

Kontextsensibel!

Zum Gespräch zwischen Patristik und Poimenik

Katharina Heyden

Zusammenfassung

Angesichts des Grabens zwischen normativen und präskriptiven Zugängen zur christlichen Seelsorge in der Antike plädiert dieser Beitrag für einen kontextsensiblen Dialog zwischen Patristik und Poimenik. Dies erfordert auf beiden Seiten eine methodisch sorgfältige Reflexion von und einen angemessenen Umgang mit eigenem Nichtwissen und der Fremdheit des Gegenübers – und damit eine Haltung, die historische Forschung und Seelsorge miteinander verbindet. Die Autorin charakterisiert bischöfliche, monastische und freundschaftliche Seelsorge unter Laien als drei Kontexte antiker Seelsorge und zeigt sowohl Anknüpfungspunkte als auch Stolpersteine für die heutige Theorie und Praxis von Seelsorge auf.

1. Zugänge

Dass gegenwärtige Theorie und Praxis christlicher Seelsorge gut daran tun, sich ihre Geschichte zu vergegenwärtigen, gilt (inzwischen wieder) als Selbstverständlichkeit.¹ Aber mit welchem Ziel studiert und erforscht man die Geschichte der Seelsorge in der Alten Kirche?

1.1 normativ

Als der amerikanische Theologe Thomas C. Oden im Jahr 1984 mit seinem Buch »Care of Souls in the Classic Tradition« eine Rückbesinnung der Seelsorgebewegung auf ihre antiken Wurzeln forderte,² geschah dies explizit mit einem normativen Anspruch. Oden wollte zeigen, dass vieles, was damals als neu gefeiert wurde, in der christlichen Tradition bereits seit Jahrhunderten bekannt und nur vernachlässigt worden war. Von der historischen Arbeit erhoffte er sich eine pastorale Neuorientierung der Seelsorgebewegung. Konkret führte er Papst Gregor den Großen (590–604 n. Chr.), den Verfasser der für die abendländische Pastoraltheologie grundlegenden *Regula pastoralis*, als Vorbild für die Erneuerung einer säkularisierten Seelsorgebewegung vor.

Dieser Ansatz fand und findet Nachfolger: Der orthodoxe Theologe Joseph A. Allen entwickelte eine ganze Pastoraltheologie aus den patristischen Quellen.³ Und die von dem evangelischen Kirchenhistoriker Christian Möller herausgegebene dreibändige »Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts« hatte zum Ziel, die von Oden angestoßene historische

¹ Ein entsprechendes Statement findet sich in fast jedem Lehrbuch zur Seelsorge, am differenziertesten bei Klaus Winkler: *Seelsorge*, New York/Berlin 2010, 77–79. Sein Durchgang durch die Geschichte (79–174) hat dann allerdings für die Reflexion heutiger Seelsorge kaum Relevanz. Ähnliches gilt für die meisten anderen Seelsorge-Lehrbücher sowie für die Monographien zur Geschichte der Seelsorge von William Clebsch/Charles R. Jaeckle: *Pastoral Care in Historical Perspective*, New York/Toronto/Oxford 1994 und Thomas Bonhoeffer: *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*, München 1985.

² Thomas C. Oden: *Care of Souls in the Classic Tradition*, Philadelphia 1984.

³ Joseph J. Allen: *The Ministry of the Church. Image of Pastoral Care*, Crestwood NY 1986.

Rückbesinnung auf eine breitere Basis zu stellen.⁴ In der neueren englischsprachigen, der neo-orthodoxen Bewegung nahestehenden Forschung wird der normative Anspruch noch stärker betont. So empfiehlt Liana Lamprecht die in der Alten Kirche praktizierte Seelsorge als adäquate Antwort auf die Herausforderungen kirchlicher Seelsorge in der Postmoderne.⁵

1.2 präskriptiv

Normative Zugriffe auf die Vergangenheit tendieren dazu, Differenzen zwischen Zeiten und Kontexten zu verwischen. Gründliche historische Studien, wie sie Barbara Müller im Blick auf das antike Wüstenmönchtum⁶ oder Charlotte Köckert zur Methode der narrativen Therapie in Augustins »Confessiones«⁷ vorgelegt haben, sind ein wichtiges Korrektiv zu dieser Tendenz. Beide belassen und erklären die historischen Phänomene in ihrer Zeit und wirken damit einer unkritischen Indienstnahme für die Gegenwart entgegen. Wenn allerdings historische Studien rein präskriptiv bleiben, verzichten sie auf die keineswegs unberechtigte Frage, was sich aus der Geschichte für die Gegenwart lernen lässt.

