

# »(D)aß ein Mensch den anderen trösten soll.«<sup>1</sup> Überlegungen zu einem Grundanliegen reformatorischer Seelsorge aus heutiger Sicht

Birgit Weyel

## 1. Die Theologie Martin Luthers und die Seelsorgelehre. Wahrnehmungen

1.1. Die Bedeutung der reformatorischen Theologie für die evangelische Seelsorgelehre ist unbestritten. Kein Lehrbuch der Seelsorge lässt eine Referenz auf Martin Luther aus. Wird ein geschichtlicher Überblick, auch wenn dieser in der Regel nur skizzenhaft ausfällt, geboten, dann finden sich mitunter auch Hinweise auf andere Reformatoren: Martin Bucers Schrift *Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bestellet und verrichtet werden soll, durch Martin Bucer* (1538), Johann Calvins »seelsorgerlich überwachte Eingliederung in die Gemeinde«<sup>2</sup> und Zwinglis Verständnis von Seelsorge als »Erziehungswerk«<sup>3</sup>. So wird zumindest angedeutet, dass Luther kein Solitär war, sondern vor dem Hintergrund seiner Einbettung in einen »kollegialen Kontext«<sup>4</sup> zu interpretieren ist. Ein Problem der Lutherforschung zeigt sich auch hier: Nicht wirklich klar sind die Verbindungslinien zwischen den reformatorischen Theologien. Eher unverbunden und additiv als qualitativ

---

<sup>1</sup> WAB 7; 104 Nr. 2139, 6. Zum Kontext und zur Analyse von Luthers Trostbrief an Matthias Weller vom 7. Oktober 1534 vgl. UTE MENNECKE-HAUSTEIN, *Luthers Trostbriefe* (QFRG 56), Gütersloh 1989, 214 ff: bes. 215.

<sup>2</sup> KLAUS WINKLER, *Seelsorge*, Berlin/New York 2000, 118.

<sup>3</sup> A. a. O., 116. Vgl. auch CHRISTIAN MÖLLER, *Einführende Bemerkungen zur Seelsorge im 16., 17. und 18. Jahrhundert*, in: ders., *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Bd. 2, Göttingen 1995, 10f.

<sup>4</sup> VOLKER LEPPIN, *Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: ALBRECHT BEUTEL (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2010, 19–34, hier: 32.

und systematisch vermittelt fügen sich die anderen Reformatoren ins Bild. Die reformatorische Seelsorgelehre wird im Wesentlichen mit der Seelsorgelehre Martin Luthers gleichgesetzt. Gleich zu Anfang ist somit auf ein Desiderat hinzuweisen: Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Seelsorgelehren der Reformation lassen sich nicht gleichsam *en passant* behandeln, sondern bleiben ausgiebigeren Analysen vorbehalten.

1.2. Fragt man weiter, wie zentral die Referenzen auf reformatorische Theologie denn für die Entwürfe der Seelsorgelehre eigentlich sind, dann drängt sich am Paradigma der Lehrbücher eine weitere Beobachtung auf: Die Seelsorge bei Martin Luther ist zwar prominent platziert, aber sie begegnet in der Regel im Rahmen geschichtlicher Überblicke, die den gegenwartsrelevanten Theoriebildungen vorgeschaltet bleiben: »Seelsorge in der Geschichte«<sup>5</sup>, »Geschichte der Seelsorge«<sup>6</sup> oder auch als »Die Geschichte der christlichen Seelsorge von deren Anfängen bis zur Gegenwart«<sup>7</sup>. Daran schließt sich die Rückfrage an, ob die im Rahmen der geschichtlichen Rückblicke präsentierte reformatorische Theologie für die Theoriebildung selbst nicht eher eine implizite Rolle spielt. Sie ist zwar selbstverständlich Teil der Wissensbestände in der praktisch-theologischen Seelsorgelehre protestantischer Provenienz, für die Theoriebildung selbst dagegen treten andere explizite Referenzen in den Vordergrund: die Religionspsychologie, die Kultur- und die Kommunikationswissenschaften, um nur einige zu nennen. Als eine erste Beobachtung wird man aber festhalten können, dass sich die Bedeutung der Theologie Luthers für die gegenwärtige Seelsorgelehre nicht eben aufdrängt. Als ein Indiz für diese Behauptung darf die Wahrnehmung der einschlägigen Literatur genannt werden. Viele Titel, so auch dieser Beitrag, sind anlassbezogen entstanden. Reformations- und Lutherjubiläen sind eben solche Gelegenheiten, bei denen auch die Frage nach der Seelsorge bei Luther gestellt wurde und wird.<sup>8</sup> Das schließt nicht

<sup>5</sup> JÜRGEN ZIEMER, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen <sup>2</sup>2004, 41–77.

<sup>6</sup> CHRISTOPH MORGENHALER, Seelsorge (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3), Gütersloh 2009, 32–51.

<sup>7</sup> KLAUS WINKLER, Seelsorge, Berlin / New York <sup>2</sup>2000, 77–174.

<sup>8</sup> Als Beispiele im Anschluss an das Lutherjubiläum 1983 (500. Geburts-

aus, dass die Beschäftigung mit Luthers Seelsorge nicht gewinnbringend sein kann. Eine Beobachtung allerdings ist, dass einige Beiträge zur Seelsorgelehre Luthers mit eher kritischen Pointen auf den gegenwärtigen poimenischen Diskurs der Praktischen Theologie zielen. Das Nachdenken über den Beitrag Martin Luthers für die gegenwärtige Seelsorgelehre wird zum Anlass, über ihre vermeintliche Theologievergessenheit zu klagen. Beispielsweise werden die Professionalisierung der Seelsorge, der intensive Dialog mit einer therapeutisch orientierten Psychologie und der Verlust theologischer Kategorien der Seelsorgebewegung beklagt.<sup>9</sup> Diese Phänomene dürften aber im Wesentlichen als Differenzierungseffekte der theologischen Fachdiskurse zu verstehen sein. Dass die zeitgenössische Seelsorgelehre in der Psychologie eine wichtige Gesprächspartnerin sieht, wird man nicht durch die theologische Besinnung auf reformatorisches Erbe ändern wollen.

