

Eckart Nase  
Oskar Pfisters analytische Seelsorge



# Arbeiten zur Praktischen Theologie

Herausgegeben von  
Karl-Heinrich Bieritz und Christian Grethlein

Band 3

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1993

Eckart Nase

# Oskar Pfisters analytische Seelsorge

Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen,  
dargestellt an zwei Fallstudien

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1993

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**Nase, Eckart:**

Oskar Pfisters analytische Seelsorge : Theorie und Praxis des  
ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien / Eckart  
Nase. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1993

(Arbeiten zur praktischen Theologie ; Bd. 3)

Zugl.: Kiel, Univ., Diss., 1990

ISBN 3-11-013235-4

NE: GT

© Copyright 1993 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz und Bauer, Berlin



*Orval Fisher*



## Vorbemerkungen

"... Ein merkwürdiger Mann, der mich eines Tages besuchte, ein wahrer Diener Gottes, dessen Begriff und Existenz mir recht unwahrscheinlich waren".

(Freud 1909)<sup>1</sup>

### I

Oskar Pfister lebte von 1873 bis 1956, fest gegründet im 19. Jahrhundert und doch nicht dort abzustellen. Denn wer 1908 zu Sigmund Freud und der noch jungen Psychoanalyse stoßen konnte, der gehört nicht ins 19. Jahrhundert und schon gar nicht, wenn er evangelischer Theologe und Gemeindepfarrer in Zürich war und blieb.

Der Briefwechsel mit Freud, 1963 veröffentlicht, hielt wenigstens seinen Namen halbwegs wach, wenn auch nur als Briefempfänger. Ansonsten wurde Pfister mitsamt seinem Lebenswerk bis in die 60er Jahre hinein fast lückenlos verdrängt. Dabei war er ein Pionier der psychoanalytischen Bewegung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Und er war der erste Pastoralpsychologe. Er hat die analytische Seelsorge erfunden, und "wäre dieser Versuch, die seelsorgerliche Praxis zu verbessern, nicht zu schnell in Vergessenheit geraten, sondern kritisch erörtert und ausführlich diskutiert worden, so hätte sich die deutschsprachige evangelische Seelsorge manche Umwege ersparen können".<sup>2</sup> Inzwischen hatte die Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie ihr 20jähriges Jubiläum (1992).

Die Geschichte der Pfister-Rezeption, wenn es sich um mehr als nur symptomatische Vergessenheit handelt, ist eine Geschichte der Mißverständnisse und Unterstellungen, der vorschnellen Etikettierungen und verlegenen Anmerkungen, kurz eine Geschichte kollektiver Verdrängung. Noch 1965 schreibt ein Theologe (und Pastoralpsychologe!), Pfister habe schließlich den kirchlichen Dienst aufgegeben und sich ganz der Psychotherapie gewidmet. Diese glatte Falschinformation wird in den folgenden Jahren noch mindestens zweimal unbesehen abgeschrieben, das erste Mal 1970 sogar in einem

---

<sup>1</sup> An Pfister, Briefwechsel 20 f.

<sup>2</sup> Wintzer 1978, XXVIII. Vgl. auch Stollberg 1978, 60 f.

Standardwerk zur christlichen Seelsorge.<sup>3</sup> Auch darum wird im vorliegenden Buch viel zitiert. Das Pfistersche Original soll möglichst plastisch erscheinen.

Das Verschreiben ist eine klassische Fehlleistung, also Indiz eines vorbewußten oder unbewußten Konflikts bzw. einer entsprechenden affektiven Abwehr. In der einschlägigen Literatur ist Oskar Pfisters Name signifikant häufig falsch geschrieben, hartnäckig durch Jahrzehnte hindurch, bei Freund und Feind, bei Theologen und Psychoanalytikern. Relativ harmlos ist noch "Oscar", ernster schon ein anderer Vorname, zur Auswahl Otto, Oswald, Ernst und Hermann.<sup>4</sup>

Das Haupttätigkeitsfeld war und blieb, daß dieser Mann einfach nicht einzuordnen war in die gängigen Schemata, Schulen und Entwicklungslinien. Irgendwie stand er immer quer und dazwischen. Pathologisierung und Ethisierung des Christentums!, so riefen die Theologen, Verharmlosung und theologische Vereinnahmung der Psychoanalyse!, so die Psychoanalytiker. Nur bei den Pädagogen hatte er im zweiten und dritten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts einen gewissen begrenzten Erfolg. Erst seit zwei Jahrzehnten, beginnend mit dem Züricher Symposium zu Pfisters 100. Geburtstag im Februar 1973, sind einige Aufsätze und Artikel erschienen, die Einzelthemen seines Lebenswerks aufzugreifen und ihm auch ein Stück weit gerecht werden.<sup>5</sup> Es ist aber wenig Zusammenhängendes daraus geworden.

Ironischerweise hat der Zeitpunkt der vorliegenden Veröffentlichung wiederum etwas Unzeitgemäßes. Denn heute, im Zeichen des Wassermanns und einer umfassenden Remythisierung gegen Ende des Jahrhunderts und

---

<sup>3</sup> Harsch 1965, 180 f.; Wulf 1970, 127; Arnd Hollweg in: Die innere Mission 1972, H. 9/10, 408.

<sup>4</sup> *Oscar*: Durchgängig in Freud: Briefe (nicht Freud selbst!); Scharfenberg 1959, 14, 120; P. Winkler 1973; Wintzer 1978, XXVII; Hans Küng: Freud und die Zukunft der Religion, München 1987, 5. *Otto*: Jb. d. Psychoanalyse VI, Bern 1969, Register. *Oswald*: J. Koepcke: Lou Andreas-Salomé, Frankfurt 1987, Register. *Ernst*: Walter Hoch: Evangelische Seelsorge, Berlin 1937, 163. *Hermann*: Heije Faber: Klinische Semester für Theologen, Bern 1965, 88. *C. Pfister*: Erich Karl Knabe: Psychiatrie und Seelsorge, Schwerin 1929, 43.

<sup>5</sup> Themaheft "Oskar Pfister, Pfarrer und Analytiker", Wege zum Menschen 23, 1973, H. 11/12. Ferner z.B. Bonhoeffer 1974, Nase 1979, Brown 1981, Metelmann 1985. Erst nach Fertigstellung der Druckvorlage entdeckte ich einen Hinweis auf den Aufsatz von Pier Cesare Bori: Oskar Pfister, "pasteur à Zurich" et analyste laïque. Revue internat. hist. psychanal. 3, 1990, 129-143.

Jahrtausends, will man von Sigmund Freud so gar viel nicht mehr wissen. Wenn schon postmoderne Tiefenpsychologie, dann lieber C.G. Jung und das, was die sog. Humanistische Psychologie an vereinzelt Konzepten aus der Tiefenpsychologie herausgegriffen und auf den Markt der Möglichkeiten gebracht hat. Kritisch-emanzipatorisches Pathos, das Freud und Pfister immerhin verbindet, will nicht so recht in die erlebnisorientierte neue Unverbindlichkeit und kaum larvierte fin de siècle-Stimmung unserer Jahre passen. Da erscheint die Gegenmelodie um so interessanter und notwendiger, zumal in den so unterschiedlichen Tonarten Pfisters und Freuds.

## II

Meine Geschichte mit Oskar Pfister begann mit dem Freud-Briefwechsel, wie denn die Beziehung zwischen Freud und Pfister ein durchgängiges Interpretament in dieser Arbeit ist. An vielen Stellen wird ihr Dialog aufgenommen und gleichsam ein Stück fortgeführt. Das Buch fiel mir Ende der 60er Jahre in einer Tübinger Buchhandlung in die Hände. Es war die hohe Zeit der Studentenbewegung und der APO. Wir Theologiestudenten wußten von Thomas Müntzer ebenso viel wie von Martin Luther und arbeiteten uns mit heißem Herzen durch die psychologische Religionskritik und die soziologische Kirchenkritik hindurch. Da war es schon faszinierend, neben Marx und Freud, W. Reich und H. Marcuse diesen Mann zu lesen, der Freuds religionskritische Schrift *Die Zukunft einer Illusion* (1927) mit seiner *Illusion einer Zukunft* konterkarierte (1928).

Das Feuer der Religionskritik, so behauptete er, vernichtet nur die infantile, neurotische Religion und das mit Recht. Jede reife, erwachsene Frömmigkeit muß da hindurch. Am Ende steht sie geläutert und gefestigt da, denn der Kern des christlichen Glaubens, die Liebe Gottes in Jesus Christus, ist unzerstörbar. Freilich, als gelebter Glaube braucht auch er immer wieder kritische Läuterung, also auch psychoanalytische Kritik. Sollten also (christliche) Liebe und (psychoanalytische) Libido doch nicht zwei antagonistischen Welten angehören? Diese Frage forderte mich heraus.

Die Beschäftigung mit Oskar Pfister blieb über längere Zeit eng mit meinem persönlichen und beruflichen Werdegang verknüpft. Wer war dieser merk-würdige Mann? Der Zugang zu ihm und seinem Lebenswerk erwies sich, entgegen dem ersten Anschein, als durchaus schwierig. Entweder

erschien alles zu schlicht und einfach, um wahr sein zu können, oder aber die Sache wurde verwirrend vielschichtig.

Auf hilfreiche Sekundärliteratur konnte ich nur sehr vereinzelt zurückgreifen. Zudem fehlte das biographisch-bibliographische Unterfutter. Dies sollte eigentlich eine Tübinger medizingeschichtliche Dissertation liefern. Dagmar Scheible, die damalige Doktorandin, veröffentlichte 1973 immerhin den Grundstock der Pfisterschen Bibliographie, brach dann aber ab. So blieb ich auch hier auf eigene Nachforschungen angewiesen. Ihre Ergebnisse sind an verschiedenen Stellen und auf verschiedene Weise in diese Arbeit mit eingeflossen.

In den 70er Jahren konnte ich in Zürich einen Einblick nehmen in Oskar Pfisters Lebens- und Arbeitsumwelt, sein weitverzweigtes literarisches Werk und seinen Nachlaß. An diese eindrücklichen Tage und Stunden bei seiner Witwe Martha Pfister-Urner († 1989) sowie in der Zentralbibliothek Zürich und in der Bibliothek der Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse denke ich noch heute mit großer Dankbarkeit zurück.

Was ich damals aber zum Verständnis Pfisters erarbeitete, waren im Ergebnis doch nur Vorarbeiten, manches auch Neben- oder Irrwege. Daß ich nicht aufgab, wie so manche Pfister-Arbeiter und -Arbeiterinnen in diesen Jahren, war vor allem zwei Faktoren zu verdanken:

a) Ich eignete mir die Narzißmustheorie der neueren Psychoanalyse an. Sie erwies sich als unentbehrliche Verstehenshilfe. Freilich trug sie auch dazu bei, die psychoanalytisch-theoretische Seite dieser Arbeit zu komplizieren.

b) Ich konzentrierte mich auf zwei größere Fallgeschichten aus Pfisters Veröffentlichungen.<sup>6</sup> D.h. ich suchte zu verstehen, was er gemacht hatte und wie er es gemacht hatte, und dann und dazu erst, wie er es selbst verstand.

Nur so war mir der Zugang möglich. Wenn ich Pfisters Berichte darstelle und interpretiere, bin ich in der Rolle eines Supervisors. Doch statt eines lebendigen Gegenübers habe ich lediglich diese Veröffentlichungen

---

<sup>6</sup> Insgesamt lassen sich in der Pfisterschen Literatur etwa 250 Klienten unterscheiden. Rund 15 Fallberichte sind breit dargestellt. Die Begründung für die Auswahl von "Dietrich", einem 19jährigen Mann (1909), und "Frau A.", einer 50jährigen Frau (1918), findet sich jeweils am Beginn meiner Darstellung.

von vor 75 bzw. 85 Jahren. Der Zeitabstand und die fehlende Wechselseitigkeit können natürlich nur teilweise kompensiert werden. Das geschieht durch historische, biographische und psychoanalytisch-theoretische Bezüge.

Dieser Supervisionsstil, unerlässlich für tiefenpsychologisch orientierte Arbeit, bringt methodische und auch stilistische Probleme mit sich, nicht allein, aber am deutlichsten im Mittelteil über die Praxis der analytischen Seelsorge. Da wird manchmal scheinbar unvermittelt zwischen den verschiedenen Ebenen der Darstellung hin und her gesprungen. Da wird manches ein zweites Mal herangezogen, um es in einem anderen Fokus neu zu beleuchten. Da wird manchmal einfach weiter-assoziiert, um dann über bloße Verknüpfungen hinaus tieferes Verstehen zu befördern. Da ist nicht immer sofort klar, wer gerade spricht, der Klient, der Berater oder der Interpret, der ihre gemeinsame Arbeit von heute her zu verstehen sucht: Pfisters Klientin Frau A. (Kap. 9 f.) hat einen Traum. Sie erzählt ihn in der Beratungsstunde. Pfister sammelt ihre Einfälle dazu, dann deutet er den Traum. Dies wird veröffentlicht, womöglich in Auswahl, und wiederum im Zusammenhang interpretiert und kommentiert. Als forschender Leser finde ich diese Sequenz 80 Jahre später vor und mache etwas daraus, was sich dann in den vorliegenden Studien findet ... Im Blick auf solche mehrfache Brechung wird dem Leser also einiges abverlangt, freilich auch überraschende Einblicke ermöglicht.

In dieser Arbeit sind die historische und die systematische, die psychoanalytische und die theologische Dimension vielfach miteinander verzahnt. Das ist im übrigen eine typische Mitgift praktisch-theologischer, zumal pastoralpsychologischer Studien. Und es fängt bei Pfister selbst an, wie schon ein Blick auf seine wahrhaft multidimensionale literarische Produktion zeigt. Da steht der Philosoph neben dem Theologen, der Pädagoge neben dem Seelsorger, der Psychoanalytiker neben dem Prediger. Da geht Historisch-Kritisches in Erbaulich-Blumiges über und Analytisch-Aufklärerisches in Persönlich-Polemische. Hier war kein gegliedertes Gedankengebäude zu interpretieren, sondern allererst ein gewisser Zusammenhang von Gedanken als Denkweise zu finden, nachzuvollziehen und dann samt dem Umfeld irgendwie systematisiert darzustellen. Das erforderte Raum.

Der Umfang dieses Buches ist stattlich. Zu seinem Darbietungsstil trägt neben den genannten spezifischen Bedingungen natürlich auch meine

persönliche Eigenart bei. Somit erhalten wir zuletzt ein tief gestaffeltes Bedingungsgefüge:

- Pfisters Eigenart,
- meine Eigenart,
- psychoanalytischer Supervisionsstil,
- Zeitverschiebung,
- Defizite im Forschungs-Umfeld.

Diesen methodischen und inhaltlichen Besonderheiten trägt die äußere Darbietungsweise des Buches Rechnung. Als erster Einstieg kann die bibliographische Skizze dienen (S. 566 ff.). Differenziertere Lektüre wird durch folgende Hilfen gefördert: exkursartige Abschnitte, große Exkurse, eingerückte Zitate, Hervorhebungen durch Kursivdruck, viele Querverweise, fortlaufende Kapitel- und Abschnittszählung auf jeder rechten Seite. Die reichlichen kleingedruckten Abschnitte und Anmerkungen empfehlen sich zur selektiven Nutzung. Die Anmerkungen wollen mitunter nicht nur Nachweis und Beleg liefern, sondern auch illustrieren, diskutieren, polemisieren, paraphrasieren, assoziieren ... Zum Trost erinnere ich an manche historischen und philologischen Arbeiten; schließlich will die vorliegende auch etwas von Historie und Philologie der Seele enthalten.

### III

Dieses Buch ist die erheblich überarbeitete Fassung meiner Dissertation gleichen Titels, die 1990 von der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität Kiel angenommen wurde. Den beiden Referenten, den Professoren Joachim Scharfenberg und Reiner Preul, danke ich für fachkundigen Rat und Unterstützung in diesem Prozeß.

Joachim Scharfenberg, mein pastoralpsychologischer Lehrer, hat die Entstehungsphasen dieser Arbeit über Jahre hinweg kritisch-ermunternd begleitet. Unsere Zusammenarbeit und Freundschaft seit Ende der 60er Jahre hatte in der "Pfisterelei" einen ihrer Kristallisationspunkte.

Der Universität Kiel danke ich für die Verleihung des Fakultätspreises 1990. Den Professoren Christian Grethlein und Karl-Heinrich Bieritz als Herausgebern der "Arbeiten zur Praktischen Theologie" sei für die Aufnahme der meinigen in diese Reihe gedankt. Die Nordelbische Evangelisch-

Lutherische Kirche gewährte in großzügiger Weise einen Druckkostenzuschuß. Ihre ebenso klar konturierte wie weit gelebte lutherische Prägung läßt Raum und Möglichkeiten für pastoralpsychologisch orientierte Arbeit.

