

Selbstbewusstsein – Seele – Unbewusstes

Schleiermacher und Freud in poimenischer Perspektive

Hans Martin Dober

In der Moderne ist die Seelsorge ein buntes Phänomen geworden. Zuweilen verwirrt die Vielfalt von Bildern, Erwartungen und Aufgabenprofilen. Längst ist sie in den Deutungsspielraum der Modernität eingetreten bzw. in ihn hineingezogen worden. D.h. auch die Definitionen von Seelsorge, ihre Konzeptionen gibt es nur noch im Plural.¹ Das entbindet aber nicht von der Frage, welchem Paradigma die Leitfunktion zukommen soll. Es ist m.E. nicht ausgemacht, dass das systemtheoretische als das dem psychoanalytischen Paradigma gegenüber „modernere“ gelten kann.²

Einfach ist die Dimension des Wesentlichen im Deutungsspielraum der Modernität nicht zurückzugewinnen. Denn der Paradigmenwechsel betrifft auch die Grundlagen der Seelsorgelehre. Nicht nur fehlt der Seelsorge im Aufgabenprofil der Pfarrerin und des Pfarrers eine so klar bestimmbare „Normalform“ wie der Predigt und des Unterrichts³: es ist auch nicht selbstverständlich, was es heißt, sich um die Seele des anderen zu sorgen. Schwerer noch wiegt: in der Moderne ist nicht mehr ohne weiteres klar, was wir unter der Seele des Menschen zu verstehen haben.

-
- 1 U. Pohl-Patalong, *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft. Elemente zu einer Neukonzeption der Seelsorgetheorie*, Stuttgart (Kohlhammer) 1996.
 - 2 Vgl. I. Karle, *Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1996. Dies., *Seelsorge im Horizont der Hoffnung. Eduard Thurneysens Seelsorgelehre in systemtheoretischer Perspektive*, in: *Evangelische Theologie* 63 [2003], 165-181.
 - 3 So schreibt E. Hauschildt: „Was denn exakt Seelsorge sei, entzieht sich der einfachen Benennung“ (Art. Seelsorge II. Praktisch-theologisch, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 31, 31). Diese relative Unbestimmtheit kann man in einem engeren Umkreis so präzisieren, dass man sagt: sowohl für die Predigt und den Gottesdienst, als auch für den Religionsunterricht gibt es eine „Normalform“, nicht aber mehr für die Seelsorge. Was hier einmal als Normalform angesehen werden konnte: die Beichte und die Kirchenzucht, sind zu „Ausnahmephänomenen der kirchlichen Praxis“ geworden (ebd.). Seelsorge tritt heute in vielfältigen Formen auf (man muss sich nur die Stellenbeschreibungen für Pfarrämter durchlesen, um hiervon einen Eindruck zu bekommen). Krankenhaus-, Gefängnis-, Polizei-, Militärseelsorge und manch anderes mehr: diese Formen harmonieren nicht ohne weiteres miteinander. In der pfarramtlichen Praxis stehen sie in Spannung zu den beiden anderen „Normalformen“ pastoraler Tätigkeit, eben der Predigt im Gottesdienst und dem Religionsunterricht.

Insgesamt ist ihr Begriff so komplex und differenziert geworden, so schwer zu greifen und problematisch, dass er heute aus den Diskursen der Philosophie und auch der Theologie, aus denen der Fachpsychologie gar beinahe verschwunden ist. Das hat Walter Sparn in einem neueren Beitrag gezeigt.⁴ Und Ulrich Barth hat daran angeknüpft. Der Befund lautet: Hinter dem Begriff der Seele verbarg sich einmal eine „Fülle anthropologischen Wissens und reflektierter Innerlichkeitskultur“⁵. Deren Zerfall im 19. und 20. Jahrhundert hat eine Lücke hinterlassen.⁶

Welche Ursachen werden für den Traditionsabbruch im Verständnis der Seele verantwortlich gemacht? Für Sparn ist es „das Aufkommen des Prinzips der Subjektivität, dessen Siegeszug weitgehend auf Kosten der alten Seelenmetaphysik erfolgt sei“⁷. Barth hat eine Differenzierung dieser These vorgeschlagen. Für ihn ist der „Plausibilitätsverlust des Seelenbegriffs“ nicht dem „Aufkommen der Transzendentalphilosophie“⁸ zuzurechnen, hat er doch vorher schon eingesetzt. Und die von Immanuel Kant erwiesene „Unmöglichkeit einer substanztheoretischen Grundlegung der Seele“⁹ gehört zum unaufgebbaren Bestand des neuzeitlichen Bewusstseins. Hinter diesen Stand können keine modernitätsbeständige Religion, kein „aufgeklärter Protestantismus“ zurück. Deshalb sucht Barth den „Begriff der Seele nicht als Gegenmodell, sondern als Ergänzung zum Prinzip Selbstbewusstsein“¹⁰ zu begreifen.

Die Ursachendiagnose für den Zerfall eines erfahrungsgesättigten Seelenbegriffs in der Moderne ist das eine. Ein anderes aber ist die Frage, wie er denn wiedergewonnen werden kann. Insbesondere die Seelsorgelehre bedarf eines solchen Begriffs. Anders könnte sie ihre Funktionen für die Praxis nur unzureichend erfüllen. Zu ihnen ist erstens eine umfassende Wahrnehmung ihres Gegenstandsbereichs zu rechnen, zweitens eine handlungsleitende Orientierung, und drittens eine kritische Reflexion der tatsächlich sich vorfindenden Praxis und ihrer Theorien. Barth nun plädiert für eine Verknüpfung des Begriffs der Seele mit dem der Subjektivität. Auf der einen Seite rekonstruiert er die Selbstbewusstseinstheorien des Deutschen

4 W. Sparn, „Erhabener Platonismus“. Fromme Seele, wahre Empfindung und aufgeklärte Subjektivität, in: J. Dierken/D. Korsch (Hg.), *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004, 29-48.

5 U. Barth, *Selbstbewusstsein und Seele*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004), 198-217, 198.

6 Dieser Befund wird auch in einem Artikel noch jüngerer Datums bestätigt: „Je exklusiver sich die ‚Seelenkunde‘ seit ca. 1850 als empirisch-experimentelle, quantitative Wissenschaft verstand, desto mehr wurde sie zur ‚Psychologie ohne Seele‘“ (H. Wahl, *Art. Seele IV. Psychologisch, Religion in Geschichte und Gegenwart* 4. Aufl., Bd. 7, 1106).

7 Barth, *Selbstbewusstsein* (Anm. 5), 198.

8 A.a.O., 199.

9 A.a.O., 200.

10 A.a.O., 198.

Idealismus¹¹. Auf der anderen geht er auf Kants Thematisierung der Seele als eines „inneren Sinns“¹², Arnold Gehlens Rede von einer „inneren Außenwelt“¹³ und Edmund Husserls Beschreibung des Seelenlebens mit Blick auf die jeweilige lebensweltliche Gegenbenheit zurück, in der „Psychisches und Körperliches immer [schon] miteinander verschränkt sind“¹⁴.

Auffällig an diesem Diskurs ist allerdings die Ausblendung der Beiträge von Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, die mit der Substanzontologie auch das platonische Modell der Seele problematisiert oder hinter sich gelassen haben. In ihren Grundlegungen hielten beide auch die idealistischen Philosophien des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins nicht mehr für tragfähig und überzeugend genug. Während Nietzsche in der Seelsorgelehre kaum eine Rolle spielt, stellte Freud für sie eine Herausforderung dar.

1. Schleiermacher als Begründer evangelischer Seelsorgelehre in der Moderne

Es besteht in der Literatur darüber Einigkeit, dass sich mit der Heraufkunft der modernen Gesellschaft, und d.h. mit der Pluralisierung von Lebensentwürfen und Plausibilitätsstrukturen auf der einen Seite, und mit deren Individualisierung auf der anderen die Bedingungen der Seelsorgepraxis verändert haben. Schleiermacher hat früh einen theoretischen Rahmen zum Umgang mit dieser Spannung entwickelt, der bis heute als grundlegend gelten kann. Mit Blick auf das den Pfarrerinnen und Pfarrern aufgetragene professionelle Handeln hat er die „Seelenleitung“ als Hauptzweck auf den Handlungsfeldern Gottesdienst, Predigt, Unterricht und im Einzelgespräch bestimmt¹⁵, und die „allgemeine“ eben von der „speziellen“ Seelsorge unterschieden.¹⁶ Sie wird nötig, wo die Kommunikation in den genannten Bereichen zu keiner ausreichenden Klarheit hat gebracht werden können. Sie hat ergänzenden Charakter und ist begrenzt. Sie erübrigt sich, wenn eine zusätzliche Klärung hat herbeigeführt werden können.

11 Einschlägig hierfür sind U. Barths Schleiermacher-Studien (Was heißt Religion?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 93 [1996], 538-560; ders., Die Religionstheorie der „Reden“. Schleiermachers theologisches Modernisierungsprogramm, neu abgedruckt in: Ders., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen [Mohr Siebeck] 2004, 259-289) und sein Beitrag „Letzte Gedanken“. Ihr epistemischer Status in Religion und Philosophie“, in: Dierken/Korsch, Subjektivität (Anm. 4), 187-210.