1.3. Die dritte Beobachtung richtet sich auf die Quellen und Themen, die mit dem Rekurs auf Martin Luther in der Seelsorgelehre verbunden sind. Es wäre ahistorisch, würde man von Luther eine Seelsorgelehre als *cura animarum specialis* im heutigen Sinne erwarten. Freilich bietet die Theologie Luthers viele Anknüpfungspunkte an zentrale Themen und Gegenstände, die seit Schleiermacher der Seelsorgelehre als eigenständiger Disziplin zugeordnet werden können: die Begleitung Trauernder, die *ars moriendi*, der Umgang mit Schuld, Suizidalität, der Humor als Instrument der Seelsorge und die Briefliteratur<sup>10</sup> als Medium der

---

tag Martin Luthers) sind zu nennen: HANS-MARTIN BARTH, »Pecca fortiter, sed fortius fide ...«. Martin Luther als Seelsorger, in: *EvTh* 44 (1984) 12–25; MARTIN TREU, Der angefochtene Luther als Seelsorger, in: *PTh* 73 (1984) 91–106; KLAUS WINKLER, Die Zumutung im Konfliktfall. Luther als Seelsorger in heutiger Sicht, Hannover 1984 u. a. m.

<sup>9</sup> So zugespitzt CHRISTIAN MÖLLER, Luthers Seelsorge und die neueren Seelsorgekonzepte, in: *Theologische Beiträge* 23 (1992) 75–92. Möller stellt »evangelische Tröstung« im Anschluss an Luther einer psychologisch orientierten Seelsorge als »bestenfalls Beratung, Hilfe zur Selbsthilfe und zur Lebensbewältigung« polemisch gegenüber (77).

<sup>10</sup> GERHARD EBELING, Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997. Vgl. aber auch THEODOR BRANDT, Luthers Seelsorge in seinen Briefen, Witten 1962 und REINER KREFT, Praktische Seelsorge in Martin Luthers Briefen, in: *Berliner Hefte für evangelische Krankenseelsorger* H. 49, Berlin 1983.

Seelsorge. Es bleibt zu vergegenwärtigen, dass die Seelsorge eine auch andere Themen und Handlungsfelder durchdringende Perspektive ist. So ist etwa die Seelsorge als »Grunddimension in Martin Luthers Leben und Wirken«<sup>11</sup> identifiziert worden. Gerhard Ebeling hat vom »seelsorgerlichen Grundzug von Luthers Theologie«<sup>12</sup> gesprochen. Hans Martin Dober hat in systematischer Perspektive darauf aufmerksam gemacht, dass nicht einfach nur Themen der Seelsorge aufzurufen sind, sondern dass man »das Evangelische nur in einer Konstellation wahrnehmen, und dann auch erkennen«<sup>13</sup> kann. Als Ansatzpunkt für die Konstellation evangelischer Seelsorgelehre nach Martin Luther bietet sich der Trost an. Luther nimmt das *officium consolandi* aus der mittelalterlichen Tradition zum einen als ein Werk der Barmherzigkeit auf, zu dem betontermaßen alle Christen verpflichtet sind, zum anderen aber auch als eine monastisch geprägte Seelsorgebeziehung, die schließlich auch auf Laienkreise übertragen wurde.<sup>14</sup> Die folgenden Überlegungen werden auch darum an die Frage nach dem Trost anschließen, weil der Trost bei Martin Luther eine zentrale Rolle spielt, in der gegenwärtigen Seelsorgelehre allerdings eher kritisch reflektiert wird.<sup>15</sup> Diese Kritik soll ebenso zu Wort kommen wie Luthers Anliegen, »dass ein Mensch den anderen trösten soll«<sup>16</sup>. Luther und die gegenwärtige Seelsorgelehre sollen dabei stets in Kontakt gehalten werden, so dass sich aus der Relationalität produktive Anregungen für die gegenwärtige Seelsorge ergeben können.

<sup>11</sup> CHRISTIAN MÖLLER, Martin Luther, in: ders. (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 2, Göttingen 1995, 25–44: 25.

<sup>12</sup> GERHARD EBELING, Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997, 472.

<sup>13</sup> HANS MARTIN DOBER, Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud, Leipzig 2008, 56.

<sup>14</sup> MENNECKE-HAUSTEIN, Luthers Trostbriefe (wie Anm. 1), Gütersloh 1989, 20f.

<sup>15</sup> Zur Kritik siehe insbesondere HENNING LUTHER. In historischer Perspektive (seit Carl I. Nitzsch) positiv wird der Trostbegriff von CHRISTOPH SCHNEIDER-HARPPRECHT, Trost in der Seelsorge, Stuttgart 1989, rezipiert.

<sup>16</sup> WAB 7; 104 Nr. 2139, 6.

