auf diese Weise zu beweisen scheint, verdeckt er damit aber nur seine Absicht und weitere Unwilligkeit, das zu tun, was er tun sollte. Schuldgefühle treten nämlich nur dann auf, wenn man vergangene Fehler betont, um gegenwärtige Fehler zu verdecken. Daher sind Schuldgefühle immer Selbsttäuschungen.

(Dreikurs [1969] 1981:68)

Insofern ist es gerade dem individualpsychologischen Seelsorger im praktischen Vollzug seiner Arbeit wichtig, zwischen erkannter Schuld und Schuldgefühlen zu unterscheiden und diesen Unterschied bewusst zu machen. Erkannte Schuld zeigt nach christlichem Verständnis falsche Methoden und Fehlziele auf, die in der Bibel bekanntlich als „Sünde“ mit dem griechischen Wort „hamartia“, „Zielverfehlung“ bezeichnet wird. Nach solcher Erkenntnis erst wird der Seelsorger dem Beichtenden Sündenvergebung zusprechen können. Jetzt erst kann der Ratsuchende neue Ziele und Methoden mit dem Seelsorger erarbeiten und selbst einüben und dazu im Gebet um Gottes Hilfe bitten.

Fazit: Schuldgefühle entlarvt Adler als Ersatzhandlung für verantwortliches Handeln. Verantwortung kann der Klient bei erkannten Fehlzielen übernehmen in Form von Zielmodifizierung und Verhaltensänderung. In der Verantwortungsübernahme und im Schuldbekennnis erfährt der Christ Vergebung.

6.7.2.7 Wesensmerkmale christlicher Teleologie und Eschatologie und Adlers Evolutionsdenken.

Die Verantwortung für die Finalität des Denkens, Fühlens und Handelns ist für die christliche Seelsorgearbeit außerordentlich wichtig. Bei Adler ist sie auf Husserls Fiktionstheorie zurückzuführen. Unter der Überschrift „Gottes zielorientiertes Handeln in Schöpfung und Geschichte“ erinnert der Theologe Kessler (2004:27) daran, dass der Gedanke des zweckbestimmten zielorientierten Ausgerichtetseins zutiefst biblische Wurzeln hat. In den alttestamentlichen Schriften sei nicht nur das Menschsein teleologisch verstanden. Selbst die Natur galt von Gott auf ein Ziel hin geschaffen. Kessler verweist diesbezüglich auf Walter Eichrodt (1961:59-71), der die Zielgerichtetheit die „Eigenart des israelitischen Schöpferglaubens“ nennt: Durch eine planvolle Schöpfung gäbe es eine Teleologie in der Struktur des Kosmos (Kessler 2004:28).

Nach Henri-Charles Puech (in Cahill 2000:17) sind im Gegensatz zum zyklischen Denken der umliegenden Völker des Orients die Juden das erste Volk gewesen, das diesen „zyklisch sich wiederholenden Weltenkreislauf“ (Kessler 2004:31) durchbrochen hat. „Sie vollzogen diesen Schritt mit einer solchen Radikalität, dass man durchaus behaupten kann: Die Juden setzten die einzig wirklich neue Idee in die Welt, die die Menschheit je gehabt hat“ (Cahill 2000:17).

Allerdings ist durch die Evolutionstheorie dieses teleologische Denken scheinbar endgültig ausgerottet worden. Das Ziel der Entwicklung bei Adler ist ein anderes und heißt wie in Darwins Evolutionstheorie „Streben nach Vollkommenheit“:

Die Individualpsychologie steht ganz auf dem Boden der Evolution und sieht alles menschliche Streben im Lichte derselben als ein Streben nach Vollkommenheit. Körperlich und seelisch ist der Lebensdrang unverrückbar an dieses Streben geknüpft. Für unser Erkenntnisvermögen stellt sich deshalb jede seelische Ausdrucksform als Bewegung dar, die von einer Minussituation zu einer Plusituation führt.

(Adler [1933] 1992: 34)

Adler ([1933] 1992:163) selbst beruft sich nach Mackenthun (1997:127) immer wieder sowohl auf Charles Darwin als auch auf die Abstammungslehre Jean-Baptiste de Lamarcks⁵² und auf die holistische Theorie des Südafrikaners Jan Christiaan Smuts⁵³.

Ansbacher & Ansbacher (1982:116) erläutern, dass der Ausdruck Evolution von Adler im Sinne von sozialer Evolution benutzt werde. Soziale Evolution sei, im Gegensatz zur organischen, nach Georg G. Simpson (1951:138) Gegenstand der bewussten Kontrolle.

Mackenthun weist nun nach, dass diese Anschauungen, die vor gut 60 Jahren entwickelt wurden, allerdings auch nicht mehr mit den neuen Erkenntnissen zur Evolutionsgeschichte zusammenpassen und fragt weiter, wo denn überhaupt eine übereinstimmende Antwort darüber zu finden ist, was „Vollkommenheit“ in der Natur bedeutet. Er folgert ganz im Sinne der Evolutionsforschung:

Das heißt nicht, dass Adler völlig widerlegt wäre. Vielmehr müssen wir uns wieder an die Unterscheidung zwischen Natur- und Moralwelt erinnern und hervorheben: Die Natur ist zwecklos, die Vernunft- und Moralwelt aber ist zweckvoll. Ein Stein oder ein Tier verfolgt keinen Zweck, aber ein denkender Mensch handelt zweckgerichtet. Adlers Psychotherapie besteht ganz wesentlich im Aufdecken der Ziele und Werte des Patienten. ... Der Mensch ist aus der biologischen Evolution entlassen, da bei ihm die natürliche Auslese fast völlig aufgehoben ist. Vollkommenheitsstreben kann sich dann nur auf die geistige Leistung des Menschen beziehen.

(Mackenthun 1997:128)

Diese Weiterentwicklung sieht Adler nach Mackenthun (:128) in dem Ziel einer vernünftigen, friedlichen und demokratischen Gemeinschaft.

Schließlich ist zu fragen, wo am Ende wiederum der Unterschied zu sehen ist zwischen solcher Art Denken, das „aus der biologischen Evolution entlassen“ ist und zweckvoll handelt und dem oben von Kessler nach Henri-Charles Puech beschriebenen zielorientierten Ausgerichtetsein des Judentums, dass das zyklische Denken eines sich wiederholenden Weltenkreislaufs durchbrochen hat.

Für die christliche Seelsorge bleibt bei Adler kritisch anzumerken, dass dieser zwar die Fiktion und das finale Denken übermittelt hat, wobei ihm die letztendliche Transzendenz dieser Zielorientiertheit fremd blieb und in ein Vollkommenheitsideal so-

⁵² Lamarck (1744 – 1829) war bereits 50 Jahre vor der Veröffentlichung des Buches „On the origin of the species“ von Charles Darwin (1809-1882) im Jahre 1859 einer der ersten, der eine begründete Evolutionstheorie lieferte. Er erklärte, was heute längst als widerlegt gilt. Er schrieb 1809 in seinem Werk „Zoologische Philosophie“, dass jedes Lebewesen danach strebe seine Größe oder die Größe eines Organs bis zu einer optimalen Grenze zu steigern. Dies würde dann mit körperlichen Neuerwerbungen auf seine Nachkommen durch Fortpflanzung übertragen.

⁵³ Smuts sah die Evolution als eine aufsteigende Reihe von Ganzheiten von den Atomen über die Pflanzen und Tiere bis zu Geist und Persönlichkeit an. Sein Werk veröffentlichte er 1924 unter dem Titel: „Holismus und Evolution“.

zialen Denkens einmündete. Kritik, auch bei heutigen Individualpsychologen, setzt nach Ansicht Renate Schallehns an der Stelle ein, wo Adler sogar fast messianisch diese zur „Förderin der Evolution“ erklärt (Schallehn 1996). Solch ein Denken ist nicht integrativ für christliche Seelsorge und abzulehnen.

Maßgeblich bleibt die Teleologie, die - wie es das Alte Testament aufzeigt - eine Hoffnung spendet, insofern Jahwe selbst die Hoffnung ist. Es bleibt weiter festzuhalten, dass die Hoffnung, der die Bibel entgegengeht, eine Neuschöpfung verheißt, die, wie der Theologe Hans Walter Wolff (2002:229) formuliert, „radikal die eigenen Möglichkeiten des Menschen transzendiert“. Damit setzt sie ihn aber nicht in verantwortungslose Passivität, sondern „ermuntert ... ihn ... zugleich, die ihm möglichen Schritte auf dieses Ziel hin zu tun und Schritte in entgegengesetzter Richtung zu unterlassen“ (:229). Nach Wolff wird dadurch weder das total Neue auf kümmerliche Neuerungen reduziert, noch der Mensch unerträglich mit dem belastet, was nur der Unvergleichliche wirken kann. Vielmehr „kann der seinem Wesen nach auf Zukunft ausgerichtete Mensch im Trauen auf das Verheißungswort radikal Hoffender in der Relativität der kleinen Schritte bleiben“ (:230).

Fazit: Ziel der Entwicklung bei Adler ist gemäß der Evolutionstheorie „Streben nach Vollkommenheit“ hin zu einer vernünftigen, friedlichen und demokratischen Gemeinschaft. Zielgerichtetheit der Bibel ist ein anderes und entspricht der Eigenart des israelitischen und damit auch christlichen Schöpferglaubens und beinhaltet das aktive Teilnehmen an der Neuschöpfung durch Gott.

7 Verantwortung aus soziologischer Perspektive

7.1 Verantwortung in der theologischen Auseinandersetzung mit der Phase der Aufklärung

Wenn für die Poimenik im Zusammenhang mit den Qualitäten individualpsychologisch orientierter Seelsorge die Verantwortungsübernahme theologisch untersucht wird, dann muss dies auch im Zusammenhang mit der historisch-geistigen Entwicklung des christlichen Abendlandes in der Epoche der Aufklärung in ihrer Auseinandersetzung mit dem Klerus beleuchtet werden.

In der Kirche mit ihrer Verkündigung herrschte eine entmündigende, auch institutionell geführte Verantwortungsübernahme. Der Mensch sollte am Ende jegliches eigenverantwortliche Handeln abgeben, welches dann allzu häufig missbrauchend andere übernehmen. Diese Gesinnung ist in der Tat als kirchenhistorische Tatsache anzusehen und hinzunehmen.

Die Verantwortung vor den Werten war damit der Verantwortung vor Gott zu- und untergeordnet. Es ist nachzuvollziehen, dass in der Aufklärung das Pendel der Geschichte dann extrem auch gegen den Glauben ausgeschlagen hat. Sie zeigt ihren Einfluss seitdem vermehrt bis heute nicht nur auf die Gesellschaft des christlichen Abendlandes, sondern auch auf die Theologie: Mit Vehemenz wehrte man sich seit der Phase der Aufklärung gegen Bevormundung. Mit aufklärerischen Einflüssen auch auf die Theologie entwickelte sich mehr und mehr ein regelrechter Kampf um die völlige Eigenverantwortung des Einzelnen.

Dieser Streit machte sich am Stellvertretungsgedanken der kirchlichen Versöhnungslehre fest, also des verantwortlichen Handelns anstelle anderer, was nach dem Theologen Pannenberg (1964:271) „für die Aufklärung der schwerste Anstoß der kirchlichen Versöhnungslehre“ und damit geradezu eine Provokation war. Der Gedanke der Stellvertretung wird deshalb bis heute zum Teil auch im theologischen Gespräch uminterpretiert oder auf das Heftigste bekämpft.

Nach aufklärerischem Denken hat der Mensch selbst seine Geschicke zu lenken, „Selbst – Verantwortung“ zu übernehmen. Alles „Verantwortung überlassen“ gleiche einer Entmündigung, womit die Kirche ihre Herrschaftsansprüche durchsetzen wolle.

Es liegt auf der Hand, dass dieser Streit in Theologie und Verkündigung auch im aktuellen Vollzug der Poimenik seine schmerzhafteste Zuspitzung gefunden hat und zum Teil noch findet. Als zentrales Problem stellte sich seitdem die Frage, wie sich denn ethische

Verantwortung dem Menschen von heute nahe bringen und begründen lässt, wenn viele Zeitgenossen sich nicht mehr vor Gott verantwortlich fühlen und wenn ethische Werte nicht mehr im Gottesgedanken fundiert und legitimiert sind.

Nach Meinung Wolfgang Hubers (1990:17) ist der Grund für diesen Tatbestand darin zu finden, dass im Protestantismus das Erbe und die Herausforderung der Aufklärung noch immer nur stückweise verarbeitet sind. In seinen 1990 veröffentlichten Studien zur Ethik der Verantwortung „Konflikt und Konsens“ akzentuierte er, dass die Aufklärung nämlich nicht allein nur die Spannung zwischen Glauben und christlicher Lehre betonte, sondern einen Gegensatz dieser zwei Aspekte behauptete. Lehre galt als eine Art von Herrschaftswissen, das den Gläubigen von außen aufgenötigt wird. Die Aufklärung, definiert als „Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit durch den Klerus“, sah sich als Anwalt des Bürgers. Sie demonstrierte die Auseinandersetzung mit dem christlichen Verständnis von personaler Verantwortung: Sie forderte vom Staat einen privaten Entscheidungsraum seiner Bürger als unverletzlich zu erklären und zu achten. Durch die Garantie einer privaten Sphäre, durch die Idee der Gewaltenteilung von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung und die liberale Zurückdrängung des Staates sollte nichts anderes geschaffen werden, als die Freisetzung zur Selbstverantwortlichkeit der Person.

Die Auseinandersetzung mit emanzipierter Verantwortungsbelastung und -entlastung zeigt ihre globalen Spuren in allen Geisteswissenschaften bis heute. Theologie und - was hier in Betracht kommt: Therapie und Seelsorge - haben sich mit diesem immer noch währenden aktuellen Prozess aufklärerischer Selbstbefreiung des Menschen auseinanderzusetzen. Christliche Wertbegriffe müssen seither in ihrer rationalen Plausibilität dargelegt werden, ohne diesen Prozess aus theologischer Voreingenommenheit zu entwerfen. Findet diese Auseinandersetzung nicht statt, geht die Therapie die Gefahr ein, dass ihr berechtigt nachgesagt wird, sie entmündige den Menschen einerseits oder habe andererseits blind den durch die aufklärerischen Philosophen häufig ethisch vernebelten Verantwortungsbegriff übernommen, der sich in etlichen psychotherapeutischen Schulen niederschlägt. Denn immer bleibt in der Seelsorge die Frage offen, wie weit der Mensch selber die Verantwortung zu übernehmen hat und fähig ist, sie zu tragen, und wo seine Verantwortungsgrenzen sind, beziehungsweise ihm auch entlastend Verantwortung abgenommen werden muss.

Kennzeichnend für eine Meidung der modernen Seelsorge mit diesem Sachverhalt ist es, dass der biblische Gedanke der Stellvertretung vielfach aus der modernen Poimenik eliminiert wurde, wie er auch in säkularen Therapieschulen häufig als Entmündigung despektierlich beargwöhnt wird. Die Diskussion, mit dem Ziel, das Individuum vor und in-

nerhalb des Christentums vor Stellvertretung zu schützen, weil sie leicht als Entmündigung verstanden wird, hat deshalb seit den Zeiten der Aufklärung von ihrer Brisanz, gerade in der Seelsorge, bis heute nichts eingebüßt.

Fazit: Seit der Aufklärung ist es nötig geworden, Wertbegriffe wie Verantwortung in ihrer rationalen Plausibilität darzulegen, ohne diesen Prozess aus theologischer Voreingenommenheit zu entwerten. Geschieht diese Auseinandersetzung nicht, wird der Vorwurf der Entmündigung durch Stellvertretung aktiviert oder der in der Poimenik vernebelte Verantwortungsbegriff übernommen, der sich in etlichen psychotherapeutischen Schulen niederschlägt.

7.2 Verantwortung in der Auseinandersetzung bei Max Weber

Um die Hintergründe des Begriffes der Verantwortung aktuell zu verstehen und zu begreifen, warum es zu einem Verantwortungsmissbrauch zum Beispiel im Naziregime in Deutschland und zu einem drastischen Wandel des Begriffes der Verantwortung gekommen ist, muss man tiefer graben. Ein Name, an dem sich dieser Wandel als Spiegel eines gesellschaftlichen Prozesses des Verantwortungsverständnisses fest macht, ist Max Weber.

7.2.1 Warum Max Weber?

Sehr deutlich wird die Spannung der Diskussion um Verantwortlichkeit in den Schriften dieses deutschen Wirtschaftshistorikers und Soziologen. Seine Lebenszeit deckt sich fast aufs Jahr mit einer wichtigen Epoche der deutschen Geschichte: dem zweiten deutschen Kaiserreich. Die Probleme dieser Zeit sind auch die Fragen seines Lebens und seines politischen Denkens. Auf Weber ist mitunter zurückzuführen, warum der Verantwortungsbegriff zwar populistisch gern benutzt, für sich selbst aber kaum wirklich verstanden wird. Es ist deshalb nötig, näher auf Max Weber einzugehen.

7.2.2 Biographie Max Webers (1864-1920)

Max Weber wurde 1864 in Erfurt geboren und starb 1920. 1869 siedelte seine Familie nach Berlin-Charlottenburg über, wo er sein Abitur machte. Er studiert ab 1882 erst in Heidelberg und später in Berlin Jura, Nationalökonomie, Geschichte, Philosophie und Theologie und schließt dies 1886 in Göttingen ab. 1889 promoviert er in Berlin bei seinem

langjährigen Freund Theodor Mommsen. Später habilitiert Weber in Berlin zur römischen Agrargeschichte und wird 1893 Professor für Nationalökonomie in Freiburg im Breisgau. Die existentielle Betroffenheit des Kampfes um Verantwortlichkeit und Entmündigung zeigt sich nirgends deutlicher, als in Webers privatem Leben, aus dem heraus letztlich auch die Erkenntnisse seiner Schriften entspringen: 1897 stirbt Webers Vater auf einer Reise in Riga, ohne dass es zu einer Versöhnung mit seinem Sohn gekommen wäre, nachdem die beiden im selben Jahr eine schwere Auseinandersetzung um die Rechte der Mutter geführt hatten. Nach mehreren Nervenkrisen und Zusammenbrüchen, unter anderem auch durch diese Belastungen, legt er 1899 seine universitäre Lehrtätigkeit nieder.

Nachdem Max Weber sich dann über zwei Jahrzehnte wegen Depressionen von jeder Vortragstätigkeit zurückgehalten hatte, unternahm er wieder den Versuch einer geregelten universitären Lehrtätigkeit (Weber 1926:629). Dies geschah in zweien seiner Vorträge vor Münchner Studenten des Revolutionswinters 1918/19. Zugleich war er als Berater der deutschen Friedensdelegation in Versailles verstrickt in die politische Neuordnung Deutschlands und die neue Reichsverfassung.

7.2.3 Darstellung der Thesen Max Webers bezüglich Verantwortung:

7.2.3.1 Die verantwortungsethische und gesinnungsethische Maxime der Verantwortung

In dieser politisch hochbrisanten und angespannten Lage hält Weber seinen genialen, über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt gewordenen Vortrag über „Politik als Beruf“. Seinen Schüler Ernst Toller vor Augen, der ihm als der Prototyp eines Gesinnungsethikers gilt, stellt er diesen dem Verantwortungsethiker gegenüber. Das Problem der Verantwortungsethik entfaltet er am Beispiel des Politikers und seiner Lage, Entscheidungen treffen zu müssen, die in der Regel von kurzfristigem Handlungsdruck gekennzeichnet sind. Anhand des Staatsmanns macht er deutlich, dass es nicht bloß um individuelle, sondern auch um eine stellvertretende Verantwortung für Dritte geht, besonders auch für die Arbeiten und Versäumnisse von Untergebenen. Verantwortungsvolle Handlungen werden verstanden als Vorgänge, in denen eine bloße Pflichterfüllung nicht genügt (Picht 1969:320).

7.2.3.2 Entscheidung, Gewalt und Gewissen

Auf seine rhetorische Frage, die wieder beim Theologen Bonhoeffer von Wichtigkeit sein

wird: „Was für ein Mensch muss man sein, um seine Hand in die Speichen des Rades der Geschichte legen zu dürfen?“ antwortet Weber, mit den drei bekannt gewordenen Qualitäten, die vornehmlich entscheidend für den Politiker seien: „Leidenschaft - Verantwortungsgefühl - Augenmaß“ (Weber 1919:49).

Bezüglich theologischer Ethik nach traditionellem christlichen Verständnis stellt Weber seine Ethik der Verantwortung differenziert aus einer neuen Sichtweise dar:

„Denn wenn es in Konsequenz der akosmistischen Liebesethik heißt: ‚dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt‘, so gilt für den Politiker umgekehrt der Satz: du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst bist du für seine Übernahme verantwortlich“ (:55). Und er erläutert später weiter:

Der Verantwortungsethiker .. rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen, er hat, wie Fichte richtig gesagt hat, gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vorauszusetzen, er fühlt sich nicht in der Lage, die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen. Er wird sagen: diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet. ‚Verantwortlich‘ fühlt sich der Gesinnungsethiker nur dafür, dass die Flamme der reinen Gesinnung, ...nicht erlischt. ... Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, dass die Erreichung ‚guter‘ Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, dass man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in den Kauf nimmt, und keine Ethik der Welt kann ergeben: wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel ‚heiligt‘.

(:57)

Weber ist der Auffassung, dass allein wissenschaftliche Rationalität konsensfähige Erkenntnisse zu stiften vermag. Und er unterstreicht die Ablehnung des Gesinnungsethikers noch einmal mit seiner Erfahrung, dass die, die soeben „Liebe gegen Gewalt“ gepredigt haben plötzlich umschlagen und im nächsten Augenblick zur Gewalt aufrufen - zur letzten Gewalt.

Schließlich kommt Weber zu der, für ihn logisch absoluten Schlussfolgerung, die er jedoch am Schluss seiner Rede wieder einschränkt: „Es ist nicht möglich, Gesinnungsethik und Verantwortungsethik unter einen Hut zu bringen oder ethisch zu diskreditieren: welcher Zweck welches Mittel heilen solle, wenn man diesem Prinzip überhaupt irgendwelche Konzessionen macht“ (:59).

Fazit: Weber stellt eine Verantwortungsethik, der bloße Pflichterfüllung nicht genügt, einer Gesinnungsethik gegenüber, der es nur um das Einhalten ethischer Maßstäbe geht.

7.2.4 Wirkung der Thesen Max Webers

Nach Kaufmann (1992:25) sind Webers geniale Vorträge bekannt geworden, als die „Ethiker den Begriff der Verantwortung noch gar nicht entdeckt hatten.“ Über die Folgen dieser Vorträge sind sich die Wissenschaftler einig: „Selten dürften bloß vortragsweise skizzierte Gedanken in einer zudem außergewöhnlichen Situation eine ähnliche Wirkungsgeschichte gehabt haben“ (:25).

Die Begriffe der Verantwortungsethik und der Gesinnungsethik wurden fortan weit über die politische Verantwortung hinaus als plausible Gegenüberstellungen anerkannt, die die wissenschaftliche Welt bemerkenswert beeinflusste. Weber (1980:551) beschreibt wörtlich zur gesinnungsethischen Maxime: „Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim“. Zur verantwortungsethischen Maxime formuliert er: „...dass man für die Folgen seines Handelns aufzukommen hat.“

Weber sieht den Politiker in seinem bekannten Konflikt zwischen christlichem Friedensauftrag und Gewalt. Er hat seine Erkenntnisse kulturgeschichtlich gerade in einer Zeit artikuliert, in der der Mensch sich nicht mehr hinter politischen Verantwortungsträgern zu „verstecken“ vermochte, sondern durch die fortschreitende Demokratisierung, so kann gemutmaßt werden, das Verantwortungsspektrum des Individuums vergrößert beziehungsweise auch erst richtig bewusst gemacht wurde.

Anhand dieses Spannungsfeldes macht Weber nun erkennbar, dass keine Ethik ohne weltliche Gewalt auskommt. Bezüglich lutherischer Theologie erklärt er (1919:61) mit Recht: „Die ethische Verantwortung für den Krieg nahm Luther dem einzelnen ab und wälzte sie auf die Obrigkeit, der zu gehorchen in anderen Dingen als Glaubenssachen niemals schuldhaft sein konnte.“ Und ergänzt:

Jeder Machtbereich in einem Staat ist zum größeren Machtbereich hingeordnet, ob er ehrenamtlich oder amtlich handelt, er wird von seinem Herrn ‚eingesetzt‘, um seine Ziele zu verfolgen. Der Beamte soll nur verwalten und nicht Politik treiben. Der Politiker aber und seine Gefolgschaft müssen kämpfen... Dessen Handeln steht gerade unter einem ganz anderen, gerade entgegengesetzten Prinzip der Verantwortung ...Die Ehre des politischen Führers, also: des leitenden Staatsmannes, ist dagegen gerade die ausschließliche Eigenverantwortung, für das, was er tut.

(:25)

Dieser Gedanke Webers war in der Tat bahnbrechend und neu: Nach Kaufmann (1992:26) sah man „bisher noch nicht die Spannung, die zwischen einer Pflichtenorientierung und einer Folgenorientierung des Handelns auftreten kann ...“. Für Weber ist es dagegen völlig offen, ob gute Absichten zu guten oder schlechten Ergebnissen führen. Er betont

immer wieder, wie sehr im Laufe der Menschheitsgeschichte – und nicht zuletzt in der vom Christentum geprägten abendländischen Geschichte – die besten Gesinnungen verheerende Wirkungen zeigten.

Damit ist Weber der aktuellen normethischen Notlage auf der Spur, was zugleich als „zentraler Moment neuzeitlichen Zivilisationsprozesses“ (Elias 1976:312) erkannt werden muss: Was durch die von Norbert Elias anfangs aufgezeigte Problematik der Verlängerung der Handlungsketten bereits erläutert wurde, lässt sich für kein Individuum umgehen: „Auch wer keine moralischen Pflichten im Sinne einer eng gefassten Handlungsethik verletzt, muss unter Umständen damit rechnen, dass seine Handlungen schädigende Folgewirkungen zeitigen können“ (Kaufmann 1992:58). Dies mag zwar nicht beabsichtigt sein, muss aber durch die umwälzende Veränderung der Gesellschaft zukünftig in Kauf genommen werden.

Huber (1990:147) ist Recht zu geben, wenn er Weber analysierend darin widerspricht, dass von der Nähe besehen in dem Verzicht auf die theologische Fragestellung eine Ideologisierung des Verantwortungsbegriffes liegt. Als Ziel soll der Zusammenhang von Glaube und Vernunft zerschnitten und „der Restbestand eines vernunftlosen Glaubens umso wirkungsvoller als *région civile* eingesetzt werden“ (:172). Es ist schließlich nicht zu übersehen, wie Weber den Politiker als Verantwortungsethiker, der bereit ist Gewalt zu benutzen, im Folgenden als „reifen Menschen“ emporhebt, als „ergreifend“ und „menschlich echt“, dem es aber nur möglich ist, mit dem Christengott in innerer Spannung zu leben. Es scheint, als ob er den Gesinnungsethiker einseitig abqualifiziert als „Seelenretter“, „unreifen“ Menschen, der in seiner frommen Welt lebt, zum Regierungsgeschäft aber wegen der Gewaltausübung nicht fähig ist.

Es ist ernsthaft zu fragen, ob Weber, wohl gut gemeint, damit einer Abspaltung ganzheitlicher Verantwortung und einer Abstumpfung des Gewissens nicht eher Tor und Tür geöffnet hat, als einer Befähigung zur Ausübung des Berufes als Politiker und ob nicht am Ende gar die grausamen politischen Akte des Naziregimes in Deutschland diesem Handeln und Pathos von Verantwortung entsprachen. Die Verantwortungsethik Webers ist dann eben auch auf diesem Hintergrund zu sehen, wenn Weber schreibt:

Der Krieg ... schafft gerade in den modernen politischen Gemeinschaften ein Pathos und ein Gemeinschaftsgefühl und löst dabei eine Hingabe und bedingungslose Opfergemeinschaft der Kämpfenden... als Massenerscheinung aus. ... Und darüber hinaus leistet der Krieg dem Krieger ... etwas ... Einzigartiges: in der Empfindung eines Sinnes und einer Weihe des Todes, die nur ihm eigen ist ... Und von jenem Sterben ... scheidet sich der Tod im Felde dadurch, dass hier, und in dieser Massenhaftigkeit nur hier, der Einzelne zu wissen glauben kann, dass er „für“ etwas stirbt.

(Fügen [1985] 2000:104)

Auch wenn Weber zugute gehalten werden kann, dass er vom Kaiserreich herkam und die Erfahrungen der Demokratisierung noch nicht kannte und zudem vom patriotischen Denken des Ersten Weltkrieges ergriffen diese Sätze geschrieben hat, sein Verantwortungsverständnis sieht er von christlichen Werten schließlich gelöst, wenn er sagt: „Der Gesinnungsethiker erträgt die Irrationalität der Welt nicht!“ (Weber 1919:58) und ergänzt:

Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind. Der Genius, oder Dämon der Politik lebt mit dem Gott der Liebe, auch mit dem Christengott in seiner kirchlichen Ausprägung, in einer inneren Spannung, die jederzeit in unaustragbarem Konflikt ausbrechen kann.

(:63)

...wenn ein reifer Mensch - einerlei ob alt oder jung an Jahren -, der diese Verantwortung für die Folgen real und mit voller Seele empfindet und verantwortungsethisch abhandelt, an irgendeinem Punkte sagt: ‚ich kann nicht anders, hier stehe ich‘. Das ist etwas, was menschlich echt ist und ergreift ... Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den „Beruf zur Politik“ haben kann.

(:63)

Aus dieser Perspektive heraus scheint die Begründung verständlich, wenn Menschen unserer Gesellschaft bis in die Politik hinein versichern, dass sie „Verantwortung übernehmen“. Es ist der vermeintliche Blick in den Spiegel gemeint, das „Sich-noch-selbst-in-die-Augen-schauen-können“ das „Geradestehen vor sich selbst“, das hier so edel wirkt.

Fazit: Weber hat aufgedeckt, dass selbst der, der keine moralischen Pflichten im Sinne einer eng gefassten Handlungsethik verletzt, damit rechnen muss, unverantwortlich gehandelt zu haben. Seine Beschreibung des Verantwortungsethikers gilt als allgemein anerkannt und führte von der Verantwortlichkeit vor Gott fort zu einer Selbstverantwortlichkeit mit allen genannten beträchtlichen Folgen.

7.2.5 Kritik an Max Webers Thesen

Die falsche Polarisierung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik

Abgesehen vom reduktionistischen Ansatz bei Weber, dass „Verantwortung durchaus nicht nur eine Ethik für jene ist, die Politik als Beruf haben“ (Korff 2001: 603) betont Kaufmann

(1992:26), dass der Weberschen Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik kritisch entgegen zu halten ist, dass sie einen falschen Gegensatz aufbaue, und dass es „bei einer richtig verstandenen ethischen Überlegung stets auf die Gesinnung und auf die Folgen der Handlung ankomme“. Der Philosoph Spaemann (2001:219) schreibt, dass heute der Vorwurf „Gesinnungsethiker“ zu sein im Allgemeinen als Waffe im politischen Kampf eingesetzt wird, zum Beispiel gegen Pazifismus, und er ergänzt bemerkenswert, dass Weber es aber übersehen hat, „dass Heiligkeit kein spezifischer Beruf und keine spezifische Lebensweise ist und dass es sehr wohl Heilige gegeben hat, die zugleich erfolgreiche Politiker waren“.

Darüber hinaus sind die Idealtypen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik ja nicht einmal widerspruchsfrei beschreibbar. Spaemann (:220) erklärt, dass selbst der Terrorist, dem vor Gericht der Status des Gesinnungstäters zugebilligt wird, sich selbst als Verantwortungsethiker versteht. Er verfolgt seiner Ansicht nach einen Zweck, der für ihn jedes Mittel heiligt.

Auch mit Wolfgang Huber (1990:139) ist ergänzend zu kritisieren, dass Verantwortungsethik und Gesinnungsethik, als Alternative gedacht, sich als Scheinalternativen erweisen. Der Zusammenhang von Handlungsabsichten und Handlungsfolgen kann nicht auseinander gerissen werden. „Eine ethische Argumentation, die nur auf die Handlungsabsichten abhebt, ist als Ethik ebenso unzureichend wie eine, die sich nur auf die Handlungsfolgen bezieht.“

Es ist sicherlich richtig, dass die „Rationalisierung der Welt ... zu einem reflexiven Prinzipiengebrauch nötigt“ (:24). Huber (:139) meint zwar, dass Weber falsch verstanden worden sei, wenn man seine Verantwortungs- und Gesinnungsethik als kontradiktorischen Gegensatz verstanden habe. Auch habe er doch gesagt: „Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen...“ (Weber 1980:551, 1919:63).

In der Tat aber hat Weber an gleicher Stelle, und das sogar in Anlehnung an Martin Luthers Satz vor dem Reichstag zu Worms, doch deutlich wieder mit hehren Worten die Menschlichkeit dessen hervorgehoben, der „an irgendeinem Punkte sagt: ‚ich kann nicht anders, hier stehe ich‘“.

Faktum bleibt, dass eine folgenschwer populär gewordene Polarisierung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik dem aufklärerischen Denken, und damit einer Emanzipation von biblischer Ethik, Vorschub geleistet hat. Hierdurch fühlt sich der Mensch von heute bestätigt in souveräner Entscheidung frei von göttlichem Willen allein die Last der Verantwortung tragen zu müssen. Die Farce einer „Selbst“-verantwortung ist als populäre

Folge der Gedanken Webers abzulehnen. Huber ist Recht zu geben, wenn er bezugnehmend auf den Philosophen Wilhelm Weischedel sagt:

Soweit das Selbstverständnis von Intellektuellen sich in der Emanzipation von religiösen Bindungen meint begründen zu müssen, verbindet sich mit einer Auffassung von Verantwortung, die deren relationale Struktur in Selbstbezüglichkeit umbiegt: Verantwortung gewinnt den Charakter von Selbstverantwortung ... Genau diese These wird insbesondere von Wilhelm Weischedel vertreten. Er entwickelt die Auffassung, dass Verantwortung erst dann ausreichend erfasst wird, wenn man ihr nicht mehr einen religiösen Sinn beilegt, sondern sie konsequent als Selbstverantwortung versteht.

(Huber 1990:167)

Fazit: Durch den Aufbau eines Gegensatzes von Verantwortungs- und Gesinnungsethik ist dem populären aufklärerischen Denken Vorschub geleistet worden: Der Mensch von heute meint deshalb in souveräner Entscheidung frei von göttlichem Willen die Verantwortung tragen zu müssen. Durch die Rationalisierung der Welt zu einem reflexiven Prinzipiengebrauch genötigt, wird Verantwortung - ursprünglich nicht ohne Gott gedacht - umgebogen zur Selbstverantwortung ohne religiösen Sinn.

8 Verantwortung aus biblisch-theologischer Perspektive untersucht am Beispiel von Genesis 2

Der Begriff der Verantwortung in seiner theologischen Intention lenkt den Blick auf die Grundlage des Christentums, die Bibel. Schon auf den ersten Seiten in Genesis 2 wird dem Menschen Verantwortung von Gott gegeben, dort wird aber auch von dem ersten Missbrauch dessen berichtet, was Gott ihm anvertraut hat. Dieses Faktum bestimmt das Handeln des Menschen in seiner ganzen Tragweite und zeigt schließlich die grundlegende Anthropologie, sowohl des Judentums als auch später die der christlichen Kultur.

Deutlich wird hierbei, wie Verantwortlichkeit vom Ursprung her verstanden sein will: Verantwortung wird nicht als binnenseelisches Gespräch verstanden, als „Selbstverantwortung“, als ein vor sich selber gerade stehen. Vielmehr ist kennzeichnend, dass Gott als personales Gegenüber von außen kommt und den Menschen zur Rechenschaft zieht. Dies geschieht in Rede und Gegenrede.

Die Exegese des Textes soll aus der Perspektive der Verantwortung beleuchtet, bezogen und fokussiert auf das Thema des verantwortlichen Handelns betrachtet werden. Dabei nehme ich vorzugsweise Bezug auf die Auslegung und Forschung von Westermann (1972; 1974) und von Rad (1949)⁵⁴.

8.1 Zur Forschungsgeschichte von Genesis 2

Bevor der Text von Genesis 2 in Bezug auf verantwortliches Handeln untersucht werden kann, ist es nötig, einen Blick auf dessen Forschungsgeschichte zu werfen. Im 19. Jahrhundert hörte man auf, die Frage nach den Quellen der Genesis als die beherrschende Forschungsfrage anzusehen. Es kann nach Westermann rückblickend heute als ein ermüdendes und misslungenes Unterfangen angesehen werden, die einzelnen Überlieferungselemente literarisch zu zerlegen. Ein Neuanatz in der Forschung fokussierte dagegen von nun an die mündliche Überlieferung. Wichtig war nun nicht mehr die schriftliche literarische Überlieferung, sondern man konzentrierte sich auf die Weitergabe der Genesistexte. Man erkannte über die „Quellen“ und „Dokumente“ hinaus lebendige vorliterarische Überlieferungen, die aus Daseinsvorgängen oder Vorgängen im Leben der Gemeinschaft zur erklären sind, in denen sie entstanden und weitergegeben wurden (Westermann 1972:5).

⁵⁴ Dabei muss deutlich sein, dass hier nicht der Anspruch einer vollständigen wissenschaftlichen Exegese erhoben wird. Es gibt vielerlei exegetische Sichten, die darzustellen den Rahmen dieser Dissertation sprengen würde.

Bezogen auf die gesamte Genesis erkannte man: In Genesis 1-11 geht es nicht um eine große „Äthiologie Israels“ (:5), sondern um die Frage nach dem Entstehen der Schöpfung, die sich auf die Welt und die ganze Menschheit richtet. Westermann bezieht sich auf von Rad (1949:50), der in diesem Text nicht Mythos und Sage vorfindet, sondern

Priesterlehre, das heißt uraltes, sakrales Wissen, von den bewahrenden Händen vieler Generationen von Priestern weitergegeben, immer wieder aufs neue bedacht, gelehrt, durchgeformt und aufs Behutsamste und Konzentrierteste durch neue Überlegungen und Erfahrungen des Glaubens vermehrt.

(Westermann 1949:50)

In diesem Prozess wurde der Text von allen mythischen und spekulativen Elementen der Überlieferung gereinigt. Von Rad erkennt darin „eine staunenswerte theologische Leistung!“ (:50).

Folge dieser Erkenntnis für das theologische Denken war unter anderem, dass Genesis 2-3 nicht mehr wie vorher als Geschichte des Fluches angesehen wurde, die dann von Genesis 12-50 als der Geschichte des Segens abgelöst wurde, sondern dass man fortan Urgeschichte und Vätergeschichte als getrennte Überlieferungen ansah, die jeweils ein verschiedenes Subjekt haben: Die erste als Geschichte der Welt und der Menschheit, die zweite als Bericht über die Väter Israels. Dies ist nach Westermann (1972:1) tatsächlich von niemandem bisher bestritten worden. Es wird auch an dieser Stelle, ohne näher auf die Vätergeschichten einzugehen, die Überlieferung der Geschichte der Welt und Menschheit von Genesis 2-3 fokussiert werden.

Auch die Ansicht, dass Genesis 2-3 eine ursprünglich einheitliche Schöpfungsgeschichte sei, wurde schon zu Westermanns Zeiten nur noch von ganz wenigen Auslegern behauptet (Westermann 1974:255). Recht bald begriff man in der historischen Quellenforschung, dass es sich um unterschiedliche Berichte handelt. Der Versuch, in Genesis 2-3 zwei Quellen oder zwei Schichten oder zwei Erzählungen durch literarkritische Scheidung zu finden, ist weitergegangen und bis in die Gegenwart nicht abgebrochen (:255). Nach Gunkel (in Westermann 1974:256) ist auch Genesis 2-3 „aus zwei Traditionen zusammen gewoben: 1. einer Erzählung vom Paradies und von der Austreibung und 2. einer Art Schöpfungsgeschichte“. Westermann interpretiert Gunkel so, dass im vorliterarischen Stadium Genesis 2 und 3 (grob gesprochen) als je selbständige Schichten erzählt worden seien.

Nach Westermann (:257) ist besonders auf die Untersuchung von McKenzie hinzuweisen, der in seiner Forschungsübersicht besonders an Gunkel anknüpft und außerdem ausführlich auf eine mögliche außerisraelitische Vorgeschichte von Genesis 2-3 eingeht. Diese Forschungen ziehen Sichtweisen für die Auslegung des Textes nach sich: Es muss

angenommen werden, dass Genesis 2-3 als Ganzes kaum nur israelitisches Gut sein kann, dass dementsprechend nach der außerisraelitischen Vorgeschichte zu fragen ist, auch wenn die entscheidende Umprägung erst auf israelitischem Boden erfolgt ist (:258). Es ist aber anzunehmen, dass der Text „in eine Vorgeschichte zurückreicht, in der er für eine Menschengemeinschaft, die sich noch auf das Urzeitgeschehen gegründet wusste, eine daseinsnotwendige Bedeutung hatte“ (Westermann 1972:9). Folglich wird das vorliterarische Stadium heute in der Forschung mehr berücksichtigt. Westermann meint, dass der Text über einen längeren Zeitraum allmählich entstanden ist und er erkennt, dass sich viele Stadien des Wachsens an ihm abzeichnen. „Die Auslegungsgeschichte hat gezeigt, dass vom Textganzen und seiner Struktur auszugehen ist und dass nur solche Erklärungen weiterführen, die auf dem Textganzen aufbauen“ (Westermann 1974:258). Die Erzählung des Sündenfalles ist also als Ganzheit konzipiert (:259). Westermann geht davon aus, dass die Geschichte eine unter vielen ist, die in den Zusammenhang des Urgeschehens gehört, „von dem einmal auf der ganzen Welt erzählt wurde“ (:259). Unter den damaligen Völkern sind Berichte weitergegeben worden, die sich ähnlich sind und im vorliegenden Text ineinander verwoben zu einer Geschichte überliefert wurden.

Bei dem Gegenstand dieser Erzählung, einem Gegenstand von universalem Interesse und von universaler Verbreitung, ist von vornherein damit zu rechnen, dass eine Fülle von Erzählsätzen und Erzählmotiven aus der Vorgeschichte in die literarische Gestalt hineinragt.

(:260)

In der Ganzheit der Schöpfungsberichte und des Sündenfalles geht es um die Erschaffung des Menschen und die Grundfragen des Menschen in seiner Begrenztheit. Die großen Fragen, die die Menschheit bewegen, sind etwa die Themen der Erkenntnis, die Frage nach dem Tod, der Geschlechtlichkeit und Geburt, Fragen nach Schmerz, Arbeit, Hunger, Kleidung und Sorgen. All diese Begrenzungen fordern den Menschen in seiner Verantwortung. Die Gedanken um die Schöpfung des Menschen sind stets verbunden mit der Erklärung auf die Frage, warum der Mensch in seiner Geschöpflichkeit stets versagt, schuldig wird und in seinem Handeln immer wieder an Begrenzungen stößt. Auf diesem Weg „ragen hier ... eine Fülle von Erzählsätzen und Erzählmotiven hinein“ (:260), sie alle haben es mit diesen Fragen zu tun, die die Menschheit seit je bewegten.

Das Ziel dieser Darstellung aber sieht Westermann darin, dass jeder besondere Aspekt menschlicher Begrenztheit mit dem Entferntsein von Gott in Zusammenhang steht (:267). Verantwortung kann folglich immer nur eingeschränkt wahrgenommen werden, bruchstückhaft und unvollkommen. Es geht um den von Gott geschaffenen Menschen und um das „Rätsel der menschlichen Sünden und Verfehlungen“ (:268).

Dabei zeigt sich nun ein Geschehensbogen, der mit dem Gebot, das Gott dem von ihm geschaffenen Menschen gibt, einsetzt und zum Übertreten des Gebotes als der Klimax führt. Von hier senkt sich der Geschehensbogen herab zu den Folgen der Übertretung: Der Entdeckung, dem Verhör und den Strafen.

Es fällt zunächst die sehr lange Einleitung auf, außerdem das lange Zwischenstück Genesis 2, 18-24 (:260). „Es ist sicher zu erweisen, dass die ursprünglich zur Erzählung gehörende Ahndung die Vertreibung aus dem Garten ist“ (:266). V. 24 ist eindeutig der ätiologische Abschluss einer Erzählung, wie er ähnlich sehr häufig in solchen Überlieferungen anzutreffen war.

Selbständigkeit, Verschmelzung und Motiv der Erzählungen

In der Forschung geht man von der Selbständigkeit der beiden Erzählungen Kap 2 und 3 aus, wobei die einheitliche Motivation der Erzählungen wie in einer Predigt deutlich zutage tritt: Um den Sachverhalt der Selbständigkeit zu erweisen genügt folgender stilistischer Unterschied: Im Kapitel 2 bleibt der Mensch Objekt, während er in Kapitel 3 durchaus ein Subjekt wird (:261).

Dennoch: Es ist nach Westermann geradezu eine geniale Leistung, diese beiden Erzählungen zu einer verschmolzen zu haben, weil es äußerst schwer zu entscheiden ist, was in Genesis 2-3 eigene Gestaltung des Jahwisten ist, und was übernommenes Erzählgut, obwohl die Verklammerung der beiden Erzählungen mit einer durchgehenden Aussage mit Sicherheit erkennbar sei (:264). Der Autor hat die beiden ihm vorgegebenen Berichte zielgerecht „in genialer Weise zu einer verschmolzen, indem er den Einsatzpunkt der zweiten, das Verbot, von dem Baum in der Mitte des Gartens zu essen, so in der ersten Erzählung verankert hat, dass ein fließender Geschehensablauf entstand“ (Westermann 1972:32).

Dabei besteht die Kunst des Jahwisten gerade darin, aus den vielen ihm überkommenen Wiedergaben vom Menschen in der Urzeit die zu seiner Erzählung passenden Stücke auszuwählen und sie ihr so einzufügen, dass diese dann „wie aus einem Guss wirkt“ (Westermann 1974:266). Diese Verschmelzung mit ihrer Botschaft ist so kunstvoll, dass wir „heute nicht mehr sagen können, was der Jahwist verändert hat“ (:266).

Es ist zu vermuten, dass der Sitz im Leben der Erzählungen in ferner Vergangenheit eine sehr hohe Bedeutung für die menschliche Gemeinschaft gehabt haben muss: Er mag mit bestimmten Vorgängen im Menschenleben verbunden gewesen sein, „etwa mit der Geburt eines Kindes oder mit Mannbarkeitsriten“ (:267).

Außerordentlich wichtig dabei war vor allem die Intention, wozu sie ineinander geflochten wurden. Bräumer (1986:83) betont bemerkenswert in seiner volkstümlichen Aus-

legung, dass es in diesem Text eben nicht um solche banalen Fragen geht, etwa warum die Schlange auf dem Bauch kriecht, zwischen ihr und dem Menschen Feindschaft herrscht oder warum die Frau mit Schmerzen durch Schwangerschaft und Geburt muss, warum der Acker Dornen und Disteln trägt, der Mann hart arbeiten muss und die Menschen Kleider tragen. Es geht vielmehr um die tief im Menschen verwurzelte Frage nach seinem Woher und nach seiner Begrenztheit. Dies findet seine Antwort darin, dass die Gabe der göttlichen Verantwortung herausgestellt wird und das, was der Mensch aus dieser Gabe gemacht hat.

8.2 Exegese von Genesis 2 bezüglich Verantwortung

8.2.1 Verantwortung ist von Gott anvertraut

Genesis 1, 28: Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, mehret euch, füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrscht über die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und über alles Getier, das sich auf Erden regt.

(von Rad 1949:35)

Genesis 2, 15: Und Jahwe, Gott, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bebauen und zu bewachen.

(von Rad 1949:58)

Die Exegese macht deutlich, in welchem Gesamtzusammenhang Verantwortung in Kapitel 1 und 2 gesehen wird. Nach von Rad (1949:64) war der Mensch zur Bewachung in den Garten versetzt worden. Dieser Sachverhalt deutet für ihn an, dass der Mensch „in ein Dienstverhältnis berufen war und sich in einem Bereich zu bewähren hatte, der nicht sein Eigentum war“. Wie, wann und wo auch immer der Mensch Verantwortung zu tragen hat, soll hiermit deutlich werden: Der Mensch nimmt sich also nicht die Verantwortung, sondern sie ist ihm von vornherein von Gott als Gabe und Aufgabe gegeben. Der Ursprung der Verantwortungsbegabung des Menschen wird auf den ersten Seiten der Bibel als göttlich dargestellt: Der Mensch ist nach seiner Schöpfung als Mandatsträger Gottes auf der Erde eingesetzt. Nicht der Zufall eines Schicksals oder der Unfall kosmischer Kräfte bestimmen die Erzählung, sondern die direkte Beziehung zum Schöpfergott. Schließlich bekommt die ganze außermenschliche Kreatur über den Menschen Anteil an dieser Gottesbezogenheit. Von Rad (:47) erklärt dazu: „Die Kreatur bekommt außer ihrem Von-Gott-her durch den Menschen ein Zu-Gott-hin; jedenfalls durch seine Herrschaft noch einmal die Würde eines besonderen göttlichen Hoheitsgebietes“. Gegenüber kosmischen Kräften und Schicksalsgewalten kann keine Verantwortlichkeit getragen werden. Im Text wird eine personale

Gottesbeziehung von vornherein deutlich gemacht, in dem es in dem Zuspruch des Segenswortes nicht mehr nur heißt: „Gott sprach“, sondern jetzt „Gott sprach zu ihnen“ (V. 28).

Westermann (1974:220) stellt dazu die Frage in den Raum, warum denn hier nur die Tiere genannt seien, worüber der Mensch verantwortlich zu bestimmen habe. Ist der Mensch nicht auch zur Herrschaft über das sonstige Geschaffene bestimmt? Zweifelsohne sieht der Verfasser des Schöpfungsberichtes die eigentliche und bestimmende Verantwortung des Menschen über seine Außenwelt primär über die Lebewesen. Im Bereich der Sprache und des Denkens des Hebräers kann es ein Beherrschen nur über Lebewesen geben. An ihnen ist „die Verhaltensweise, an der das personale Element am stärksten beteiligt ist“ (:220) erkennbar. „Im Beherrschen der Tiere kann der Mensch am ehesten menschlich bleiben“ (:220). Westermann (:220) erinnert an gleicher Stelle an den Hirten, den Jesus in Johannes 10,3 zum Beispiel nimmt. Die Stimme des Hirten reicht zu seinen Mitgeschöpfen, den Schafen, so dass sie von ihnen als autoritative Führungsstimme wahrgenommen wird. Auch der Reiter oder Jäger bewahrt etwas von diesem Herrschen. Zugleich ist er Beschützer und Helfer.

Dabei ist die Beherrschung von Elementen natürlich nicht ausgeschlossen, worauf Vers 28b hinweist. Eigentlich aber ist mit „Beherrschung“ eine Beziehung zu Lebendigem gemeint, auch wenn in der deutschen Sprache in einem übertragenen Sinn Fähigkeiten, wie zum Beispiel ein Handwerk, eine Aufgabe oder eine Kunst „beherrscht“ werden können.

Ergänzend dazu wird auch deutlich, dass Verantwortlichkeit keine in Einsamkeit gedachte Aufgabe sein kann. Gottes Auftrag wird, wie bereits schon betont, deutlich in die Beziehung auf einer Ebene zu ihm selber gestellt. Eine zweite Ebene der Beziehung wird wie selbstverständlich darin wichtig, dass er den Menschen in seiner Gemeinschaft von Mann und Frau anspricht. Der Mensch wird in dem Wahrnehmen seiner Verantwortungsbeauftragung schon hier bezeichnenderweise als soziales Wesen beschrieben, wie es die modernen Humanwissenschaften tun und ist damit bereits auf den ersten Seiten der Bibel als zur Gemeinschaft bestimmt dargestellt. Verantwortlichkeit kann es deshalb auch nur bezogen auf den mindestens zu zweit existierenden Menschen in seiner Beziehung zu Gott geben.