1.3 kritisch

Vorsichtiger als der normative Zugang, mutiger als der rein präskriptive und anspruchsvoller als beide – ist der Versuch, aus einer kritischen, historische Analogien und Differenzen sorgfältig unterscheidenden Auseinandersetzung mit der Geschichte Impulse für heutige Seelsorge zu gewinnen. Diesen Versuch haben im Bereich der englischsprachigen Forschung Wendy Mayer für die bischöfliche Seelsorge⁸ und im deutschen Sprachraum Jürgen Ziemer und Günther Schulz für das Wüstenmönchtum unternommen.⁹ Vielversprechend ist dieser Zugang nicht nur, weil er grundsätzlich Geschichte und Gegenwart miteinander ins Gespräch bringt, sondern weil für dieses Gespräch zwei Fähigkeiten unerlässlich sind, die auch für heutige Seelsorgerinnen und Seelsorger zu den unverzichtbaren Kompetenzen gehören: das Bewusstsein für das eigene Nicht-Wissen und die Wahrnehmung von Fremdheit. Ohne diese beiden Fähigkeiten kommt weder eine seelsorgerliche Begegnung noch eine historische Studie aus: Der Seelsorger wie die Historikerin müssen sich in der Begegnung mit ihrem Gegenüber – einer Person oder einer Quelle – bewusst machen, was

⁴ Christian Möller (Hg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, 3 Bde., Göttingen/Zürich 1994–1996.

⁵ Liana Lamprecht: Consolation of the bereaved: Reflections on the pastoral care of the early church fathers from a post-modern perspective, in: APB 21/1 (2010), 61–81.

⁶ Barbara Müller: »Hasse die Krankheit, aber nicht den Kranken.« Fehlverhalten und Disziplinierung bei den Wüstenvätern, in: EuA 89 (2013/4), 382–393.

⁷ Charlotte Köckert: Therapie der Affekte. Augustins Confessiones als Dokument christlich-philosophischer Seelsorge, in: ZKG 3 (2016), 293–314.

⁸ In Pauline Allen/Wendy Mayer: Through a Bishop's eyes. Towards a definition of Pastoral Care in Late Antiquity, Aug. 40/2 (2000), 345–397 wandten die Autorinnen sich gegen eine zu schnelle Indienstnahme altkirchlicher Seelsorge für heutige Fragen und betonten die Notwendigkeit einer kontextsensiblen historischen Forschung. Im Jahr darauf erschien eine Studie »Patronage, Pastoral Care and the Role of the Bishop at Antioch, in: VigChr 55/1 (2001), 58–70. Wiederum zwei Jahre später äußerte Wendy Mayer erste Überlegungen zu möglichen Impulsen aus ihrer Forschung für die gegenwärtige Seelsorgelehre: Wendy Mayer: Pastoral Care in the Early Church, in: Winifred Wing Han Lamb/Ian Barns (Hg.): God down under. Theology in the Antipodes, Adelaide 2003, 121–142.

⁹ Günther Schulz/Jürgen Ziemer: Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten, Göttingen 2010; Jürgen Ziemer: »Hast du Ruhe, wenn du redest?«. Seelsorgerliche Impulse aus dem Wüstenmönchtum, in: WzM 62 (2010), 510–524.

sie alles nicht wissen und welche Bedeutung dieses Nichtwissen für das hat, was sie von ihrem Gegenüber wissen. Und bei allem, was sie wissen und was ihnen begegnet, sind sie mit Fremdheit konfrontiert und müssen diese Fremdheit sorgfältig und selbst-bewusst reflektieren, um sich in ein angemessenes Verhältnis dazu setzen zu können.

Ein kontextsensibler Umgang mit der Geschichte scheint mir daher der fruchtbarste zu sein, wenn man nach dem Wert historischer Forschung für die heutige Praxis und Theorie von Seelsorge fragt.¹⁰ Unabdingbare Voraussetzung für ein kontextsensibles Gespräch zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist die Vergegenwärtigung des Quellenbestands (Erhebung des Nichtwissens) und die Frage danach, wie die Quellen kontextsensibel zu lesen sind (Reflexion über Fremdheit).