12 Barth, Selbstbewusstsein (Anm. 5), 202.

13 A.a.O., 207.

14 A.a.O., 205.

15 F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (21830), hg. v. Heinrich Scholz, Hildesheim (Olms) 1977, § 263.

16 F. Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. Jacob Frerichs, 1850, Photomechanischer Nachdruck Berlin/New York (de Gruyter) 1983, 428-466.

In Ansätzen hat Schleiermacher auch schon den Weg zu einer Lehre von den idealtypischen Anlässen zur speziellen Seelsorge gewiesen. Es ist wichtig zu wissen, wann die Pflicht zu ihr besteht und in welchen Fällen sie nicht angesagt ist. Carl Immanuel Nitzsch hat diese Lehre dann ausgearbeitet und einen Fachterminus dafür gefunden. Die „Ortothomie“¹⁷ unterscheidet Lebenssituationen, die eine spezielle Seelsorge nötig machen können: der seinen Lebenssinn suchende oder irrende, der in seiner Lebenskraft begrenzte, kranke oder hinaufällig gewordene, und der schuldig gewordene Mensch ist hier im Blick zu haben. Das mögliche Bedürfnis zur Beichte ist aufgenommen, jedoch nur ein Anlass unter anderen.¹⁸

Mit dem Begriff des Gespräches ist bei Schleiermacher auch schon die Frage aufgeworfen, von wem die Initiative zur speziellen Seelsorge ausgehen soll, wie weit die Verantwortung des Seelsorgers geht, und wie sie an der Freiheit des anderen ihre Grenze findet. Er hat durch solche Grenzbestimmung und Vorsichtsmaßregeln (Kautelen) eine „moderne“ Antwort auf die Frage gegeben, was es sinnvollerweise heißt, sich um die Seele des anderen zu sorgen. Prinzipiell besteht zwischen Seelsorgesuchendem und Seelsorgerin kein Unterschied, der eine Asymmetrie zu begründen erlaubte. Die in spezieller Seelsorge sich findenden Asymmetrien beruhen vielmehr auf beruflicher Kompetenz und amtlicher Beauftragung (der Pfarrer ist zwar „Repräsentant seiner Gemeinde“, aber auch „Organ seiner Kirche“¹⁹). Gerade in dieser Asymmetrie geht es aber darum, die Individualität des Seelsorgesuchenden hinsichtlich der ihm eigenen Entwicklungsmöglichkeiten als Person wahrzunehmen und zu fördern, die religiöse Dimension seines Anliegens zu erkennen und sich im Gespräch vor allem auf diese zu konzentrieren, sowie ein Gespür für die psychischen Realitäten auszubilden – schon für Schleiermacher ist psychologisches Wissen Voraussetzung für die kompetente Ausübung der Profession einer Seelsorgerin. Das Niveau seiner Theorie wäre unterboten, wenn man sie nicht in einem Komplexitätsgrad nachvollzieht, der die Erörterungen über die spezielle Seelsorge mit der Psychologie²⁰, der Individualitätstheorie der „Monologen“²¹, der Religionstheorie und der Ethik verknüpft.

Das Erfordernis psychologischer Bildung und die Frage, was es heißt, sich um die Seele des anderen zu sorgen, impliziert aber auch die andere Grundfrage: Was haben wir unter der menschlichen Seele zu verstehen?

17 C.I. Nitzsch, *Praktische Theologie* Bd. III/1, 1857, §§ 465ff. Vgl. E.Chr. Achelis, *Lehrbuch der Praktischen Theologie* Bd. 2, Leipzig (J.C. Hinrichs) ²1898, 255-263 (§§ 258-261).

18 Vgl. Anm. 3.

19 Schleiermacher, *Praktische Theologie* (Anm. 16), 203.

20 Sie ist im Zusammenhang einer Rekonstruktion der Ästhetik von Thomas Lehnerer dargestellt worden (Ders., *Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers*, Stuttgart [Klett-Cotta] 1987, 114-152). Vgl. auch Kurt Nowak, *Schleiermacher*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, 304-311.

21 Vgl. dazu U. Barth, *Das Individualitätskonzept der „Monologen“*. Schleiermachers ethischer Beitrag zur Romantik, in: Ders., *Aufgeklärter Protestantismus* (Anm. 11), 291-327.

Schleiermacher hat seine Antwort darauf in der Psychologie ausgearbeitet. Für die Seelsorgelehre der Gegenwart besteht die Herausforderung, diese Frage erneut aufzuwerfen.

2. Schleiermachers Verständnis der Seele als Korrelat des Selbstbewusstseins

Schleiermachers Lehre von der Seelsorge ist modern nicht zuletzt deswegen, weil er die transzendentalphilosophische Kritik eines substanzontologischen Seelenbegriffs bei Kant voraussetzt. Auch wenn seine Wissenschaftstheorie auf einen grundlegenden Platonismus verweist²², hat er doch die platonische Metaphysik der Seele um einigen Ballast erleichtert.²³ So erfüllt ein Rekurs auf Schleiermacher die Anforderung, die an einen heute neu zu fassenden Begriff der Seele zu stellen ist, die neuzeitliche Kritik philosophischer Substanzontologie und Metaphysik der Seele sich vorauszusetzen.

Für Schleiermacher ist die Seele ein leibgeistiges Phänomen. Unabhängig vom Leib können wir uns diesem „rein Innerlichen“²⁴ des Menschen gar nicht nähern. Im Ansatz seiner Psychologie hat er so von dem Aspekt des „Platonismus“ Abschied genommen, der für Nietzsches Auge ein großer Dorn war: der Abwertung des Leiblichen zugunsten der Aufwertung des Geistigen. Dass er von der Einheit des Leibgeistigen ausgeht, kann auch als ein aristotelisches Erbe verstanden werden. Der Hylemorphismus, wie Aristoteles ihn entwickelt hat, lässt sich in Schleiermachers Psychologie als ein Muster erkennen, das hindurchscheint, wenngleich auf veränderte Weise. Das Maß dieser Veränderung ist der Abschied von der Substanzontologie aufgrund des Prinzips der Subjektivität, wie es sich als Bewusstsein und Selbstbewusstsein zur Ausprägung bringt.

Das „rein Innerliche“ der Seele ist aber, abhängig und gebunden an den Leib, wie es ist, zugleich ein „geistiges Prinzip“²⁵. Als solches ist es vom Leib unterschieden, und ihm nicht unterworfen. Ohne den Dualismus des Platonismus zu beerben, hält Schleiermacher hier an einem Grundmotiv platonischer Seelenlehre fest. Wie aber bestimmt er dieses geistige Prinzip in der Psychologie? Es muss die Einheit der gegenläufigen Bewegungen oder des Spannungsverhältnisses sein, in der das Leben der Seele sich vollzieht. Zu diesen gegenläufigen Bewegungen gehört vor allem die Spontaneität auf der einen, und die Rezeptivität auf der anderen Seite. Die menschliche Seele

22 Das hat Gunter Scholtz klar herausgestellt (Platonische Dialektik. Schleiermachers Interpretation und Rezeption von Platons Ideenlehre, in: Ders., Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1995, 258-285).

23 Nowak (Anm. 20), 311.

24 Zit. nach Lehnerer (Anm. 20), 115.

25 A.a.O., 116.

ist als ein „Tätiges“ gedacht, das als ein Innerliches in stetem Austausch mit seiner Umwelt steht. Beides, die Spontaneität und die Rezeptivität, strukturieren den Aufbau der Schleiermacherschen Psychologie, ihren „Schematismus“. Die „aufnehmende Tätigkeit“ macht den Anfang, die „ausströmende Tätigkeit“ schließt sich an.²⁶

Das geistige Prinzip, das die Einheit des „rein Innerlichen“ der Seele gewährleisten soll, nennt Schleiermacher nun das Ich. Mit ihm beginnt die Psychologie. Das „einfache kahle Ich“²⁷ ist ein Wort unserer Sprache, mit dem der Mensch beidem, dem Leib wie der Seele, eine identische, sich gleich bleibende, und also auch wiedererkennbare Einheit zuspricht. Zuerst und ursprünglich ist es „kein Begriff, in dem etwas zu teilen wäre, sondern ein ungeteiltes Gefühl“²⁸. Der ganze Mensch in der Lebendigkeit seiner Seele und seines Leibes ist sich nicht zuerst im Wissen oder im Wollen, sondern eben im Ich-Gefühl unmittelbar seiner selbst bewusst. „Schleiermacher geht ... konsequent von der durch das ‚Ich-Gefühl‘ als Subjektivität gesetzten Leib-Seele-Einheit des Individuums, d.i. von dessen *Leben* aus“²⁹. Mit dieser Grundlegung sind „Theorieentscheidungen“³⁰ getroffen, welche Schleiermachers Verständnis der menschlichen Seele in einer charakteristischen Differenz zu den späteren Auffassungen Nietzsches und Freuds halten. Zusammenfassend lässt sich folgendes Verständnis der Seele bei Schleiermacher festhalten³¹: Die Seele ist das in Rezeptivität und Spontaneität lebendige, in Bildungsprozessen zu sich selbst kommende individuelle Prinzip der Einheit menschlichen Selbstverhältnisses, sofern es im Gefühl als unmittelbarem Selbstbewusstsein gründet.