Fazit: Gottes Beauftragung Verantwortung zu tragen, adelt den Menschen. In der Beziehung zu Gott und untereinander macht er ihn zu seinem Mandatsträger. Er gibt ihm Verantwortung, indem er sich ihm persönlich zuwendet. Als Mandatsträger hat er sein

Handeln in der menschlichen Gemeinschaft und über die außermenschliche Schöpfung vor Gott zu verantworten.

8.2.2 Voraussetzung verantwortlichen Handelns: Beziehung durch Gebot

Genesis 2, 16: Und Jahwe, Gott, gebot dem Menschen und sprach: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen;

V. 17: aber von dem Baum der Erkenntnis (von gut und böse) darfst du ja nicht essen, denn des Tages, da du davon issest musst du des Todes sterben.

(von Rad 1949:58)

Der häufig missverstandene Vers 16 ist in seiner Priorität nicht ein „Gebot“, sondern eine „Freigabe“. Der Mensch konnte sich ganz frei und unversucht, von keinem Verbot beschränkt, bewegen, er brauchte keinen Mangel zu leiden und hatte Nahrung im Überfluss von den Früchten des Gartens. Es geht also hier nicht um eine Einengung, einen Mangel an Nahrung oder eine Entbehrung. Wie schwer wiegt die Übertretung, wenn der Mensch sich trotzdem nicht genügen ließ und sich gerade am Verbotenen durchsetzen wollte. Von Rad untersucht:

Gott beginnt mit einer großen Freigabe, die wieder den Reichtum seiner väterlichen Fürsorge erkennen lässt, zugleich aber auch die Größe des Bereiches zeigt, in dem sich der Mensch ganz frei und unversucht von keinem Verbot beschränkt, bewegen konnte. Nur ein Baum ist von den vielen ausgenommen... War also das Verbot Gottes angesichts der rückhaltlosen Freigabe aller Bäume keineswegs ein drückendes, so hat es gleichwohl den Menschen in die Entscheidung und den Ernst der Gehorsamsfrage gestellt. ... Dieses Vorenthalten des Menschen war für ihn kein Gut, sondern es musste – von ihm im Ungehorsam ergriffen – zerstörerisch auf ihn wirken.

(von Rad 1949:65)

Der Mensch ist durch die Verantwortung vom Tier abgehoben. Er hat im Gegensatz zum ihm die Freiheit, die sich in der Begabung zeigt, verantwortliche Entscheidungen treffen zu können.

Weiterführend geht es hier aber auch um das „deutliche Aussprechen der Grenze, die mit dem Raum der Freiheit, die dem Menschen in dem Gebot zugetraut wird, notwendig zusammengehört“ (Westermann 1974:305). Unbegrenztheiten führen ihn zur Willkür, Anarchie, zur Selbstzerstörung, zum Tod. Begrenzungen geben schon dem Kleinkind Sicherheit. So wie der Mensch Räume benutzt, die ihm Schutz geben, so braucht er in seiner Weltoffenheit Grenzen, um Geborgenheit zu erfahren. Als Fürsorge interpretiert Westermann deshalb auch die Absicht Gottes, den Menschen durch das Verbot vor dem Tode bewahren zu wollen (:303). Westermann verweist darauf, dass sowohl Menschengemein-

schaft als auch ein Gottesverhältnis, welcher Art auch immer, ohne solche Grenzen nicht sein kann. Beziehung muss sich an gesetzte Regeln und Grenzen binden, sonst kann sie nicht als Beziehung gelebt werden. „Wo die menschliche Freiheit absolute Ungebundenheit und damit absolute Willkür bedeuten würde, ist menschliche Gemeinschaft und eine Gottesbeziehung nicht mehr möglich“ (:305). Durch das Gebot entsteht also überhaupt erst eine Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer (:304). Dadurch richtet er sich zu seinem Schöpfer aus, er antwortet ihm durch sein Verhalten und Leben. Dies bedeutet Verantwortung tragen, das „erst durch ein Gebot Gottes ermöglicht wird: Deuteronomium 8,2“ (Westermann 1974:304).

Bemerkenswerterweise wird dieses Gebot Gottes als direkte Anrede Gottes an den Menschen formuliert, was für Israel von wesentlicher Bedeutung war (:304). Hierauf ist an anderer Stelle noch einmal einzugehen. Bezüglich der Bedeutung des Gebotes sei an dieser Stelle nur hervorgehoben, dass Gott im Verantwortungstragen des Menschen nicht der „ferne Gott“, sondern der „Gott in Reichweite“ ist. Gott ist dem Menschen von Anbeginn nah und anrufbar.

Diese lebendige Beziehung zum nahen Gott, die das verantwortliche Handeln des Menschen impliziert, ist allerdings keine kumpelhafte Beziehung. Gott selbst bleibt als Herr am Ende auch der Richter. Das zeigt sich auch darin, dass Gott am Ende selbst auch Herr seiner eigenen Worte bleibt: Man hat sich nämlich gefragt, warum die Drohung Gottes nach dem Übertreten seines Gebotes nicht in Erfüllung gegangen ist. Die Menschen seien nach dem Sündenfall ja nicht sofort gestorben. Dem ist zuzustimmen. Gott handelt in der Tat an dieser Stelle anders, als er es vorher angekündigt hatte und wird „inkonsequent“. Diese Art Gottes zeigt für Westermann (:306) an, dass das Tun Gottes an seinen Geschöpfen nicht festgelegt werden kann, auch nicht durch vorher gesprochene Worte Gottes. Wenn Gott der Herr seines Wortes bleibt, zeigt das, dass er in seinem Gebot sich nicht verdinglicht, nicht zu einer Sache wird, zu einem Gesetz, dem der Mensch gegenüber steht. Der Mensch hat sich nicht vor einem toten Gesetz zu rechtfertigen. Er bleibt auch in der Begrenztheit des Todes und seiner Sünde vor einem lebendigen personalen Gott stehen, dem er immer seine Antwort schuldig ist.

Fazit: Das Gebot Gottes entspringt seiner Fürsorge. Es setzt den Menschen nicht primär in die Einengung, sondern in die Beziehung, in die Verantwortung: Der Mensch muss ihm, dem Lebendigen antworten. Er steht in seiner Verantwortung nicht vor dem Gebot. Gott als Herr seines Gebotes bleibt selbst Ansprechpartner, der nahe Gott, der „Gott in Rufweite“.

8.2.3 Die Gefährdung verantwortlichen Handelns: Die Verführung

Genesis 3, 1: Die Schlange aber war listiger als alle Tiere des Feldes, die Jahwe, Gott, gemacht hatte, und sie sprach zum Weibe: Gott hat wohl gar gesagt, ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen?

V. 2: Da sprach das Weib: Wir dürfen essen von den Früchten der Bäume im Garten,

V. 3: nur von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret sie auch nicht an, dass ihr nicht sterbet.

V. 4: Da sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet ja gar nicht sterben,

V. 5: sondern Gott weiß wohl, dass, sobald ihr davon esset, euch die Augen aufgehen werden, und ihr wie Gott sein werdet, wissend Gutes und Böses.

V. 6a: Und das Weib sah, dass von dem Baume gut zu essen wäre und dass er lieblich anzusehen sei und begehrenswert um klug zu werden.

(von Rad 1949:69)

Der Text macht deutlich: Von Anbeginn an ist das verantwortliche Handeln des Menschen durch Verführung zum unverantwortlichen Handeln gekennzeichnet und gefährdet. Hierin mag die Antwort liegen, warum der Erzähler der Verführung der Frau durch die Schlange so lange Aufmerksamkeit zukommen lässt. Sein Bericht bettet die Gefährdung zu unverantwortlichem Handeln mit seinen Folgen kunstvoll in einen dramatischen Handlungsablauf der Verführung.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang nun gerade die Schlange. Nach Westermann nahmen Ausleger an, dass der Schlangenkult in Israel höchstwahrscheinlich aus dem heidnischen Kanaan übernommen worden war und der Jahwist ihr deshalb die Rolle der Verführerin zugesprochen habe. Nach Loretz (zit. in Westermann 1974:323) steht sie „in Genesis 3 symbolisch für den kanaänischen Fruchtbarkeitskult und verspricht als solche Leben“.

Eine geradezu tiefenpsychologisch Freudsche Variante der Auslegung (Hvidberg, Soggin und Loretz in Westermann 1974:333) liefert den Gedanken, dass die Schlange als phallisches Symbol, und damit als Symbol für den kanaänischen Fruchtbarkeitskult, gesehen wurde. Nach Westermann bleibt allerdings ungeklärt, wie der kanaänische Fruchtbarkeitskult, zu dem die Schlange den Menschen verführen will, die Erkenntnis von Gut und Böse bringen soll“ (:333).

Die bewundernswerte Kunst des Erzählers zeigt hier nicht die Einführung der Schlange selbst etwa als Verwirklichung Satans. Nach christlicher Überlieferung galt sie als „Rahab“ oder „Leviatan“ als mythologisches Wesen, Lebens- oder Todes- oder irgendein magisches Weisheitstier. Der Autor hebt dagegen einfach nur ihre Eigenschaft hervor: Die Schlange ist listig und schlau. So wird sie auch als Geschöpf Gottes vom Hebräer ver-

standen und mehrfach beispielsweise in den Sprüchen Salomos (Spr. 23,32; 30,19) oder bei Hiob (Hiob 5,12; 15,5) beschrieben. Sprichwörtlich war in Israel die Klugheit der Schlange (Mt.10, 16). Außerdem hat sie die Fähigkeit Gift zu produzieren und sich zu häuten. „Zu den Fähigkeiten der Schlange gehört auch, dass sie durch Abstreifen der Haut ihr Leben erneuern kann, deshalb kennt sie sich auch über Tod und Leben aus“ (Westermann 1974:324).

Aber ihre Erwähnung geschieht fast am Rand. Und es bleibt die Aufgabe der Auslegung, nicht am Detail hängen zu bleiben, sondern die Intention des Gesagten zu erkennen. Darum kann von Rad (1949:70) sagen: „Die Versuchung ist ein ganz unmythologischer Vorgang. Nicht, was die Schlange ist, sondern was sie sagt, soll uns beschäftigen“.

Auch die Herkunft des Bösen in ihr bleibt im Dunkeln und dadurch dem Zuhörer unklar. Damit wird die Tatsache der Verführung in der guten Schöpfung Gottes als etwas Unerklärliches beschrieben, so wie auch die Herkunft des Bösen am Ende unerklärlich bleibt. „Sie wird als Rätsel stehen gelassen“ (Zimmerli zit. in Westermann 1974:325). Die Schlange wird als Schöpfungswesen dargestellt, wie jedes andere. Im Blick des Menschen jedoch wird sie plötzlich mehr als das. Sie wird jetzt zu einem zwielichtigen Wesen, sie wird Werkzeug Satans, der die gute Schöpfung Gottes benutzt.

Durch die Übertreibung des Verbotes provoziert die Schlange die Frau, sich auf Gottes Seite zu stellen und für ihn zu streiten, sich für ihn zur Wehr zu setzen. Die Frau muss die Schlange korrigieren, und die Freigabe Gottes für alle Früchte im Garten erklären. Allein der Baum in der Mitte des Gartens sei davon ausgenommen. Die jetzt eintretende Verschärfung des Gebotes, dass die Früchte auch nicht angerührt werden dürfen, hatte Gott so nicht gesagt. Die Frau übertreibt das Gebot Gottes. Indem Sie es auslegt, macht sie es zu einem Gesetz, einem Verbot. In diesem ganzen Geschehen gibt sich die Schlange als die, die vorgibt, Gott besser verstanden zu haben. Das Reden „über“ Gott beginnt. Verantwortung tragendes Handeln wird in eine Diskussion über Gott degradiert und nicht mehr in das bereits erfahrene persönliche Reden mit Gott. Das ist ein interessanter psychologischer Vorgang: Indem Gottes Gebot zum Diskussionsgegenstand gemacht wird, verändert es sich zu etwas, das man in Frage stellen kann. Vers fünf erklärt Martin Luther mit den Worten: „Ich kann das Ebreische nicht wohl geben widder deutsch noch lateinisch; es laut eben das Wort aphki als wenn einer die Nasen rümpft und einen verlachtet und verspottet“ (zit. in von Rad 1949:69).

Die Schlange klärt den Menschen auf über Gottes angeblich wahre Absichten. Dabei zeigt sie die Raffinesse des Halbwahren. Sie streut Misstrauen: Gottes Missgunst und Neid habe das Gebot gegeben (Westermann 1974:327), so als wolle Gott dem Menschen

etwas vorenthalten. Danach stößt sie in dem Menschen die Phantasie einer Lebenssteigerung an, einer Bewusstseinsweiterung: „Eure Augen werden sich öffnen“. Ein Versprechen der Grenzenlosigkeit „Ihr werdet sein wie Gott“ treibt dann ihre verzerrende Lüge auf die Spitze.

Mit dem Öffnen der Augen spricht die Schlange einen Vorgang an, den es vorher nicht gab. Der Mensch erkennt durch seine Tat schließlich, was „Gut und Böse“ ist.

„Gut und Böse“ wird von manchen Auslegern (zum Beispiel Greßmann, Schmidt und Gunkel in Westermann 1974:331) eingengt auf die Erkenntnis der Geschlechtsunterschiedlichkeit oder als die Erkenntnis der Befähigung zu Zeugung und Geburt verstanden, als göttliche Kunst zeugen zu können und Leben zu wecken. Diese Auslegung entspricht alter christlicher Traditionsweise. Westermann wehrt diesen Gedanken als unhaltbar ab mit der Begründung, dass das Bewusstsein der Geschlechtlichkeit und die Fähigkeit zur Fortpflanzung sowohl in Genesis 1, 26-29 wie in Genesis 2,4b bereits mit der Erschaffung des Menschen gegeben ist. Auch die Gedankenvariation einer Eingrenzung des Versprechens der Schlange von Gut und Böse auf magisches Wissen und magische Fähigkeit, einer magischen Macht also und übermenschlichen Fähigkeiten allein, scheint der Intention des Erzählers nicht gerecht zu werden.

Sowohl Westermann (:329) als auch von Rad (1949:71) spannen dagegen den Bogen noch weiter und machen in ihrer Auslegung deutlich, dass es hier weder um sittliche Erkenntnis noch um materielle Erkenntnis geht, sondern um eine auf das Leben in der Gemeinschaft bezogene - und sich in ihr vollziehende Erkenntnis: „Die Unterscheidung des Förderlichen vom Abträglichen ist von vornherein auf das Leben der Gruppe, auf die Existenz in der Gemeinschaft bezogen.“ Damit wird jegliches verantwortliche und unverantwortliche Handeln des Menschen wiederum als ein Handeln in den sozialen Beziehungen beschrieben. Und diese Fähigkeit „wirkt eine Seinsweise (,sein wie Gott‘)“ (Westermann 1974:330).

Am Ende erklärt sich der Ausdruck „Gut und Böse“ nur durch das Verstehen von Gut und Böse im Hebräischen Denken. Der Hebräer beurteilt Gut und Böse nach ihren zwei polaren Eigenschaften, nämlich danach, ob sie den Menschen interessieren, ihm nützen oder schaden, heilsam oder schädlich, förderlich oder abträglich sind. Hierdurch bekommt dieser Gedanke eine neue Richtung: Es geht nicht um einen objektiven Maßstab, sondern um einen funktionalen, ob etwas nützt oder schadet. „Danach hat das Objekt zu ‚erkennen‘ nicht eine aussondernde Funktion (von allen möglichen einen Ausschnitt, nämlich Gutes und Böses erkennen), sondern eine zusammenfassende: Ein Ganzes ist durch

zwei polare Punkte beschrieben“ (:331). Westermann weist an gleicher Stelle nach, dass diese funktionale Bedeutung von Gut und Böse von vielen Auslegern angenommen wird.

Von Rad erklärt diesen typisch hebräischen Gedanken anhand einiger Bibelstellen deutlicher:

„Weder Gutes noch Böses sagen“, heißt nichts sagen (Gen. 31,24,29; 2. Sam. 13,22), weder Gutes noch Böses tun, heißt: nichts tun (Zeph. 1,12), weder Gutes noch Böses erkennen von Kindern oder Greisen ausgesagt: (noch) nichts oder nichts (mehr) verstehen (Dtn. 1,39; 2.Sam. 19,35).

(von Rad 1949:71-72)

Für unser deutsches „alles“ ist also die formelhafte farbige hebräische Redeweise „Gutes und Böses“ zu verstehen. (Westermann 1974:331). Gewollt geheimnisvoll und verlockend wird dem Menschen demzufolge das „Alles“ vorgegaukelt. Hierin wird die eigentliche Gefährdung, die Verführung der Macht des Verantwortung tragenden Menschen beschrieben.

Es ist immer wieder die eigene „Verantwortungsübernahme“ als die eigentliche Sünde interpretiert worden. Nicht etwa die Verantwortungsübernahme selbst aber ist es, die von Gott geahndet wird, vielmehr die Folgen eines aus autonomem Handeln kommenden Stolzes: Die eigentliche Trennung von Gott geschieht auf dem Gebiet der Hybris.⁵⁵ „Das Streben des Menschen, der so geschaffen ist, dass er auf Leben und auf Erkenntnis aus ist, führt zum Konflikt mit dem Schöpfer“ (Westermann 1972:35). Es geht hier nicht etwa um einen „Absturz in das moralisch Böse, ins Untermenschliche“ (von Rad 1949:72), sondern um „Allwissenheit“. Ähnlich Pedersen, *Wisdom and Immortality* (in Westermann 1974:333) sieht von Rad hierin die Erklärung dafür, dass der Mensch auf Leben und Steigerung seines Erkennens aus ist. „Das Streben nach Leben stößt an die unbedingte Grenze des Todes; für das Streben nach Wissen oder Erkennen besteht diese absolute Grenze nicht; in ihm liegt also die Möglichkeit, zu ‚werden wie Gott‘“ (:333). Um diese Gefahr wussten nach Westermann (1972:35) auch andere außerisraelische Überlieferungen.

Fazit: Die Gefährdung verantwortlichen Handelns vollzieht sich auf dem Gebiet der Hybris des Menschen. Es geht nicht um die Ablehnung von Verantwortlichkeit, dies als Schöpfergabe dem Menschen gegeben ist. Vielmehr liegt die Sünde des Menschen in der Fiktion totaler autonomer Selbstüberhebung, uneingeschränkt existieren zu können. Dabei wird methodisch misstrauisch Gottes Gebot als Diskussionsgegenstand in Frage

⁵⁵ Siehe Fußnote zur Erklärung von Vers 6a zur feministischen Exegese.

gestellt und Halbwahrheit benutzt mit der Motivation von Grenz-, Bewusstseins-erweiterung und Allwissenheit.

8.2.4 Die Stellungnahme im unverantwortlichen Handeln: Scham als soziale Reaktion

Genesis 2,25: Die beiden aber, der Mensch und sein Weib, waren nackt, aber sie schämten sich nicht.

(von Rad 1949:59)

Genesis 3, 7: Da gingen den beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren. Da flochten sie Feigenlaub zusammen und machten sich Schürzen.

V. 8: Als sie nun das Geräusch Jahwes, Gottes, hörten, wie er beim Tageswind im Garten wandelte, da versteckte sich der Mensch mit seinem Weibe vor dem Angesicht Jahwes, Gottes, unter den Bäumen des Gartens.

V. 9: Jahwe, Gott, aber rief dem Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du denn?

V. 10: Er sprach: Ich hörte dein Geräusch im Garten, da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin und versteckte mich.

V. 11: Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist. Hast du von dem Baum gegessen, von dem zu essen ich dir verboten habe?

(von Rad 1949:69)

Was hier mit „Scham“ ausgedrückt wird, nennt von Rad (1949:69) „jenen schlechthin unerklärlichen Riss, der durch die Leiblichkeit des Menschen geht und noch nicht vorhanden war“. An gleicher Stelle ist eine Definition über Scham von Delitzsch nachzulesen: „Scham ist das überwältigende Gefühl gestörter innerer Harmonie und Zufriedenheit mit sich selbst“ (:69). Scham ist im Text beschrieben als das Korrelat von Sünde und Schuld.

Ganz der traditionellen christlichen Auffassung der Geschichte vom „Sündenfall“ folgend, ist auch eine andere Interpretation häufig zu lesen. Dabei geht es dann um die Entdeckung des Geschlechtsgeheimnisses als „Sündenfall“ im Gefühl der Scham als Folge der Sünde.

Westermann widerspricht dem doppelt: Er sieht Scham hier nicht als binnenseelischen Vorgang eines Individuums beschrieben, sondern als Vorgang im Beziehungsgeschehen. Dazu sei Scham eine Reaktion auf ein Bloßgestellt-Werden. „Das Sich-Schämen an unserer Stelle darf weder auf eine Reaktion auf Sünde noch auf Sinnlichkeit eingengt werden“ (Westermann 1974:321). Es ginge hier nur darum auszudrücken, dass es für das Miteinander der Menschen im Garten das Phänomen der Scham noch nicht gab und dass Scham unerklärt entstehen und unerklärt verschwinden kann.

Es ist indes ergänzend zu fragen, ob diese Erklärungen nicht mit den modernen humanwissenschaftlichen anthropologischen Erkenntnissen insofern eine Ergänzung darin finden könnten, dass der Mensch im Gegensatz zum Tier⁵⁶ als reflexives Wesen zu verstehen ist⁵⁷, wodurch ihm die Scham ja erst ermöglicht wird. Demnach kann an dieser Stelle auch ein unreflexives, unbekümmertes Denken angesprochen sein, das durch den Sündenfall erst zerstört wurde und nachfolgend „das Versteck“ beziehungsweise auch „die Kleidung“ in ihren Augen erforderlich machte. Der Zoologe Portmann (1969:85), auf den sich namhafte Soziologen beziehen, beschreibt das menschliche Denken in Gegenüberstellung zum Tier: „Wir können von einem gleichsam außer uns gewählten Standpunkt aus sowohl uns selbst wie andere Objekte und Geschehnisse betrachten“ und nennt diese Möglichkeit beim Tier „konzentrisch“ und beim Menschen „exzentrisch“. Scham nun hängt mit jenem unerwarteten erkannten Heraustreten aus diesen Beziehungen zusammen, einem plötzlichen Entdeckt-Werden, was der Text deutlich beschreibt: „Sie merkten (erkannten), dass sie nackt waren.“

Westermanns Aussagen könnten weiter Ergänzung finden: Scham bezieht sich in dreierlei Richtungslinien, sie bezieht sich sowohl auf die Beziehung zu dem Mitmenschen als auch zu Gott als auch zu sich selbst. Selbst einzeln besteht also die Möglichkeit für den Menschen auch reflexiv zu sich selbst Beziehung zu haben, folglich sich sogar vor sich selbst zu schämen. Die Trennung von Gott reicht dabei in jede Schicht der Leiblichkeit des Menschen hinein.

Nach von Rad (1949:73) geht es deshalb in der Erzählung auch „ganz wesentlich um den Bereich des Geschlechtlichen“. Gerade im Bereich der Sexualität erkennt sich der Mensch reflexiv wie sonst selten als Wesen, das keine Grenze anerkennt.

Westermann betont die Folgen des reflexiven Blickwinkels des Menschen, der darin liegt, dass ein Mangel sichtbar wird. Selbst die Schurze helfen in ihrer erkannten Minderwertigkeit, dieser Unzulänglichkeit nicht wirklich, denn die Furcht bleibt, als sich Gott naht. (V.10). Diese Schurze könnten psychologisch auch als Minderwertigkeitsgefühl, beziehungsweise -komplex ausgelegt werden.

⁵⁶ Der bedeutende Soziologe Plessner (1975:239). beschreibt diesen Unterschied in einem seiner bekanntesten Werke: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*: „Die Schranke für das Tier liegt darin, dass alles, was ihm gegeben ist, Medium und eigener Körperleib, ausgenommen sein selber Sein, der Körper selbst Sein, in Beziehung zum Hier-Jetzt steht. Insofern es selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf. Dies wird ihm nicht gegenständlich, hebt sich nicht von ihm ab. Es bleibt vermittelndes Hindurch konkret lebendigen Vollzugs, es wird dargelebt, hingelebt. Wenn ...der lebendige Körper...es merkt, so ist ihm doch sein Haben verborgen. Es trägt ihn, aber es ist nicht für ihn; er ist es nur“.

⁵⁷ In diesem Zusammenhang kann das Zitat des renommierten Zoologen Portmann (1969:85) den genannten Unterschied deutlich machen: „Der Gegensatz lässt sich auch in die Formel prägen, das Tier ‚lebe‘ sein Leben, während der Mensch sein Dasein ‚führe‘“.

Einerlei, ob hier an „das Erwachen des sittlichen Bewusstseins“ (Budde in Westermann 1974:341), an das „Bewusstsein ihrer eigenen Geschlechtlichkeit“ (Schmidt in Westermann 1974:341) oder an „einen Wandel von einem primitiven zu einem zivilisierten Zustand“ (Wellhausen, Gunkel in Westermann 1974:341) oder das Erkennen einer Minderwertigkeit zu denken ist, der Text mag dies umfassen, geht aber weit darüber hinaus. „Es ist nur dies gesagt: Sie fühlen sich bloßgestellt, und dies war eine neue Erfahrung“ (Westermann 1974:341). Die Frucht des Baumes bewirkt eine Wandlung im Menschen. Sie sehen an sich selbst, was sie vorher nicht sahen. Sie können folglich dann auch etwas, was sie vorher nicht konnten.

In dieser weiten Umschreibung kann vermutet werden, dass Scham an dieser Stelle in der Tat als kennzeichnend für jene menschliche Fähigkeit reflexiven Denkens angedeutet ist. Der Mensch entdeckt seine Schuld durch Reflexion über den Zugriff nach dem Verbotenen, in jenem Begehren. Von Rad (1949:73) ergänzt: „Furcht und Scham sind fortan die unheilbaren Stigmata des Sündenfalles am Menschen“. Der Mensch muss jetzt die Entdeckung seiner Minderwertigkeit abwehren, er muss sich vor Scham sichern.

Dabei wird andererseits aber auch deutlich, dass in dem Wissen von Gut und Böse unleugbar nicht nur die negativen Folgen offen gelegt werden. Es geht hier nicht nur um die Darstellung eines schlechten Gewissens oder nur um ein Bewusstsein von Schuld und Sünde, sondern auch um einen tatsächlichen Fortschritt: Sich selbst reflektierend erkennen sie, dass es besser ist, nicht nackt zu bleiben und diesem Zustand Abhilfe zu schaffen. Westermann (1974:342) erkennt die Bestätigung dazu später in Kapitel 3,22, in dem Gott diese fortschrittliche Veränderung mit den Worten gesteht: „Der Mensch ist geworden wie unsereiner“.

Mächtiger aber als dieser Fortschritt der Selbstreflexion wird das Neue empfunden: Der Mensch ist getrieben von der Angst, sich vor Gott und voreinander als nackt und bloß zu empfinden.

Fazit: Der verantwortliche Mensch handelt als reflexives Wesen. Dies ist fortan als Voraussetzung von Verantwortungsübernahme zu verstehen. Dabei „trägt er Verantwortung“, die dem „Tragen von Kleidung“ gleicht. Er entwickelt aber in dem Gefühl seiner Mangelhaftigkeit Sicherheitstendenzen vor der Scham. Er will in seinen innersten Motiven, seinem „Sein wollen wie Gott“ nicht erkannt werden.

8.2.5 Das unverantwortliche Handeln: Der soziale Kontext der Übertretung

Genesis 2, V. 6a: Und das Weib sah, dass von dem Baume gut zu essen wäre und dass er lieblich anzusehen sei und begehrenswert um klug zu werden; da nahm sie von seiner Frucht und aß und gab auch ihrem Manne neben ihr und er aß.

(von Rad 1949:69)

In der Übertretung handelt die Frau⁵⁸ selbständig, sie ist daher auch voll verantwortlich. (Westermann 1974:338). Westermann (:339) erinnert an dieser Stelle an das Begehren, das auch in der Formulierung des Dekalogs „als zum Menschsein des Menschen gehörig vorausgesetzt ist“. Hier nun dockt das lustfeindliche Denken in der Tradition der Christenheit an. Dabei ist es nicht „die Lust der Sinne“, die als solche schlecht oder fragwürdig oder nach Augustin sündhaft wäre. Gott hat den Garten freigegeben. „Die Lust der Sinne gehört zu dieser Freigabe“ (:339). Ganz und gar menschlich ist, Lust der Sinne zu erleben. Dies ist nicht das Schreckliche des Sündenfalls, das Unbegreifliche und Furchtbare des Menschen. Ausdrücklich wird dargestellt, dass in der Versuchung die Lust der Sinne

⁵⁸ Diesen Sachverhalt sehen andere Ausleger different. Hierin mag freilich auch eine besondere Bewertung des weiblichen Handelns liegen, die der Text vorgibt.

Die feministische Exegese in ihrer Interpretation der Paulinischen Sündentheologie wendet sich beispielsweise dagegen, die Sünde in diesem Abschnitt als Hybris zu betrachten. „Vielmehr sei Paulus' zentrales Symbol für die Situation der Menschen unter der Sünde der Ohnmacht und Versklavung“ (Scherzberg 1992:18). Zudem sei das Bewusstsein der sündigen Handlung beim Mann gelegen, weshalb Eva ihn um Rat gefragt habe. Deshalb liege die Verantwortung bei Adam, Gott stelle ihn zuerst zur Rede und nicht Eva. Dies zeige auch klar die ihm verhängte Strafe, denn daraufhin befahl das alte Gesetz die Beschneidung der Männer wegen des begangenen Irrtums. (Schüngel-Straumann 1987:59).

Sodann wird in dem Greifen der Frau nach der Frucht nicht ein unverantwortliches und damit sündiges Handeln gesehen, sondern eine erste, selbstbewusste Befreiung der Frau, der es nachzueifern gilt. Für Hedwig Meyer-Wilmes-Müller (1988:134) besteht der Sündenfall bemerkenswerterweise darin, „dass die Existenz des Menschen in männlicher und weiblicher Gestalt in den Dualismus von Überlegenheit und Minderwertigkeit verkehrt worden ist und dass damit entlang dem Geschlechterantagonismus verschiedene Herrschaftsmodelle (Juden, Schwarze, unterdrückte Völker) über die christliche Theologie und Kirche legitimiert worden sind.“

Die feministische Theologie weigert sich außerdem, den Begriff „Sünde“ als analytische Kategorie zu verwenden. Die bedeutende Theologin Schüssler Fiorenza (2005:160-161) erkennt in den meisten Auslegungen eine „vorgeschlechtliche herrschende Sündentheologie“, die nicht in der Lage ist, die böse lebenszerstörende Macht struktureller Sünde zur Sprache zu bringen. „Der Hauptgrund liegt in der ausdrücklichen Erklärung der biblischen Tradition und der herrschenden Theologie, dass ‚die Frau‘ die Sünde in die Welt gebracht hat und dass sie die Quelle alles Bösen ist. Im ersten Timotheusbrief 2, 12-15 zum Beispiel wird klar gesagt, dass die Sünde durch eine ‚Frau‘ in die Welt gebracht wurde. .. Die biblische Sündentheologie erscheint so als eine Theologie, die das Opfer anklagt. So macht diese Theologie die Opfer von Herrschaft für die eigene Ausbeutung und Unterdrückung verantwortlich“.

In den feministischen Exegesen kommen in der Tat die berechtigten Anklagen des Feminismus gegen eine unterdrückende Männerwelt in der christlichen Kulturgeschichte bis heute zum Ausdruck. Der Text gibt eine Wertung der Geschlechter oder ihres Handelns nach „besserer oder schlechterer Verantwortlichkeit“ nach meiner Sicht nicht her. Er unterstreicht allerdings die gemeinsame Verantwortungslosigkeit in gleichwertigem, partnerschaftlichem Tun. Beide geben sich in systemischer Interaktion gegenseitig die Disposition zu ihrem Handeln. Das Handeln der Frau ist nach meiner Auffassung synonym für das des Menschen beiderlei Geschlechts. Im Einzelnen kann auf die feministische Exegese an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden.

mit dem Verlockenden, von Gott Verbotenem konditioniert wird, nämlich mit der erwähnten Möglichkeit des Aufstrebens und der Daseinssteigerung (:339). Das zutiefst Verlockende an einer Übertretung oder Grenzüberschreitung ist die sich eröffnende neue Möglichkeit des Daseins. Das ist das Schreckliche der Sünde: „Der Mensch neigt immer dazu, sich selbst zu transzendieren durch die ihm gesetzten Grenzen“ (:340). Er steht unter dem „Muss“, durch Übertretung der ihm gesetzten Grenzen, sein zu wollen wie Gott, über sich hinaus zu wachsen, also seine Mängel zu kompensieren.

Im weiteren Verlauf werden vom Jahwisten zweierlei Wege aufgezeigt, wie es zu dieser Übertretung kommen kann: Er weist neben dem Weg der Verführung ebenso auch die Alternative eines „unverantwortlichen Mitmachens“ auf. Westermann setzt an dieser Stelle die Parallele zur Vorgeschichte: Dies ist die Kehrseite der „jauchenden Bewillkommung“, die der Mann, hier exemplarisch dargestellt an der menschlichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau, zeigt: „Das Zusammenhalten dieser Gemeinschaft kann, weil der Mensch fehlsam ist, auch ein Zusammenhalten in der Verfehlung sein“ (:340). Damit ist schon die Grundform menschlicher Gemeinschaft, die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau, als höchst ambivalent dargestellt: stets kann sie „zu gemeinsamer Erfüllung, sie kann aber auch zu gemeinsamer Verfehlung führen“ (:340). Mann und Frau sind einander ergänzend in ihrem ganzen Sein, aufeinander bezogen in ihrem Handeln, „ein Fleisch“, und darum auch miteinander in Sünde gefallen.

Als bemerkenswert muss in dem ganzen Vorgang hervorgehoben werden: Der Erzähler lässt die Verantwortlichkeit des Handelns stets bei dem Menschen und ist bestrebt, „die Schuldfrage so wenig wie möglich aus dem Menschen herauszuverlegen“ (Westermann 1972:72). Der Mensch wird stets als der dargestellt, der sich zu entscheiden hat, was er tut. Er trägt die Verantwortung für sein Handeln. Niemand hat den geringsten Entscheidungsdruck auf den Menschen ausgeübt. Er allein liegt im Kampf um die rechte Entscheidung, handelt eigenverantwortlich und selbständig und deshalb auch voll verantwortlich.

Fazit: Nicht die Lust selbst wird zur Sünde, nicht die Freude, die Gott dem Menschen am Garten gibt, sondern das Begehren einer Daseinssteigerung, wenn dadurch die von Gott gesetzten Grenzen übergangen werden. Wenn der Mensch sündigt, wird er auch immer zugleich in seinem sozialen Kontext schuldig. Die sündige Handlung kann unterschiedlich aussehen: Ob es ein Mitmachen ist oder ein Sich-verleiten-Lassen oder ein unbeteiligtes Zusehen, stets wird die Verantwortung für die Folgen des Handelns beim Menschen belassen.

8.2.6 Verantwortliches Handeln mit seinen Folgen statuiert Gott selbst

Genesis 3, 9: Jahwe, Gott, aber rief den Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du denn?

V. 10: Er sprach: Ich hörte das Geräusch im Garten, da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin und versteckte mich.

V. 11: Da sprach er: Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist. Hast du von dem Baum gegessen, von dem zu essen ich dir verboten habe?

V. 12: Da sprach der Mensch: Das Weib, das du mir zugesellt hast, das hat mir von dem Baum gegeben, da habe ich gegessen.

V. 13: Da sprach Jahwe, Gott, zum Weibe: Was hast du da getan: Das Weib aber antwortete: Die Schlange hat mich verführt; da habe ich gegessen.

(von Rad 1949:69)

Westermann (1974:263) fällt auf, dass nach der Übertretung, als der Klimax (3,6-7) des Handlungsablaufes, die Ahndung der Übertretung des Gebotes (V. 8-24) sehr breit ausgeführt ist [(V. 8-13 Entdeckung und Verhör), (V. 14-19: Verdikt), (V. 20-24 Vertreibung aus dem Garten)] und sich direkt zwischen Menschen und Gott vollzieht. Dabei drängen sich nach Westermann nachfolgende Beobachtungen bezüglich des Handelns Gottes auf:

1. Gott spricht den Menschen in einem Raum, auf einer Ebene an (:345). Dies ist die bisher gewohnte Ebene der Begegnung Gottes mit dem Menschen gewesen. Der Mensch dagegen weicht aus. Durch das Verlassen des verantwortlichen Handelns vor Gott verlässt er diesen Raum und betritt in seinem Bewusstsein die Wirklichkeit einer anderen Ebene, eines anderen Raumes außerhalb von Gott. Gott selbst aber bleibt der, der den Menschen anspricht. Es ist hierin zunächst die Zuwendung zu erkennen, die von Gott ausgeht. „Der den Menschen bestrafende Gott ist der sich um den Menschen bekümmernde Gott“ (:346). Aus dieser Perspektive muss verstanden werden, was jetzt passiert:

2. Gott spricht den Menschen an und fordert Antwort. Das heißt letztlich Verantwortung. Der Mensch wird damit als einziges Wesen gewürdigt, das Antwort geben kann, „Ver-antwort-ung“ tragen kann.

Mit dem Unterschied, der hier zwischen den Menschen und der Schlange gemacht wird, zeigt Jahwe das spezifisch menschliche Phänomen der Verantwortlichkeit in dem einfachen und ursprünglichen Sinn, dass der Mensch für das, was er tut, Antwort zu geben hat.

(:347)

3. Gott spricht den Menschen direkt auf seine Verantwortung an. Das bedeutet, dass verantwortungsloses Handeln des Menschen nicht nur Schuld, also verschuldetes fehlerhaftes Handeln ist; allein im Gegenüber zu Gott wird es zur Sünde und ist nicht im Sün-

denbewusstsein des Menschen oder im bösen Gewissen verankert (:347). Deshalb kann und wird der Mensch auch zur Rechenschaft gezogen werden.

Westermann (:263) beobachtet und schlägt in seiner Erklärung einen großen heilsgeschichtlichen Bogen: Diese Direktheit Gottes gegenüber dem Menschen gibt es an keiner anderen Stelle. Was man nämlich später im AT vom Gericht Gottes über einen Frevel der Menschen sagt, wird immer nur indirekt als Gottes Tun dargestellt. Beim Sündenfall spricht Gott direkt Gericht. Hier ist es ein Geschehen „außerhalb der für uns erfahrbaren Geschichte (im weitesten Sinn des Wortes), eben ein Urgeschehen“ (:263). Es herrschte immer noch der urzeitliche Zustand der Nähe Gottes zu dem Menschen. Dennoch ist eines bezeichnend:

Es gibt nur eine einzige Erzählung in der Bibel, die Gen. 2-3 – wenn auch sehr entfernt – parallel ist, in der auch der Vorgang des Richtens Gottes über menschliche Frevel in Verhör und Strafurteil ein direkter ist; die Erzählung vom Weltgericht Matthäus 25. Die Möglichkeit dieser Parallelität ergibt sich aus der Entsprechung von Urzeit und Endzeit.

(:263)

Die Struktur der Thematik einer Schuld-Strafe-Erzählung betreffend folgert Westermann, dass sie als solche nicht urgeschichtlich ist, denn jede einzelne Phase entspricht gegenwärtig Erfahrbarem. „Es handelt sich um einen Rechtsvorgang. Vokabular und Formensprache des Rechtslebens werden benutzt“ (:264). „Die Beziehung des Urgeschehens von Schuld und Strafe wird auf das Menschsein in der Gemeinschaft expliziert“ (:266).

Dabei ist im Gesprächsablauf eines bemerkenswert: Die Möglichkeit, die Gott dem Menschen einräumt, sich ihm gegenüber zu verteidigen, impliziert wie auch im menschlichen Geschehen einen Raum der Freiheit. Kein anderes Wesen auf der Welt kann im Sinne eines Rechtsvorganges bestraft werden; nur der Mensch kann reflexiv denken und Verantwortung übernehmen, darum ist zu statuieren: „...nur der Mensch ist Rechtsperson“ (Procksch zit. in Westermann 1974:351). Mann und Frau werden also nicht verdammt und verworfen. Der Rechtsvorgang impliziert die Möglichkeit bestraft und begnadigt zu werden. Der Mensch wird allein als eine Person beschrieben, die Gott als Rechtsperson gegenüber treten kann und deshalb auch begnadigt werden kann. Bezeichnenderweise wird deshalb auch nicht die Schlange verhört, die persönliche Anrede Gottes an sie im Verhör fehlt.

Gott ruft zuerst den Mann zur Antwort, der bei der Handlung schweigend zusah und „nur mitmachte“, er wird zuerst zur Verantwortung gezogen, was deutlich macht, dass jegliches Verhalten zu verantworten ist. Dabei gesteht Gott dem Menschen die Freiheit der Verteidigungsmöglichkeit zu, ihm in dieser Situation eine Antwort zu geben. Diese

schließt freilich auch die Alternative ein, sich gegen Gott zu wenden. Und diese Freiheit nimmt der Mensch auch sofort ein und schiebt die Verantwortlichkeit „bezeichnenderweise in der Richtung nach Gott hin ab: „Das Weib, das du mir gegeben hast...““ (von Rad 1949: 74). An dieser Stelle nun wird deutlich: Verantwortliches Handeln vor Gott impliziert auch immer die Verantwortlichkeit der Menschen voreinander, im Speziellen auch die Verantwortlichkeit der Geschlechter voreinander. Der Jahwist setzt dabei in Kapitel 3 die Gemeinsamkeit von Mann und Frau als Partner Gottes voraus (Westermann 1974:265). „Durch entsteht die tiefsinnige Polarität zwischen den positiven und negativen Möglichkeiten dieser Gemeinsamkeit“ (:265). Westermann betont, dass es eben die Intention des Jahwisten war, das urzeitliche Geschehen von Schuld und Strafe als ein den Menschen in der Gemeinschaft, auch in der Gemeinschaft der Geschlechter, betreffendes Geschehen darzustellen. Das Zu-Zweit-Sein des Menschen wird besonders artikuliert bei der Verführung, bei dem Verhör, und den Strafsprüchen. Es ist augenfällig, wie sehr das gemeinsam begangene unverantwortliche Tun die Menschen nicht verbindet, sondern isoliert. Der Mensch, der dazu geschaffen ist, der von Gott übernommenen Verantwortung im Handeln für die menschliche Gemeinschaft vor Gott gerecht zu werden, handelt unverantwortlich und zerstört damit Gemeinschaft. Die Folge ist die Isolation. Dabei kann noch so sehr gemeinsam gelebt und gehandelt werden.

Fazit: Gott wendet sich dem Menschen als Rechtsperson zu und würdigt ihn, in Freiheit Antwort zu geben. In diesem Gegenüber allein erkennt der Mensch Sünde bei sich und in der Verflochtenheit des Gemeinschaftssystems. Der Mensch verschiebt die Verantwortung, indem er Gott schuldig stempelt. Auf diesem Weg wird Gemeinsamkeit in der Interaktion der Schuld zur Einsamkeit im Gegeneinander: Sünde zerstört die Gemeinschaft.

Ertrag und Ausblick: Gott adelt den Menschen mit der ihm anvertrauten Eigenverantwortung in Beziehung zu sich und der Mitschöpfung. Gebote sind zu diesem Ziel fürsorgliche Richtschnur. Schuld besteht nicht darin, eigenverantwortlich gehandelt zu haben oder darin Lust zu genießen, sondern in der Fiktion totalen Uneingeschränktheits Gott selbst in Frage zu stellen. Die Folgen von Schuld schafft sich der Mensch in den Sicherungstendenzen, mit den Konsequenzen der Einsamkeit, den zerstörten Beziehungen zu anderen und zu Gott.

Seelsorge dient nicht dazu, die dem Menschen von Gott anvertraute Verantwortung abzunehmen. Sie ist weder lust- noch gemeinschaftsfeindlich eingestellt. Ziel von Verant-

wortungsanalyse ist es, die gestörte Beziehung zu Gott und den anderen durch die jedem Menschen unklaren Ziele der Fiktion eines Uneingeschränktseins und einer Überwertigkeit aufgrund eines vermeintlichen Mangels, einer Minderwertigkeit zu enthüllen, um den Menschen gemeinschaftsfähig mit Gott und dem Anderen zu machen.

9 Verantwortung aus theologiegeschichtlicher Perspektive

Der erklärte Genesisabschnitt macht deutlich, dass Verantwortung weder von Gott noch von ihrer sozialen Einbindung gelöst verstanden werden kann. Huber (1990:143) erklärt Verantwortung in der lutherische Dogmatik im bedeutenden Dualismus ihrer „fundamentalen Verweisungszusammenhänge“. Nach Huber handelt es sich immer zugleich um eine „Verantwortung vor“ und um eine „Verantwortung für“. Dies macht die protestantische Perspektive des Begriffes Verantwortung deutlich, der in der Geschichte der Theologie eine wichtige Rolle spielt, was zunächst entfaltet werden soll.

Danach geht es darum, Wirken und Auswirkung hervorstechender Theologen des letzten Jahrhunderts zu fokussieren. Ihre Auswahl hat sich gemäß dem Forschungsauftrag nach zwei Kriterien gerichtet: Zum einen haben sie sich mit dem Begriff der Verantwortung auseinandergesetzt und sollten deshalb in der Theologiegeschichte nicht übersehen werden, zum anderen tangieren sie mit ihren Thesen nachhaltig das Verantwortungsproblem in der Poimenik. In dieser Arbeit sollen sie bewusst aus der Perspektive der Verantwortungsübernahme individualpsychologisch orientierter Poimenik beleuchtet werden.

Wenn es auch kaum namhafte Theologen gibt, die sich dezidiert mit der Individualpsychologie auseinandergesetzt haben, obwohl diese schon in der deutschen Pastoraltherapie der dreißiger Jahre recht bekannt war, so soll doch hier untersucht werden, ob die genannten Theologen mit ihren Aussagen einer Verantwortungsseelsorge nahe gekommen sind. Es steht die Frage im Raum, inwiefern sich die Seelsorge, die die Verantwortlichkeit des Klienten betont, mit den Untersuchungen und Darstellungen dieser namhaften Theologen deckt, sie unter Umständen bestätigend unterstreicht oder hinterfragt.

9.1 Verantwortung aus protestantischer Perspektive

Die protestantische konstante dialogische Struktur zeigt sich in der Formel der „Verantwortung vor“ und der „Verantwortung für“. Diese Doppelstruktur hat schon Martin Luther in der Doppelthese seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ bezüglich 1.Korinther 9,19 und Römer 13,8 auf den Punkt gebracht hat: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan" (Bezenberger 1996:37).

Der erste Verweisungszusammenhang „Verantwortung vor“ zeigt sich allein in dem Wort „Antwort“, das, wie bereits gesagt, zwingend auf seine theologisch-ethische Geschichtlichkeit hinweist: Es beinhaltet primär nicht nur, wie man zunächst annehmen

mag, die Verantwortung vor anderen Menschen, etwa Vorgesetzten oder nächst höheren Personen, sondern jenen eschatologischen Gedanken der Verantwortung am jüngsten Gericht. In der Verantwortung geht es um die vorausgenommene „Antwort“ vor Gott.

Das hat zum Beispiel die Folge, dass „das Christentum ein an und für sich von der Hoffnung auf die Herrschaft Gottes her wohl eher ... positives Verhältnis zur politischen Ordnung...“ (Pannenberg 1964:268) hat. Weil der Christ sich der Vorläufigkeit bewusst ist, hat Verantwortung mit unterdrückender Machtausübung bei ihm nichts zu tun. Er ist sich seiner letzten Verantwortung vor Gott bewusst, er weiß mit den Worten Hubers (1990:147): „Nur wer seine eigene Sterblichkeit, seinen eigenen Tod akzeptiert, kann verantwortlich sein.“

In diesem Zusammenhang betont Karl Barth (1967) in seiner Dogmatik noch eine andere Seite der „Verantwortung vor“ Gott und den Menschen im praktischen Vollzug gemeindlicher Tradition, die für die Glaubwürdigkeit des Umganges mit Eigenverantwortlichkeit im christlich-seelsorglichen Kontext nicht unbedeutend und an dieser Stelle geradezu beispielhaft hervorzuheben ist:

Er ließ als Theologieprofessor in Basel die kirchengeschichtliche Entwicklung der „Säuglingstaufe“ zur Sprache kommen. Sie ist als symptomatisch für den kirchlichen Gebrauch von Eigenverantwortung anzusehen und gilt als heikle und in allen Zeiten mehr oder weniger heftig umstrittene Frage.

Nach lutherischem Taufverständnis wird die aktive Erlösung dem passiven Täufling, dem Säugling, zugesprochen, worauf der Täufling sich später aktiv vor Gott berufen kann. Dass der Mensch in seinem Glauben auch vor Gott steht und ihm in der Taufe selbst schon Verantwortung gegenüber schuldig ist, komme aber nach Barth nach biblischem Verständnis in der Säuglingstaufe nicht genügend zum Tragen. In seiner Dogmatik plädierte er entgegen aller gängigen volkskirchlichen Tradition für die, wie er sie nannte, „Verantwortungstaufe“ und stellte sie der Säuglingstaufe als „alten Abweg“ (Barth 1967:209) und „Irrtum“ (:214) der Christenheit gegenüber. Indem sich Barth auf Tertullians Schrift „De Baptismo“ berief, in der dieser der schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts mindestens in Karthago manifest werdenden Tendenz zur Taufe von Kleinkindern entgegengetreten ist, betonte er die Unerlässlichkeit,

...dass einer faktisch s e l b e r glaubt – durch den Glauben Jesu Christi dazu befähigt und erweckt, aber faktisch selber glaubt – das kann nur seine eigene Entscheidung und Tat sein, die er gewiss nicht in Einsamkeit, sondern in der ihm helfenden ihn tragenden Gemeinschaft mit allen...vollziehen darf, die aber niemand ihm abnehmen kann.

(Barth 1967:205)

Alles rufe heute nach einer Taufe, die nicht nur verantwortlich gespendet, sondern auch verantwortlich empfangen wird. Das Argument der vorlaufenden Gnade (:208) sei zu „entmythologisieren“ (:116). Sinn der Taufe ist der verantwortliche Gehorsam des Täuflings. Alles sei Christianisierung, uns „übergestülpte Gnade“ (:209), unter der die Kirche folgeschwer leide (:214). Taufe aber sei „die erste freie verantwortliche menschliche Tat des zu vollziehenden ersten Schrittes christlichen Lebens“ (:214).

Hinsichtlich der „Verantwortung für“ ist nach Spaemann (2001:216) die Verantwortung Kains für seinen Bruder Abel, der ihm anvertraut ist, beispielhaft. „Er darf ihn nicht nur nicht töten, sondern es wird von ihm verlangt, dass er weiß, wo Abel sich befindet“. Die Verantwortung für seinen Bruder ist aber nicht primär Verantwortung vor seinem Bruder. Spaemann ergänzt dazu: „Der Verantwortung vor einem Menschen kann man sich nämlich durch dessen Tötung entledigen. Aber das Blut Abels schreit, wie es in unserem Text heißt, zu Gott“. Die letzte „Verantwortung vor“ kann nie beseitigt werden, weil sie vor Gott selbst ist. Spaemann (:217) weist diesbezüglich auf die jüngere deutsche Geschichte hin: „Die meisten Deutschen sagen, sie hätten nicht gewusst, was mit den Juden geschah. Hätten sie nicht nach der Deportation der Juden fragen müssen: ‚Wo ist mein Nachbar? Hätten christliche Deutsche nicht fragen müssen: ‚Wo ist mein Bruder?‘“

Hinsichtlich der „Verantwortung für“ ist deshalb zu folgern, dass es nicht angehen kann, dass der Seelsorger sich in seinen Berufsbereich zurückzieht, mit den Problemen von Menschen konfrontiert wird und im öffentlichen Leben nicht die Aufgabe einer verändernden Mitarbeit in der Gesellschaft sehen kann.

Dass er sich beispielsweise einer ungewollt schwangeren und in Not geratenden Frau begleitend an die Seite stellt, ohne konkrete Hilfsmaßnahmen, unter Umständen mithilfe der christlichen Gemeinde anzubieten, ist unvereinbar. Praktische Hilfe wie Kontakte zu Ämtern zu finanziellen staatlichen Hilffsystemen müssen angedacht werden.