2. Quellen

Was aus der Vergangenheit überliefert ist, verdankt sich zum Teil bewusster Steuerung, zum Teil schlichtem Zufall. Ein umfassendes Bild altkirchlicher Seelsorge zu entwerfen ist also unmöglich. Aber es ist auch nicht nötig, wenn das Ziel des Unternehmens die Gewinnung einzelner Impulse für heutige Seelsorge sein soll.

2.1 Viele Textsorten

Die für die Erforschung der frühchristlichen Seelsorge relevanten Quellen sind zum allergrößten Teil literarischer Art. Unter ihnen finden sich nur wenige explizite Reflexionen über Seelsorge. Zu nennen wären aus dem griechischen Bereich die sog. Schutzrede des Gregor von Nazianz,¹¹ pikanterweise geschrieben zur Verteidigung der Amtsflucht, sowie die Schrift »Über das Priestertum« des Johannes Chrysostomos;¹² für den Westen der Traktat »Über die Ämter« des Ambrosius von Mailand¹³ sowie die bereits erwähnte »Pastoral-Regel« Gregors des Großen.¹⁴ Daneben gibt es eine ebenfalls überschaubare Zahl an Traktaten zu einzelnen seelsorglichen Problemen wie etwa Witwenschaft oder Buße.¹⁵ Eine vergleichsweise große Zahl an Predigten und Briefen erlaubt Einblicke in die alltägliche Seelsorgepraxis. Diese Gelegenheitsschriften wurden in Gemeinschaften weitergereicht und häufig auch mit Blick auf die Veröffentlichung für einen größeren Leserkreis geschrieben. Weiteren Aufschluss über Praxis und Ideale der Seelsorge geben einerseits normative Texte wie Kirchenordnungen oder Mönchsregeln, andererseits historiographische Werke wie Kirchengeschichten und Heiligenlegenden.

Fast alle bisher genannten Quellen spiegeln die Erfahrungen und Anschauungen kleiner, institutionell eingebundener und zumeist als orthodox legitimerter Eliten wieder. Eine

¹⁰ In der Sache scheint mir dies der Programmatik bei Klaus Winkler zu entsprechen: »Alle wirksame Seelsorge ist naturgemäß »Zeitgerechte Seelsorge« [...]. Was aber wirklich zeitgemäß ist, lässt sich nur bestimmen und erleben, wenn es von dem, was zu anderen Zeiten möglich und nötig war, unterschieden und abgehoben werden kann.« Winkler 2010, 77.

¹¹ *Gregor von Nazianz*: Oratio. Edition des griechischen Textes: *Jean Bernardi* (SC 247), Paris 1978, 84–241. Dt. Übersetzung: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel3184.htm> (20.01.2018).

¹² *Johannes Chrysostomos*: De sacerdotio. Edition des griechischen Textes und französische Übersetzung: *Anne Marie Malingrey* (SC 272), Paris 2002.

¹³ *Ambrosius von Mailand*: De officiis. Edition des lateinischen Textes: *Mauritius Testard*, Turnhout 2000. Dt. Übersetzung: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel2721.htm> (20.01.2018).

¹⁴ *Gregor der Große*: Regula Pastoralis. Edition des lateinischen Textes: *Bruno Judic/Floribert Rommel* (SC 381/2), Paris 1992. Dt. Übersetzung: *Georg Kubis*, Graz 1986 und <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel4384.htm> (20.01.2018).

¹⁵ Für einen Überblick vgl. Bonhoeffer 1985.

ganz anders geartete Quellengattung liegt mit den *Apophthegmata Patrum*¹⁶ vor, einer literarisch kaum bearbeiteten Sammlung von kurzen Sprüchen und kleinen Episoden aus dem Leben der Wüstenväter (und auch einiger -mütter). Diese wurden in unterschiedlichen Anordnungen überliefert und erfreuten sich in der Antike weiter Verbreitung – und seit den 1980er Jahren gesteigerter Aufmerksamkeit in der Forschung.¹⁷