Dieser Satz bezieht das – seinerseits vom Bewusstsein aus zu begreifende – Selbstbewusstsein auf ein anderes des Bewusstseins: eben auf das Gefühl als dessen voraussetzenden Grund. Der Vorteil dieses komplexen theoretischen settings scheint mir eben darin zu bestehen (und hier stimme ich U. Barth gern zu), dass das „Gestimmt- oder Zumutesein als eine Ganzheitserfahrung“³² in den Begriff menschlicher Subjektivität einbezogen werden kann. Dass Schleiermacher von der Subjektivität ausgeht, gleich ob er von Individualität, von der menschlichen Seele, von Religion oder von der Kirchenleitung handelt, macht die Modernität seines Denkens aus. Und dass er sich nicht nur auf die Erkenntnisrelation des Bewusstseins beschränkt, ermöglicht die tragfähige Grundlegung einer Seelsorgelehre, welche sich einen distinkten Begriff der Seele voraussetzt. Selbstbewusstsein und Seele werden von ihm nicht als Gegensätze begriffen, die sich ausschließen müssten, so dass man

26 Vgl. Nowak (s. Anm. 20), 307ff. zit. Schleiermacher.

27 A.a.O., 306 zit. Schleiermacher.

28 A.a.O., 305.

29 Lehnerer (Anm. 20), 115.

30 A.a.O., 118.

31 Den weiteren Gang durch die Psychologie Schleiermachers muss ich hier voraussetzen.

32 Barth, Selbstbewusstsein (Anm. 5), 211.

im Zuge der Verwissenschaftlichung des Seelenbegriffs irgendwann meinen könnte, auf ihn verzichten zu können. Selbstbewusstsein und Seele sind im Rekurs auf Schleiermacher als Korrelate zu begreifen, die (komplementär) aufeinander verweisen, wenn anders man nicht bei einer selbstbewussten Subjektivität ohne die Erfahrung ihrer Einheit und Ganzheit einerseits, oder bei einem Erlebnis innerer Stimmungen und Gestimmtheit ohne Verständnis und Begriff andererseits enden will. Schleiermacher, so wird man sagen können, steht den zeitgenössischen Bemühungen um einen Seelenbegriff Pate, wie U. Barth ihn zu entwickeln unterwegs ist.³³

Im Folgenden soll die Korrelation von Selbstbewusstsein und Seele näher betrachtet werden. Zuerst ist die Funktion „letzter Gedanken“ für die Aufgabe des Selbstbewusstseins in den Blick zu nehmen, sich des je eigenen Lebens zu vergewissern. Sodann ist die Differenzenerfahrung der menschlichen Seele näher zu betrachten. Zu diesem Zweck bietet sich ein Rekurs auf Freud an. Abschließend sind die beiden Aspekte nochmals so miteinander ins Gespräch zu bringen, dass der mit Freud zu gewinnende Differenzierungsgrad für einen poimenisch grundlegenden Begriff der Seele festgehalten werden kann, ohne den Anspruch reduzieren zu müssen, sich im Lichte christlich präzisierter „letzter Gedanken“ seines Lebens zu vergewissern.

3. Die Vergewisserung des Selbstbewusstseins im Licht „letzter Gedanken“

Schleiermacher gehört zu den großen Denkern der Neuzeit, die auf „letzte Gedanken“ nicht meinten verzichten zu können. Seine Theorie der Religion, die auf seine als „Glaubenslehre“ gefasste Theologie verweist (und vice versa³⁴), nimmt eben den von Henrich ins Bewusstsein der Gegenwart gerufenen metaphysischen Kontext ganz ernst. Auf die „letzten Gedanken“ richtet sich das Bedürfnis des Bewusstseins, sich seiner selbst gewiss zu werden.

Wer bewusst lebt, braucht letzte Gedanken. An ihnen kann er sich orientieren. In ihnen kann sich sein Leben sammeln. Es braucht solche Gedanken, in denen sich die Wahrheit bewährt, die einmal angenommen wurde: definitiv und je für mich dann auch nicht revidierbar. Diese letzten Gedanken sind von der Art, „dass ich mein Leben mit ihnen enden lassen

33 Im Grundlegenden kann er an Schleiermacher anschließen, wenn er (1.) „die Seele des Menschen als eine vorreflexive Gestalt von Identität“ begreift, und sie (2.) folgendermaßen definiert: Unter Seele versteht er „den in der Innenperspektive wahrgenommenen, durch den Bezug auf einen identischen Leib zur Einheit gebrachten und im Wandel des Zumuteseins sich artikulierenden Gesamterlebniszustand einer Person“. Diese komplizierte Formulierung verkürzt er dann noch folgendermaßen: „Die Seele des Menschen ist das durch den Leibbezug gestiftete offene Ganze seiner psychophysischen Zustände im Wie ihres inneren Erlebens“ (alle Zitate: a.a.O., 215).

34 Vgl. den berühmten § 4 der Glaubenslehre.

kann, ohne verloren zu sein³⁵: Gedanken, die im Rückblick nicht – wie manch anderes im Leben – auch anders hätten sein können. Denn in ihrem Licht ist mein Leben bedeutsam geworden. Hier ist etwas von dem Sinn aufgeblitzt, der bis zum Ende hin tragen kann. In solchen letzten Gedanken kann ein Leben seinen Frieden finden, auch wenn manches vom Zufall beherrscht, flüchtig und bruchstückhaft erscheint.

Die Frage „Wer bin ich?“ kann nur von jedem einzelnen beantwortet werden. Sie hat viele Facetten und eine je nach der Fragerichtung auch unterschiedliche Intensität. Wenn man die äußeren Schalen einer Antwort einmal hinter sich lässt (all das, was eine Identitätskarte oder ein Personalstammblatt dazu zu sagen haben), wird man vom Relativen zum Absoluten, vom Bedingten zum Unbedingten, und vom Endlichen zum Unendlichen gewiesen: in die Dimension der Religion. Das lässt sich an Augustins „Confessiones“ nachvollziehen wie an den Bekenntnissen Rousseaus³⁶, an Schleiermachers Theorie der Individualität und der Religion wie an dem bekannten kleinen Text Bonhoeffers aus dem Tegeler Gefängnis. Die Frage „Wer bin ich?“³⁷ kann konkret nur von jedem einzelnen beantwortet werden – sie verweist aber auf „letzte Gedanken“. Denn sie erst vermögen die je und je gefundene, so oder so akzentuierte Antwort zu fundieren und zu tragen. „Wir wollen zum Schluss, und eben deshalb möglichst jetzt schon, etwas über uns sagen können, was nicht nur wahr ist, sondern von dem wir auch wissen, dass es alles zusammenbringt und angemessen gewichtet, was von unserem Leben in Wahrheit gesagt werden kann – so etwas wie *die* Wahrheit über uns“³⁸.

4. Die Kritik philosophischer Substanzontologie und Metaphysik der Seele

U. Barth's Rede vom „inneren“, „psychophysischen“ Erleben bleibt ganz allgemein gehalten, ohne dass die auffälligen oder gar klinischen Phänomene und Symptome Erwähnung gefunden hätten. Die Komplexität, in die eine Auseinandersetzung mit Nietzsche und Freud führen würde, ist in Barths subjektivitätstheoretischem Ansatz reduziert, der sich vom Einheits- und Ganzheitspostulat des transzendentalphilosophischen Denkens leiten lässt. Zu viele Phänomene bleiben aber in solcher Reduktion unbeachtet: vor allem eben die Differenzerfahrungen im Leben der individuellen Seele, die

35 D. Henrich, *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart (Reclam) 1999, 196.

36 Vgl. H. Luther, *Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion*, in: Ders., *Religion und Alltag*, Stuttgart (Radius) 1992, 123-149.

37 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* [1951], Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1983, 179.

38 Henrich (Anm. 35), 196.

Gegenstand der speziellen Seelsorge werden und in die Bemühung um ihren zeitgenössischen Begriff einbezogen werden müssen. Diese gilt es hier mit Freud nachzuvollziehen. Dieser Autor hat, wie vor ihm schon Nietzsche, das traditionelle Verständnis der menschlichen Seele in weitaus stärkerem Maße erschüttert, als dies in einem Rekurs auf Kant schon erhellen könnte. Und diese Erschütterung betrifft die von Platon für das abendländische Denken grundgelegten Selbstverständlichkeiten.

Für Platon war die Seele, einem Diktum des Aristoteles zufolge, der „Ort der Ideen“ (topos eidon).³⁹ So hat sie Teil an den wahren, eigentlichen Urbildern der Dinge, von denen gemeinhin nur die uneigentlichen, unwahren, weil Schein darstellenden Abbilder zu sehen sind. Diese Differenz hatte das Höhlengleichnis entfaltet.⁴⁰ Als „Ort der Ideen“ gehört die Seele nun in eine Zwischensphäre (metaxy): sie gehört sowohl zum menschlichen Bereich, als auch zur Welt. Nicht nur ist sie dem menschlichen Individuum angehörig, sondern auch „dem Kosmos verwandt, und die Erkenntnis des Kosmos ist die Aktualisierung des Wesens und der Position der Seele“⁴¹. In ihr wird die Differenz zwischen den Erscheinungen und den Ideen ausgetragen. So ist sie der Ort der Erkennbarkeit des Wesentlichen in allem Schein. So gewinnt sie ihren metaphysischen Status, der sich über die Erkenntnistheorie hinaus auch im Postulat von der Unsterblichkeit der Seele auswirkt. Im Streben nach dem Wahren, Schönen und Guten liegt ihre edelste Kraft. Doch auch schon in der Herrschaft der oberen über die unteren Kräfte ist sie in ihrem Element: eine Herrschaft, die sich im Bild vom Wagenlenker verdichtet.⁴² Das Streben nach dem Wahren, Schönen und Guten vermag sich aber erst im Sterben zu vollenden, wenn die Seele, befreit von der Bindung an den Körper, in die ursprüngliche Heimat des wesentlichen Seins zurückkehrt.