## 2. Trost – Überlegungen zu einem in die Kritik gekommenen Leitbegriff der Seelsorge

### 2.1. Das getröstete Gewissen (Martin Luther)

Das Ziel der Seelsorge ist nach Luther das getröstete Gewissen. Evangelische Seelsorge »verzichtet auf eine peinlich genaue Zergliederung menschlichen Fehlverhaltens«<sup>17</sup> und findet ihren Trost in Jesus Christus. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Bußpraxis findet »eine Art Perspektivwechsel« in der Geschichte der Seelsorge statt: »Nicht der defizitäre Mensch mit seiner Fähigkeit zu Reue und Buße steht als Akteur perspektivisch im Blick, sondern der schenkende und vergebende Gott in Jesus Christus.«<sup>18</sup> Im Kern ist hier in der Seelsorgelehre Luthers Rechtfertigungsverständnis angesprochen. Mit dem von Jürgen Ziemer notierten Perspektivwechsel ist eine systematische Umstellung verbunden, die allein darauf zielt, dass Gott dem Menschen als der begegnet, der das Verhältnis zu sich ein für allemal rekonstituiert. »Alles leibliche Handeln, sowenig darauf verzichtet werden kann, solange wir leben, kommt nur als nachlaufende Darstellung der Wirklichkeit der Gnade, nicht als Realisierung derselben zur Anschauung.«<sup>19</sup> Nicht die Fixierung auf die eigene Erlösungsbedürftigkeit und den Anforderungskatalog an die eigene Moralität führen zur Besserung, im Gegenteil. Die Eigendynamik der Anfechtungserfahrung besteht gerade darin, dass sie Verzweiflung und Not vertieft. Trost vermag nur ein Blickwechsel zu spenden, der von sich selbst absieht und seine Hilfe bei dem schenkenden und vergebenden Gott sucht. Damit ist schließlich auch eine systematische Umstellung kirchlichen Handelns verbunden. Kirche und kirchliches Handeln, in das alle Getauften einbezogen sind, ist als »der kommunikative Raum, in dem Gottes Wort laut wird«<sup>20</sup>, gerade nicht an der Herstellung oder Ergänzung

<sup>17</sup> So etwa CHRISTOPH MORGENTHALER, *Seelsorge* (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3), Gütersloh 2009, 40.

<sup>18</sup> JÜRGEN ZIEMER, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen <sup>2</sup>2004, 59.

<sup>19</sup> DIETRICH KORSCH, *Glaube und Rechtfertigung*, in: ALBRECHT BEUTEL (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen <sup>2</sup>2010, 372–381, hier: 374.

<sup>20</sup> Ebd.

des Heils beteiligt, sondern selbst ein Geschöpf des göttlichen Wortes. Diese Einsicht ist mit weitreichenden Konsequenzen für das seelsorgerliche Selbstverständnis verbunden, insofern hier alle Menschen gleichermaßen in eben dieses Gottesverhältnis gerückt sind, unterschiedslos, der Seelsorgesuchende ebenso wie derjenige, der als Seelsorger, oder diejenige, die als Seelsorgerin den kommunikativen Raum mitkonstituiert, in dem die Wirklichkeit der Gnade im Glauben erfahrbar wird. Das Rechtfertigungsgeschehen ist nicht auf die *cura animarum specialis* zu beschränken, vielmehr kann es in vielfältigen Vollzügen kirchlichen Lebens mitgeteilt werden und ist folglich eine seelsorgerliche Dimension kirchlichen Handelns insgesamt. Die Seelsorge wird damit wesentlich – wie Jürgen Ziemer formuliert – entklerikalisiert. »Die Kraft zu binden und zu lösen (Mt 18, 18 ff), die ja nicht in priesterlicher Vollmacht, sondern im Erlösungswerk Christi begründet ist, ist allen Christen verliehen. ›Wenn dich dein Gewissen peinigt, so gehe zu einem frommen Mann, klag ihm deine Not; vergibt er dir die, so sollst du es annehmen, er bedarf dazu keines Papstes Bullen.«<sup>21</sup> Der Trost, der sich aus der durch die Rechtfertigungslehre neu formatierten Theologie der Reformation ergibt, ist wesentlich die Erfahrung von Sündenvergebung und Aufrichtung der verängstigten und niedergedrückten Seelen, in der Gott selbst wirksam wird. Nicht der Seelsorger und die Seelsorgerin spenden Trost, richten auf etc., sondern sie weisen auf diejenige Quelle des Trostes hin, auf die sie auch selbst bleibend angewiesen sind.

## 2.2. Seelsorge als Solidarität der Trostlosen (Henning Luther)

Der Trost als Zielvorstellung evangelischer Seelsorge ist allerdings massiv in Frage gestellt worden. Henning Luther hat in der ihm eigenen zugespitzten Weise von den »Lügen der Tröster« gesprochen und das »Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge« im ausgehenden 20. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Krisen- und Katastrophenerfahrungen, die dieses

<sup>21</sup> JÜRGEN ZIEMER, Seelsorgelehre (wie Anm. 5), 62. Zitat WA 10/3, 398, 35–37.

Jahrhundert geprägt haben, in den Vordergrund gerückt.<sup>22</sup> Benennt Henning Luther, so kann man fragen, nur eine pervertierte Seelsorgepraxis, die Trost und betuliche Vertröstung verwechselt, oder aber finden sich bei Henning Luther durchaus Indizien für eine Problematisierung des Trostgedankens, die auf Dauer zu vergegenwärtigen bleibt? Wie stimmen die Kritiken Henning Luthers und die Seelsorge nach Martin Luther zusammen?

Eine Lektüre von Henning Luthers Abhandlung über die Lügen der Tröster lohnt sich in der Verbindung mit dem Reformationsgedenken. Denn Henning Luthers Text, 1991, in seinem Todesjahr geschrieben, bildet modellhaft die Kritik der neueren Seelsorgelehre am Trostbegriff ab. Dieser Text hat einen gewissen Klassikerstatus, da seine Einwürfe stets ernsthaft erwidert und argumentativ zur Geltung gebracht werden, wenn es um Trost in der Seelsorge geht. Und dies gilt selbst dann, wenn die Schärfe, die Luther in Anschlag bringt, nicht aufgenommen wird.<sup>23</sup>

Henning Luther bezieht sich an keiner Stelle auf Martin Luther, wohl aber auf zeitgenössische Konzepte der evangelischen Seelsorgelehre, namentlich Helmut Tacke und Dietrich Rössler, die an den Leitbegriffen Trost und Lebensgewissheit orientiert sind.<sup>24</sup>

Luther kritisiert eine sich im Wesentlichen als therapeutisch verstehende Seelsorge, die am Paradigma der Individualisierung orientiert bleibt. Seine Kritik teilt er mit der Kritischen Theorie an einer auf das Individuum zugespitzten Wahrnehmung, die den gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten Rahmen unseres individuellen Lebens, »das Ganze« als etwas setzt, das »gesund« und

---

<sup>22</sup> HENNING LUTHER, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: *Praktische Theologie* 33 (1998) 163–176. Der Text wurde posthum veröffentlicht.