Wichtige, auch über das Technische hinausgehende Unterstützung bei der Herstellung des Manuskripts und der Druckvorlage erhielt ich von Ralf Schröder und Ingrid Behrends. Ihnen danke ich in herzlicher Freundschaft. Anke Senff ließ sich bei der Produktion der Druckvorlage in ihrem Schreibbüro nicht aus der Ruhe bringen.

In meinen Papieren und Entwürfen zu dieser Arbeit finden sich gelegentlich bunte Kinderzeichnungen und kleine Herzen - passagère Illustrationen eines Arbeitsprozesses neben Familie und Beruf. "Papas Buch" hat meine Kinder und mich um viele gemeinsame Stunden gebracht. Das ist jetzt vorbei. Gewidmet ist dieses Buch aber meiner Frau Martina. Ohne ihre Liebe, in Geduld und Ungeduld, hätte mein Pfister-Projekt diese Gestalt nicht gewinnen können.

Osterrömfeld/Rendsburg,  
im März 1993

Eckart Nase

# Inhaltsverzeichnis

## Vorbemerkungen

VII

## Erster Teil

### Voraussetzungen der Analytischen Seelsorge

<b>1.</b>	<b>Der Ansatzpunkt:</b>	
	<b>Identitätsprobleme des Pastoralpsychologen</b>	1
1.1.	Das Rollenproblem: Zwischen Pastor und Psychotherapeut	3
1.2.	Das Methodenproblem: Zwischen theologisch-kirchlichen Normen und humanwissenschaftlichem Pluralismus	7
1.3.	Das fundamental-theologische Problem: Zwischen Theologie und Humanwissenschaft	12
1.4.	Das Propriumsproblem: Zwischen Abkapselung und Fremdbestimmung	17
<b>2.</b>	<b>Der Hintergrund:</b>	
	<b>Praktische Theologie und pastorale Seelsorge auf der Suche nach Wirklichkeit</b>	27
2.1.	Am Beginn einer neuen Epoche	27
2.2.	Verwissenschaftlichung als Programm	29
2.3.	Empirische Erforschung des kirchlich-religiösen Lebens (religiöse Volkskunde und religiöse Psychologie)	32
2.4.	Praktische Theologie als Bewegung des liberalen Neuprotestantismus	43
2.5.	Die Tiefenpsychologie in der Praktischen Theologie (Niebergall, Baumgarten)	48
2.6.	Seelsorge als Fluchtpunkt der Pastoraltheologie	58
2.7.	Die Lückentheorie	66
2.8.	Tendenzen und Probleme der zeitgenössischen Seelsorge	70
2.9.	Oskar Pfisters Pastoralpsychologie vor dem Hintergrund der Pastoraltheologie am Ende ihrer Epoche	80

<b>3.</b>	<b>Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen</b>	85
3.1.	Das philosophische Vorspiel: Erfahrung und Erkenntnis, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft	85
3.2.	Schleiermacher und Hegel, Schweizer und Biedermann	98
3.3.	Der Wissenschaftler und das Reich Gottes oder Anthropologische und religiöse Vermittlung der Wissenschaft	103
3.4.	"Leben" und "Liebe". Unwissenschaftlicher <i>Exkurs</i> zur Hermeneutik Pfisters	111
<b>4.</b>	<b>Biographische Voraussetzungen</b>	121
4.1.	Der Vater oder Historische Wahrheit und praktische Hilfeleistung	121
4.2.	Die Krise 1911/12	129
4.3.	Pfister in der psychoanalytischen Bewegung: Auseinandersetzungen und Heimatrecht	135
4.4.	<i>Exkurs</i> : "Weltliche Seelsorge". Die Frage der Laien- analyse in der Diskussion zwischen Pfister und Freud	144
4.5.	Mutter Kirche und Vater Freud	151
4.6.	Der Sohn oder Narzißtische Religion als Synthese	160
<b>5.</b>	<b>Methodische Voraussetzungen</b>	167
5.1.	Die psychoanalytische Theorie um 1910 (ein Schlaglicht)	167
5.2.	Zur Technik der Psychoanalyse damals	170
5.3.	Zur Methodik der Fallstudien	176

## Zweiter Teil

### Die Praxis der analytischen Seelsorge

<b>6.</b>	<b>Der Einstieg: Zugang zum unbewußten Konflikt</b>	185
6.1.	Die Defizite der seelsorgerlichen Praxis und ihre Überwindung	185

6.2.	Das Unbewußte und das Vorbewußte	189
6.3.	Das Unbewußte und der Konflikt (wider C.G. Jung)	195
6.4.	Das Unbewußte und der verdrängte Trieb (zur paradigmatischen Bedeutung der ersten beiden Fälle analytischer Seelsorge)	199
<b>7.</b>	<b>Der Fall Dietrich: Sexualität und Narzißmus</b>	208
7.1.	"Dora" und "Dietrich" - eine erste Annäherung	208
7.2.	Dietrichs Vorgeschichte	217
7.3.	Die erste Sitzung	220
7.4.	Der weitere Verlauf	232
7.5.	Neurosentheorie und gesellschaftliche Wirklichkeit	236
7.6.	Freud, Pfister und die bürgerliche Sexualmoral	242
7.7.	<i>Exkurs:</i> Freud und Dora oder Die sexuelle Problematik in der Adoleszenz	248
7.8.	<i>Exkurs:</i> Narzißmus und Sexualität oder Religiöse Sublimierung neu gesehen	254
7.9.	<i>Exkurs:</i> Narzißmus und Regression oder Religiöse Symbolik neu gesehen	263
<b>8.</b>	<b>Die Methodik im Falle Dietrich</b>	270
8.1.	Symptomorientierte, positive Deutungen	270
8.2.	Ödipaler und narzißtischer Schlüssel	276
8.3.	Narzißtische Sublimierung als Symbolisierung: Madonna, Dornröschen, Jesus	283
8.4.	Narzißtische Zufuhr	294
8.5.	Übertragung und Widerstand	300
8.6.	Die schwierige Aggression	303
8.7.	Die einladende Grundhaltung	312
8.8.	<i>Exkurs:</i> Menschlicher und göttlicher Mittler	322
<b>9.</b>	<b>Triebkonflikte und Narzißmus im Fall der Frau A.</b>	333
9.1.	Der Anlaß und das "Angebot"	333
9.2.	Aktuelle und historische Szene	337
9.3.	Der narzißtische Konflikt	343
9.4.	Die narzißtisch-idealisierte Übertragung	348
9.5.	Die narzißtisch-sublimierte Befriedigung	353

9.6.	<i>Exkurs</i> : Höhenflüge und Neubeginn. Regression und Progression in Traum und Therapie	361
9.7.	<i>Exkurs</i> : Der freundliche Analytiker	367
<b>10.</b>	<b>Der Umgang mit den christlichen Symbolen in der analytischen Seelsorge (Frau A.)</b>	372
10.1.	Das Bekehrungserlebnis	373
10.2.	Der Mann mit den ausgebreiteten Armen	379
10.3.	Der Christustraum	384
10.4.	Der Orgeltraum und sein Nachspiel	396
10.5.	Schluß: Frau A.s Weg	401

### Dritter Teil

#### Konsequenzen der analytischen Seelsorge (Wahrheit und Liebe)

<b>11.</b>	<b>Glaubenswissenschaft und Psychoanalyse als Praxistheorien</b>	405
11.1.	Lebendige Wissenschaft	405
11.2.	Psychoanalytische Methode: Wider die herkömmliche Psychologie und Religionspsychologie	413
11.3.	Freies Christentum: Wider die Zwänge in Theologie und Kirche	421
11.4.	Liebe gegen Angst und Zwang	429
11.5.	Idealismus gegen Konservativismus (Angstbildung und Angstlösung in Religion und Gesellschaft)	436
<b>12.</b>	<b>Das ethische Problem in der Seelsorge</b>	445
12.1.	Wider eine abstrakt-formale Ethik	445
12.2.	Integration der Triebnatur in die Gesamtpersönlichkeit	449
12.3.	<i>Exkurs</i> : Neurose als sittlicher Konflikt oder Schwierigkeiten einer synthetischen Theoriebildung	452
12.4.	<i>Exkurs</i> : Vorbewußte Idealproduktion oder Weitere theoretische Schwierigkeiten	459

12.5.	Das Bündnis mit dem Ich	465
12.6.	Die Ordnung der Liebe	470
<b>13.</b>	<b>Die Erziehung des Wunsches als Ziel der Seelsorge</b>	<b>478</b>
13.1.	Das Leben als Kunstwerk	478
13.2.	Die Bedeutung von Idealisierung und Symbolisierung zur Läuterung der Phantasie	485
13.3.	Die analytische Religionspsychologie als Protest gegen falsche Aufklärung	497
13.4.	Die Liebe als Kriterium zur Einordnung von Verdrängung und als Sozialleistung	510
<b>14.</b>	<b>Erlösung durch Wahrheit und Liebe</b>	<b>518</b>
14.1.	Das Erlösungsprinzip I: Analyse und Synthese, Methode und Weltanschauung	518
14.2.	<i>Exkurs:</i> Pfister und Freud im Spiegel ihrer Meta-Physik	525
14.3.	Das Erlösungsprinzip II: Die Einbindung der analytischen Seelsorge in die pastorale Praxis	534
14.4.	Fazit I: Wahrheit und Liebe um des Menschen willen	544
14.5.	Fazit II: Wahrheit und Liebe um Jesu willen	550
	<b>Abbildungen</b>	<b>557</b>
	<b>Bio-bibliographische Skizze</b>	<b>566</b>
	<b>Gesamtbibliographie Oskar Pfister</b>	<b>575</b>
	<b>Arbeitsbibliographie</b>	<b>596</b>
	<b>Namensregister (in Auswahl)</b>	<b>615</b>

## ERSTER TEIL

### VORAUSSETZUNGEN DER ANALYTISCHEN SEELSORGE

#### Kapitel 1

#### Der Ansatzpunkt:

#### Identitätsprobleme des Pastoralpsychologen

Die Rückfrage nach Oskar Pfister geschieht aus der Blickrichtung und dem Interesse heutiger Pastoralpsychologie. Sie kann sich, wie diese Arbeit zu zeigen versucht, in eine "Geschichte" stellen. Die historische Rückfrage soll dazu beitragen, daß sich die Pastoralpsychologie ihrer Eigenart vergewissert und ihren eigenen Standpunkt klärt.

Dies erscheint auch deshalb notwendig, weil die Pastoralpsychologie als bedeutende Bewegung in Theologie und Kirche noch jung ist.<sup>1</sup> Mitte der 60er Jahre faßt sie, von den USA und in geringerem Maße von den Niederlanden herkommend, in den deutschsprachigen Ländern Fuß. Dieser Beginn ist vor allem verknüpft mit der Clinical Pastoral Education (CPE)<sup>2</sup> als Methode in der pastoralen Aus- und Fortbildung. Die schnelle Ausbreitung der neuen Richtung führte 1972 zur Gründung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP).

---

<sup>1</sup> Was früher gelegentlich *Pastoralpsychologie* genannt wurde, gehört in den Bereich der unmittelbar technischen Hilfsdisziplinen für die pastorale Arbeit, nach Art der "Für"-Literatur, z.B. S. Hiltner: *Freud for the Pastor* (1955) oder J.S. Bonell: *Psychologie für Pfarrer und Gemeinde* (deutsch 1959). Hier entstehen seit einiger Zeit neue Wortblüten wie Pastoralpsychiatrie, Pastoraltherapie und *Pastoral-Anthropologie*. Daß zu letzterer 1975 ein interkonfessionelles "Praktisches Wörterbuch" erschien, zeigt die tendenzielle Ausweitung auf ein breites Spektrum der Humanwissenschaften. 1949 verstand der katholische Ordenspriester Willibald Demal seine "Praktische Pastoralpsychologie" noch als Hilfswissenschaft der Pastoraltheologie, also in unmittelbarem Dienst der praktischen Seelsorge (Demal 1949, 1). Eine eigene, altehrwürdige Tradition, zumal im katholischen Bereich, hat unter diesen Hilfsdisziplinen nur die sog. *Pastoralmedizin*. - Bereits 1909 spricht Pfister von der Notwendigkeit, eine neue Pastoralpsychologie zu entwickeln. (Dietrich 188, Anm. 1; vgl. AS 131, Anm. 11). Die Problemstellung einer Pastoralpsychologie im Sinne Pfisters taucht zuerst in A.D. Müllers Grundriß der Praktischen Theologie auf (1950, 289).

<sup>2</sup> Früher Clinical Pastoral Training (CPT), jetzt eingedeutscht als Klinische Seelsorgeausbildung (KSA). Im Kern handelt es sich um gewöhnlich 6- oder 12wöchige Kurse, die die Arbeit in einem seelsorgerlichen Praxisfeld, zumeist dem Krankenhaus, verbinden mit intensiver Gruppenarbeit und regelmäßiger Einzelsupervision. Zur Information vgl. Becher 1972.

Der vielfältigen pastoralpsychologischen Arbeit, vor allem in Seelsorge und Beratung sowie in der Aus- und Fortbildung, steht bisher relativ wenig Bemühung zur Seite, die theoretischen Grundlagen der Pastoralpsychologie zu klären. Wenn sie stattfindet, macht eine solche Grundlagendiskussion deutlich, daß das Hauptproblem heutiger Pastoralpsychologie sich als *Identitätsproblem* beschreiben läßt.<sup>3</sup>

Für den zeitgenössischen Pastoralpsychologen stellt sich die Frage nach seiner Identität unter vier Aspekten:

- 1) als Frage nach seiner *Rolle* zwischen Psychologie und Theologie bzw. zwischen Psychotherapeut und Gemeindepastor;
- 2) als Frage nach den *Methoden* seiner Arbeit und ihrer theologisch-kirchlichen Legitimität, als Frage also nach den verschiedenen humanwissenschaftlichen Ansätzen und den verschiedenen Richtungen innerhalb der Psychologie und Psychotherapie, wie sie sich in den Sektionen der DGfP widerspiegeln;<sup>4</sup>
- 3) als Frage nach seinen *fundamental-theologischen Grundlagen* (theoretische Theologie);
- 4) als Frage nach dem *Proprium* seiner praktischen Arbeit, sei es nun ein theologisches, kirchliches oder pastorales Proprium (praktische Theologie).

---

<sup>3</sup> Im Anschluß an Thomas Luckmann bezeichnet Scharfenberg (1978, 125) es als Dilemma heutiger Seelsorge, zwischen Identitätsverlust und Relevanzverlust hin- und herzapendeln. Zum Identitätsproblem in der pastoralpsychologischen Ausbildung vgl. auch kollektiv fördeblick 1976, bes. 149f.

<sup>4</sup> Bisher (1992): Tiefenpsychologie, Klinische Seelsorgeausbildung, Gruppendynamik/Sozialpsychologie, Kommunikations- und Verhaltenspsychologie. Eine kürzlich gegründete fünfte Sektion dient als Sammelbecken für den weiten Bereich der Humanistischen Psychologie. - Zur Information über die pastoralpsychologische Aus- und Fortbildung s. Scharfenberg 1979 a, Becher 1976 (vgl. 221 ff. die Ausbildungsrichtlinien der einzelnen Sektionen). Der Reader von Riess (1974) enthält grundsätzliche Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie und Psychologie sowie durchgeführte Beispiele für den pastoralpsychologischen Zugang zu klassischen Themen der Theologie. Repräsentativ für die amerikanische Pastoralpsychologie ist in dieser Hinsicht S. Hiltner (vgl. 1977). - Angesichts kirchenpolitischer Unruhe gab die DGfP bereits 1978 eine dezidiert theologisch argumentierende Stellungnahme "Zur Situation der Pastoralpsychologie in der Bundesrepublik Deutschland" heraus, abgedruckt u.a. in der Zeitschrift "Wege zum Menschen" (30, 1978, 424 ff.), die auch das Organ der Gesellschaft ist.

## 1. Das Rollenproblem: Zwischen Pastor und Psychotherapeut

Die erste Phase des pastoralpsychologischen Aufschwungs in den 60er Jahren bestand in der BRD zu einem wichtigen Teil aus der Rezeption und Aufarbeitung der Tiefenpsychologie, insbesondere der bisher vernachlässigten Psychoanalyse. Das neue Interesse an Freud verdankte sich nicht zuletzt der Studentenbewegung und der von ihr forcierten Gesellschaftskritik. Die überraschenden theoretischen und praktischen Erfahrungen mit dieser geradezu neuentdeckten Humanwissenschaft ließen ein Problembewußtsein bezüglich der beruflichen Identität zunächst noch wenig aufkommen. Zudem waren viele der Interessenten noch selbst in der Ausbildung. Für die meisten war die Psychoanalyse primär ein Instrument der theologischen Religionskritik und der persönlichen Emanzipation.