Durch die „Verantwortung vor“ ist er auch von Gott zur praktischen Hilfen aufgerufen, wenn es missbrauchten oder misshandelten abhängigen Kindern und Jugendlichen in Form von Krisenintervention zu helfen gilt, er dem Suizidgefährdeten den nötigen Schutz vor sich selbst gibt und psychisch Kranken, gemäß ihrer Hilfsbedürftigkeit, nötige Stützen von außen gewährt. In gleichem Maß hat der Seelsorger unter Umständen in der Öffentlichkeit verantwortlich seine Stimme zu erheben für die sich in seiner Praxis widerspiegelnden Nöte, die sich durch gesellschaftliche Vorgänge ergeben. So erklärt zum Beispiel auch Bonhoeffer (1992:294) sein Berufsverständnis: „Beruf ist eine ‚ganze Antwort des ganzen Menschen auf das Ganze der Wirklichkeit‘, alles andere ist, ‚banausisches Sichbeschränken auf die engsten Berufspflichten‘; eine Verantwortungslosigkeit“. Auch darin

wird der Seelsorger in seiner Arbeit fragenden Menschen performativ zum helfenden Vorbild.

Als „dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ (Bezzenger 1996:37) sieht Luther die dialogische Struktur der Verantwortung auch in der „Verantwortung für“. Der Mensch ist von Gott unter Pflichten gestellt, für deren Erfüllung er Rechenschaft ablegen muss, das heißt er trägt die „Verantwortung vor“ Gott für seine Pflichten. So tragen alle Menschen nach Römer 1,21 die Verantwortung dafür, dass ihr Schöpfer durch sie gepriesen und ihm gedankt wird. Nach Paulus sind sie fähig gemacht zu guten Werken (Eph. 2,10) und damit verantwortlich, sie zu tun.

Fazit: Die protestantische konstante dialogische Struktur der Beziehung ist die Verantwortung als vorweggenommene Antwort vor Gott und vollzieht sich im Einsatz für die Pflicht ihn zu verherrlichen und gute Werke zu tun. Weil Gott letzte Autorität ist, ist dem Menschen Machtmissbrauch untersagt.

9.2 Dietrich Bonhoeffer (1906 - 1945)

Bonhoeffer kann wegen seiner wertvollen theologischen Nachlässe in der Geschichte der Poimenik, und weil es ihm um die Frage der Eigenverantwortlichkeit im christlichen Glauben allgemein und in der Seelsorge im Speziellen geht, einfach nicht übersehen werden: Dafür steht der Entwurf seiner Ethik. Damit sticht er also mit seinem Namen als ein „Theologe der Seelsorge“ hervor. Das „Für andere-da-sein“ sieht er als Kernaufgabe der Kirche (von Soosten 1986:323), wenn er der Überzeugung ist, dass Kirche nicht herrschen dürfe, sondern helfend und dienend in Erscheinung treten müsse. Darin wird deutlich, wie sehr Bonhoeffer um das Verständnis des Zeitgenossen in der Seelsorge ringt.

Wie schwer Verantwortung unter Umständen getragen werden muss, ohne sich ihr laut Weber in gesinnungsethischer Weise zu entziehen, das zeigt kaum ein Theologe des zwanzigsten Jahrhunderts deutlicher als er. Bonhoeffer war hinreichend mit den Schriften und Gedanken Max Webers auch bezüglich Verantwortung vertraut.

Als über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt gewordener Theologe und Seelsorger beschreibt Bonhoeffer Verantwortung in der Praxis gemeinsamen Lebens. Er nimmt auf Max Webers Begriff der Verantwortung in seiner Ethik (Bonhoeffer 1998b: 44, 236) besonderen Bezug. In seiner Schrift zur Judenfrage von 1933 begegnen wir fast dem bereits erwähnten Wortlaut Max Webers (Weber 1919:49), wenn Bonhoeffer (2006) schreibt, es sei die politische Verantwortung der Kirche: „.. nicht nur die Opfer unter dem Rad zu

verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.“ Wenn auch immer wieder darauf hingewiesen worden ist, dass es sich dabei um eine allgemein verbreitete Ausdrucksweise der damaligen Zeit gehandelt haben könnte, so ist doch nach Wolfgang Huber (1990:141) zu vermuten, dass Dietrich Bonhoeffer Webers „Politische Schriften“ sehr gut kannte, bezieht er sich doch häufig, sowohl in seinem Werk „Sanctorum Communio“ (Bonhoeffer 1986) als auch in seiner Ethik (Bonhoeffer 1992:254), darauf.

In seinem Ringen stellt er sich mutig zwischen namhafte Theologen wie Karl Barth und Rudolf Bultmann. Wie sehr er außergewöhnliche und zeitgemäße Impulse für die praktische Theologie im Bereich der Pastoraltherapie gibt, wird in folgendem Zusammenhang deutlich werden.

Bonhoeffer lebte vom 4. Februar 1906 bis zum 9. April 1945. Mit seinem Namen verbindet sich eine Gestalt des politischen Widerstands in Deutschlands jüngster Geschichte.

Bonhoeffers Großvater und Urgroßvater mütterlicherseits waren berühmte Theologieprofessoren. Er selbst studierte zunächst in Tübingen, dann an der Berliner Friedrich-Wilhelm-Universität, an der sein Vater Karl Bonhoeffer den Lehrstuhl für Psychiatrie und Neurologie innehatte.

In seinem Werk „Geschichte der Seelsorge“ (Möller 1996) betont der bekannte Theologe Henkys (1996:233-234): „Durch fast zwei Jahrzehnte hindurch hat Bonhoeffer Texte über Seelsorge⁵⁹ verfasst, beginnend mit der Berliner Promotionsarbeit ‚Sanctorum Communio‘ des Einundzwanzigjährigen“, die er mit neunzehn Jahren begonnen hatte. Hinzu kommen vielerlei literarisch manifeste Vollzüge von Seelsorge (:234). Diesbezüglich ist auch die Habilitationsschrift „Akt und Sein“⁶⁰ des Vierundzwanzigjährigen zu nennen, in der er sich zwar mit dem Methodenproblem in der Theologie, das in äußerster Zuspitzung in der „dialektischen Theologie“ auftrat, auseinandersetzt, wovon aber Gedanken für die moderne Poimenik abzuleiten sind. Beispielsweise ist an dieser Stelle für die individualpsychologisch orientierte Poimenik beachtenswert, dass Bonhoeffer (zum Beispiel 1988:56; :57 und 1986:43) sich in diesen beiden Forschungsarbeiten eingehend, ähnlich wie Alfred Adler und Paul Tillich, mit der Phänomenologie Husserls auseinander gesetzt hat.

Aber auch seine schriftlichen Darlegungen beispielsweise während seiner Vikari-

⁵⁹ Die Bonhoefferbiographien, auf die ich im Folgenden eingehe, sind umfassend von Eberhard Bethge ausgearbeitet worden.

⁶⁰ Eine treffende Bemerkung zu dieser Arbeit liefert dem Leser der Herausgeber Hans-Richard Reuter (1988:164): „Wer den, - wie Bonhoeffer selbst einräumt, - stilisierten und extrem komprimierten Gedankengang nachzuvollziehen versucht, kann nicht anders als gelegentlich an Grenzen des sicheren Verstehens zu stoßen, die durch keine Kommentierung gänzlich zu beseitigen sind.“

atszeit in Barcelona, dem Studienaufenthalt am Union Theological Seminary New York und nach seiner Auslandspfarramtstätigkeit in London, und schließlich während seiner Leitung am bekennniskirchlichen Predigerseminar Finkenwalde, wo er mit seinen Studenten die Verbindlichkeit der Gemeinschaft christlichen Lebens praktizierte, - kurz:

Sein ganzes Werk ist durchzogen von Stücken, die es auf diese oder jene Weise mit Seelsorge zu tun haben: Reflexionen und Lektionen zu dieser kirchlichen Grundaufgabe, Rundschreiben, persönliche Briefe, Rückblicke auf Gespräche, Selbstprüfungen, Anleitungen zum geistlichen Leben und zur Beichte, Predigten, konkreten Personen zugedachte Auflegungen, Gebete...
(Henkys 1996:234)

Dabei muss dem Forscher das Augenmerk auf das Jahr 1932 fallen. Nach Mayer (2006:13) ist dieses Jahr als entscheidendes Jahr wegen einer gewissen „Lebenswende“ Dietrich Bonhoeffers zu nennen, worauf in der theologischen Differenzierung zu achten ist. In diesem Jahr sah er sich persönlich außerordentlich konfrontiert mit dem Evangelium. In seiner Biographie heißt es:

Dann kam etwas anderes, etwas was mein Leben bis heute verändert und herumgeworfen hat. ... Ich kam zum ersten mal zur Bibel. ... Ich hatte auch nie, oder doch sehr wenig gebetet ... Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt. Seitdem ist alles anders geworden. Das habe ich deutlich gespürt und sogar andere Menschen um mich herum.
(Bethge 2005:249)

Wie Bonhoeffer zu diesem persönlichen Angesprochenensein kam, schreibt er an seinen Schweizer Freund Erwin Sutz im April 1934: „Wissen Sie, ich glaube - vielleicht wundern Sie sich darüber -, dass die ganze Sache an der Bergpredigt zur Entscheidung kommt“ (Goedeking, Heimbucher & Schleicher 1994:128), und an seinen Bruder Karl-Friedrich im Januar 1935:

Als ich anfang mit der Theologie habe ich mir etwas anderes darunter vorgestellt, doch vielleicht eine mehr akademische Angelegenheit. Es ist nun etwas ganz anderes draus geworden. Aber ich glaube nun endlich zu wissen, wenigstens einmal auf die richtige Spur gekommen zu sein – zum ersten Mal in meinem Leben. Und das macht mich oft sehr glücklich. Hier sitzt die einzige Kraftquelle, die den ganzen Zauber und Spuk einmal in die Luft sprengen kann.

(:272)

Allerdings, so betont Henkys (1996:236), wurde er in Kämpfe verwickelt und in Zuständigkeiten einbezogen, „die es für ihn ausschlossen, den eigenen Seelsorgeschwerpunkt dort zu setzen, wo es nur um die Begleitung individueller religiöser Probleme geht“. Bonhoeffers Schriften befassen sich darum in den Jahren danach viel mit dem Thema der Verantwortlichkeit, was freilich für die vorliegende Arbeit der Verantwortlichkeit in der

Poimenik von höchster Relevanz ist.

Diese Gegebenheit des Fokussierens der Verantwortung bei Bonhoeffer lässt sich vor allem aus der politischen Situation, mit der er sich konfrontiert sah, verstehen. Angefangen bei der Auseinandersetzung mit der Eugenik, der Rassenlehre, gegen die sein Vater in seiner Position sich heftig positionieren musste, verstand Dietrich Bonhoeffer sein Handeln auch als Entgegentreten aus christlicher Verantwortung, als er von seinem Schwager Hans von Dohnanyi mit General Beck, Fritsch und Dr. Goerdeler in die Pläne für einen Putsch gegen Hitler eingeweiht und infolgedessen in den direkten politischen Widerstand einbezogen wurde. Für ihn war Verantwortung nicht von seinem Christsein zu trennen. Als einer, der um die Gräueltaten Hitlers wusste, wurde ihm klar, was in all seinen Gedanken zum Ausdruck kommt: Ich werde auch als Christ immer schuldig. Er hat den Eintritt in den Kreis der aktiven Verschwörer gegen Hitler als einen Schritt in der Nachfolge Jesu Christi angesehen, oder passiv gesagt, als ein „Hineingezogenwerden in die Gestalt Jesu Christi...“ (Bonhoeffer 1992:85). Im April 1943 verhaftet man ihn. Er verbringt zwei Jahre im Tegeler Gefängnis und plant Selbstmord für den Fall, dass er infolge physischer Folter, vor der er ungeheure Angst hat, seine Mitverschwörer verraten könnte.

Als jemand, der schlussendlich wegen seines Glaubens im Konzentrationslager Buchenwald am Strang hingerichtet wurde, wird auf dem Hintergrund seines eigenen verantwortlichen Handelns auf diesen bekannten Theologen mit besonderer Achtsamkeit zu hören sein. Seine Theologie und Aussagen über Verantwortlichkeit und Seelsorge besiegelte er gleichsam mit seinem Märtyrertod. Bonhoeffer hat eine völlig andere Art Antwort gegeben, als es die meisten Theologen seiner Zeit in Theorie vollzogen haben. Bonhoeffer übernahm de facto Verantwortung, weil er gewiss war, dass sie jemand so übernehmen musste und wurde sich dabei der Vergebung Gottes gewiss.

9.2.1 Behutsamer Umgang mit Bonhoeffers Schriften

Bonhoeffer konnte seine Gedanken nicht zu Ende führen, weil sein Märtyrertod sie jäh abbrechen ließ.⁶¹ Darum kann allein im behutsamen Forschen seiner Schriften, im Nach-

⁶¹ Wegen der Unfertigkeit seiner Gedankengänge hat man in der Tat sogar schon in Frage gestellt, ob es denn so gut gewesen sei, seine Schriften und Briefe zu veröffentlichen. Kein geringerer als Karl Barth selbst, der ihn zwar „einen visionären Denker“ nannte, dem „plötzlich etwas aufging, dem er dann lebhaft Form gab, um nach einiger Zeit doch auch wieder, man wusste nicht: endgültig oder nur bis auf weiteres, Halt zu machen bei irgendeiner vorläufig letzten These...“ (Ott 1966:59), betrauert an gleicher Stelle: „Nun hat er uns mit den enigmatischen („rätselhaften“ [d. Verfasser]) Äußerungen seiner Briefe allein gelassen – nach mehr als einer Stelle eigentlich deutlich verraten, dass er zwar ahnte, aber noch keineswegs wusste, wie die Story nun eigentlich weitergehen solle...“ Das bedeutet im Blick auf die Gedanken der Verantwortlichkeit, dass einerseits wertvollste Impulse aus Bonhoeffers Theologie in die Poimenik getragen werden. Andererseits

vollzug seiner Gedanken manchmal nur geahnt werden, was er schlussendlich gemeint hat.

Diese Tatsache im Umgang mit Bonhoeffers Gedanken zu nennen, ist äußerst wichtig. Es gilt mit Rücksicht auf seine Biographie, sich von seinen Fragen und Gedanken herausfordern zu lassen und „sich an einem noch zu keinem Ende gelangten Dialog zu beteiligen“. Wer anders mit ihm umgeht, hat seine Lebensgeschichte aus dem Blick verloren. Der bekannte Ausleger der Theologie Bonhoeffers, Heinrich Ott (1966:66), betont deshalb: „Die Interpretation darf also Bonhoeffer nicht zu einem Toten machen“.

9.2.2 Bonhoeffers Stellung zwischen Barth und Bultmann

Vor der Darstellung der Thesen Bonhoeffers ist zu erklären, wo er theologisch einzuordnen ist. Seine theologische Biographie wirkt an dieser Stelle erklärend: Ohne auf die Inhalte der Lehren der beiden großen Theologen einzugehen, wozu hier nicht der Raum ist, soll doch in aller Kürze Bonhoeffers Stellung zu beiden erläutert werden: Stark beeinflusst durch die Theologie Karl Barths erkannte er aber auch die berechtigten Motive Bultmanns an (:51), wenn er am 24. März 1942 schrieb: „Mich beeindruckt die Redlichkeit seiner Arbeiten immer wieder“ (Bonhoeffer 1996:248). Oder über eine Schrift Bultmanns sagt er:

nicht weil ich ihr zustimmte, ...Bultmann hat die Katze aus dem Sack gelassen, nicht nur für sich, sondern für sehr viele (die liberale Katze aus dem Bekenntnissack) und darüber freue ich mich. Er hat gewagt zu sagen, was viele in sich verdrängen (ich schließe mich ein), ohne es überwunden zu haben. Er hat damit der intellektuellen Sauberkeit und Redlichkeit einen Dienst geleistet...Ich ... möchte mich der Zugluft, die von ihm kommt, gern aussetzen ...
(Bonhoeffer 1996:344-345)

Dabei ist eine Entwicklung in Bonhoeffers (1998a:414) Gedanken nicht zu übersehen, wenn er sich von Bultmanns Theologie absetzt: „Ich habe selber seinerzeit ... ähnliches behauptet. Heute neige ich – ohne meine ...Kritik zurückzunehmen – eher dazu...“

Er hat sich gegen die liberale Theologie und gegen Rudolf Bultmann abgegrenzt, den er im Wesentlichen doch als Liberalen versteht, wenn er schreibt: „Bultmanns Ansatz ist eben im Grunde doch liberal [das heißt das Evangelium verkürzend], während ich theologisch denken will.“ Ähnlich der Individualpsychologie, wie noch gesondert zu erläutern sein wird, sieht er den Christen zwar als eigenverantwortliche Person, aber als „Kollektivperson“ und beurteilt Bultmanns Denken als „individualistisch“. Das heißt Bonhoeffer erkennt bei Bultmann, dass die Kernfrage sich hauptsächlich nur um das persönliche See-

muss der behutsame Interpret bei Bonhoeffer immer wieder darauf angelegt sein zu fragen: Was hat der Theologe auf dem Hintergrund seiner Biographie in seinen Aussagen nicht nur gesagt, sondern gemeint? Wohin geht die Tendenz seiner theologischen Gedanken und wo setzt er seine unersetzlichen Postulate?

lenheit dreht. Diesen Grundzug lehnt Bonhoeffer ab und beurteilt ihn als „religiös“, findet sich doch dieser Gedanke im Alten Testament nicht wieder. Wer christliche Verantwortung individualistisch interpretiert, interpretiert sie in seinen Augen bloß religiös und verfehlt sie damit. Ott (1966:105) erklärt ihn treffend mit den Worten: „Nicht das Gewissen des Einzelnen ist für Bonhoeffer der primäre Ort, an dem sich die Wirklichkeit des Heilsgeschehens entscheidend bewährt, sondern das Sein der Offenbarung hat für ihn kommunikativen Charakter.“ Bonhoeffers Gedanken über Verantwortlichkeit, die noch zu erläutern sind, betten sich also stets ein in die Gemeinschaft.

Andererseits setzt sich Bonhoeffer als bekennender Schüler Karl Barths aber auch von diesem ab, indem er ihm den Vorwurf des „Offenbarungspositivismus“ machte. Diese Kritik richtet sich gegen eine Theologie, die nach seiner Sicht nicht in die Eigenverantwortung des Hörers einführt. Dies kann nur Schritt für Schritt, in stetem Kontakt mit der aktuellen Wirklichkeit des Zeitgenossen geschehen, im allmählichen Entdecken des Wirklichkeitsbezuges, in dem also im Verfolgen der „Stufen der Bedeutsamkeit“ das Thema der christlichen Theologie entfaltet wird, und nicht in dem en bloc das dogmatische System aufgerichtet wird.

Bonhoeffers (1998a:415) seelsorglicher Zug ist also bis in die Apologetik hinein zu erkennen: Der Mensch wird in seiner Eigenverantwortung ernst genommen, aber nicht individualistisch gesehen. Für das Kernproblem der modernen Poimenik zwischen kerygmatischer und therapeutischer Seelsorge ist daraus Entscheidendes abzuleiten, wenn er schreibt: „Barth hat als erster Theologe – und das bleibt sein ganz großes Verdienst – die Kritik der Religion begonnen, aber er hat dann an ihre Stelle eine positivistische Offenbarungslehre gesetzt, wo es dann heißt: ‚friss, Vogel, oder stirb‘“. Bonhoeffer beschreibt an dieser Stelle, dass eine bestimmte christliche Denk- und Redeweise, jene konfrontierende, sich darstellende und sich häufig über den anderen stellende Art sein Christsein zu dokumentieren und zu lehren, unserer Zeit, in der jeder eigenverantwortlich handeln und urteilen will, nicht mehr gerecht wird. Hier weiß sich der Seelsorger der klassischen kerygmatischen Poimenik angesprochen, mutig über sie hinauszugehen und einen Weg im korrelativen Ansatz Paul Tillichs zu suchen, der ganz nah an der Seite des Ratsuchenden bleibt, und tunlichst vermeidet, ihm das Evangelium überzustülpen.

9.2.3 Darstellung seiner Thesen bezüglich Verantwortlichkeit

Bonhoeffer sieht in dem Begriff der Verantwortung die persönliche aktive Haltung des Menschen. „Das Leben, das uns in Jesus Christus als Ja und Nein zu unserem Leben be-

gegnet, will durch ein Leben, das dieses Ja und Nein aufnimmt und eint, beantwortet werden“ (Bonhoeffer 1992:253). Dabei fällt dem Forscher auf, dass Bonhoeffer hier nicht nur ein relationales, sondern ein responsorisches Verständnis des Menschen hat. Er nennt es eine „Antwort mit dem Leben geben“.

Die Herausgeber der Bonhoefferschriften weisen mit Blick auf den Behaviorismus darauf hin, dass Verhalten als „response“ hier nicht als Antwort auf einen Stimulus verstanden wird, sondern die theologisch-christologische Auffassung vom Leben zeigt (:254). Dieser Hinweis kann sicherlich auch in Bezug auf andere Psychologierichtungen genommen werden. Wenn es in der Logotherapie bei Frankl (1975: 69), wie bereits erwähnt, das Leben ist, das Fragen stellt und dem eine Antwort gegeben werden muss, ist es in der Individualpsychologie das Gemeinschaftsgefühl, das fragend den Menschen bemüht um „common sense“.

Bonhoeffer dagegen geht es um eine Antwort, die der Mensch nicht einer Idee, einem philosophischen Gedanken oder einer ethischen Forderung gibt, sondern als Hingabe an den lebendigen Christus. Es geht ihm in seinem responsorischen Verständnis um die Ganzheit des Lebens, die eingesetzt wird, „dass auf Leben und Tod gehandelt wird“ (:254), mit anderen Worten „eine unter Einsatz des Lebens mit Worten gegebene Antwort auf die Fragen der Menschen nach dem Christusergebnis“ (:254), eine Hingabe an Jesus, die Bonhoeffer schlussendlich auch mit seinem Tod unterstrichen hat.

Fazit: Bonhoeffer versteht das Ziel der Seelsorge darin, dass der Ratsuchende mit seinem ganzen Leben Antwort findet auf die Fragen, die Gott ihm stellt.

Die Struktur verantwortlichen Lebens aus theologischer Sicht Bonhoeffers

Die Struktur verantwortlichen Lebens versucht Bonhoeffer unter drei Begriffen zu erfassen, die einzeln an dieser Stelle erläutert werden sollen. Hierbei handelt es sich

- um den bereits genannten Gedanken der Stellvertretung,
- die Wirklichkeitsgemäßheit
- sowie die Freiheit und die Gewissensbindung.

Sodann wird dargestellt, wie Bonhoeffer das Tragen von Verantwortung im Vollzug der Gemeinschaft konkretisiert.

In Gegenüberstellung zu Weber deutet Bonhoeffer den Begriff der Verantwortung nicht ideologisch, sondern konsequent christologisch. Während Weber Gesinnungs- und Verantwortungsethik auseinander reißt und nur die Möglichkeit sieht mit dem Christengott

in innerer Spannung zu leben, betont Bonhoeffer geradezu das Gegenteil. In seiner Christologievorlesung betont er bereits, dass ein Christ zum anderen nur durch Jesus Christus kommt (Hartmann 2005:164).

- **Stellvertretung als Grundlage für Verantwortung**

Nach von Soosten (1986:322-323) stellt Bonhoeffer in den Entwürfen zu seiner Ethik den für die Poimenik höchst relevanten Stellvertretungsbegriff „in das Zentrum der Reflexion über den Begriff der Verantwortung“. Zunächst ist zu klären: Was ist unter dem „Stellvertretungsbegriff“, unter „stellvertretender Verantwortungsübernahme“ allgemein bei Bonhoeffer zu verstehen? Das Lexikon für Theologie und Kirche (Korff & Wilhelms 2001:598) erklärt, - Bezug nehmend auf Bonhoeffer, - dass Jesus, als das fleischgewordene Logos Gottes, ein für allemal stellvertretend für uns gestorben ist und sich daraus Verantwortung erschließt. So heißt es für den Christen von nun an zu antworten auf die vorgängige Anrede Gottes, „als unvertretbar Einzelner von Gott beim Namen gerufen sein und zugleich stellvertretend für andere da sein“.

Bonhoeffer nennt Beispiele für Stellvertretung: „Der Vater handelt an der Stelle der Kinder, indem er für sie arbeitet, für sie sorgt, eintritt, kämpft und leidet. Er tritt damit an ihre Stelle“ (Bonhoeffer 1992:257). Er kann gar nicht der durch seine Vaterschaft gegebenen Verantwortlichkeit entgehen, will er ein guter Vater sein. Ähnlich ergeht es dem Staatsmann, dem Lehrer und so weiter. Nach Bonhoeffer ist es eine Fiktion zu denken, das Subjekt alles ethischen Verhaltens sei der isolierte Einzelne. So gibt es für ihn folgerichtig „keinen Menschen, der der Verantwortung, und das heißt der Stellvertretung, überhaupt entgehen könnte. Selbst der Einsame lebt stellvertretend“ (:257).

Mit der Stellvertretung begibt sich der Seelsorger allerdings auch auf den gefährlichen Boden der Überverantwortlichkeit oder gar der Entmündigung. Auch Bonhoeffer erkennt die Gefahr des Missbrauchs stellvertretenden Lebens und nennt die beiden Seiten, die es bedrohen: Die eine ist die Absolutsetzung des eigenen Ich, die andere die Absolutsetzung des anderen Menschen. Und er zieht den Schluss:

Im ersten Fall führt das Verhältnis der Verantwortung zu Vergewaltigung und Tyrannei. Dabei ist verkannt, dass nur der Selbstlose verantwortlich handeln kann. Im zweiten Fall wird das Wohl des anderen Menschen ... absolut gesetzt, und es entsteht eine Willkür des Handelns, die der Verantwortung vor Gott, der in Jesus Christus aller Menschen Gott ist, spottet. In beiden Fällen ist ... die Verantwortung zu einem selbst gemachten abstrakten Götzen geworden.

(:258)

Im Wesentlichen ist stellvertretendes Handeln bei Bonhoeffer (:259) ein Verhältnis

von Mensch zu Mensch. Nun gibt es aber auch eine Verantwortung für Dinge, Zustände und Werte, die sich in der Seelsorge widerspiegeln. Hierzu kann aktuell beispielsweise die Verantwortung gegenüber der Umwelt und sozialen Brennpunkten gezählt werden.

Wenn Bonhoeffer (:259) sagt: „Durch Christus erhält die Welt der Dinge und Werte ihre schöpfungsgemäße Ausrichtung auf den Menschen zurück“ betont er, dass der Mensch Verantwortung über die Dinge hat und die Dinge nicht in gefährlicher Weise ihn beherrschen. Nicht die Verhältnisse von Ehe, Beruf und Umwelt bestimmen den Menschen, sondern er bestimmt sie. Er ist verantwortlich für den Umgang mit ihnen.

Die Dinge sind wesenhaft ausgerichtet auf den Menschen, nicht umgekehrt. Die Gefahr, in die der Mensch immer wieder gerät ist die, dass sich „die Sache gegen die Person oder die Person gegen die Sache“ richtet „oder es stehen beide beziehungslos nebeneinander“ (:270). Bonhoeffer nennt Beispiele für die Übernahme von Verantwortung: Ob die Axiome der Mathematik und der Logik, ob Staat oder die Familie, eine Fabrik oder Aktiengesellschaft, - überall geht es um das betreffende Wesensgesetz, das aufgedeckt werden muss und „beherrscht sein will“ (:271).

Bonhoeffer versteht dann aber auch den Stellvertretungsbegriff noch weiter gefasst. Nach ihm können wir nicht verantwortlich in dieser Welt leben ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen, als gäbe es Gott nicht. In dieser Aussage spitzt Bonhoeffer das Tragen von Verantwortung äußerst zu. Seine Aussage ist deshalb missverstanden worden, als ob Verantwortung bedeute, dass der Mensch in reiner Willkür und ohne Gott handeln müsse. Bonhoeffer sieht sich aber immer als Mensch vor Gott, „vor dem wir dauernd stehen“. Er sagt wörtlich:

Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Mark. 15,34). Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. .. Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der *deus ex machina*.⁶²

⁶² Deutsch: „Der Gott aus der Maschine“. „Ursprünglich wurde der Begriff geprägt, um eine bestimmte Szene im griechischen Theater zu bezeichnen: die Lösung eines Konflikts oder Problems, die sich nicht aus der Handlung des Dramas, aus seiner Narration, ergibt, sondern durch den unvermuteten Eingriff einer Gottheit. Ein berühmtes Beispiel kennen wir aus ‚Iphigenie in Tauris‘ von Euripides: Athene erscheint im letzten Augenblick über dem Tempel, um Iphigenie und Orest vor dem Zorn des taurischen Königs Thoas zu retten; sie fällt ein gerechtes Urteil, dem sich alle Protagonisten unterwerfen. Tatsächlich wurde der *Deus ex Machina* häufig mit einer Theatermaschine, einer Art von Kran, auf die Bühne herabgesenkt. Kräne mit Flaschenzügen waren seit 750 v. Chr. bekannt, und zwar als mit Seilen verspannte Einbaukräne...Im Theater kamen dagegen

Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, dass die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.

(Bonhoeffer 1998a:533-534)

Um den Kontrast dessen aufzuzeigen und darzustellen, was Bonhoeffer nicht gemeint hat, sei die Auseinandersetzung der deutschen Theologin Dorothee Sölle mit Bonhoeffers Schriften herangezogen. Sie hat in ihrem Buch „Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“ (Sölle 1982) Bonhoeffer ein „Zurückfallen in voraufklärerische Denkstrukturen“ bezüglich seiner Ethik vorgeworfen, und kreidet ihm an, übersehen zu haben, dass „die Welt tatsächlich Gott verantwortet“ (:109). Verantwortung heißt für sie dann genau das, was häufig heute populär auch als christliche Verantwortlichkeit verstanden wird, nämlich dass der Mensch für sich die Stellvertretung Gottes auf dieser Welt sieht. Für Sölle (1968:34) ist deshalb Gehorsam gegen Gott nicht vereinbar mit Verantwortung. Verantwortliches Handeln heißt für sie auch einen Weg zu finden, der nicht von Gott vorgegeben ist.

Bonhoeffer hat genau diese Art Verantwortung abgelehnt, wenn er (Bonhoeffer 1992:233) den Begriff der Stellvertretung nicht wie Sölle anthropologisch, sondern auch hier wieder christologisch deutet. Christus hat in radikaler Weise für uns Verantwortung übernommen, und das zeitigt beim Christen Folgen:

Weil Jesus – das Leben, unser Leben – als der Mensch gewordene Sohn Gottes stellvertretend für uns gelebt hat, darum ist alles menschliche Leben durch ihn wesentlich stellvertretendes Leben. ...Weil er das Leben ist, ist durch ihn alles Leben zur Stellvertretung bestimmt. Ob es sich auch dagegen wehrt, so bleibt es doch stellvertretend.

(:257-258)

Fazit: Seelsorge ist nach Bonhoeffer christologisch und nicht anthropologisch bestimmtes stellvertretendes Handeln. Verantwortung tragen bedeutet für Seelsorger und Klient in dem Bewusstsein von Schuld und Erlösung Entscheidungen zu treffen vor dem Gott „vor dem wir dauernd stehen“.

- **Verantwortung ist wirklichkeitsgemäßes Handeln im Gegensatz zu prinzipienorientiertem Tun**

Zur Struktur verantwortlichen Handelns gehört nach Bonhoeffer immer „die Be-

Schwenkkräne zum Einsatz. Mit ihrer Hilfe konnte die eingreifende Gottheit von außen auf die Bühne gehievt werden“ (Macho 2004).

reitschaft zur Schuldübernahme und die Freiheit“ (Bonhoeffer 1992:275). Wenn Bonhoeffer wie betont postuliert: „Jeder verantwortlich Handelnde wird schuldig“ (:276), dann erläutert er dies folgendermaßen: Weil jeder Mensch und jede Situation differiert, gibt es auch keine gültigen Prinzipien, die dem Menschen zur Verfügung stehen, die er gegen jeden Widerstand der Wirklichkeit durchzuführen hätte, sondern er sucht das in der gegebenen Situation Notwendige, „Gebotene“ zu erfassen und zu tun (:260). Insofern ist Weber Recht zu geben, dass keine Ethik der Welt alle Facetten des Handelns beschreiben kann. Es gibt „Urtatsachen“ des Lebens selbst, die durch kein Gesetz mehr erfasst werden können. Sie appellieren unmittelbar an die freie Verantwortung des Handelnden, fordern von ihm „ultima ratio“⁶³. Sie erinnern daran, dass der Mensch so oder so schuldig wird „und so oder so kann er allein von der göttlichen Gnade und der Vergebung leben“ (:275). In diesem Zusammenhang erinnert Bonhoeffer (:273) an Betrug, Vertragsbruch um der eigenen Lebensnotwendigkeiten willen, Vernichtung wirtschaftlicher Existenzen wegen geschäftlicher Notwendigkeiten und Krieg.

Mit diesen Gedanken widerspricht Bonhoeffer einer Gesinnungsethik nach der Vorstellung Max Webers aufs deutlichste. Von der Notwendigkeit des Krieges beim Staatsmann sagt er: „Er wäre sonst ein Schwärmer und kein Staatsmann“ (274), und lehnt damit fast seine Worte und Gedanken an die Max Webers an. Das Handeln des Christen sei aber kein irrationales Tun. Das größere Übel als Gewalt sei die Gewalt als Prinzip, als Gesetz, als Norm.

Bonhoeffer nennt es „wirklichkeitsgemäßes Handeln“ (:260) und setzt sich damit von der Gesinnungsethik ab. Mit diesem Begriff ist einer Vorstellung Max Webers entgegenzutreten, die er unter dem Begriff der Gesinnungsethik dem Christentum unterstellt. Er stößt diese Lehre vom Sockel, indem er christliches Handeln als etwas betont, das nicht zwischen dem absolut Guten und dem Schlechten unterscheidet, weil das absolute Gute, - wie es Weber schon mit kirchengeschichtlichen Beispielen belegt hatte, - eben gerade auch das Schlechteste sein kann und die besten Gesinnungen verheerende Wirkungen zeitigten. Bonhoeffer (:260) betont: „Der Verantwortliche hat der Wirklichkeit nicht ein fremdes Gesetz aufzuzwingen, vielmehr ist das Handeln des Verantwortlichen im echten Sinne ‚wirklichkeitsgemäß‘“. Es geht also „nicht um die Durchführung irgendeines grenzenlosen Prinzips“ (:267). Darum muss in der gegebenen Situation beobachtet, abgewogen, gewertet, entschieden werden, alles in der Begrenzung menschlicher Erkenntnis.

Weil es keine absolute Verantwortung geben kann, sieht Bonhoeffer zweierlei Grenzen des Menschen. Die eine Grenze der Verantwortlichkeit findet der Mensch in der

⁶³ Deutsch: „Allerletzte Mittel“.

Verantwortlichkeit des anderen Menschen. Seine andere Begrenzung liegt im Handeln Gottes, in seiner Gnade und seinem Gericht. Um nicht unverantwortlich zu handeln, kann Seelsorge sich immer nur zwischen diesen beiden Begrenzungen befinden. Verantwortliches Handeln ist also nicht grenzenlos, übermütig, sondern geschöpfllich demütig. Darum nur kann der Mensch auch „von einer letzten Freude und Zuversicht getragen sein“ und sich „in seinem Ursprung, Wesen und Ziel, in Christus, geborgen wissen“ (:269). Es geht in diesen Situationen darum, dass „am gegebenen Ort das im Blick auf die Wirklichkeit Notwendige zu tun“ (:267).

Und dennoch fragt Bonhoeffer auch mit Recht nach den zehn Geboten, wenn es in den Fällen der ultima ratio „nur den völligen Verzicht auf jedes Gesetz gibt...und so ganz allein, das Ausliefern der eigenen getroffenen Entscheidung und Tat an die göttliche Lenkung der Geschichte“ (:274). Hinsichtlich des Dekalogs erklärt er dazu:

Sie [die Worte Jesu, der Verfasser] sind göttliches Gebot für das verantwortliche Handeln in der Geschichte, insofern als sie die in Christus erfüllte Wirklichkeit der Geschichte, die in Christus allein erfüllte Verantwortung für den Menschen sind. Sie gelten nicht in einer abstrakten Ethik,...sondern sie gelten in der Wirklichkeit der Geschichte, weil sie aus ihr herkommen. Jeder Versuch, sie aus diesem Ursprung zu lösen, verzerrt sie zu einer schwachen Ideologie und raubt ihnen ihre wirklichkeitsbezwingende Macht, die sie in der Verbindung mit ihrem Ursprung haben.

(:263)

Damit wird unmissverständlich für verantwortungsorientiertes Handeln in der Poimenik deutlich, dass gegenseitige Verantwortungsübernahme und -abgabe an den Klienten nur möglich ist, wenn es dem Seelsorger, mit Bonhoeffers Worten zugespitzt formuliert, „nicht um die Proklamation und Verwirklichung neuer ethischer Ideale, also auch nicht um sein eigenes Gutsein (Mattäus19, [17]!)...[geht], sondern um die Liebe zum wirklichen Menschen“ (:275). Das widerspricht Weber, der formulierte, dass es dem Gesinnungsethiker nur darum gehe, „dass die Flamme der reinen Gesinnung nicht erlischt“ (Weber 1919:55).

Für die Poimenik ist daraus zu übertragen: Wo der Seelsorger die Eigenverantwortlichkeit in seinem Gegenüber nicht sieht und ihn sich auch seiner eigenen Verantwortung nicht bewusst werden lässt, und nur nach übergeordneten festen Normen rät, stellt er sein Gegenüber eben auch nicht in die Verantwortung, sondern vergewaltigt ihn (Bonhoeffer 1992:268) unter Umständen mit einer „Ideologie des Gutseins“.

An gleicher Stelle sieht Bonhoeffer die biblische Begründung für wirklichkeitsorientiertes Handeln darin, „dass Gott in Christus Mensch wurde, weil der zum Menschen Ja sagte“ (:268): Der Sündlose, der selbstlos Liebende wird schuldig. Das gehört durch Jesus

Christus zum Wesen verantwortlichen Handelns. Darum kann dies Handeln nicht über sich hinausgehen, sondern der Mensch

...muss es ganz an Gott ausliefern. Dies stellt er allem ideologischen Handeln gegenüber, dass seine Rechtfertigung immer schon in seinem Prinzip bei sich selbst hat, verzichtet verantwortliches Handeln auf das Wissen um seine letzte Gerechtigkeit. ... Der ideologisch Handelnde sieht sich in seiner Idee gerechtfertigt, der Verantwortliche legt sein Handeln in die Hände Gottes und lebt von Gottes Gnade und Gericht.

(:268)

Fazit: Verantwortliche Entscheidung des Christen ist nicht prinzipienorientiert, abstrakt, ideologisch, sondern wirklichkeitsgemäß. Der Christ trifft Entscheidungen auf der Grundlage der Erlösung und nicht auf der des eigenen Gutseins.

- **Verantwortung steht zwischen Freiheit und Gewissensbindung**

Gewissensfragen dürfen beim Seelsorger und Ratsuchenden nicht umgangen werden. Bonhoeffer unterstreicht, dass die Gewissensregung grundsätzlich nicht verachtet werden darf, sondern ein notwendiger Warner ist. Sie ist getrieben von der Bestrebung, die Einheit mit sich selbst zu finden.

Wie Adler in seinem Begriff des erwähnten „Gottähnlichkeitsstrebens“, so betont auch Bonhoeffer, dass sich dahinter die Finalität einer Autonomie des eigenen Ich verbergen kann. Das eigene Ich möchte dann letztlich in seinem Anspruch so gut sein „wie Gott“ – sicut deus – ...in der Erkenntnis des Guten und Bösen“ (:277). Der Mensch will sich vor sich selbst rechtfertigen und sucht durch ein gutes Gewissen die Einheit mit sich selbst zu finden (:278).

Leicht wird solch ein Streben verwechselt mit einer von Jesus vermeintlich gewollten „Vollkommenheit, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“. So könnte es verstanden werden, wenn man in Kommentaren zum NT zu diesem Vers beispielsweise liest: „Der atemberaubende Gipfel, auf den uns Jesus hier führte, macht erst das Ausmaß der Frage deutlich: „Welcher Jünger kann denn diesem Gebot entsprechen?“ (Maier 1983:189), oder „Das ist das Höchste und Schwerste. Das überfordert alle unsere Kräfte. Das ist etwas Menschenunmögliches!“ (Rienecker 1969:67).

Dass diese Aussagen aber falsch gedeutet werden können, unterstreicht der Theologe Schniewind (1950:73). Nach ihm beherrscht uns bis heute das griechische Verständnis eines Ideals der Vollkommenheit, der Fehlerfreiheit, des Weisen, des gottgleichen Menschen. Das biblische Reden von Vollkommenheit (Gen. 6,9; Dtn. 18,13; Mt.19, 21; Kol. 1,28; Jak.1, 4) meint nicht dies Hochziel von göttlicher Glanzleistung, sondern weist indes-

sen auf ein geschlossenes Ganzes, wie Gott auch in sich selbst einheitlich, sich selber gleich ist. Deutlich wird das auch darin, dass Jesus das alttestamentliche Grundwort aufnimmt „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (Lev. 19,2). Nach Martin Noth (1962:120) kann dies hier auch konstatierend, also als Feststellung übersetzt werden mit „ihr *seid* heilig, denn ich bin heilig“. An der Spitze einer Reihe von Vorschriften steht nach Noth (:120) dieser Satz, der „verlangte, das zu sein, und zu bewähren, was man grundsätzlich war“.

Für den vor Gott Verantwortung tragenden Seelsorger muss deshalb die Richtigkeit der Worte Bonhoeffers unterstrichen werden: Die Freiheit verantwortlichen Handelns wird erst möglich, wenn das vom Gesetz befreite Gewissen „das Eintreten in fremde Schuld um des anderen Menschen willen nicht scheut, es wird sich vielmehr gerade so in seiner Reinheit erweisen“ (Bonhoeffer 1992:279). Bonhoeffer folgert, dass erst das befreite Gewissen sich auf diesem Weg weit öffnen kann für den Nächsten und seine konkrete Not. „So einigt es sich mit der in Christus begründeten Verantwortung, um des Nächsten willen Schuld zu tragen“ (:279). Aber „die Weigerung ... Schuld zu tragen aus Nächstenliebe, setzt mich in Widerspruch zu meiner in der Wirklichkeit begründeten Verantwortung“ (:281).

Am Beispiel Jesu zeigt er auf, dass Jesus selbst der Durchbrecher des Gesetzes geworden ist.

Er brach das Sabbatgesetz, um es in der Liebe zu Gott und Mensch zu heiligen; er verließ seine Eltern um im Hause seines Vaters zu sein und so Gehorsam gegen die Eltern zu reinigen; er aß mit Sündern und Verworfenen, er geriet aus Liebe zu den Menschen in die Gottverlassenheit seiner letzten Stunde.

(:279)

Bonhoeffer unterscheidet dabei in seiner Ethik das Letzte und das Vorletzte. Er sieht das Gesetz als das Vorletzte an und folgert: „Weil das Gesetz nicht mehr das Letzte ist, sondern Jesus Christus, darum muss in der Auseinandersetzung zwischen Gewissen und konkreter Verantwortung die freie Entscheidung für Christus fallen“ (:283) und bringt diese Spannung mit einem Satz auf den Nenner: „Die Verantwortung wird durch das Gewissen gebunden, aber das Gewissen durch die Verantwortung frei“ (283).

Freiheit und Gehorsam stellt er in folgenden Formeln gegenüber: Gehorsam ohne Freiheit ist Sklaverei, Freiheit ohne Gehorsam ist Willkür. Der Gehorsam bindet die Freiheit, die Freiheit adelt den Gehorsam (:288). In der Verantwortung realisiert sich beides: Gehorsam und Freiheit. „Die Verselbständigung des Gehorsams würde zur Kantischen Pflichtethik führen, die Verselbständigung der Freiheit zur romantischen Genieethik“ (:289). Der Mensch also, der Verantwortung trägt, steht nach Bonhoeffer zwischen Bin-

dung und Freiheit und muss als Gebundener an Christus es wagen in Freiheit zu handeln (:289).

Fazit: Wirklichkeitsgemäße Entscheidung ist keine freiheitliche Willkür. Die Verantwortung für den Nächsten wird durch das Gewissen gebunden: Der Seelsorger kann sich öffnen für den anderen und seine Schuld. Das an Christus gebundene Gewissen kann wagen in Freiheit zu handeln.

9.2.4 Der Bezug der Thesen Bonhoeffers zur Individualpsychologie

Man hat es bei Adler, ähnlich auch bei Bonhoeffer, wesentlich nicht mit geschlossenen, isolierten, fertigen, sondern hinweisenden und zu ihrer Sache hin geöffneten geistigen Gebilden zu tun. Bei Bonhoeffer wird deutlich, dass er als ein in Verantwortung vor Gott Stehender im Dialog seines Glaubens mit Gott ist und nicht, vielleicht auch noch nicht, in einem eigenen, festen und statischen Besitz eines theologischen Tatbestands. Dies bringen seine Gedanken in ihrer eigenen Dynamik allseitig zum Ausdruck: Sie entwickeln sich und streben einer besseren Wirklichkeitssicht entgegen. Wenn auch mit anderem Zweck und Hintergrund, so finden wir es doch ähnlich bei Adler: Wenn er (Adler & Jahn [1933] 1983:73), wie bereits erwähnt, davon redet, dass seine offene Therapie jede Strömung als ergänzend und wertvoll gelten lässt, die in ihrem letzten Ziel dem Wohl der Gesamtheit dient, dann kommen Bonhoeffers diakonische Seelsorge und Adlers offenes Therapiekonzept sich nahe.

Fragt man Bonhoeffer nach den traditionellen Bezügen seiner Seelsorgelehre, so ist zwar ihre Nähe zum kerygmatischen Typ, wie ihn Thurneysen und Asmussen propagierten, unverkennbar, wenn er genau wie diese sagt: „Seelsorge ist Verkündigung an den einzelnen“ (Bonhoeffer 1996:555). Doch bei näherem Hinsehen belegen Kenner Bonhoeffers, wie Sabine Bobert-Stützel (1995:252): „Zu dem lutherischen Konzept von verkündigender Seelsorge, wie Asmussen es 1934 vorlegte, äußert sich Bonhoeffer abgrenzend.“ Und sie ergänzt:

Genau dieses Bild von Seelsorge schwebt Bonhoeffer nicht nur als zu realisierendes Ideal vor, sondern – jedenfalls in einem orthodoxen Missverständnis – auch als Fehlform von Seelsorge. Er wird – auf dem Boden der kerygmatischen Seelsorge – mit seiner Seelsorgelehre zu einem der ersten Kritiker an einem rein verkündigenden Seelsorgetypus, der die nötige Ebene der „profanen“ Beratung um dogmatischer Grundsätze willen meint ausblenden zu müssen.

(:252)

Hinsichtlich der Tatsache, dass Bonhoeffer in seiner Poimenik Seelsorge als diakonische und kerygmatische Seelsorge differenziert (Bonhoeffer 1996:556), kommt er der heutigen Ausformung der modernen Seelsorgelehre schon in seiner Zeit sehr nahe. Diakonische Seelsorge als stumme, helfende und dienende Liebe (:557) hat bei ihm ein eigenständiges Recht gegenüber der verkündigenden Seelsorge. „Er spricht explizit von einer ‚Aufgabe sui generis‘⁶⁴ neben dem Auftrag zur Predigt und der sonstigen Verkündigung“ (Bobert-Stützel 1995:256).

- **Das religiöse Christsein und die Bedeutung für die Seelsorge**

Bonhoeffer spricht zweierlei an, was er unter „religiösem Christsein“ versteht. In beiden Fällen wird Gott „benutzt“. In beiden Fällen verfolgt stets der Seelsorger seine eigenen religiösen Ziele, mit denen sich der Klient identifizieren soll: Jenes von Bonhoeffer so drastisch genannte „Hinter-den-Sünden-der-Menschheit-Herschnüffeln, um sie einzufangen“ (Bonhoeffer 1998a:51), dient dazu, die Ziele des Seelsorgers zu verwirklichen, den Klienten zur Sündenerkenntnis und -vergebung zu führen.

Unabhängig von Bonhoeffer unterstreicht der bereits genannte Theologe Paul Tillich folgenden Gedanken in seiner Schrift „Der Mut zum Sein“ (Tillich 1954:49): Er gibt die Beobachtung weiter, dass die Grund-Angst des heutigen Menschen nicht mehr, wie im ausgehenden Mittelalter, die Schuld-Angst, sondern die Sinn-Angst ist. Das Mittelalter war geprägt von einer religiös geleiteten Kultur, von einer Kirche und von hierarchischen Systemen. Es gab eine absolutistische Machtkonzentration, die verantwortlich war für das Vorherrschen der Angst vor Schuld. Und er fährt fort:

Der Zusammenbruch des Absolutismus, die Entwicklung des Liberalismus und der Demokratie, das Entstehen einer technischen Zivilisation, ... das ist die soziologische Voraussetzung für die dritte große Epoche der Angst. In ihr herrscht die Angst der Leere und der Sinnlosigkeit. Wir stehen unter der Drohung des geistigen Nichtseins.

(:49)

Wie Bonhoeffers diakonische Seelsorge, so verwirft auch die Individualpsychologie Schuldangst ausbreitenden Absolutheitsanspruch. Sie geht auf die Sinnangst ein, indem sie die Verantwortung der Sicht seiner Wirklichkeit dem Ratsuchenden überlässt: Sie holt evangeliumsgemäß klientenzentriert den Menschen dort ab, wo er steht, übt mit ihm Verantwortung und übergibt ihn seiner eigenen Verantwortung.

Der andere Weg Seelsorge zu treiben, auf dem aber Gott zum Lückenbüßer degra-

⁶⁴ Lateinisch: „...eigener Art“ oder einzigartig.

diert wird, ist da, wo Verantwortung abgeschoben wird auf Verhältnisse, auf irgendeinen Grund, eine Causa, und dann Gott eingreifend helfen soll. Der Mensch wird als der Bedürftige zwar entlastet, geht aber unkorrigiert seinen Weg weiter.

Wenn Ratsuchender wie Seelsorger dazu neigen, sich allzu schnell von Sünden, Schwächen und Begrenzungen zu befreien, um mit religiösen christlichen Gedanken gefüttert Konflikte zu bewältigen, ohne genau hinzuschauen, was Hintergründe, Eigenanteile und versteckte Ziele und Motive sind, machen sie Gott zum Lückenbüßer. Keinem ist dabei nachhaltig geholfen.⁶⁵ In seiner „Nachfolge“ beschreibt Bonhoeffer (1989:13), was er weiter als unverantwortlich gelebtes religiöses Christsein versteht. Es ist das, was unter dem Begriff „billige Gnade“ in der Theologie populär geworden ist:

Billige Gnade heißt Gnade als Lehre, als Prinzip, als System; heißt Sündenvergebung als allgemeine Wahrheit, heißt Liebe Gottes als christliche Gottesidee... Weil Gnade doch alles allein tut, darum kann alles beim alten bleiben. „Es ist doch unser Tun umsonst.“ Welt bleibt Welt, und wir bleiben Sünder „auch in dem besten Leben“. Es lebe also auch der Christ wie die Welt, er stelle sich der Welt in allen Dingen gleich und unterfange sich ja nicht – bei der Ketzerei des Schwärmertums! – unter der Gnade ein anderes Leben zu führen als unter der Sünde!

(Bonhoeffer 1989:29-30)

Fazit: Zwei Irrwege in der Seelsorge gilt es zu meiden: 1. Die Schuldfrage darf sich nicht vor die Sinnfrage schieben, weil die Grundangst des heutigen Menschen nicht mehr die Schuld-Angst sondern die Sinn-Angst ist. 2. Antwort auf Sünde darf nicht „billige Gnade“ sein ohne genau hinzuschauen, was Hintergründe, Eigenanteile und versteckte Ziele und Motive sind; wo Gott zum Lückenbüßer gemacht wird.