2.2 Drei Lesarten

Je nach Erkenntnisinteresse können und müssen historische Texte auf mindestens drei verschiedene Weisen gelesen und interpretiert werden: Man kann erstens nach den Aussage- und Wirkabsichten fragen, einen Text also entsprechend der Intention des Autors lesen. Geht es darum, die Lebenswelt des Autors und seiner Leserschaft zu rekonstruieren, dann bietet sich häufig das Lesen »zwischen den Zeilen« an. Diese zweite Lesart macht sich die Tatsache zunutze, dass Autoren Dinge als selbstverständlich voraussetzen und daher Informationen sozusagen im Vorübergehen mitliefern. Drittens können und müssen die Quellen bisweilen auch gegen den Strich gelesen werden. Diese Lesart ermöglicht Einblicke in Konflikte, die sich hinter expliziten oder impliziten Wertungen verbergen. Die Historikerin kann mit dieser Lesart Realitäten rekonstruieren, von denen der Autor eigentlich gerade nicht wollte, dass die Nachwelt von ihnen erfährt, die er aber gerade um dieses Zieles willen nennen oder zumindest bekämpfen musste. Ein klassisches Beispiel sind Verbote in Kirchenordnungen oder Regelwerken sowie Polemiken in Predigten: Da nur verboten werden muss, was tatsächlich geschehen ist (oder zumindest für möglich gehalten wird), können Verbote – gegen den Strich gelesen – als Hinweise auf historische Realitäten interpretiert werden.

Wiederum tun sich Parallelen zum seelsorglichen Gespräch auf: den drei Lesarten für historische Quellen ließen sich problemlos drei Hörweisen zuordnen, auf die sich Seelsorgerinnen verstehen sollten, um die verschiedenen Nuancen im Gespräch erfassen zu können.

3. Kontexte

Die überlieferten Quellen geben nach gegenwärtigem Forschungsstand Einblicke in drei Kontexte frühchristlicher Seelsorge: die bischöfliche, die monastische und die freundschaftliche. Über die alltägliche Arbeit der Presbyter und Diakone in den Stadtgemeinden sowie über die Verhältnisse auf dem Land und in kleineren Städten wissen wir dagegen so gut wie nichts.

3.1 Bischöfliche Seelsorge in den Städten

Die bischöfliche Seelsorge, über die wir durch Traktate, Predigten, Kirchenordnungen, historiographische und biographische Werke und Briefe informiert sind,¹⁸ ist in erster Linie auf die

¹⁶ Text der griechischen alphabetisch geordneten Sammlung: PG 65,71–440. Edition der griechischen systematischen Sammlung: Jean Claude Guy (SC 387, 474, 498), Paris 1993–2005. Die beste deutsche Zusammenstellung folgt dem Text der PG: Bonifaz Miller: Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, Freiburg 1965. Die hier verwendeten Nummerierungen beziehen sich auf diese Ausgabe.

¹⁷ Z.B. Lebenshilfe aus der Wüste. Die alten Mönchsväter als Therapeuten, ausgewählt und eingeleitet von Gertrude und Thomas Sartory, Freiburg 1980; Daniel Hell: Die Wüstenväter als Therapeuten. Die Sprache der Seele verstehen, Freiburg 2002; Michael Herbst: Lebenshilfe aus der Wüste. Wüstenväter und Wüstenmütter, in: Seelsorge 5 (2002), 2–9; Schulz/Ziemer 2010.

¹⁸ Einen Überblick geben Allen/Mayer 2000; Einzelstudien liegen zu Basilius von Caesarea, Johannes Chrysostomus, Ambrosius von Mailand, Augustinus von Hippo und Gregor dem Großen vor.

Ordnung des kirchlichen Lebens ausgerichtet. Sie bezieht sich primär auf die Gemeinschaft und nimmt Einzelne vor allem dann in den Blick, wenn sie in irgendeiner Weise zu einem Problem für die Gemeinschaft geworden sind oder zu werden drohen. Die Metapher *par excellence* für das geforderte Handeln ist, unter Rückgriff auf Joh 21,15f., die des Hirten.¹⁹ Der Bischof hat als Hirte die Verantwortung, seine Herde zusammenzuhalten und sie zu führen, ihr Orientierung zu geben und sie in Ordnung zu halten. Dabei betont Johannes Chrysostomus explizit, dass Menschen ungleich schwieriger zu führen sind als Schafe.²⁰ Die Anforderungen, denen die Hirten genügen müssen, sind entsprechend hochgesteckt. Seelsorge gilt als höchste Kunst und Wissenschaft und verlangt nicht nur nach bestimmten Fähigkeiten, sondern vor allem nach Charakterbildung – was für Johannes Chrysostomus übrigens das Argument ist, Frauen (aber auch die meisten Männer) von diesem Amt auszuschließen.²¹ Pauline Allen und Wendy Mayer haben sieben Handlungsfelder bischöflicher Seelsorge in