<sup>23</sup> So zum Beispiel bei MICHAEL KLESSMANN, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2008, 220f. Zur Auseinandersetzung mit Henning Luthers *Praktischer Theologie* siehe: KRISTIAN FECHTNER / CHRISTIAN MULIA (Hg.), *Henning Luther. Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne*, Stuttgart 2013.

<sup>24</sup> HELMUT TACKE, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 1979 und DIETRICH RÖSSLER, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin / New York 1986.

›in Ordnung‹ sei.«<sup>25</sup>. Persönliche Krisen und individuelles Leiden werden dann aber immer auch nur als Probleme wahrgenommen, die den einzelnen betreffen und ihm Anpassungsleistungen abverlangen. »Der psychologisierende Blick konstruiert das Leiden als ein solches, das vorrangig dem einzelnen zuzuschreiben ist. Das therapeutische Interesse zielt darauf, dem einzelnen [zu helfen,] mit der Krise, an der er leidet, fertig zu werden.«<sup>26</sup> Und: »Wenn jemand nicht mehr weiter weiß, wenn es bei ihm (oder ihr) nicht mehr so reibungslos klappt wie bei anderen, wird der daraus erwachsende Orientierungs- und Sinnverlust ihm persönlich – als einzelem – zugeschrieben. Therapie hieße dann, dem einzelnen wieder Lebenssinn und Lebensmut oder Lebensgewißheit zurückzugeben. Dass das Ganze – unsere Welt, wie wir sie bis heute kennen – keinen Sinn hat, wird hierbei nicht einmal erwogen. Die Vermutung der Sinnlosigkeit gilt als krankhaft.«<sup>27</sup>

Seelsorge ist für Henning Luther Seelsorge nach Auschwitz, die sich der Trostlosigkeit der »verzweifelten Situation unserer Welt«<sup>28</sup> auszusetzen bereit sein muss. Eine Seelsorge, die diese Situation ausblendet, sei insofern Lüge, als sie sich an einer »Fassadenwelt« orientiere. »Seelsorge, die Trost vermitteln will durch die Behauptung von Sinn und Bestärkung von Lebensgewißheit, ist immer in der Gefahr, der Fassadenwelt aufzusitzen. Das ›Dahinter‹ einer trostlosen Welt, die um den Verstand bringt und in die Verzweiflung treibt, bleibt ausgespart und verdrängt.«<sup>29</sup>

Luther bleibt freilich nicht bei der Trostlosigkeit stehen. In einem nächsten Schritt verweist er auf die »Heimatlosigkeit der Glaubenden«<sup>30</sup>, die auf die Verheißungen Gottes vertrauen. Seelsorge lässt sich sodann als »Solidarität der Trostlosen«<sup>31</sup> neu definieren, in der die Relationalität der Beteiligten von einer Asymmetrie bestimmt ist, die radikal zugunsten des Anderen konstruiert wird.

<sup>25</sup> HENNING LUTHER, Die Lügen der Tröster (wie Anm. 22), 165.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd., 165 f.

<sup>28</sup> Ebd., 164.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd., 172. Mit Hinweisen auf das Buch Exodus und den Hebräerbrief.

<sup>31</sup> Ebd., 174.

»Insofern ist die seelsorgerliche Beziehung, die sich dem Elend des Anderen wirklich aussetzt, wirklich eine asymmetrische Beziehung – freilich anders als dies üblicherweise verstanden wird. Nicht der sog. Seelsorgebedürftige ist abhängig von den Kenntnissen, Fähigkeiten, Trostangeboten des Seelsorgers, sondern der Seelsorger (die Seelsorgerin) macht sich radikal abhängig von dem flehenden Ruf des Anderen in seiner Not und seinem Leid. Das ist der Trost der Seelsorge: sich dem Elend vorbehaltlos, ohne Einschränkung auszusetzen«<sup>32</sup>.

Der Trost als Leitbegriff der Seelsorge wird zwar am Ende bei Henning Luther schließlich noch gerettet. Aber das Verständnis von Seelsorge als Solidarität der Schwachen und Trostlosen bleibt dem Trost vorgeordnet. Dialektisch in der Kommunikation der Trostlosigkeit, nicht affirmativ im Zuspruch von Trost kommt nach Henning Luther Trost zustande. Seelsorge steht immer in der Gefahr, »vorschnell reden, deuten, helfen, heilen zu müssen.«<sup>33</sup> Trost aber ist nach Henning Luther auch gemäß dem Zeugnis des Neuen Testaments wesentlich Gegenstand der Hoffnung und stehe somit in eschatologischer Perspektive noch aus.