• **Bonhoeffers Stellung zur Psychologie**

Es ist augenfällig, dass Bonhoeffer die moderne Psychologie abgelehnt hat. Dies macht das pastoraltheologische Profil seiner Seelsorgevorlesung in Finkenwalde sehr deutlich. Hierauf ist an dieser Stelle im Speziellen einzugehen.

Nach seiner Meinung war es die Aufklärung, deren Kern *humanitas*⁶⁶ war (Bonhoeffer 1992:284), die die Seelsorge säkularisierte. Seine Ablehnung der Psychologie entsprang der berechtigten Gefahr, dass Poimenik ihr Proprium aufgibt, - die Psychotherapie sich selbst als Seelsorge versteht und zu einer „außerkirchlichen Seelsorge“ oder „inner-

⁶⁵ So berichtet eine Ratsuchende, die unter den Flashbacks des sexuellen Missbrauchs ihrer Kinderzeit leidet, sie bete und lese dann die Bibel. Auf die Frage, ob sie je die Täter zur Rede gestellt habe und wie sie mit den Beteiligten denn umgehe, antwortet sie, sie spreche dabei auf Anraten eines Seelsorgers ihre Gebetsformel, in der sie immer wieder versuche „allen zu vergeben“.

⁶⁶ Lateinisch: Die Menschlichkeit, die Milde.

kirchlich säkularisierten Seelsorge“ wird. Bonhoeffers Denkrichtung ist zwar außerordentlich wegweisend, in sich selbst aber widersprüchlich. Das zeigt sich darin, dass er „je nach Bedarf“ Psychologie positiv benutzt oder auch anprangert.

Als Bereicherung beschreibt er sie beispielsweise, wenn er ein „unpsychologisches Vorgehen in der pietistischen Seelsorge“ brandmarkt. Sabine Bobert-Stützel (1995:284) zitiert: „Oft ging man unpsychologisch vor und vergewaltigte die (jungen) Gewissen. Ziel: Bekehrung.“

Bonhoeffer lehnte aber vor allem jede Art der Selbstbespiegelung ab. In diesem Zusammenhang erklärt der Bonhoefferforscher Schödl (2006:32): „Die typische Wendung für die in sich selbst verkrümmte Vernunft, ‚das Auge sieht nicht sich selbst‘ ...ist für Bonhoeffer eine umfassende Kategorie christlichen Lebens.“ Bonhoeffer (1996:563) kann deshalb schließen: „Der Seelsorger wird nie dem andern berechnend und erforschend gegenüberreten“.

Sich selbst widersprechend beschreibt er dann aber in der „diakonischen Seelsorge“ das Analysieren mit anderen Worten, und nennt es den „Dienst der Aufdeckung“, wenn er sagt, dass „der rechte Seelsorger auch erforschende Fragen stellen muss“ (Bonhoeffer 1989:563).

Ebenso kann Bonhoeffer auch wieder „ein Zurückgehen von einem Irrweg“ als das Wesen seiner diakonischen Seelsorge bezeichnen, wobei er den gleichen Gedanken des seinerzeit in der Pastoraltherapie bekannt gewordenen Adlerschülers Künkel (1930:334) hat, der die Psychotherapie nach individualpsychologischem Konzept recht technisch, aber deshalb verständlich beschreibt: „Und in der umgekehrten Reihenfolge, wie die Entstehung, ging jetzt die Rückbildung der falschen Schaltungen vor sich“. Damit erklärt er, dass dort, wo ein Problem begonnen hat, es auch angegangen und bearbeitet werden muss. Wo irriige Schlüsse in eine Sackgasse führten, müssen sie erkannt werden, damit ein Zurückgehen und Neuanfang möglich wird. Es ist anzumerken, dass Bonhoeffer in seiner Ablehnung gegenüber den aufdeckenden Fertigkeiten einer säkularen Therapie über das Ziel hinausgeschossen ist. Ihm ist entgegenzusetzen, dass keinem Ratsuchenden geholfen ist, wenn hier der Verdacht entstehen muss, dass in seiner diakonischen Seelsorge allzu schnell Probleme „vergeistlicht“ zugedeckt werden.

Entgegen allem individualistischen Handeln soll nach Bonhoeffer (1989:302) der Ratsuchende Christus ansehen, durch den alle Gemeinschaft ermöglicht wird: „Wer Christus anschaut, wird in sein Bild hineingezogen, seiner Gestalt gleichgemacht“. In Bonhoeffers „Nachfolge“ ist ähnlich zu lesen:

Nun da wir zum Bilde Christi gemacht sind, können wir nach seinem Vorbild

leben...Hier geschieht der schlichte Gehorsam gegen das Wort. Kein Blick fällt mehr auf mein eigenes Leben, auf das neue Bild, das ich trage...Der Nachfolgende sieht allein auf den, dem er folgt.

(:304)

Dass nun aber in der gehorsamen Nachfolge nach Jakobus 3,23 stets das sich anhand des Wortes Gottes reflektierende „spiegeln“ nötig ist, scheint Bonhoeffer zu übersehen, wenn er sagt: „Kein Blick fällt mehr auf das eigene Leben“. Hier ist ihm zu widersprechen. Jakobus beschreibt im Neuen Testament die Gefahr, dass solch ein Mensch weggeht „und vergisst alsbald, wie er aussah“. Hauck (1947:12) erklärt: „So entsteht der Schein, als ob das bloße Aufnehmen und Begreifen des Gotteswortes bereits der entscheidende Unterschied gegenüber den Unfrommen sei“. Auf diesem Weg werden leicht selbst zu verantwortende Wege und Handlungen fromm auf Gott verschoben. Mit solchen Formulierungen Bonhoeffers besteht die Gefahr nicht mehr die eigene Verantwortung im Blick zu haben. Es ist unwahrscheinlich, dass Bonhoeffers Seelsorgeansatz auf diesem Weg andere zur Mündigkeit in die Verantwortung führt. Es kann ihm zugute gehalten werden, dass er in solchen Formulierungen den Christen vor einer Hyperreflexion bewahren will, die ins Pathologische gehen kann, wovor auch Victor Frankl ([1985] 1996, zum Beispiel: 42; :71; :90) mehrfach warnt. Der anfangs erklärte Weg der Korrelation Paul Tillichs, der ständigen Wechselbeziehung von Welt- und Gotteswirklichkeit ist weniger missverständlich und entspricht eher der Christusbefolgung.

Wenn Bonhoeffer erklärt, dass „Seelsorge darauf zielt, dass der andere den Kampf, den er jetzt führt mit meiner Hilfe, allein führen kann“ (:254), ist der Bezug zur Eigenverantwortlichkeit in der individualpsychologisch orientierten Poimenik wieder gegeben (siehe Nysten 1992:113), wobei freilich widersprochen werden muss, dass es mit zum Teil deutlich gegebenen Ratschlägen und Vorgaben für den Ratsuchenden schwerlich zu einem eigenverantwortlichen Entscheid kommen kann.

Bemerkenswert ist eine auffallende Parallelität der drei beziehungsweise vier Lebensbereiche oder „Lebensaufgaben“, von denen Adler ([1931]1990:188) redet und der sogenannten Mandatenlehre Bonhoeffers. Hierbei verfolgte er das theologische Anliegen, dass es nicht zu einem Rückzug der Verantwortung aus einem „weltlichen“ in einen „geistlichen Raum“ kommen dürfe. Diese Gefahr ist im Denken unserer Gesellschaft durch die Einflüsse Max Webers und seiner Trennung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik offensichtlich gegeben. Was in der Individualpsychologie unter dem Stichwort Holismus dazu helfen soll, den Menschen wieder ganzheitlich zu erfassen und in seinen unterschiedlichen Verantwortungsbereichen als Einheit zu verstehen, begreift Bonhoeffer

ähnlich als ein ganzheitliches „Einüben des christlichen Lebens unter jenen vier Mandaten Gottes“ (Bonhoeffer 1992:54). Er schreibt: „Die Schrift kennt vier solcher Mandate...“ und umschreibt sie als Arbeit, Ehe, Obrigkeit und Kirche. Es ist anzunehmen, dass er an dieser Stelle wohl noch unsicher war, beschreibt er doch an anderer Stelle (Bonhoeffer 1998a:291)⁶⁷ die Mandate mit „vier oder fünf“ und erwog die Unterbringung eines fünften Mandats „Spielraum der Freiheit (Kunst, Bildung, Freundschaft, Spiel)“. Der Individualpsychologe findet hier eine Parallele zu den vier Lebensbereichen, die Adler postuliert mit Ehe und Familie, Arbeit und Beruf, Freundschaft und Verwandtschaft, dem Vereins-, kommunalen oder Gemeindeleben. Auch hier ergänzt der individualpsychologische Seelsorger aktuell nach Ruthe (2004:147) mit der Lebensaufgabe „Christlicher Glaube beziehungsweise Gottesbeziehung und Sinn des Lebens“.

Fazit: Bonhoeffers Stellung zur Psychotherapie ist ambivalent. In seiner Nähe zur kerygmatischen Seelsorge lehnt er einerseits „Selbstbespiegelung“ ab und will den Klienten auf Jesus sehen lassen. Dadurch neigt er zu einer Verschiebung eigenverantwortlichen Handelns auf den frommen Bereich. Andererseits betont er den in der Psychotherapie üblichen Dienst der Aufdeckung und die Hilfe zu eigenverantwortlicher Selbsthilfe. Sehr nah kommen sich Bonhoeffers Verständnis von Seelsorge und die Individualpsychologie in ihrem Streben, den Menschen ganzheitlich zu erfassen.

- **Durch Seelsorge zur Verantwortungsübernahme: Die Inkarnation**

Bonhoeffers christologisch gegründete Theologie der Inkarnation Jesu versteht Seelsorge als inkarnatorische Arbeit. Das theologische Prinzip der Inkarnation wirkt als Maß für Prüfung und Ausrichtung. Es legt eindeutig den Akzent auf die Vertikale: „Wenn Gott irgendwo lebt, so folgerte Bonhoeffer, dann lebt Er hier. Es war die Erleuchtung Jakobs: ‚Wahrhaftig, der Herr ist an diesem Orte, und ich habe es nicht gewusst!‘ (Gen 28,16)“ (Ott 1966:17). Konsequenz ist aber Seelsorge auch dem Alltagsbezug des Christen, dem horizontalen Bezug zugeordnet. Wenn, wie erwähnt, stellvertretendes Handeln bei Bonhoeffer (1992:259) ein Verhältnis von Mensch zu Mensch ist, dann betont er damit ähnlich Adler, dass die Probleme des Menschen letztlich soziale sind. Dies führt bei Bonhoeffer in ein Verstehen der Fragen, die Jesus durch das Alltagsleben stellt, denen eine richtige Antwort zu geben, dem Ratsuchenden aufgetragen ist und mit dem Seelsorger erarbeitet wird. Das führt den Menschen wieder in die Vertikale, also dahin, vor Gott zu

⁶⁷ Seinen 1940 zuerst begonnenen „Ethik“-Manuskripten hatte Bonhoeffer 1941 einen Einschub zugefügt, in dem von vier Mandaten die Rede ist (Bonhoeffer 1992:431).

antworten. Hier kommt das theologische Verständnis Bonhoeffers von Verantwortung mit letzter Konsequenz zum Tragen.

Das heißt konkret, dass gleich der Inkarnation Jesu, der klientenzentrierte Seelsorger im praktischen Vollzug der Seelsorge sich empathisch in den anderen „hineinversetzt“. Bonhoeffer schreibt treffend:

Den wirklichen Menschen kennen und ihn nicht verachten, das ist allein durch die Menschwerdung Gottes möglich. Der wirkliche Mensch darf vor Gott leben und wir dürfen den wirklichen Menschen neben uns vor Gott leben lassen ohne ihn zu verachten oder zu vergöttern. Nicht als wäre der wirkliche Mensch ein Wert für sich, sondern allein darum, weil Gott den wirklichen Menschen geliebt und angenommen hat. Der Grund der Liebe Gottes zum Menschen liegt nicht im Menschen, sondern allein in Gott selbst ... und in der Menschwerdung Gottes, in der unergründlichen Liebe Gottes zum Menschen.

(:74)

Auf diese Weise vollzieht er gleichsam „performative Verkündigung“, lässt den Ratsuchenden, wenn auch nur bruchstückhaft, erfahren, was er selber durch die Inkarnation Jesu erfahren hat, um ihn zur Verantwortung zu führen.

Verglichen mit einem Medikament, das aus „Basisträger“ und „Wirkstoff“ besteht, wäre der „Wirkstoff“ analog die Liebe Gottes, wogegen der Seelsorger mit seinem geschulten Wissen therapeutischer Seelsorge, seiner Lebenserfahrung und Weisheit und so weiter mit dem „Basisträger“ eines Medikamentes vergleichbar ist.

Der Mensch findet nach Bonhoeffer seine tiefen Wurzeln in der Begegnung mit Jesus mitten in dieser Welt, das heißt für den Seelsorger eben mitten in der Wirklichkeits-sicht des Klienten. In einer Konklusion von Individualpsychologie und mit Ergänzung der diakonischen Seelsorge Bonhoeffers könnte es so ausgedrückt werden: Mitten in der Welt, in seiner „Sicht von Wirklichkeit“, individualpsychologisch ausgedrückt: in seinem „Lebensstil“, seiner „eisernen Logik“ (Ruthe 2003:5) kommt ihm Christus entgegen. „Bonhoeffer sucht den verborgenen Christus in der Welt zu entdecken, Schritt für Schritt seinen Spuren folgend“ (Ott 1966:124). Wenn es Bonhoeffer darum geht, vom Glauben und dem Gebot Gottes getragen im Gespräch mitzugehen, würde das einer Verantwortungs-seelsorge entsprechen.

Damit dringt nach Bonhoeffer der Seelsorger mit dem Ratsuchenden in die Tiefe des Wirklichen ein, und das heißt letztlich: Er stößt auf Jesus Christus. Gott selbst begegnet uns in der Situation, in dem konkreten Leben. Für Bonhoeffer heißt es dann, dieser Wirklichkeit standzuhalten und das Wirklichkeitsgemäße zu tun. Dadurch bekommt der Mensch eine andere Haltung zur Wirklichkeit. Er wird sie nicht mehr erkennen als das

Bedrohliche, dem er hilflos ausgeliefert ist, sondern als Aufgabe, die Jesus Christus ihm entgegenbringt. Er deutet seine Situation neu.

Fazit: Das empathische Erfassen der Gedankenwelt hat für die angewandte Individualpsychologie sinngebende Funktion. Was zu einem ähnlichen Ausdruck dieser Praxis führt, belegt Bonhoeffer in der Theorie mit dem theologischen Prinzip der Inkarnation: Weil Jesus in den Alltag des Menschen kam, begegnet er dem Ratsuchenden auch in seiner Welt und seinem Denken, auch durch den Seelsorger, der ihn dahin führt, vor Gott zu stehen und zu antworten. Das wiederum ermöglicht die therapeutische Grundlage für eine modifizierte Weltsicht, eine neue Deutung, die nach Adler Folge einer verantwortungsorientierten Änderung ist.

9.3 Emil Brunner (1889-1966)

Ähnlich, und doch ganz anders als Dietrich Bonhoeffer, dessen Biographie voller Brüche und Widersprüche erscheint, seinem Zeugnis aber erst die nötigen Akzente setzt, weil er dem historischen Augenblick, der „Wahrheit der Stunde“, zu entsprechen suchte, ist der bekannte Theologe Emil Brunner. Entstammte er auch der Welt des ausgehenden 19. Jahrhunderts, so war er doch hellwach, bewusst die schrecklichen politischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts glaubensbewusst zu deuten. Er hat den Prozess der Zertrümmerung durch den zweiten Weltkrieg miterlebt, die Anfänge des atomaren Zeitalters, den Schwund europäischer Weltgeltung angesichts neuer Supermächte und die Militanz neuer Ideologien. Was der Christ im Globalen lebt, wird er genauso im persönlichen Alltag, im Gespräch der Seelsorge zeigen: Er kann, wie Brunner, entscheidend Stellung nehmen, wenn er zu den bewegenden Fragen seiner Zeit biblisch fundierte Antworten sucht.

Ist Emil Brunner als Professor der Praktischen Theologie auch nicht dezidiert im Bereich der Pastoraltherapie augenfällig geworden, so hat er doch Entscheidendes für diesen Bereich beigetragen. Aus seiner theologischen Arbeit sind hier besonders die Elemente von Bedeutung, die er zum Tragen von Verantwortung betont hat.

Emil Brunner wurde 1889 in Winterthur in der Schweiz geboren. Er studierte in Zürich und Berlin Theologie. 1912 schrieb er seine Dissertation zu dem Thema „Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis“. Zunächst als Sprachlehrer in Leeds (England) tätig, siedelte er wieder bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges in die Schweiz zurück. Nach seinem Vikariatsdienst in Zürich und Leutwil/Aargau war er von 1916-1924 Pfarrer in Obstalden/Glarus. Nach seiner Rezension von Karl Barths „Römerbrief“ (1919) und einem

Studienjahr am Union Theological Seminary in New York habilitierte er in Zürich mit „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube“ (1921). 1924 begann er seine ordentliche Professur für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Zürich.

Neben etlichen anderen Werken erschien 1935 sein anthropologisches Hauptwerk „Der Mensch im Widerspruch“. Vortragsreisen führten ihn ins Ausland. 1938 nahm er eine Gastprofessur in Princeton/USA an. Seine Mitarbeit im World YMCA, bei der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948 und seine internationalen Vortragsreisen und Werke machten ihn weltweit bekannt.

Emil Brunner genoss in weiten Kreisen Vertrauen als „Mann der Bibel“. Sein Sohn Hans Heinrich Brunner (1986:311) schreibt, dass viele bibeltreue Menschen in ihm eine löbliche Ausnahme sahen, nämlich einen Universitätstheologen, der sich voll und ganz unter die Autorität der Heiligen Schrift stellte und das biblisch-reformatorische Erbe zur Geltung bringen wollte.

In der theologischen Wissenschaft gilt Brunner als Mitbegründer der dialektischen Theologie, die sich gegen die „Liberale Theologie“ wandte. Mit ihr trug er zu einer Aktualisierung reformatorischer Erkenntnisse bei (Berger-Gebhardt 1958:129). Als ihre führenden Vertreter sind neben Emil Brunner auch Barth, Gogarten, Thurneysen und Bultmann zu nennen. Dialektische Theologie besagt, dass der Mensch als Abgefallener von Gott, als Sünder unfähig ist, von seinem eigenen Wollen und Erkennen her den Sinn der Gemeinschaft mit Gott zu erfüllen. „Nur wenn Gott zum Menschen kommt, kommt der Mensch zu Gott“ (:129). Wie in der dialektischen Darstellungsmethode von These und Antithese, kann der Inhalt der Gottesoffenbarung nur dialektisch bestimmt werden. Allerdings kann die Spannung zwischen These und Antithese in einer Synthese nicht aufgelöst werden, sondern muss „als Paradoxon bestehen bleiben“ (:129).

Der Glaubensmut der Persönlichkeit Emil Brunners, den er unerschrocken in gesellschaftspolitischen Kontroversen zeigte, und sich beim frühen Tod zweier seiner Söhne bewährte, wurde ergänzt mit einer ihm eigenen Demut. „Es gab seelsorgerische Beziehungen mit den verschiedensten, oft ganz einfachen, oft zufällig auftauchenden Menschen, die eine Lebenswende herbeiführte...weil er rückhaltlos zu seiner eigenen Schwachheit stand“ (Brunner 1986:364).

9.3.1 Darstellung seiner Thesen bezüglich der Verantwortlichkeit

In seinem genannten Hauptwerk „Der Mensch im Widerspruch“ (Brunner 1941) hat Emil Brunner vor allem Aussagen über die Gottebenbildlichkeit, die Vernunft und die Gottesbe-

ziehung des Menschen gemacht. Dabei geht es ihm darum, dass von der Gottesbeziehung aus die Vernunft zu verstehen ist und nicht umgekehrt, und der Mensch auch als Sünder nur aus dem ursprünglichen Gottesbild her zu begreifen ist. Im Folgenden soll ein Extrakt seiner anthropologischen Hauptaussagen über die Verantwortlichkeit des Menschen besprochen werden, die Brunner hauptsächlich in seinem Buch (Brunner 1958) „Gott und sein Rebell“ dargestellt hat.

- **Der Mensch ist zur Verantwortung bestimmt**

Unter der Überschrift: „Verantwortlichkeit: Die Substanz des Menschseins“ bestätigt Emil Brunner die anthropologische Sichtweise des zur Verantwortung bestimmten Menschen. Er schreibt:

In der christlichen Lehre vom Menschen geht es um die wahre Erkenntnis des verantwortlichen Seins. Wer das Wesen der Verantwortlichkeit verstanden hat, der hat das Wesen des Menschen verstanden ... So ist auch das Wissen um die Verantwortlichkeit das, was jeden Menschen zum Menschen macht. Doch ist die Verantwortlichkeit zugleich das, was kein Mensch richtig weiß, es sei denn, dass er den christlichen Glauben bekomme.

(Brunner 1958:14)

Und er ergänzt an gleicher Stelle aufschlussreich, dass jeder Mensch „um Verantwortlichkeit weiß, sonst wäre er kein Mensch, sondern Gott oder Teufel“ (:14). „Wer nicht mehr von Verantwortlichkeit wüsste, der hätte aufgehört ein Mensch zu sein“ (:15). Brunner betont, dass der Ruf zur Verantwortung nach Römer 1,21 und 2,14 jedem Menschen gilt, und es wird ihm als Sünde angerechnet, wenn er ihn überhört.

Andererseits wisse der Mensch nicht recht um Verantwortung, weil er nicht wahrhaft lebe. Dadurch verliert er aber seine Menschlichkeit. „Er lebt in jener Verantwortungslosigkeit und in jenem Missverständnis der Verantwortlichkeit, die die Bibel Sünde und Leben unter dem Gesetz nennt“ (:14). Brunner ergänzt, dass nur die göttliche Offenbarung uns Sinn und Ursprung, Wesen und Gehalt des Menschseins als Verantwortlichkeit offenbart, und fährt fort: „Die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Antwort als Sinn des Lebens, das ist die echte Verantwortlichkeit und zugleich die echte Humanität“ (:15).

Wenn philosophische Erklärungen das böse, unverantwortliche Handeln als schicksalhafte Gegebenheit erklären, wenn sie den Grund im Gegensatz des Doppelwesens der menschlichen Natur sehen, nämlich, dass der Mensch zugleich Leib und Geist ist, dann sieht Brunner darin nichts anderes als ein Abschieben von Verantwortung. Genauso ist es, wenn man die Erklärung für das Böse in der Verstricktheit in das irdisch-kosmische Sein zu finden meint. Es werden „übermenschliche Mächte“ oder „tragisches Schicksal“ ver-

antwortlich gemacht. Eine noch nicht überwundene „tierische Natur“ im Menschen, ein noch „unentwickeltes Menschenwesen“ oder „Primitivität“, - immer zeigt das nach Brunner (:27) nichts anderes als das Motiv, „dem Menschen die Verantwortlichkeit für dessen Dasein abzunehmen“. Davor muss sich moderne Psychologie und Therapeutische Seelsorge hüten.

Mit diesen Erläuterungen lehnt Brunner deutlich allen determinierenden Kausalmechanismus ab, weil er als Konsequenz die Leugnung der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit ableitet: „Auch wenn man die extreme Formel *L'homme machine* vermeidet, so nimmt man doch an, dass der Mensch durch seine Natur in ähnlicher Weise festgelegt ist, wie die Maschine in ihrer Funktion durch ihren Bau und ihre Masse und die ihr mitgeteilte Energie“ (:68). Das Individuum aber ist keine Maschine und mehr als „Gehirntier“. Verantwortliches Denken und Urteilen ist mehr als Austausch genetisch festgelegter chemischer Stoffwechselprozesse des Gehirns. Geradlinig weitergedacht führe nach Brunner der naturalistische Determinismus zu einer gänzlichen Ablehnung der Verantwortlichkeit. Damit aber entfällt auch jeder Sinn für das menschliche Dasein. Er dürfte dann weder zur Rechenschaft gezogen werden, noch könnte er sich selbst als korrigierbar ansehen.

Ähnliche Determiniertheit könnte nach Brunner (:32) auch Luther mit einer Auffassung von der Erbsünde vorgehalten werden. Wenn der Reformator sagt, die Person ist sündig und „kann“ keine guten Werke tun, dann hat er unter Umständen den Gedanken der Erbsündenlehre im Hintergrund. Dies war ihm das von der Tradition zur Verfügung gestellte Mittel. Damit, so erläutert Brunner (:32) weiter, meint Luther aber nichts anderes, als dass die ganze Person sündig sei. Das sei auch in der Tat das, was die Bibel sagt. Nach Brunner ist diese Tatsache beileibe kein Abschieben der Verantwortlichkeit, wozu diese theologische Aussage leicht benutzt wird. Der Mensch bleibt trotz dieser Realität immer auch heute aktuell zur Verantwortung bestimmt: „Der Abfall von Gott ist nicht einfach etwas Abgeschlossenes. Der Abfall von Gott vollzieht sich immer wieder“ (:32), und dies passiert bewusst und ahnungslos in jedem Augenblick in eigener Verantwortlichkeit.

Fazit: Alle Poimenik, die den Menschen determinierend kausal-mechanistisch festlegt, ist abzulehnen. So verstanden betrifft dies auch die Lehre der Erbsünde. Das schließt nicht die Tatsache aus, dass der ganze Mensch sündig ist. Der Mensch muss aber auf die ihm gestellten Lebensfragen eigenverantwortlich Antwort finden dürfen.

- **Moral ist der Ersatz für die verlorene Verantwortlichkeit**

Wenn heute häufig von selbstverantwortlichem Handeln die Rede ist, herrscht die

populäre Vorstellung, dass im Allgemeinen christliches Handeln moralisches Handeln ist und der Christ eben daran erkennbar sei. Maßstab ist ein populärer Normenkatalog, dem es vor den anderen um jeden Preis zu entsprechen gilt. Das wird dann als „richtiges Tragen von Verantwortung“ und als christliches Verhalten gesehen. Man versteht sich dann als einen moralisch einwandfreien und guten Menschen.

Diese Ansicht aber bestreitet Brunner mit Recht. Selbst wenn die Bibel einen Normenkatalog für alle nur erdenklichen Situationen geben würde, so würde das Sich-Richten nach ihren Normen beileibe keine Eigenverantwortlichkeit aufweisen:

Das moralische Bewusstsein ist noch lange nicht das Wissen um den Sinn der Verantwortlichkeit. Im Gegenteil: Es gibt keinen deutlicheren Beweis dafür, dass der Mensch nicht recht weiß, was Verantwortlichkeit ist, als die Moral. Die Moral ist der Ersatz für die verlorene Verantwortlichkeit, sowohl im Sinne von Sein als von Wissen. Die Moral ist das Missverständnis hinsichtlich der Verantwortlichkeit, das eintritt, wenn man den Sinn der Verantwortlichkeit verloren hat und wenn man nicht wahrhaft verantwortlich lebt.

(:15)

Der Sinn des Gesetzes ist nach Brunner nichts anderes als statuarische Forderung (:33). Der Mensch aber muss aufhören, sein Leben „vom Gesetz her“ zu verstehen, denn das Auseinanderfallen von Verantwortlichkeit und Liebe ist die primäre Wirkung der von der Sünde zerbrochenen Persönlichkeit. Und er stellt fest: „Die praktische Gottesbeziehung des ‚natürlichen Menschen‘ ist die der Gesetzlichkeit“ (:55). Er kennt nichts anderes und kann sich eine lebendige Gemeinschaft mit Gott nicht erklären. Für ihn ist die Gesetzlichkeit „der Charakter der außerchristlichen ethischen Beziehungen zum Mitmenschen“ (:56). Dem Menschen ohne Gottesbeziehung ist aus dem Sekundären das Primäre geworden, „aus dem Vorletzten ein Letztes“ (:62). Das meint Paulus, wenn er erklärt, dass solcher Mensch unter dem Fluch des Gesetzes steht. Er ist dem Gesetz preisgegeben. „Das Abstrakt-Gesetzliche, abstrakte Wahrheit, abstrakte Werte und Normen sind jetzt für ihn das einzige, was er von Gott noch weiß, - und darin erlebt er die Verkehrung und den Fluch der Gesetzlichkeit“ (:62). Dies Denken und Streben hat nach Brunner die Notwendigkeit der „Auslieferung der Person an das sinnliche Begehren, an die Welt, an den Trieb zur Folge“ (:67).

Der vollkommene Gotteswille ist aber kein Dekalog, kein Gesetzbuch, sondern eine Beziehung. Er kann „in keinem Gesetz, auch nicht im Liebesgesetz, vollkommen gefasst werden. Der Sinn der Liebe ist gerade: die Freiheit vom Gesetz durch die Gebundenheit und das Begründetsein in der göttlichen Liebe“ (:33).

Fazit: Die Gebote sind Vorletztes, sie sind kein Normenkatalog und können deshalb keinen Ersatz für eigenverantwortliches Tun geben. Verantwortliches Tun begründet sich in der Gottesbeziehung. Seelsorge bezieht sich deshalb nicht auf ein Abschieben der Verantwortung, auf eine „moralische Richtigkeit“ gemäß den zehn Geboten, sondern auf einer Gebundenheit und einem Begründetsein in der Beziehung zu Jesus.

- **Verantwortung im Christsein beinhaltet den Ernst der Unumkehrbarkeit**

„Es ist die göttliche Offenbarung in der Geschichte, die uns den Sinn der Verantwortlichkeit wieder erschließt und uns mit ihr die wahre Menschlichkeit wiederschenkt“ (:15). Brunner erläutert dies, und erklärt, dass das Bezeichnende der Geschichte nicht das ist, das allerhand geschieht. Diesen Gedanken spitzt er zu mit einem einleuchtenden Beispiel, wenn er erklärt: „Es geschieht auch in den Wolken allerhand, aber es gibt dort keine Geschichte“ (:102). Geschichte gibt es eben erst dort, wo verantwortliche Entscheidungen fallen. Dort geschieht wirklich etwas. Gott trägt Verantwortung für den Menschen. Das zeigt sich in seiner Entscheidung für uns: Er kommt in Jesus Christus sichtbar und begreifbar in die menschliche Geschichte. Im Unterschied zum Naturgeschehen lässt verantwortliche Entscheidung den Charakter der Einmaligkeit erkennen. „Entscheidung scheidet definitiv, unumkehrbar das Nachher vom Vorher“ (:102). Entscheidungsvolle Antwort auf verantwortungsvolle Bestimmung, das kennzeichnet genauso auch das Leben des Christen. Diese Wahrheit trägt für den Christen allerdings auch einen gewissen Ernst in sich.

Das Naturgeschehen dagegen, wo eigentlich nichts geschieht, kommt in seinem Ende immer wieder auf den Anfang zurück. Damit ist Vergangenheit vorüber und beginnt immer wieder von vorne. In diesem Kreislauf wissen sich viele Kulturen. Auch für den griechischen Denker ist die Vergangenheit vergangen, ein Nichts. Indem sie vorüber ist, ist sie nicht mehr da.

Dieser Geschichtslosigkeit steht auch die Aufklärungsphilosophie in nichts nach. Brunner brandmarkt ihre Geschichtslosigkeit als ebenso markant, wie ihren Rationalismus und Individualismus.

Allein der christliche Glaube weiß von jener entscheidenden Weltenwende durch Jesus Christus zu sagen. „Die Zeugen im Neuen Testament wissen um das ‚ein für allemal‘ Geschehene (vgl. Röm. 6,10; Hebr. 7,27; 9,12; 10,10)“ (:103). Dadurch wird definitiv die Idee der ewigen Wiederkehr abgetan. Der Christ lebt bewusst final einem Ziel entgegen.

Deshalb statuiert Brunner (:102): „Der Entscheidungsernst des christlichen Personengedankens kommt vor allem zum Ausdruck in der Stellungnahme zur Vergangenheit ... Für den Christen ist die Vergangenheit die Schuld, die ich trage“. Der Christ nimmt die

Unumkehrbarkeit der Geschichte ernst. Das drückt sich aus im Ernstnehmen der Entscheidungsverantwortung. Diese wiederum ist bestimmt von dem Wissen, dass sie das jetzige Sein unausweichlich bestimmt. Ihr ganzes Gewicht bekommt sie aber mit der finalen Tatsache des jüngsten Gerichts, in dem Gott Rechenschaft fordern wird.

Der Gerichtsgedanke als Zielpunkt der Geschichte, so stellt Brunner fest, ist freilich nicht nur dem Christentum bekannt,

...aber einzig der christliche Glaube vermag alles zusammen zu schauen; die negative Entscheidung auf unserer Seite; die positive Entscheidung Gottes für uns, die Gerichteten; - und endlich die daraus resultierende neue Entscheidungsqualität unsrer Gegenwart als Entscheidung des Glaubensgehorsams, als Teilhabe an der messianischen Weltentscheidung.

(:104)

Fazit: Geschichte ist mehr als Naturgeschehen. Gottes Entscheidung für uns zeigt sich in der Geschichte: Er kommt in Jesus. Das Wissen um die Unumkehrbarkeit des Geschehens und die Tatsache des Jüngsten Gerichtes bestimmt die Bewusstheit und den Ernst der verantwortlichen Entscheidung.

- **Echte Verantwortung vollzieht sich im freien Antworten auf das göttliche Wort**

Für den Christen ist das Stehen in der Verantwortung mehr als eine Theorie, mehr als reines rationelles Verstehen. „Der Mensch erkennt nicht nur, sondern er hat auch in Gottes Wort seinen Ursprung und sein Ziel“ (:20). Damit ist er in seinem Handeln existentiell betroffen. „Darum ist die Erkenntnis vom wahren Menschsein keine bloße Erkenntnis-sache, sondern zugleich ein neues Sein ... die Bibel nennt es ‚das Sein in Christus‘“ (:20). In diesem Verhältnis ist der Christ wieder in dem Ursprung der Bestimmung seines Menschseins:

Dass Gott die Kreatur ins Dasein ‚ruft‘ (Gen. 1; Röm. 4,17; 2. Kor. 4,6), trifft einzig beim Menschen im wörtlichen Sinn zu. Die Art dieser doppelseitigen Bezogenheit heißt von Gott aus ‚Anruf‘, vom Menschen aus ‚Antwort‘. Der Mensch ist so nach seinem Kern verstanden: ver-antwortliches Sein.

(:22)

Nicht aufgrund seiner Intelligenz, seines Geistes sieht Brunner den Menschen als eine höhere Kreatur, die Krone der Schöpfung, wo er doch als Leibwesen den Säugetieren zuzuordnen ist und auch nach den Aussagen der zoologischen Forschung ohne wesentliche Auszeichnung ist. Nicht der von den antiken Denkern beschriebene autonome Vernunftbegriff macht nach biblischem Verständnis die Wahrnehmung des Höherseins und Besondereins des Menschen aus. Brunner (:26) urteilt: „Seine Besonderheit beruht ja nicht auf

seiner Muskelkraft oder der Schärfe seiner Sinnesorgane, sondern darauf, dass er teilhat am Leben Gottes, an Gottes Gedanken und Gottes Willen, durch Gottes Wort“.⁶⁸

Gott hat den Menschen auch nicht einfach, wie die anderen Lebewesen, als „fertig entlassen“. In Gegenüberstellung zu ihnen „behält Gott ihn in seiner Hand, in seiner Werkstatt“ (Brunner 1958:22). Die göttliche Bestimmung des Menschen besteht nach Brunner (:22) in seiner Freiwilligkeit in einem „an Gott bleiben Müssen und bei Gott bleiben Dürfen ... als Antwort auf Anruf, durch Entscheidung“, also in der Gottesbeziehung. Hierin liegt die Tiefe der Verantwortung, die im Menschsein liegt. Darum liegt seine einzige Freiheit in seiner Antwort auf diese Beziehung.

Wirkliche Freiheit bedeutet deshalb für den Menschen: „Durch Gottes Geben hat er Anteil am Leben Gottes und am göttlichen Geist; er ist so geschaffen, dass er Gottes ewiges Wort vernehmen und ihm antworten kann, als vernehmende Vernunft und als sich selbst bestimmender Wille“ (:25). Zugespitzt formuliert spricht er von der Eingrenzung der Freiheit durch die von Gott abhängige und auf ihn ausgerichtete Verantwortlichkeit:

Weil das Sein des Menschen gerade in der Abhängigkeit von Gott, in Gottes erwählendem und Verantwortung gebendem Ruf beruht, darum ist auch seine Freiheit nur dort vollgehaltig, wo der Mensch in dieser Abhängigkeit bleibt, darum ist – um es einmal quantitativ zu sagen – das Maximum seiner Abhängigkeit von Gott zugleich das Maximum seiner Freiheit und nimmt seine Freiheit ab mit der Entfernung von seinem Ursprungsort, von Gott.
(:71)

Entgegen allem modernen aufklärerischen Gedankengut statuiert Brunner: „Der Mensch wird am allerwenigsten frei dadurch, dass er sich vom Grund seiner Freiheit, vom Wort Gottes, emanzipiert“ (:116). Anders dagegen der heutige Mensch. André Gide zitierend sagt Brunner (:30): Der moderne Mensch „glaubt, dass zum selbständigen Menschsein Freiheit von Gott notwendig ist“. Diese Haltung zeigt nach Brunner die Angst, zu kurz zu kommen, die Meinung, sich selbst zu einem vollen befriedigenden Leben helfen zu müssen. Es ist im Grunde die alte „Einflüsterung der Schlange, dass Gott dem Menschen durch die Bindung an ihn etwas vorenthalten wolle“ (:116). Den modernen Menschen erkennt Brunner als einen, der seine Autonomiebestrebungen nicht preisgeben möchte und deshalb Gott die Antwort schuldig bleibt. Er schreibt trefflich:

⁶⁸ Die Mangelhaftigkeit des Menschen in seiner Ausstattung findet durch die aktuellen Forschungserkenntnisse der Humanwissenschaften Bestätigung und findet Ergänzung: Um zu dieser Verantwortlichkeit einer Teilhabe am Leben Gottes zu kommen, hat Gott dem Menschen im Gegensatz zum Tier auch die geistigen Voraussetzungen gegeben, die ihn beispielsweise reflexiv denken (Plessner 1975:239, 327; Berger & Luckmann 1992:32) und arbeitsteilig, und damit auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen bezogen, handeln lassen (zum Beispiel Gehlen [1961] 1993:148, Portman 1969:85; Gehlen 1986:33,49; Berger & Luckmann 1992:61).

Er will wohl „verantwortlich“ sein, erkennt jedoch nicht, dass die einzige wirkliche Verantwortlichkeit dasselbe ist, wie der schenkenden Liebe die Wiederliebe zu antworten. Er sieht nicht den Zusammenhang zwischen der Lieblosigkeit, die er irgendwie auch verurteilen möchte, und der Selbständigkeit, die er nicht preisgeben will.

(:119)

Beim modernen aufgeklärten Menschen erkennt Brunner (:31) als die Dominante des Lebens nicht mehr den Dominus, sondern den Rebell, nach dem er sein Buch benannt hat, das Ich-Selbst. Die Antwort wird nicht mehr Gott gegeben, sondern dem eigenen Selbst. Sich auf die reformatorischen Aussagen beziehend sagt er: „Cor incurvatum in se, das auf sich selbst zurückgekrümmte Ich, nennt es Luther.“ Luther erkennt dieses Ich

...nicht dort, wo es jedermann sieht, im krassen Egoismus, sondern dort, wo man gewöhnlich das Gute sieht, in unserer Tugend, unserem ‚Streben nach dem Hohen‘, in unserer Frömmigkeit, unserer Mystik – wir werden es weiter verfolgen in unserer Kunst, Wissenschaft und Philosophie.

(:31)

Auf eine Formel gebracht zeigt sich nach Brunner im gottlos gewordenen Menschen der „Wille zur Macht“, ebenso „wie die Selbstvergottung der Vernunft das Ziel der Denkmänzipation ist“ (:57). Eine autonome Wahlfreiheit als Antwort Eigentum Gottes zu sein gibt es nicht, ist doch der Mensch schon immer Eigentum Gottes und nicht erst durch seine Selbstbestimmung. Die selbst bestimmte Antwort an Gott soll nur das, was schon gegeben ist, aufnehmen. Damit grenzt Brunner sich von einer falsch verstandenen Willensfreiheit ab. „Willensfreiheit als Wahlfreiheit im Sinne des *liberum arbitrium indifferentiae* ist ein ebenso verfälschtes Verständnis der Freiheit, wie der Determinismus ein verfälschtes Verständnis der Abhängigkeit ist“ (:72).

Insofern sieht Brunner (:73) in einer gelebten Antwort auf das göttliche Wort eine schöpferbestimmte Freiheitsbegrenzung der Personalität. An dieser Stelle könnten aufklärerische Philosophen einen Verlust der Freiheit, der Lebensqualität vorwerfen. Freiheitsbegrenzung durch Gottesbeziehung beschreibt Brunner aber nicht als Einbuße am Leben, sondern als Freiheit, „durch die erst die Kreatur ihre relative Selbständigkeit bekommt (:73).

Die Antwort des Christen an Gott ist keine anstrengende „Aktion“, sondern „das Sein“, „das Bleiben“ in dem mitgeteilten Leben. Im Blick auf 1.Johannes 4, 16: „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“, schreibt Brunner: „Das dem Menschen ursprungsmäßig gegebene Leben ist das Sein-in-Gottes-Liebe“ (:24).

Ein Herausfallen aus diesem Sein ist nach dem, was die biblische Offenbarung zeigt, nach Brunner nicht nur eine seinsmäßig-schicksalhafte Sünde, sondern immer auch

eine willensmäßig-personhafte Sünde, das heißt, dass „Menschen für das Böse, das sie tun und das sie sind, voll verantwortlich sind“ (:28).

Fazit: Der Mensch ist dadurch geädelt, dass er teilhaben kann am Leben Gottes. Die Freiheit seiner Verantwortung ist weder autonome Willensfreiheit, weil der Mensch Gott bereits gehört, noch determinierte Abhängigkeit, sondern besteht im Bleiben in der Liebe Gottes. Sie besteht darin, auf Gottes Anfragen zu antworten.

- **Echte Humanität erfolgt aus echter Verantwortung in gelebter Gemeinschaft**

Wenn Brunner (:24) bezogen auf Römer 13,10 und Matthäus 22,40 „die Liebe als des Gesetzes Erfüllung“ hervorhebt, dann sieht er Liebe und nicht das moralische Gesetz als Grundlage verantwortlichen Handelns. Der Mensch handelt also nicht human, weil er dies muss, weil er das Gebot hat. Der Christ weiß sich beschenkt. Sein Handeln, das sich in der Gemeinschaft mit anderen als Liebe darstellt, ist Gabe, die Gottebenbildlichkeit im Verantwortlichsein: Zuerst Gabe, nicht Aufgabe.

Die Auswirkungen des in christlicher Verantwortung lebenden Menschen sind erkennbar: „Die Antwort auf das göttliche Wort, die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Antwort als Sinn des Lebens, das ist die echte Verantwortlichkeit und zugleich die echte Humanität“ (:15). Wo der Mensch dem Willen Gottes entfremdet ist, zeigt er sich in seiner Unmenschlichkeit. Aber „der Mensch, der Gott gemäß seinem Wort und auf Grund seines Wortes antworten würde in glaubender Liebe; dieser Mensch wäre der wahrhaft menschliche Mensch. ...Der Sinn aller Verantwortlichkeit ist die Liebe“ (:16, 19). Nur als Antwort auf die göttliche Liebe ist die menschliche Liebe die Erfüllung der Verantwortlichkeit und die Verwirklichung der Menschlichkeit. Und diese „Verantwortlichkeit in Liebe“ (:24) wird nicht in hochgeistigen Gedanken Richtigkeit, sondern erst sichtbar in der Beziehung zum Mitgeschöpf.

Wo sonst als an und in der Gemeinschaft kann „Verantwortlichkeit in Liebe“ sichtbar werden. Hier ist das Band zu finden, das eine Gemeinschaft zusammenhält. An ihr ist im Vollzug ersichtlich, ob Verantwortung als göttliche Verantwortung gelebt wird. Ohne „Verantwortlichkeit in Liebe“ artet jede Bewegung, die dem Einzelnen zu seinem Recht verhelfen will, in Libertinismus und Gemeinschaftsauflösung aus. Und jede Reaktion, die die Gemeinschaft, die Autorität, die Ordnung, das Ganze gegenüber der Willkür und dem Egoismus des Einzelnen zur Geltung bringen will, artet ohne Liebe in Unterdrückung, Gewalttat und stumpfe Geistlosigkeit aus (:40-41). Wo in der Gemeinschaft folglich Liebe nicht mehr als Verantwortung verstanden wird, wird sie Egoismus und Machtausübung

oder Altruismus, der sich im Egoismus des Angesehenseins sonnt. Ohne Verantwortlichkeit vor Gott wird Liebe entweder karikiert und entstellt in ein „Herrseinwollen über den andern in süchtiger Herrschaftlichkeit oder ein Sichverlieren an den andern in süchtiger Hörigkeit“ (:56).

Fazit: Grundlage verantwortlichen Handelns ist „Verantwortlichkeit in Liebe“ und nicht Theorie. Zielt Seelsorge darauf dem Einzelnen nur zum Recht zu verhelfen, wirkt sie libertarisch und gemeinschaftsauflösend. Erstrebt Seelsorge die Autorität der Gemeinschaft, wirkt sie unterdrückend und gewalttätig.

- **Auch der Gottferne lebt in verantwortlichem Sein**

Brunner weiß auch den Nichtchristen im Einflussbereich seines Schöpfers. Auch wenn das Handeln in der Sünde zwar seinem Sinn und Gehalt nach verkehrt ist, hört es nicht auf, verantwortliches Sein zu sein (:18). „Auch das Sein des Sünders ist Sein-im-Wort-Gottes oder Sein vor Gott; wie wäre es sonst sündiges Sein?“ (:18). So weiß im Grunde jeder Nichtchrist, der sich nach Verantwortlichkeit ausstreckt, vom Willen Gottes, wenn Brunner sagt: „Die Verantwortlichkeit des Menschen hat in nichts anderem ihren Grund als im Wort Gottes“ (:19). Davon wird er nicht nur getragen, sondern wird so von ihm getragen, „dass er irgendwie davon weiß. ... Jeder Mensch weiß ‚irgendwie‘ um seine Verantwortlichkeit ... in dem Maß, als er wirklich Mensch ist – verantwortlich ist“ (:19).

Nach Brunner muss der Mensch auch in der Gottlosigkeit noch Gott denken. Selbst wenn es ein Vernunftgott ist, der nicht der Lebendige ist, denn „den lebendigen Gott kann man nicht denken, sondern nur in seinem Wort vernehmen“ (:23). In der Gottferne „erlebt der Mensch aber nicht mehr das Gute als ein Geschenktes, sondern nur noch als ein Gesolltes. Er hat also nicht mehr, sondern er soll es bloß haben“ (:75). Der Nichtchrist weiß also um ein vernünftiges, verantwortliches Handeln. Aber Brunner weiß weiter, dass ihm zugleich die Voraussetzung dazu fehlt: Es ist das „Sein in Gottes Liebe“, das ihm fehlt. Nur dann kann er recht Verantwortung tragen. Deshalb kann er es ganz und gar nicht, es misslingt ihm letztlich. Manches Handeln mag als moralisch gutes, mitmenschliches, höchst wertvolles und bedeutsames Wirken zu bewerten sein. Es hat vor Gott, der entscheidenden Instanz, jedoch keinerlei Geltung.

Fazit: Jeder Nichtchrist weiß moralisch um das, was er sein soll. Seelsorge strebt das „Sein in Gottes Liebe“ an, das Verantwortung ermöglicht.

- **Gottes- und Gemeinschaftserfahrung als Voraussetzung für verantwortliches Handeln**

Der Christ kann menschliche Gemeinschaftseinbettung sehr brüchig erfahren, wenn er wegen seiner Gottesbeziehung eine andere Qualität der Verantwortung lebt und deshalb unter Umständen von anderen Menschen Ablehnung erfährt. Wenn der Christ auch durch den Glauben in eine gewisse Vereinzelung kommen kann, so dass man meinen könnte, dass sein Gemeinschaftsgefühl und damit auch seine seelische Stabilität gefährdet sein könnte, so widerspricht dem Brunner (:80) vehement. Gerade diese vermeintliche Vereinzelung ist unvergleichbar und stellt ihn „ebenso unbedingt in die Gemeinschaft und gibt ihm eine unvergleichliche Verbundenheit“. Gerade die „communio sanctorum ist zugleich eine participatio omnium bonorum. Erst in solcher Gemeinschaft kann sich die wahre Selbständigkeit entfalten“ (: 81).

Brunner verkennt in solcher Feststellung allerdings die Gefahr des unwillkürlichen Missbrauchs solcher theologischen Wahrheit: Fühlt der Mensch sich als Opfer, benutzt er Selbstmitleid, leidet er trotz christlicher Gemeinde in seiner Vereinzelung, dann ist diese unvergleichliche Verbundenheit christlicher Gemeinschaft, von der Brunner redet, nur in der Theorie gegeben. Rückzug, Autoaggression und Anklagen können in reaktive Depression einmünden und beinhalten unter frommem Schein die Macht des Schwachen als Appell an die anderen.

Fazit: Der Christ erlebt Gemeinschaft, auch wenn er manchmal augenscheinlich keine Gemeinschaft hat und Ablehnung erfährt wegen Glaubensentscheidungen.

9.3.2 Der Bezug der Thesen Brunners zur Individualpsychologie

Brunner vertritt als Theologe eine an der Bibel orientierte Anthropologie, wenn er sagt: Kein Mensch weiß um die richtige Verantwortlichkeit, es „sei denn, dass er den christlichen Glauben bekomme“ (Brunner 1958:14). Das meint hier keine arrogante Überhöhung der christlichen Religion. Brunner unterstellt deshalb dem Nichtchristen auch nicht Verantwortungslosigkeit, wenn er sagt, dass jeder Mensch „irgendwie“ um die Verantwortlichkeit weiß (:19).

Der Tenor der Individualpsychologie, dem Menschen die Verantwortung zu belassen, ist auch bei ihm gegeben. Dazu lehnt auch Brunner genauso wie Adlers „Gebrauchspsychologie“ alle determinierenden Kausalmechanismen ab (:27), die dem Individuum in

einer „Besitzpsychologie“ jeglichen Sinn für das menschliche Dasein nehmen (:15). Andererseits gilt die theologische Wahrheit, dass der Mensch nicht autonome Freiheit besitzt.

- **Die differenten ethischen Grundlagen verantwortlicher Entscheidung**

Gegensätzlich verhält es sich allerdings zur Individualpsychologie mit der ethischen Norm, die den Hintergrund für verantwortliches Handeln bei Adler und Brunner bildet. Zwar mag eine Gedankenannäherung in Folgendem gegeben sein: Adler ([1918] 2001:15) spricht von einer diffusen „immanenten Logik des menschlichen Zusammenlebens“, dem „gesunden Menschenverstand“ als Grundlage des verantwortungsbewussten Gewissens, auf das jeder anzusprechen sei. Das entspricht einem allgemeinen moralischen gesellschaftlichen Konsens, der in seinen Augen das Gemeinschaftsgefühl als oberste Priorität hat. Auch Brunner (1958:19) sagt, dass irgendwie jeder um Verantwortung weiß.

Allerdings sieht Adler in seinen ethischen Vorstellungen nur einen Grundsatz: die Gleichwertigkeit in der Gemeinschaft. Prinzipien und Gebote sind aber nach Brunner für das Christsein zu wenig: Nach ihm hat solch ein Mensch „...den Sinn der Verantwortlichkeit verloren“ (Brunner 1958:15) und zeigt die Folgen des Auseinanderbrechens von Verantwortlichkeit und Liebe, die primäre Wirkung der von der Sünde zerbrochenen Persönlichkeit (:55). Damit ist Brunner Recht zu geben: Er deckt hilfreich den Unterschied eines an der Gemeinschaft orientierten normativen Ethikverständnisses im Gegensatz zu einem Sein in der „Freiheit vom Gesetz durch die Gebundenheit und das Begründetsein in der göttlichen Liebe“ (:33) auf.