Von Menschen und Schafen

der Alten Kirche identifiziert,²² die das Bild einer umfassenden, ganzheitlichen Seelsorge entstehen lassen. Demzufolge gehörte zu den Aufgaben des Bischofs als oberstem Seelenhirten 1. Administration (inkl. Rechtsprechung), 2. Lehre (Taufunterricht, Predigt), 3. Mission (Konversionen, Taufen), 4. Wohlfahrt / Diakonie (Armenfürsorge, Freilassung Gefangener), 5. Geistliche Führung und Begleitung im Alltag (Predigt, Gespräch, Bewahrung der Rechtgläubigkeit), 6. Liturgie und Gebet (Fürbitte, Eucharistie) und 7. die Gestaltung lebensbegleitender Riten (inkl. Hochzeit, Bestattung). Es wird deutlich, dass Seelsorge nicht als ein spezifisches Handlungsfeld, sondern als Kernaufgabe aufgefasst wurde, die das gesamte Wirken des Bischofs bestimmt.

3.2 Monastische Seelsorge in der Wüste

Etwas gezielter gestaltete sich die Seelsorge in den Eremitenkolonien der ägyptischen Wüste, die sich vor allem aus Mönchshistorien, Heiligenviten und den Apophthegmata rekonstruieren lässt. Wer als Einsiedlerin oder Einsiedler in die Wüste geht, teilt mit allen Weggenoss*innen die Sehnsucht nach innerer Ruhe (*hesychia* bzw. *anapausis*). Die Wüstenbewohner sind von der Sehnsucht getrieben, in das rechte Verhältnis zu Gott zu kommen. Voraussetzung dafür ist Selbsterkenntnis, Konfrontation mit der eigenen Sündhaftigkeit – und das meint: Selbstbezogenheit und damit Entfremdung von Gott. Seelsorge in der Wüste ist vor allem Selbstsorge und, in zweiter Linie, Hilfe zur Selbstsorge. Eigentlich dient das ganze Leben in der Wüste der kontinuierlichen Sorge um die eigene Seele und ihrer Heilung von Leidenschaften und störenden Gedanken, die den Menschen von Gott entfernen. Das Schweigen, das Ausharren in der Zelle und das geduldige Ertragen anstürmender Gedanken und Gefühle sind die wichtigsten Methoden dieser Selbstseelsorge auf dem Weg zur inneren Ruhe und Gottesschau.²³

Wer als Seelsorgerin oder Seelsorger angefragt wird, ist nicht durch Ämter geregelt. Ratsuchende klopfen aus freien Stücken bei anderen an, meist älteren Eremitinnen und Eremiten, die sie wegen ihres Charismas und ihrer Lebenserfahrung als Autoritäten anerkennen und um ein persönliches, geistgewirktes Wort (*logion*) bitten.²⁴ Nicht selten werden die Anklop-

¹⁹ Siehe dazu ausführlich *Joseph J. Allen: The Ministry of the Church. Image of Pastoral Care*, Crestwood / New York 1986, bes. 69–124.

²⁰ Vgl. Johannes Chrysostomos, *De sacerdotio* II,3.

²¹ Vgl. Johannes Chrysostomos, *De sacerdotio* II,2.

²² Allen / Meyer 2000 sowie Mayer 2003.

²³ Vgl. z.B. Ap. 49, 116, 455, 670, 801.

²⁴ Vgl. z.B. Ap. 19, 476, 478.

fenden mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass die Angefragten selbst seelsorgebedürftig sind.²⁵ Es wird auch häufig berichtet, dass Mütter und Väter die an sie herangetragenen Ansprüche abwehren und ihre Vorbildfunktion gerade dadurch erfüllen, dass sie auf ihre eigenen Schwächen und ihre Sündhaftigkeit hinweisen.²⁶ Was Seelsorger auszeichnet, ist in erster Linie ihr Erfahrungsvorsprung im Umgang mit der eigenen Schwachheit.