Luthers Seelsorgeverständnis ließe sich durch weitere Bausteine seiner praktisch-theologischen Theorie arrondieren. Hinzuweisen bleibt auf seine Skizzen zur diakonischen Dimension von Seelsorge, die wichtige Ergänzungen bieten. Im Blick auf seine Kritik des Trostes lassen sich folgende Punkte festhalten:

1. Liest man auf der von Luther angegebenen Seite bei Dietrich Rössler nach, so zeigt sich, dass Rössler sowohl die Lebensgewissheit distinkt von der Lebensfähigkeit als Ziel ärztlichen und therapeutischen Handelns unterscheidet<sup>34</sup>, als auch die seelsorgerliche Zuwendung als exemplarischen Fall »vorbehaltlos gewährter Gemeinschaft«<sup>35</sup> versteht. Sowohl Dietrich Rössler als auch Helmut Tacke sind für eine bürgerliche Fassadenwelt nicht zu kritisieren. Der Gedanke der vorbehaltlosen Gemeinschaft rückt in die Nähe einer Vorstellung von der Solidarität der Trostlosen.

---

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> DIETRICH RÖSSLER, Grundriß (wie Anm. 24), 182.

<sup>35</sup> Ebd., 185.

2. Man wird zurückfragen, ob bei Henning Luther nicht doch das seelsorgerliche Gespräch zumindest offen gehalten werden darf für »reden, deuten, helfen, heilen«, wenn auch nicht schnell oder gar »vorschnell«, d. h. ohne den nötigen Raum zu lassen, die Gedanken und Gefühle der Trostlosigkeit aussprechen zu dürfen. Luther selbst schließt mit seiner Formulierung diese Möglichkeit zumindest nicht ausdrücklich aus. Trost kann als interaktives und prozesshaftes Geschehen verstanden werden, das sich punktuell zwischen zwei Menschen ereignet. Zu unterstreichen ist, dass aufgrund der Gottesbeziehung nicht der Seelsorger oder die Seelsorgerin den Trost »als feststehenden Inhalt überreichen könnte«, sondern alle am Prozess beteiligten Menschen den jeweils individuellen Trost nur empfangen können.<sup>36</sup>

3. Indem die Verheißung bei Henning Luther rein eschatologisch-zukünftig gedacht wird, bleibt die Gegenwart der Gottesbeziehung als Quelle des Trostes unterbestimmt. Die Sündenvergebung und die Aufrichtung der Bedrückten sind nach Martin Luther zumindest punktuell erfahrbar. Im Gewissen können Gnade, Vergebung und Rechtfertigung ebenso präsent sein wie Verzweiflung, Trauer und Untröstlichkeit. Der Trost kann nicht habitualisiert werden, sondern muss immer wieder neu in der Prozesshaftigkeit des Sich-Tröstens und des Getröstet-werdens angeeignet werden.

### 3. »[D]ieses dunkle kalte Gefühl«<sup>37</sup>.

#### Gottesbilder und Seelsorge

Die jüngere religionspsychologische Forschung hat die Bedeutung der Gottesbilder für Dimensionen der Lebensbewältigung, des Umgangs mit Stress und der Resilienz im Krankheitsfall betont. Sie wird durch Studien unterstützt, die zeigen, dass ein positives Gottesbild günstige Effekte zeitigt, indem etwa in Kri-

<sup>36</sup> MICHAEL KLESSMANN, Seelsorge (wie Anm. 23), 220.

<sup>37</sup> Zur Quelle siehe unten Anm. 41.

sensituationen adaptive Mechanismen das Stressniveau absenken können, und umgekehrt ein negatives Gottesbild auch problematische Wirkungen entfaltet. Aussagen, die in den Befragungen einem positiven Bewältigungsstil zugeordnet werden, sind: »Durch meinen Glauben finde ich Trost und Hoffnung.« »Ich fühle mich mit allem, was ich vor Gott bringe, gut bei ihm aufgehoben.« »Mein Glaube gibt mir Sicherheit.« Aussagen, die einem negativen Gottesbild zugeordnet werden, lauten: »Ich frage mich immer wieder, warum Gott mich im Stich lässt.« »Ich frage mich, warum Gott mich so hart prüft.« »Ich frage mich immer wieder, warum gerade mir so viel Leid geschieht« usw.<sup>38</sup> Zusammenfassend lässt sich sagen, dass von einem kooperativen Bewältigungsverhalten die positivsten Effekte ausgehen. Der betroffene Mensch geht einerseits davon aus, dass er selbst Beiträge zur Problemlösung leisten kann, dass er Einflussmöglichkeiten hat, um seine Situation mitzugestalten, er glaubt aber auch an einen fürsorglichen und liebenden Gott, der mit ihm in Beziehung steht. Kooperatives Coping bedeutet ein Zusammenwirken von Gott und Mensch, von dem nicht nur positive emotionale Effekte ausgehen, sondern auch kognitive Wirkungen beispielsweise in außergewöhnlichen Lebenssituationen (*major life events*).<sup>39</sup> So kann auf Deutungen von Lebenssituationen aus den Wissensbeständen der eigenen Religion (z. B. der Anfechtung, der Prüfung, der Nachfolge usw.) zurückgegriffen werden. Diese Deutungskonzepte kompensieren mangelnde persönliche Erfahrungen und können im Prozess der Bewältigung angeeignet und an die eigene Lebenssituation angepasst werden. Die empirischen Studien zu den Wirkungen von Gottesbildern sind Zusammenhangsstudien, die, und deshalb sind sie an dieser Stelle zu erwähnen, nahelegen, dass den Gottesbildern besondere Aufmerksamkeit in der Seelsorge zu widmen

---

<sup>38</sup> SEBASTIAN MURKEN et al., Entwicklung und Validierung der Skalen zur Gottesbeziehung und zum religiösen Coping, in: ARNDT BÜSSING/NIKO KOHLS (Hg.), Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit, Berlin/Heidelberg/New York 2011, 75–92, hier: 84.