Während Adler sich in der Theorie eines Naturgeschehens evolutionsgesteuerter Mechanismen sieht, weiß Brunner (1958:103) sich in einem anderen Geschichtsablauf, dessen entscheidender Mittelpunkt die Weltenwende durch Jesus Christus ist. Darum ist an dieser Stelle Adlers Ideologie einer evolutionsgesteuerten Höherentwicklung für eine christliche Seelsorge abzulehnen. Von der Tatsache einer Entscheidung Gottes für den Menschen erkennt der Christ eine andere Grundlage der Entscheidungsqualität im verantwortlichen Handeln, die teilhat an der messianischen Weltentscheidung und deshalb im Unterschied zum Naturgeschehen einen unumkehrbaren Charakter, eine Entschlussqualität in sich trägt (:104). Im Gegensatz zu Adler sieht Brunner die eigenverantwortliche Bindung an Gott als sinnstiftend für den Menschen. Das bedeutet für das Individuum die eigentliche Freiheit. Eine eigenverantwortliche Freiheit im Sinne Adlers, die sich nicht vor Gott am Ende verantwortet, sondern nur vor den eigenen Prinzipien, ist Ersatz für verloren gegangene Verantwortlichkeit. Sie gibt es für den Christen nicht.

Grundsätzlich ist hier mit jenen Ursprungsgedanken, die Adler bei Vaihinger gefunden hat, seine eigene Auffassung von Freiheit zu hinterfragen: Fiktionen sind nach Vaihinger zielorientiert, zweckbestimmt, teleologisch angelegt. Wenn Vaihinger gemäß seiner Lehre vom Fiktionalismus die Freiheit anspricht und sie als reine persönliche Fiktion, als „logische Monstrosität“ versteht, dann ist einzusehen, dass eine verantwortliche Freiheit in einer Beziehungslosigkeit von Gott, wie Adler sie gemäß seines Lebensstils deutet, auch als Unfreiheit gewertet werden kann. Brunner ist Recht zu geben, dass aus einer Bindung an Jesus und dem Indikativ göttlicher Liebe heraus der Christ seinen Ausgangspunkt für verantwortliches Handeln in echter Humanität schöpft. Das ist Grundlage christlicher Seelsorge. Brunners Ergänzung zum Gemeinschaftsverständnis Adlers besteht darin, dass echte Humanität nur möglich ist als Antwort auf das göttliche Wort. Hier entsteht echte Liebe.

Fazit: Christliche Verantwortung hat ihren Ausgangspunkt nicht in Prinzipien und Geboten, sondern ist in der göttlichen Liebe. Im Unterschied zum Naturgeschehen, weiß Seelsorge um den Ernst der Unumkehrbarkeit einer Entscheidung.

9.4 Wolfhart Pannenberg (geb.1928)

Wolfhart Pannenberg wurde in Stettin geborgen. Er studierte Theologie in Berlin und Göttingen, Basel und Heidelberg. In Basel war er Schüler von Karl Barth. Als er das Studium in Heidelberg fortsetzte, schrieb er seine Doktorarbeit über die Prädestinationslehre von Duns Scotus, die er 1953 einreichte. 1955 war er Dozent für Systematische Theologie in Heidelberg, habilitierte sich und war dann ab 1958 Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal. Nach seinem Wechsel 1961 an die Theologische Fakultät der Universität Mainz blieb er von 1967 bis zu seiner Emeritierung 1994 an der Universität München. Die Theologie Pannenbergs hat international großen Einfluss ausgeübt. Er gehört zu den bekanntesten evangelischen Theologen der Gegenwart.

Pannenberg setzt sich in seiner Programmschrift „Offenbarung als Geschichte“ 1961 explizit von der Wort-Gottes-Theologie der Barthschen und Bultmannschen Prägung ab. Er vertrat die Position, dass die Offenbarung Gottes nicht durch einzelne Offenbarungseignisse, sondern durch das Gotteshandeln als Ganzes in der Geschichte geschieht. Nur von der eschatologischen Zukunft her könne Gottes Selbstoffenbarung verstanden werden. Allein das Christusereignis, insbesondere die Auferstehung, sei als Vorgriff auf diese Zukunft zu verstehen. In seinem weiteren theologischen Arbeiten entfaltet er diesen

Ansatz. Besonders wichtig sind seine Arbeiten zur Wissenschaftstheorie der Theologie.

Warum gerade Pannenberg?

Als bedeutender Theologe hat Pannenberg (1983) eine Anthropologie geschrieben, die sich auch mit der Verantwortlichkeit des Menschen in seinen zwischenmenschlichen Bezügen auseinandersetzt. Er beschreibt Stellvertretung biblisch theologisch als ein Faktum, das die Tatsache tiefster Gemeinschaft beinhaltet und sieht durch die Stellvertretung Jesu, der individualistischen Einsamkeit für immer ein Ende gesetzt: Niemand muss mehr den Tod Jesu sterben, der an unserer Stelle ganz aus der menschlichen und göttlichen Gemeinschaft ausgestoßen wurde.

Diesen Tod der ewigen Verdammnis braucht niemand mehr zu sterben, sofern er Gemeinschaft mit Jesus hat. Wer mit Jesus verbunden ist, stirbt nicht mehr allein, nicht mehr von aller Gemeinschaft ausgeschlossen, vor allem nicht mehr als ein von der Gemeinschaft mit Gott und seinem zukünftigen Heil Geschiedener.

(Pannenberg 1983:270)

Wenn für die Aufklärung der Stellvertretungsgedanke, wie bereits zitiert nach Pannenberg (1976: 271) der schwerste Anstoß der kirchlichen Versöhnungslehre war, lag das daran, dass man erneut Bevormundung durch den Klerus befürchtete. Besonders in der Poimenik musste dieses Denken des modernen Menschen Berücksichtigung finden.

In den theologischen Forschungen Pannenburgs wird die Tiefe der Notwendigkeit des Stellvertretungsgedankens auch für die Poimenik einzigartig einsichtig dargestellt. Dies bedeutet, wie noch darzustellen sein wird, für den Ratsuchenden in der Seelsorge in Fragen existentieller Not, in den Grenzfragen des Lebens, Trost vom Evangelium her.

9.4.1 Darstellung seiner Thesen bezüglich Verantwortung:

- **Verantwortung ist menschliche Herrschaft**

Die Beschreibung der Verantwortung ist in Pannenburgs (1983) „Anthropologie in theologischer Perspektive“ zu finden. Er sieht sie als ein Streben im Menschen, Herrschaft auszuüben. Das beschreibt er zunächst als natürlich und wertneutral: „Herrschaft kann als Verpflichtung übernommen und ausgeübt werden durch Einbeziehung eines Verantwortungsbereiches in den eigenen Daseinszweck des Individuums im Sinne einer Erweiterung seines Eigeninteresses für diesen Verantwortungsbereich“ (Pannenberg 1983:77).

Er sieht an gleicher Stelle aber sofort im Ansatz eine zweite, bedenkenswerte Stre-
bung: „Herrschaft kann aber auch die skrupellose Ausnutzung und Unterdrückung des Be-
herrschten zugunsten des privaten Eigeninteresses des Herrschenden bedeuten“ (:77).

- **Der Mensch trägt trotz Erbsünde Verantwortung für seine Schuld**

Pannenberg beschreibt weiter die Tatsache, wie heute Verantwortungsübernahme
gemieden wird, indem Sünde als eine Gegebenheit dargestellt wird. Diesem Denken wurde
in der christlichen Geschichte durch die Erbsündenlehre, wie schon bei Brunner erwähnt,
auch nach Pannengers Überzeugung, Vorschub geleistet. Pannenberg ([1962] 1981:107)
entfaltet in seiner Schrift: „Anthropologie der Gegenwart“ die Lehre von der Erbsünde, des
freien Willens und der Verantwortung für das sündige Handeln: „Sünde ist nicht ein
Schicksal, das als eine fremde Macht über den Menschen kommt, der gegenüber er ohn-
mächtig wäre. Ihr Begriff ist untrennbar von Verantwortung und Schuld“.

Diese Feststellung wurde bereits durch den Theologen Adolf Schlatter (1984:256-
257) betont, wenn er sagte, dass in der kirchlichen Lehrbildung die Frage nach dem Ur-
sprung des Bösen eine Bedeutung bekommen habe, die ihr nicht gebührt, „als wäre sie das
Erste und Entscheidende, was wir über die Sünde wissen müssten“. Schlatter begründet das
damit, dass weder für die alttestamentliche noch für die neutestamentliche Bußpredigt Ge-
nesis 3 der Ausgangspunkt gewesen sei. „Das prophetische Bußwort hält Israel nicht vor,
Adam habe gesündigt und deshalb sei Israel der Umkehr und Erlösung bedürftig“. Als
selbst der Alttestamentler Joseph Scharbert (1968:116) dieser auch von Exegeten vertrete-
nen Meinung den Kampf ansagte und überzeugt war, dass jeder Versuch, das Glaubens-
zeugnis „aus dem Alten Testament hinweginterpretieren zu wollen, scheitern muss“, muss-
te er doch zu hören bekommen, „dass dort der Begriff „Erbsünde“ auffallend unbestimmt
bleibt“ (Weger 1970:78) und dort keine bewusste Klärung des Begriffs Erbsünde oder Erb-
schuld zu finden ist. Selbst in Jesu Verurteilung finde sich keine Rückweisung auf den im
Paradies geschehenen Fall. So kann der Sündenfall nie als Ersatz für die Wahrnehmung
und Beurteilung der aktuellen Geschichte dienen. Die einzige paulinische Stelle, von der
aus Augustinus seine Erbsündenlehre entwickelte, ist Römer 5, 12-21. Dazu bemerkt We-
ger (:88), dass in der neueren Exegese Einstimmigkeit darüber herrscht, dass die unmittel-
bare Aussageabsicht des Apostels eine christologische ist, der Bezugnahme auf Adam nur
eine untergeordnete Rolle zukommt. Keineswegs wollte damit Paulus eine Erbsündenlehre
entwickeln. Damit aber ist der Mensch nicht auf eine Erbsünde, sondern auf seine eigene
Verantwortung verwiesen.

Nach Auffassung Pannenberg's ist der Mensch tatsächlich nicht verantwortlich für die Anfangsbedingungen seiner Lebensführung, weil sie nicht Ergebnis seiner Wahl und Entscheidung sind. Wenn der Mensch aber nicht so verstanden durch eine vererbte Sünde Adams festgelegt ist, so „verletzt die Behauptung der Fähigkeit eines Gott gegenüber neutral gedachten Willens zur Entscheidung für das Gute den christlichen Gedanken der Gnade“ (Pannenberg [1962] 1981:108). Das heißt Pannenberg lehnt es ab, einen neutralen, freien Willen des Menschen zu denken. Und dennoch trägt der Mensch Verantwortung für sein sündiges Handeln.

Um das zu verstehen beschreibt er zunächst den Begriff der Freiheit: Wenn im neuen Testament von Freiheit die Rede ist, dann ist sie stets als Wirkung der erlösenden Gegenwart Christi und seines Geistes verstanden, nicht als „Indifferenzfreiheit“. Der Mensch handelt in dieser Freiheit also als veränderter Mensch. Pannenberg sieht damit nicht „Freiheit“, sondern den wichtigen Gesichtspunkt der „Identität“ des Handelnden als Ausgangspunkt für eine Tat. Er erklärt:

Aus ihm ergibt sich die Zumutung, dass der Täter sein Handeln als das seinige anerkennt und so Verantwortung für seine Tat übernimmt. Es ist das eine Zumutung, die dem Täter nicht nur von außen entgegentritt, sondern unter der auch sein eigener Lebensvollzug immer schon steht, insofern jeder Mensch Identität mit sich in Anspruch nimmt und die Identität mit seinem eigenen Leibe und dessen Verhalten nicht gänzlich verleugnen kann. Er steht darum als Mensch unter der moralischen Zumutung, sein Verhalten als das seinige anzuerkennen.

(:110)

Dieser so differenziert beschriebene wichtige Sachverhalt weist darauf hin, dass es bei der Erfahrung der Verantwortlichkeit also um das Verhältnis des Menschen zu sich selber geht. Der Mensch soll und will seiner Identität in seinem Handeln entsprechen, beziehungsweise lässt jede Person ihr Handeln vom Anruf ihres Selbstseins her bestimmen. Bezug nehmend auf den genannten Philosophen Wilhelm Weischedel (1958) betont Pannenberg ([1962] 1981:111) in diesem Zusammenhang, dass alle Verantwortung damit eben auch „Selbstverantwortung“ sei und unterstreicht: „Eine Verantwortung des Menschen vor Gott sollte darum nicht als Gegensatz zur Selbstverantwortung behauptet werden“ (:111), sie weist auf Gott hin, auf die, wie Kierkegaard sie nennt, „Grund-ich setzende Macht“.

Mit dieser gedanklichen Konstruktion begibt Pannenberg sich auf gefährlichen Boden in Widerspruch zur Wirklichkeit: Verantwortung als ursprünglich geradlinig mit der Gottesbeziehung mitgedacht, hatte mit Webers Gesinnungsethik eine Abspaltung in einen frommen, spirituellen Bereich gefunden. Populär wird die von Weischedel mit hehren Worten als „religiös“ beschriebene „Selbstverantwortung“ auch heute allgemein ohne Got-

tesbeziehung gedacht und weist eben nicht auf Gott hin. Sie wird ernsthaft dargestellt mit der ethischen Begrenzung einer Ideologie der eigenen reinen Identität begründet.

Pannenberg ist aber Recht zu geben, wenn er von phänomenologischer Sicht erklärt, dass bei Verantwortung nicht von einer „Indifferenzfreiheit“ des Menschen als Grundlage für verantwortliches Handeln auszugehen ist. Freiheit hat es zu tun mit der Ganzheit des eigenen Daseins. Sie tritt in den einzelnen Entscheidungen in Erscheinung. Er sieht seine Entscheidung als für sich legitim. Pannenberg nennt es darum eine künstliche Konstruktion, die Verantwortung auf eine freie Wahl der Entscheidung zwischen Gut und Böse zu gründen:

Der Wählende selber vermag den Gegenstand seiner Wahl nicht anders, denn als ein Gut zu betrachten: sonst würde er ihn nicht wählen. Möglich ist jedoch, dass der Wählende sich täuscht über das, was gut für ihn ist. Dann wählt er faktisch, obwohl unwissend, das Schlechte.

(:114)

Pannenberg begründet also auch die „freie“ Entscheidung des Einzelnen, seine „freie“ Verantwortlichkeit phänomenologisch. Selbst eine Entscheidung gegen Gott „geschieht in der Meinung, dass der Gottesgedanke bloße menschliche Einbildung sei“ (:113-114) und ist in dem Moment aus der Perspektive des Menschen gut.

Illustrativ führt Pannenberg für das, was die Christenheit ursprünglich unter dem Gedanken der Erbsünde verstanden hat, die Alkoholsucht an: So wie der süchtige Mensch stets das Gute will, also auch von seinem Alkohol Abstand nehmen will, so meint er doch im Moment der Versuchung, dass der Alkohol für ihn das Bessere sei. „Die Unfreiheit des Willens besteht darin, dass der Mensch das objektiv für ihn Schlechte als ein Gutes betrachtet und es darum wählt“ (:115). Damit ist gemeint, dass die Menschen nicht erst durch ihre Tat zu Sündern werden, sondern sie es schon vor allem eigenen Tun sind. Dies ist die Sicht aus Gottes Perspektive: Der Mensch tut das, was er eigentlich ist.

Darum braucht die Unfreiheit des Willens eine Lösung, „im radikalen Falle einer Erlösung, die die Identität selber neu begründet...Das ist es, was die christliche Theologie mit Erbsünde oder Ursünde (peccatum originale) bezeichnet hat“ (:116).

Pannenberg verweist auf die jüdischen Wurzeln dieses Verständnisses: „Der jüdische Mensch bereut nicht nur seine Taten, sondern die Wurzel seiner Taten“ (:117). Allerdings versteht sich dies im Judentum noch nicht in einem voll individualisierten Verständnis von Sünde, sondern als kommunale Sündenverhaftung, wie noch dargestellt werden soll.

Wenn nun der Mensch durch die Wurzel seiner Taten eingebunden ist in eine radikale, globale Sündenverflochtenheit, dann muss mit Pannenberg (:120) noch einmal folgerichtig gefragt werden: „Wie kann ich aber verantwortlich sein für eine Qualität meines Handelns, die ich auf keine Weise hätte vermeiden können?“ (:121) und „Wie kann dann der individuelle Fehltritt Adams seinen Nachkommen als Sünde zugerechnet werden?“ (:121). Was kann der Mensch dafür, wenn sich der Fall Adams doch programmatisch „in der Geschichte jedes Menschen wiederholt“ (:121).

Wenn der Mensch in seinem Willen unfrei ist, so sieht ihn Pannenberg dennoch keineswegs unter der „Ersünde“ in dem Sinn, dass er von seiner Verantwortung entbunden wäre. Es geht bei der Universalität der Sünde, als Sünde Adams, nicht um ein Dogma, sondern um die Beschreibung der Radikalität der Sünde (:125). In Anlehnung an Althaus nennt er die Sünde einen Urstand und kein zeitliches oder historisches Prius. „Der Mensch sündigt in ‚Gleichzeitigkeit‘“. „Nur so nämlich werde verhindert, dass die Sünde als Schöpfung ausgegeben werde, statt als Schuld des Menschen“, nur eine „Universalität der Erlösung hat diejenige der Sünde zu ihrer Voraussetzung“ (:131). „Es geht also dabei um die Allgemeinheit der Sünde, einen empirisch aufweisbaren Sachverhalt, der in der Allgemeinheit der Begierde als Merkmal menschlichen Verhaltens in Erscheinung tritt“ (:134).

Fazit: Die Freiheit des Menschen ist keine Wahlfreiheit. Aus seiner Perspektive meint er das einzig Richtige zu tun. Es ist bedeutend um die Wurzeln der Sünde zu wissen, einerseits um die Universalität der Sünde, andererseits um die individuelle Verantwortlichkeit des Menschen und sein Streben. Bei der Tatsache der vorpersonalen Sünde geht es nicht darum, den Ursprung der allgemeinen Sündhaftigkeit zu erklären zu dem Zwecke, sich der Verantwortung zu entziehen, sondern darum, die allgemeine Herrschaft des Bösen und Radikalität der Sünde theologisch zu erklären im Bewusstsein der Verantwortung für das Handeln in eigener Schuld.

- **Der Stellvertretungsgedanke**

Weil verantwortliches Handeln nie isoliert geschehen kann, ist es stets in die Gemeinschaft eingebunden. Verantwortliches Handeln tritt deshalb auch immer für andere ein und nimmt den Ausdruck eines Dienstes an. Jeder Dienst hat stellvertretenden Charakter. Ohne Dienst müsste das Bedürfnis desjenigen, dem er dient, selbst befriedigt werden und wäre nicht Verantwortung (Pannenberg 1976:265).

In seinen Grundzügen der Christologie weist Pannenberg (1976) auf Paulus hin, der der allgemeinen Begründung der Stellvertretung Jesu den Weg weist, wenn er 2. Korinther

5,14 sagt, dass Jesus für alle Menschen gestorben ist, „um auch ihnen den Weg zur Teilhabe am Segen Abrahams zu bahnen (vgl. Gal. 3,13 und dazu Röm. 11,11, sowie auch Apg. 13,46)“ (:268). Stellvertretung bedeutet damit beileibe keine Entmündigung, sondern die Ermöglichung eines Angebotes. Und dieses Angebot gilt allen, es hat globalen Charakter. Pannenberg erläutert weiter: „Von daher können wir uns das Urteil des Paulus zueigen machen, das Heiden und Juden in ihrer Situation vor Gott zusammennimmt (vgl. Röm1, 18-3,20)“ (:269). Stellvertretung bedeutet, dass Jesus für uns einspringt und dienend für uns in drastischer Weise Verantwortung übernimmt: „Jesu Tod bedeutete ja seinen Ausschluss von der Gemeinschaft mit dem Gott, dessen kommende Herrschaft er verkündet hatte. Er ist gestorben als ein Ausgestoßener, ausgestoßen mit dem ganzen Gewicht der legitimen Autorität des Gottesgesetzes, ausgeschlossen aus der Nähe Gottes“ (:270).

- **Stellvertretung im Judentum als Grundlage für richtig verstandene Verantwortung**

In die Diskussion um das Verständnis der Stellvertretung bringt Pannenberg (1976:271-272) eine klärende und ergänzende, weil hermeneutische Sicht:

In biblisch-jüdischem Verständnis kann man den Gedanken des stellvertretenden Eintretens nicht vergleichen mit der Schuld wie bei Geldschulden. Pannenberg recherchiert, dass

sittlich religiöse Schuld und Strafe aber ... nicht wie Geldschulden – mit denen die orthodoxe Kirchenlehre freilich sich nicht scheut, sie ausdrücklich zu vergleichen – etwas Dingliches ist, sondern etwas Persönliches, am Individuum haftendes: eine Geldschuld wird als abgetragen angesehen, mag sie der Schuldner selbst, oder ein anderer für ihn bezahlt haben. Eine sittliche Schuld aber, wenn nicht der für sie büßt, der sie sich zugezogen, so ist sie gar nicht gebüßt.⁶⁹

(:272)

Nach Pannberg's Untersuchungen hat das Volk Israel in einem völlig anderen Verständnis der Beziehung von Schuld und Strafe gelebt.⁷⁰ Schon das Wort „Strafe“ kann nicht als angemessen angesehen werden. Hier und heute verbindet sich damit eine eigenmächtige Zwangsmaßnahme, die gegebenenfalls auch unterbleiben kann.

⁶⁹ Pannenberg bezieht sich hier auf die Kritik der Sozinianer am Stellvertretungsgedanken. Die Argumentation von Faustus Socinius ist nachzulesen bei Pannenberg 1976:272.

⁷⁰ Pannenberg bezieht sich auf Klaus Koch (1955:1-42) „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament“: „Im Deutschen fällt Tat wie Schicksal des Menschen .. auseinander, was im Hebräischen bezeichnenderweise als eines gesehen wird. Der eindeutigste Beweis aber, den das Lexikon für die unumschränkte Gültigkeit der Auffassung von schicksalwirkender Tat im biblischen Hebräisch liefert, ist der auffallende Tatbestand, dass das Alte Testament kein einziges Wort für ‚Strafe‘ besitzt“ (:29). Den Thesen Kochs hat Gerhard von Rad (1957:261) in seiner „Theologie des Alten Testaments“ weitgehend zugestimmt.

Der Hebräer dagegen anders: Für ihn besteht nach Pannenberg geradezu „eine Art naturgesetzlicher Zusammenhang zwischen Tat und Tatfolge“ (:272). In Israel galt das Unglück als etwas, das in der bösen Tat schon angelegt war. „Das neuzeitliche Denken hat Strafe oder Lohn gewöhnlich als Wirkung idealer Normen betrachtet, die mit dem natürlichen Wesen des Täters oder seiner Tat nichts zu tun haben.“

Aus dieser Perspektive kann nun auch besser verstanden werden, was Paulus gemäß diesem Denken beispielsweise meint, wenn er schreibt, dass der Tod der „Sold“ der Sünde ist: Schon im Wesen der Sünde ist „die äußerste Konsequenz von Gott, dem Ursprung des Lebens, trennende Intention“ (:272) angelegt.

So ist der Tod nicht eine nachfolgende Konsequenz als „willkürlich ihr zugeordnete ‚Strafe‘“ (:272). Pannenberg (1976:272) nimmt die Forschungen von Gerhard von Rad (1957:382) auf, der die Erkenntnis hebräischer Denkart bestätigt: „Charakteristisch für die israelitische Denkweise ist es, dass das Hebräische für Tat und Tatfolge nur ein einziges Wort hat“. Es geht also primär nicht um eine Tat und ihre möglichen Konsequenzen, sondern um einen Seinszustand, einen Wesenszustand in Sündhaftigkeit. Das macht deutlich, was Klaus Koch (1955:18) so erklärt:

Kennzeichnend ... ist, ... dass der Täter sich ‚in‘ seiner Tat befindet – wir würden von unserer Schau aus eher das Umgekehrte vermuten, dass nämlich die Tat sich im Täter befindet, aber der alttestamentliche Befund ist in dieser Frage eindeutig. ... Die Sünde sitzt vor der Tat im Herzen des Menschen, nach der Tat umgibt sie ihn als Sphäre.

(:18)

Daneben ist im israelitischen Verständnis die Verflochtenheit des Individuums in dieser Schuldhaftigkeit in die Gemeinschaft⁷¹ zu beachten (Pannenberg 1976:273). Es geht also um weit mehr, als um individuelle Fehlerhaftigkeit oder persönliches Versagen, für das dann auch „persönliche Verantwortung“ übernommen werden kann: Es hatte für die ganze Volksgemeinschaft Israels Folgen, ob der Einzelne Verdienste oder Verfehlungen aufzuweisen hatte. Auch von Rad (1957:263, 265) unterstreicht diesen Gedanken, wenn er erklärt: „War irgendwo eine schwere Verletzung des Gottesrechtes geschehen, so stand die Belastung, die der Gemeinschaft dadurch von Gott widerfuhr, durchaus im Vordergrund, denn nichts Geringeres als ihre ganze Kultfähigkeit war damit bedroht. ... Der Übeltäter galt in einem ganz realistischen und direkten Sinne als gemeingefährlich“. Die Vorstellung, dass Sünden Privatsache und persönliche Angelegenheiten seien, entstammt folglich

⁷¹ In einem anderen Zusammenhang macht auch Tillich (1959:214 -215) deutlich, dass sich auch im Schöpfungstum einzelner „...die geistigen Möglichkeiten der ganzen sozialen Gestalt, unter Umständen der ganzen Menschheit, auswirken. In ihnen wird der Geist zur Genialität, zur Begnadetheit im überragenden Sinne. ... Und doch sind sie abhängig von der sozialen Gestalt, aus deren Substanz heraus sie schaffen“.

unserem individualistischen Denken, in dem jedem Einzelnen ein Recht auf „Selbstentfaltung“ zugestanden wird. Solch eine Reflexion lag den Israeliten fern.

Damit rückt Pannenberg in die Nähe des Gedankenzusammenhangs Bonhoeffers und seinem Verständnis des „Aufeinander Angewiesenseins“ (Bonhoeffer 1992:257), des Füreinander Daseins in christlicher Gemeinde.

Auch Würthwein und Merk (1982:70) sehen diesen Sachverhalt bestätigt. Von ihnen kann ein Bezug zu Pannenberg hergestellt werden, wenn sie an einem alttestamentlichen Beispiel erläutern, wie Josua 7 verstehbar wird. Hier wird berichtet, dass den Israeliten durch die Männer von Ai eine Niederlage bereitet werden konnte, weil ein Mann namens Achan sich heimlich an dem Jahwe geweihten Banngut vergriffen hatte. Erst als das Verbrechen aufgedeckt und durch Steinigung Achans und seiner Familie und Verbrennung seiner Habe gesühnt ist, sind die Israeliten siegreich. Pannenberg (1976:273) erläutert eindrücklich:

Wenn die Tat nicht auf den Schuldigen „zurückgewendet“ wurde, dann fürchtete man die Gefahr, dass sie mit der ihr innewohnenden Zerstörungskraft irgendwo anders einschlagen konnte. Das setzt voraus, dass die Taten der Menschen, besonders die bösen Taten, mit der ihnen zugehörigen Unheilsträchtigkeit gegenüber der Person des Täters weitgehend selbständig wirken. Sie haben zwar in sich eine Tendenz, auf das Haupt des Täters zurückzukehren, aber ihre zerstörerische Wirkung kann, solange sie ihr Ziel nicht erreicht haben, weitere Kreise ziehen. Darum muss die böse Tat auf den Täter zurückgewendet werden; wo das nicht geschieht, da sucht sie sich ein anderes Opfer in der Umgebung des Täters. Diese weitgehende Verselbständigung der Tat gegenüber dem Täter macht es andererseits auch möglich, dass das der Tat innewohnende Unheil auf ein anderes Wesen abgelenkt und damit aus der Welt abgeschafft wird.

(:273)

Dies machen denn auch die alttestamentlichen Rituale deutlich: zum Beispiel das Kuhopfer für unbekannte Verfehlungen (Dtn. 21,1-9) und der Sündenbock (Lev. 16,21). Pannenberg (1964:274) unterstreicht, dass die Fixierung der Tatfolgen im Alten Testament auf ein Opfertier vom Menschen nicht in die eigene Hand genommen werden können, sondern einer besonderen kultischen Ermächtigung von Gott selbst bedarf. Auch eine „Rückwendung“ der Tat auf den Täter „bedarf des göttlichen Eingreifens, und auch sie ist ein Gnadenerweis Jahwes, da durch die Bestrafung des Täters die Schuld fortgeschafft wird und der Gemeinschaft nicht mehr gefährlich werden kann.“ Bezierend auf 2.Korinther 5,21 ergänzt Pannenberg (1964:273): Christus für uns zur Sünde gemacht, „bedeutet, dass das aus unserer Sünde folgende Unheil ihn getroffen hat. Ähnlich hatten die Israeliten das Sündopfer durch dasselbe Wort wie ‚Sünde‘ bezeichnet“.

Pannenberg (:274) führt weiter aus, wie durch den Zerfall des Volkes Israel auch dieses Denken zerfallen ist. Hesekiel schrieb sarkastisch: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Kindern werden davon die Zähne stumpf“. Schon bei Jeremia wird im Blick auf die kommende Heilszeit verheißen, dass es dann nicht mehr so zugehen werde. „Hesekiel verkündet schon für die Gegenwart, dass jeder einzelne nur die Folgen seiner eigenen Taten tragen muss (Hes. 18,25.29)“ (:274).

Das Auseinanderbrechen von Tat- und Tatfolge war natürlich im AT immer wieder vorgekommen. Aber

solange der Einzelne in der Gemeinschaft eingefügt war, verursachte dieser Sachverhalt keinen entscheidenden Anstoß: Was von seinen Taten, den guten oder den bösen, an ihm selbst nicht in Erfüllung ging, das vererbte er seinem Geschlecht, seinem Volk. Zum drastischen Thema jedoch wird es im Hiobbuch: Die Gottlosen lassen sich's wohl ergehen, während die Frommen in Unglück geraten.

(:274)

Die Auflösung des sozialen Verbandes in Israel hatte nun einen zunehmenden Individualismus zur Folge. Dies wiederum führte zu einer „Gefährdung der Überzeugung vom Tat-Folge-Zusammenhang“, wenn auch die ursprüngliche Auffassung nicht ganz verloren ging. Aber mit einer gewissen „Verselbstständigung des einzelnen wurde das Auseinanderfallen von Tat und Tatfolge unerträglich“ (:274). Je länger je mehr bildete sich infolgedessen das Wissen um einen jenseitigen Ausgleich aus, den Jesus schließlich ausdrücklich prophezeite, jene apokalyptische Erwartung eines künftigen Gerichtes über die Toten und einer Auferstehung der Gerechten.

Für die Problemstellung der Verantwortung muss nach Pannenberg als bedeutsam erachtet werden: Die Kritik der Aufklärung am Stellvertretungsgedanken ging von einer individualistischen Vorstellung von Schuld und Verantwortung aus. „Man meinte, die Verantwortung treffe nur den Täter, und nur an ihm könne die Tat heimgesucht werden“ (:275). Und hier ist der

wesentliche Unterschied zwischen dem neuzeitlichen Individualismus und dem vergleichbaren, wenn auch längst nicht so extremen sittlichen Individualismus der nachexilischen Zeit in Israel.

(:275)

Zusammenfassend unterstreicht Pannenberg, dass selbst eine extrem individualistische Schuldauffassung auch heute nichts daran ändere, dass jeder ständig in Verantwortungen handelt, die sich mehr oder weniger auf andere erstrecken. „Im sozialen Leben ist Stellvertretung ein allgemeines Phänomen, im Tun wie im Ergehen“ (:275). Und er folgert:

Wenn die individualistische Auffassung von Verantwortung und Vergeltung

nicht als einseitig abzulehnen ist, weil sie die sozialen Zusammenhänge des individuellen Verhaltens übersieht, dann ist es nicht möglich sinnvoll von einem stellvertretenden Charakter des Geschickes Jesu Christi zu reden.

(:276)

Insofern kann nach Pannenberg (:276) „Stellvertretung als solche keine wunderbar übernatürliche Besonderheit Jesu sein“. In ihr liegt die elementare Logik des alltäglich in der Welt handelnden Menschen in einer guten Gemeinschaft. Einer tritt für den anderen ein und übernimmt Verantwortung für ihn.

Fazit: Wenn im Hebräischen Tat- und Tatfolge ein Wort hat, Sünde als Unheil immer die Gemeinschaft trifft, bedeutet Sünde weit mehr als individuelle Fehlerhaftigkeit oder persönliches Versagen. Sie hat ein weit größeres Ausmaß als eine individuell falsche Tat mit ihrer Tatfolge. Deshalb benötigt der Mensch eine Stellvertretung, die ihn befähigt, befreit Verantwortung übernehmen zu können. Stellvertretung bedeutet das Verflochtensein in die Gemeinschaft, für die der Einzelne in seiner Verantwortung immer im Dienst steht.

Verfehlung als Privatsache und persönliche Angelegenheit entspricht erst unserem individualistischen Denken. Diese Gemeinschaftsbezogenheit einer Tat gilt es wieder für die Seelsorge zu entdecken.

9.4.2 Der Bezug der Thesen Pannenburgs zur Individualpsychologie

- **Die Verantwortlichkeit für Schuld**

Nach Pannenberg ist zunächst der Mensch trotz seiner Eingebundenheit in eine Gemeinschaft ein einmaliges Individuum, weil jeder Mensch Identität für sich in Anspruch nimmt. Auch Adler sieht den Menschen so. Nach Husserl ist jeder Mensch in seinen Gedanken einmalig seiner persönlichen Weltanschauung unterlegen.

Zudem beschreibt Pannenberg den Menschen als einen, der Macht hat und Macht anstrebt, die zu missbrauchen er immer im Stande ist. (Pannenberg 1983:77). Auch Adler nennt das häufig „Machtgier“ ([1928] 1992:10, :19, :48), in Auseinandersetzung mit Jahn beispielsweise „Machtstreben“, oder Bezug nehmend auf Nietzsche, den „Willen zur Macht“ ([1912] 1990:51).

Auch in ihrer Sicht über die Herkunft des Menschen, für die er nicht verantwortlich ist, sind bei Adler und Pannenberg Analogien zu finden: Trotz belastender Mängel sehen beide das Individuum als verantwortlich. Pannenberg ([1962] 1981:107) sieht den Men-

schen nicht von seiner persönlichen Verantwortung, die er wahrzunehmen hat, entbunden, wenn er auch um die Lehre der globalen Schuldverflochtenheit weiß. Auf diesem Wege ist durch das Dogma der Erbsünde ein Verständnis in die Christenheit gekommen, unter dem sie sich in falscher Weise von ihrer Verantwortung freigesprochen hat.

Auch Adler belässt dem Menschen die Verantwortung, ohne die der Klient nicht zu einer Arbeit an sich selbst fähig wäre. Es gibt für Adler nicht wie bei Freud Entschuldigungen, etwa durch eine neurotisierende Kultur oder die Instanz des Unterbewusstseins. Das Individuum nimmt fortwährend selbst Stellung und geht eigenverantwortlich mit seiner von ihm erkannten Lebenswirklichkeit um.

Ist die Tat des Menschen phänomenologisch verstanden, das heißt für das Individuum als in dem Moment seiner Identität entsprechend, so ist sie auch aus seiner Sicht eigenverantwortlich frei entschieden gewinnbringend gut. Dabei kann sie aus Gottes Perspektive falsch und sündiges Handeln sein.

Synonym spricht an dieser Stelle Adler vom „Lebensstil“ des Menschen, von dessen phänomenologischer „Lebensstrategie“. Die Sinnesänderung entspricht bei Adler einer positiven Änderung hinsichtlich der Verantwortungsübernahme bezüglich der Gemeinschaft, worin er mit Recht eine konstruktive seelische Besserung der Persönlichkeit des Menschen sieht. Das zu erreichen ist Adlers Therapie nicht abzusprechen. Ihm geht es in Beratung und Therapie um „Seelen-Heilkunde“.

Pannenberg verfolgt dagegen „Seelenheil-Kunde“, die als letzte Finalität der Seelsorge anzusehen ist. Für ihn ist Erlösung die Voraussetzung für ein gottgemäßes Denken. Allerdings übersieht Pannenberg, dass es viele Beispiele dafür gibt, dass Menschen mitunter gottgemäß gedacht und entschieden haben, von Gott benutzt wurden, ohne dass sie es wussten oder von Erlösung etwas ahnten. Dieser Aspekt ist für den diakonischen Dienst der Beratung und Seelsorge an Nichtchristen von Betracht, gerade dann, wenn sie zwar ihr Handeln hilfreich ändern und dennoch den Glauben ablehnen.

Andererseits setzt Adler zu kurz an, wenn es ihm letztlich nicht um eine notwendige erlösende Sinnesänderung hinsichtlich des Heils geht, wie Pannenberg es erläutert, wenn dieser jene Perspektive „über dieses Leben hinaus auf Gott und auf die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten“ (:97) beschreibt. Für Adler war das Wissen um die Universalität der Sünde nicht bedeutungsvoll. Ungeachtet dessen brandmarkt aber seine Individualpsychologie gemeinschaftszerstörende Denk- und Handlungsweisen. Es wird deutlich, wie einsichtig Adler, wie bereits erläutert, das Gemeinschaftsgefühl als Gradmesser der seelischen Gesundheit sieht und die Eigenverantwortung für das hilfreiche Denken und Handeln in der Gemeinschaft betont.

- **Das Eingeflochtensein in die Gemeinschaft**

Adler gilt als Vorläufer der gegenwärtigen Systemtheorie⁷² und hatte bereits Ende der 20er Jahre mit ganzen Familien und Elterngruppen begonnen, sie im Rahmen seiner Erziehungsberatung mit einzubeziehen. Der Aspekt der „Familienkonstellation“ spielte im Gedankengebäude Adlers eine zentrale Rolle und untermauerte das mit dem holistischen Denken (Kretschmer 1995:227). Die Systemischen Therapien bestätigen nachdrücklich und untermauern wissenschaftlich differenziert, dass in einer homogenen Gruppe jeder am Tun des anderen beteiligt ist. Während der eine quasi durch seine Bestrebungen die Disposition für das Tun des anderen setzt, reagiert jener. Jede Gruppe lebt auch von ihren Symptomträgern, also von zwar störenden Handlungen einzelner Gruppenmitglieder, dennoch zieht jeder Beteiligte aber zugleich den eigenen Gewinn nicht nur aus den konstruktiven, sondern auch aus den destruktiven Verhaltensmustern des andern. Dadurch werden Probleme manifestiert und nicht überwunden. Die ganze Gruppe ist am Tun des Einzelnen beteiligt, fördert dieses bewusst oder gedankenlos, verbal oder nonverbal. Die Systemischen Ansätze nennen es im Gegenüber zur linearen Kausalität eines Reiz-Reaktionsmechanismus der Verhaltenstherapie „zirkuläre Kausalität“ (oder einfach „Zirkularität“) (Kriz 1991:228). Watzlawick (Watzlawick, Beavin & Jackson 1969:115) konstatiert: „Interaktion kann als System betrachtet werden, so dass die allgemeine Systemtheorie anwendbar wird“.

Ähnliches beschreibt Pannenberg, wenn er am Gedanken der Stellvertretung im Alten Testament klar macht, dass der Einzelne immer im Dienst der Gemeinschaft steht und mit seinem konkreten Tun deshalb immer etwas auslöst. Deshalb kann auch von theologischer Seite festgehalten werden: Aktion und Reaktion stehen beim Menschen automatisch in ständig wechselnder Interaktion. Folglich wird der Christ sich fragen müssen, inwiefern er am Fühlen, Denken und Handeln des anderen durch sein Selbst Vorschub geleistet, die Disposition gesetzt hat.

In jeder Beziehung ist also Stellvertretung, wie Pannenberg sie beschreibt, ein allgemeines Phänomen. Dementsprechend wird auch das individualistische Denken unserer

⁷² Adler hat die „Neo-Freudianer“, Horney, Fromm und Sullivan stark beeinflusst, die den Zusammenhang der Symptome mit soziokulturellen Faktoren unterstrichen und die Mutter-Kind-Beziehung in den Vordergrund der Analyse stellten. Sullivan vertrat ein ökologisches Modell, das in hoher Übereinstimmung mit heutigen systemischen Vorstellungen ist (Kriz 1991:237). Systemische Aspekte finden sich auch bei Frankl, besonders in seiner Interventionsform der „paradoxen Intention“, die sich leicht modifiziert als eine der wichtigsten Interventionsformen in den systemischen Therapieansätzen wieder erkennen lässt (:238). In Deutschland führte ab 1960 Horst-Eberhard Richter Familientherapie durch. Später gegen Ende der 60er Jahre wurde Helm Stierlin in Heidelberg der zweite deutsche Exponent der Familientherapie (:240). Aus Italien beeinflusste die in den 60er Jahren begonnene Mailänder Gruppe („Mailänder Schule“ der „Systemischen Therapie“) um Maria Selvini Palazzoli die deutsche Familientherapie nachhaltig.

Zeit sich in seinen ethischen Maßstäben nie von diesen Zusammenhängen ganz lösen können, ohne zugleich abstrakt und wirklichkeitsfremd zu werden. Sicher wird gerade deshalb diese Tatsache im Bereich der Psychotherapie mit anhaltender Individualisierung in der Gesellschaft unterstrichen, denn fast alle Therapieansätze enthalten heute, mindestens ansatzweise, systemische Aspekte (Kriz 1991:237).

Fazit: Sowohl Adler als auch Pannenberg sehen den Menschen als einmaliges Individuum in eigener Verantwortung. Mit der Beschreibung der Erbsünde wird theologisch die allgemeine Herrschaft des Bösen erklärt, nicht aber die Entlastung von der eigenen Verantwortlichkeit. Adlers Ansatz der Verantwortung ist auch hier an der Stelle zu kurz, wo er die Heilsperspektive über dieses Leben hinaus nicht erkennt.

Die Untersuchungen Pannenbergs von der Stellvertretung machen deutlich, dass Adlers Sozialpsychologie und die Systemtheorie einem längst verschütteten Gedanken aus dem Hebräischen nahe kommen, der für die Poimenik außerordentlich beachtlich ist: Jeder Mensch leistet mit allem was er tut Vorschub für die Reaktion des anderen, ob er sich dessen klar ist oder nicht, und ist deshalb mitverantwortlich.

9.5 Zusammenfassung theologischer Gesichtspunkte

- Die Exegese ausgewählter Genesistexte und alle genannten Theologen zeigen die Ablehnung einer Determinierung durch Verhältnisse, Heredität, Herkunft, Zwänge und so weiter. Selbst die theologische Lehre der Erbsünde ist nicht als determinierende Naturbedingung menschlichen Daseins zu deuten, durch die der Mensch sich seiner aktuellen Verantwortung entledigen könnte, sondern wird als eine Erklärung der allgemeinen Herrschaft des Bösen und der Radikalität der Sünde verstanden.
- Gott hat den Menschen umfassend mit Verantwortung gewürdigt. Ihn trifft der Ernst, unumkehrbare Entscheidungen zu fällen. Weber dagegen ideologisierte den Verantwortungsbegriff, indem er gemäß aufklärerischen Denkens im Verzicht auf die theologische Fragestellung Gesinnungs- und Verantwortungsethik polarisierte.
- Verantwortung geschieht nach dem protestantischen Prinzip immer als „Verantwortung vor“ Gott und verweist auf das Jüngste Gericht, und als „Verantwortung für“ den anderen und verweist auf die Gemeinschaft und die Verpflichtungen. Auch der einzelne Christ lebt in einer unvergleichlichen Verbundenheit aller Christen in ihrer Verantwortung füreinander und vor Gott. Verschobene Verant-

wortung ist nie als Privatsache zu deuten, sondern zerstört drastisch Gottes- und Menschenbeziehung.

- Verantwortliches Handeln ist stellvertretendes Handeln. Es zeigt sich ständig im Alltag, wird in der Stellvertretung für uns durch Jesus deutlich und verwirklicht sich im Speziellen im Füreinander der Seelsorge. Dabei wird dem Seelsorger die Inkarnation Jesu zum Vorbild, wenn er die Wirklichkeitssicht des Ratsuchenden zu begreifen versucht.
- Alle genannten Theologen begreifen das Individuum in der Verflochtenheit, dem System der Gemeinschaft, in dem es im Miteinander schuldig wird.
- Von Verantwortung ist da die Rede, wo man nicht primär an Prinzipien, Gebote, Moral beziehungsweise das ideologische Handeln eines Gutseins oder genaue Handlungsanweisungen gebunden ist, sondern an die Freiheit der Abhängigkeit von Gott und dem Ermessensspielraum eigener Verantwortlichkeit in Liebe.

10 Darstellung der Verantwortungsseelsorge

10.1 Sieben Kernthesen der Verantwortungsseelsorge

Unter den genannten Gesichtspunkten soll im Folgenden erkennbar zusammengestellt werden, welche Inhalte die Verantwortungsseelsorge zu umschließen hat.

Verantwortungsseelsorge basiert auf Frage und Antwort. Die Geschichte vom Sündenfall macht hinreichend deutlich, dass der Mensch als Mandatsträger Gottes auf dieser Erde (Genesis 2,15) Verantwortungsträger ist. Der Mensch wird dort als Rechtsperson vorgestellt, der gewürdigt ist, Gott in Freiheit zu antworten. Genuss und Lust der Sinne gehört zu dieser Freigabe. Dabei will Gott selbst Ansprechpartner bleiben. In der Seelsorge zeigt sich, dass es Menschen oft schwer oder unmöglich erscheint, Gott, der ihnen fortwährend durch dieses Leben und Beziehungsgeflecht Fragen stellt, die richtige Antwort zu geben. In folgenden 7 Kernthesen soll an dieser Stelle die Verantwortungsseelsorge als „antwortende Seelsorge“ dargestellt und erklärt werden.

These 1: Verantwortungsseelsorge gründet sich auf Stellvertretung und den biblischen Ruf zur „Verantwortung für“ in der Gemeinschaft.

These 2: Verantwortungsseelsorge sieht den Menschen, ganzheitlich, reflexiv denkend und nicht determiniert, sondern final orientiert.

These 3: Verantwortungsseelsorge fragt nach der einmaligen Wirklichkeitssicht des Ratsuchenden.

These 4: Verantwortungsseelsorge begegnet Scham- und Sicherungstendenzen und macht sie liebevoll bewusst.

These 5: Die größte Gefährdung der Verantwortung liegt im Irrglauben des mangelnden Selbstwertes und dem daraus folgenden Überwertigkeitsstreben.

These 6: Verantwortungsseelsorge ermutigt zu konstruktiven sozialen Beziehungen.

These 7: Verantwortungsseelsorge geschieht nicht regel- oder moralorientiert, sondern in der „Verantwortung vor“ Gott. Sie ist von der Gottesbeziehung und seiner Heilstat in Jesus Christus bestimmt.

These 1: Verantwortungsseelsorge gründet sich auf Stellvertretung und den biblischen Ruf zur „Verantwortung für“ in der Gemeinschaft.

Verantwortungsseelsorge weiß um Stellvertretung, weil verantwortlicher Dienst als Verhältnis von Mensch zu Mensch stellvertretenden Charakter hat. Die theologische Begründung der Stellvertretung weist auf Jesus, wenn Paulus 2.Korinther 5,14 schreibt, dass Jesus für alle Menschen gestorben ist. Damit steht auch der Seelsorger mit dem Ratsuchenden unter dessen Verantwortung und damit auch als Mitchrist unter dessen Schuld.

Er ist nach dem Vorbild Jesu stellvertretend für den Ratsuchenden da. Darum darf es in Verantwortungsseelsorge einerseits weder um Herrschaftsansprüche, autoritäre Willkür, noch um Entmündigung oder Hedonismusstreben gehen und andererseits um weit mehr, als um individuelle Probleme, Fehlerhaftigkeit oder persönliches Versagen, für das dann auch „persönliche Verantwortung“ übernommen werden kann.

Es geht bei Stellvertretung, dem Individualismusdenken zum Trotz, um das Wissen, dass wir nur im Miteinander leben können und aufeinander angewiesen sind und in diesem Verwobensein den biblischen Ruf zur Verantwortung vor Gott (Römer 1,21 und 2,42) hören, der jedem Menschen gilt. Verantwortungsseelsorge versteht deshalb ihren Dienst nach dem Protestantischen Prinzip, das im Stellvertretungsgedanken sein theologisches Fundament findet, und besagt: Sie geschieht in der Verantwortung vor Gott und für den anderen.

These 2: Verantwortungsseelsorge sieht den Menschen, ganzheitlich, reflexiv denkend und nicht determiniert, sondern final orientiert.

Verantwortungsseelsorge orientiert sich an wesentlichen anthropologischen Aussagen der Bibel. Deshalb versteht sie sich

- in ihrem Umgang mit dem Menschen von der Wertschätzung und Akzeptanz der Einmaligkeit jedes Menschen bestimmt, weil Gott ihn würdigt, ihm als „Gott in Rufweite“ (Gen.3,9) auf einer Ebene begegnet und ihn als einzige Rechtsperson im Kosmos achtet. Er ist als unvertretbar Einzelner von Gott beim Namen gerufen. Die Einmaligkeit des Individuums zeigt sich im individuellen Fühlen, Streben und Handeln des einzelnen Menschen.
- ganzheitlich, holistisch. Der Seelsorger hat deshalb den ganzen Menschen im Auge samt seinen Lebensmandaten: Ehe und Familie, Arbeit und Beruf, Freund-

schaft und Verwandtschaft, Glaube und Gemeinde. Ganzheitliche Verantwortungsseelsorge behält deshalb mit allen sozialen Bezügen auch die Körperlichkeit und die nötigen medizinischen Hilfsmöglichkeiten im Blick und nimmt sie als Gottes Geschenk in Anspruch.

- angelegt auf Reflexion. Der Mensch ist das einzige reflexiv denkende Wesen (Gen. 3,22), das eigenverantwortlich Stellung bezieht. Als solcher kann er sich einem Du gegenübersehen und über sein eigenes Denken, Fühlen und Handeln und dessen Folgen nachdenken, sich vor Gott als Sünder erkennen und an sich arbeiten.
- Der Mensch ist nicht determiniert durch Instinkt, Trieb oder Heredität. Jede kausal-mechanistische Beschreibung des Menschen legt ihn mit dem Zweck der Verantwortungsverschiebung fest. Genetik und Sozialisation gehören zwar zum Gewordensein der Person. Wesentlich ist allerdings nicht, was das Individuum mitbringt, sondern was es schöpferisch und eigenverantwortlich daraus macht.
- Verantwortungsseelsorge weiß um die gelernten Fiktionen, Grundannahmen, die der Mensch verfolgt. Grundziele, Grundmotivation und Strebungen werden von Menschen benutzt, um seine Wirklichkeit zu erforschen. Der Mensch wird nicht von Trieben getrieben, sondern von Zielen gezogen. In der Finalitätsanalyse geht es weniger darum, was der Mensch getan hat, sondern welche gedankenlosen, ihm unklaren Motivationen ihn lenken. Es geht weniger um die Taten, als um die Wurzel der Taten.

<p><u>These 3:</u> Verantwortungsseelsorge fragt nach der einmaligen Wirklichkeitssicht des Ratsuchenden.</p>

Verantwortungsseelsorge weiß um die phänomenologische Sicht der Wirklichkeit und darum, dass auch der Seelsorger in seiner eigenen Sicht nicht vorurteilsfrei sein kann. Jeder ist gebunden an seine ihm eigene Sicht der Dinge. Deshalb weiß der Seelsorger vom Ratsuchenden nicht mehr als sein Gegenüber in seiner phänomenologischen Sichtweise. Die Gesprächsmethode des Seelsorgers ist folglich vom nicht wertenden partnerschaftlichen Raten und Fragen bestimmt, um den Ratsuchenden in seiner Sicht von Wirklichkeit zu verstehen. Weil auch dem Ratsuchenden seine Wirklichkeitssicht im Bewusstwerden

des eigenen Lebensstils erst klar wird, wird die Seelsorge Hilfe zur eigenverantwortlichen Selbsthilfe.