Drängend wurde das Identitätsproblem als Rollenproblem erst mit dem Entschluß zur pastoralpsychologischen Ausbildung im tiefenpsychologischen Zweig. Diese Ausbildung wurde als Zusatzausbildung konzipiert, d.h. zusätzlich zum (inzwischen ausgeübten) Pastorenberuf. Mehr und mehr kam den Neulingen die Tatsache zu Bewußtsein, daß die Ausbilder so gut wie alle rite ausgebildete und praktizierende Psychoanalytiker waren, sei es im Hauptberuf, sei es im Zweitberuf. Dies erschien in dem früheren Stadium, als es galt, das Neue kennenzulernen, ganz unproblematisch, ja es war reizvoll und lernfördernd. Doch je mehr sich das Lernen jetzt auf die pastoralpsychologische Berufspraxis ausrichtete, d.h. je mehr Pastoren Pastoralpsychologen wurden, umso deutlicher trat das Problem hervor, daß die Identifikationsprozesse in der pastoralpsychologischen Ausbildung fast ausschließlich im Gegenüber zu Psychoanalytikern abliefen.

Dieses Problem reicht bis in die Gegenwart hinein, mit abnehmender Tendenz in den 80er Jahren. In den zentralen Ausbildungseinheiten Eigenanalyse, Einzel- und Gruppensupervision (Balintgruppen) sowie Theorie (Religionspsychologie, Neurosenlehre usw.) ist die Berufsrolle des Psychoanalytikers stets präsent. Natürlich ist von vornherein klar, daß das pastoralpsychologische Ausbildungsziel nicht einfach die Befähigung zur Psychotherapie sein kann. Doch auf welches Berufsziel hin soll ausgebildet werden? Woran kann die Ausbildung sich orientieren, wenn es die spezielle Professionalisierung der Vätergeneration nicht mehr sein kann und ein klares Berufsbild "Pastoralpsychologe" nicht existiert?

Die Vätergeneration hat ihre eigenen Identitätsprobleme. Ihre Lösung ist in der Regel der Versuch einer halbwegs integrierten Doppelrolle. Ihre Vertreter stehen auf zwei Beinen, von denen meistens eins eher das Spielbein, das andere eher das Standbein ist. Sie sind Theologen und Psychologen, Theologen und Gruppendynamiker usw.<sup>5</sup> Sie haben den entsprechenden Rückhalt in den großen Berufsgesellschaften der Psychotherapeuten, Psychologen, Gruppenspezialisten. Und die meisten von ihnen gehören zu den Gründungsmitgliedern der DGfP. Man darf ja nicht vergessen, daß ein wichtiger Anstoß zur Gründung einer eigenen pastoralpsychologischen Gesellschaft die Tatsache war, daß die Verhandlungen mit den maßgeblichen psychotherapeutischen Gesellschaften hinsichtlich der Ausbildung von Theologen scheiterten. Sie zeigten sich an einer eigenständigen Mitgliedschaft und Mitarbeit von Theologen nicht interessiert und verschärften (außer dem C.G. Jung-Institut in Zürich) die Bedingung, Bewerber müßten sich als Mediziner oder Psychologen qualifizieren. Inzwischen, so scheint mir, sieht man unter Pastoralpsychologen eher die Chance, die Ausbildung immer mehr in die eigenen Hände zu nehmen und auf ein neues Berufsbild auszurichten, den pastoralpsychologisch spezialisierten Pastor.

Das Stichwort Pastor macht ein weiteres Mal den Unterschied zur Vätergeneration deutlich. Pastor meint gewöhnlich Gemeindepastor. Dagegen sind die pastoralpsychologischen Ausbilder, sofern sie Theologen sind, in übergemeindlichen Arbeitsfeldern tätig: Universität, Predigerseminar bzw. Vikarsausbildung, Beratungsstelle, Krankenhaus usw. Irgendwann in den nächsten Jahren sind diese Stellen mit den nachrückenden Pastoralpsychologen nicht mehr zu besetzen, und es erhebt sich mit neuer Dringlichkeit die Frage nach der Berufsrolle des Pastoralpsychologen in den Bezügen der Ortsgemeinde.

---

<sup>5</sup> Am wenigsten virulent ist das Problem der Doppelidentität bei den KSA-Vertretern, da die KSA am ehesten ein kircheneigenes Kind ist. Es ist sozusagen im Schoß der seelsorgerlichen Praxis selbst geboren worden, nämlich aus einer Verknüpfung von bestimmten persönlichen Erlebnissen (psychischer Zusammenbruch) und beruflicher Erfahrung des amerikanischen Klinikpastors Anton T. Boisen in den 20er Jahren. Vgl. dazu Stollberg 1969, 163 ff.

Am Horizont steht die Gefahr der Identitätsdiffusion (Erikson<sup>6</sup>). Was tue ich und wer bin ich, wenn ich dies tue und jenes auch? Die Lösung kann nicht in einer schlichten Aufteilung liegen: mein Büro hat eben zwei Türen, an einer steht "Pastor", an der anderen "Psychologe" oder gar "Pastoralpsychologe". Ob die Türen nun zum gleichen Zimmer oder zu verschiedenen führen - das ständige Oszillieren zwischen den Rollen erscheint mir weniger als Ausdruck der Ichstärke, eher als eine dauernde Überforderung, jedenfalls für Menschen, denen solche schizoide Aufspaltung oder undeutliche Vermischung nicht gerade psychisch entgegenkommt. Es entsteht also die Aufgabe, eine neue, einheitlichere Rolle zu entwickeln.

Damit ist in erster Linie die *soziale* Dimension des Identitätsproblems gemeint. Rollen leben von der immer neuen Zuschreibung, die in der Rollenerwartung zum Ausdruck kommt. Auf den Gemeindepastor übertragen heißt das, er trägt das Schild "Pastor" in der Sicht und in der (berechtigten!) Erwartung der Gemeindeglieder mit sich herum, besser, es wird ihm gleichsam immer neu angeheftet durch Erwartungen, die heute ziemlich genau beschrieben werden können.<sup>7</sup> Die Rolle "Psychologe" wird dem Pastor nicht zugeschrieben. Sie wird sogar häufig alternativ gesehen, ganz zu schweigen von der Rolle "Pastoralpsychologe", die auf der Gemeindeebene unbekannt ist. Hier entsteht die Aufgabe, die neuen Positionen, die die jeweiligen Rollenträger einnehmen, klarer zu entwickeln, differenzierter zu beschreiben (z.B. durch das Merkmal "beraterische Kompetenz") und natürlich organisatorisch zu ermöglichen (Personal- und Stellenpolitik).<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> So auch Scharfenberg 1976, 40. Erikson hat "Identität gegen Identitätsdiffusion" als die psychische Krise der Adoleszenz herausgearbeitet (vgl. z.B. 1966, 106 ff.). Ich nehme mir die Freiheit, auch die Adoleszenz der Pastoralpsychologie auf diese Weise besser zu verstehen. Seit einigen Jahren bevorzugt Erikson den Begriff Identitätsverwirrung (identity confusion), um deutlicher zum Ausdruck zu bringen, daß "an eine Aufspaltung der Selbst-Bilder gedacht [ist], an einen Verlust der Mitte und an eine Auflösung und Ausstreuerung" (1970, 220).

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Dahm 1971, Wurzbacher et al. 1960, bes. 44 ff. Diesem Buch liegt eine empirische Untersuchung des Soziologischen Seminars der Universität Kiel über den schleswig-holsteinischen Landpastor zugrunde, ausgewertet unter berufssoziologischen Aspekten.

<sup>8</sup> Ein Beispiel: Beratende Seelsorge in einem Kirchenkreis, entweder mit der Zielgruppe Pastoren und kirchliche Mitarbeiter oder ohne spezielle Zielgruppe. Daneben bestimmte Fortbildungsveranstaltungen, etwa Balintgruppen, und eine begrenzte pastorale Tätigkeit auf der Gemeindeebene. - Die mannigfachen Probleme solcher kombinierten Positionen zu bedenken, ist selbst eine pastoralpsychologische Aufgabe.

Doch vorerst sind wir noch auf die Arbeit an der Rolle des Pastoralpsychologen selbst gewiesen. Diese Arbeit kann am besten als *Vermittlungsarbeit* beschreiben werden, Vermittlung nicht nur zwischen pastoraler und psychotherapeutischer Berufsrolle, sondern auch zwischen Theologie und Psychoanalyse. Denn neben der sozialen Dimension hat das Identitätsproblem ja eine kognitive und, gleichsam auf der Innenseite, eine psychische Dimension. So kann die Vermittlungsarbeit nicht bloß Ausgleich und Kompromiß zum Ziel haben; solche Regelungen blieben äußerlich. Auf die Dauer muß sie eine neue Synthese hervorbringen, in der die Spannung von These und Antithese im Hegelschen Sinne aufgehoben ist. Gelingt diese Vermittlung nicht, so bleibt der Pastoralpsychologe der Zukunft ein Pastor, der auch noch Psychotherapeut ist.<sup>9</sup> Eine solche Doppelrolle muß zu unfruchtbaren und unerträglichen Spannungen führen, vor allem im Selbstwert- und Identitätsgefühl. Dann erscheint es nur zu verständlich, den gordischen Knoten mit einem Schlag durchzuhauen, indem man sich für eine Seite entscheidet: entweder dazu, alle Psychologie fahren zu lassen und 'wirklich' Pastor zu sein (mit aller Gefahr der Überidentifizierung mit dieser Rolle, also mangelnder Rollendistanz), oder aber dazu, 'wirklich' Psychologe oder Psychotherapeut zu werden (mit allen Gefahren der Anti-Identifizierung).

Doch die hohe Zeit solcher Alternativzwänge, wie sie in den letzten Jahren in manchen Fällen schmerzlich durchlebt wurden, scheint vorbei zu sein. Die Gründe für diese Entwicklung liegen nach meiner Meinung nicht nur in der religiösen und kirchenpolitischen Entwicklung der letzten Jahre, sondern auch in der Weiterentwicklung der Pastoralpsychologie selbst. Vor allem in der pastoralpsychologischen *Theorie* ist ein gutes Stück Vermittlungsarbeit bereits geleistet. Zu nennen ist in erster Linie die Aufarbeitung der psychoanalytischen Religionskritik, die die erste Generation so vehement in Angriff genommen hatte. Ob es jemals so etwas wie eine pastoralpsychologische Basistheorie geben wird, ist für mich eine offene Frage. Doch wird es immer eine spezifisch pastoralpsychologische Aneignung und Integration psychologischer und theologischer Theorieelemente geben. Schon jetzt kristallisieren sich Begriffe und Problembereiche heraus, um die die

---

<sup>9</sup> Schon *innerhalb* der Psychotherapie kennt man das Problem eines "spezifischen Kurztherapie-Mangelgefühls" (Beck 1974, 50) im Gegensatz zu den Erfahrungen mit der "großen Psychotherapie".

pastoralpsychologische Theoriebildung kreist: Konflikt und Emanzipation, Annahme und Liebe, Trennung und Trauer, Phantasie und Symbol, Selbst und Identität. Dagegen steckt die Vermittlungsarbeit als Aufgabe der pastoralpsychologischen *Praxis* noch in den Anfängen. Sie ist, aus den angeführten Gründen, der zweiten und dritten Generation übergeben. Doch auch hier bildet sich, wie in der Theorie, immer deutlicher eine eigene Ausprägung und ein eigener Stil der Arbeit heraus. Diesen Stil 'darzustellen' und weiterzuentwickeln im Zusammenhang einer persönlich erarbeiteten und angeeigneten Synthese von Theologie und Psychologie, bleibt die Aufgabe der Pastoralpsychologie in den kommenden Jahren. Sie erstreckt sich auf das gesamte pastorale Berufsfeld und Berufsbild. Als spezifische und besonders typische pastoralpsychologische Arbeitsfelder sind bisher zu nennen: Neue Formen der Gruppenarbeit, zumal im Interesse eines neuen Zugangs zu biblischen Texten, sowie die beiden zentralen Bereiche der pastoralen Beratung (analog zur Fokalthherapie) und der pastoralen Supervision (analog zur klinischen Supervision).<sup>10</sup>

## **2. Das Methodenproblem: Zwischen theologisch-kirchlichen Normen und humanwissenschaftlichem Pluralismus**

Die Pastoralpsychologie ist ein pluralistisches Gebilde. Die verschiedenen Ansätze und Richtungen verbindet untereinander einzig das Interesse, das Wissen vom Menschen, seinem Verhalten und Erleben, wie es in den modernen Humanwissenschaften, zumal in der Psychologie, vorliegt, für Theologie und kirchliche Praxis fruchtbar zu machen. Von daher ist es ganz natürlich, daß die Sektionen der DGfP verschiedene Richtungen der heutigen Psychologie widerspiegeln.

---

<sup>10</sup>Zum Thema Selbst- und Gruppenerfahrung mit der Bibel s. bes. Barth/Schramm 1977. Den tiefenpsychologischen Zugang zu biblischen Texten dokumentieren die beiden Sammelbände von Yorick Spiegel 1972 und 1978. Zur pastoralen Beratung zusammenfassend Riess 1974 a. Zur Supervision: Neben den Supervisionsmodellen der KSA ist das Modell von F. Haarsma (1974, bes. 617) am deutlichsten auf die allmähliche Entwicklung einer "pastoralen Berufsperson" gerichtet, also auf die pastorale Berufsidentität. Der Ausdruck stammt von H. Andriessen, wie Haarsma katholischer Pastoralpsychologe in Holland, in dessen umfangreichem Werk über Supervision ein großer Abschnitt der spezifisch pastoralen Supervision gewidmet ist. Allgemein zur Supervision in der kirchlichen Praxis s. das gleichbenannte Themaheft von WzM, H. 7/1977.

Für den wissenschaftskritischen Pastoralpsychologen ist klar, daß er mit der Assimilierung und Integration humanwissenschaftlicher Ansätze nicht bloß Methoden im Sinne wertneutraler Techniken übernimmt.

Zum einen lassen sich Methode, Technik und Theorie nicht einfach voneinander trennen. So steckt z.B. hinter der psychoanalytischen Technik der freien Assoziation die gesamte Theorie über das Unbewußte und die Verdrängung. Das gleiche gilt für die psychoanalytische Neurosenlehre, die darum nicht als eine Art klinisch-praktisches Destillat für sich benutzt werden kann. Dies ist jedoch im Kern der Ansatz des Modells "Hilfswissenschaft", wie es die Debatte über das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie seit den 20er Jahren wesentlich geprägt hat:<sup>11</sup> Bestimmte Elemente aus Psychologie und Psychotherapie werden von ihrem theoretischen Zusammenhang isoliert, womöglich von angeblich achristlichen, weltanschaulichen Implikationen gereinigt, um dann als scheinbar neutrales, effizientes Hilfsmittel zur allgemeinen Menschenkenntnis (Psychologie) bzw. zur Kenntnis des psychisch kranken Menschen (Psychotherapie) eingesetzt zu werden.

Das eindruckvollste und folgenreichste Beispiel dafür bleibt wohl *Eduard Thurneysen*, auch wenn sein Werk in der letzten Zeit von manchen differenzierter gesehen wird. "Größte Wachsamkeit" empfiehlt er dem Seelsorger "zwar nicht wegen der Tiefenpsychologie als solcher, aber wegen der dabei mitlaufenden Weltanschauung ... Nicht die psychologischen Forschungsergebnisse Freuds sind in Frage zu stellen, wohl aber diese Weltanschauung, die dahintersteht, und die ihr entsprechende Anthropologie, wonach der Mensch letztlich seelisch nur nach seinen Triebabläufen befragt und von daher verstanden wird." Gemeint ist natürlich in erster Linie die "merkwürdige Prävalenz der Sexualität in der Trieblehre der Freudschen Schule".<sup>12</sup> Will bzw. kann man das nicht verstehen, sondern nur als "naturalistische Denkweise" etikettieren und wegstreichen, so bleibt von der (damaligen) Psychoanalyse nicht allzu viel übrig.

Es ist schon merkwürdig, daß sich, wenn auch auf differenziertere Weise, ähnlich kritische Worte über Freuds Weltanschauung auch bei *Pfister* finden; sie werden uns in dieser Arbeit des öfteren begegnen. Das hindert Thurneysen aber nicht, ihn mit Freud durchaus in einen Topf zu werfen, indem er behauptet, er sei "seinem psychoanalytischen Meister weithin auch weltanschaulich gefolgt".<sup>13</sup> In Wirklichkeit ist es etwas anderes als jene "Weltanschauung", das Pfister mit Freud verbindet und beide Thurneysen gegenüberstellen läßt. Wie dieser selbst andeutet, scheint es mit der Bewertung von "Ethik" zusammenzuhängen (auch wenn Freud gelegentlich abschätzig über sie sprach), also mit dem Stellenwert des Handelns und Erlebens für das wissenschaftliche und eben auch

---

<sup>11</sup> Vgl. Scharfenberg 1974, 339-341, Läßle/Scharfenberg 1977, 4f.

<sup>12</sup> Thurneysen 1950, 18f.