Sie werden als »Mutter« (amma) bzw. »Vater« (abba), noch häufiger aber einfach als »Alter, Greis« (geron) bezeichnet – beides deutet auf ihren Erfahrungsvorsprung ebenso wie auf ihre liebevolle Strenge hin.

**Erfahrungsvorsprung
im Umgang mit der
eigenen Schwachheit**

Im Gespräch geht es darum, die eigene Lebenssituation so präzise und schonungslos wie möglich in Worte zu fassen, um sich dann dem zumeist überraschend milden Zuspruch, bisweilen aber auch schroffen Anspruch des Erfahreneren auszusetzen. Die beiden wichtigsten Instrumente der Seelsorgerin in der Wüste sind eine Gabe und ein Verzicht: die Gabe der Unterscheidung (discretio) und der Verzicht auf das Urteilen und Vergleichen.²⁷

3.3 Freundschaftliche Seelsorge in Briefen

Eine dritte Form der Seelsorge ist in privaten Briefen von Angehörigen der gebildeten Oberschicht greifbar. Als Beispiel soll hier Hieronymus genannt werden, der selbst kein kirchliches Amt bekleidete, aber als hochgebildeter Laie zunächst asketische Frauenzirkel in Rom betreute und dann von Bethlehem aus eine reiche literarische Seelsorgetätigkeit im Westen entfaltete. Hieronymus, der auch eine eremitische Lebensphase hatte, vertrat sehr strenge asketische Ansprüche und warb dafür bei seinen Briefpartnern, Frauen und Männern, in der adligen Oberschicht. Seine Briefe bieten einen reichen Fundus an alltäglichen Seelsorgeanlässen (Geburtstag, Bankrott, Alter, Krankheit, Todesfälle, Suizidgefahr). Sie zeigen, welche Bedeutung das Ideal der Freundschaft in diesen Kreisen hatte, sie bezeugen vertraute Gespräche zwischen Weggefährtinnen und Gleichgesinnten, und sie sind von einer eindrucklichen Mischung aus empathischem Trost und harscher Ermahnung geprägt, wie sie vielleicht nur in Freundschaften möglich ist. In diesen Kreisen ist die Bibel das wichtigste Instrument der Seelsorge. Gemeinsames Studium der Schrift ist das Hauptanliegen der asketischen Zirkel, und die Geschichten und Verse der Bibel sind die Hauptreferenzen in der Trostliteratur. Die historische und poimenische Bedeutung dieser Quellenbestände ist bei weitem noch nicht ausgeschöpft.

3.4 Verflechtungen

In der Forschung werden bischöfliche und monastische Seelsorge meist unabhängig voneinander behandelt oder als Antipoden dargestellt. In einigen Punkten ist diese Gegenüberstellung auch berechtigt: So kann etwa der Verzicht auf das Urteilen im Wüstenmönchtum als bewusste Opposition zum Richteramt der Bischöfe interpretiert werden.²⁸ Man sollte aber auch die Verflechtungen zwischen beiden Kontexten wahrnehmen. Viele spätere Bischöfe haben längere Zeit in der Wüste verbracht oder teilen die Ideale der monastischen Gemeinschaften. So hat etwa die »narrative Therapie« in den *Confessiones* ihre Wurzeln

²⁵ Vgl. z.B. Ap. 287, 496, 500.

²⁶ Vgl. z.B. Ap. 4, 79, 269, 328, 1007.

²⁷ Vgl. Ap. 508, 582, 626, 788, 1108.

²⁸ Hermann Dörries: Die Beichte im alten Mönchtum, in: Walther Eltester (Hg.): Judentum. Urchristentum. Kirche (FS Joachim Jeremias), Berlin 1964, 235–259.

in christlichen wie nichtchristlichen asketischen Gemeinschaften, und Augustinus bezieht sich explizit auf den Einsiedler Antonius als Vorbild.²⁹ Außerdem war auch das Leben in der Wüste nicht gänzlich frei von allen Regulierungen. Zwischen den Zeilen der Quellen wird deutlich, dass auch etablierte Formen bischöflicher Disziplin, etwa Buße oder Ausschluss von der Eucharistie, bei den Einsiedeleien zur Anwendung kamen.³⁰ Und schließlich hat es freundschaftliche Seelsorge in Briefen und vertrauten Gesprächen natürlich nicht nur unter Laien, sondern auch unter Amtsträgern, wie etwa Johannes Chrysostomus und Augustin, gegeben. Die spätantiken Freundschaftsnetze wurden bisher weder in der patristischen noch in der poimenischen Literatur unter seelsorglichen Gesichtspunkten behandelt. Auch von diesem Kontext könnten aber durchaus Impulse und Fragen nicht nur für das Verständnis der Spätantike, sondern auch für heutige Seelsorgelehre und -praxis ausgehen.