These 4: Verantwortungsseelsorge begegnet Scham und Sicherungstendenzen und macht sie liebevoll bewusst.

Verantwortungsseelsorge weiß um die Urangst des Bloßgestelltwerdens, der Scham, in seinen innersten Motiven, Beweggründen und Zielen erkannt zu werden. Der Mensch „trägt Verantwortung“, die dem „Tragen von Kleidung“ gleicht. Zur Verantwortung führende Seelsorge deckt Abwehrmechanismen und Sicherungstendenzen beim Klienten nicht zu, sondern behutsam auf, und macht sie liebevoll bewusst. Wirkliche Hilfe geschieht in einer Seelsorge, die nicht zur Entlastung durch Abschiebemechanismen auf Sachen, Personen und Verhältnisse führt, die dann am Ende für irgendetwas Schuld sind, sondern letztlich zur Verantwortungsübernahme führt.

These 5: Die größte Gefährdung der Verantwortung liegt im Irrglauben des mangelnden Selbstwertes und dem daraus folgenden Überwertigkeitsstreben.

Die größte Gefährdung verantwortlichen Handelns vollzieht sich auf dem Gebiet der Hybris, die dem Glauben an einen persönlichen Mangel entspringen. Das führt den Menschen zu der Fiktion, in totaler autonomer Selbstüberhebung, in Überlegenheit über dem anderen, uneingeschränkt gottähnlich (Gen. 3,5) existieren zu können.

These 6: Verantwortungsseelsorge ermutigt zu konstruktiven sozialen Beziehungen.

Verantwortungsseelsorge stellt den Menschen in die Gemeinschaft. Jede Verfehlung ist nie Privatsache und persönliche Angelegenheit. Ob es ein Mitmachen ist, ein Sichverleiten-lassen oder ein unbeteiligtes Zusehen, - der Mensch wird immer zugleich an Gott und seinem sozialen Kontext schuldig (Gen. 2,6a). Sünde zerstört die Gemeinschaft.

These 7: Verantwortungsseelsorge geschieht nicht regel- oder moralorientiert, sondern in der „Verantwortung vor“ Gott. Sie ist von der Gottesbeziehung und seiner Heilstat in Jesus Christus bestimmt.

Weil Verantwortungsseelsorge phänomenologisch begründet ist, sind auch populäre Begriffe wie Selbstverwirklichung, Glück und Freiheit phänomenologisch bestimmt. Verantwortungsseelsorge sieht im Maximum der Abhängigkeit von Gott zugleich das Maximum von Glück und Freiheit des Menschen, die mit der Entfernung eines Menschen von seinem Ursprungsort, von Gott, abnehmen. Darum zielt Verantwortungsseelsorge darauf, dass der Klient der menschlichen Gemeinschaft und Gott seine modifizierte Antwort geben kann. Verantwortungsseelsorge mündet folglich ein in ein Bewusstsein der Gegenwart Gottes, vor dem wir dauernd stehen. Die Bewusstheit von Gottes Gegenwart im Seelsorgeprozess ist nicht ein „psychologischer Kunstgriff“ zur Erhärtung therapeutischer Mittel, sondern von der Seinsfrage des Seelsorgers in seinem christlichen Selbstverständnis existentiell bestimmt.

Damit ist aber auch ethisch die Antwort nicht auf Moral ausgerichtet, weil Moral Ersatz ist für verlorene Verantwortlichkeit vor Gott. Verantwortung ist nicht prinzipienorientiert ausgerichtet, keine abstrakte ideologische Entscheidung, sondern von der Heilstat Gottes in Jesus Christus bestimmt und orientiert sich an der Wirklichkeit der Welt. Der Sündenfall macht deutlich, dass Gebote nicht mehr als eine Orientierung, ein Instrument in der Gottesbeziehung darstellen. Fehlziele werden vor Gott und im Bewusstsein des jüngsten Gerichtes zur Sünde und sind nicht im Sündenbewusstsein des Menschen oder dem schlechten Gewissen verankert.

10.2 Verantwortungsseelsorge in ihrem praktischen Vollzug

Die genannten Thesen finden im Seelsorgeansatz der Verantwortungsseelsorge des TS-Institutes Neuendettelsau Anwendung. Diese wird im Folgenden in ihren wesentlichen Punkten erklärt. Danach wird Verantwortungsseelsorge mit möglichen Beispielen aus der Seelsorgerpraxis⁷³ des TS-Institutes belegt und transparent gemacht. Dabei werden im Sinne eines holistischen Ansatzes die sich aufdrängenden nahe liegenden primären Eindrücke beispielsweise der Interaktion, der nonverbalen Gesten oder Emotionen bezüglich der Verantwortungsübernahme erzählend geschildert und mit den Kernthesen der Verantwortungs-

⁷³ Die in dieser Arbeit aufgeführten Seelsorgebeispiele sind zum Schutz der Integrität von Klienten und zur Wahrung der Schweigepflicht, wenn auch der Wirklichkeit angeglichen, so doch fiktiv.

seelsorge einsichtig belegt: Eigenverantwortlichkeit in der Seelsorge findet ganzheitlich ihren Ausdruck sowohl im Setting als auch inhaltlich. In ihr wird das Evangelium erfahrbar im praktischen Vollzug.⁷⁴ Wenn der Ratsuchende den Therapeutischen Seelsorger aufsucht, will er „Rat von kompetenter Seite“ und zeigt folglich in der Regel eine aufschauende Haltung. Besonders in der Anfangsphase gibt es oft ein starkes Autoritätsgefälle. Schon zu Beginn ist es nötig, dieses möglichst zu verringern und ein partnerschaftliches Gespräch mit dem Ziel der Gleichwertigkeit, und damit der Verantwortungsteilung, anzustreben.

Zwar kann in der Verantwortungsseelsorge gelegentlich auch „gelehrt“ werden. Dann geht es darum, in partnerschaftlicher Gesinnung den Ratsuchenden an psychotherapeutischen oder biblisch-theologische Kenntnissen partizipieren zu lassen. Auch wird der Seelsorger unter Umständen freilich je nach Verfassung des Klienten gezielt mit Rat intervenieren. Immer wird es aber Ziel sein, den Ratsuchenden zu eigenverantwortlichem Verhalten und Tun anzuregen.

10.2.1 Verantwortungsseelsorge als Evangeliumserfahrung

Weil Seelsorge nicht in Verantwortung vor dem Selbst sondern vor dem Gott geschieht, der in Jesus zum ansprechbaren „Du“ geworden ist, ist der Seelsorger auf ihn ausgerichtet, selbst wenn dies nicht oder noch nicht Inhalt des Seelsorgegesprächs ist. Hierbei geht es um die Begabung des Seelsorgers zur richtigen Gelegenheit, mit den passenden Worten und authentisch seine Gottesbeziehung etwa in Zuspruch, Gebet oder Segnung spürbar und erlebbar werden zu lassen. Geht es direkt um Fragen des Glaubens, dann geht es nicht primär, wie in einer konfrontierenden oder kerygmatischen Seelsorge um die Überzeugungen des Seelsorgers, sondern um die eigenverantwortliche und bewusste Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben und dem eigenen Unglauben.

Eigenverantwortung setzt den Seelsorgesuchenden damit in die evangeliumsgemäße Freiheit, zu einer vor Gott verantworteten ethischen Entscheidung finden zu können. Durch gezielte Fragen des Seelsorgers wird der Ratsuchende sich seiner Motive und Ziele bewusst, um am Ende förderliche und hilfreiche Schritte gehen zu können. Durch diese Begegnung in der Seelsorge kann exemplarisch Gemeinde Jesu und stellvertretend Jesus selbst erfahrbar werden.

⁷⁴ Hier sei noch einmal erinnert an Martin Luthers „Erfahrbarkeit des Evangeliums im geschwisterlichen Gespräch“ neben dem „Wort, Abendmahl und dem Amt der Schlüssel“: „per mutuum colloquium et consolationem fratrum“ (Steubing 1970:108).

10.2.2 Das Setting in der Verantwortungsseelsorge

Längst bevor das Seelsorgegespräch beginnt, wird dem Ratsuchenden seine Eigenverantwortlichkeit in der Verantwortungsseelsorge klar: Der Seelsorger sucht in der Regel nicht, wie es sonst in der Gemeindeseelsorge üblich und angebracht sein mag, den Klienten auf, vielmehr „wird dieser sich auf den Weg machen“. Gespräche zwischen Tür und Angel mögen „Aufhänger“ zu einer Gesprächsfolge sein, mehr aber nicht.

Hinter verschlossener, schalldichter Tür und in dem Wissen um die Verschwiegenheitsverpflichtung des Seelsorgers fühlt sich der Klient ernst genommen. Diese Verpflichtung bekommt er gleich nach telefonischer Anmeldung mit einer Fahrtbeschreibung, mit den Kosten und der Zeitvereinbarung mitgeteilt. Damit weiß der Betroffene auch, dass er für den Inhalt dieser begrenzten störungsfreien Stunde (ohne Telefon, Zeitdruck und so weiter) mitverantwortlich ist.

Verantwortungsseelsorge beinhaltet auch, dass die Klienten sich stets selbst um weitere Beratungstermine bemühen, also rechtzeitig planen müssen, wollen sie nicht Gefahr laufen, dass Nachfolgetermine belegt sind. Können sich Klienten von einer Sitzung wegen plötzlicher Krankheit, höherer Gewalt oder einem unvorhergesehenen Missgeschick nicht rechtzeitig abmelden, ist sie nicht kostenpflichtig. Kommt der Ratsuchende zu spät, verkürzt sich in der Regel die Gesprächszeit. Dazu bitte ich, störende Faktoren im Seelsorgeprozess stets vorrangig anzusprechen.

10.2.3 Der Inhalt der Verantwortungsseelsorge

Der Ratsuchende ist auch für den Inhalt der Gespräche verantwortlich: Der Seelsorger stellt sich „als Klangkörper“ für die Probleme des Klienten zur Verfügung. Dabei ist es notwendig, dass ihm das Problem so dargestellt wird, dass er es verstehen kann. Er versichert sich seines Verstehens durch Rückfragen.

Es ist zwar für die Gesprächsführung sehr wichtig, dass stets die hermeneutische Kompetenz des Seelsorgers gefragt ist, dass er befähigt sein muss, sich in sein Gegenüber einzufühlen und hineinzusetzen. Ohne gleich zu interpretieren, soll der Berater das Gespräch strukturieren. Jedoch stimmt es genauso aber auch, dass der Seelsorgesuchende verantwortlich dafür ist, sein Problem und seine Wirklichkeitssicht verständlich darzulegen. In diesem Vorgang wird sich der Ratsuchende seines Denkens klarer. Priorität hat, dass sowohl Seelsorger wie Ratsuchender in ihrem Verstehen weitgehend deckungsgleich sind. Seelsorger und Seelsorgesuchender „arbeiten zusammen“. Der Seelsorger zeigt sich

als der gezielt Fragende, der zunächst das Problem in seinem Milieu und die Finalität des Klientenverhaltens in gespannter Aufmerksamkeit genau zuhörend erkundet und in seinen Emotionen mitschwingt. Dabei wiederholt der Seelsorger die Antworten in eigenen Worten und erklärt, wie wichtig es ist, dass er und der Ratsuchende in dem was besprochen wird, kongruent sind. Er bittet den Klienten stets zu korrigieren, wenn etwas falsch verstanden wurde.

Danach fragt der Seelsorger nach dem Auftrag, dem Zweck oder Wunsch des Ratsuchenden für die Seelsorge. So kann der Berater entscheiden, ob er diesem Auftrag entsprechen kann oder will.

Der Seelsorger wird mit dem Klienten das Problem bearbeiten, indem er Fragen nach dem ihm unklaren versteckten Ziel, Zweck und Motiv stellt. Dabei wird die Fiktion des Ratsuchenden, seine ihm eigene „Strategie des Überlebens“ deutlich. In diesem Prozess wird vor allem auf dem Hintergrundverständnis der Ganzheitlichkeit des Menschen der „Lebensstil“ erkundet. Hilfreich ist das Erfassen des „roten Fadens“, der sich einheitlich durch Sicht- und Lebensweise, Körperlichkeit und Selbstdarstellung des Klienten zieht. Durch Vergleichen mit anderen ähnlichen Begebenheiten, durch das bessere Verstehen seines Gewordenseins in der Ursprungsfamilie, durch projektive Geschichten oder durch das Nennen seiner „Typischen Angst“, der er „entgegengesetzt davonläuft“, werden ihm die grundlegenden Zwecke und Motive seines Lebensstils klar.

Ermutigung ist dann angesagt, wenn schließlich der Klient vor Gott und den Menschen eigenverantwortete, für die Gemeinschaft förderliche, hilfreiche Wege einschlägt.

Die Bündelung einer Seelsorgesitzung mit der Frage: „Was war jetzt für sie wichtig“ und „Wie geht es für sie weiter“ lässt den Ratsuchenden in der Eigenverantwortlichkeit seiner Selbstreflexion.

10.2.4 Verantwortungsseelsorge ist prozesshafte Seelsorge

Nur ein Gespräch wird kaum die erwartete Hilfe geben. Durch mehrere Gesprächssequenzen wird der Druck genommen, schnell zu einer Problemlösung kommen zu müssen. Wiederkehrende fortgesetzte Gespräche fördern einen therapeutischen Prozess: Der Mensch wird sich seiner Motive klarer und beginnt, irriges Denken zu modifizieren. Weiter besteht beispielsweise in prozesshafter Seelsorge die Möglichkeit dem Seelsorger schriftlich im Brief Selbstbeobachtungen oder Ähnliches zukommen zu lassen.

Selbst in der Planung dieser Gespräche wird der Klient in seine Eigenverantwortlichkeit gestellt. Nicht der Seelsorger rät zu einer bestimmten Anzahl von Gesprächen,

vielmehr stellt er sich dazu bereit. Der Ratsuchende wird je nach Wunsch Termine anmelden, die der Seelsorger nach seinen Möglichkeiten vergibt.

10.2.5 Abschluss des Seelsorgeprozesses

Es liegt in der Freiheit des Klienten, den Prozess „offiziell“ mit einer rückblickenden Zusammenfassung, einer Beichte, einem Gebet oder einer Segnung durch den Seelsorger zu beenden. Normalerweise beschließt der Seelsorgesuchende den Prozess. Selbst nachfolgende Gesprächstermine nach Monaten oder Jahren sind auf Wunsch des Klienten nie ausgeschlossen.

10.3 Beispiele der Verantwortungsseelsorge

10.3.1 Angstneurose eines Jungen

Telefonisch meldet sich eine Frau bei mir, deren 7-jähriger Sohn große Angstprobleme hat. Ich lade sie zu einem Erstgespräch in die Praxis ein. Zunächst werden die technischen Dinge und das Setting unserer Beratungspraxis erklärt.

Von Anfang an soll den Klienten in der Verantwortungsseelsorge deutlich werden, dass es nicht um das geht, was der Seelsorger meint, sondern um ihre Sichtweise (These 3).

Ich habe eine 36-jährige Mutter vor mir. Sie ist schlank, gepflegt gekleidet, macht einen etwas unsicheren Eindruck, wie ihr Händedruck bei der Begrüßung verrät. Sie ist verheiratet mit einem gleichaltrigen Mann, der bei einer Telefonfirma arbeitet. Sie haben vor 13 Jahren kirchlich geheiratet. Gemeindlich gehören sie zu einer Freikirche. Nach einigen Jahren Kinderlosigkeit kam Dorothea auf die Welt, ein Mädchen, das heute 10 Jahre alt ist. Ihr folgte danach Aaron, jetzt 7 Jahren alt, der große Angstprobleme hat. Wegen den Wohnverhältnissen, der großen Arbeitsbelastung durch die beiden Kinder und dem Engagement des Vaters außerhalb der Familie, habe sich das Ehepaar keine weiteren Kinder gewünscht. Die Familie von Dorothea und Aaron wohnt im Geburtshaus der Mutter. Dort, so sagt sie, - „wohnen sie sehr schön“. Auch die Nähe zu ihren Eltern empfindet sie als „wohltuend“. Auf diese Weise würden die Großeltern auch auf ihre Enkel aufpassen und die Kinder würden die Nähe der Großeltern noch miterleben.

In der holistischen Seelsorge (These 2) geht es um den ganzen Menschen, so wie er als einmaliges Geschöpf Gottes mir begegnet. Es geht also nicht nur

partiell um sein Problem, eine binnenseelische Verfassung oder ausschließlich sein geistliches Leben. Die nonverbalen Botschaften, die sich in Bewegung, Haltung und Gang ausdrücken, werden von mir wahrgenommen, aber nicht bewertet. Sie können im Seelsorgegespräch ihre Widerspiegelung finden, indem an passender Stelle Eindrücke angesprochen und mögliche Verknüpfungen zum Problem erfragt werden. Ein unsicheres Auftreten kann auch einen unsicheren Umgang mit ihrem Sohn, eine zum Seelsorger aufschauende Haltung, ein hierarchisches Denken, der Irrglaube mangelnden Selbstwertes bedeuten (These 5).

Erläuterung des Familienproblems durch die Mutter

Die Mutter erklärt: Das Kind ist sehr schwierig, weil es abends nie freiwillig ins Bett will. Der Junge hat Angst vor der Dunkelheit und dadurch käme sie als Mutter abends selbst nie richtig zur Ruhe. Kaum sei der Sohn im Bett und das Abendgebet gesprochen, würde er „anfangen zu quengeln“. Dann braucht er noch etwas zu trinken, die Tür muss immer aufbleiben und er sieht Schatten, vor denen er sehr große Angst habe.

Als ich nach möglichen auslösenden Erlebnissen frage, weiß die Mutter keine Begründung zu geben. Aaron muss dann immer abends noch einmal aufstehen und zu ihr kommen. Sie geht dann mit ihm in das Wohnzimmer, wo sie eigentlich alleine mit ihrem Mann noch ein wenig zusammen sein und sich entspannen wollte. Aber Aaron setzt sich mit seiner Decke auf das Sofa zwischen die Eltern, plappert und wartet, bis diese ins Bett gehen.

Um gewiss zu sein, dass wir kongruent arbeiten und sie dabei ihren Verantwortungsanteil behält, frage ich nach dem Auftrag, unter den wir uns stellen.

Sie kann ihn gleich formulieren: „Helfen sie uns herauszubekommen, woher die Ängste unseres Sohnes kommen und wie wir damit umgehen können“.

Diesen Auftrag kann ich annehmen und schreibe ihn in großen Buchstaben auf die Therapiemappe, die uns die Sitzungen hindurch begleiten soll.

Ich frage nach ihrem Mann, worauf sie ihn gleich in Schutz nimmt: „Mein Mann ist von der Arbeit so müde. Er kann sich wenig um die Familie kümmern. Außerdem ist er Fraktionsvorsitzender am Ort und hat sehr wenig Zeit. Natürlich wäre es schön, wenn er auch mit hierher gekommen wäre“.

Um den Verantwortungsanteil noch einmal deutlich werden zu lassen, frage ich: „Wann werden wir das Ziel unserer Sitzungen erreicht haben? Wann werden sie sich sagen, dass sie mich nicht mehr brauchen?“ Darauf antwortet sie: „Wenn wir mit Aarons Ängsten besser umgehen können“.

Aus dem Wissen, dass ich die Mutter nicht in möglicher Unwissenheit Glaubensdingen gegenüber brüskiere, frage ich, ob ich in einem Gebet Gott um seine unterstützende Hilfe und Weisheit für sie bitten darf. Als sie freudig bejaht, bete ich mit ihr.

Ich stelle mich mit der Mutter in dieses Problem. In der Verantwortungsseelsorge geschieht das theologische Prinzip der Stellvertretung (These 1) in seinem praktischen Vollzug: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (Bonhoeffer 1998a:533), bedeutet hier, dass wir jetzt miteinander die volle Verantwortung für dieses Problem tragen. Mit keinem Gebet werden wir die Arbeit an Gott verschieben dürfen. Wir werden miteinander mit Gottes Hilfe diesen Konflikt, vor den Gott uns fragend stellt, angehen, ihm damit „antworten“, - „verantwortlich“ arbeiten. Deshalb bete ich an dieser Stelle nicht darum, dass die Angst Aarons wie durch ein Wunder schnell verfliegt, trotz der Gewissheit, dass Gott dies möglich ist. Ich bitte Gott, dass wir den Ausdruck der Angst erkennen und verstehen, was Gott uns damit sagen will und bete um Gottes Hilfe dabei.

Wichtiger als das Entstehen der Angst des Jungen, nach dem ich zwar frage, was aber in der Folge nicht mehr primär relevant sein wird, ist die finale Orientierung dieses Gefühlsausdrucks des Jungen (These 2). Es gilt Gemeinschaft wieder zu ermöglichen (These 6). Durch eine klare Auftragsstellung, „unter die wir uns miteinander stellen“ wird eine gemeinschaftliche Zusammenarbeit offensichtlich (These 1). Dabei kann es nicht darum gehen, Probleme am Ende perfektionistisch fehlerlos meistern zu können, also am Ende großartige Erzieher zu sein, sondern kleine Schritte zu gehen. Alles andere Streben könnte sich aus einem Minderwertigkeitsempfinden entwickeln (These 4, 5) und dem daraus folgenden Gottähnlichkeitsstreben. Darum wird nach dem Ziel des Seelsorgeprozesses eingehend gefragt.

In den biblischen Ruf der Verantwortung in der Gemeinschaft (These 1) ist selbstverständlich auch der Vater in seiner Rolle in die Familie gestellt. Es scheint, dass die Mutter, mit der deutlich erkennbaren starken Reaktion ihren Mann zu schützen, ihre Hauptverantwortung für ihre Kinder nicht aufgeben will (These 4), dass sie unter Umständen in ihrer Mutterrolle eine Alleinstellung und damit eine gewisse alleinige Machtposition, eine Selbstüberhebung, sucht.

Nach dieser Antwort ist klar genug geworden, dass sie als Eltern in die Arbeit gestellt sind und sie von mir als Seelsorger keine „Wundermittel“ zu erwarten haben. Ich erkläre aber deutlich, dass die Bibel sagt: „Dem Aufrichtigen lässt es Gott gelingen“ (Spr. 2,7). Unter dieser Prämisse lasse auch ich mich auf die gemeinsame Arbeit ein. Ich habe meinen Platz als „Trainer“ eingenommen.

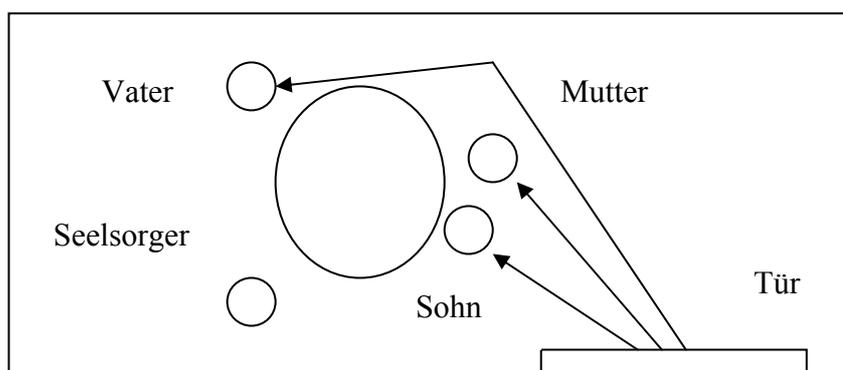
Am Ende dieser ersten Sitzung habe ich mir ein Bild von der Situation machen können und frage die Klientin, wie wir jetzt am besten vorgehen sollten. Darauf erklärt sie, sie möchte mit ihrem Sohn kommen. Dann könne ich mir ein besseres Bild von ihnen machen. Ich gehe darauf ein und lade dazu auch den Vater und die älteste Tochter ein. Die Einladung der ganzen Familie erfolgt in dem Wissen, dass Erziehungsfragen immer systemisch zu verstehen sind. Leider ist die älteste Tochter verhindert, aber die Mutter hat mich

verstanden und erklärt, dass der Vater ab jetzt auch immer mitkommen werde. Da müsse dann „die kommunale politische Arbeit eben mal zurückstehen“.

Erste Familiensitzung

Ich empfang die ganze Familie, vornan die Mutter, an ihrer Seite der Junge, dahinter der Vater. Gleich zu Beginn nehme ich dieses Bild auf: Die Mutter mit ihrem Sohn geben mir den Eindruck symbiotischer Verbundenheit. Der Vater dahinter scheint im Umgang des

Skizze 1



Familienlebens noch unsicherer zu sein, als die Mutter. Er lässt die Familie vor. Sie setzen sich in meiner Praxis an den runden Tisch⁷⁵: Gleich an die Tür setzt sich Aaron. Neben ihn setzt sich die Mutter. Der Vater geht an Mutter und Sohn vorbei, geht um den Tisch herum und setzt sich als letztes hin.

Aaron lenkt alle Blicke auf sich, schmiegt sich rechts an die Mutter, die mich peinlich berührt ansieht und mit den Schultern zuckt. Das Familiensystem wird mir klar: Hier ist ein Junge, der die ganze Familie, insbesondere die Mutter in Beschlag nimmt.

Ganzheitliche Seelsorge (These 4) drückt sich an dieser Stelle darin aus zu beobachten und später bewusst werden zu lassen, wie die eingeübte Interaktion der Familie aussieht, wie sie sich unter Umständen auch mit ihren irri- gen Fehlverhalten arrangiert haben. Jetzt wird es deutlicher. Jeder in der Familie verfolgt final seinen gewinnbringenden Zweck (These 2). Hätte an- fangs die Angst determinierend verstanden werden können, so ist sie jetzt als Instrument zu deuten. Die ganzheitliche Sicht sieht das Kind mit seiner Angst in seinen sozialen Beziehungen (These 7) der Familie, in der jeder „mitspielt“, wodurch es am Ende in ihr unter Umständen verantwortungslos handelt.

⁷⁵ Durch den runden Tisch kann ich am besten in der Beratungspraxis sehen, wer welchen Platz neben wem einnimmt. Er verdeutlicht auch im Gegensatz zu einem rechteckigen Tisch nicht Hierarchie, sondern Gleichwertigkeit von Verantwortungsübernahme.

Ich steige „bewusst“ in das Familiensystem ein, um es noch mehr kennen zu lernen: Zunächst spreche ich den Jungen, auf den der Blick der Eltern geheftet ist, an und frage ihn, ob er weiß wer ich bin, was ich mache und warum sie mich aufsuchen. Geradezu überschüchtern lehnt er sich noch mehr an die Mutter, schaut zu ihr auf und ist still, worauf die Mutter das Wort ergreift und das Problem noch einmal schildert. Während dieser Schilderung schaut der Junge abwechselnd zu seiner Mutter und zu mir, während der Vater seine Frau fragend ansieht und nickend bestätigt.

Eine Seelsorge, die von einer vermeintlich richtigen Auffassung des Seelsorgers ausgeht, entspricht nicht dem Handeln Jesu. Jesu Stellvertretung (These 1) gibt das Vorbild dafür, sich als Seelsorger empathisch ganz auf das Problem des Ratsuchenden einzulassen.

Dann ergänzt der Vater, wie schlimm es für ihn ist, dass er sich nicht einmal bei seiner knapp bemessenen Zeit nach seiner Arbeit abends alleine mit seiner Frau treffen kann.

„Überall und immer ist der Kleine dabei!“ Ich frage, was er dagegen tue. Er zuckt entmutigt und fragend mit den Schultern. Worauf die Mutter bestätigt: „Wir wissen ja eben nicht mehr weiter. Mit unserer Großen war das ganz anders. Aber die fängt auch schon an und wollte neulich nachts wieder in unser Bett!“

Aaron schaut mich an. Als sich unsere Blicke treffen, frage ich: „Was sagst du denn dazu?“ Wieder schaut er seine Mutter an, diesmal entdecke ich fast ein wenig verschmitzte Gesichtszüge, dann zuckt er - ähnlich wie der Vater eben - auch mit den Schultern.

Ich komme ihm entgegen und erkläre, dass ich über seine Ängste durch die Mama schon Bescheid weiß.

Ich spüre, dass ihm langweilig wird und gebe ihm von den Therapeutensilien aus meinem Schrank Buntstifte und einen Malblock: „Würdest du mir bitte ein Bild malen?“ Mit fragenden Augen sieht er mich erwartungsvoll an. „Stell dir vor, du könntest Papa, Mama, deine Schwester und dich in Tiere verzaubern. Das sähe lustig aus. Am Ende würden sie dann auch Geräusche wie die Tiere machen. Das würde witzig klingen. Mal mir doch mal ein Bild, wie deine Familie aussieht, wenn alle in Tiere verzaubert sind. Du kannst dich an den Maltisch nebenan setzen, da hast du mehr Platz und bist für dich ungestört. Wir lassen die Türe angelehnt“. Die Mutter bestärkt ihn ermutigend. Ich erkläre ihm die Aufgabe noch einmal. Dann begleite ich ihn in den Nebenraum.

Sich als Seelsorger der Einmaligkeit der Wirklichkeitssicht des Klienten bewusst zu sein (These 3), heißt ihn ganz ernst zu nehmen und gemäß des Auftrages die Finalität langsam zu erforschen. Konfrontierend gefragt wäre die Scham zu groß gewesen. Stellvertretung (These 1) bedeutet hier, die Siche-

rungstendenzen zu umgehen, damit am Ende die Selbstüberhebung deutlich werden kann (These 4).

Zurück zu den Eltern interessiert mich eine Frage, die ich zuerst dem Vater, dann der Mutter stelle: „Erklären sie mir die Empfindungen, die sie haben, wenn Aaron abends aus dem Bett ruft und am Ende im Wohnzimmer auftaucht“.

Er räuspert sich, schaut dann seine Frau an, dann mich: „Wir kommen halt wenig richtig zueinander. Selbst in den Ferien hat meine Frau kaum Zeit für mich, weil sie immer von Aaron in Anspruch genommen wird. Das macht mich hilflos. Meine Frau hat natürlich für den Jungen am besten ein Gespür. Ich kann das als Vater am wenigsten verstehen. Außerdem nimmt mich die Arbeit völlig in Anspruch, mein Chef braucht mich, die Kommunalpolitik ...“.

Ich spüre den Ausdruck seiner Einflusslosigkeit innerhalb der Familie. Vermutlich wagt er es deshalb nicht, sich in deutlichen Wünschen mitzuteilen. „Glauben sie wirklich, dass Sie als Vater so wenig Gespür für ihr Kind haben?“ frage ich, um ihn seine eingeübten Verhaltensmuster reflektieren zu lassen und die Überzeugung seiner Wirklichkeitssicht zu erschüttern.

Der Vater: „Der Junge ist halt eben so, Aaron braucht die Mama ja am meisten, das ist doch verständlich für Kinder“. Es scheint so, als ob er sich Aggressionen versagt, um ein moralisch guter Vater und Ehemann zu bleiben und gleichzeitig seine Anerkennung aus seinem Beruf zieht. Wie selbstverständlich erscheint die Tatsache dieser mangelhaften inneren Beziehung zu seinem Sohn in dem Kausalmechanismus begründet, dass er beruflich engagiert und tagsüber nicht zu Hause ist. Durch mein Nachfragen scheint er aber nachdenklich zu werden.

Indem ich frage, wie die Eltern die Störungen ihres Jungen empfinden, wird die Finalität erkannt, nämlich was Aaron erreichen möchte, welches intuitive Ziel (These 2) er verfolgt. Würden die Eltern nicht mehr ihre alten Reaktionen zeigen, würde Aarons Aktion keinen Erfolg haben, dann würde das Problem „austrocknen“. Auch in destruktiven Reaktionen aber wird „Erfolg“ einer persönlichen Aufwertung deutlich. Auch darin kann sich die Tendenz zur Selbstüberhebung (These 4) zeigen.

Aaron hat sein Bild fertig gemalt. Ich ermutige ihn, es noch ein wenig auszuschnürcen, damit ich auch noch die Mutter fragen kann, die mir die Gefühle in der Interaktion mit ihrem Sohn erklärt.

Die Mutter erläutert: „Ich fühle mich unfrei und muss etwas tun, was Aaron braucht, weil er ja so Angst hat. Irgendetwas muss vorgefallen sein, das ihn quält. Viel-

leicht sind es auch böse Mächte? Vielleicht ist er auch ein so ängstlicher Typ? Er ist ja auch als Frühchen auf die Welt gekommen und brauchte mich da schon am meisten“.

In dieser Schilderung zeichnet sich die Interaktion der ganzen Familie immer deutlicher ab:

1. Der Vater, der sich aus Ehe und Familie herausnimmt und stattdessen umso mehr im Beruf einbringt, kommt mit seiner Frau und den Kindern kaum mehr in inneren Kontakt.

2. Die Mutter, die vor Aufopferung an ihrem Sohn geradezu „zerschmilzt“, weil dieser in ihren Augen als Frühchen so schwach und voller Angst ist und sie ihm helfen will.

3. Der Sohn Aaron, der das Instrument „Schwäche“ gefunden hat, mit dem er den Vater am besten „ausschalten“, die Mutter am besten an sich binden und gefügig machen kann und sich so gegenüber seiner älteren Schwester in den Mittelpunkt setzt, und diese entthront. Es ist nur noch eine Frage der Zeit, wann die ältere Schwester Dorothea destruktiv in diesem Gefüge reagieren wird.

Mir ist als Seelsorger bewusst, dass einerseits innerfamiliäre Probleme von Klienten rasch auf „böse Mächte“ projiziert werden. Andererseits gibt es sicherlich keinen Irrtum, der nicht auch von Satan benutzt werden kann, um Zerstörerisches in Familien zu bringen. „Als Christen haben wir immer die Verantwortung an den Beziehungsmustern zu arbeiten“. Diese Sichtweise erkläre ich in der Absicht, die Eigenverantwortlichkeit noch einmal deutlich werden zu lassen.

Populär ist es, deterministisch zu denken. Typbedingte oder herkunftsbedingte Gründe (These 2) entlasten scheinbar von der Verantwortung. Auch mit christlichen Gedanken versucht der Mensch sich unbewusst vor Scham zu schützen (These 4), falls seine Fehlziele enthüllt werden. Manchmal wird der Grund in magischen Kräften und dunklen Mächten gesucht. Verantwortungsseelsorge aber deckt die Motivation (These 2) auf und ermöglicht dadurch den Weg der Eigenverantwortlichkeit für jedes Familienglied in seinen sozialen Bezügen (These 6).

Bildanalyse:

Aaron ist inzwischen in das Beratungszimmer gekommen und steht wartend vor uns mit Stiften und seinem gezeichneten Bild in der Hand. Jetzt gehe ich auf ihn ein. Er ist stolz, dass er sein Bild zeigen kann und mir die Tiere erklären muss, die nicht gleich als solche zu erkennen sind: Er hat übergroß einen blauen Delphin gemalt, der in der Mitte des

Bildes aus einem angedeuteten See herausspringt und den Blick auf sich zieht. So hat er sich gemalt. Auf dem Hintergrund grüner Farbe und einer Sonne, die auf alles herabscheint, ist oberhalb des Bildes links sein Papa als ein kleines braunes Pferd zu erkennen, das zum Bildrand hinauszutragen scheint. Im rechten Teil des Bildes erklärt er mir einen grauen Esel als Bild für seine Mama. Dieser steht ein wenig verloren neben dem Delphin und schaut auf ihn. Ein wenig abseits unten links im Bild ist ein grüner Frosch, der die Schwester symbolisieren soll.

Im Reden mit Aaron wird die Wirklichkeitssicht des Jungen über die Rollenverteilung und Interaktion der Familie deutlich.

Indem ich Interesse zeige, vergisst er seine Schüchternheit und gibt gerne Antwort. Dabei „steigen wir nicht aus der Bilderwelt aus“, sondern bleiben in der gezeichneten Tierwelt. Zum Delphin klärt er mich auf, dass der sich freut, dass er so hoch springen kann, noch höher als der Frosch. Zwar kann der Frosch auch springen, aber Kunststücke kann nur der Delphin machen. Der Esel steht daneben und staunt. Auf die Frage, was denn der Esel sonst noch alles macht, erklärt er, dass der Säcke schleppt und meckert. Und das Pferd?

Er zuckt mit den Schultern. „Das geht da hin und hat zu tun“.

Schmunzelnd hören die Eltern zu und scheinen ihr Familiensystem wieder zu erkennen. Aaron genießt es sichtlich, mir das Bild erklärt zu haben. Ich frage ihn, ob ich es behalten darf und ob er mal wieder kommen will. Das bejaht er nickend und sieht mir strahlend in die Augen.

Es gilt, in der Verantwortungsseelsorge bezüglich des Problems in keiner Weise belehrend auf den Klienten einzuwirken (These 7), sondern seine Sicht von Wirklichkeit zu erforschen. Das Strahlen des Jungen lässt deutlich werden, wie gerne jeder Mensch sich richtig verstanden sehen will (These 3). Mit dem Zeichnen und Reden über das Bild umgehe ich die Scham (These 4) beim Aufdecken irriger Ziele. Das typisch kindlich egozentrische Denken, mit dem er „doppelt zupackt“ und mithilfe seiner Angst die Mutter an sich bindet, ist eine ihm noch unklare Methode der Selbstüberhebung aufgrund seiner Deutung eines mangelnden Selbstwertes innerhalb seiner Geschwisterkonstellation (These 5). Er weiß, dass an dieser Stelle bei seiner Mutter „die Tür offen steht“, er also durch seine Mutter einen möglichen Mehrwert in Form einer Sonderstellung erlangen kann (These 2).

Abschluss der Sitzung:

Ich biete den Eltern an, im nächsten Seelsorgegespräch weitere Schritte zunächst ohne Aaron zu bereden. Es wäre in diesem Fall kontraindiziert, den Jungen weiterhin in die Therapie zu nehmen. Mit den Worten: „Der beste Therapeut für Aaron sitzt auf ihrem

Platz“ erhärte ich den Eltern das Wissen, dass sie im Umgang mit ihrem Sohn in die Verantwortung gezogen werden.

Weil ich weiß, dass für die Besucher der Glaube eine wichtige Bedeutung in ihrem Leben spielt und sie deshalb Therapeutische Seelsorge aufgesucht haben, frage ich, ob wir die Stunde mit einem Gebet abschließen wollen. Ich formuliere im Gebet auch für Aaron verständlich, dass Jesus ihm helfen möchte, das Problem mit seiner Angst zu lösen und verabschiede die Familie.

Fortsetzung der Gespräche:

In der nun folgenden Gesprächsreihe ohne ihren Sohn verifiziere ich mit den Eltern auch anhand des gemalten Bildes ihres Jungen die Familieninteraktion. Ich erkläre ihnen, dass das Kind sich dessen nicht bewusst ist, dass es das Ziel verfolgt, an erster Stelle die Aufmerksamkeit bei den Eltern zu bekommen. Wir besprechen alle Familienglieder, welches Grundziel wohl jeder in der Familie haben könnte und landen am Ende auch bei Aaron.

Dabei wird mir im Gespräch noch einmal deutlich, wie sehr der Junge besonders bei seiner Mutter den „wunden Punkt“ erreicht, durch den diese ihm seinen Willen erfüllt. Die Überzeugung, dass ihr kleiner Junge gegenüber der älteren Schwester doch einen besonderen Anspruch auf Zuwendung haben müsse, lässt die Mutter schwer fallen. Weinend erinnert sie sich an Aarons erste Lebensmonate. Durch die Sorgen nach der Geburt, das Ringen um das Leben des Kindes in vielen Gebeten und das zärtliche Wesen des Jüngsten im Gegensatz zu der Ältesten, meint die Mutter eine Rechtfertigung für eine gewisse Bevorzugung ihres Jungen zu haben.

Dass dabei ein Kind alle Möglichkeiten nutzt, um seine Rechte auszubauen und dabei Angst als ein Instrument zu sehen ist, ist ihr nur schwer begreiflich. Sie meint weiterhin den Jungen durch Reden bearbeiten zu können, dass er ja keine nächtliche Angst zu haben brauche und dass sie als Mutter doch immer und zu jeder Zeit für ihn da sein werde.

In den folgenden Sitzungen nimmt die Angst zu und Aaron kommt auch noch nachts in das Bett der Mutter. In all diesen Gesprächen stellt der Vater den Umgang seiner Frau mit dem Jungen zunehmend in Frage. Daraufhin rate ich den Eltern, ihren Umgang in der Familie in einem Ehegespräch im Miteinander an einem regelmäßigen Eheabend zu klären. Die Einführung dieses rituellen Eheabends nehmen sie gerne an, berichten dann begeistert davon und wollen ihn gerne beibehalten.

Mit ihren Tränen und der Wiederholung der damaligen Lebensdramatik zeigt die Mutter ihre Beharrlichkeit, an ihrer erkannten Erziehungsrichtung festzuhalten, die sie zunehmend gegen ihren Mann

verteidigen muss. Damit „nagelt“ sie sich in ihrer Meinung fest und lässt andere Meinungen schwer gelten. Indem ich auf die Interaktion der Eheleute achte, nehme ich wahr, was ich als Seelsorger nicht tun darf, um nicht ins konfliktbelastete Beziehungssystem zu geraten: Ich darf zum Beispiel nicht widersprechen, nicht ihre Erziehungskompetenz in Frage stellen, zumal ich auch als männlicher Seelsorger die Gefahr einer Übertragung ihres Mannes darstelle. Es gilt für mich liebevoll diese ihre Sicherungstendenzen zu umgehen in dem Wissen darum, wie schwer es ist, einen einmal eingeschlagenen Weg als fehlerhaft zu erkennen (These 4).

Der Leidensdruck, der sich in den darauf folgenden 14 Tagen durch die von der Mutter bewirkte „Arbeit am Symptom“ weiter verstärkt, lässt sie schließlich erkennen, dass es augenscheinlich so nicht mehr weitergehen kann. Ich versuche mithilfe des Bildes ihres Sohnes die Gefahren einer sich mit dem Instrument der Angst entwickelnden Omnipotenz deutlich zu machen.

Plötzlich schwenkt die Mutter unvorhergesehen um, bejaht, dass sie ihren Sohn verwöhnt hat, um ihm das Leben zu erleichtern und sich selbst dadurch Wertgefühl zu verschaffen. Auf die Frage, wie sie auf diese Erkenntnisse gekommen sei, sagt sie, dass die Ehegespräche ihnen miteinander zu dieser Einsicht geholfen hätten. So etwas hätten sie in dieser Weise noch nie durchgeführt. Jetzt „basteln sie gemeinsam“ an Interventionsvorschlägen.

- Aaron muss eine bessere Kooperation innerhalb der Familie erlernen, damit er sich nicht über, sondern neben den anderen sieht. Grenzen sollen gesetzt werden. Beispiele des Umgangs werden besprochen, wobei ich als Seelsorger keine Ratschläge gebe, sondern mehr die Haltung der Ermutigung einnehme, wenn es darum geht, gelebte Gemeinschaft in den Familienbeziehungen einzuüben.
- Der Vater gehört in die Familie hinein und muss mehr mit der Verantwortung an den Kindern betraut werden, damit er seinen Umgang mit Aaron erproben kann, die Mutter entlastet wird und er unter Umständen zu einem Beispiel eines alternativen Umgangs für die Mutter wird. Beispiele des Alltags werden durchgesprochen, zum Beispiel, dass nicht mehr immer nur die Mutter abends den Jungen ins Bett bringt, sondern auch der Vater.
- Aaron soll selbst in der Beratungsstelle mit mir weiter reden, damit ich mit ihm den aktuellen Umgang mit der Angst besprechen kann.

Die Begabung reflexiven Denkens sind viele Menschen nicht gewohnt einzusetzen (These 2). Die Eheleute haben sich verstanden gefühlt und Schlüsse für ihr Erziehungsverhalten abgeleitet, die ich ermutigend, fragend begleite. Dabei bleiben sie die aktiv Verantwortlichen der Veränderung (These 3).

Voraussetzung für gelingende Beziehungen ist Homöostase, das vereinbarte Gleichgewicht einer abgesprochenen Arbeitsteilung.

Zweite Familiensitzung

Aaron kommt mit seiner älteren Schwester, Dorothea und seinen Eltern, von denen ich jetzt weiß, dass sie einen neuen Umgang mit ihm im Alltag pflegen. Es ist die 7. Sitzung. Dorothea sitzt diesmal links neben ihrem Vater, sie macht einen etwas überlegenen und altklugen Eindruck und verhält sich angepasst still.

Ich frage die Eltern nach der Darstellungsweise des Problems im Alltag. Aaron kommt nicht mehr jede Nacht, dennoch ist es mit dem Schlafengehen immer noch problematisch. Auch in dieser Sitzung geht es darum, die Familiensituation klar zu verifizieren, damit die Entscheidungsrichtung des elterlichen Umgangs mit dem Sohn erhärtet wird. Dazu muss deutlich werden, dass die Verantwortung für das Problem nicht wieder verschoben wird auf einen imaginären kausal-mechanistischen Zusammenhang von Angst, sondern die Verantwortung für Gedanken, Gefühle und Handlungen mit ihren Motivationen eigenverantwortlich bei jedem Beteiligten bleiben und wenn nötig geändert werden. Ich bitte heute die Eltern wieder still zuzuhören, während ich mit Aaron und seiner Schwester arbeite.

Vorab aber erinnere ich an einen biblischen Bericht im Neuen Testament. Erzählend nehme ich beide Kinder in die lebensbedrohliche Stimmung hinein, in die die Jünger Jesu mit ihm im Boot auf dem See Genesareth gekommen sind. In Israel war bekannt, dass von bösen Mächten geredet wurde, die die Boote in die Tiefe des Sees hinunterziehen würden. Obwohl ein gewaltiger Sturm tobt und die Wellen hoch ins Boot schlagen, schläft Jesus tief. Voller Angst wecken sie ihn. Jesus gebietet schließlich dem Sturm und tadelt seine Jünger mit den Worten: „Was ist los mit euch? Vertraut ihr mir denn nicht?“

Die beiden Kinder hatten mit ihren Eltern aufmerksam zugehört. Ich frage die beiden Kinder, was die Jünger noch anderes hätten tun können, als Angst zu haben und Jesus um Hilfe zu rufen.

Keck und fast vergnügt lehnt sich Aaron plötzlich an die Rücklehne, schlägt seine Arme übereinander und sagt: „Eigentlich gar nichts. Das Boot kann ja gar nicht untergehen. Gott kann alles und passt ja auf, wenn Jesus dabei ist“. Ich bestätige und erkläre, dass Menschen Ängste mitunter nicht nur im Boot haben, weil ein Sturm aufkommt, sondern manchmal auch im Bett, weil alles dunkel ist. Das sei ganz normal. Seine Schwester bestätigt das nickend.

Dadurch, dass ich die Kinder in eine Evangeliumserzählung hineinnehme, erfahren sie von der Art Jesu. Auf diesem Weg kommt Stellvertretung in der

Seelsorge zum Tragen (These 7). Ich hole die Kinder in ihrem Problem dort ab, wo sie in ihrer Familie stehen (These 2) und verweise auf eine persönliche Jesusbeziehung, nicht auf Regeln, Prinzipien oder Moral (These 7). Abgesehen davon, dass persönliche Gottesoffenbarung auch bei Kindern empirisch nicht fassbar und einzuordnen ist, übergebe ich mit diesem erzählten Bericht den Kindern ermutigend und erhärtend die Möglichkeit aus eigener Wirklichkeitssicht (These 3) eigenständige Schlüsse des Glaubens für ihr Leben zu ziehen und göttliche Möglichkeiten auf ihr Leben eigenverantwortlich zu übertragen.

Nach einer kurzen Pause beginnt der zweite Teil unserer Sitzung. Den Kindern erkläre ich, dass wir ein Spiel machen, an dem wir Wichtiges erkennen können. Dabei soll zuerst einer aus dem Zimmer gehen. Dorothea ist gleich bereit, ihrem kleinen Bruder den Vortritt zu lassen. Sie geht in den Nebenraum. Dort bekommt sie von mir zum Zeitvertreib ein Bilderbuch.

Dann stelle ich einen Baukasten auf den Tisch, in dem verschiedenfarbige Klötze sind, - Bausteine mit Gesichtern - und bitte Aaron auf dem begrenzten Raum eines Malblattes die Familie in Klötzen aufzustellen. Jedes Familienglied soll für einen farbigen Stein stehen. Er kann diese stellen, wie er es möchte und kann deshalb auch nichts dabei falsch machen.

Dieser projektive Test lässt erfahrungsgemäß die Familienkonstellation aus der Sicht der Klienten sehr deutlich werden.

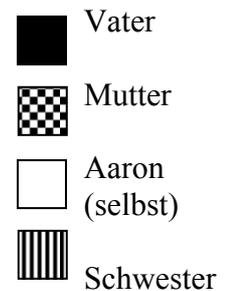
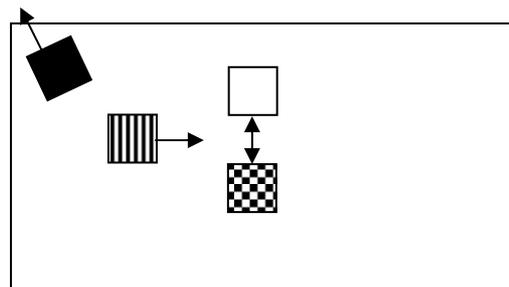
Der Junge macht sich unaufgefordert an die Arbeit. Ich lasse ihn gewähren. Er nimmt die Bausteine als Spiel an, greift sofort einen mittelgroßen Baustein in schwarzer Farbe für den Vater und stellt ihn an den Rand mit dem Gesicht nach außen, Mutter kommt als brauner (hier kariertes) Stein in gleicher Größe in die Mitte des Blattes. Dorothea in ebenfalls gleicher Größe (hier gestreifte Farbe) steht zwischen Vater und Mutter.

Dann nimmt er einen weißen Stein und sagt selbstbewusst: „Das bin ich“ und stellt ihn neben den Klotz der Mutter, wobei er die Gesichter des weißen Steines, als auch das des braunen (hier karierten) Steines, aufeinander richtet. Der grüne Stein (hier gestreift) schaut wie sehnsüchtig in die Mitte des Bildes. Dabei erklärt er: „Das ist Dorothea, hier bin ich und ich habe die Mama und dahinten ist der Papa“.

Ich frage: „Und wen hat dann der Papa?“

Er antwortet prompt: „Der hat die Firma und seine Politik“.

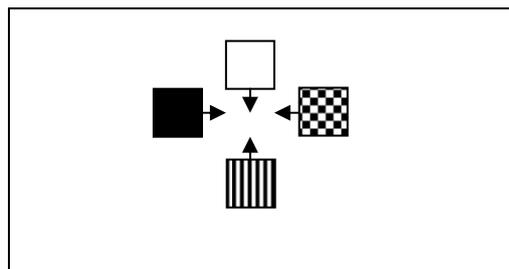
Skizze 2



Das sitzt. Ich nehme den Blick der Eltern wahr, die sich erstaunt ansehen. Der Vater hat Tränen in den Augen. Er möchte am liebsten etwas sagen, hält sich aber zurück.

Ich bitte Aaron: „Und jetzt stell noch einmal alle Figuren, und zwar so, wie du es am liebsten hättest“. Er nimmt spontan die Eltern, stellt sie zusammen und sich dazwischen mit seiner Schwester gegenüber. Alle stehen im Kreis.

Skizze 3



Ich greife leicht korrigierend mit einem Vorschlag ein: „Was hältst du davon, wenn ich dich zwischen Papa und Mama rausnehme und neben Dorothea stelle? Weißt du, Papa und Mama gehören immer zusammen, da darf niemand dazwischen. Schau, - jetzt seid ihr auch eine Familie, in der alle zusammen sind.“

Aaron nickt einverstanden. Er strahlt. Ich verstärke: „Findest du das so auch gut?“ Ein verschmitztes erwidernes Lächeln nach schräg rechts unten verrät mir den Erkennungsreflex: Er hat verstanden, dass er sich nicht zwischen die Eltern schieben darf.