Bei allen Transformationsgestalten, die das platonische Denken in der abendländischen Geschichte durchlaufen hat, ist hier doch ein Urphänomen zu erblicken, auf das auch moderne Denker zurückkommen. So ist für Schleiermacher die Seele ein „Ort der Ideen“ in dem Sinn, dass ihr „Gefühl“ den bewussten Verhältnissen der Erkenntnis und des Handelns als ein „unmittelbares Selbstbewusstsein“ noch vorausgeht und zugrunde liegt. Das „Gefühl“ als ein so oder anders gestimmter Grund des Selbstverhältnisses wird in religiöser Hinsicht bestimmt als „schlechthinnige Abhängigkeit“. Mit dieser Bestimmung ist allerdings die Unmittelbarkeit des Gefühls schon durch das religiöse Bewusstsein vermittelt. M.a.W. leitet ein letzter Gedanke mehr oder weniger ausdrücklich schon ein auf die Unmittelbar-

39 N. Rotenstreich, *Wege zur Erkennbarkeit der Welt*, Freiburg/München (Alber) 1983, 19.

40 Platon, *Politeia*, 514 a - 517 a. Eine hervorragende Darstellung findet sich in: J. Disse, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*, Darmstadt (Primus) 2001, 22ff.

41 Rotenstreich (Anm. 39), 32.

42 Platon, *Phaidros* 246a - 249d. Vgl. auch hier die Darstellung von Disse (Ders. [Anm. 40], 58ff.).

keit des Gefühls bezogenes bewusstes Leben. Man kann diesen Gedanken, skizzenhaft genug, erst einmal als ein Sich-einem-Grund-verdankt-Wissen zu fassen suchen, den der Dankende sich nicht selbst hat legen können. Theologisch wäre er zu spezifizieren als Schöpfung und Erhaltung der menschlichen Existenz im Ursprung göttlicher Barmherzigkeit und Güte, die all Morgen frisch und neu ist.

Noch für Nietzsche stellt die Lehre Platons ein Urphänomen dar, auf das er selbst zurückkommen muss, um den Platonismus zu verwinden. Eben das hatte er sich zur Aufgabe gemacht. Und er suchte sie so zu erfüllen, dass er Denken und Existenz zu einer Einheit im Werden und Vergehen, im Ja-Sagen zum je eigenen Schicksal verschmolz. Die Kritik Nietzsches kulminiert darin, dass ihm der metaphysische Status der Seele als ein Selbstmissverständnis gilt, als eine Illusion. Und diese bestand vor allem in einer Abwertung des Leiblichen auf der einen, einer Aufwertung des Geistigen auf der anderen Seite. Während man unter der Herrschaft des Platonismus (bis hin zur Philosophie Kants) an der Herrschaft des Geistigen über das Leibliche als dem höchsten Wert festgehalten habe, lautet nun die kritische Einsicht: nicht selten sind Instinkte und Gefühle, Emotionen und Vorbewusstes die treibende Kraft auch rationaler Argumentationen. Diese treibenden Kräfte werden nun als das Ursprüngliche in der menschlichen Seele angenommen.

Die Einsicht in diese Zusammenhänge weist über die Differenziertheit von Schleiermachers Psychologie hinaus. Zwar hatte er einen Leib-Seele-Dualismus vermieden, wie die platonische Tradition ihn als Erblast mit sich führt. Der Preis von Schleiermachers Theorieentscheidung ist aber eine Vorherrschaft identitätsphilosophischer Geistmetaphysik auch in der Seelenlehre.⁴³

5. Freuds Neuverstehen der menschlichen Seele

Schleiermacher hat den Begriff der Seele als ein Korrelat zum Selbstbewusstsein entwickelt. Seine Rede vom „Gefühl“ als „unmittelbarem Selbstbewusstsein“ deutet es aber an: eben dies ist das leitende Modell. Von der Erfahrung des Bewusstseins aus wird die Grenze dieser Erfahrung bestimmt. Und mit dieser Grenze kommt dasjenige in den Blick, was dem bewussten Leben voraus- bzw. zu Grunde liegt. Eben das Gefühl mit Blick auf die Wahrnehmung (Ästhetik), mit Blick auf die anderen (Geselligkeit), und mit Blick auf die Religion (Anschauung und Gefühl des Unendlichen).⁴⁴ Dies Zu-Grunde-Liegende wird von Freud nun neu gefasst. Wie Nietzsche hat er von der Annahme eines metaphysischen Status der Seele als „Ort der Ideen“

43 Dies hat U. Barth gezeigt (Das Individualitätskonzept der „Monologen“ [Anm. 21], 314).

44 Vgl. Lehnerer (Anm. 20), 123-141.

Abschied genommen. Der so gewonnene Differenzierungsgrad widerspricht aber dem oben skizzierten Verständnis der Seele nach Schleiermacher nicht, das individuelle Prinzip einer im Gefühl gründenden Lebendigkeit zu sein. Vielmehr erfährt es eine fein verästelte Ausführung.

In drei Hinsichten lässt sich Freuds Neuansatz kurz nachvollziehen: Erstens ist für ihn das Bewusstsein nicht mehr die „erste Gewissheit“⁴⁵, von der man selbstverständlich ausgehen könne, sondern in der Perspektive des Analytikers psychopathologischer Phänomene unter der Epiphänomen. Freud betrachtet die ganze Sphäre des Bewusstseins unter der hypothetischen, durch Analyse aber zu bestätigenden Annahme, es sei eigentlich ein in Bewusstsein übersetztes Unbewusstes. Methodisch verfährt er hierbei in einer gewissen Analogie zur Lebensweltanalyse Husserls, insofern Standortwechsel bisherige Selbstverständlichkeiten in Frage stellen und zu einer neuen Beschreibung und Deutung der Phänomene führen. Während Husserl jedoch dem Bewusstsein nach wie vor zutraut, die Phänomene zutreffend wahrnehmen zu können, um so einen Wirklichkeitsgewinn der Erkenntnis zu begünstigen, klammert Freud diese Funktionen des Bewusstseins ein. Unter psychoanalytischen Gesichtspunkten ist es keineswegs mehr die verlässliche Instanz, auf die man sich zur Vergewisserung der eigenen Stellung in der Welt ohne weiteres verlassen könnte. Das Bewusstsein ist für Freud zum „am wenigsten Bekannten“⁴⁶ geworden. Es ist ein Problem, nicht Evidenz wie bei Husserl. Problematisch ist es vor allem als ein „lückenhafter Text“, ein „Oberflächenphänomen“⁴⁷. Der Bruch mit der klassischen These von der Vorherrschaft des Bewusstseins erschüttert bisherige Plausibilitäten.

Zweitens erkennt Freud „die Möglichkeit, durch Selbstreflexion oder Introspektion sich seines Ich zu vergewissern, nicht an“.⁴⁸ In „Das Unbehagen in der Kultur“ schreibt er: „Das Gefühl unseres Selbst, unseres eigenen Ichs ... erscheint uns selbständig, einheitlich, gegen alles andere gut abgegrenzt. Dass dieser Anschein ein Trug ist, dass das Ich sich vielmehr nach innen ohne scharfe Grenze in ein unbewußt seelisches Wesen fortsetzt, das wir als Es bezeichnen, dem es gleichsam als Fassade dient, das hat uns erst die psychoanalytische Forschung gelehrt“⁴⁹. Freud verzichtet ausdrücklich auf jegliche Metaphysik. Sie würde seiner Überzeugung nach dem durch und durch positiv-wissenschaftlichen Charakter seiner Theorie widersprechen. Hier ist nicht das sich auf sich selbst gründende Selbstbewusstsein (in einer Reflexionsstruktur, die den nicht setzbaren Grund dieser Gründung

45 P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud [1965], Frankfurt am Main (4. Aufl.) (Suhrkamp) 1993, 130. Vgl. J. Taubes, Psychoanalyse und Philosophie. Noten zu einer philosophischen Interpretation der psychoanalytischen Methode, in: Ders., Vom Kult zur Kultur, München (Fink) 1992, 352-370.

46 Ricoeur (Anm. 45), 143.

47 A.a.O., 130.

48 W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen (Neske) 1972, 677.

49 S. Freud, Studienausgabe Bd. IX, hg. v. A. Mitscherlich u.a., Frankfurt am Main (Fischer) 1982, 198 [folgend zitiert: StA].

einbezieht) das „erste“, sondern der Trieb als eine Struktur, die „der phänomenologischen Subjekt-Objektrelation vorausgeht“⁵⁰.