<sup>39</sup> KENNETH I. PARGAMENT, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, New York 2001.

ist.<sup>40</sup> Präziser gesagt ist es die *Gottesbeziehung*, insofern nicht nur die bloße Existenz, sondern auch Verhaltensweisen und Einflussmöglichkeiten Gottes mitgedacht sind, die wiederum Emotionen in der Relation des Menschen zu Gott evozieren. Mit aller Deutlichkeit zeigt sich die Relevanz der persönlichen Gottesbeziehung am Beispiel depressiver Erkrankungen. Depressionen sind häufig mit einem verdunkelten Gottesbild verbunden, das sich als eine Folgewirkung der Erkrankung ergeben kann. Ein Pfarrer, den wir im Rahmen eines Forschungsprojekts zum Thema Kirchengemeinden und Depression nach seinen Seelsorgeerfahrungen gefragt haben, sagt:

»Der klassische Geburtstagsbesuch. E i n- ich hab mich damals als sehr überfordert erlebt. U n d s e h r unsicher in der Wahrnehmung. Und auch u n g l a u b l i c h ausgelagt. Des war n e Frau, die sagen wir mal, da muss sie über Siebzig gewesen sein. Also im Alten- besucht und die bekam, erzählte sie mir, die Depression über Nacht, also wie eine Art Krankheit. Die war aber so stark ausgeprägt, dass sie wirklich kaum des Haus verließ. U n d ä h m ä h ich ich denk heut ich hab da auch so die klassischen .. ä h m Anfängerfehler der Seelsorge gemacht. Dass man versucht sozusagen so einen Menschen der Sonne zuzuwenden. Aber des war purer purer Selbstschutz, heut denk ich noch. Da gings mir nicht sozusagen um en erfolgreicher Seelsorger zu sein, sondern ich erinnere mich wirklich noch wie heute an dieses dunkle kalte Gefühl, das diesen Raum beherrschte. Die Frau war leidend, wirklich leidend. Aber EGAL was man sagte, sie schaffte es sozusagen immer einen Schatten zu werfen. Immer. Die hatte ne Familie, hatte ne erwachsene Tochter. Des alles war völlig über- überschattet davon, ich hab sie glaub drei Mal besucht, jedes Jahr und jedes Mal hatte ich wirklich danach des Gefühl, ich müsse unbedingt ins Licht, in die Sonne, ich müsst mich auftanken«<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> HELLMUT SANTER, *Persönlichkeit und Gottesbild. Religionspsychologische Impulse für eine Praktische Theologie*, Göttingen 2003, entwickelt seine Impulse ausdrücklich auch für weitere Handlungsfelder wie Predigt, Gottesdienst u. a.

<sup>41</sup> Transkript Interview 2, 25–41. Das Forschungsprojekt zum Thema Kirchengemeinden und Depression wurde in Kooperation mit Prof. Dr. Gerhard Eschweiler (Psychiatrie, Tübingen) und dem Deutschen Institut für ärztliche Mission (Difäm, Tübingen) durchgeführt. Das Interview wurde von Stefanie Koch geführt und von Julia Steller transkribiert. Weitere Auswertungen sind veröffentlicht in: BIRGIT WEYEL/BEATE JAKOB (Hg.), *Menschen mit De-*

Das Zitat illustriert eindrücklich, dass seelsorgerliche Situationen den Seelsorger bzw. die Seelsorgerin an Grenzen bringen können, vielleicht sogar müssen (ich hab mich damals als sehr überfordert erlebt). Alle Versuche, Trost zu vermitteln, laufen ins Leere (EGAL was man sagte). Unerwartet (der klassische Geburtstagsbesuch) ist er mit einer depressiven Frau anlässlich eines Geburtstagsbesuches im Seniorenheim konfrontiert (die Frau war *leidend*, wirklich *leidend*). Seine Wahrnehmung der Situation spiegelt sich anschaulich in der Selbsterfahrung wider (ich erinnere mich wirklich noch wie heute an dieses dunkle kalte Gefühl, das diesen Raum beherrschte; ich hab sie glaub drei Mal besucht, jedes Jahr und jedes Mal hatte ich wirklich danach des Gefühl, ich müsse unbedingt ins Licht, in die Sonne, ich müsst mich auftanken). Selbstkritisch schildert er seine Versuche, die Schwere der Krankheit abzuwehren (ich ich denk heut ich hab da auch so die klassischen ... ähm Anfängerfehler der Seelsorge gemacht. Dass man versucht sozusagen so einen Menschen der Sonne zuzuwenden. Aber des war purer purer Selbstschutz, heut denk ich noch).

Diese Ohnmachtserfahrung angesichts der Erkrankung (dieses dunkle kalte Gefühl) kann nur ausgehalten werden. Von Trost wird man kaum ausdrücklich sprechen dürfen, aber ich würde die Situation trotz der selbstkritischen Bemerkung auf den »puren Selbstschutz« im Sinne Henning Luthers als Solidarität der Trostlosen deuten wollen. Der Erfahrung des Schattens (sie schaffte es sozusagen immer einen Schatten zu werfen. *Immer*. [...] Des alles war völlig über- überschattet davon) auf der einen Seite steht die Sehnsucht nach Sonne entgegen. Die Sehnsucht nach der Sonne wird einmal in Hinsicht auf die Beziehung des Seelsorgers zur Betroffenen zum Ausdruck gebracht (dass man versucht sozusagen so einen Menschen der Sonne zuzuwenden), sodann aber auch im Blick auf die eigene Person geäußert (hatte ich wirklich danach des Gefühl, ich müsse unbedingt ins Licht, in die Sonne, ich müsst mich auftanken). Der Schatten und die Sonne können als Symbole für Ambivalenz verstanden werden. Man kann dieses Begriffspaar auch als zwei Seiten der Gottesbeziehung deuten,