Alle warten jetzt noch auf Dorothea. Auch sie darf noch die Familie stellen. Um ihre Gedanken nicht zu beeinflussen, habe ich die Bauklötze zur Seite getan. Sie kommt sichtlich stolz herein, darf sie doch jetzt auch eine bemerkenswerte Rolle spielen, nimmt nach der Erklärung des Spieles einen braunen großen Stein (hier schwarz) für den Vater und einen weißen für die Mutter. Den braunen Klotz stellt sie an den Rand des Blattes mit dem Gesicht nach außen gerichtet, ähnlich wie Aarons. Den weißen und blauen (hier ka-

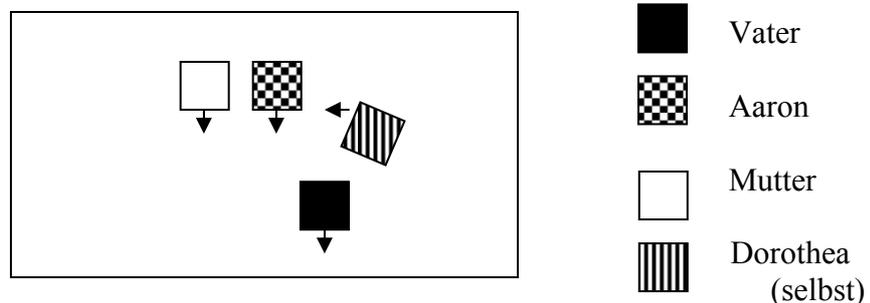
rierten) Stein, die die Mutter und ihren Bruder darstellen sollen, stellt sie in die Mitte des Blattes eng beieinander. Für den anderen blauen (hier gestreiften) Stein findet sie zunächst keinen Platz, zögert lange, wartet, stellt ihn dann ein wenig abseits von Mutter und Bruder mit Blick auf die beiden. Als ich frage, ob so alles fertig gestellt sei, nimmt sie ihren Stein noch einmal und stellt ihn abseits in die Lücke zwischen Vater und das enge Duett von Mutter und Aaron mit dem Blick auf diese zwei.

„So ist es“, sagt sie, schaut alles noch einmal an und atmet tief.

Ich frage: „Warum hast du dich dorthin gestellt?“

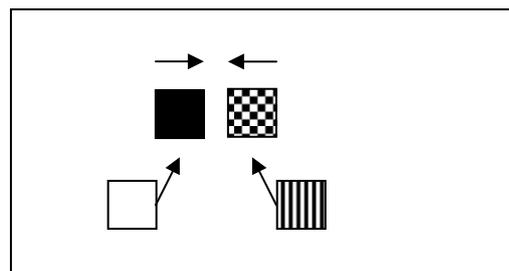
Sie antwortet: „Die haben ja immer miteinander zu tun.“

Skizze 4



Wieder frage ich danach, was ihr Wunsch sei, wie es denn noch schöner mit der Familie sein könnte. Dann stellt sie die Eltern prompt mit den Gesichtern eng zueinander und die beiden blauen Steine mit Abstand davor, den Blick auf die Eltern gerichtet.

Skizze 5



Als ich frage: „Was ist denn jetzt schöner als vorher?“ antwortet sie: „Papa ist jetzt da bei Mama und Aaron schmeichelt sich nicht immer so ein“.

Ich frage: „Wie macht er denn das?“

Sie entgegnet: „Der lässt der Mama gar keine Ruhe und Mama macht alles“.

„Und wie findest du das?“

„Mama ist immer gestresst“.

„Und Papa?“

„Der hat zu tun oder ist müde.“

Ich frage: „Wie könnte es denn schöner sein?“

Dorothea antwortet: „Weiß nicht. Vielleicht wenn Papa abends öfter daheim wäre weil Aaron bei ihm nicht quengelt.“

Die Sitzung ist beendet. Die Mutter nimmt einen tiefen Seufzer steht auf und drückt mir zur Verabschiedung die Hand: „Herr Hübner, ich glaube, jetzt ist mir klar geworden, was abläuft. Ich habe immer nur auf die Angst von unserem sensiblen Aaron geschaut. Ich glaube aber jetzt, so schwach ist er gar nicht. Jetzt weiß ich, was ich zu tun habe.“ Ich nicke und lasse diesen Satz aus Rücksicht auf die wartenden Kinder unbeantwortet stehen.

„Und wir tun etwas für unsere Ehe. Es war mir gar nicht klar, wie wichtig die Verantwortung für unsere Beziehung ist, das ist auch Politik!“ lacht der Vater. „Da werden wir meinen Umgang mit den Kindern bereden. Die Schwiegereltern passen dann auf die Kleinen auf“. Sie gehen.

Wieder geht es darum, aus der Wirklichkeitssicht der Kinder zu erkennen und damit verifizierend zu vertiefen, wie das Problem der Angst bei Aaron entsteht (These 3). Dem Jungen wird die Selbstüberhebung seiner Rolle zwischen den Eltern bewusster (These 4). Danach erhärtet Dorothea, ohne es zu wissen, die Sicht ihres jüngeren Bruders. Die Eltern erkennen daraus eigenverantwortlich Interventions- und Gesprächsmöglichkeiten, um an ihrer Familienbeziehung zu arbeiten (These 1 und 6).

Die vorerst letzte Sitzung mit Aaron

In einer nächsten Sitzung möchte ich noch einmal mit Aaron reden. Die Eltern sind mit ihm gekommen während ich mit ihm ins Gespräch komme. Sie können wegen des Alters des Jungen anwesend sein und still dabei sitzen.⁷⁶

Nach einer „Warm-up-Phase“ frage ich ihn unverblümt nach der Angst beim Einschlafen. Er erklärt mir, dass er diese Angst einfach nicht aushält und immer weinen muss, wenn alles dunkel ist. Ich „gebe Erlaubnis“, das heißt, ich mache ihm verständlich, dass es ganz vielen Menschen, und vor allem Kindern, genauso geht wie ihm. Dagegen braucht man gar nicht anzukämpfen, ist es doch wirklich furchterregend, wenn im Dunkeln alles so unheimlich wirkt. Sogar Jesus habe Ängste nicht einfach weggeredet, wenn er gesagt hat: „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getröstet, ich habe die Welt besiegt“: Ich erinnere dann an die kürzlich erzählte Geschichte von der Sturmstillung: Angst haben auch die Jünger von Jesus gehabt, denen Jesus einmal sagte, dass sie furchtlos sein können, weil er sel-

⁷⁶ Mit fortschreitendem Alter, besonders in der Pubertäts- und Adoleszenzphase versteht es sich dagegen von selbst, mit dem Jugendlichen ohne Beisein der Eltern über seine Wirklichkeitssicht zu reden und ihm damit selbst einen geschützten Raum zu geben, um eigenverantwortliche hilfreiche Entscheidungen zu fördern.

ber mächtiger ist als alles auf der Welt. Am besten ist es, wenn man sich deshalb an ihn wendet.

Dann setz ich fort: „Es gibt viele Kinder, die nehmen jeden Abend nach dem Abendgebet die Angst mit ins Bett wie einen altbekannten Begleiter. Wenn das Gefühl kommt, dann sagen sie: ‚Hallo, wir kennen uns ja! Komm rein in mein Bett, ich mach dir auch bei mir Platz‘. Man kann dann noch ein Bilderbuch lesen, das Licht anlassen und warten, bis man einschläft. Auf gar keinen Fall sollte man weinend zu den Eltern rennen, denn jedes Kind will und soll ja auch groß werden und mit seiner Angst selber klar kommen. Außerdem ist es bei Kindern mit solcher Angst gut, wenn sie die Angst bei sich im Bett lassen und nicht rausschmeißen wollen, damit sie sich daran gewöhnen, dass die Angst da ist. Dann kannst du auch im Gebet Jesus von der Angst sagen, etwa so: ‚Hallo Jesus, dies Bett ist wie dein Boot damals. Und Angst ist auch da. Bitte sei jetzt bei mir!‘ Dann erinnerst du dich, dass sogar die Wellen ihm gehorchen müssen. Dann kannst du ganz ruhig sein, weil sogar die Angst ihm gehorchen muss“. Ich gebe noch dem Jungen die Aufgabe, seine Angst mit Ölstiften zu malen und kann dadurch mit den Eltern alleine reden, während das Kind einen Ausdruck für seine Angst findet. Mit den Eltern bespreche ich mögliche Unterstützung Aarons bei dem Umgang mit seiner Angst nach dem Muster, wie ich es getan habe, rede über sein abendliches Zubettgehen, und das eheliche Zusammenhalten der Eltern.

Aaron bringt sein Bild und erklärt es: Ich sehe inmitten von gelben Strahlen einen dicken schwarzen Punkt, den er in vielen Kreisen übereinander gemalt hat. Er hat ihn nicht ganz ausgemalt, so dass noch weißes Papier hindurchschimmert.

Als ich darauf hinweise sagt er: „Der Angstkloß ist halt nicht mehr ganz so dicht, da lass ich jetzt Weißes durch“.

Ich ermuntere ihn, die weißen Punkte gelb zu malen, wie die Strahlen um den Angstkloß herum. Dann ermutige ich ihn, das Bild über seinem Bett aufzuhängen.

Am Ende der Stunde gehe ich auf den anfänglichen Seelsorgeauftrag der Mutter zu Beginn unserer Gesprächsreihe ein: „Helfen sie uns herauszubekommen, woher die Ängste unseres Sohnes kommen und wie wir damit umgehen können“.

Ich frage sie und den Vater, ob dieser Auftrag erfüllt, ihre Frage beantwortet ist und ob sie noch weitere Sitzungen brauchen. Ein wenig verunsichert schauen sie sich fragend an. Ich ermutige sie, dass sie sich in Ruhe darüber klar werden können und auch dazu einen Folgetermin wegen möglicher offener Fragen telefonisch zu vereinbaren. Dankend gehen sie.

Grundton eines Gespräches, das aus dem Gefühl der Minderwertigkeit zu einem Wissen wertgeschatzter Gleichwertigkeit, zu einer Veränderung aus dem Minus zum Plus kommen will, ist die Ermutigung (These 4). Da das Gefühl der Angst zweifellos ein Beziehungsproblem darstellt und die Angst als ein Instrument der Überkompensation verstanden werden kann, ist die Ermutigung zu eigenverantwortlichem Umgang mit sich und den eigenen Gefühlen der beste Weg (These 6). Dabei sieht die Ermutigung nicht die erbrachte Leistung, sondern den mühevollen Weg zu dieser Leistung.

Abschluss per Telefongespräch

In einem Telefongespräch melden sich die Eltern. Sie berichten, dass ihnen und Aaron das letzte Gespräch so sehr geholfen habe. Aaron musste nun abends nicht mehr aus seinem Bett aufstehen. Sie sind sehr dankbar für die Hilfe und würden gerne wieder kommen, falls sich noch Fragen ergeben sollten.

Nach sieben Jahren

Vor mir sitzt ein mittlerweile jugendlich pubertierender Junge mit Bartpflaum und gebrochener Stimme im Stimmwechsel. Er hat ein gepflegtes Aussehen. Sein Händedruck bei der Begrüßung ist schlaff. Aaron ist wieder mit seinen Eltern hier und erinnert sich nur noch blass an seine Kinderproblematik.

Jetzt hat er folgendes Problem: Wieder wird er nachts von Angst geschüttelt. Die Mutter bestätigt, dass er dann am ganzen Leib zittert. Er hat Angst vor dem Wiederkommen Jesu. Über die Wiederkunft Jesu hätten sie in der Jugendgruppe gesprochen. Seine Angst ist jetzt, ewig verloren zu gehen und nicht dabei zu sein, wenn Jesus die Christen zu sich in den Himmel holt. Auf die Frage, warum er denke, dass er möglicherweise nicht in den Himmel käme, weiß er keinen Grund. Nachdem wir kurz über die biblischen Inhalte der Erlosungsgewissheit und der Wiederkunft Jesu geredet haben, bete ich mit der Familie, dass Gott uns miteinander Weisheit gibt, um zu erkennen, welche Hintergründe eigentlich hinter dieser Angst stecken.

Deutlich sind für mich ähnliche Beziehungsmuster wie zur Zeit seiner Kindheit erkennbar. Vorsichtig, um sie nicht zu bruskieren, erinnere ich die Eltern an das damalige Problem. Die Eltern erinnern sich dunkel, sehen aber noch wenig Zusammenhang, so als hätten sie die damaligen Erfahrungen nicht gemacht, dass Ängste nicht determiniert sind, sondern benutzt werden, um etwas zu erreichen, und dass sie ein Ziel, einen Zweck, eine Motivation haben. Darüber ist sich der Mensch aber nicht klar. Erneut ergibt sich die Frage, welchen Adressaten Aarons Problem hat, wie dieser darauf reagiert und welchen persönlichen „Gewinn“ er selbst mit seinem Verhalten und Fühlen davonträgt.

Der jetzt pubertierende Junge erzählt, wie er am ganzen Körper zitternd im Bett liegt, wie er meint, dass Jesus doch jetzt wiederkommen könnte und er nicht wüsste, was dann mit ihm sei. Ich stelle fest, dass sich das alte Problem im Miteinander der Familie anscheinend wieder eingeschlichen hat und bin gespannt auf die Antwort meiner Frage an die Mutter: „Frau X, was tun sie, wenn ihr Sohn solche Ängste hat?“

„Ich setze mich erst an seine Bettkante, tröste und sage, dass Jesus ihn nicht vergessen wird. Das kann man ja gar nicht mit ansehen, wie der Kerl am ganzen Leib zittert. Es ist wirklich dramatisch und wir sind alle durcheinander. Mein Mann sagt zwar, das wird schon aufhören und ich soll ins Bett gehen. Es wird aber regelmäßig derart schlimm, dass wir uns am Ende nicht mehr zu helfen wissen. Wir sind alle verzweifelt und wissen nicht mehr weiter. Darum sind wir in die Therapeutische Seelsorge gekommen, was sollen wir denn tun?“

Ich frage zurück: „Was tun sie denn nach solcher Angstattacke weiter?“

„Wir wissen uns nicht anders zu helfen, als dass Aaron ins Ehebett kommen zu lassen, in das Bett meines Mannes. Mein Mann geht daraufhin dann in das Jungenzimmer in Aarons Bett. Wie auf einen Schlag sind dann jedes Mal die Ängste weg.“

„Ja“, bestätigt Aaron „ich kann dann immer sofort einschlafen, es geht mir gut und die Ängste sind fort.“

Mit der Bitte, zunächst Aaron gründlich körperlich untersuchen zu lassen, insbesondere eine organische Schilddrüsenstörung auszuschließen und den Arzt um Rat zu fragen, entlasse ich die Familie aus der ersten Sitzung.

Wieder gehe ich ganzheitlich (These 2) auf den Klienten ein: Körperhaltung und gesundheitliche Befindlichkeit müssen berücksichtigt werden: Der schlaffe Händedruck zeigt mir schon beim Hereintreten eine gewisse Passivhaltung des Jugendlichen, was sich freilich im Gespräch verifizieren muss. Am Ende des Gesprächs werden weitere Gespräche vom Arztbesuch abhängig gemacht. Berücksichtigt wird die Familieninteraktion: Die Mutter erkennt und betont die Dramatik des Problems und „kolonialisiert“ die Meinung ihres Mannes: „Wir sind alle verzweifelt...“, während er versucht zu beschwichtigen, der Sohn steigt auf diese Interaktion ein. Mit Rücksicht auf Scham und Sicherheitstendenzen spreche ich erst vorsichtig die Kindheitsproblematik, mit dem was damals erlernt worden war, an, und beobachte die Reaktion, gehe aber vor allem empathisch auf die jetzige Situation ein (These 4).

Zweite Sitzung mit den Eltern ohne ihren Sohn

Die Eltern waren mit ihrem Sohn bei ihrem Hausarzt und berichten, dass Aaron ein organisch gesunder Junge sei. In diesem Gespräch erinnere ich die Eltern noch einmal an die Therapie vor 7 Jahren, erläutere ihnen das damalige Familiensystem und weise auf die

unbewussten Haltungen ihres Sohnes damals hin. Sie erinnern sich langsam und erhärten meine Vermutung: Wieder zeigt sich in den Handlungen des Vaters und der Mutter genau das, was Aaron intuitiv erreichen will. Er vertreibt den Vater aus seinem Bett und erzwingt die Nähe der Mutter. Dabei benutzt er Ängste, dessen Symptom er intuitiv, weil er entschiedener Christ ist, an theologisch-geistlichen Inhalten fest macht.

Ich erinnere die Eltern daran, dass sie die besten Therapeuten ihrer Familie sind, und an die damalige Intervention im Familiensystem, Gemeinschaft zu leben. Außerdem unterstreiche ich wiederholt die Priorität einer guten Ehebeziehung, die stets vorrangig vor Erziehungsfragen zu pflegen ist. Sie sollten deshalb selbstverständlich auch jetzt nicht das Ehebett für den Sohn räumen. Stattdessen ist jedes Familienglied verpflichtet zu lernen, die Verantwortung für seine eigenen Probleme selbst in die Hand zu nehmen.

Es geht zunächst darum, jeden in der Motivation seines Handelns zu verstehen. Jeder hat für seine Sichtweise und die daraus folgenden Verhaltensweisen zur Förderung der Gemeinschaft zuerst selbst Verantwortung zu tragen, weil Gott uns zu verantwortlichem Handeln in der Gemeinschaft ruft (These 1, das heißt, dass deshalb jeder auch bewusst seinen Platz in dieser Gemeinschaft einnehmen muss. Der Vater darf den Platz seiner Verantwortung neben seiner Frau nicht räumen, womit er der Selbstüberhebung seines Jungen hier auch symbolisch Raum gibt (These 4).

Dritte Sitzung

Weil der Junge schon 14 Jahre alt ist, soll er gewünschte Gesprächstermine eigenständig mit mir telefonisch vereinbaren. Das setzt die wichtigen ersten Schritte seiner Eigenverantwortung voraus. Ich lasse ihn über die Eltern grüßen und sage, dass ich zu einer Terminabsprache bereit bin. Der Junge ruft mich dann später auch an und organisiert selbst eine komplizierte Fahrtverbindung zur Beratungsstelle.

Ich lasse mir noch einmal die ganze Problematik von ihm alleine erzählen. Damit spürt er, dass ich ihn ernst nehme. Er muss sich jetzt nicht im Beisein seiner Eltern formulieren, kann auch in seiner Adoleszenz kritisch über sie reden, was er auch liebevoll tut. Ich erkläre ihm, dass ich unter der Schweigeverpflichtung bei seinen Eltern nichts von dem verlauten lassen werde, was er nicht wünscht.

Anhand seines Problems gehe ich nun nicht auf geistliche Fragen ein, sondern erkläre ihm die Gedankenlosigkeit in der Motivation aller Familienmitglieder, einen besonderen, einen anderen Platz einzunehmen, der auffällig ist. Dann frage ich, was seine Motivation sein könnte. Er gibt zu, dass er gerne in der Nähe seiner Mutter Geborgenheit sucht, aber normalerweise, wie auch seine Schwester, nicht in das Elternbett darf.

Im Gespräch kommen wir auch auf seine Kindheitsproblematik zu sprechen, wobei ich deutlichen Widerstand spüre, Parallelen zu entdecken. Erst später mache ich mir als

Seelsorger klar, wie sehr ein Jugendlicher in der Adoleszenz darauf angewiesen ist, seine Kindheit und Elternhaus zu verlassen, erwachsen zu sein und deshalb nicht mit dem Kindsein verglichen zu werden.

Ich erkläre ihm dann, wie wichtig es für Eheleute ist, nicht nur im sexuellen Bereich „ein Fleisch zu sein“. Gottes Wille, und für Eltern deshalb unbedingt wichtig, ist es, dass Vater und Mutter eins sind und weder Verwandte, noch Beruf, noch ihre Kinder zwischen ihnen stehen dürfen. Ihm würde es auch mal so gehen, wenn er einmal später verheiratet sei.

Es komme jetzt also ganz auf ihn an, sein Problem nun eigenverantwortlich zu meistern. Und ermutigend ergänze ich, dass er das ohne Zweifel mit seinen vierzehn Jahren schaffen werde. Dabei wolle ich ihm gerne helfen.

Verantwortung in der Gemeinschaft zu tragen (These 1) bedeutet für Aaron Verständnis für das Eigenleben der Eltern zu entwickeln und dies zu schützen. Ich beachte dabei das Alter seiner Adoleszenz (These 2), in dem er sich in die Elternbeziehung einfühlend fühlen kann. Sein Streben (These 2) macht eine Entthronung des Vaters deutlich (These 5), die die Mutter zulässt. Mit dem Unterton der Ermutigung (These 6) verweise ich ihn auf seine eigene Kompetenz und das Vertrauen in die Macht Jesu (These 7).

Am Ende biete ich ihm an, dass wir miteinander beten und ich ihn segnen könne. Er betet auch und bittet inbrünstig Jesus um Hilfe, damit er nicht mehr seinen Eltern „so auf den Geist“ ginge. Dann betet er selbst für die Ehe seiner Eltern und dafür, dass er Jesus immer mehr lieben könne. Ich schließe mich an, spreche im unter Handauflegung Verheißungen der Bibel zu.

Als er nach einer Woche anruft, erklärt er mir, dass er es bereits versucht hat, seine nächtlichen Angstattacken mit Jesus zu überwinden, es ihm auch gelungen sei und er weiter üben werde ohne die Hilfe seiner Mama auszukommen. Einmal habe sich sogar sein Papa an den Bettrand gesetzt. Ich ermutige ihn auf diesem Wege weiterzumachen. Dann bestätigt er, dass er sich sofort bei mir melden werde, wenn er in Not komme.

Einige Jahre nach diesem Telefongespräch traf ich seine Eltern zufällig in einer Veranstaltung, wo sie mir bestätigten, wie sehr die Erkenntnisse damals für den Umgang miteinander geholfen hätten. Jetzt seien die Kinder schon dabei aus dem Haus zu gehen. Dorothea, die Ältere, wolle demnächst heiraten und auch Aaron habe eine liebe Freundin und gehe seinen Weg.

10.3.2 Depression und psychosomatische Störungen eines jungen Mannes

Besonders deutlich wird das Begreifen der Eigenverantwortlichkeit bei einem Mann, der in seiner psychotherapeutischen Karriere sowohl determinierende tiefenpsychologische Begleitung als auch verhaltensverändernde Übungen erfahren hatte, aber dadurch nicht weitergekommen war.

Person und Auftrag:

Herr Schneider, Mitte dreißig und unverheiratet, sucht mich auf wegen immer wiederkehrender Kopfschmerzen und Depressionen. Er sei schon seit einem Jahr bei Neurologen und Therapeuten in Behandlung, nehme Antidepressiva und wisse aber, dass sein Leiden sicherlich auch mit seiner Lebensführung zusammenhänge. Er sei bewusster Christ, besuche regelmäßig Freizeiten und nehme aktiv am Gemeindeleben teil. Er wohne noch bei seinen Eltern und habe eine ältere Schwester.

Nach dem Auftrag für die Seelsorge fragend erklärt er: „Ich möchte beichten und dann mit ihnen über mein Leben reden, wie ich es auf die Reihe kriege“. Als ich noch einmal nachfrage, was genau er von mir erwartet, was ich dabei tun solle, erklärt er: „Geben sie mir Ratschläge, zum Beispiel, ob ich bei meinen Eltern wohnen bleiben soll oder heiraten soll. Ich habe schon so viel gebetet und Gott gefragt, aber ich bekomme keine Antwort über seine Wegführung. Überhaupt bewegt mich die Frage, warum ich noch keine richtige Frau für mich gefunden habe und er mir immer diese Depressionen schickt“.

Um ihm von vornherein die Verantwortung nicht abzunehmen erkläre ich, dass ich ihm zwar helfen möchte, aber keine Ratschläge geben werde. Ratschläge würden nur frustrieren, weil sie am Ende möglicherweise gar nicht zu ihm passen. Die Beichte ist eine „Generalreinigung“ vor Gott, die ich ihm in einer Sondersitzung außerhalb meiner bezahlten Praxiszeit anbiete. Danach konkretisieren wir das Problem und er formuliert den Auftrag noch einmal genauer:

„Ich möchte beichten und dann mit ihnen über mein Leben reden, um aus dem Durcheinander herauszufinden. Helfen sie mir klar zu sehen, was mich am meisten niederdrückt“. Diesen Seelsorgeauftrag kann ich annehmen.

Als ich danach frage, wann wir den Beratungsprozess als beendet ansehen können, sagt er: „Wenn ich Entscheidungen treffe, die mir helfen, mein Leben wieder zu leben“.

Diesen Satz notiere ich mir, spüre ich doch, wie sehr er Hilflosigkeit als Instrument benutzt und von mir Entscheidungen wünscht, die ich ihm abnehmen soll. Ich frage noch einmal nach, ob er besser Entscheidungen treffen kann, wenn er herausgefunden hat, was

ihn am meisten niedermacht. Dann modifiziert er seinen Wunsch: Helfen sie mir, klar zu sehen, was mich so niedermacht und begleiten sie mich dabei, wenn ich Entscheidungen treffe.

Die Frage nach Auftrag und Wunsch des Klienten macht die Verantwortlichkeiten von vornherein deutlich: Als Seelsorger werde ich wertschätzend mit seinen Entschlüssen umgehen, ihm diese aber nicht abnehmen können und wollen (These 3). Noch ist sein Blick einseitig auf einen kausalen Zusammenhang gerichtet (These 2).

Medizinische Abklärung

Er hatte von Depressionen gesprochen. Aus diesen Worten höre ich die Andeutung, dass er sein Leben „im Moment nicht leben kann“. Auch seine deprimierte gebückte Körperhaltung, ungepflegte Kleidung, fahle Haut und der schlaffe Händedruck bei der Begrüßung unterstreichen den Ausdruck einer Depression. Das spreche ich vorsichtig an und frage direkt nach Selbsttötungsgedanken. Nachdem ich mich vergewissert habe, dass er diese zwar hatte, im Moment aber nicht hat und mir unterschreibt, dass er in regelmäßigen Abständen beim Arzt ist und Antidepressiva nimmt, auch über Suizidalität offen mit mir reden würde, frage ich, wie sehr er von der Depression noch in seinem Tagesablauf beeinflusst ist. Er sagt, dass er nach einem bewegungsarmen Tag als Bürokaufmann oft abends lange vor dem Fernseher sitzt und sich nach kurzer Nacht müde in die Arbeit schleppt.

Als ich mich nach seiner Schilddrüse erkundige, erfahre ich, dass er zuletzt vor mehreren Jahren bei einem Arzt gewesen ist. In dem Wissen, dass Schilddrüsenstörungen Depressionen nach sich ziehen können, dränge ich auf einen Arztbesuch. Außerdem rege ich ihn beratend an, sich in einem nahe gelegenen Rehacenter um Mitgliedschaft zu bewerben und zweimal wöchentlich ein einstündiges Training zu absolvieren. Später erfahre ich, dass er „gehorsam“, aufgrund meines Rates, diese Dinge befolgt hat und tatsächlich wegen seiner Schilddrüse medikamentös behandelt werden musste.

In diesen Interventionen zeigt sich für den Seelsorger exemplarisch Stellvertretung (These 1), das heißt hier die Wichtigkeit der teilweisen Verantwortungsübernahme durch den Seelsorger in der akuten Krise, die bewusst und gezielt von ihm verstanden werden muss. In der ganzheitlichen Beachtung seines Gesundheitszustandes (These 2) beharre ich trotz seiner Abneigung auf einem Arztbesuch (These 4), kann doch bei positivem Krankheitsbefund ein therapeutisches Handeln ins Leere laufen. Bewusst steige ich wertschätzend (These 3) in seine Wirklichkeitssicht ein, wobei ich mir der Gefahr bewusst bin, Hilfe suchend von ihm vereinnahmt zu werden. Sein Seelsorge-Auftrag macht aber für beide Seiten deutlich, dass der Beratungsprozess auf die eigene Verantwortungsübernahme zielt.

Anschließend berichtet er mir von seiner Lebensführung.

Problembeschreibung

Er wohnt mit seiner älteren, bereits verheirateten Schwester, die mit ihrem Mann eine Schreinerei betreibt, bei seinen Eltern und fährt von dort aus täglich in seine Arbeit. Weder seine Eltern noch seine Gemeinde wissen allerdings von einem „zweiten Leben“, einer kleinen Wohnung, die er sich in der nahen Stadt gemietet hat. Dieses Geheimnis wollte er bisher verschweigen. Er trifft sich doch dort alle zwei bis drei Wochen mit einer netten Frau, von der er sich verwöhnen lässt, und mit der er am Wochenende seit etwa fünf Jahren auch geschlechtlich verkehrt.

Auf die Frage, warum er das geheim halten müsse, erklärt er, dass er diese Frau ja nicht heiraten will und deshalb nur mit ihr zwischendurch mal zusammen sein will, „mit ihr Sex hat“, aber schon weiß, dass das ja nicht richtig ist. Es sei keine richtige Ehe, und deshalb mache er solche Treffen bisher auch heimlich. Weder die Eltern noch die Gemeinde würden das korrekt finden, wenn sie davon hören würden. Dann fragt er: „Soll ich weg von ihr? Sie ist sehr nett. Aber eigentlich ist das ja doch nicht richtig, oder?“

Ich merke, dass er selbst seine Antwort weiß, aber diese Antwort nicht leben will. Ich gebe ihm hier diese Antwort nicht, weil er sich damit von seiner Eigenverantwortung zu handeln wiederum entlasten würde. Das spreche ich an und erkläre, dass wir in den folgenden Sitzungen darüber miteinander arbeiten würden.

Nachdem ich um die Erlaubnis des Mitschreibens frage, und auch das sonstige Setting für den Seelsorgeprozess erklärt ist, verabschieden wir uns. Wir vereinbaren einen Beichttermin, den er wahrnimmt und sein Leben dabei vor Jesus ausbreitet.

Therapiekarriere des Klienten

Zunächst erfrage ich genau, was er bisher schon getan hat, um aus seinem „Lebensdurcheinander“ herauszukommen. Dabei erfahre ich, dass er schon mehrfach in der Seelsorge war. Dort hat man ihm immer geraten, die Freundin zu verlassen und die Wohnung zu kündigen.

Außerdem war er danach in Psychotherapie, wo man mit ihm über seine traumatische Kinderzeit geredet habe, über Verlustgefühle, die er durch Erfahrungen aufgebaut habe und deshalb Menschen brauche, die ihm beistehen. Man habe ihm gesagt, dass auch seine Freundin zur Therapie kommen sollte. Die wollte aber nicht. Sie meinte, das sei Sache von ihm, er brauche so etwas, sie brauche keine Therapie. Man habe ihm dann gesagt, er solle am besten gar keine Entscheidung treffen. Das habe er dann auch nicht gemacht und das habe gut getan.

Des Weiteren habe er eine Zeit lang eine Therapiegruppe besucht. Da habe er Druck erlebt. Er hat begriffen, dass er „sein Leben nicht lebt“, nur halbe Sachen macht, weil er seine Freundin ja nicht heiratet. Dann habe er durch den Druck der Gruppe panische Angst bekommen.

Alle diese Dinge zeigen mir als Seelsorger, dass hier Wege gegangen wurden, die er nicht noch einmal gehen würde, weil diese nicht geholfen haben. Er ist entmutigt. Es wird deutlich, dass es keineswegs richtig wäre, ihn in irgendeine Entscheidung zu drängen, die ihm wiederum Druck machen würde, weshalb er die Hilfe nicht annehmen und den Prozess sicherlich wieder abbrechen würde.

In der vorangegangenen Seelsorge hat der Klient Rat geholt. Damit hat er die Verantwortung an den Seelsorger abgegeben, der ihm wahrscheinlich moralorientiert geraten hat. Was er hört, macht er nicht zu seiner eigenen Entscheidung, die er vor Gott trifft und deshalb nimmt er den Rat zu einer Lebenskorrektur nicht an (These 7).

Im Aufsuchen der Psychotherapie ist man bisher zwar tiefenpsychologisch, aber deterministisch vorgegangen. Scheinbare Hilfe fand er in der Bestätigung seines Handelns aufgrund von Verlustgefühlen (These 2). Offen blieb für ihn die Erkenntnis darüber, was er eigentlich, wenn auch nicht bewusst, bezweckt, was seine Lebensmotivation ist und wie er diese in Einklang mit seiner Beziehung zu Gott bringen könnte.

Die Gruppe, in der er Druck erlebte, wurde von einem Verhaltenstherapeuten geleitet. Er begriff dabei, dass das Leben an ihm vorübergeht. Durch den Druck baute er jedoch Sicherungstendenzen auf. (These 4).

Damit er selbst die Verantwortung für seine Wirklichkeitssicht übernehmen kann, muss er wissen, wie er denkt, was seine eigentlichen, geheimen Ziele in seinem Lebensdurcheinander sind (These 3).

Ablauf des Seelsorgeprozesses

Auf die Frage, wie wir denn über sein Leben reden wollen, weist er auf seine Kinderzeit und erzählt zwei Erlebnisse, die ich als Projektion benutze, um seine Gedankenstruktur mit seinen Grundmotivationen im Bezug zu dem Durcheinander in seinem Leben zu erarbeiten.

Erste Frühkindliche Erinnerung⁷⁷

Ich war bei einem Freund zum ersten Mal über Nacht weg, doch als es Nacht wurde, wollte ich unbedingt heim zu meiner Mama. Der Vater meines Freundes musste mich noch in derselben Nacht heinfahren, so sehr weinte ich. Er war verärgert und nannte mich Mamakind.

⁷⁷ Das Arbeiten mit den Erinnerungen frühester Kinderzeit ist eine individualpsychologische Methode, die „Frühkindlichen Erinnerungen“ ein stehender Begriff in der Individualpsychologie

In diesem Erlebnis, das als besonders deutliche Lebensstilmetapher gewertet werden darf und als Projektion seiner Lebensgrundeinstellung zu sehen ist, sieht er sich als Versager und Feigling, der überbehütet und ummuttert ist. Das deutet er mit der Schlagzeile an, die er geradezu wehleidig und Mitleid erregend über sein Erlebnis setzt: „Das erste Mal von zu Hause weg!“ In seinem vermeintlichen Versagen entwickelt er äußerste Aktivität: Er hat Angst, weint und wehrt sich. Er versteht „sein Handwerk“. Mit diesen Methoden setzt er seine Abhängigkeit durch, verärgert andere, die seinen Druck spüren, und fühlt sich am Ende doch wieder als Versager, weil er seinen Lebensweg nicht selbst geschafft hat. Das Ziel in seiner Erinnerung als Kind ist: „Nur heim zu Mama“.

Mit den vorsichtigen Fragen: „Was fällt ihnen auf?“ und „Gibt es in ihrem Leben Parallelen?“ erkennt er, wie sehr er seine Hilflosigkeit, Traurigkeit und sein schlechtes Ergehen als Machtanspruch benutzt, sich durchsetzt, damit andere für ihn da sind.

Als Seelsorger beobachte ich in mir, wie sehr es ihm gelingen könnte, mich in den Sog seiner Hilflosigkeit hineinzuziehen. Ich muss bewusst gegensteuern, weiß ich doch um die „Macht der Schwachen“.

Zweite Frühkindliche Erinnerung

Mein Opa ging mit mir spazieren, wir gingen zu dem Acker, wo meine Eltern arbeiteten. Sie freuten sich. Opa fiel das Laufen sehr schwer. Bald darauf ist er gestorben.

Mit einem Wonnegefühl erinnert er sich an dieses Erlebnis und an die Hand des Opas, die ihn führt. Schließlich sei das auch seine Aufgabe gewesen. Nichts würde er an diesem Erlebnis ändern wollen. Gefragt nach dem Grad seiner Aktivität, sieht er sich als passiv. Schließlich sei er ja noch klein, hat ja mit dem Opa gehen müssen, wo er gut aufgehoben war, so oder so hätten ja sonst seine Mutter und andere Leute auf ihn aufpassen müssen. Er braucht also nichts anderes zu tun, als bloß mitzugehen, der Opa nimmt ihn an die Hand, er entscheidet. Weil Opa alt ist braucht er ihn sogar, „weil er ja auch nicht mehr gescheit laufen konnte“. Das Schlimme an seinem Tod war nicht, das dieser sterben musste, sondern „dass keiner mehr da war, der mich an der Hand führt“.

Als ich nach dem roten Faden frage, der sich durch beide Erlebnisse zieht, erkennt er, dass er stets von „meiner Mama“ und „meinem Opa“ gesprochen hatte. Außerdem wird ihm bewusst, dass es in beiden Erlebnissen um eine Abhängigkeit beziehungsweise ein Besitzstreben gegenüber Personen geht und darum, jemanden zu haben, der hochaktiv - auch mit Tränen und Ängsten - eingefordert wird, sei es, dass sie auf ihn aufpassen, betreuen oder mitgehen. Darin sieht er seinen Lebenssinn, seine Wichtigkeit.

Die irrige Überzeugung mangelnden Selbstwertes, möglicherweise aufgrund verzärtelnder Erziehung der Mutter, lässt ihn zu dem Streben kommen: Ich bin abhängig von anderen und die müssen für mich jederzeit da sein (These 5). Indem ich Gedanken und Äußerungen des Ratsuchenden wertschätzend wiederhole, kann er sich in seinen Gedankenstrukturen erkennen und hat es nicht nötig, Schutzmechanismen zu entwickeln oder Veränderungsdruck zu spüren (These 4).

Wir formulieren gemeinsam als Grundüberzeugung seines Lebenskonzeptes, das ihn „niedermacht“:

Darum brauche ich immer jemanden, der mich an der Hand führt.

Mit Hilflosigkeit, körperlichem und seelischem Leiden müssen sich andere gezwungenermaßen um mich kümmern, dann fühle ich mich geborgen, bin sicher und brauchbar.

Diese Sätze werden fortan die Hintergrundfolie, auf der wir die Gespräche führen. All sein Handeln und weitere Analysen werden an diesen Sätzen verifiziert.

Lebenskonzept im praktischen Vollzug der Seelsorge und der Gottesbeziehung

Nach diesen Selbsterkenntnissen sieht er sein Dilemma und würde am liebsten mich durch diese Seelsorgesitzungen wiederum in Anspruch nehmen, um mit seiner Schwäche und seinem schlechten Ergehen erneut eine abhängige Beziehung zu schaffen.

Diesen Sachverhalt spreche ich ein paar Mal fragend in den Sitzungen an, nachdem mir aufgefallen ist, dass er in unseren Sitzungen stets auf meine Frage nach seinem Ergehen antwortet, wie schlecht es ihm im Vergleich zur letzten Sitzung ginge.

Wenn ich feststellte, dass es ihm da doch auch schlecht gegangen sei, erwidert er: „Da ging es mir gegen heute noch gut!“

Auf meine Fragestellung: „Kann es sein, dass es ihnen eigentlich gar nicht gut gehen darf? Ist da was dran?“ reagiert er zunächst mit Unverständnis.

Nachdem ich ihm meine Idee erläutere, bejaht er und entdeckt sich plötzlich im selbst formulierten Satz: „Wenn es mir schlecht geht, geht es mir eigentlich gut.“

Als ich ihn in der nächsten Sitzung frage, wie es ihm geht, antwortet er: „O Mann, ist das ein Mist! Es ist mir gut gegangen letzte Woche“. Auf meine Frage, warum er das so negativ bewerte, schiebt er diesen Jammer auf seine Mutter, diese sei dann überängstlich und überbesorgt. In diesem Zusammenhang erinnert er sich an ein Familienmotto, das sein Vater ständig zur Sprache brachte, sobald sich jemand gefreut hat oder ausgelassen war: „Dir geht es wohl zu gut“. Folglich müsse es einem doch schlecht gehen.

Ich stelle für ihn den Satz in den Raum und frage, ob er zutrifft: „Ich wähle mir lieber das bekannte Unglück als das unbekanntes Glück“. Ein Erkennungsreflex ist in seinem Lachen zu sehen. Das erhebe ich zum Gespräch. Mit seinem ganzen Sein sucht er Wege, damit sich Leute um ihn kümmern.

Besonders in seinem Fall wird deutlich, dass eine fragende und wertschätzende Haltung ohne Rat ihn aktiv werden lässt (These 3). Dabei wird bei den genannten Kausalzusammenhängen, wie dem Familienmotto und dem Handeln der Mutter das Gespräch immer wieder gelenkt auf seine Deutung, seine Grundüberzeugung und sein Streben (These 3 und 2).

Als er darüber redet, wo sein Lebenskonzept auch weiter sichtbar wird, beginnt er über seine Gottesbeziehung zu sprechen. Ich frage danach, wie er betet.

Zunächst sagt er überzeugt: „Ganz normal, wie jeder!“

Ich frage, ob sich da vielleicht auch sein Lebensmotto niederschläge.

Er hält inne und schüttelt plötzlich verwundert den Kopf: „Es stimmt, ich rede mit ihm so, dass er etwas tun muss, ich alles von ihm erwarte“. Dann lenkt er ein: „Aber das muss man doch“.

„Kann es sein, frage ich, dass Gott ihnen in manchem längst gesagt hat, was sie tun sollen, sie aber immer wieder die Verantwortung auf ihn schieben?“

Er nickt lächelnd, beißt auf seine Unterlippe. „Mit meiner Freundin ist es ja auch so. Auch die Wohnung sollte ich eigentlich aufgeben, mich von ihr trennen. Ich erwarte immer die Entscheidungen von andern und bin ärgerlich, wenn nichts geschieht“. Ich frage zurück, warum er sich von ihr trennen wolle, er habe doch in einer Therapiestunde erkannt, dass er sich nicht entscheiden brauche.

Er erwidert: „Aber genau dadurch bin ich doch in mein Durcheinander gekommen. Ich erwarte alles von anderen, bin sauer wenn nichts passiert.“

Ich ergänze: „Dafür haben sie doch aber immer jemanden, der sich um sie kümmert.“

Er bejaht: „Das stimmt. Sogar an meinem Arbeitsplatz muss jemand den Kopierer bedienen. Ich kann das nicht, weil der so vibriert.“

Ihm wird mehr und mehr bewusst, dass diese Sicht seiner Wirklichkeit als Normalität seines Lebens zur Folge hat, dass er seine Depression, seine seelischen Tieflagen, seine Klagehaltung und Stimmung als unheimliche Stärke entwickelt, um fordernd Abhängigkeiten herzustellen, was sich auch in seiner Gottesbeziehung widerspiegelt.

Wieder gilt es in der Seelsorge die Sicherungstendenzen zu akzeptieren (These 4). Hier frage ich noch einmal helfend nach. Schließlich erkennt er an jeder Ecke seines Lebens die Ganzheitlichkeit seines Lebensstils (These 2).

An dieser Stelle erinnere ich ihn an den Auftrag, unter den wir uns am Anfang des Prozesses gestellt haben: „Helfen sie mir klar zu sehen, was mich am meisten niedermacht“. Seine Antwort darauf ist: „Dass ich immer jemanden brauche, der mich an die Hand nimmt, weil ich nicht allein laufen kann. Wenn ich etwas tun soll und nicht kann, dann bin ich dafür krank. Ich verlasse mich auf die Menschen, die mir helfen müssen“. Dabei wird ihm auch deutlich, wie aktiv er werden kann, sich sogar eine Zweitwohnung besorgen, jahrelang halten und darüber schweigen kann, sobald er jemanden hat, der für ihn sorgt. Die Unordnung in seinem Leben, die dadurch entsteht, dass er immer macht, was andere entscheiden und sich immer nur an deren Hilfe klammert, mache ihn am meisten nieder.

Ich konfrontiere ihn damit, dass wir ja den Seelsorgeprozess abschließen können, weil er jetzt weiß, „was ihn am meisten niedermacht“.

Er ist erschrocken, und sagt, dass er davon ausgegangen sei, dass ich ihn davon jetzt doch irgendwie wegbringen müsse.

Ich verneine das und erkläre ihm, dass wir nur über dem Auftrag zusammenarbeiten, den er stellt. Dabei frage ich, wie er denn meint am besten zum anfangs genannten Ziel zu kommen, mehr mit eigenen Entscheidungen sein Leben in die Hand zu nehmen.

Dann erklärt er, er möchte lernen anders zu denken und zu handeln und formuliert noch einmal einen neuen Auftrag: „Begleiten sie mich dahin zu kommen, dass ich besser eigene Entscheidungen treffen kann und die dann auch ausführe.“ Angesprochen auf das „Begleiten“ und die Parallele zu „der Hand des Großvaters“ in seiner Frühkindlichen Erinnerung antwortet er: „Ich weiß, dass ich selber Schritte alleine gehen muss, aber ich muss wissen welche“. Dadurch wird etwas Neues deutlich: Er will sich jetzt nicht an irgendwelche Vorgaben hängen, die er von mir erwartet, sondern alleine Verantwortung erlernen. Das unterstreiche ich ihm ermutigend.

Reflexion über die Verantwortung im Therapieablauf

Als Therapeutischer Seelsorger gab es für mich keinen anderen Weg, als in der Verantwortungsseelsorge in ihrem praktischen Vollzug Eigenverantwortlichkeit mit dem Ratsuchenden so einzuüben, dass er mehr und mehr zu kleinen Schritten der Selbstentscheidung fähig wurde, indem er sich der irrigen Strategie seines Lebenskonzeptes anhaltend bewusster wurde und auf diese Weise eine deutliche Abneigung dagegen bekam.

Ich leiste als Seelsorger also nicht mehr, als dass ich seine Wirklichkeits-sicht aufdecke und ihm selbst die Verantwortung für seine Handlungen und Gefühle überlasse, beziehungsweise ihn damit vor Gott stelle (These 3 und 7) und ermutige, selbst eigene Schritte zu gehen (These 6).

Wiederholungstraum und projektiver Test: Ich bin ein Boot

Während des Seelsorgeprozesses erzählt er von einem aktuellen Traum, von dem er meint, dass er ihn schon öfter geträumt habe. Interessiert frage ich nach und erkläre ihm, dass Träume, ebenso wie die Erinnerungen an Erlebnisse der Kindheit, unser Lebenskonzept deutlich machen. Mit diesem Traum wird weiter der Lebensstil des Klienten verifiziert nach dem Motto: „Spuck jemandem so lange in die Suppe, bis sie ihm nicht mehr schmeckt“.

Er erzählt: *„Meine Mutter war sehr krank. Sie hat immer mehr Krebs gekriegt, keine Luft mehr gekriegt und Wasser in den Beinen und dann ist sie gestorben. Ich bin aufgewacht, habe Angst gehabt und war so froh, dass es nicht so war“.*

In der Reflexion über den Traum, den er als Alptraum bezeichnet, bewegt ihn am meisten die Panik, die Mutter nicht mehr zu haben. Er sieht sich als passives Kind, das nichts gegen die Angst tun kann, am Ende von allen allein gelassen zu sein.

Auf die Frage, was er sich in diesem Traum anders wünschen würde, antwortet er: „Mutter soll gesund werden und für mich da sein“. Als Fazit formuliert er: „Ich will mein Leben ja eigentlich gar nicht alleine meistern“.

Deutlich wird dieses irrierte Muster auch in einem projektiven Test, in dem ich ihm die Anweisung gebe, sein Leben in einem Boot zu beschreiben. Er soll in einer kleinen Geschichte schreiben, wie das Boot aussieht, woher das Boot kommt, wohin es geht, wer auf dem Boot ist und welche Aufgaben es hat und so weiter.

Daraufhin schreibt er: *Ich werde recht oft hin- und hergeschüttelt, das Boot schwankt ständig. Oft kommen hohe Wellen und ich muss aufpassen, dass ich nicht untergehe. Manchmal hab ich Zweifel, ob Jesus das Boot lenkt, denn ich will immer selber lenken, ich lasse ihn oft nicht lenken. Ich rudere und rudere und will ans Ufer. Aber es geht unheimlich schwer. Manchmal kommt es mir so vor, als rudere ich im Kreis herum und komme immer wieder an den Anfang. Bin ich denn überhaupt schon von der Stelle gekommen? In meinem Boot sitzen Personen drin. Es sind meine Freundin, meine Eltern, Verwandte und Bekannte. Ich schwimme gegen den Sturm mit unheimlichem Kraftaufwand. Weiß ich denn überhaupt, wo ich mit meinem Boot hinfahren soll? Oder lass ich mich nur treiben? Meistens kämpfe ich gegen die hohen Wellen an. Ich habe bis heute den Kampf nicht aufgegeben.*

Eingehend analysieren wir dieses Bild: Die Wellen, die er als hoch und bedrohlich erlebt, sind die praktischen Lebenserfahrungen jedes Menschen. Die Dramatik seines Denkens erkennt er als Selbstmitleid. Er glaubt daran, dass er Jesus alles überlassen kann. Eine

gewollte Entmündigung. Das gesunde Streben, sich selbst in die Ruder zu legen und mit der Kraft Gottes zu rechnen, ist für ihn ein neuer Gedanke. Am Ende lenkt die Frage auf das Ziel: „Weiß ich denn überhaupt, wo ich mit meinem Boot hinfahren soll? Oder lass ich mich nur treiben?“ Diese Frage lasse ich „bedrohlich“ im Raum stehen.

Indem ich mich sehr zurückhalte in den Antworten, entdeckt er reflexiv (These 2) die Ressourcen der Eigenverantwortlichkeit, seinen eigenen Lebensweg ohne immer um Rat zu fragen und sich im Kreis zu drehen, selbst zu finden. Die Depression als „erlernte Hilflosigkeit“ weicht zunächst einem Handlungsvakuum (These 3).

Langsame Änderung des Lebenskonzepts zu Eigenverantwortlichkeit

In einer Sitzung erzählt mir der Klient plötzlich, dass er seine Zweitwohnung aufgegeben und sich jetzt doch endgültig von seiner Freundin getrennt habe. Zwar ginge es ihm danach schlecht und er habe plötzlich Zweifel bekommen und sei beim Psychiater gewesen, um neue Antidepressiva zu holen, aber dann habe er doch diesen Schritt durchgezogen. Der Psychiater habe ihm gesagt, dass er so weitermachen solle und auch die Medikamente reduzieren solle. Ich frage, warum er das alles getan habe, ob er sich mit seiner Freundin gestritten habe. Er antwortet, das sei nicht so, aber der Freundin sei es wohl nicht schwer gefallen, sich von ihm zu verabschieden. Da sei ihm auch klar geworden, dass seine Beziehung ja nur einseitig sei. Er würde sich ja nur wegen seiner Entscheidungsunfähigkeit immer wieder an sie hängen. Jetzt habe er Entscheidungen getroffen und fühle sich nun viel wohler.

In „Gesprächsumkehr“ will ich seine Argumente von ihm erhärtet wissen und frage, ob es ihm nicht Leid tue. Sein Lebenskonzept lautet doch so, dass er immer jemanden brauche, der ihn an die Hand nimmt, führt und versorgt.

Er antwortet, dass er ja noch seine Eltern habe.

Ich bestätige das, indem ich erhalte, dass die Eltern ja auch schließlich die Rolle der Freundin übernehmen und für ihn dann alle Entscheidungen treffen könnten. Schließlich brauche er ja „Papa und Mama“.

Diese leichte Ironie versteht er in meinem Lächeln und wehrt sich: „Ja, das ist schon so. Aber ich bekomme einen Teil meines Erbes aus dem Betrieb ausgezahlt und werde für meine Zukunft ein eigenes Haus damit bauen. Ich möchte mal eine Frau und eine Familie.“

Ich bin erstaunt über die selbstbewussten Schritte, die er geht und ermutige, so weiter zu machen.

Ironie im Gespräch darf sich nur gegen das Handeln richten, nie gegen die Person, für die Wertschätzung (These 3) unerlässlich ist. Dies ist eine

Rückschritte

Als er zwei Wochen später meine Praxis aufsucht und ich gespannt nach seinem Ergehen frage, sagt er wieder, dass es ihm so schlecht ginge, dass er wieder die alte Dosis seiner Medikamente nähme. Außerdem sei er jetzt so einsam ohne seine Freundin, müsse immer wieder an sie denken und masturbieren. Dabei komme er sich schlecht vor. Drei Tage nach dem letzten Gespräch sei es ihm noch gut gegangen, aber jetzt denkt er, er schaffe diesen Weg nicht. Außerdem ahne er, dass ich als Seelsorger sicherlich die Geduld verlieren werde, dann nicht mehr mit ihm arbeiten möchte und schließlich für ihn dann nicht mehr da sein könne.