Lässt sich für die verschiedenen Kontexte ein gemeinsames Zentrum oder Ziel christlicher Seelsorge benennen? Alle Quellen verbindet eine Semantik von Krankheit und Heilung. Die Diagnose, die die frühen Christinnen und Christen den Menschen – wohlgemerkt: allen Menschen und ganz grundsätzlich! – stellten, ist das hilflose Ausgeliefertsein an Bedürfnisse, Leidenschaften, Gefühle und Gedanken. Diese zerren an den Menschen, berauben sie ihrer inneren Ruhe, gefährden menschliche Gemeinschaft und trennen von Gott. Die Heilung besteht in einer umfassenden Neuorientierung auf Gott hin. Mittels Ermahnung, Bestärkung, Zurechtweisung und Trost in Katechese, Predigt, Gespräch, Brief, Gebet, Diakonie und Ritus sollen die Menschen, einzeln und als Gemeinschaft, in den Rahmen der göttlichen

Spätantike Seelsorge als Reframing

Heilsgeschichte eingespannt werden³¹ und dadurch Orientierung für ihre Wanderschaft im irdischen Leben gewinnen. Mit einem modernen therapeutischen Begriff könnte man sagen, dass christliche Seelsorge in

der Spätantike auf ein Denken, Fühlen und Handeln umfassendes Reframing zielte. Dieses Reframing setzte in seelsorglichen Notsituationen allerdings nicht auf den Effekt »Das habe ich noch nie so gesehen!«³², sondern auf eine Erinnerung und Aktualisierung dessen, was eigentlich bereits »so gesehen« wird bzw. werden sollte.

Altkirchliche wie heutige Seelsorge verstehen sich grundlegend als therapeutisch. Bei genauerem Hinsehen zeichnet sich diese Vorstellung aber in sehr unterschiedliche Menschenbilder ein: Den frühen Christen galt der Mensch zutiefst als sündig. Ein »gesunder« Zustand war in dieser Welt eigentlich nicht möglich. Das Ziel der Seelsorge war es, den Menschen so unbeschadet wie möglich durch die Wanderschaft dieser Welt zu bringen. In der heutigen Seelsorge dürfte dieses Menschenbild kaum Anhängerinnen finden. Soweit ich sehe, geht heutige Theorie und Praxis der Seelsorge eher von einer grundsätzlichen Verletzlichkeit – aber eben nicht: Sündhaftigkeit – der menschlichen Seele aus. Seelsorge hat dann speziell die Aufgabe, einer akut verletzten Seele beizustehen und zu helfen und verspricht insofern Heilung bereits vor dem Tod.

²⁹ Vgl. Köckert 2016.

³⁰ Vgl. Müller 2013.

³¹ Diese Einzeichnung der eigenen Geschichte in die Heilsgeschichte Gottes betont Lamprecht 2010 besonders stark vor dem Hintergrund ihrer Frage, wie christliche Seelsorge auf die Negation großer Erzählungen in der Postmoderne reagieren könne. Ihre Forderung, diesen Aspekt aus der Alten Kirche zu übernehmen, stößt da an ihre Grenzen, wo Seelsorgerinnen und Seelsorger selbst die große Erzählung von Gottes Heilsgeschichte nicht mehr tragen. Dies dürfte zumindest in weiten Teilen westlicher Volkskirchen der Fall sein.

³² So der Titel eines Aufsatzes zum Reframing von *Jochen Schlenker*: »Das habe ich noch nie so gesehen!«, in: *WzM* 65 (2013), 267–284. Zum Konzept siehe *Richard Bandler/John Grinder*: Reframing. Neuro-Linguistic Programming and the Transformation of Meaning, Lafayette 1983 (deutsche Übersetzung in mehreren Auflagen).