wie sie Dietrich Stollberg und Klaus Winkler im Anschluss an Martin Luther für die zeitgenössische Seelsorgelehre fruchtbar zu machen versucht haben.<sup>42</sup> Stollberg konstatiert, dass Christen »mit ihrem Schatten große Mühe haben, weil sie nicht genügend dazu angeleitet werden, sich mit ihrem Gott auseinanderzusetzen, von dem beides kommt, Gutes und Böses.«<sup>43</sup> 1983 ist ein Jahr, in dem die Friedenspolitik bzw. Aufrüstung ein öffentliches Thema war. Möglicherweise formuliert er vor diesem Hintergrund zugespitzt: »Eine einseitige Gnadentheologie könnte äußerst bedrohliche Folgen für die Menschheit haben: Verdrängung des Bösen und dessen Wiederkehr, ohne dass es nunmehr als solches wahrgenommen wird, geglaubte Freiheit und realisierte Gesetzlichkeit, bekannte Erlösung und verwirklichte Zerstörung. Ob insofern ein Christentum, das die böse Seite Gottes verharmlost hat, die Mitschuld an der allgemeinmenschlichen Misere trägt?«<sup>44</sup>

Im Anschluss an die Heidelberger Disputation und an die Schrift *De servo arbitrio* unterstreicht Stollberg zwei Aspekte des Gottesbildes: Zum einen ist Gott als der verborgene Gott nur indirekt durch Kreuz und Leiden zugänglich. »Wir können nur Menschen wahrnehmen und verstehen, so auch Gott nur in Jesus, dem wie wir selbst Leidenden.«<sup>45</sup> Zum anderen aber unterscheidet Luther zwischen dem gnädigen Gott des Evangeliums und dem *Deus ipse*, der »überall in der Welt am Werke ist, ohne dass man ihn als Gott erkennt.«<sup>46</sup> Der *Deus ipse* ist zugleich *Deus absconditus*, der uns fern bleibt: »Gott segnet nicht nur, er verflucht auch, und in seinem Fluch ist *nicht*, sozusagen versteckt, schon wieder Segen verborgen.«<sup>47</sup> Stollberg formuliert von hier aus Überlegungen für einen seelsorgerlichen Umgang mit der wiedergewonnenen Vorstellung vom *Deus absconditus* in spannungsvollem Ineinander und

<sup>42</sup> KLAUS WINKLER, Zumutung im Konfliktfall. Luther als Seelsorger in heutiger Sicht, Hannover 1984 und DIETRICH STOLLBERG, Deus absconditus – Der ent-täuschende Gott, in: Pastoraltheologie 73 (1984) 455–469.

<sup>43</sup> STOLLBERG, 458. Bei Stollberg klingt die Archetypenlehre C. G. Jungs an.

<sup>44</sup> Ebd., 458f. Auch wenn die Pointe klar wird, bleibt die Formulierung hier m. E. schwierig: Gnadentheologie ist im Grunde immer einseitig gedacht.

<sup>45</sup> Ebd., 460.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Ebd.

Gegenüber zum *Deus revelatus*. Der verborgene Gott und sein unerforschlicher Wille sollten kein Gegenstand sein, dem wir nachsinnen und in den wir uns vertiefen. »Dieser Deus ipse ist gar nicht wahrnehmbar, sondern nur indirekt in seinen uns rätselhaften Werken erschließbar.«<sup>48</sup> Stattdessen sollen wir uns mit dem gekreuzigten Gott, einem ›verkleinerten‹ Gott, der nicht allmächtig, sondern ohnmächtig ist, »uns gemäß, begreifbar, wahrnehmbar, aber freilich nur sub contrario, also unter dem Gegenteil, denn was wir wahrnehmen, ist eben im allgemeinen das Kreuz und der Tod und nicht das Reich der Auferstehung und des ewigen Lebens in Freiheit und Liebe.«<sup>49</sup> Da Gott nur als sterblicher Mensch wahrnehmbar ist, kann Gott als der, der die Welt beherrscht, nur geglaubt werden. Darin aber liege, so Stollberg, nach Luther eine Chance:

»Weil der Mensch den gnädigen Gott weder sehen noch beweisen kann, weil hinter dem geoffenbarten so menschlichen und sterblichen Gott andererseits aber im Glauben der Deus ipse in seiner unfasslich ambivalenten Allmacht wie zum Schutz verborgen und doch zugleich wenigstens ahnbar wird, kann der Mensch sich befreit fühlen von der Zwangsvorstellung, er müsse seine Existenz irgendwie rechtfertigen und sich bei dem Gott, von dem jedes Bild (außer dem des Gekreuzigten, das ja eher ein Anti-Bild ist) fehlt, durch gute Werke, Anstand und Moral schmeicheln.«<sup>50</sup>

Die Vorstellung vom verborgenen Gott führt den Menschen in die Demut, da Gott sich der Verfügbarkeit entzieht. Diese Demut ist nach Stollberg die eigentliche Voraussetzung für zwischenmenschliche Solidarität.

»Weil man nicht weiß, nach welchen Gesichtspunkten Gott scheinbar Unwürdige in Gnaden annimmt, wird man auch sich selbst gegenüber toleranter und seinen Mitmenschen gegenüber großzügiger. Die eigenen moralischen Maßstäbe geraten, hält man sich an diesen amoralischen Gott, ins Wanken. [...] Damit der Glaube der Christen demütiger Glaube bleibe und nicht zu hochmütiger Erkenntnis pervertiere, die nur Einbildung und Selbsttäuschung sein könnte, muß der verborgene Gott in der Doppelheit als Gekreuzigter und als Deus ipse verkündigt werden. Nicht einmal in Gedanken sollen wir Menschen über Gott verfügen können«<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Ebd., 461.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd., 462.