Ich versichere ihm, dass ich solange für ihn da sein möchte, wie er mich braucht. Mit diesen Worten steige ich wieder „bewusst in sein Denksystem“ ein, geht es jetzt doch darum, dass er nicht auf halber Strecke aufgibt. Dann ermutige ich ihn zu einer „Blitzlichtaufnahme“ des Prozessablaufs unserer Seelsorge. Dabei lenke ich seinen Blick auf die Aufwärtsentwicklung seines eigenverantwortlichen Handelns, vergleiche mit ihm den Zustand seiner ersten Sitzung mit dem der letzten und merke, dass ihn das wieder anspricht.

Schließlich fragt er mich plötzlich, ob er in diesem Zustand auf eine Freizeit fahren könne. „Das ist jetzt eine für Sie sehr wichtige Frage“ wiederhole ich. Dann bitte ich ihn, ob wir dieses Thema noch ein bisschen zurückstellen können und seinen Lebensstil vorher laut vorlesen. Als ich danach seine Frage wiederhole, lächelt er und ihm wird blitzartig klar, dass er das selbst entscheiden muss, selber dafür Verantwortung zu übernehmen hat. Ich bestärke ihn darin und ermutige ihn, dass er sicher die richtige Entscheidung treffen werde. Als er noch einmal sein schlechtes Ergehen anspricht, frage ich nach Suizidgedanken, die er verneint, spreche die regelmäßige Einnahme des Medikaments an und biete ihm auf seinen Wunsch hin einen kurzfristigeren Termin an.

Mir wird deutlich, wie sehr er sein eigenes Ergehen reflektiert und sich selbst „ständig den Puls fühlt“. Ich erahne die Kontraindikation einer Hyperreflexion und frage zum Schluss ermutigend, ob er nicht jemanden kenne, der seine Hilfe brauche. Dabei verweise ich ihn auf den Grund aller Ermutigung: Jesus Christus nimmt uns zwar die Lasten nicht ab, aber er lässt uns nicht allein, er sorgt für uns, so dass wir in der Nächstenliebe genug zum Abgeben haben. Sofort spricht er von einer älteren Witwe in seiner Nachbarschaft, die einen Tumor in ihrer Brust habe. Er will diese besuchen, sich um sie kümmern und ihr eine Zeit lang jeden zweiten Tag eine Freude machen.

Ich frage ihn, ob er bereit ist, mit seiner Situation mit mir vor Gott zu treten. Um sicher zu gehen, dass er seine Verantwortung nicht wieder in fragwürdiger Weise Gott abgibt, bespreche ich mit ihm anhand seines Lebensstils, was wir beten. Schließlich will er selbst im Gebet für die Aufwärtsbewegung seiner Persönlichkeit Gott danken und für diese krebserkrankte Frau beten.

In den folgenden Sitzungen lege ich den Akzent darauf, Gott für die Fortschritte zu danken. Die alte Frau hat er in den kommenden Monaten bis zu ihrem Tod begleitet.

Stellvertretung heißt an dieser Stelle auch „die zweite Meile“ zu gehen (These 1), nicht auszuweichen in ein Moralisieren oder Beraten (These 7), sondern den Klienten die Wertschätzung (These 3) und den wachsenden Selbstwert (These 5) durch gelingendes Handeln erleben zu lassen und dieses Gelingen dankbar aus Gottes Hand zu nehmen (These 7).

Die deutliche Aufwärtsbewegung

Herr Schneider meldet sich brieflich von der Sitzung ab. Er fahre in ein paar Tagen auf eine Freizeit, würde sich jedoch zwecks eines neuen Termins danach melden. Dazu schreibt er:

„Es fällt mir auf, dass ich mich nicht mehr so an die Menschen hänge. Ich brauche sie nicht mehr so. Ich will nicht mehr ständig mit so vielen immer nur über mein Ergehen reden. Diesmal hat sich durch die Therapie etwas verändert. Ich spüre es. Ich will nicht mehr der kleine Hilfsbedürftige sein. Auch meinen Eltern werde ich zeigen, dass ich kein Kind mehr bin. Auch zu meiner Ex-Freundin habe ich immer hoch geschaut. Ich hab das nicht mehr nötig, ich bin doch ein erwachsener Mann“.

Zurückgekommen von der Freizeit meldet er sich zu einem neuen Termin. Es ist die 21. Sitzung. Er erzählt, dass er sich in eine Frau verliebt habe. Sie haben viel zusammen gemacht, zum Beispiel auch Bergsteigen gewesen. Er übe weiter daran, nicht immer die Aufmerksamkeit der anderen anzustreben, um Zuwendung zu kriegen. Er habe nach dieser Freizeit auch mal eine Krise gehabt, weil seine Eltern sich nicht für diese neue Freundschaft ausgesprochen hätten. Wir identifizieren diese Krise: Wieder macht er sich in seinen Gedanken abhängig von der Meinung seiner Eltern und wir benennen seine reaktiven Gefühle als „tiefes Selbstmitleid“. Schließlich stellt er die Frage in den Raum: „Was habe ich eigentlich davon?“ Er zuckt mit den Schultern und schüttelt dabei versunken den Kopf. Allerdings ist der Fortschritt auffällig, indem er dieses Mal die Beziehung gleich seinen Eltern mitgeteilt hat.

Ich unterstreiche ermutigend seine Entscheidung und segne ihn auf seinen Wunsch hin, wobei ich ihm einen christlichen Liedvers zuspreche: „Ob mich Menschen tadeln, lo-

ben, anerkennen, missverstehen, - Herr, dein Anerkennen droben soll mir über alles gehen“.

Seine Ex-Freundin hat sich währenddessen wieder telefonisch bei ihm gemeldet und wollte sich mit ihm treffen. Jetzt hat er ihr eine wiederholte deutliche Absage erteilt und sagt in der Sitzung: „Das hätte ich mich früher nie getraut. Ich will noch besser lernen, immer gleich Klarheiten zu schaffen“.

Seine fahle Gesichtshaut ändert sich in diesen Monaten sichtlich, außerdem pflegt er sich mehr und kommt adrett gekleidet in die Sitzung. Gefragt nach der Medikation nimmt er noch weiterhin Antidepressiva, wozu ich ihn ermutige.

Es vergeht etwa noch ein halbes Jahr mit ungefähr zehn weiteren Sitzungen. Zuerst begleite ich ihn noch allein, später mit seiner Partnerin. Die Liebe zu der neuen Frau wächst. Immer wieder tauchen aber Situationen auf, in denen er Entscheidungen anderen überlasst, so auch ihr. Sein altes Muster wird ihm wieder deutlich, als wir ein Beziehungsproblem seiner Partnerschaft analysieren. Zunächst seien sie sich bewusst gewesen, dass sie erst nach der Hochzeit geschlechtlich verkehren wollten. Er selbst sei jedoch von Selbstmitleid und Wehleidigkeit so geplagt gewesen und veranlasste seine Freundin, sich um ihn zu kümmern. An einem Wochenende besuchte sie ihn. Dabei sei es dann zum ersten Intimverkehr gekommen. Sie habe ihn einfach verführt, ohne dass er groß darüber geredet hätte, und er habe es doch eigentlich gar nicht gewollt.

Ich schreibe sein Problem wörtlich mit und spreche auf der Kulisse seines Lebensstils den Teil seiner Verantwortlichkeit an: Da ist zunächst die Verantwortung für seine eigenen Gefühle, die er zwar mit „Selbstmitleid“ und „Wehleidigkeit“ jetzt abwertet und trotzdem so beschreibt, als würden diese ihn wie eine fremde Macht überfallen. Mithilfe eines Buches⁷⁸, das ich ihm mitgebe wird ihm deutlich, dass niemand ihm „Gefühle machen“ kann, es sei denn er selbst.

Danach besprechen wir anhand seines Lebensstils die Formulierung, „...es ist zum Intimverkehr gekommen“ und „sie habe ihn *einfach verführt*.“ Ich hinterfrage, was „es“ bedeutet und wie er mir erklären kann, dass sie „ihn einfach verführt“ habe.

Sofort wehrt er ab, dass es nicht nur ihr Fehler gewesen sei und erkennt dabei schließlich die Widerstandslosigkeit seines Handelns. Er erklärt in der Folge, wie sehr er „mit seiner Passivität mitgemacht“ habe, und gerade auch im Geschlechtsverkehr Geborgenheit, Sicherheit und Brauchbarkeit und damit wieder seinen Lebenssinn empfunden habe, was er nach seiner Ex-Freundin so sehr vermisst.

⁷⁸ Thurman, Chris: *Lügen die wir glauben. Wie sie Lebenslügen entlarven und befreit leben können.*

Nach diesen Sitzungen möchte er auch über das Thema Sexualität eindeutiger Klarheiten mit seiner Freundin schaffen. Es folgen Partnerschaftsberatungen, in denen schließlich miteinander über den erkannten Lebensstil gesprochen wird, und ich spreche öfters „die Hand des Großvaters“ in den Frühkindlichen Erinnerungen an mit der Frage, ob er diese Hand vielleicht immer noch bei mir sucht, worauf er verlegen lacht.

Wenige Wochen später entscheiden sich beide zur Hochzeit. Seitdem kommen sie als Paar sporadisch wenn es Probleme auf der Beratungsebene gibt. Hierzu gehörten beispielsweise der Bau des Hauses, Erbschaftsangelegenheiten und der Umgang mit den alternden Eltern, die Ungewissheit nach Kinderwunsch und die möglichen Auswirkungen der Depressionen auf ein Familienleben. Gerade auch in diesen Ungewissheiten lenke ich die Frage darauf, was Gott will, wenn wir vor ihm stehen. Dadurch wird er auf dem Hintergrund seines Lebensstils auf seine eigene Verantwortung und Entscheidung vor Gott in der Verantwortungsseelsorge zurückverwiesen.

Die Umfinalisierung seines Lebensstils durch eigenes Zutrauen und der Stolz es geschafft zu haben, wird zusehends auch in seiner Erscheinung erkennbar (These 2). Die Tendenz, immer wieder in alte Lebensstilmuster zurückzufallen, bleibt, wobei er dieses erkannt hat und nicht mehr in der alten Weise seinen Selbstwert von der Zuwendung anderer abhängig macht (These 5). Durch Ermutigung baut er Ehe und Familie und beweist auch eine Eigenständigkeit, indem er sich von der am Ende nur von der noch begleitenden Seelsorge löst (These 3). Indem ich sie beide am Ende als Paar in ihren Lebensentscheidungen vor Gott stelle, verweise ich sie auf den, vor dem sie die letzte Verantwortung zu tragen haben (These 7).

Nach eigenen Worten geht er gestärkt aus den eigenen Entscheidungen hervor und „spürt dann Leben“. Ich weiß, dass sie als Paar miteinander heute in eine lebendige, christliche Gemeinde eingebettet sind und dort mitarbeiten. Seit einigen Jahren sind sie nicht mehr bei mir in der Praxis gewesen.

11 Zusammenfassendes Resümee zur Forschungsthese: Die Eigenverantwortung des Individuums als Basis der Individualpsychologie ist für christliche Seelsorge geeignet.

Nach diesen Ausführungen kann statuiert werden, dass Adlers angewandte Individualpsychologie und die genannten Theologen sowie das exegetische Beispiel ähnliche Denkrichtungen bezüglich Verantwortung aufweisen. Auf dem Hintergrund der korrelativen Methode Tillichs kam es zu einer partiellen Symbiose zugunsten einer individualpsychologisch orientierten Seelsorge, wie sie die mit dieser Arbeit in den Beispielen exemplarisch vorgestellte Verantwortungsseelsorge durchführt. Damit ist es nachvollziehbar, dass von der Seite der Individualpsychologie ein Denkhintergrund konsequent sich in das theologische System einfügen und die Einsicht geben kann, dass es sich um ein ähnliches Anliegen von Verantwortung handelt, von dem die praktische theologische Arbeit im Bereich ihrer Poimenik profitiert. Die Forschungsthese hat sich bestätigt.

Ich schließe mit einem Beispiel ab, das zusammenfassend das Anliegen dieser Forschungsarbeit über Verantwortungsseelsorge beschreibt: Der Philosoph Christoph Jäger (2006:21-22) bezieht sich in einer Arbeit im Department of Philosophy der University Aberdeen King's College auf folgende Überlieferung: Eine Glocke wurde noch im Jahre 1685 ausgepeitscht, weil sie für Ketzer geläutet hatte. Wir sagen ja auch: Die Glocke hat geläutet. Die Bestrafung einer Glocke allerdings halten wir für abwegig. Die Glocke kann nichts „tun“. Was sie „tat“ hat sie getan, weil sie als Gegenstand „funktionierte“. Jeder Mensch muss sich klar sein, dass er als Entscheidung treffendes Wesen nicht auf Tatsachen, Situationen und Verhältnisse verweisen kann, sondern selbst vor Gott steht, dem er mit seinem Sein antwortet. Einer Glocke aber kann als Objekt keine Verantwortung zugeschrieben werden. Der Mensch aber ist nach christlicher Anthropologie mehr als eine Sache. Jäger schließt nahezu ironisch:

Wenn der kausale Determinismus wahr ist, ist das Tun von Personen wie das Läuten von Glocken. Befestigt an den Seilen der Vergangenheit und der Naturgesetze, wären auch unsere Handlungen und Entscheidungen prädestinierte Stationen eines unbeeinflussbaren Weltverlaufs.

:22

Bibliografie

- Adler, Alfred 1898. *Gesundheitsbuch für das Schneidergewerbe*. Berlin: Carl Heymanns.
- Adler, Alfred [1912] 1990. *Über den nervösen Charakter*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1918] 2001 (11). *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1927] 2003. *Menschenkenntnis*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1928] 1992. *Die Technik der Individualpsychologie. I. Die Kunst eine Lebens- und Krankengeschichte zu lesen*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1929] 1992. *Lebenskenntnis*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1929] 1994. *Neurosen. Fallgeschichten*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1930a] 1976. *Kindererziehung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred 1930b. *The pattern of life*. New York: Béran Wolfe.
- Adler, Alfred [1930c] 1993. *Das Leben gestalten. Vom Umgang mit Sorgenkindern*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1931] 1990. *Wozu leben wir?* Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1933] 1992. *Der Sinn des Lebens*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred & Jahn, Ernst [1933] 1983. *Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1964a] 1982. Ansbacher Heinz L. & Robert Antoch F. (Hrg.) *Psychotherapie und Erziehung. Ausgewählte Aufsätze Band I: 1919-1929*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1964b] 1982. *Psychotherapie und Erziehung. Ausgewählte Aufsätze. Band II: 1930-1932*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1964c] 1983. *Psychotherapie und Erziehung Ausgewählte Aufsätze Band III: 1933-1937*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Adler, Alfred [1907] 1977 (2). *Studie über die Minderwertigkeit von Organen*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Affemann, Rudolf 1965. *Tiefenpsychologie als Hilfe in Verkündigung und Seelsorge*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Andriessens Elsa, 1995. Nahziele, in Brunner Reinhard, Titze, Michael 1995, 341-345.
- Ansbach, Staatliches Gesundheitsamt 2002. *Merkblatt für Heilpraktikeranwärter und für Antragsteller, die eine auf das Gebiet der heilkundlichen Psychotherapie beschränkte Erlaubnis beantragen*. Hrg. Ansbach Landratsamt.
- Ansbacher, Heinz L. & Ansbacher, Rowena R 1982 (ed). *Alfred Adlers Individualpsychologie*. München-Basel: Ernst Reinhardt.
- Ansbacher, Heinz L. 1995. Lebensstil, in Brunner, Reinhard & Titze, Michael (Hrg.) 1995 281-291.
- Arnold, Wilhelm 1965. *Person und Schuldfähigkeit. Festvortrag gehalten beim 383. Stiftungsfest der Julius-Maximilian-Universität zu Würzburg in der Schönbornhalle des Mainfränkischen Museums der Festung Marienberg am 11. Mai 1965*. Würzburg: Andreas Staudenraus Universitätsdruckerei.
- Baitinger, Gerhard 2007. Eingesehen in Internet Quelle http://www.philosophie.de/autoren/stirner_g.htm [Stand 11.01.2007].
- Bandler, Richard., J. Grinder & V. Satir, 1978: *Mit Familien reden*. München: Pfeiffer.
- Barth, Karl 1942. *Die kirchliche Dogmatik II/2*. Zweiter Halbband. *Die Lehre von Gott*. Zollikon Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, Karl 1967. *Die kirchliche Dogmatik IV/4*. Vierter Teil. *Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*. Zürich: EVZ.
- Barth, Ulrich 2003. *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (ed.) 1992. *Die gesellschaftliche Konstruktion der*

- Wirklichkeit - eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Berger-Gebhardt, Ursula 1958. Enzyklopädisches Stichwort. Die Stellung Emil Brunners in der gegenwärtigen protestantischen Theologie, in Brunner, Emil 1958, 128-136.
- Bethge, Eberhard (Hrg.) 1986. *Dietrich Bonhoeffer, Werke*. Bd.1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bethge, Eberhard [1951] 1976. *Dietrich Bonhoeffer. Eine sachkundige Kurzbiographie Bonhoeffers*. Reinbek: Rowohlt.
- Bethge, Eberhard 2005. *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bezenberger, Günther E Th (Hrg.) 1996. *Freiheit und Bindung. Vier Schriften Martin Luthers*. Neukirchen-Vluyn: Edition Sonnenweg, Aussaat.
- Bibel 1984, Bibeltext nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierte Fassung. Neuhäusen, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bobert-Stützel, Sabine 1995. *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Boeree, C. George 2004. Übersetzung auf Deutsch: Diana Wieser. *Alfred Adler*. <http://www.ship.edu/~cgboeree/adlerdeutsch.html> [Eingesehen am 18.12.2004].
- Bonhoeffer, Dietrich 1986. von Soosten, Joachim (Hrg.) *SANCTORUM COMMUNIO. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. München: Christian Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich 1988. Reuter, Hans-Richard (Hrg.). *AKT UND SEIN. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. München: Christian Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich 1989. Kuske Martin, Tödt Ilse (Hrg.) *Nachfolge*. München: Christian Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich 1992. Tödt, Ilse; Tödt, Heinz E; Feil, Ernst; Green, Clifford (Hrg.) *Ethik*. München: Christian Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich 1996. Jorgen Glenthoj, Ulrich Kabitz, Wolf Krötke (Hrg.). *Konspiration und Haft 1940-1945*. Gütersloh: Christian Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich 1998a. Hrg. von Gremmels Christian, Eberhard Bethge, Renate Bethge, Ilse Tödt. *Widerstand und Ergebung*. Gütersloh: Christian Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich 1998b. Tödt, Ilse; Tödt, Heinz E; Feil, Ernst; Green, Clifford (Hrg.) *Ethik*. München: Christian Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich 2006. *Institut für Systematische Theologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät und Institut für Ethik und Recht in der Medizin*. Universität Wien:2. Eingesehen in Internet Quelle <http://science.orf.at/science/koertner/142961>. [Stand 09.08.2006].
- Bornemann, Ernst 1982. Einführung, in Ansbacher & Ansbacher 1982:21.
- Bradshaw, John [1988]1993. *Wenn Scham krank macht. Ein Ratgeber zur Überwindung von Schamgefühlen*. München: Droemersch Verlaganstalt Th. Knauer Nachf.
- Bräumer, Hansjörg 1986. *Das erste Buch Mose Kapitel 1 – 11. Wuppertaler Studienbibel*. Wuppertal: Brockhaus.
- Brückner, Peter 1975. *Sigmund Freuds Privatlektüre*. Köln: RLV Neue Kritik.
- Brühlmeier, Arthur 2003. *Die Individualpsychologie von Alfred Adler*. Eingesehen in Internet Quelle [http:// www.bruehlmeier.info/index.htm](http://www.bruehlmeier.info/index.htm) [Stand 28.08.2003].
- Brühlmeier, Arthur 2005. *Das Menschenbild bei Jung und Adler*. Eingesehen in Internet Quelle <http://www.bruehlmeier.info/Psychologie.htm> [Stand 21.03.2005].
- Brunner, Emil 1941. *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*. Zürich: Zwingli.
- Brunner, Emil 1958. *Gott und sein Rebell. Eine theologische Anthropologie*. Hamburg:

- Rowohlt.
- Brunner, Hans Heinrich 1986. *Mein Vater und sein Ältester. Emil Brunner in seiner und meiner Zeit*. Theologischer Verlag: Zürich.
- Brunner, Reinhard & Titze, Michael (Hrg.) 1995. *Wörterbuch der Individualpsychologie*. München/Basel: Ernst Reinhardt.
- Buber, Martin 2005. *Reden über Erziehung*. 11. Aufl. Gütersloh: Gütersoher Verlagshaus.
- Bundeszentrale für politische Bildung 2008. Eingesehen in Internet Quelle [http://www.bpb.de/wissen/Q01ETK,0,0,Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland](http://www.bpb.de/wissen/Q01ETK,0,0,Das_Grundgesetz_für_die_Bundesrepublik_Deutschland).
- Cahill, Thomas 2000. *Abrahams Welt. Wie das jüdische Volk die westliche Zivilisation erfand*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- DE'IGNIS Magazin, Nr.28, Dezember 2004, Verantwortung vor Gott & Menschen. Gaben und Aufgaben. 7-10.
- Dieterich, Michael 1989. *Die sechs Grundformen der biblisch-therapeutischen Seelsorge (Übersicht). Im Seminarmanuskript: Grundkurs Seminar für biblisch-therapeutische Seelsorge im Flensunger Hof / Mücke:1*.
- Dreikurs, Rudolf [1969] 1981. *Grundbegriffe der Individualpsychologie*. 4. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Dreikurs-Ferguson, Eva 1984. *Individualpsychologische Theorie. Eine Einführung*. Zürich: Rudolf Dreikurs Institut.
- Duden 1990. *Das Fremdwörterbuch*. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.
- Duden, (Bd. 7) 1989. *Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Die Geschichte der deutschen Wörter und der Fremdwörter von ihrem Ursprung bis zu Gegenwart*. Mannheim: Meyer.
- Ebeling, Gerhard 1999. *Luthers Seelsorge*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ebertz, Michael N. 1999. Herausforderungen der Praktischen Theologie heute: Gesellschaft, in Haslinger, Herbert (Hrg.) 1999, 333-342.
- Eichrodt, Wahlter 1961. *Theologie des Alten Testaments. Teil II*. 4. Aufl. Stuttgart: Ehrenfried Klotz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. New York: Campus.
- Eicke, Dieter (Hrg.) 1982. *Tiefenpsychologie Bd.4*. Weinheim/Basel: Beltz.
- Eisler, Rudolf 2007. *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Immanuel Kant (1930)*. Eingesehen in Internet Quelle <http://www.textlog.de/32824.html> [Stand 30.08.2007].
- Elias, Norbert 1976. *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den westlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Epiktet 1992. *Handbüchlein der Moral*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Evangelische Kommentare, Monatszeitschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft. 1983 Hrg. von Brandt Gerhard u.a. Stuttgart: Kreuz.
- Faix, Tobias 2007. *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen. Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft*. Berlin: LIT Dr. W. Hopf.
- FAZ (Frankfurter Allgemeine Zeitung), D'Inka, Werner; Kohler Berthold; Nonnenmacher, Günter; Schirmacher, Frank; Steltzner, Holger (Hrg.).
- Focus 2000. Trennung im Trend. *Das moderne Nachrichtenmagazin Focus Nr. 49:53*.
- Frankl, Viktor E. [1972] 1991. *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. München, Zürich: Piper.
- Frankl, Viktor E. [1977] 1981. *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Kösel.
- Frankl, Viktor E. [1977] 1991. *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*. Freiburg: Herder.
- Frankl, Viktor E. [1985] 1996 (8). *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. München/Zürich: Piper.
- Frankl, Viktor E. 1972. *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. Freiburg: Herder.

- Frankl, Viktor E. 1975. *Ärztliche Seelsorge*. München: Kindler.
- Freud, Sigmund [1938] 1953. *Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt am Main, Hamburg: Fischer.
- Freud, Sigmund [1891] 1992. *Zur Auffassung der Aphasien*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund [1900] 1989. *Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund [1901] 1999. *Psychopathologie des Alltagslebens*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund [1905] 1989. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Frey, Erwin R (Hrg.) 1964. *Schuld Verantwortung Strafe. Im Lichte der Theologie Jurisprudenz Soziologie Medizin und Philosophie*. Zürich: Schulthess.
- Frühe Kindheit. Zeitschrift der Deutschen Liga für das Kind. 2002, Nr. 5 (3. Jahrgang).
- Fuchtel, Hans Joachim 2004. In Verantwortung vor Gott und den Menschen. Auszug aus einer Rede vor dem christlichen Unternehmerforum in Nagold am 28.Mai 2004, in DE'IGNIS Magazin, 7-10.
- Fügen, Hans Norbert [1985] 2000 (6). *Max Weber*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Garhammer, Erich 1999. Die Frage nach den Kriterien, in Haslinger, Herbert (Hrg.) 1999, 304-317.
- Gehlen, Arnold [1961] 1993. *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*. Reinbek: Rowohlt.
- Gehlen, Arnold 1986 (ed.). *Urmensch und Spätkultur*. Wiesbaden: Aula Verlag.
- Genest, Hartmut 1999. Schuld II. Philosophisch-ethisch, in Theologische Realenzyklopädie, 578.
- Glasser, William 1972. *Realitätstherapie*. Weinheim, Basel: Beltz.
- Goedeking, Hans, Heimbucher, Martin & Schleicher, Hans-Walter 1994. *Dietrich Bonhoeffer*. London 1933-1935. Gütersloh: Christian Kaiser.
- Goleman, Daniel (ed). 2000. *Emotionale Intelligenz*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Gräb, Wilhelm 1998. *Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*. Gütersloh: Christian Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Gräb, Wilhelm 2001. Praktisch-theologische Wahrnehmung und Theorie gelebter Religion, in Lämmlin, Georg & Scholpp, Stefan (Hrg.), 2001, 238-255.
- Gray, Peter 1989. *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Greinacher, Norbert 1974. Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie, in Klostermann & Zerfaß 1974, 103-118.
- Grigat, Felix 2007. *Marter ohne Unterlass. Reformieren oder bewahren: Der Zukunftskongress de EKD in Wittenberg*, in FAZ (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.Januar, 2007:10.
- Grimm, Jacob & Grimm, Wilhelm 1864. *Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel.
- Grötzinger, Albrecht 1992. *Die Story vom Menschen. Das Menschenbild in Psychotherapie und Seelsorge*. München: Kaiser.
- Grötzinger, Albrecht 1996. Eduard Thurneysen, in Christian Möller (Hrg.) 1996, 277-294.
- Haag, Karl Friedrich 1987. Bausteine für eine christliche Ethik. Themenfolge 62. 2. Aufl. Erlangen: Gymnasialpädagogische Materialstelle der Evang.-Luth.Kirche in Bayern.
- Haley, Jay 1977. *Direktive Familientherapie*. München: Pfeiffer.
- Haley, Jay 1978. *Gemeinsamer Nenner Interaktion*. München: Pfeiffer.
- Haley, Jay 1980. Ansätze zu einer Theorie Pathologischer Systeme, in Watzlawick, Paul & Weakland, J. H. 61- 84.
- Hartmann, Wolfgang 2005. *Existenzielle Verantwortungsethik. Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner*

- und Dietrich Bonhoeffer. Münster: Lit
- Haslinger, Herbert (Hrg.) 1999. *Praktische Theologie Bd.1, Grundlegungen*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Haslinger, Herbert u.a. 1999. Praktische Theologie - eine Begriffsbestimmung in Thesen, in Haslinger, Herbert (Hrg.) 1999, 386-397.
- Hauck, Friedrich 1947. *Das Neue Testament Deutsch. Die Kirchenbriefe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hauck, Friedrich 1969. *Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch*. München und Hamburg: Siebenstern.
- Heitink, Gerben 1977. *Pastoraat als Hulpverlening*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Hellgardt, Hermann, 1995. Arrangement, neurotisches, in Brunner Reinhard & Titze, Michael 1995, 48-49.
- Henkys, Jürgen 1996. Dietrich Bonhoeffer, in Möller, Christian 1996, 233-247.
- Herbst, Michael 2001. Gemeindeaufbau im 21. Jahrhundert. Kybernetik – Where Learning Leads to Mission, in Lämmlin, Georg und Scholpp, Stefan (Hrg.), 367-387.
- Hettlage, Robert 1992. *Familienreport - eine Lebensform im Umbruch*. München: C.H. Beck.
- Hochstaffl, Josef 1999. Die Konzeption von Praxis, in Haslinger Herbert (Hrg.) 1999, 318-332.
- Höffe, Otfried 1989. Schulden die Menschen einander Verantwortung? Skizze einer fundamentalethischen Legitimation, in Lampe, Ernst-Joachim (Hrg.) 1989, 12-35.
- Howe, Jürgen (Hrg.) 1982a. *Therapieformen im Dialog*. München: Kösel.
- Howe, Jürgen (Hrg.) 1982b. *Integratives Handeln in der Gesprächstherapie*. Weinheim: Beltz.
- Huber, Wolfgang 1983. Das Gewissen ist frei. Überlegungen zur Aktualität der Theologie Martin Luthers, 598-602, in Evangelische Kommentare. Monatszeitschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft. 16.J, Hrg. Nr. 11.
- Huber, Wolfgang 1990. *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*. München: Kaiser.
- IGNIS – Akademie 2003. Undatiert Eingesehen in Internet Quelle <http://ignis.de/Frameset/frameset/frameset-IE.html> [Stand 20.12.2004].
- Ingarden, Roman O, 1970. *Über die Verantwortung*. Stuttgart: Reclam.
- Jäger, Christoph 2006. Drei Konsequenzargumente für eine inkompatibilistische Theorie moralischer Verantwortung, in Zeitschrift für philosophische Forschung 60, Bd. 4.
- Jahrbuch des Evangelischen Bundes Bd. XXV. 1982, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jacoby, Henry 1989. *Alfred Adlers Individualpsychologie und dialektische Charakterkunde*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Jellouscheck, Hans 2005. *Die Kunst als Paar zu leben*. Stuttgart: Kreuz.
- Jonas, Hans 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel.
- Jung, Carl Gustav 1952. *Antwort auf Hiob*. Zürich: Rascher.
- Kaminski, Katharina & Mackenthun, Gerald (Hrg.) 1997. *Individualpsychologie auf neuen Wegen. Grundbegriffe - Individualpsychologie als angewandte Ethik - Psychotherapie – Charakterkunde*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Kant, Immanuel [1797] 2002. *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*. § 13: Kants Werke VI, 1914. Akademie Textausgabe: Berlin.
- Kant-Gesellschaft 2005. Eingesehen in Internet Quelle <http://www.kant-gesellschaft.de/Home.htm> [Eingesehen am 25.01.2005].
- Karle, Isolde 1996. *Seelsorge der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Karrer, Leo 1999. Der Weg der praktisch-theologischen Reflexion, in Haslinger, Herbert (Hrg.) 1999, 199-219.
- Kassel, Maria (Hrg.) 1988. *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*. Stuttgart: Kreuz.
- Kaufmann, Franz Xaver 1992. *Der Ruf nach Verantwortung Risiko und Ethik einer unüberschaubaren Welt*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Kausen, Rudolf 1985. Selbstwertgefühl, in Brunner Reinhard & Titze Michael (Hrg.) 1995 Wörterbuch der Individualpsychologie, 443-448.
- Kessler, Volker 2004. *Ein Dialog zwischen Managementlehre und alttestamentlicher Theologie: McGregors Theorien X und Y zur Führung im Lichte Alttestamentlicher Anthropologie*. Unisa: Pretoria, SA.
- Klein, Stephanie 1999. Die Zusammenarbeit zwischen TheoretikerInnen und PraktikerInnen, in Haslinger, Herbert (Hrg.) 1999, 260-266.
- Klostermann & Zerfuß (Hrg.) 1974. *Praktische Theologie heute*. München/Mainz: Kaiser/Grünwald.
- Knobloch, Stefan 1999. Herausforderungen der Praktischen Theologie heute: Mensch, in Haslinger, Herbert (Hrg.) 1999, 343-351.
- Koch, Klaus 1955. Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament, in Zeitschrift für Theologie und Kirche 52, 1-42.
- Kolbe, Christoph 1986. *Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl*. Stuttgart: Kreuz.
- Korff, Wilhelm & Wilhelms, Günter 2001. Verantwortung. Lexikon für Theologie und Kirche. Bd.10. Spalte 597-600.
- Korff, Wilhelm 2001. Verantwortungsethik. Lexikon für Theologie und Kirche . Bd. 10. Spalte 600-603.
- Kretschmer, Wolfgang 1995. Holismus, in Brunner, Reinhard & Titze, Michael 1995, 227-228.
- Kriz, Jürgen 1991 (ed). *Grundkonzepte der Psychotherapie*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Kronfeld Arthur, 1926 Die Individualpsychologie als Wissenschaft, in Wexberg Erwin 1926, Handbuch der Individualpsychologie, Band 1, 1-25.
- Kühn, Rolf, 1995. Wirklichkeit/Realität, in Brunner Reinhard & Titze, Michael 1995, 557-564.
- Künkel, Fritz 1955. *Ringens um Reife. Eine Untersuchung über Psychologie, Religion und Selbsterziehung*. Konstanz: Bahn.
- Kuster, Friederike 1996. *Wege der Verantwortung. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Ladenhauf, Karl Heinz 1999. Herausforderungen der Praktischen Theologie heute: Psychotherapie, in Haslinger, Herbert (Hrg.) 1999, 279-291.
- Lämmlein, Georg & Scholpp, Stefan (Hrg.) 2001. *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Tübingen/Basel: A. Francke.
- Lampe, Ernst-Joachim (Hrg.) 1989. *Verantwortlichkeit und Recht. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Bd. 14, Opladen: Westdeutscher.
- Lazarus, Arnold & S. Rachmann 1957. *The use of systematic desensitization in psychotherapy*. South African Medical Journal 31, 934-937.
- Lazarus, Arnold 1973. *Multimodal behavior therapy. Treating the BASIC ID*. Journal of Nervous and mental Diseases 156, 404-411.
- Lehmkuhl Gerd, Lehmkuhl Ulrike, Hellgardt, Hermann, 1995. Schizophrenie, in Brunner, Reinhard, Titze, Michael 1995 (ed.) Wörterbuch der Individualpsychologie, 411-415.
- Lexner, Matthias von 1958. *Matthias Lexners Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Stuttgart: Hirzel.

- Luckmann, Thomas 1991. *Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Macho, Thomas 2004, zitiert nach Internetquelle. *Deus ex machina. Bemerkungen zur Technikgeschichte der Religion*, in Neue Rundschau. Technologie des Rituals. 115. Jahrg. Heft 1, Frankfurt am Main: Fischer. <http://www.culture.hu-berlin.de/tm/?node=64>. [Eingesehen am 14.02.2007].
- Mackenthun, Gerald 1997. Widerstand und Verdrängung aus individualpsychologischer Sicht, in Kaminski, Katharina & Mackenthun, Gerald (Hrg.) 1997, 97-111.
- Mackenthun, Gerald 2005. Eingesehen in Internet Quelle <http://home.t-online.de/home/Mackenthun/ip/dt/chrono.htm> [Stand 22.03.2005].
- Mannheim, Karl 1964. *Wissenssoziologie*. Neuwied: Luchterhand.
- Maurach Reinhart, 1958. *Schuld und Verantwortung im Strafrecht*. Wolfenbüttel: Wolfenbüttler Verlagsanstalt.
- Maier, Gerhard 1983. *Bibel-Kommentar Bd.1. Matthäus-Evangelium 1. Teil*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Mayer, Rainer 2006. Bonhoeffer, Bergpredigt, Nationalsozialismus. Wie lebte Dietrich Bonhoeffer seinen Glauben zu seiner Zeit, in Wir. Magazin des Evangelischen Gnaudauer Gemeinschaftsverbandes Nr. 1 Januar 2006, 12-15.
- Melzer, Friso 1965. Das Wort in den Wörtern. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Merk, Walther 1933. *Werdegang und Wandlungen der deutschen Rechtssprache. Marburger Akademische Reden 54*. Marburg: Elwert.
- Mette, Norbert & Steinkamp, Hermann. 1983. *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*. Düsseldorf: Patmos.
- Metzger, Wolfgang [1975] 1983 „Einführung“, in Adler, Alfred & Jahn, Ernst [1933] 1983, 7-20.
- Meyer-Wilmes-Müller Hedwig, 1988. Menschenbild und Sexualität, in Kassel, Maria 1988 Seite 105-136.
- Meyers Grosses Taschenlexikon, 1981. Mannheim, Wien, Zürich: Lexikonverlag.
- Miegel, Meinhard & Wahl, Stefanie (ed). 1994 *Das Ende des Individualismus: Die Kultur des Westens zerstört sich selbst*. Bonn: Aktuell.
- Möller, Christian 1996. *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*. Bd.3. Göttingen & Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Möller, Christian 2004. *Einführung in die Praktische Theologie*. Tübingen, Basel: Francke.
- Mostert, Walter 1975. Erfahrung als Kriterium der Theologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)*, 72, 427-467.
- Müller, Gerhard (Hrsg.) 2002. *Theologische Realenzyklopädie*. Bd.XXXIV. Berlin, New York: Walter d Gruyter.
- Nauer, Doris 2001. *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Nietzsche, Friedrich 1889. Götzen-Dämmerung in Werke, Kritische Gesamtausgabe (August 1888 – Anfang 1889) Abt. VI/3. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Noth, Martin 1962. *Das Alte Testament Deutsch. Das dritte Buch Mose*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nysten, Rainer 1992. Supervision von Beratung. Ein Beitrag zur Differenzierung „individualpsychologischer Beratung“ in Ansbacher u.a. 1992, 113-120.
- Ott, Heinrich 1966. *Wirklichkeit und Glaube. Erster Band. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*. Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart 1964. *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn.
- Pannenberg, Wolfhart 1976. *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn.
- Pannenberg, Wolfhart [1962] 1981. *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegen-*

- wart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart 1983. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Parasie, Luitgard 2003. Aus dem Vortrag des niederländischen Philosophen und Theologen Willem J. Ouweneel in einem Flyer über den Kongress der APS, Akademie für Psychotherapie und Seelsorge: *Psychotherapie und Seelsorge sind kein Gegensatz: Ein Kongress führt beides zusammen*. Frankenberg.
- Paul, Hermann & Betz, Werner (Hrg.) 1976. *Deutsches Wörterbuch*. Tübingen: Niemeyer.
- Perls, Fritz S 1974. *Gestalt-Therapie in Aktion*. Stuttgart: Ernst Klett.
- Petri, Horst 2002. Das Drama der Vaterentbehrung. Vom Chaos der Familie zu einer neuen Geschlechterdemokratie in Frühe Kindheit. *Zeitschrift der Deutschen Liga für das Kind*. Nr. 5 (3. Jahrgang) S. 4-9.
- Picht, Georg (Hrg.) 1969. *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Picht, Georg 1960. Der Begriff der Verantwortung, in Picht, Georg (Hrg.) 1969. *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, 318-342.
- Plessner, Helmut 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Pohl-Patalong Uta 1996. *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Pongratz, Ludwig J 1995a. Neurose, in Brunner & Titze 1995, 350-356.
- Portmann, Adolf 1969. *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Basel: Schwabe & Co.
- Rattner, Josef 1986. *Alfred Adler zu Ehren. Zu seinem 50. Todesjahr (1937). Jahrbuch für Verstehende Tiefenpsychologie und Kulturanalyse Band 6/7: 1986/87 Institut für Tiefenpsychologie, Gruppendynamik und Gruppentherapie Berlin*. Berlin: Verlag für Tiefenpsychologie.
- Rattner, Josef 1997. Alfred Adler - eine biographische Skizze, in Kaminski, Katharina & Mackenthun, Gerald (Hrg.) *Individualpsychologie auf neuen Wegen Grundbegriffe - Individualpsychologie als angewandte Ethik - Psychotherapie – Charakterkunde*, 7-25.
- Reimer, Johannes 2004. *Leiten durch Verkündigung. Eine unentdeckte Dimension*. Gießen: Brunnen.
- Reinelt, Toni 2007. *Vorlesung LVA Nr. 190654 Individualpsychologie Alfred Adlers*. Eingesehen in Internet Quelle www.skiptenforum.net/download.php?doctype=skript&docid=301&format=doc - [Stand 05.09.2007].
- Rieman, Fritz 1975. *Gedanken zum Selbstverständnis des Psychoanalytikers. Vortrag im Süddeutschen Rundfunk am 08.03.1975*.
- Rienecker, Fritz 1969. *Wuppertaler Studienbibel. Das Evangelium des Matthäus*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Ritschl, Albrecht 1895 (Bd. 3). *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bonn: Adolph Marcus.
- Ruthe Reinhold 2002. (Unveröffentlichtes Manuskript ohne Jahreszahl.) *Beratung und Therapie*.
- Ruthe Reinhold 2003. (Unveröffentlichter Artikel 2003) *Verantwortung im persönlichen Leben und im beraterisch – therapeutischen Prozess*.
- Ruthe, Reinhold 2004. *Seelsorge wie macht man das? Mit einer Einführung in die Paarberatung*. Giessen, Basel: Brunnen.
- Sauer, Christof (Hrg.) 2004a. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode. Studienbrief 5*. Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V.
- Sauer, Christof 2004b. *Wie schreiben? Anforderungen an akademische Arbeiten. Studien-*

brief

4. Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V.

- Satir, Virginia [1972] 1989. *Selbstwert und Kommunikation. Familientherapie für Berater und zur Selbsthilfe*. Leben lernen 18. 9. Aufl. München: J. Pfeiffer.
- Schäffer, Wilhelm 2007. „Dein Reich komme!“ *Unsere Hoffnung und unsere Sendung – im Spiegel des „Vaterunser“*. *Geistlicher Übungsweg zur Fastenzeit 2007*. Freiburg/Br: Erzbischöfliches Seelsorgeamt.
- Schallehn, Renate 1996. *Alfred Adlers Individualpsychologie heute: eine Weiterentwicklung in Theorie und psychotherapeutischer Praxis*. Eingesehen in Internet Quelle <http://www.goldgrubenverlag.de./schllehn-adler1.htm> [Stand 12.03.2005].
- Scharbert, Joseph 1968. *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*. Freiburg: Herder.
- Scharfenberg, Joachim 1974. *Psychologie und Psychotherapie*, in Klostermann & Zerfaß 1974, 339-346.
- Scheffczyk, Leo 1981. *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Scherzberg, Lucia 1992. *Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie*. Mainz: Gründewald.
- Schilling, Otto 1922. *Moraltheologie. Herders theologische Grundrisse*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Schlatter, Adolf 1984. (4.Aufl.) *Das christliche Dogma*. Calw und Stuttgart: Vereinsbuchhandlung.
- Schluchter, Wolfgang 1979. *Die Entwicklung des oxydentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Schmidt, Raymund (Hrg.) 1921. *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Zweiter Band: Erich Adickes/ Clemens Baeumker/ Jonas Cohn/ Hans Cornelius/ Karl Groos/ Alois Höfler/ Ernst Troeltsch / Hans Vaihinger*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Schmidt, Rainer. (Hrg.) 1982. *Die Individualpsychologie Alfred Adlers*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Schmidt, Rainer. (Hrg.) 1989. *Die Individualpsychologie Alfred Adlers*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Schmidt, Rainer 1995. *Kausalität, Finalität und Freiheit*. München: Ernst Reinhardt.
- Schniewind, Julius 1950. *Das neue Testament Deutsch. Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schönborn, Christoph, Görres, Albert & Spaemann, Robert 1991. *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*. Freiburg: Johannes.
- Schuster, Josef 2001. *Schuld, hier: Systematisch-theologisch*. Lex. Für Theologie und Kirche. Bd. 9 Spalte. 280/81 Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder.
- Schüngel-Straumann, Helen 1987. *Zur Wirkungsgeschichte biblischer Texte im Hinblick auf das christliche Frauenbild*, in Bauer, Dieter R & Gössmann, Elisabeth (Hrg.), Seite 37-72.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 2005. *WeisheitsWege: Einführung in feministische Bibelinterpretation*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Schweitzer, Friedrich 2003. *Postmoderner Lebenszyklus und Religion, eine Herausforderung für Kirche und Theologie*. Gütersloh: Christian Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Schwertner, Siegfried M 1994. *Abkürzungsverzeichnis in Theologische Realenzyklopädie*.
- Seelbach, Hans 1932. *Verstehende Psychologie und Individualpsychologie. Ein Vergleich der psychologischen Richtungen von Dilthey, Jaspers und Spranger mit der Individualpsychologie Alfred Adlers*. Gräfenhainichen: Schulze.
- Seelmann, Kurt 1982. *Adlers Lebenslauf – bis zu seiner Trennung von Freud*, in Eicke,

- Dieter (Hg). Tiefenpsychologie. Seite 6-18.
- Seidenfuß, Josef 1995. Gemeinschaftsgefühl, in Brunner & Titze 1995:185-191.
- Simon, Gerd 1997. *Die Fiktionen in den Fakten*. Eingesehen in Internet Quelle <http://homepages.unituebingen.de/gerd.simon/fiktionen.pdf> [Stand 26.01.2005].
- Simon, Gerd 2002. *Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung Tübingen e.V. Aufruf*. Eingesehen in Internet Quelle in <http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon> [Stand 20.12.2004].
- Simpson, Georg G 1951. *The Meaning of Evolution*. New York: Mentor Books.
- Sölle, Dorothee 1968. *Phantasie und Gehorsam*. Stuttgart: Kreuz.
- Sölle, Dorothee 1982. *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*. Stuttgart: Kreuz.
- Spaemann, Robert 2001. *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sperber, Manés 1993. *Die Wasserträger Gottes. All das Vergangene I. Autobiographie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Spickerbaum, Paul 1922. *Das Vaihingersche Als-ob und die Methode der Formensprache in Religion und Theologie*. München: Rösl & Cie.
- Spiegel, Yorick 1974. Sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie, in Klostermann & Zerfaß 1974, 225-243.
- Sprenger, Reinhard K. 2002. *Das Prinzip Selbstverantwortung. Wege zur Motivation*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Steck, Wolfgang 2001. Blick in die praktisch-theologische Theoriwerkstatt, in Lämmlin, Georg & Scholpp, Stefan (Hrg.), 72-89.
- Steubing, Hans (Hrg.) 1970. *Bekenntnisse der Kirche, Bekenntnisse aus zwanzig Jahrhunderten*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Stollberg, Dietrich 1970. *Seelsorge praktisch*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Störig, Hans Joachim 1972. *Kleine Weltgeschichte der Philosophie 2*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Strafgesetzbuch (StGB) 1999, Stand 1. Jan. 1999. Eingesehen in Internet Quelle <http://alexanderkoch.de/la.de/Library/stgb/20.htm> [Stand 9.1.2007].
- Thurneysen, Eduard. 1946. *Die Lehre von der Seelsorge. Eine umfassende wissenschaftliche Arbeit und zugleich eine tief bewegend in die Praxis der Seelsorge eingreifende Wegweisung*. Zollikon – Zürich: Evangelischer Verlag A.-G.
- Thurman, Chris, 1991. Lügen die wir glauben. Wie sie Lebenslügen entlarven und befreit leben können. Asslar: Klaus Gerth.
- Tillich-Lexikon 2008. <http://www.dieckmannvonbuenau.de/tillich/> (Stand 11.8.2008).
- Tillich, Paul 1954. *Der Mut zum Sein*. Stuttgart: Steingrüben.
- Tillich, Paul 1955. *Systematische Theologie. Bd.1*. Stuttgart: Evangelische Verlagsanstalt.
- Tillich, Paul 1959. Paul Tillich. *Frühe Hauptwerke. Gesammelte Werke*. Bd.I Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, Paul 1984a. *Systematische Theologie. Bd.1*. Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, Paul 1984b. *Systematische Theologie. Bd.3*. Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk.
- Titze, Michael 1995a. Apperzeption, in Brunner & Titze, 35-36.
- Titze, Michael 1995b. Minderwertigkeitskomplex, in Brunner & Titze, 328-329.
- Tölle Rainer 1994. *Psychiatrie*. Berlin, Heidelberg, New York u.a.: Springer.
- Vaihinger, Hans [1911] 1918. *Die Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus; mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Leipzig: Meiner.

- Vaihinger, Hans 1921. *Wie die Philosophie des Als Ob entstand*, in Schmidt, Raymund. (Hrg.) 1921, 175-203.
- von Rad, Gerhard 1949. *Das Alte Testament Deutsch. Das erste Buch Mose. Kapitel 1-12,9*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- von Rad, Gerhard 1957. *Theologie des Alten Testaments I*. München: Christian Kaiser.
- von Soosten, Joachim (Hrg.) 1986. Nachwort des Herausgebers, in Bonhoeffer, Dietrich. *SANCTORUM COMMUNIO. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, 306-324.
- von Thadden, Elisabeth 2007, in *Die Zeit*. Zitation aus Internet Quelle http://de.wikibooks.org/wiki/Soziologische_Klassiker/_Kaufmann,_Franz-Xaver (Stand: 11.12.2007).
- Wallerstein, Judith S, Lewis, Julia M & Blakeslee, Sandra, 2000. *Scheidungsfolgen – Die Kinder tragen die Last: Eine Langzeitstudie über 25 Jahre*. Münster: Votum.
- Watzlawick, Paul, Beavin J.H. & Jackson, D.D. 1969. *Menschliche Kommunikation*. Bern: Huber.
- Watzlawick, Paul & Weakland J.H. (Hrg.) 1980. *Interaktion*. Bern: Huber.
- Weber, Marianne 1926. *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max 1919. *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Hier: Zweiter Vortrag: Max Weber: Politik als Beruf*. München und Leipzig: von Duncker & Humblot.
- Weber, Max 1980. Winkelmann, Johannes (Hrg.) *Gesammelte politische Schriften*. 4. Aufl. Tübingen: JCB Mohr.
- Weger, Karl-Heinz 1970. *Theologie der Erbsünde. Quaestiones Disputatae*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Weischedel, Wilhelm 1958. *Das Wesen der Verantwortung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Welzel Hans, 1951. *Das neue Bild des Strafrechtssystems*. Göttingen: O. Schwartz & Co.
- Westermann, Claus 1972. *Erträge der Forschung. Genesis 1-11*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Westermann, Claus 1974. *Genesis 1 – 11. Biblischer Kommentar. Altes Testament, Bd.I/1* Neukirchen: Neukirchener.
- Widl, Maria 1999. Herausforderungen der Praktischen Theologie heute: Religiosität, in Haslinger, Herbert (Hrg.) 1999, 352-362.
- Wiegand, Ronald 1995a. Individualpsychologie, in Brunner, Reinhard & Titze, Michael (Hg). *Wörterbuch der Individualpsychologie*, 76-79.
- Wiegand, Ronald 1995b. Individualpsychologie, in Brunner, Reinhard & Titze, Michael (Hg). *Wörterbuch der Individualpsychologie*, 246-249.
- Wiegand, Ronald 1995c. Trauma, psychisches, in Brunner, Reinhard & Titze, Michael (Hg). *Wörterbuch der Individualpsychologie*, 504-507.
- Winkler, Klaus 2000. *Seelsorge*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Wittwer, Héctor 2002. In: Müller, Gerhard (2002). *Theologische Realenzyklopädie*, 574-577.
- Wolf, Ernst 1954. *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*. München: Christian Kaiser.
- Wolff, Hans Walter 2002. *Anthropologie des Alten Testaments*. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Würthwein, Ernst & Merk, Otto 1982. *Verantwortung. Biblische Konfrontationen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Zeitschrift für Theologie und Kirche, Ebeling, Gerhard u.a. (Hrg.) Tübingen: J.C. Mohr (Paul Siebeck).
- Zerfaß, Rolf 1974. *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in Klostermann & Zerfaß 1974, 164-177.

Ziener, Hans (2008). Eingesehen in Internet Quelle http://www.theologie-online.uni-goettingen.de/pt/ziener_tst.htm [Stand 11.10.2008].