<sup>13</sup> Ders. 1948, 178.

theologische Verständnis des Menschen. Im Hintergrund lauert natürlich das Problem der natürlichen Theologie bzw. die Angst vor ihr.<sup>14</sup>

Ist die Tiefenpsychologie erst einmal theologisch isoliert und partiell vereinnahmt, kann sie als "Vorhofsarbeit" angesehen werden.<sup>15</sup> Damit ist unterstellt, das 'Eigentliche' folge erst im Innern des Tempels, nämlich in der theologisch qualifizierten Verkündigung, Beichte, Absolution o.a. nach - anstatt seine Spuren dort aufzusuchen, wo das gemeine Volk, nämlich der Mensch sich gewöhnlich aufhält, eben im Vorhof, im Vorfeld seines wahren Wesens. In das Bild vom Tempel und seinem Allerheiligsten paßt bruchlos die Kernthese Thurneysens: Der "innerste personale Kern des Menschen ... ist dem Zugriff der psychologischen Erkenntnis entzogen, er ist allein dem Verständnis des Glaubens zugänglich".<sup>16</sup> In dieser theologischen Argumentationsfigur herrscht immer der Jargon der Eigentlichkeit vor. Er soll verdecken, daß es eigentlich um ausklammern, fernhalten, sich entziehen geht. Auf seinem Weg von "Rechtfertigung und Seelsorge" (1928) bis zur "Seelsorge im Vollzug" (1968) hat Thurneysen gewiß manche empirische Perspektive hinzugewonnen, vergleichbar vielleicht der Wendung des späten Karl Barth zur "Menschlichkeit Gottes" (über die er mit seinem Wunschgegner Schleiermacher im Himmel weiter disputieren will<sup>17</sup>). Und doch scheint mir die theologisch-hermeneutische Problematik der Ausgangsposition damit nicht gemildert, sondern eher noch verschärft zu sein. Sie läßt sich, trotz einer gewissen Distanzierung beider Theologen von ihrem Mitstreiter Emil Brunner, doch mit dessen Diktum vom Beginn der 20er Jahre kennzeichnen, beim Glauben gehe es gerade um "das prinzipielle und radikale Ignorieren aller inneren Prozesse".<sup>18</sup>

Dem Bedürfnis nach sauberer Aufteilung und Abgrenzung entspricht häufig die Einordnung der Psychologie als "ganz einfach ein Stück *Naturwissenschaft*".<sup>19</sup> So käme sie am wenigsten mit der Theologie ins Gemenge. Sich als Geisteswissenschaftler dafür auch noch auf Freud zu berufen, erscheint allzu wohlfeil, solange man nicht dessen Überzeugung hinzunimmt, strenggenommen gebe es gar keine Geisteswissenschaft, sondern nur Psychologie, "reine und angewandte, und Naturkunde". Diesem erneuten Exklusivanspruch muß man sich erst einmal stellen, möglichst in intensiver Verstehensarbeit, sonst schließt man leicht einen nicht nur faulen, sondern falschen Frieden.

---

<sup>14</sup> Eine mutige Verteidigung der natürlichen Theologie im Zusammenhang des Problems Theologie und Humanwissenschaften unternimmt Neidhart (1977, bes. 62 f.). - Zur Auseinandersetzung Pfisters mit Thurneysen s. Kap. 14.5.

<sup>15</sup> So bei Fichtner 1931. Die Tendenz ist klassisch ausgeprägt bei Thurneysen 1948, 174 ff. bzw. 193 ff., vgl. auch Uhsadel 1952, 32 ff. bzw. 38 ff. - Sogar Pfister kann einmal von der Analyse als (negativer) *Vorarbeit* sprechen (NZ 67). Das ist aber erstens mißverständlich und zweitens ganz anders gemeint, nämlich als Ermöglichungsgrund der positiven Arbeit [14.1].

<sup>16</sup> Thurneysen 1950, 5; auf S. 19 ist es das "eigentliche Geheimnis" der menschlichen Person.

<sup>17</sup> Barth 1968, 310.

<sup>18</sup> Brunner: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 1923, 35, zit. nach Scharfenberg 1974, 340, Anm. 2.

<sup>19</sup> Thurneysen 1950, 3, von mir hervorgehoben. Das folg. Freud-Zitat GW XV 194.

Solche positivistisch-technizistischen Tendenzen führen zu einer theorie- und theologielosen Beliebigkeit in Bezug auf die Palette der Humanwissenschaften und vertragen sich bis heute nicht schlecht gerade mit solchen theologischen Positionen 'von oben', die dem emanzipatorischen Pathos bestimmter Humanwissenschaften, etwa der Psychoanalyse, ganz fremd gegenüberstehen. Wenn man so will, entspricht der Neutralisierung der Psychoanalyse im *Hilfswissenschaften-Modell* auf deren Seite das *Reduktions-Modell* der "angewandten Psychoanalyse", in dem alle Bereiche der Wissenschaft und des menschlichen Lebens, natürlich auch die Religion, *umstandslos* dem gleichen Verstehenszugang unterworfen wurden [14.1].

Nun läßt sich *zum anderen* nicht leugnen, daß bereits in den humanwissenschaftlichen Methoden und Techniken selbst ein bestimmtes Menschenbild enthalten ist, eine latente Anthropologie (Hans Kunz)<sup>20</sup>. Im Falle der "freien Assoziation" ist es in der Tat das Bild eines sich aus unbewußten Zwängen herausarbeitenden, zu größerer Freiheit bestimmten Menschen. Bei gewissen Techniken der Verhaltenstherapie, z.B. der Aufstellung von sogenannten Verhaltensprogrammen, ist es das Bild eines auf Kontrolle und autoritative Lenkung angewiesenen und zum größeren Glück hinzuführenden Menschen. Für beide Beispiele gilt, daß die anthropologischen Implikate in der Theorie der Technik nicht auftauchen und auch im weiteren theoretischen Rahmen kaum je befriedigend reflektiert werden. Hier tut sich ein weiteres Arbeitsfeld für eine Pastoralpsychologie auf, die ihre Rezeption der Humanwissenschaften theologisch verantwortet und sich darum auch wissenschafts- und ideologiekritisch verhält. Gerade wenn Theologie auf diese Weise auch zur Psychologiekritik würde<sup>21</sup> - der vielbeschworene Dialog zwischen Theologie und Humanwissenschaften, hier wird er Ereignis! -, gälte es um so mehr, das eigene Erkenntnisinteresse und die Traditions- und Wertbestimmtheit der heranzuziehenden theologischen Kriterien transparent zu machen.

Technik, Methode und Theorie können auch im psychologisch-psychotherapeutischen Feld nicht einfach auseinanderdividiert werden. Das ist ja

---

<sup>20</sup> Dazu Kunz 1956, vgl. auch Scharfenberg 1972, 111 ff.

<sup>21</sup> Als herausragendes Beispiel vgl. Eilert Herms' (1978) Interpretation der Realitätsauffassung Freuds im Zusammenhang einer "theo-logischen Realitätsauffassung"; der Ausdruck bezeichnet die im christlichen Glauben implizierte Auffassung von welthafter Realität, nämlich daß sie verfaßt ist als Gottes Schöpfung (ebd. 191).

nichts anderes als eine Konsequenz aus dem allgemein anerkannten Grundsatz, daß Theorie und Praxis in einem dialektischen Wechselverhältnis stehen. Spezifiziert man diesen Grundsatz, indem man die Praxis als Entstehungszusammenhang der Theoriebildung betrachtet, und bezieht ihn auf die *Psychoanalyse* als Partnerwissenschaft, so verschärft sich die folgende Frage: Was wird aus der Psychoanalyse und wie funktioniert sie, wenn sie sozusagen aus ihrem originalen 'Rahmen', der psychoanalytischen Zweiersituation, herausgenommen wird und mit anderen Symbolwelten und soziokulturellen Strukturen (als Praxisfeldern) in nähere Beziehung tritt? Was bedeutet es für die Psychoanalyse, wenn die Kirchengemeinde und ihre Lebenswelt zum 'setting' und die Theologie zum 'frame of reference' werden? Wie wirken die Erfahrungen in diesen Arbeitsfeldern auf die Theorie zurück? Entstehen neue Akzente, neue Konzepte, neue Hypothesen?

*Und umgekehrt*, von der *Theologie* aus gesehen: Was bedeutet es für den Pastoralpsychologen, eine solche hochspezialisierte und hochdifferenzierte Wissenschaft wie die Psychoanalyse seiner Arbeit, seinem Denken, seiner ganzen Person (Eigenanalyse) zu assimilieren? Wie wirkt die Begegnung mit der Psychoanalyse sich konkret auf die Arbeit des Pastoralpsychologen aus? Verändert sich seine pastorale Praxis, setzt er neue Schwerpunkte? Wie wirkt die gegebenenfalls veränderte Praxis auf sein theologisches Denken zurück? Oder kann es hier vielleicht gar keine Rückwirkung geben, weil ohnehin nur solche Theologen Pastoralpsychologen werden, deren Theologie von vornherein eine den Humanwissenschaften analoge bzw. für sie offene Struktur besitzt?

Könnten z.B. die Antithesen der Bergpredigt oder der Weg Jesu zum Kreuz ebenso als ein Beitrag zur "allgemeinen Interpretation" im Sinne von Jürgen Habermas<sup>22</sup> aufgefaßt werden wie der Ödipus-Mythos als psychoanalytische Zentralgeschichte? Wäre es möglich, daß solche Denkmodelle zu Bausteinen einer pastoralpsychologischen Theorie würden? Dann wäre das Neue, Dritte der Pastoralpsychologie in der Tat nicht bloß der Versuch, eine eher additiv geprägte Personalunion von Theologie und Tiefenpsychologie nachträglich zu rechtfertigen. In gelingender Vermittlungsarbeit wird man nicht unreflektiert, aber doch unbefangen auch biblisch argumentieren und

---

<sup>22</sup> Die allgemeine Interpretation "hat die Form einer Erzählung, weil sie Subjekten dazu dienen soll, die eigene Lebensgeschichte in narrativer Form zu rekonstruieren; aber sie kann nur Folie für viele solcher Erzählungen sein ..." (Habermas 1968, 321).

den faktischen Pluralismus bereits der biblischen Glaubenszeugnisse hervorheben. Man wird sich auf die Vorläufer pastoralpsychologischer Arbeitsweisen in der Christentumsgeschichte beziehen und auf beiseite gedrängte religiöse Traditionen wie z.B. Mystik und Meditation hinweisen.

### 3. Das fundamental-theologische Problem: Zwischen Theologie und Humanwissenschaft

Spätestens seit im 19. Jahrhundert Säkularisation und Historismus im Gefühl und im Denken allgemein wurden<sup>23</sup>, kann verantwortliche Theologie nicht mehr naiv kurzschließen zu den Quellen unseres christlichen Glaubens. Umso dringlicher ist es ihre Aufgabe, den Glauben verstehen zu helfen. Auf der Suche nach einem hermeneutischen Schlüssel für die *Symbole* des Glaubens damals und heute wird sie auf die Anthropologie zurückgreifen müssen, die auf *ihre* Weise die *conditio humana* zum Thema hat, zwar nicht zusammengedrückt in einem Formelsatz anthropologischer Konstanten, aber doch gesehen von einer Reihe typischer *Grundkonflikte* her, wie sie aus den Grundbedingungen menschlicher Existenz und Sozialisation entstehen.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Ich will aber keineswegs einer landläufigen Säkularisierungstheologie das Wort reden, im Sinne "ungedeckter historischer Hypothesen über die Nachchristlichkeit des zeitgenössischen Alltagslebens" (Preul 1979, 80, Anm. 41).

<sup>24</sup> Für das 19. Jahrhundert vgl. das Dreierschema Kap. 2.8. - Um das weite Feld der menschlichen Konfliktmöglichkeiten überschaubar zu strukturieren, unterscheidet Scharfenberg drei Grundarten (Scharfenberg/Kämpfer 1980, 170 ff., 171):

a) die stets gleichen *Grundambivalenzen*, Regression - Progression, Autonomie - Partizipation, Realität - Phantasie (dazu vgl. Herms 1979), so etwas wie Kants transzendente Erkenntniskategorien, nur für die Psychologie;

b) die von Mensch zu Mensch verschiedenen *Grundstrukturen*, als Charakterstrukturen in Anlehnung an die klassischen Neuroseformen, wie sie an bestimmten, lebensgeschichtlich frühen Knotenpunkten der menschlichen Entwicklung entstehen und bei jedem Menschen eine eigentümliche Brechung und Mischung erfahren;

c) die lebens- und weltgeschichtlich wandelbaren *Grundkonflikte*, als innerpsychische (z.B. Trennung, Identifizierung) und als Außenwelt-Konflikte (Natur-, Macht-, Familienkonflikte usw.).

Diese Grundkonflikte - mit diesem Begriff möchte ich die drei Arten zusammenfassen - sind alle symbolisch vermittelt. Um sie als anthropologische Grundlage einer Theorie des *religiösen* Symbols zu erweisen, erläutert Scharfenberg sie in erhellender, z.T. narrativer, meditativer und liturgischer Weise (vgl. auch 276 ff.) anhand von bestimmten Glaubensaussprägungen und religiösen, zumal biblischen Symbolen, Szenen, Geschichten. Dabei ist die

Diese Bedingungen beginnen mit dem neunmonatigen Wachstum im Mutterleib, mit dem Heraustreten des "sekundären Nesthockers" in die Welt in all seiner Hilflosigkeit und Angewiesenheit, mit den spezifischen Interaktionen in der Mutter-Kind-Dyade usw.

Der Mensch ist das Wesen, das symbolisiert. Er bringt seine Grundkonflikte symbolisch zum Ausdruck, er erkrankt an ihrer nicht möglichen oder mißlungenen Symbolisierung ("privatisierte" Symbolik<sup>25</sup>). Jedenfalls sind Konfliktausdruck und Konfliktlösung immer sprachlich-symbolisch vermittelt. Die biologisch-gesellschaftliche Verschränkung der Konfliktdeterminanten bringt es mit sich, daß die Symbole samt ihrer Bedeutung geschichtlich wandelbar sind, also auch die Symbole des Glaubens. So hat in einer vaterlosen Gesellschaft das Symbol Gott-Vater eine andere Funktion als in einer patriarchalischen Gesellschaft.<sup>26</sup>

Eine Theologie, die sich in diesem Sinne als kritische Symbolkunde versteht, wird von vornherein offen sein für die Humanwissenschaften, die den Menschen als Konfliktwesen und als Symbolwesen beschreiben, wie verschieden die Parameter auch sein mögen, unter denen das geschieht: Triebkonflikte, Beziehungskonflikte, soziale Konflikte usw. Hier ist in erster Linie an Sozialpsychologie und Tiefenpsychologie zu denken, an diese auch wegen der *unbewußten* Dynamik vieler menschlicher Konflikte. Der besondere Beitrag der Theologie zu einer konfliktorientierten Anthropologie liegt in der Untersuchung der *religiösen* Symbole als Konfliktausdruck, Konfliktbearbeitung und als Lösungsangebote damals (Bibel, Dogma, Kirchengeschichte) und heute (religiöse Symbole in Gesellschaft und Kirche).<sup>27</sup>

---

Arbeitshypothese leitend, daß die Grundambivalenzen im religiösen Symbol "aufgehoben", die Grundstrukturen *ausgedrückt* und die Grundkonflikte *bearbeitet* werden können. - Für die Ambivalenz oder den Konflikt als Grunddatum menschlicher Selbsterfahrung verweist Scharfenberg (1978, 133) auch auf Röm. 7.

<sup>25</sup> Habermas 1968, 274; Lorenzer 1970, bes. 93 ff., 92: "pseudokommunikative Privatsprache".

<sup>26</sup> Das gibt Anlaß zu Büchern wie dem des holländischen Pastoralpsychologen Heije Faber: *Gott in vaterloser Gesellschaft* (München 1972).

<sup>27</sup> Das dialektische Wechselspiel von Konfliktausdruck und seiner Bearbeitung oder Lösung ließe sich mit Paul Tillichs (theologischer) *Methode der Korrelation* vergleichen. Indem sie "die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentielles Fragen und theologisches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit" erklärt, kann sie "nicht umhin, die menschliche Existenz und Existenz überhaupt in einer Weise zu sehen, daß die christlichen Symbole ihm [sc. dem philosophischen Theologen] sinnvoll und verständlich

Im Blick auf die Aufgaben der Pastoralpsychologie ist dabei nicht nur der "garstige Graben" zu überbrücken, sondern auch der Gegensatz von öffentlichen religiösen Symbolen, gewöhnlich kirchlich-tradierten, und den Symbolen neurotisch verzerrter Privatreligionen, die in der Seelsorge begegnen. Für beide ist ein gemeinsamer hermeneutischer Schlüssel zu fordern und zu entwickeln, wie er ansatzweise im Konzept der Grundkonflikte vorliegt. Sonst laufen beide Kommunikationsprozesse weiter aneinander vorbei, da in der Regel "die Deutung der öffentlichen Symbole der Kirche von der Dogmatik wahrgenommen wird, die der privatisierten Symbole von der Psychologie".<sup>28</sup> Eine theologische Theorie der Seelsorge, die diese Aufspaltung überwinden will, wird sich als Pastoralpsychologie *und* als Religionspsychologie verstehen und entfalten müssen. Daher fordert Scharfenberg mit Recht: "Jede wirkungskräftige Seelsorge muß in der Lage sein, sowohl die ihr anvertrauten Menschen, an die sie sich gewiesen weiß, wie die Quellen, auf die sie sich bezieht, mit demselben hermeneutischen Schlüssel zu lesen." Eine Theologie, die diesen Zusammenhang fundamental ernst nähme, spielte einen wichtigen Part im Orchester der Humanwissenschaften. Der Austausch untereinander würde wesentlich durch die Benutzung des gemeinsamen hermeneutischen Schlüssels gefördert, der im Bezug auf die menschlichen Grundkonflikte besteht, wie sie sich im Laufe der Entwicklung in phasentypischer und gesellschaftsspezifischer Weise ausformen.