Drittens geht Freud von einem Realitätsverständnis aus, das an den Rationalismus und den Szientismus seiner Zeit anschließt.⁵¹ Der Begriff der Seele wird nach Modellen der empirischen Naturwissenschaften zu fassen gesucht. Während aber, wie Ricoeur gezeigt hat, diesen Modellen früh schon die Herausforderung einer Hermeneutik des Seelenlebens korrespondiert, wirkt sich die weltanschauliche Prägung Freuds im Zusammenhang seiner Religionskritik weithin ungebremst aus. Dem Wort „Gott“ entspricht im Rahmen seiner Theorie keine Realität mehr. Die Außen-Welt, mit der sich die Seele in steter Auseinandersetzung befindet, ist „eine Welt ohne Gott“⁵². Auch die Symbole, derer sich die Aktivität der Seele bedient, verweisen hier nicht auf einen „Mehrwert“ des Vorfindlichen. Sie verweisen nicht auf eine andere Dimension der Wirklichkeit, die anders wäre als die vor Augen liegende oder mit der analytischen Kraft des Verstandes erschlossen werden kann. Mit Heinrich Heine, seinem „Ungläubensgenossen“, wie Freud am Ende der Schrift „Die Zukunft einer Illusion“ schreibt, überlässt er „den Himmel ... den Engeln und den Spatzen“⁵³.

Unter diesen Voraussetzungen hat er ein hoch differenziertes Modell der Seele entwickelt, und das mit dem Anspruch, die Vielfalt der Phänomene deuten zu können. Damit geht er einerseits weit über den Ansatz Schleiermachers hinaus, dessen Psychologie heute im Empirischen am wenigsten befriedigen kann.⁵⁴ Andererseits stellt sich auch für Freuds Kulturtheorie das Problem, wie man über die „jämmerliche Empirie“⁵⁵ hinausgehen kann, um zum Begriff eines Zusammenhangs zu kommen. Auch er entwickelt „letzte Gedanken“ seiner Theorie.

Freud hat in einem frühen Entwurf von 1895 ein energetisches Modell der Seele entworfen, und daran durch alle Transformationsgestalten seiner Theorie festgehalten.⁵⁶ Die innere Bewegtheit der Seele wird als ein Verhältnis von Energien gedeutet, deren Zusammenspiel konstant bleibt. Es geht keine Energie verloren. Wohl aber unterliegen diese Energien, die sich als Triebe, Emotionen, Affekte beschreiben lassen, vielfältigen Umwandlungsprozessen. Diese gilt es zu verstehen. Die psychischen Energien äußern sich nämlich – darauf ist Freud früh schon aufmerksam – in Vorstellungen und Bildern, wie sie im Traum auftreten. Umwandlungsprozesse seelischer

50 Ricoeur (Anm. 45), 142.

51 A.a.O., 243.

52 A.a.O., 335.

53 Ebd. zit. Freud.

54 Auch scheint sich Schleiermacher „hinsichtlich der Strukturierung der praktischen Seite menschlicher Bewusstseinstätigkeit nicht letztgültig klar gewesen zu sein“ (Lehnerer [Anm. 20], 122).

55 Barth, Aufgeklärter Protestantismus (Anm. 11), 282 zit. Schleiermacher.

56 Ricoeur (Anm. 45), 82ff.

Energien werden aber auch angenommen, um psychische Phänomene wie Neurosen und Psychosen, Zwangshandlungen, Hysterie, Angst und Aggression zu analysieren, zu verstehen, und – vor allem im Gespräch – zu behandeln.

Wie gesagt, behauptet das energetische Modell seine grundlegende Stellung. Es wird aber ergänzt zu einem ökonomischen Modell. All die vor allem unbewusst ablaufenden Transformationsprozesse seelischer Energien in Verschiebungen, Verdichtungen, Verdrängungen und Sublimierungen werden von Freud gedeutet, als gäbe es einen inneren Haushalt der Triebe. Triebe finden ihre Repräsentation z.B. in unwillkürlich sich einstellenden inneren Bildern, und diese Triebrepräsenzen werden erklärt durch eine Dynamik des Austauschs von Quanten der Kraft. Die Mechanismen der Zensur unbewusster Vorstellungen oder ihrer Entstellung sind in diesem Modell erst nachvollziehbar zu machen.

Wie Ricœur gezeigt hat, dominiert das ökonomische immer wieder über die beiden topischen Modelle, die Freud zur Veranschaulichung seelischer Prozesse entwickelt hat.⁵⁷ Es dominiert im Zuge der Deutungsanstrengung solch komplexer psychischer Phänomene wie des Narzissmus und seiner Derivate (Melancholie, Masochismus, Sadismus), Phänomene wie des Schuldgefühls und der Angst. In der ersten Topik unterscheidet er das Bewusstsein von den Tiefen des Unbewussten und einer Zwischensphäre des Vorbewussten. Diese erste Topik soll die Grundthese der Psychoanalyse anschaulich machen: in einem viel stärkeren Maße, als man sich das vor Freud klargemacht hatte, ist der Mensch in seiner seelischen Befindlichkeit von unbewussten Trieben, Kräften, Energien und Mächten bestimmt.

In einer zweiten Topik sucht Freud nun, nachdem er die Vorherrschaft des Bewusstseins und eines sich in Bewusstseinsrelationen seiner selbst vergewissernden Ichs in Frage gestellt hatte, dieses als ein funktionales seelisches Organisationsprinzip zu fassen. Das Ich muss sich gegen die Macht der Triebe auf der einen Seite behaupten, wie sie aus den Tiefen des Unbewussten heraus das Leben zu bestimmen trachten. Diese Macht nennt Freud das Es. Es drängt, es treibt, es bewegt. Auf der anderen Seite bildet sich im Laufe der kindlichen Entwicklung der Seele aber auch eine andere Instanz oder innerpsychische Macht aus, die seinerseits das Ich begrenzt und in Schranken weist, zum Teil auch bedrückt und seine Freiheit behindert. Diese andere Macht entsteht aus verinnerlichten Normen, aus Geboten und Verboten, wie sie dem Menschen als Kulturwesen anerzogen werden. Freud nennt sie bekanntlich das Über-Ich. Die zweite Topik wird erst nach und nach zur Reife gebracht, weil ihre Entwicklung mit der Ausarbeitung der Psychoanalyse zu einer Kulturtheorie einhergeht. Die zweite Topik behauptet ihre Stellung auch in der späten Annahme eines Todestriebes „jenseits des Lustprinzips“.

57 A.a.O., 158.

In allen Transformationen der Psychoanalyse, die Freud in einer langen Lebensarbeit auf den Weg gebracht hat, korreliert dem ausgesprochenen Analyse-Anspruch eine ebenso intensive Verstehensbemühung. Es ist ein Verdienst der an umfassender Gründlichkeit kaum zu übertreffenden Arbeit Ricœurs über Freud, diese andere Seite der Psychoanalyse deutlich sichtbar gemacht zu haben. Und zwar von der „Traumdeutung“ an über die „metapsychologischen“ Schriften bis hin zur Deutung der Kultur – eben in psychoanalytischer Hinsicht. Die Leistung dieser Theorie besteht darin, gezeigt zu haben, dass Kulturphänomene ihre psychoanalytische Signatur haben. Ihre Grenze ist durch einen Begriff der Kultur gesetzt, der mehr umfasst als in dieser Freud'schen Perspektivierung gesehen werden kann. Das wird auch für die Religion als ein Kulturphänomen gelten können, wie es sich mit philosophischen Mitteln begreifen lässt. So hat Schleiermachers Religionsbegriff den Sinn fürs Unendliche integriert. Für ihn haftet dieser Sinn an den Symbolen und ihrer Semantik. Und die bedeuten jedenfalls anderes, und mehr, als ihre psychische Wurzel und ihr psychoanalytisch nachvollziehbarer Gebrauch zu sagen vermag. Ja die Bedeutung der Symbole verweist auf letzte Gedanken, unter deren Voraussetzung und in deren Licht auch ihr psychoanalytischer Gebrauch reguliert werden kann.

6. Eine auf Schleiermacher aufbauende Seelsorgelehre und Freud

Mit der Darstellung der Psychoanalyse am Leitfaden der Interpretation von Ricœur ist ein Stand erreicht, auf dem die für eine Seelsorge in der Moderne grundlegende Theorie Schleiermachers mit der Freuds in ein Gespräch gebracht werden kann. Dieses Gespräch wird die Beschränkungen transzendieren können, die Oskar Pfisters „Analytische Seelsorge“ ebenso begleiten wie die Annahme der Herausforderung von Freuds Religionskritik durch Joachim Scharfenberg.⁵⁸ Bei aller Differenz, die in jedem poimenischen Bezug auf die Psychoanalyse festzuhalten ist, möchte ich doch für eine

58 Pfister hatte sich vor allem auf die frühen Schriften Freuds bezogen, und die Weiterentwicklung der Psychoanalyse zu einer Kulturtheorie nicht mehr ausreichend nachvollzogen. (Für eine zusammenfassende Darstellung der Stärken und Schwächen dieses so sensiblen wie enthusiastischen Ansatzes vgl. J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen [Vandenhoeck & Ruprecht] 1968, 13-20. Ders., Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen [Vandenhoeck & Ruprecht] 1985, 40-43. Th. Bonhoeffer, Vorwort zu: O. Pfister, Das Christentum und die Angst, Olten/Freiburg [Walter] ²1975, VII-XXVI). Scharfenberg, der bei eben diesem Desiderat angesetzt hat, blieb jedoch – jedenfalls in seinem Freud-Buch – in „apologetischer Behutsamkeit“ (D. Rössler, Art. Freud, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 11, 581) hinter dem Anspruch zurück, „psychoanalytische Einsichten und Theorien ... in eine umfassende Anthropologie“ einzuzeichnen (a.a.O., 582). Diesen Anspruch hat dann die späte „Pastoralpsychologie“ aufgenommen, insofern das psychoanalytische Wissen für die alte poimenische Frage fruchtbar gemacht wird, welche besonderen Anforderungen an die Person des Seelsorgers zu stellen seien. Eine umfassende Anthropologie, die zudem aus heutiger Sicht in eine differenzierte Kulturtheorie eingebettet sein müsste, legt allerdings