Die Gottesbilder sind Reflexionsgestalten des gelebten Glaubens, die – darauf weist Stollberg hin – tatsächlich nur als »Vorstellungshilfen« situationsgemäß »für verschiedene Menschen in verschiedenen Situationen«<sup>52</sup> konkretisiert werden können. Dazu bietet er selbst noch einige Anschauungshilfen.

Mit Dietrich Stollberg ist die Bedeutung der Lehre vom *Deus absconditus* in ihrer Relevanz für die Seelsorge zu unterstreichen. Mir leuchtet es sehr ein, dass sie eine Reflexionsperspektive der Seelsorge bietet, die immer wieder neu, und sei es veranlasst durch den reformatorischen Festkalender, vergegenwärtigt werden kann. Negative Erfahrungen, das Schattige, Dunkle und Kalte sind ein konstitutiver Teil evangelischer Seelsorge. Die Ambivalenz des Erlebten findet nur dann einen Raum im seelsorgerlichen Gespräch, wenn Schatten und Sonne gleichermaßen zur Sprache kommen können. In der gedachten Widerspruchseinheit<sup>53</sup> von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* können die Breite und Vielfalt lebensweltlicher Erfahrungen in die Gottesbeziehung integriert werden. Die Vereindeutigung von Lebenserfahrungen durch Deutungen, die dem Schatten keinen Ort in der Gottesbeziehung zuweisen, ist Ausdruck von Ambiguitätsintoleranz, die psychologisch zwar verständlich sein mag, seelsorgerlich-praktisch aber problematisch ist und theologisch-dogmatisch zur Fundamentalisierung führt.<sup>54</sup> Im Zusammenhang der problematischen Umdeutung von Erfahrungen des Leidens ist Henning Luthers scharfe Kritik an den Lügen der Tröster noch einmal mit Nachdruck zu unterstreichen.

Ein Beispiel für diese bleibende Problematik veranschaulicht das Zitat eines Ehrenamtlichen aus einem Kirchengemeinderat. Er weist auf den Zusammenhang hin, den er zwischen einem glorios

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Die Predigt von Gesetz und Evangelium »bilden eine Einheit, die trotz oder wegen ihrer Widersprüchlichkeit eine innere Unterscheidung nötig macht, aber nicht auseinandergerissen werden darf«. Siehe HANS MARTIN MÜLLER, Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin / New York 1996, 61.

<sup>54</sup> Vgl. dazu BIRGIT WEYEL, Ambiguitätstoleranz. Seelsorge als interkulturelle Seelsorge, in: KRISTIN MERLE (Hg.), Kulturwelten. Zum Problem des Fremdverstehens in der Seelsorge, Münster 2013, 299–312.

missverstandenen Christentum und der Tabuisierung von psychischem Leiden zu beobachten meint.<sup>55</sup>

»[W]as erschwerend bei uns in der Gemeinde nach wie vor dazukommt, dass.. es immer noch.. in gewisser Weise n Tabuthema ist, obwohl sich da viel gebessert hat, muss man au saga, aber es isch immer noch n Tabuthema, also ich hatte vor zwei Jahren äh ne Familie hier., die ich bissle begleitet hab. A ältere Frau, die ganz schwer an Depressionen erkrankt isch und.. die sich selber ein Jahr lang dagegen gewehrt hat, des als Depression überhaupt.. benennen zu können, die hatte dann Nierenversagen und also, die hat wirklich sämtli- war dann au bei von einem Arzt zum andern und Klinik, hat sich sogar operieren lassen an irgendeiner Stelle [atmet ein]

I: Mmh.

B: und letztlich blieb halt doch nur ne einfach Depression. Also ne schwere, aber.. ne einfache [lächelt]

I: Ja, ja.

B: Depression. Und des war für sie n ganz schwerer Weg da hin zu kommen äh des so zu akzeptieren, weil sie so groß worda isch, dass man als frommer Mensch kei Depression kriegt. Einfach net ähm..

I: Mmh.

B: wenn ich mit meinem Jesus leb, dann geht's mir gut! Und ähm..

I: Mmh.

B: kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid,

I: Mmh.

B: dann seid ihr erquickt und dann gibt's keine Mühseligkeit mehr!

I: Ja.

B: Alle diese des sind natürlich au gewisse christliche Konventionen und und äh.. ähm..

I: Ja.

B: Gruppendynamiken, in die man da nei gstellt isch,

I: Ja.

B: wo man dann ganz schwer raus- äh schwer isch raus zu kommen.«

Die Seelsorge dieses Ehrenamtlichen lässt sich nur indirekt erschließen. Er versteht sie als eine Begleitung (bissle begleitet) in einem Prozess (des war für sie n ganz schwerer Weg), der es möglich gemacht hat, Depression und christlichen Glauben zusammenzudenken (dass man als frommer Mensch kei Depression kriegt. Einfach net). Er zeigt Verständnis (wo man dann ganz schwer raus- äh schwer isch raus zu kommen) und benennt syste-

<sup>55</sup> Transkript Interview 17, 299–327 (siehe auch zum Kontext Anm. 41).

mische Zusammenhänge (alle diese des sind natürlich au gewisse christliche Konventionen und [...] *Gruppendynamiken*, in die man da nei gestellt isch). Wie es dazu gekommen ist, dass die Depression schließlich benannt werden konnte (des so zu akzeptieren), erfahren wir nicht. Ich interpretiere diesen kurzen Ausschnitt als ein gelungenes Beispiel von Seelsorge. Der eigene Beitrag zur Seelsorge wird eher zurückhaltend geschildert. Die Begleitete rückt als Akteurin in den Mittelpunkt. Es ist ein Beispiel dafür, dass auch angesichts der Professionalisierung der Seelsorge die *consolatio* Sache des Priestertums aller ist und dass es auch gelingen mag, »dass ein Mensch den anderen trösten soll«. <sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> WAB 7, 104 Nr. 2139, 6.