Die Offenheit für und die Interrelation mit den Humanwissenschaften ist auch aus einem weiteren Grund konstitutiv für eine pastoralpsychologisch verantwortete Theologie. Als eine *Theologie 'von unten'* sucht sie ja im Bereich unserer (mit)menschlichen Wirklichkeit nach den Fingerzeigen *Gottes*. Der *Geist* ist der Bürge dafür, daß das Handeln Gottes, seine Geschichte mit den Menschen weitergeht. Neben der Bibel als Ursprungsdokument des Glaubens stehen die "living human documents" (A.T. Boisen). Doch ohne den Bezug auf *Jesus*, den Anfänger und Vollender des Glaubens (Hebr. 12,2), stünde solcher Glaube in der Gefahr eines ungeschichtlichen und unrealistischen Schwärmertums. Jesus ist hier weder als historische Gestalt gemeint, obgleich das "Daß des Gekommenseins" (Bultmann)

---

erscheinen" (Tillich 1956, 74/78). Dazu bedarf es aber eines gemeinsamen hermeneutischen Schlüssels für die Deutung der Existenz und der tradierten Symbole.

<sup>28</sup> Scharfenberg 1976, 43. Das folg. Zitat ders. 1978, 131.

unverzichtbar ist, noch als dogmatische Formel, obgleich er wirklich der Christus ist, sondern als Urbild und Maß unseres Glaubens und unserer Menschlichkeit, als ein 'Objekt' unserer Identifikationen und unserer Idealisierungen.

Eine Theologie, die die Realität ernst nimmt, angefangen bei der alltäglichen Lebenswelt, geht als *empirische* Theologie<sup>29</sup> aus von individuellen und kollektiven religiösen Erfahrungen bzw. deren dokumentarischen Niederschlägen. Als *empirisch-kritische* Theologie sucht sie diese Erfahrungen zu verstehen und aufzuarbeiten nach den Kriterien, die sie in Kooperation mit der allgemeinen Anthropologie erstellt hat. Als *emanzipatorische* Theologie wird sie ihr emanzipatorisches Erkenntnisinteresse<sup>30</sup> vor der religiösen und theologischen Tradition verantworten, gegebenenfalls in ihr verankern und für die Gegenwart transparent machen. Als *praktische* Theologie - seit den Franziskanern und Luther wird die Theologie als *scientia eminens practica* gesehen<sup>31</sup> - ist sie an besserem Verstehen der biblisch-christlichen Überlieferung zugunsten des gegenwärtigen christlichen Lebens in seinen konkreten Vollzügen interessiert. Dieses Erkenntnisinteresse ist ein praktisches, weil *explicatio* und *applicatio* nicht zu trennen, sondern im hermeneutischen Zirkel von tradiertem Sinnverstehen und aktuellem Vor- bzw. Selbstverständnis zusammengeschlossen sind.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Nach Stollberg (1969, 172, Anm. 63) findet sich dieser Terminus zum ersten Mal 1936 bei dem Theologen und Religionspsychologen Werner Gruehn und im gleichen Jahr in genauer inhaltlicher Entsprechung, doch offensichtlich unabhängig von Gruehn bei A.T. Boisen, dem schon erwähnten Gründervater der amerikanischen Seelsorgebewegung. Sein Hauptwerk ist "The Exploration of the Inner World" (1936). Vgl. Kap. 11, Anm. 2.

<sup>30</sup> Jürgen Habermas (1968 a, 159) versteht es als das Interesse an der (selbstreflexiven) Lösung des Subjekts aus der Macht hypostasierter Gewalten. Freilich, im Zeitalter des Wassermanns hat solches Interesse (vorübergehend) wenig Konjunktur. Ebenso ergeht es der Verkündigung der christlichen Freiheit, die eher als Zumutung empfunden wird.

<sup>31</sup> Nicht für die Praktische Theologie als Disziplin, wohl aber für den Praxisbezug aller theologischen Disziplinen kann Gerhard Sauters Satz gelten (1974, 129): "Praxis ist theologisch nicht gleichbedeutend mit empirischer Tatsächlichkeit, sondern mit der *Erfahrung und Erkenntnis der Gegenwart Gottes in der Welt.*"

<sup>32</sup> "Die Welt des tradierten Sinnes erschließt sich dem Interpreten nur in dem Maße, als sich dabei zugleich dessen eigene Welt aufklärt. Der Verstehende stellt eine Kommunikation zwischen beiden Welten her; er erfaßt den sachlichen Gehalt des Tradierten, indem er die Tradition auf sich und seine Situation anwendet" (Habermas 1968 a, 158). Dem entspricht natürlich der theologische Ausgangspunkt der existentialen Interpretation: "Ein Reden von Gott" kann nur möglich sein "als ein Reden von uns" (Bultmann 1925/1964, 33). Nur wird

Ihr gegenüber steht eine *Theologie 'von oben'*, die von einem Standpunkt außerhalb oder jenseits unserer menschlichen Wirklichkeit ausgeht.<sup>33</sup> Das beste Beispiel dafür ist immer noch die sogenannte dialektische Theologie Karl Barths und seiner Schüler: Gott offenbart sich im Wort in unsere Wirklichkeit hinein und sprengt sie damit auf. Aber "Gott bleibt Gott", der ganze Vorgang muß also notwendigerweise unanschaulich bleiben. Deus dixit, doch 'anschaulich' ist nur der Prediger des Wortes, der diesen Vorgang beschwört und damit, ob er will oder nicht, ein Stück weit Gottes Stelle einnimmt. Eine solche Theologie bzw. eine solche Predigt muß deduktiv vorgehen, im Gegensatz zum induktiven Ansatz der empirischen Theologie. Ich meine, auf deduktive Weise kann die Inkarnation Gottes in ihrer Dialektik von Verborgensein und Offenbarwerden nicht wirklich ernst genommen werden.

Auf die seelsorgerische Situation bezogen, wird eine Theologie von oben dazu neigen, die Situation unter eine Norm oder unter einen Auftrag von außerhalb, eben 'von oben' zu stellen, gewöhnlich Verkündigung bzw. Sündenvergebung. Norm oder Auftrag sollen in die Situation eingebracht werden, d.h. sie ist tendenziell nicht partnerschaftlich, sondern autoritär strukturiert und im ganzen fremdbestimmt. Gewissermaßen soll Gott erst nachträglich hinzukommen. Das ist in der konkreten seelsorgerlichen Situation natürlich nicht leicht zu verwirklichen und dem Gegenüber

---

aus der Weite der menschlichen Selbstinterpretation und des Wissens über sich selbst die (Heideggersche) Existentialphilosophie als allein maßgeblich herausgegriffen. Damit ist das praktische Erkenntnisinteresse der Existentialtheologie und der ihr folgenden Hermeneutik eingeschränkt auf weltlose, ungreifbare, völlig verinnerlichte Bewegungen im menschlichen Selbstverständnis, eben die "eschatologische Existenz" des Christen. Demgegenüber folgert Habermas (ebd., im Anschluß an Gadammers "Wahrheit und Methode") aus dem hermeneutischen Zirkel von Tradition und Situation, "daß die hermeneutische Forschung die Wirklichkeit unter dem leitenden Interesse an der Erhaltung und der Erweiterung der Intersubjektivität möglicher Verständigung erschließt. Sinn-verstehen richtet sich seiner Struktur nach auf möglichen Konsensus von Handelnden im Rahmen eines tradierten Selbstverständnisses." Dies bezeichnet Habermas als das *praktische* Erkenntnisinteresse der historisch-hermeneutischen Wissenschaften. Es steht dem *technischen* Erkenntnisinteresse der empirisch-analytischen Wissenschaften (nämlich an der technischen Verfügung über vergegenständlichte Prozesse) ebenso gegenüber wie dem *emanzipatorischen* Erkenntnisinteresse der kritischen Wissenschaften (z.B. der Psychoanalyse) und der Philosophie (z.B. der Ideologiekritik). Zum Ganzen vgl. Habermas 1968 a, 155 ff., 1968 passim (bes. 352 f., Anm. 117).

<sup>33</sup> Für das Recht dieser zugegeben etwas groben Unterscheidung zum Verständnis der neueren Theologie seit dem 19. Jahrhundert tritt zuletzt P. Cornehl ein (1981, 36 f.).

einsichtig zu machen. Die dezidierte Unvermitteltheit, mit der es dann doch geschieht, hat die hier in Rede stehende Schule geradezu zum Konstitutivum rechter Theologie erhoben. Erinnerung sei nur an die Rede von Gott als dem ganz Anderen, vom unendlichen qualitativen Abstand zwischen Gott und Mensch u.ä. "Nur wenn man den theologischen Fehler begeht, Gott erst einmal aus menschlichen Lebensvollzügen und menschlicher Situation herauszudefinieren, entsteht das übliche Vermittlungsproblem, weil dann jedenfalls theoretisch uneinsichtig bleiben muß, wie Gott jemals wieder in die Situation hineinzubekommen ist."<sup>34</sup>

Die fundamentaltheologischen Grundlagen einer empirischen Theologie sind bisher nur in Ansätzen entwickelt.<sup>35</sup> Der Pastoralpsychologe als Theologe bleibt aber auf sie angewiesen, nicht zuletzt auch deshalb, weil er sich nicht in die - wohlfeile oder verteufelte - Ecke eines Spezialisten für Psycho-Technik oder religiöse Encountergruppen abschieben lassen will.

#### 4. Das Propriumsproblem: Zwischen Abkapselung und Fremdbestimmung

Die Propriumsfrage lebt von dem Bedürfnis nach Abgrenzung, Unterscheidung, Legitimation. So begegnet sie zum einen als Frage nach dem Proprium von Seelsorge und Beratung im Raum der *Kirche* gegenüber den vielfältigen entsprechenden Aktivitäten außerhalb der Kirche. Zum anderen begegnet sie als Frage nach dem Proprium *pastoraler* Seelsorge und Beratung gegenüber der entsprechenden Arbeit anderer Berufsgruppen, etwa

---

<sup>34</sup> R. Preul 1979, 80. Diese Kritik trifft m.E. auch noch solche um Vermittlung bemühten Ansätze wie Gerhard Ebelings Hermeneutik des "Wortgeschehens". Die Brücke bleibt zu abstrakt, zu schmal für die Breite der *conditio humana*. - Im Blick auf die theologische Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert sprechen Marsch (1970, 38 ff., 109 ff.) und Dahm (1971, 131 ff.) vom *differenztheologischen* Ansatz.

<sup>35</sup> Vgl. bes. A. Hollweg 1970, der die amerikanische Sozialpsychologie und Gruppendynamik aufarbeitet und intensiv auf die erkenntnistheoretische Grundproblematik eingeht (galileische vs. aristotelische Perspektive nach Kurt Lewin), und vor allem Eilert Herms' (1977) tiefgreifende Untersuchung über den "Radical Empiricism" des amerikanischen Religionspsychologen William James. Ferner, zugespißt auf die praktische Theologie als Handlungswissenschaft, Y. Spiegel 1974, zugespißt auf die pastorale Beratung als Vollzug theologischer Anthropologie E. Herms 1977 a, als Bewältigung von Lebenssituationen R. Preul 1979.

Diplompsychologen im kirchlichen Dienst. Beide Fragerichtungen haben häufig genug ihren Sitz im Leben in der kirchenpolitischen Praxis, z.B. wenn eine theologische Legitimation für kirchliche Beratungsstellen geliefert werden muß. In der aktuellen kirchenpolitischen Szene besteht also die Gefahr, daß die Beantwortung der Propriumsfrage und die theologische Argumentation an dieser Stelle einseitig ideologisch ausfällt.<sup>36</sup> Ich meine dennoch, daß beide Propriumsfragen, die kirchliche und die pastorale, zuletzt theologische Fragen sind und darum auch als solche bearbeitet werden müssen.

Im Alltag volkscirchlicher Kommunikation spiegelt sich das Problem des unterscheidend Christlichen so wider, wie die offenbar unvermeidliche Propriumsfrage häufig gestellt wird, nämlich gerade am Schluß: "Wo ist denn hier eigentlich das Theologische?" fragt man drängend und vorwurfsvoll oder eher erstaunt, vielleicht gar erleichtert. Doch irgendwie erscheint es weithin, nicht nur unter Theologen, immer noch als ehernes Gesetz, *nach* dem (als mehr oder weniger bedeutsam zugestandenen) Menschlichen müsse das Eigentliche wenigstens zum Schluß doch noch von oben kommen - anstatt es *im* Menschlichen selbst zu suchen, aus ihm und seinen symbolischen Vermittlungen selbst *heraus* zu verstehen. Diese Richtung ist es, in der sich das Problem von Proprium und Vermittlung für eine Theologie von unten stellt. Sie begreift die Religion als Tiefendimension der menschlichen Wirklichkeit (Tillich), die ihren Ausdruck in immer neu zu interpretierenden und zu transzendierenden Symbolen findet.

So verändern sich Sinn und Funktion der Propriumsfrage je nach der theologischen Grundposition, von der aus sie gestellt wird. Eine Theologie, die von dem Eingehen Gottes in alle Dimensionen unserer menschlichen Wirklichkeit ausgeht, wird nicht so stark das Bedürfnis haben, ein kirchliches oder pastorales Proprium hervorzuheben wie eine eher exklusive Offenbarungstheologie. Letztere dividiert die Welt und den Menschen tendenziell in zwei Teile auseinander, einen natürlichen, sündigen, unerlösten und einen übernatürlichen, gerechten, erlösten. Die Kriterien für diese Unterscheidung sind nach Meinung dieser theologischen Position im Prinzip

---

<sup>36</sup> Als Gegenbeispiel vgl. das Votum von Mitarbeitern an den Berliner kirchlichen Beratungsstellen: Evangelische Beratung als seelsorgerlich-diakonischer Auftrag der Kirche (E.-A. Cram et al. 1977). Der Gefahr ideologischer Schlagworttheologie entgeht es weitgehend dadurch, daß es die praktische Arbeit selbst hinstellt, die Anmeldungen einer Woche, den Arbeitstag eines Beraters etc. Das spricht für sich.

bekannt. Obwohl, ja vielleicht gerade weil das Heilswerk natürlich Gott allein vorbehalten bleiben soll, kommt es häufig zu einem theologisch zwar nicht zugestandenem, aber doch faktischen, in seinen Auswirkungen oft kruden Dualismus: Offenbarung und Geschichte, Kirche und Welt, Glaube und Erfahrung, Seelsorge und Psychotherapie. In den weiteren Bereich dieser eher dichotomischen oder additiven Und-Theologien gehören auch die Verdopplungsphänomene der sogenannten Genitiv-Theologien.

Inkarnatorische Theologie<sup>37</sup> geht vom 1. Artikel des Glaubensbekenntnisses aus. Die Schöpfung ist in unserem Erleben nicht eindeutig gut; sie bleibt ambivalent wie die Vaterimago des Kindes. Eindeutig gut ist sie nur als Grund unserer Hoffnung (Röm. 8,19ff.) und als Ziel der Verheißung (1.Kor. 13,12).