Integration ihrer kritischen Potentiale in eine auf Schleiermacher zurückgehende Bemühung plädieren, die Seele als Korrelat des Selbstbewusstseins zu begreifen. Nicht nur im Unterricht an den Schulen, in Gottesdienst und Predigt, sondern auch in jedem einzelnen Gespräch begegnet nämlich je und je eine Gemengelage von bewussten und unbewussten Faktoren, von Stimmungen und Befindlichkeiten, von Möglichkeiten und Gefahren. Diese Gemengelage lässt sich durch den Ruf nach prägnanter Präzisierung des Eigentlichen nicht aus der Welt schaffen.⁵⁹

6.1 Ethische Regeln für das seelsorgerliche bzw. therapeutische Gespräch

In der Frage, welche ethischen Regeln für das seelsorgerliche bzw. das analytisch-therapeutische Gespräch gelten, besteht zwischen Schleiermacher und Freud weitgehende Übereinstimmung. Grundsätzlich sind sowohl Seelsorger als auch Therapeut verantwortlich für die Freiheit des anderen. Sie ist zu achten und zu respektieren. Schleiermacher arbeitet die Freiheit des Gewissens als leitende Instanz sowohl des Seelsorgesuchenden wie des Seelsorgers heraus. Beide müssen von ihrer Freiheit einen rechten Gebrauch machen. Der Seelsorgesuchende hat das Recht, sich in bestimmten Situationen an den Pfarrer zu wenden. Und dieses Recht wird begründet aus dem Anspruch, dass Prozesse des Verstehens, Prozesse der Orientierung im Leben, dass die Kommunikation in einer Gemeinde gelingt. Nicht aber hat der Seelsorgesuchende die Pflicht, sich an den Geistlichen zu wenden, als müsse er regelmäßig zur Beichte kommen. Ob und wann das Recht zur speziellen Seelsorge in Anspruch genommen wird, ist der Freiheit und Verantwortung des einzelnen überlassen. An einer Stelle in den Vorlesungen zur Praktischen Theologie, die ihrer Prägnanz wegen gern zitiert wird, betont Schleiermacher die Verantwortung des Geistlichen: „Nun ist ein jeder schuldig das zu ergänzen was er an der Vollkommenheit seiner Pflichttätigkeit hat fehlen lassen, und so wie ein Gemeindeglied den Geistlichen in Anspruch nimmt zu einem solchen Verhältnis, kann er sich unmöglich demselben verweigern. Daraus entsteht der Kanon: überall wo solche Anforderung an den Geistlichen geschieht, hat er sie dazu zu benutzen, die geistige Freiheit des Gemeindegliedes zu erhöhen und ihm eine solche Klarheit zu geben, dass jene Anforderung nicht mehr in ihm entstehe“.⁶⁰

auch dieses späte Werk nicht vor. Was darin über „symbolische Kommunikation“ gesagt ist, kann zwar als ein für pastorale Praxis hoch relevanter Aspekt gelten, ist aber kulturtheoretisch noch zu dürftig. Das späte Werk differenziert die für professionell geregelte Kommunikation entfaltenen Kautelen der Gesprächsführung weiter aus, wie sie ein früheres Werk aufgestellt hatte (Seelsorge als Gespräch, Göttingen [Vandenhoeck & Ruprecht] 1972).

59 Unter den neueren Veröffentlichungen ist es vor allem die Seelsorgelehre von K. Winkler, die unbeirrt an dieser Einsicht festhält (Seelsorge, Berlin/New York [de Gruyter] 1997).

60 Schleiermacher, Praktische Theologie (Anm. 16), 430f.; vgl. 445.

Für Freud ist es Ziel der Analyse, „dem Ich des Patienten die Freiheit zu verschaffen, sich so oder anders zu entscheiden“. Für den Analytiker und Therapeuten bedeutete das, „dem Kranken gegenüber [nicht] die Rolle des Propheten, Seelenretters, Heilandes ... spielen“ zu können. Dieser Versuchung müsse der Therapeut tapfer widerstehen, um den Patienten nicht zum „Leibgut zu machen, sein Schicksal [nicht] für ihn zu formen, ihm unsere Ideale [nicht] aufzudrängen und ihn [eben nicht] im Hochmut des Schöpfers zu unserem Ebenbild, an dem wir unser Wohlgefallen haben, zu gestalten“⁶¹. In dieser Selbst-Zurücknahme des Therapeuten um der Freiheit und Selbständigkeit des Patienten willen erblickt Scharfenberg ein Vorbild auch für den Seelsorger.

6.2 Das Unbewusste als Tiefendimension des Selbstgefühls und die Strenge des Bewusstseins

Hinsichtlich dieser Grenzbestimmungen vertreten Schleiermacher und Freud ähnliche Positionen. Während aber dieser in der Therapie die Antwort auf die Frage sucht, was es heißt, sich um die Seele des anderen zu sorgen, empfiehlt jener eine Mitteilung des Glaubens auf dem Weg der Deutung religiöser Symbole. Beide agieren im Medium der Sprache, ja mehr noch: sie orientieren sich am Konzept „Heilung durch Sprache“⁶². Zwischen Therapie und Seelsorge ist aber zu unterscheiden. Allerdings gehört es, wie für den Arzt auch, zur beruflichen Kompetenz des Seelsorgers, die psychische Situation des Seelsorgesuchenden nach bestem Wissen und Gewissen wahrzunehmen, – nicht um selbst analytisch oder gar therapeutisch tätig zu werden, sondern um die Fälle zu erkennen, in denen eine Überweisung an andere kompetente Hilfe ratsam oder gar geboten erscheint. Der Seelsorger (wie der Lehrer im Übrigen auch) sollte seine Aufmerksamkeit auf die psychische Dimension seiner Klienten (bzw. Schüler) geschärft haben und diese auch bis zu einem gewissen Grade verstehen können. Denn, so lässt sich im Sinne einer Integration der kritischen Potentiale der Psychoanalyse in die Poimenik sagen: die Seele des Menschen ist als der in unbewusste Tiefen reichende Boden des Selbstgefühls zu begreifen, das allem bewussten Selbstverhältnis vorausgeht, es tragend und gründend. Freuds Antworten auf die Frage, was wir unter der Seele des Menschen zu verstehen haben, sind in den von Schleiermacher entfalteten Rahmen einzubeziehen. Der Aufbau einer zeitgemäßen Seelsorgelehre kann auf diese Integration sinnvollerweise gar nicht verzichten wollen, wenn Schleiermachers Verständnis der Seele als im Gefühl wurzelnden unmittelbaren Selbstbewusstseins vorausgesetzt wird.

Nun tritt dem in unbewusste Tiefen reichenden Boden des Selbstgefühls aber die Strenge des Bewusstseins entgegen. Auf sie muss auch Freud ver-

61 Scharfenberg, Religionskritik (Anm. 58), 163f. zit. Freud.

62 A.a.O., 99ff.; ders., Seelsorge (Anm. 58), 35ff.

trauen, wenn denn die Analyse dazu beitragen will, dass das Ich Herr „in seinem eigenen Hause“⁶³ werden kann. Und mit den Mitteln des Bewusstseins ist die Arbeit der Pfarrerinnen und Pfarrer zu bewältigen, die Symbole des Glaubens so in die gegenwärtige Erfahrungswelt zu übersetzen, dass deren befreiende Funktion sich auf das Selbstverhältnis der Zeitgenossen auswirken kann. Der Vergewisserung des einzelnen in seinem Christentum den Weg zu bereiten (so die Hauptaufgabe des Seelsorgers) steht das Therapieangebot Freuds gegenüber. Beides schließt sich nicht aus, darf aber nicht verwechselt werden. Eine Ergänzung von Seelsorge und Therapie ist möglich, wenn die Differenz zwischen beiden wach gehalten und einbezogen wird.

Die sich dem Glauben über die Bedeutungsvielfalt der Symbole erschließende Wirklichkeit geht aber weit über das Freudsche Realitätsprinzip hinaus, weil Realität mehr ist als nur Anangke.⁶⁴ Die dem Glauben sich erschließende Wirklichkeit findet ihre Entfaltung im Licht der letzten Gedanken, in dem auch ein fragmentiertes, von Traumata oder von (psychischen) Krankheiten gezeichnetes menschliches Leben sich seiner selbst als eine Einheit und Ganzheit vergewissern kann. Als solche letzte Gedanken fungieren die theologischen Begriffe für das religiöse Bewusstsein und Selbstbewusstsein.

6.3 Die Differenz der „letzten Gedanken“

Im Zusammenhang seiner späten Annahme eines Todestriebes hat Freud eine Naturphilosophie entwickelt, die „sich den Ansichten Goethes und dem Denken der Romantik, ja selbst Empedokles und den großen Vorsokratikern nähert“⁶⁵: eine Philosophie des „tragischen Humanismus“. „Für den tragischen Menschen ist die Hoffnung auf eine Zukunft eine Illusion. Die Zukunft kann nur die Vergangenheit wiederholen, vielleicht auf einer bewussteren Ebene, aber der Mensch kann niemals den Kreislauf der Geschichte durchbrechen“⁶⁶. Auch das bedeuten die mit griechischen Namen benannten mythischen Mächte Eros, Thanatos und Anangke. Sie beherrschen das Feld der letzten Gedanken des späten Freud.⁶⁷ Der Kreislauf des Werdens und Vergehens ist in ihrem Horizont nicht zu durchbrechen, und der Zwang zur Wiederholung ohne Aussicht auf Erlösung. Diesen schicksalhaften Zwangscharakter hat Walter Benjamin zudem der Dominanz

63 S. Freud, Gesammelte Werke Bd. XII, Frankfurt am Main 1947, 3-12, 11 [„Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“ (1917)].