4. Impulse

Thomas Oden erhoffte sich von einer Beschäftigung mit der Geschichte der Seelsorge, drei Stolpersteine umgehen zu können: erstens eine unhistorische Sicht auf die Pastoraltheologie, zweitens eine antipastorale Sicht auf die historische Theologie und drittens einen antitheologischen Stil der Seelsorgelehre.³³ Ich schließe mich diesen drei Zielen an, füge aber einen vierten Stolperstein hinzu, den es ebenfalls zu umgehen gilt: eine unhistorische und unkritische Übertragung von Idealen oder Methoden der Seelsorge aus der Vergangenheit in die Gegenwart. Drei kurze Beispiele aus den dargestellten Kontexten sollen diesen Stolperstein abschließend in aller Kürze illustrieren:

Bestimmte Formen der bischöflichen Seelsorge in der Antike, wie etwa die strenge Bußpraxis, lassen sich ohne die fundamentale Bedeutung der Kirche als Gemeinschaft nicht verstehen.

Die Zugehörigkeit zur Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen war in der Antike selbst schon eine seelsorgliche Verheißung. Angesichts des Fehlens einer vergleichbaren Ekklesiologie, zumal in den evange-

Wiederbelebung schriftlicher Seelsorge?

lischen Kirchen, sind auch die damit verbundenen Formen heute nicht mehr vermittelbar. Andererseits treffen sich antike und neuere Seelsorgeansätze durchaus in ihrer Vorstellung von einer »seelsorgerlichen Kirche«, für die alle Handlungsfelder zur Seelsorge gehören.³⁴ Eine ähnliche Ambivalenz lässt sich für die monastische Seelsorge feststellen. Bei aller Begeisterung für die Freiheit und Individualität, die aus den historischen Quellen spricht, darf man nicht übersehen, dass das Leben in der Wüste und die dort praktizierte Seelsorge ausschließlich einem einzigen, radikalen Ziel diente: Menschen aus ihrer Selbstbezogenheit in die Gottesbeziehung zu führen. Für Ratsuchende wie für Ratgebende war es die größte Selbstverständlichkeit, dass es allein darum ging. Von welcher seelsorgerlichen Begegnung kann man das heute ernsthaft behaupten?

Und schließlich müssen viele Passagen in den Briefen des Hieronymus geradezu anmaßend und zynisch klingen, wenn man sie nicht in das Ideal der geistlichen Freundschaft einbettet, das den Absender mit seinen Adressatinnen und Adressaten verband. Die Schroffheit, mit der er zum Beispiel Kranke und Trauernde auf biblische Figuren hinweist, denen es noch viel schlechter ging, sind für sich genommen seelsorgerliche Zumutungen. Andererseits provoziert sie zumindest Fragen wie: Ob christliche Seelsorge ihre Potentiale wirklich ausschöpft, wenn sie ausschließlich auf Trost und Begleitung abzielt und den Mut zur geschwisterlichen Zurechtweisung nicht aufbringen kann oder will? Ob vielleicht gerade schriftliche Formen der Seelsorge in diesem Zusammenhang eine Wiederbelebung erfahren könnten?³⁵

Um aus der Geschichte der Seelsorge kontextsensibel Impulse für heute zu formulieren, bedarf es der von den Wüstenmüttern und -vätern so hoch geschätzten Unterscheidungsgabe. Die wichtigste Nähe zwischen Patristik und Poimenik besteht also vielleicht gar nicht in Inhalten, sondern in einer bestimmten Haltung zum Gegenüber: im Bewusstsein für das eigene Nichtwissen und im angemessenen Umgang mit der im Gegenüber begegnenden Fremdheit.

Prof. Dr. Katharina Heyden, Universität Bern, Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen, E-Mail: katharina.heyden@theol.unibe.ch

³³ Vgl. Oden 1984, 13.

³⁴ Zur heutigen Diskussion siehe *Anja Kramer/Freimut Schirmacher: Seelsorgerliche Kirche im 21. Jahrhundert: Modelle – Konzepte – Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2005.

³⁵ Zur schriftlichen Seelsorge siehe *Christoph Morgenthaler: Seelsorge* (Lehrbuch Praktische Theologie 3), Gütersloh 2009, 351–355.