Diese Ambivalenz muß um so stärker hervorgehoben werden, als eine Theologie von unten sonst in die Gefahr eines unterschiedslosen und darum abstrakten Pantheismus gerät. Der wiederum neigt dazu, urplötzlich in konkretistischen Aktionismus umzuschlagen, hat er nur einmal den eschatologischen Vorbehalt, die Realität der Ambivalenz, ausgesetzt. Dann schlägt Mystik in Terror um, negative Theologie in positive Politik, das Streben nach psychischer Integration in die 'beglückende' Unterwerfung unter eine totalitäre Heilslehre bzw. deren Führergestalt - dafür gibt es in Religion wie Psychotherapie genügend Beispiele. Dann wird die Inkarnation als einfache Umkehrung verstanden: Gott ist Mensch geworden, also soll der Mensch Gott sein oder Gott werden, "auf daß sich das irdische Leben schwenke in den Himmel" (Thomas Müntzer). Auf welche Weise und für wen das geschieht, weiß man dann plötzlich ganz genau. Doch diese konkretistische Konsequenz scheint nur der Spezialfall einer vulgarisierten mystisch-pantheistischen Theologie zu sein, die Gott mit der Wirklichkeit gleichsetzt, statt ihn in der Wirklichkeit am Werke zu sehen. "Gottes Sein ist im Werden" heißt doch: Gottes Reich ist im Werden, universal in Kosmos und Welt und individuell in jedem einzelnen Menschen. Doch wohlgermerkt in einem Prozeß, dessen Dialektik nicht nur eine zeitliche,

---

<sup>37</sup> Neben H.-J. Thilo schlägt auch Josef Goldbrunner (1974) *Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie* vor.

sondern auch eine existenzielle ist: "Christianus enim non est in facto, sed in fieri ... Igitur, qui Christianus est, non est Christianus" (Luther).<sup>38</sup>

Jetzt kommt die zentrale Stellung des 2. Artikels zum Zuge, denn gerade für eine Theologie von unten ist es wichtig, daß dieser bestimmte Mensch, Jesus von Nazareth, der Mensch Gottes ist. Der Weg Jesu kann zwar verschieden, aber nicht beliebig interpretiert werden. Alle christliche Praxis, auch die Seelsorge, kann nur christusgemäße Praxis sein. Sie verwandelt sich seinem Bilde an, der auf eigentümliche Weise zugleich Person und Nicht-Person ist. Dieses Bild ist seit Ostern davon bestimmt, daß Gottes Heil im Gekreuzigten erscheint. Damit steht aller Welt vor Augen, quod res est<sup>39</sup> - immer noch. Das Kreuz ist "die bis zum erfüllenden Eschaton hin bleibende Signatur seiner Herrschaft in der Welt". Davon ist die christusförmige Praxis bestimmt, auch die seelsorgerliche: schmerzliche Selbsterkenntnis, Trennungs- und Trauerarbeit, doch gerade darin getragen von dem einen großen Ja Gottes, das uns, uns vorausliegend, erst Menschen sein läßt.<sup>40</sup> Darum können wir, über die Bejahung in der Verneinung hinaus, dann auch von Vermittlungs- und Versöhnungsarbeit sprechen.

---

<sup>38</sup> WA 38, 568, 37-39 (1538). - Ich ziehe das Denkmodell der *Dialektik* dem der Paradoxie o.ä. vor, weil der Ambivalenzkonflikt als so etwas wie die Grundform der menschlichen Konflikte (vgl. Anm. 24 sowie Scharfenberg 1976, 43) offenbar dialektisch strukturiert ist. So stehen z.B. Progression und Regression weder einfach gegeneinander noch in einem paradoxen Miteinander (Gleichzeitigkeit). Vielmehr können wir in einer in bestimmter Weise begrenzten und kontrollierten Regression selbst ein progressives Moment erblicken; es handelt sich also um etwas Drittes: progressive Regression, Regression im Dienste der Progression o.ä. (zu Regression - Progression bei Pfister vgl. Kap. 9.6). Eine solche dialektische Struktur ließe sich auch etwa für die Grundambivalenz von Phantasie und Realität oder für die klassische Gefühlsambivalenz von Liebe und Haß zeigen.

<sup>39</sup> WA 1, 354; aus der 21. von Luthers Heidelberger Thesen. Das folg. Zitat Moltmann 1964, 143.

<sup>40</sup> Das christologische Geheimnis unserer Menschlichkeit hat Karl Rahner einmal so ausgedrückt: "Wer sein Menschsein annimmt, der hat den Menschensohn angenommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat" (zit. n. Steffen 1973, 38). - Die *Rechtfertigungslehre*, einst formuliert im Horizont von Schuld und Gewissen, ist heute akzentual verschoben in den Horizont von Sinn, Selbstwert und Identität. Darum sprechen wir eher von Liebe und Annahme als von Gnade und Vergebung, wenn man so will: amor praeveniens, amor gratis data. Diese Problematik ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten breit diskutiert worden; ich kann das hier nicht aufnehmen. Ich meine aber, wir sollten diese Entwicklung im Zusammenhang gesellschaftlicher und epochaler Veränderungen als *κατὰ πρός* unserer Zeit (im Sinne Tillichs) verstehen lernen.

Doch auch so bleibt die christliche Lebenspraxis in vielem widersprüchlich, unfertig, unkenntlich, in ihr Gegenteil verwickelt. Der Geist (3. Artikel) tröstet und hilft zu Geduld (vgl. Röm. 8,25f.), aber auch dazu, die Geister zu prüfen und zu unterscheiden, wenn auch der Zirkel des Glaubens bestehen bleibt: "Der Herr ist der Geist" (2. Kor. 3,17). Paulus fährt allerdings fort: "Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit". Damit ist vielleicht doch ein Kriterium gegeben (vgl. Gal. 5,1). Freilich kann die *libertas christiana* - anschaulich im Bilde Jesu als Mensch der Freiheit und der Liebe - nicht von vornherein als kirchliches oder pastorales Proprium veranschlagt werden. Wo immer die christliche Freiheit aufleuchtet, wo immer die christliche Liebe gelebt wird, da ist der Geist des Herrn. Warum nicht auch im Rahmen kirchlicher und pastoraler Seelsorgearbeit? Warum nicht zuweilen gerade hier?

Der Seelsorge in der kirchlichen Lebenswelt, zumal der pastoralen Seelsorge kann doch nur an Freiheit und Liebe gelegen sein, jetzt verstanden als die herrliche Freiheit der Kinder Gottes und als die Liebe, die in Christus erschienen ist. Wir können auch von der autonomen Mündigkeit sprechen, die recht verstanden eine theonome ist, und von der Beziehungsfähigkeit, die zur christlichen Liebe gehört. So können wir uns dem Proprium nähern, indem wir es nicht exklusiv, sondern gleichsam intentional verstehen: Christliche Seelsorge klammert die Tiefendimension der Wirklichkeit nicht aus, auch nicht in den von der vermarkteten Alltagspsychologie beanspruchten *human relations*. Sie ist in besonderer Weise offen für die Frage nach dem, was uns unbedingt angeht, wie Tillich die Glaubensfrage formuliert.<sup>41</sup> Sie ist sensibel für die Frage nach dem Sinn, auch dem Sinn des Leidens, und nach dem Grund unserer Angst unter den Bedingungen der Existenz (Tillich). Sie hält die Frage nach dem Heil offen, nach dem Ziel unserer Wünsche und unseres Wissens, nach dem Grund unserer Hoffnung. Sie geht ein auf die Suche nach 'Werten' und 'Idealen', nach normativer Orientierung. Sie bleibt dem Zusammenhang zwischen Konflikt und Symbol auf der Spur und fragt dabei nach der Bedeutung der christlichen Symbole.

Dies alles hat *Dietrich Stollberg*, nur ausdrücklicher an der lutherischen Rechtfertigungslehre orientiert, mit "Kontext der Kirche" gemeint, als er die Propriumsfrage einmal mit der etwas mißverständlichen und allzu bündigen Formel beantwortete: "Seelsorge

---

<sup>41</sup> Tillich 1956, 156 f.; 1961, 9 ff. u.ö.

ist Psychotherapie im kirchlichen Kontext.<sup>42</sup> Das Verdienst dieser These ist es zunächst, pragmatisch auf die Psychotherapie als die der Seelsorge zuzuordnende Praxistheorie hinzuweisen, ebenso auf die soziologischen und sozialpsychologischen Rahmenbedingungen der kirchlichen Seelsorge, bis hin zu der enormen, historisch und symbolisch aufgeladenen Bedeutung der pastoralen Rolle. Doch "Kontext" meint eben weitaus mehr - ich möchte am liebsten von intentionaler Christlichkeit sprechen -, so wie auf der anderen Seite "Psychotherapie" nicht einfach als fertiges Bündel von Methoden und Techniken übernommen werden kann, sondern natürlich *pastoralpsychologisch* rezipiert und theologisch interpretiert werden muß.<sup>43</sup> Nur durch solche inhaltliche Vermittlungsarbeit kann der pastoralpsychologische Seelsorger seine Identität gewinnen.

In der seelsorgerlichen Praxis kann die Christlichkeit einfach *implizit* 'geschehen', in der Art der Beziehung, die sich zwischen dem Seelsorger und dem Klienten herstellt. Die Orientierungsmarken dieser Beziehung sind wiederum Freiheit und Liebe. Etwas davon kann auch *explizit* werden in verbaler symbolischer Kommunikation und in symbolischer Handlung, in einmaliger szenischer Verdichtung oder in einem Ritual.<sup>44</sup>

Ich meine, alle seelsorgerliche Arbeit ruht auf zwei Säulen, der Dynamik der interpersonalen Beziehung und der religiösen Symbolik. Sie verhalten sich zueinander wie Standbein und Spielbein. Wenn die Arbeit in

---

<sup>42</sup> Stollberg 1972, 33; vgl. ebd. 63 und ders. 1978, 29. Zur Kritik vgl. Scharfenberg 1976, 39. - Stollberg (bes. 1978, 36) hat sich immer wieder sehr engagiert, wenn auch für mich selten überzeugend, bemüht, die Seelsorgetheorie in den Zusammenhang der Schöpfungslehre und der Rechtfertigungslehre zu stellen. So gehört für ihn das generelle Proprium der Seelsorge in die Dimension der Schöpfung (Gesetz), das spezifische Proprium in die Dimension der Erlösung (Evangelium).

<sup>43</sup> Je weniger dies geschieht, desto eher wird die religiöse Thematik in der *Psychotherapie* selbst verhandelt. Das ist deutlich an den psychotherapeutischen Konzeptionen und Diskussionen der 50er Jahre abzulesen, einer Zeit, in der die herrschende Theologie einschließlich der Theologie der Seelsorge bestrebt war, sich mit ihrem opus proprium von der Psychotherapie als opus alienum, als weltlichem Geschäft abzugrenzen. Als repräsentativ für die Psychotherapie dieser Jahre vgl. den Sammelband von Arië Sborowitz (1960), ferner die materialreiche Untersuchung von Peter Lüsi (1979, viele Fallbeispiele ab 181 ff.).

<sup>44</sup> Der Einfachheit halber zitiere ich Scharfenbergs kürzeste *Symboldefinition* (1978, 133): "Unter Symbol sei ... ein mehrgliedriger, mehrdeutiger Ausdruck von Konflikterfahrungen verstanden, der sich in Gestalt von symbolhaften Vorstellungen, Symbolhandlungen, Symbolgestalten und Symbolgeschichten niederschlagen kann." Von den wichtigsten Bestimmungen des Symbolbegriffs (vgl. dazu bes. Scharfenberg/Kämpfer 1980) seien ergänzend genannt: Anschaulichkeit, hohe affektive Besetzung, öffentliche Kommunizierbarkeit, (häufige) Un- bzw. Vorbewußtheit wichtiger Bedeutungsebenen. - Nach der obigen Definition fährt Scharfenberg fort: "Unter diesem Aspekt erscheint ohne Zweifel die christliche Überlieferung als das wirkungsmächtigste Symbolsystem unserer geschichtlichen Erfahrung."

und mit der Beziehung die *conditio sine qua non*, also das Standbein jeder Seelsorge ist, so kann der Umgang mit den christlichen Symbolen immer mehr zu ihrem Spielbein werden.

Neben Beziehung und Symbol ist der dritte Hauptfaktor im dynamischen Kraftfeld der Seelsorge natürlich der Konflikt (des Klienten), der ja auch auf irgendeine Weise zum Anlaß des Seelsorgegesprächs wird. So geschieht die seelsorgerliche Arbeit im *Spannungsfeld von Konflikt, Beziehung und Symbol*. Über die menschlichen Grundkonflikte, über die Genese und Dynamik der interpersonalen Beziehung (Übertragung etc.) und über die Symbolisierung als spezifischen Ausdruck innerer Erfahrungen (wenn auch hier, zumal bei den religiösen Symbolen, der Weiterführung am bedürftigsten) stellt die Psychologie, insbesondere die Psychoanalyse, einen großen Schatz an Erfahrungswissen und an Theoriemodellen bereit.

Daß es in Beratung und Seelsorge um ein "Problem" geht, also um einen irgendwie mitgebrachten Konflikt, scheint der Allgemeinheit selbstverständlicher zu sein, als daß die Arbeit daran im Medium von Beziehung und Symbol stattfindet. In meiner Sicht kann die Seelsorge in diesem *dynamischen Dreieck* zureichend beschrieben werden. Der Faktor Konflikt scheint mir jedoch auf einer anderen Ebene zu liegen als die beiden übrigen. Es ist zunächst der (intrapyschische, interpersonale, soziale) *Konflikt des Klienten*. Er bringt ihn mit, und sei es in der Maske eines "ganz anderen" aktuellen Problems. Damit liegt er gewissermaßen der seelsorgerlichen Situation zugrunde, konstituiert ihr Spannungsfeld deutlicher, als dies beispielsweise durch persönliche Eigenheiten des Seelsorgers geschieht. Der Konflikt ist gleichsam eher Materie als Form und bestimmt so die anderen beiden Faktoren wesentlich. Aber natürlich sind alle drei im Kraftfeld der Seelsorge aufs engste miteinander verschränkt.<sup>45</sup> Um nur die, wie gesagt, bestimmteste Richtung zu nennen: Der Konflikt wird sich in bestimmter Weise in der Art und Dynamik der Beziehung widerspiegeln (auch dann, wenn es sich nicht um einen typischen Beziehungskonflikt handelt), und er wird seinen Ausdruck in Symbolen finden, in verbaler und szenischer Symbolisierung.

Von evangelikaler und, mit etwas anderen Motiven, auch von neoorthodoxer Seite (H. Tacke<sup>46</sup>) wird die Rezeption des psychologischen Wissens und die Arbeit mit der Beziehung (Psychodynamik), besonders mit Gruppen-Beziehungen (Gruppendynamik), als *Psychotechnik* diffamiert. Dagegen wird antithetisch das "Evangelium" gesetzt, das als Botschaft in die seelsorgerliche Situation eingebracht wird, in autoritativer Einweg-Kommunikation und

---

<sup>45</sup> Viele Beispiele dafür bei Argelander 1973, bes. 51, 91.

<sup>46</sup> Tacke 1975. Zur Kritik vgl. Neidhart 1977 a, 323 ff. - Pfister würde Tackes Motto "Glaubenshilfe als Lebenshilfe" (Titel) begrüßen, aber viel deutlicher korrelativ-wechselseitig verstehen. Bei Tacke läuft es letzten Endes doch auf eine einseitig-abhängige Verhältnisbestimmung hinaus, vgl. z.B. 32.

inhaltlich meist im Sinne eines bestimmten Kanons im Kanon. Dieser Kanon hat eine kognitiv-normative Schlagseite in Richtung Weisung und Gebot<sup>47</sup>, funktional gesehen sogar dann, wenn inhaltlich gerade der Zuspruch der Vergebung vermittelt werden soll. "Psychotechnik" darf allenfalls als Hilfsmethode den Weg dazu bereiten helfen. Am besten aber verzichtet man ganz auf sie und ersetzt sie durch eine "biblische Seelsorge", wie sie schon seit längerem aus Amerika erfolgreiche Schützenhilfe erhält (Jay E. Adams). Hier gewinnt der Seelsorger seine gesamte Kompetenz<sup>48</sup> vorgeblich allein aus der Bibel: Technik, Methode, Theorie. Gerade die ausschließliche Orientierung dieser Seelsorge am Verhalten und an der Verhaltensänderung, gewöhnlich mit Hilfe von biblischen "Ermahnungen" und "Weisungen"<sup>49</sup>, weist aber darauf hin, daß sie viel manipulativer und 'technischer' ist als die von ihr verworfene psychotechnische Seelsorge. Uneingestanden, häufig wohl gänzlich bewußtlos, benutzt die sogenannte biblische Seelsorge die Bibel im Sinne einer bestimmten psychologischen Richtung, nämlich eines massiven Behaviourismus, mit der ihm entsprechenden Methode der Verhaltensmodifikation (Verhaltenstherapie).<sup>50</sup>

Ich meine, nur in der konkreten Arbeit mit Fallbeispielen läßt sich ein Gegengewicht bilden gegen die naive und zugleich polemisch verwandte

---

<sup>47</sup> Entsprechend hat auch die Pastoralpsychologie eine Art Kanon herausgebildet. Er hat, grob vereinfacht, eine affektiv-interaktionelle Schlagseite in Richtung (helfender) Beziehung. Es handelt sich meist um synoptische Geschichten über Jesu Hinwendung zu den Kranken und zu den Zöllnern und Sündern, als klassische Texte etwa die Heilung des Gelähmten Mk. 2,1ff. (schon für Pfister ein locus classicus! vgl. Kap. 14.3) oder die Begegnung mit der Ehebrecherin und den Schriftgelehrten Joh. 8,53 ff. Dem stehen auf evangelikaler Seite die zehn Gebote, die Spruchweisheit, Jesu Bußruf und seine Gerichtsworte gegenüber. Vgl. Nase 1978, 393.