64 Vgl. Ricœur (Anm. 45), 563.

65 A.a.O., 265f. Vgl. 99. Die Auffassung Henrichs, Freud „in die Nähe der philosophischen Aufklärung zu bringen“, sei „ein erhebliches Missverständnis“ (Ders. [Anm. 35], 216), kann auf dem Hintergrund der Interpretation Ricœurs mit Gründen in Frage gestellt werden.

66 Taubes, Religion und die Zukunft der Psychoanalyse, in: Ders., Vom Kult zur Kultur (Anm. 45), 376.

67 Ricœur (Anm. 45), 310-317. Taubes (Anm. 45), 371-378.

des ökonomischen Paradigmas im Denken Freuds abgelesen.⁶⁸ Inwieweit, oder ob die Psychoanalyse überhaupt aus dem „Schuldzusammenhang des Lebendigen“⁶⁹ herauszuführen vermag, ist eine offene Frage, die an dieses Fragment anzuschließen wäre. Wie man sie beantwortet, entscheidet auch mit über die Wahrheit der Religion. Die hiermit eröffnete Diskussion verweist auf den Gehalt und die Macht der Symbole, die Ambivalenzen des Lebens zu benennen, zu deuten, und Wege des Umgangs mit ihnen zu eröffnen.

Theologisch können die von Freud namhaft gemachten mythischen Mächte nicht den Rang letzter Wirklichkeiten beanspruchen. Auch werden die zum Teil labyrinthische Weiterentwicklung der psychoanalytischen Theorie und ihre Integration in eine innerkirchliche Beratungspraxis als weitere Motive einer neuerlichen poimenischen Suche nach theologisch orientierter Begrifflichkeit zu veranschlagen sein.⁷⁰ Jedenfalls eröffnet die über die energetische und ökonomische Metaphorik der Psychoanalyse hinausgehende Reichweite theologischer Begriffe (wie etwa der Rechtfertigung und der Vergebung) unverzichtbare „Deutungsperspektiven“⁷¹, und das in mehreren Hinsichten. Diese Kategorien haben nicht nur eine Funktion für das Selbstverstehen des Menschen in der Dimension des Unendlichen. Sie regulieren auch das Gespräch zwischen Seelsorger und Seelsorgesuchendem. Denn vor Gott erfährt die Asymmetrie im Gespräch eine Relativierung; auch der Seelsorger ist sündiger Mensch und mündiger Zeuge. So ist das „Machtgefälle“ verhindert⁷², das in jedem Therapieverfahren als Gefahr lauert. Doch auf der Grundlage dieser Solidarität zwischen „Seelsorger und Klient“ eröffnet die Kategorie der Vergebung auch eine Differenz zwischen beiden. Sie steht „für die von außen, vom anderen, vom personalen Gegenüber her sich eröffnende Bedingung der Möglichkeit des Verstehens mitten

68 In dem wohl 1921 geschriebenen Fragment „Kapitalismus als Religion“ wird die Vorherrschaft des ökonomischen Erklärungsmodells als ein Reflex auf eine sich abzeichnende Ökonomisierung des gesellschaftlichen und privaten Lebens gesehen, die historisch ihresgleichen sucht. Ja diese allgemeine Vorherrschaft der Ökonomik im modernen Leben wird mit Blick auf die Formen der Geldwirtschaft als Gestalt eines religiösen Kultus neuer Art verstanden: als ein verschuldender Kultus „sans reve et sans merci“ (W. Benjamin, *Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt am Main 1972ff [Suhrkamp], 100 [folgend zitiert: GS]). Freud wird die Funktion eines Priesters in diesem Kultus zugeordnet. Wie auch immer man dieses Fragment beurteilen möchte, so scheint doch eines von ihm aus mit Sicherheit gesagt werden zu können: die Psychoanalyse ist ein Kind des Geistes ihrer Zeit, und hat nur unter den in ihr herrschenden Plausibilitäten in der Weise entwickelt werden können, wie sie entwickelt wurde. Dazu gehören auch die von Benjamin wahrgenommenen Aspekte. (Vgl. dazu v.Vf.: W. Benjamin: Transformationen der Religion in der Moderne, in: V. Drehsen/W. Gräb/B. Weyel [Hg.], *Kompendium Religionstheorie*, Göttingen [Vandenhoeck & Ruprecht] 2005, 135-146).

69 Benjamin, GS II/1, 175 [Schicksal und Charakter].

70 Einschlägig hierfür ist das neuerliche Interesse für die Poimenik Thurneysens. Vgl. Winkler, Seelsorge (Anm. 59); W. Gräb, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998 (Gütersloher Verlagshaus), 213-230; Karle, Seelsorge im Horizont der Hoffnung (Anm. 2).

71 Gräb, *Lebensgeschichten* (Anm. 70), 223ff.

72 A.a.O., 223.

im Teufelskreis eines sich permanent neu erzeugenden ... Missverstehens“⁷³. Wenn Seelsorge „Sorge um den Menschen als Seele“ (E. Thurneysen) ist, dann fungieren die theologischen Kategorien hier als Barrieren, den andern Menschen aufzugeben, ihn für „austherapiert“ anzusehen (wie ein furchtbares Wort für einen furchtbaren Zustand lautet). Positiv formuliert: es geht um eine „vor der Verzweiflung bewahrende Selbstakzeptanz“⁷⁴. M.a.W. halten die theologischen Kategorien eine Hoffnung aufrecht, die einem Wort Benjamins zufolge „um der Hoffnungslosen willen“ gegeben ist. Und diese Hoffnung kann das auf letzte Gedanken ausgerichtete Selbstbewusstsein ebenso erfüllen wie die im Gefühl gründende individuelle Einheit menschlichen Selbstverhältnisses, die wir Seele nennen. Wenn es denn in der Seelsorge um den ganzen Menschen geht, wollen beide als Korrelate angesprochen werden.

6.4 Wunsch und Religion

Die Hoffnung, die im Deutungsspielraum theologischer Symbole und Begriffe zu einer bestimmenden Kraft werden kann, ist aber vom Wunsch zu unterscheiden, der von Freud als psychische Quelle religiöser Produktion und Gestaltung angenommen wird. Religion hat bei Freud eine andere Bedeutung als bei Schleiermacher. Diese Differenz ist abschließend in den Blick zu nehmen.

Wenn denn die menschliche Subjektivität die Quelle der Religion ist, dann stimmt hierin der Freud'sche Ansatz mit dem Schleiermachers überein. Doch während es für Schleiermacher das – gewiss: in einem unmittelbaren Selbstgefühl wurzelnde – Bewusstsein ist, auf das die Theorie baut, ist dieser Grundstein von Freud erschüttert worden. Nicht Grundstein, sondern Oberfläche ist ihr das Bewusstsein. Auf die Tiefenschärfe der Analyse kommt es ihm an. Und was aus den Tiefen der menschlichen Seele nach oben drängt, wenigstens sich zu äußern, wenn es sich denn nicht verwirklichen kann, ist eben der Wunsch. In dieser Perspektive erschöpft sich die Psychoanalyse der Religion vor allem darin, den regressiven Charakter dieser Gestalt kultureller Symbolik und (in früheren Zeiten jedenfalls auch) kultureller Autorität bloßzulegen. Religion ist für Freud eine objektive Gestalt des aus der Analyse bekannten Phänomens der „Wiederkehr des Verdrängten“. Seine Theorie versteht sich als Aufklärung der Religion.⁷⁵ D.h. nicht, dass er meinte, die Religion durch Aufklärung überwinden oder gar abschaffen zu können. Vor diesem übersteigerten Anspruch bewahrte ihn seine Einsicht in die Ambivalenzen der menschlichen Seele. Auch das „ozeanische Gefühl“ ist für Freud allerdings nur ein sekundäres, auf „Bedürfnis“ und Wunsch

73 A.a.O., 224.

74 A.a.O., 230.

75 Vgl. die Zusammenfassung bei Ricœur (Anm. 45), 543.

zu beziehendes Phänomen, wie es sich in der Kindheit eines jeden und in der Kindheit der Menschheit nachweisen lässt.⁷⁶

Man kann es auch – mit Ricœur – so sagen: mit der Religionsdeutung schließt sich der „Zyklus der Phantasie“⁷⁷, in den die Theorie Freuds eingetreten war, als sie sich anschickte, Phänomene der Kultur nach Analogie psychischer Vorbilder zu deuten. Der Weg führte „vom Traum zur ästhetischen Verlockung, von der Verlockung zur ethischen Idealisierung, vom Sublimen zur Illusion“⁷⁸. Doch nur vordergründig führt dieser Kreis an den „Ausgangspunkt der quasi-halluzinatorischen Wunscherfüllung“ zurück. Im Durchlaufen dieses Weges ist an die Stelle der privaten Phantasie des Traumes die öffentliche – erst der Kunst, und nun – der Religion getreten. Zwischen Traum und Illusion hat sich das gesellschaftlich und historisch weite Feld der Kultur aufgetan.