<sup>48</sup> J.E. Adams' erstes großes Erfolgsbuch erschien 1970 in den USA mit dem Titel "Competent to Counsel", deutsch als "Befreiende Seelsorge" in 4. Auflage 1977 (Gießen/Basel). In einem ganz anderen Sinne spricht Pfister schon 1918 von der notwendigen "Kompetenz" des pastoralen Seelsorgers, nämlich zur analytischen Bearbeitung seelischer Konflikte (NZ 6).

<sup>49</sup> Die neutestamentlichen Zentralstellen für  $\nu\omicron\upsilon\theta\epsilon\sigma\tau\alpha$  bestimmen Adams' gesamtes Schriftverständnis: 1.Kor. 10,11; Eph. 6,4; Titus 3,10. Der autoritäre Zug paßt gut zu unserer außengelenkten Mediengesellschaft. Auch wenn heute eher erlebnisorientierte Therapieangebote im gesellschaftlichen Trend liegen, den autoritären Zug können sie nicht leugnen (Schulhüpter, Gurus etc.).

<sup>50</sup> Vgl. Abschn. 2. Zum Nachweis im einzelnen vgl. Darstellung und Kritik bei Neidhart 1977 a, 319 ff., Scharfenberg 1978, 126 ff.

Entgegensetzung von Evangelium und Psychotechnik.<sup>51</sup> So läßt sich am besten das Mit- und Ineinander von Methode und Person, von Technik und Glaube zeigen. Genau besehen schließen die pastoralpsychologischen Methoden die Person des Seelsorgers nicht aus, sondern ein. Gerade darin besteht ja die Methode, nämlich daß dieser Einbezug der Person mit ihrer Eigenart - und dazu gehört wesentlich ihr Glaube und Unglaube - nicht unbewußt und unreflektiert geschieht, sondern so bewußt und reflektiert, wie es möglich ist.

So kann in der Arbeit mit einem seelsorgerlichen Gesprächsprotokoll oder im freien Gespräch einer Fallbesprechungsgruppe deutlich werden: Der Seelsorger (bzw. die Seelsorgerin) geht auf versteckt signalisierte Gefühle des Klienten ein. Oder: der Seelsorger stellt seine Wahrnehmung ein auf symbolisch-szenisch mehr oder weniger verhüllte unbewußte und vorbewußte Prozesse. Beides hat Methode und kann bis zu einem bestimmten Grad gelernt und geübt werden. Und doch ist der Seelsorger zugleich als Person und als Glaubender im Spiel, je nach der Situation auch als Pastor oder Theologe. Die Art und Weise dieses Im-Spiel-Seins kann verschieden beschrieben werden und wird auch in verschiedenen pastoralpsychologischen Arbeitsfeldern verschieden gesehen. In dem einen Seelsorgegespräch ist es vielleicht die Art der Beziehung, die sich herstellt, der Versuch, den Klienten so anzunehmen, wie er ist, auch mit seinen abgelehnten negativen Impulsen. In dem anderen Gespräch ist der Glaube des Seelsorgers vielleicht so im Spiel, daß er nicht vor Konflikten ausweicht, weder beim Klienten selbst noch in der Beziehung zu ihm, sondern im Gegenteil die Konflikte gerade herausarbeitet und gegebenenfalls aushält. Dazu gehören Vertrauen und Glaubens-Mut.

---

<sup>51</sup> Zu dieser These im einzelnen Nase 1978. - Die Figur dieser Kritik hat eine lange Tradition. 1914 sah sie so aus: Nicht die Methode, sondern die (christliche) Persönlichkeit des Seelsorgers schafft den Erfolg. Diese These des Psychotherapeuten *J.H. Schultz* (der später das autogene Training entwickelte!) wird in den 20er Jahren von dem Theologen *F. Delekat* so modifiziert, daß er die Tiefgründigkeit und Wirksamkeit der Methode anerkennt, sie aber gerade darum am liebsten nur von verantwortlichen christlichen Psychoanalytikern ausüben lassen will [Kap. 8, Anm. 91]! Gegen die angeführte These von Schultz in der *Theol. Literaturzeitung* 1914 hält *Pfister* am gleichen Ort sein "einfaches" Gegenargument (*Bibl. Nr. 54, Sp. 382*): Derselbe Seelsorger hat einfach viel mehr Erfolg, nachdem er die psychoanalytische Technik erlernt und durch Supervision und Lektüre vertieft hat. Das ist ja seine eigene Erfahrung.

Vielleicht ist der Glaube auch so im Spiel, daß der Seelsorger biblische Symbole oder Geschichten in das Gespräch einbringt bzw. heraus-arbeitet als Konfliktausdruck, als Identifikations- oder Bearbeitungsangebot. Dabei sollte die biblische Überlieferung "mit der seelsorgerlichen Situation so zusammengeslossen werden, daß ein gemeinsamer hermeneutischer Schlüssel für beide Verstehensvorgänge benutzt werden kann"<sup>52</sup> Die Relevanz der Bibel erweist sich so aus der seelsorgerlichen Situation heraus, nicht in sie hinein. Hinzu kommt die Erfahrung, daß biblische Texte meist über ihre reflektierte situative Bedeutung hinaus eine starke Eigendynamik entfalten.

Mag auch das Proprium manchmal in der expliziten religiösen Symbolisierung greifbarer erscheinen als in Konflikt und Beziehung, so gilt es doch für das Verständnis der ganzen seelsorgerlichen Situation. Als christliches läßt sich das kirchliche und pastorale Proprium der Seelsorge strenggenommen nur in einer Interpretation aus der Perspektive des Glaubens 'festhalten'. Coram deo werden Seelsorger und Klient wie auch ihre Beziehung je in ihrer Einzigartigkeit und ihrem unendlichen Wert gesehen. Zuletzt ist das Proprium der christlichen Seelsorge dann nicht weniger als die situationsspezifische Auslegung der Erfahrung und Wahrheit des Glaubens, daß jeder einzelne unmittelbar ist zu Gott und gerade darin verbunden mit dem anderen.

---

<sup>52</sup> Scharfenberg 1978, 133.

## Kapitel 2

### Der Hintergrund:

### Praktische Theologie und pastorale Seelsorge auf der Suche nach Wirklichkeit

#### 1. Am Beginn einer neuen Epoche

"Wenn die eigentümliche Signatur, welche der Bewegung unseres Volksgeistes durch die Epochenjahre der letzten Zeitenwende aufgeprägt ist, unbestritten darin liegt, daß der behaglichen Doppelheit des realen und idealen Lebens in der dahinter liegenden Stufe, welche das letztere als ein Gebiet ungestörten geistigen Genusses seinen Besitzern überließ, ein Ende gemacht ist; daß die gewaltige, oft unbarmherzige Realität auf allen Punkten hereinbricht, und entweder von der Idealität erfaßt und durchdrungen sein will, oder sie zu zertreten droht, so ist es naturgemäß, daß die kräftigste Gegenäußerung auf kirchlichem Gebiete sich da zur Geltung bringen muß, wo die Durchdringung der Wirklichkeit mit der Idee die eigentliche Lebensfrage der wissenschaftlichen Aufgabe ist: in der praktischen Theologie."

So schrieb Paul Kleinert 1880 in dem programmatischen Aufsatz "Zur praktischen Theologie" in den 'Theologischen Studien und Kritiken'. Wirklichkeit hieß das Stichwort der neuen Epoche. Die "wuchtenden Realitäten"<sup>1</sup>, die man jetzt allenthalben andrängen sah, waren einmal die Konsequenzen aus den politischen Ereignissen von 1870/71, nicht zuletzt viele neue kirchliche "Verfassungsbauten".<sup>2</sup> Staat und Kirche traten weiter auseinander (Zivilehe!), wenn auch allmählich und regional wie konfessionell unterschiedlich.<sup>3</sup> Vor allem aber waren es die geistigen und sozialen Umwälzungen der Zeit, die Erschließung der Natur durch die Naturwissenschaften und die sich daran anschließende Technik, die zu einem Siegeszug der "großen Industrie" (Marx) ohnegleichen führten und damit zu Veränderungen der Lebensbedingungen und Lebenswelten breiter Massen.

---

<sup>1</sup> Kleinert 1880, 276, das vorige Zitat 274 f. - Es ist die Zeit, in der die "Realien" des Lebens in der Realschule gelernt werden können.

<sup>2</sup> Ebd. - Für die eigene pastorale Praxis weist Alexander Schweizer (1875, VI) auf die überall in Fluß geratenen "Pastoralordnungen" hin, die es in der "Pastoraltheorie" zu berücksichtigen gilt. Ähnlich Riggensbach 1898, 8 f.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Schweizer (1875, III f.), der in dieser Entwicklung bessere Chancen für die Seelsorge als "pfarramtliche Pflege des inneren Lebens der Gemeindeglieder" sieht (ebd. V).

Die Praktische Theologie antwortete auf diese Herausforderungen damit, daß sie nicht mehr deduktiv von einer "Idee" ausgehen wollte, auch nicht von der Idee des "Kirchendienstes", um daraus ein "System" zu bilden. So waren die großen spekulativen Gesamtwürfe der Praktischen Theologie bislang in der Regel vorgegangen. Stattdessen sollte nun induktiv bei der Wirklichkeit selbst begonnen werden. Die Praktische Theologie forderte also eine deskriptive und empirisch-kritische Methodik.<sup>4</sup> Dies klingt bereits bei Kleinert an, wenn er die Praktische Theologie als *angewandte Ethik* im Gegenüber zur reinen Ethik bestimmt, "die es allenthalben mit dem christlichen Ideal zu tun hat." Die Ethik soll angewandt werden "auf das Subjekt der empirische Kirchengestalt", näher bestimmt als die Gemeinde, und zwar die konkrete, reale Einzelgemeinde.<sup>5</sup> Und dazu muß die Gemeinde in ihrer Bedingungs- und Erscheinungsvielfalt wissenschaftlich zureichend erfaßt und beschrieben werden.

So reagierte die Praktische Theologie auf das Bewußtsein einer Epochenschwelle mit einer Verwissenschaftlichung des Faches. Man wollte auch nicht bei der Darstellung der Vorgeschichte und Geschichte des Faches bzw. seiner "Prinzipien" stehen bleiben, gleichsam bei der historischen Vermittlung zwischen Idee und Wirklichkeit, sondern wirklich zum "Leben" selbst, zur "Praxis", zu den "Tatsachen" vordringen.<sup>6</sup> Zugleich sollte so die Praktische Theologie endlich den ihr gebührenden Platz im Kanon der wissenschaftlich-theologischen Disziplinen erhalten, stand sie doch als "Pastoraltheologie" immer im wissenschaftlichen Abseits.

Mit diesem Programm waren hohe Ansprüche verbunden. 1879 gründeten H. Bassermann und R. Ehlers die *"Zeitschrift für Praktische Theologie"*. Ihre Geschichte zeigt sehr schön die Vielfalt und die Chancen, aber auch die Problematik und die Grenzen des neuen Aufschwungs. Wolfgang Steck hat die drei Abschnitte in der Geschichte der Zeitschrift als drei exemplarische Modelle der Vermittlung zwischen theoretischer und praktischer Wahrnehmung kirchlicher Praxis bezeichnet: "die Verwissenschaftlichung des kirchlichen und theologischen Bewußtseins, die empirische Analyse kirchlicher Praxis und die Entfaltung einer zugleich theologischen

---

<sup>4</sup> Vgl. Birbaum 1963, 121.

<sup>5</sup> Kleinert 1880, 285, 291.

<sup>6</sup> Vgl. Birbaum 1963, 165 f.

wie kirchenpolitischen Position".<sup>7</sup> Es erscheint mir einleuchtend, die folgende Darstellung in lockerer Weise nach diesen zugleich chronologischen wie sachlichen Abschnitten zu gliedern [Abschnitte 2 bis 4].

## 2. Verwissenschaftlichung als Programm

Die *erste Phase bis zur Jahrhundertwende* ist vor allem vom Bestreben nach wissenschaftlicher Solidität und Reputation des Faches bestimmt. Als Teildisziplin der theologischen Wissenschaft soll die Praktische Theologie eine Brücke zum kirchlich-religiösen Leben hinüber bilden, etwa durch "positive", hilfreiche Arbeit in der Theologie. Denn der weitgehende Sieg der historischen über die dogmatische Methode (Troeltsch) bestimmt und erregt die damalige Theologie ja sehr stark. Doch die praktisch-theologische "Mittlerrolle zum gegenwärtigen Leben"<sup>8</sup> bleibt weitgehend noch Programm. Denn um "das Ganze des in der Gegenwart pulsierenden kirchlichen Lebens" wirklich wissenschaftlich wahrzunehmen, darf die Praktische Theologie sowohl "die ganzen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse nicht ignorieren, ebensowenig wie die tieferen Verhältnisse in der menschlichen Seele überhaupt" und in der Volksseele.<sup>9</sup>

So präzisiert Bassermann 1896 in einer akademischen Rede die praktisch-theologische Aufgabe und fordert damit eigentlich nicht weniger als die Rezeption fast der gesamten Humanwissenschaften, schwerpunktmäßig der Sozialwissenschaften im weiteren Sinne und der Psychologie. So von der Fülle der "ihr von überall her zufließenden Materialien" fast erdrückt und von der Anforderung, sie mit den ihr von der übrigen Theologie dargebotenen Materialien "fleißig zusammenzuarbeiten", schier überfordert, verblieb ein Gutteil der praktisch-theologischen Arbeit bei Programmen, Vorschlägen und "Grundlegungen". Nach Birnbaum sind ab 1890 etwa sechzig Prozent aller Äußerungen zum Gesamtproblem der praktischen Theologie Rektoratsreden; er schließt daraus auf ein apologetisches Bedürfnis.<sup>10</sup> Andererseits ist Bornemanns Urteil typisch für die vielen

---

<sup>7</sup> Steck 1981, 18.

<sup>8</sup> Vgl. Birnbaum 1963, 128 f.

<sup>9</sup> Bassermann 1896, 41/ 1972, 196.

<sup>10</sup> Birnbaum 1963, 121, vgl. 122 ff., 137.

kritischen Stimmen von der pastoralen Praxis her: "Die praktische Theologie ist zur unpraktischen Theologie geworden."<sup>11</sup> So wurde der Trend zur Verwissenschaftlichung von beiden Seiten her in Frage gestellt.

1890 erscheinen noch einmal zwei große Lehrbücher der praktischen Theologie, nach Birnbaum die dicksten des Jahrhunderts, nämlich die von E.C. Achelis und von A. Krauß.<sup>12</sup> Der liberale Krauß kommt Schleiermachers Konzept der praktischen Theologie als Synthese von wissenschaftlicher Reflexion und praktischem Erfahrungswissen sehr nahe; er kann sich freilich gegenüber *Achelis* nicht durchsetzen.<sup>13</sup> Dessen Riesenwerk erscheint 1911, in seinem letzten Lebensjahr, in dritter Auflage, nunmehr auf drei Bände mit über 1.500 Seiten angeschwollen, und beherrscht den Markt bis zum großen Einschnitt nach dem 1. Weltkrieg. Es ist randvoll gefüllt mit historischem Material, mit einer Unmenge von theologischen Bezügen und kirchenkundlichen Informationen und nicht zuletzt mit praktischen Winken für das Pfarramt, das Ganze gegliedert nach einer krausen und zum Teil gezwungenen Systematik. Dieser Charakter des Werkes kommt in dem gerafften "Grundriß" der Praktischen Theologie von 1893, 1912 in sechster Auflage erschienen, gleichsam verdichtet zum Ausdruck; er wirkt auf mich wie eine Art Heussi für praktische Theologen. Immerhin ist damit aber das neue historische wie sachliche Problembewußtsein und die erstarkte Position der praktischen Theologie insgesamt dokumentiert.

Mit vielen praktischen Hinweisen sind denn doch Elemente der Pastoraltheologie bzw. der *prudentia pastoralis* in das Werk aufgenommen. Dem Zug der Zeit folgend, schätzt Achelis diese ansonsten so ein wie bisher die Apokryphen, nämlich als "vulgo Rumpelkammer, in der alles untergebracht werden kann, was zwar nicht den Disziplinen der Praktischen

---

<sup>11</sup> Bornemann 1886, 85. So auch Blau (1912, III), der im übrigen meint, die praktische Theologie im eigentlichsten Sinne des Wortes sei immer erst die Frucht der pastoraltheologischen Praxis. Ähnlich urteilt Bülck (1921, 81) über den akademisch-wissenschaftlichen Betrieb der Praktischen Theologie bei Lüdemann und Kawerau, den Vorgängern Otto Baumgartens in Kiel: "Diese praktische Theologie war eigentlich ein Widerspruch in sich selbst: weder war sie trotz aller Bemühungen eine einheitliche Wissenschaft, noch war sie praktisch. Sie wollte der Wissenschaft und der Praxis Genüge tun, genügte aber in Wahrheit beiden nicht". Vgl. auch Büchsels (1907, 40 f.) bewegte Klage über die theologische Ausbildung im allgemeinen und die praktische Theologie im besonderen.