Die Begrenzung dieses theoretischen Ansatzes ist aber, wie gesagt, nicht als Schwäche, sondern als Stärke zu nehmen. Eine Theorie, die vom Wunsch als Quelle religiöser Produktion und Gestaltung ausgeht, wird von vornherein kritisch gegen die Äußerungen der Wünsche sein, wie sie den öffentlichen Manifestationen ablesbar sind. Ja mehr noch: sie ist aufgrund ihrer Theorieanlage „notwendig ikonoklastisch“⁷⁹. Diese Theorie der Religion knüpft der Sache nach an das Bilderverbot an, das die Eigenart des jüdischen Gottesglaubens seit je gewahrt hat. Gewiss: der Gottesglaube spielt in der Theorie Freuds keine Rolle mehr. Er wird entzaubert auf der Grundlage des „wissenschaftlichen Mythos“ vom ursprünglichen Vätermord, wie er sich in der Entwicklungsgeschichte des einzelnen im Zuge und Verlauf des Ödipuskomplexes je und je wiederholt, um durch den Untergang dieses Komplexes je und je die Kulturfähigkeit des Individuums zu begründen. Auch wenn Freuds Glauben an die Wissenschaft den Glauben an Gott verdrängte, bietet die Psychoanalyse doch ein hoch reflektiertes Instrumentarium, um den Projektionsanteil der Mächte des Wunsches in den religiösen Bildern und Symbolen zu erkennen. Für jede redliche Theologie ist dies ein notwendiges Integral ihrer eigenen, auf biblische Grundlagen zurückgehenden Arbeit.

In der theologischen Perspektive Scharfenbergs hat die Psychoanalyse eben diese Funktion, „den Glauben der Gläubigen zu läutern“⁸⁰. Der Wunsch als Triebkraft der Religion ist um ihres Wahrheitsanspruches willen in Frage zu stellen, und d.h. die idolatrischen Tendenzen des Glaubens sind wahrzunehmen und der Kritik zu unterwerfen. Nur so könne für ein aufgeklärtes Bewusstsein auch ein „Ja zur Geschichte, zur Geschichtlichkeit ... der religiösen Existenz“⁸¹ gefunden werden. Durch die (selbst-)kritische

76 Freud, StA IX, 204. 197 [Das Unbehagen in der Kultur].

77 Ricœur (Anm. 45), 239.

78 A.a.O., 240.

79 A.a.O., 239. Vgl. 541-543.

80 Scharfenberg, Religionskritik (Anm. 58), 29.

81 A.a.O., 36.

Frage hindurch, welche Formen der Religionspraxis in der Tat Analogien zur Zwangsneurose erlauben, und an welchen Stellen sie – von außen betrachtet – einem fatalen Wiederholungszwang gleiche, müsse und könne nach Freud das fromme Selbstbewusstsein nur zu sich selbst kommen. Die entscheidende Frage lautet m.a.W., „ob innerhalb des Glaubens eine regressive Richtung eingeschlagen wird, die in endloser Wiederholung infantile Wünsche belebt, oder eine progressive Richtung, die eine ‚sinnentdeckende Kraft‘ freizulegen vermag“⁸². Freud selbst habe mit dieser Alternative ein „entscheidendes Kennzeichen der jüdisch-christlichen Überlieferung biblischen Denkens bezeichnet“⁸³. Wer sich auf den Weg macht, die Freudsche Theorie zu rezipieren, wird durch die Anfechtung hindurch müssen, wie weit der Trost der Religion trägt. Wer aber in der Anfechtung besteht, wird eben in diesem Trost bestärkt werden können.

Ist aber Religion nicht auch mehr als nur Intention, Streben und Wünschen? Die religiösen Traditionen bezeugen auch die Gegenbewegung des Einbruchs „von außen“, der Unterbrechung des *connatus essendi*, die Begegnung mit anderem als dem „Selben“.⁸⁴ Freud trägt dieser Unterscheidung in zwei Hinsichten Rechnung. Zum einen tritt für ihn die Religion in der Gestalt kultureller Institutionen auf, die für den einzelnen und sein seelisches Erleben Autorität bedeuten. Sie gibt Rituale vor und bietet dem innerpsychischen Bedürfnis nach Zwangshandlungen auf diese Weise eine objektive Legitimation. Zum anderen vertritt der Analytiker dem Patienten gegenüber das der Seele äußerliche Realitätsprinzip. Seine Aufgabe ist jedenfalls auch die Korrektur eines ungehemmten Wünschens, Strebens und der Intentionalität seiner seelischen Kräfte. Diese Korrektur ist aber ganz „diesseitig“, „innerweltlich“ im Vollzug der Intersubjektivität des Gespräches gedacht, ohne dass die Offenbarung eines „ganz Anderen“ Platz im theoretischen setting fände.

Wenn ich recht sehe, sind bei Schleiermacher beide an die Metaphysik der Tradition anschließenden Momente der Religion, eben die Intention des Selben und der „Einbruch“ des Anderen, subjektivitätstheoretisch reformuliert. Es sind die Bewegungen oder Haltungen der Spontaneität und der Rezeptivität, in welchen nicht nur die für das psychische Leben konstitutive Intersubjektivität („Geselligkeit“) zu fassen ist, sondern auch die „Anschauung“ des Universums und das „Gefühl“ der schlechthinnigen Abhängigkeit in der religiösen Dimension des Unendlichen.⁸⁵

82 A.a.O., 36 zit. Ricœur.

83 A.a.O., 178.

84 M. Theunissen hat diese Unterscheidung als für die abendländische Metaphysik grundlegend herausgearbeitet (Ders., Vormetaphysisches Denken, in: U.J. Wenzel [Hg.], Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie, Frankfurt am Main [Fischer] 1998, 23-46).

85 Diese Zusammenhänge habe ich andernorts ausführlicher dargestellt. Vgl. v. Vf., Schleiermacher und Lévinas. Zum Verhältnis von Kulturphilosophie, Religion und Ethik, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 44 (2002), 330-352.

Bei aller Differenz zwischen Schleiermacher und Freud, wie sie oben anhand der Stellung des Bewusstseins, des wissenschaftlichen Letztbegründungsanspruchs und der weltanschaulichen Stellung zur Religion festgehalten wurde, ist eine Nähe in den Metaphern und Beispielen aber doch auffällig. Entspricht nicht das „ozeanische Gefühl“ dem „Gefühl und Anschauen des Universums“? Und muss man nicht eine gewisse Analogie zwischen dem in der Kindschaft ihr prägnantestes Beispiel findenden „schlechthinnigen Abhängigkeit“ und der von Freud beschriebenen Sehnsucht nach dem Vater zugestehen? Gewiss: die auf den ersten Blick augenscheinlichen Analogien verschärfen auf den zweiten die Differenz. Denn Freud vermochte das „ozeanische Gefühl“ nur als ein abgeleitetes, nicht als ein ursprüngliches Phänomen anzuerkennen. Und während er die „schlechthinnige Abhängigkeit“ des religiösen Verhältnisses – „empirisch“ – aus den relativen Abhängigkeitsverhältnissen zwischen Eltern und Kindern deutet, besteht die Pointe der Schleiermacherschen Religionstheorie gerade in der Unterscheidung zwischen den Weisen des Abhängigkeitsgefühls. So führt die gleiche Metapher der Kindschaft hier zur Behauptung anthropologischer Wahrheit der Religion, dort aber zum Bestreiten eben dieser Wahrheit. Wenn der verborgene Sinn der Religion die ewige Wiederholung der Sehnsucht nach dem Vater ist, besitzt die Religion für Freud „keine eigene Wahrheit“⁸⁶.

Schleiermacher und Freud gehen beide, wenngleich je auf andere Weise, auf die platonische Einsicht zurück, „dass es in jedem von uns ein zu tröstendes Kind gebe“⁸⁷. Dass sie es je auf so andere Weise tun, verbietet jeden harmonisierenden Vermittlungsversuch. Geleitet von solcher Vorsicht kann aber im Vergleich beider die Unterscheidung eines infantilisierenden Trostes der Religion, in den zu fallen die kirchliche Praxis keineswegs gefeit ist, von einer das Selbstgefühl stärkenden Funktion der Religion prägnant präzisiert werden. Eben diese Unterscheidung bereitet einer erwachsenen Religiosität den Weg, die zu begünstigen nicht zuletzt als Ziel kirchlichen Handelns angesehen werden kann.

Abstract

In the theory of spiritual or pastoral care (poimenics) today, consciousness of the self and feeling of the soul have to be correlated. Ulrich Barth has stressed the importance of conceiving both in reciprocal supplementation and complementarity. This idea can already be found in the thinking of Friedrich Schleiermacher. In spite of the relevance of psychoanalytic theory to this topic, Barth does not refer to Freud regarding the question of what scholars need to consider in speaking of the human soul. This essay aims to integrate a psychoanalytic exploration of the unconscious into the foundations of a poimenic that finds its modern shape in the conceptions of Schleiermacher. This integration requires a critical review and discussion of the “last thoughts” (Dieter Henrich), which gives Freudian psychoanalysis its orientation. In poimenics, theological categories and symbols open a perspective to make the self aware of the internal tensions among consciousness, feeling, and the unconscious.

⁸⁶ Ricœur (Anm. 45), 262.

⁸⁷ A.a.O., 561 zit. Platon.