<sup>12</sup> Birnbaum 1963, 106. Danach erschienen beide am selben Tag im selben Verlag in Freiburg. Der zweite Band des Werkes von Krauß wurde nach dessen Tod 1893 von H. Holtzmann herausgegeben. Einen Auszug daraus veröffentlichte Friedrich Niebergall 1904 als "Pastoraltheorie".

<sup>13</sup> Vgl. Steck 1974, 44 f.; Birnbaum 1963, 118.

Theologie gleich zu achten, aber doch nützlich und gut und zu lesen ist".<sup>14</sup> Die selbstbewußte Abdrängung der Pastoraltheologie rächt sich aber auf dem Fuße. Bissig führt Birnbaum (aus einem ganz anderen Interesse) an, wie Achelis' Theorie von der Heiligkeit der Kirche schließlich über die Homiletik mit dem Ratschlag an den Prediger endet, "täglich mit chlorsaurem Kali zu gurgeln, bei Heiserkeit Zucker, Brotrinde oder Ei auszuprobieren, mein Präservativmittel ist stark verdünnter Essig oder ein Schluck sauren Weins".<sup>15</sup> Offensichtlich erfordert der Bezug auf den traditionellen Pfarrberuf kategorisch eine Form der Weitergabe von Erfahrungswissen und beruflicher Weisheit, die sich einfach von selber durchsetzt. "Die Wissenschaft ist nicht die einzige Form der Strukturierung von Wissen".<sup>16</sup>

So besitzt Achelis' Werk zwar einen enormen Nutzungswert für die universitäre und kirchliche Praxis, dafür aber so gut wie keinerlei Bedeutungswert für den Fortschritt der praktisch-theologischen Wissenschaft.<sup>17</sup> Denn weder steht es noch in der Reihe der großen spekulativ-systematischen Gesamtentwürfe der praktischen Theologie, noch führt es die neue empirische Wendung der praktischen Theologie irgendwie eigenständig und kritisch weiter. Achelis fährt einfach den gegebenen Stoff in eine einzige große Scheuer ein. Es sind aber noch ganz andere Stoffmassen, die auf die praktische Theologie im neueren Verständnis zukommen und sowohl deskriptiv wie kritisch aufgearbeitet werden müssen, nämlich die "gesamten Lebensverhältnisse und Interessen, teils Produkt, teils mitwirkende Ursache sozialer und ökonomischer Situationen" der Menschen. Darum ist "der Seelsorger unserer Tage" besorgt, wie Otto Baumgarten in seiner gleichnamigen Schrift von 1891 ausführt.<sup>18</sup>

Birnbaum beklagt die Tatsache, daß nach Achelis (1890) fast drei Jahrzehnte keine einzige große schöpferisch neue Darstellung des Gesamtproblems der praktischen Theologie erschienen sei und meint, "der Disziplin [sei] im Ganzen in der eisigen Luft der neuen akademischen Ära der Atem

---

<sup>14</sup> Achelis III, 2 f.

<sup>15</sup> Birnbaum 1963, 117; vgl. auch Achelis' Grundriß von 1912, 188.

<sup>16</sup> Steck 1974, 29. Zur Pastoraltheologie s. Abschn. 6.

<sup>17</sup> Die Begriffe Nutzungs- und Bedeutungswert stammen von dem Soziologen Fr. Tenbruck, vgl. dazu Steck 1981, 13, 15.

<sup>18</sup> Baumgarten 1891, 19 (= Wintzer 42). Er zitiert damit aus einem vertraulichen Schreiben, das für die Mitarbeit an der Schriftenreihe "Evangelisch-soziale Zeitfragen" werben sollte (ebd. = Wintzer 41). Daß diese epochalen Forderungen gerade im Zusammenhang mit der kirchlich-pastoralen Aufgabe der Seelsorge erhoben werden, darin liegt die relative Berechtigung von Hans-Otto Wölbers These (1963, 79), der Inbegriff der Seelsorge diene im Grunde immer wieder dazu, "das Defizit des kirchlichen Wirkens zu kennzeichnen und zu beheben".

ausgegangen". Dieses herbe Urteil ist nur aus seiner einseitigen Hochschätzung von Gesamtdarstellungen unter einer leitenden Idee zu verstehen; wertvolle Arbeiten in den Einzelfächern erkennt auch er an.<sup>19</sup> Und gerade um Einzeluntersuchungen geht es ja den praktisch-theologischen Reformern, nur müssen sie mit der neuen empirischen Methodik erst einmal zurechtkommen. Empirisch-kritisch können wir sie darum allenfalls aus Gründen der Korrelation mit der historisch-kritischen Methode nennen.

### 3. Empirische Erforschung des kirchlich-religiösen Lebens (religiöse Volkskunde und religiöse Psychologie)

Damit stehen wir am Beginn der *zweiten Phase* der "Zeitschrift für Praktische Theologie", in deren Entwicklung wir ja die Geschichte der praktischen Theologie widergespiegelt sehen wollen. Im Jahre 1901 übernimmt der Kieler Otto Baumgarten ihre Redaktion. Im ersten Artikel der "*Monatsschrift für die kirchliche Praxis*", wie sie jetzt heißt, beschreibt Paul Drews die religiöse Volkskunde als eine Aufgabe der praktischen Theologie. Was Bassermann, Baumgarten und andere bisher mehr gefordert als verwirklicht haben, soll nun in Angriff genommen werden, nämlich die wissenschaftliche Erforschung "des gegenwärtigen religiösen Lebens innerhalb und außerhalb der Landeskirchen", um dem künftigen Diener der Kirche "zur Kenntnis und zum Verständnis der wirklichen, konkreten religiösen und sittlichen Volkszustände (zu) verhelfen".<sup>20</sup> Damit wird die praktische Theologie, wie Steck schreibt, primär "nicht mehr aus ihrem Zusammenhang mit der theologischen Wissenschaft begründet, sondern aus einer neuen Forschungsdisziplin".

Die neue Forschung fußt auf einer umfassenden zeitgenössischen *Kirchenkunde*, geht aber dann darüber hinaus. "Der Bauer ist anders fromm als der Fabrikarbeiter, der Theologie anders als der Mediziner", schreibt

---

<sup>19</sup> Birnbaum 1963, 121; vgl. 163 ff.

<sup>20</sup> Drews 1901, 1/2 (= Wintzer 54/55). Mit dem ersten Satzteil zitiert Drews den Prospekt der *Monatsschrift*. - Das folg. Zitat Steck 1981, 17.

Drews.<sup>21</sup> Darum muß die *religiöse Volkskunde* die verschiedenen Frömmigkeitsformen der gesellschaftlichen Gruppen im Zusammenhang ihrer verschiedenen Lebenswelten zu beschreiben und zu verstehen suchen.<sup>22</sup> Die dazu verwandten Kategorien und Kriterien liegen auf verschiedenen Ebenen und gehen manchmal auch durcheinander: Beruf, Bildungsgrad, Stand, Klasse; am häufigsten geht man von dem groben Raster Land-Kleinstadt-Großstadt aus.<sup>23</sup> Doch gelingt es der neuen Forschung durchaus, viel soziale bzw. kirchlich-religiöse Realität einzufangen. So ist z.B. der "Atheismus" des gebildeten Bürgertums eben ein anderer als der Atheismus in der bewußt sozialdemokratischen Arbeiterschaft. Die quasi-religiösen Rituale der letzteren treten zumal bei Trauerfeiern in scharfe Konkurrenz zu den hergebrachten kirchlichen Formen - ein großes Problem für viele Pastoren.<sup>24</sup>

Endlich wird es jetzt auch als Problem gesehen, daß der Pastor selbst einer bestimmten Schicht angehört, nicht nur in seiner Berufsstellung, sondern meist auch aufgrund seines Herkommens.<sup>25</sup> Und selbst wenn er von 'unten' kommt - im "heiligen evangelischen Reich deutscher Nation"<sup>26</sup> waren Offizier und Pfarrer die klassischen Aufstiegsberufe -, er leidet unter dem "Odium des gesamten Standes", wie Baumgarten bereits 1891 beklagt. Er gilt als der "Kapitalistenpastor", bestenfalls als "Bourgeoispastor", der als vaterländisch gesinnter Prediger und als moralisch verlässlicher Lehrer, eben

---

<sup>21</sup> Drews 1901, 2 (= Wintzer 55). - Der Begriff Kirchenkunde stammt von Claus Harms 1835, vgl. dazu Drews, ebd. 8 (= Wintzer 60). Drews gibt ab 1902 eine Monographiensammlung "Evangelische Kirchenkunde" heraus. Schleiermacher spricht von "kirchlicher Statistik" (KD §§ 95 u. 232 ff.) und hält fest, "daß es eigentlich in der Kirche, wie sie ganz Gemeinschaft ist, nichts zu erkennen gibt, was nicht ein Teil ihres gesellschaftlichen Zustandes wäre" (§ 195).

<sup>22</sup> Auch Pfister leistet dazu direkte Beiträge, z.B. mit seinem Artikel "Zwölf Fragen nach bäuerlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit, beantwortet von einem Zürcher Bauern", 1905/06 niedergeschrieben, 1911 veröffentlicht.

<sup>23</sup> Vgl. Niebergall II, 365 f. Bechtolsheimer (1926, 3) führt Differenzierungen wie Industrie-Dorf u.ä. ein.

<sup>24</sup> Als typisches Beispiel vgl. die Fallskizze über "die rote Schleife" bei Bechtolsheimer, ebd. 98 ff.

<sup>25</sup> "Die Mehrzahl der Geistlichen, hervorgegangen aus einer anderen Volksschicht und hindurchgegangen durch die gelehrte Bildung, blieb ... dem Volke fremd und das Volk ihr. Klagen darüber wurden aus dem Pfarrstand selbst laut" (Drews 1913, Sp. 1746).

<sup>26</sup> So Adolf Stoecker nach der Kaiserproklamation 1871 (vgl. Dahm 1971, 24 ff.).

als Angehöriger der gebildeten Stände von diesen (zuweilen höchst ambivalent) geschätzt und benutzt wird.<sup>27</sup>

Der Pastor und Seelsorger soll aber für alle dasein. Wie Burger bereits 1884 feststellt, "leidet kein Teil des geistlichen Amtes so sehr wie die Seelsorge durch die moderne Entwicklung der sozialen Verhältnisse". Die einheitliche Sozialstruktur vieler Gemeinden löst sich auf, und in den rapide wachsenden Großstädten findet sich mancher Seelsorger plötzlich in einem Gemeindebezirk mit bis zu 20.000 Seelen wieder.

Da kann die Landgemeinde mit tausend Seelen nur zu leicht als erstrebenswerte Idylle erscheinen<sup>28</sup>, überschaubar und sozial meist einheitlich strukturiert. Die Meinung, der Landgeistliche könne mehr und besser wirken, zieht sich durch das ganze 19. Jahrhundert; auch Schleiermacher teilte sie.<sup>29</sup> Dabei wird jedoch weder berücksichtigt, wie unkirchlich man auf dem 'platten Lande' häufig war, noch wird die Problematik des enormen sozialen Abstandes zwischen Pastor und Gemeindegliedern gebührend einbezogen. Diese Probleme gehen aber aus C. Büchsels weitverbreiteten "Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen" von 1861<sup>30</sup> ebenso deutlich hervor

---

<sup>27</sup> Baumgarten 1891, 45, vgl. 49 f.; ders. 1931, 43. Er fügt hinzu, freilich werde die bessere Gesellschaft dem Stand immer wieder seine Herkunft abspüren ... (1891, 47). Vgl. dazu auch Wulf 1970, 23 f. - Das folg. Zitat Burger 1884, 33.

<sup>28</sup> Zahlenangaben nach Dahm 1971, 29. H. Büchsel (in Blau 1912, 259) spricht für Hamburg von rd. 15.000, Jacobi (1929, 19) für das Berlin der 20er Jahre von 10.000 und mehr Seelen auf einen Pastor. - Pfister warnt vor dem Pfarrhausidyll als "jenem häßlichen Lockvogel", der mitunter die ungeeignetsten Leute zum Studium der Theologie reize (Bibl. Nr. 22, 127). Einen Eindruck vermittelt die lyrische Beschreibung der pfarrherrlichen Stube in Mörikes 'Altem Turmhahn'.

<sup>29</sup> Vgl. Wintzer XXIII (Schleiermacher: Die praktische Theologie ..., Berlin 1850, 439). Karl Burger (1884, 33) meint, dem *Landpfarrer* sei es noch möglich, "alle Familien kennenzulernen, allen Einzelnen, die es bedürfen, persönlich näher zu treten, alle auf fürbittem Herzen zu tragen, allen das Christentum selbst vorzuleben in seinem und seines Hauses Wandel". Bei Achelis (1912, 253) finden wir die Kurzformel: "Günstig für die Seelsorge ist die Gemeinde, in welcher Ackerbau und Gartenkultur vorherrscht, ungünstig ist Fabrikbevölkerung ..." Noch Trillhaas (1958, 79) spricht von der Dorfgemeinde als dem Prototyp der christlichen Gemeinde. Die Dorfkirchenbewegung zu Beginn des Jahrhunderts brachte sogar eine eigene Zeitschrift heraus.

<sup>30</sup> Büchsel 1907. In seinem ersten Amtsjahr erschienen zu seiner ersten Predigt im Filialdorf ganze vier Gemeindeglieder. Auf dem Rückritt erzählte der alte Küster, "daß er oft mit dem Pastor zurückgekehrt sei, ohne den Gottesdienst abzuhalten, weil keiner gekommen sei ... Das ganze Dorf schien zu schlafen ..." (5 f./4).

wie etwa zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus Karl Hesselbachers "Die Seelsorge auf dem Dorfe" von 1908.

Letztere Arbeit versteht sich als Beitrag zur religiösen Volkskunde<sup>31</sup>, die die genannten Probleme endlich anpacken will. Um das "Material" dafür zu erhalten, bedarf es der aktiven Mitarbeit der Amtsbrüder in den Gemeinden, worum Drews sie denn auch in bewegten Worten bittet. Für den Erfolg dieses Vorhabens spricht eine Fülle von empirischen Arbeiten im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts<sup>32</sup>, in der "Monatsschrift für die kirchliche Praxis", auch in der "Monatsschrift für Pastoraltheologie" und weiteren Zeitschriften und Schriftenreihen, namentlich in der von Friedrich Niebergall herausgegebenen "Praktisch-theologischen Handbibliothek". In ihrem Rahmen gehören die genannte Arbeit von Hesselbacher und ihr Gegenstück, Heinrich Bechtolsheimers "Die Seelsorge in der Industriegemeinde" von 1907, zu den markantesten Beiträgen zur religiösen Volkskunde.<sup>33</sup>

Beim Überblick über diese Literatur wird deutlich, daß sie gerade die seelsorgerliche Kompetenz des Pastors verbessern will. Doch im Zentrum der Seelsorge im engeren Sinne, also der *cura specialis* gegenüber der *cura generalis* oder, mit Alexander Schweizer, der freien gegenüber der gebundenen Seelsorge, steht der pastorale Zugang zum *einzelnen*. Hier handelt es sich um die "mannigfaltigen Einzelfälle" als Aufgabe der Seelsorge "vornehmlich an denen, die in ihrem inneren Leben sich gehemmt sehen".<sup>34</sup> Demgegenüber läuft bei den Bemühungen im Umkreis der religiösen Volkskunde so gut wie alles auf eine neue Konzeption der *Gemeinde* hinaus. Diese Linie zieht sich durch, von Emil Sulzes Konzept der Seelsorgegemeinden bis zu Friedrich Niebergalls Praktischer Theologie als "Lehre von

---

<sup>31</sup> Vgl. Hesselbacher 1920, V f.

<sup>32</sup> Drews 1901, 6 (= Wintzer 58). Vgl. seine Literaturzusammenstellung (1913, Sp. 1751 f.)

<sup>33</sup> Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1904 ff. Bd. 5: Bechtolsheimer 1907, 2. erw. Aufl. 1926; Bd. 7: Hesselbacher 1908, 3. verb. Aufl. 1920.

<sup>34</sup> Schweizer 1875, §§ 70/67. - Alexander Schweizer, Schüler Schleiermachers, war einer der Lehrer Otto Baumgartens, ebenso wie der Hegel-Schüler A.E. Biedermann, über den Pfister promovierte. Vgl. Baumgarten 1929, 57 ff.; 1931, 2. Zu Pfisters Anknüpfung an die beiden Züricher Biedermann und Schweizer s. Kap. 3.2.

der kirchlichen Gemeindeerziehung".<sup>35</sup> Die Erforschung der Gemeindegewirklichkeit soll zwar letztlich dem besseren Verständnis des einzelnen Gemeindegliedes dienen, doch eben durch die Kenntnis seiner sozialen Lebenswelt. Die Konflikte seines inneren Lebens, die natürlich innig mit der äußeren Lebenssituation zusammenhängen, kommen dabei nur relativ selten und ansatzweise in den Blick.

Doch nicht als Problematik von innen und außen wurde dieses Defizit damals diskutiert, denn das wäre ja schon die psychologische Fragestellung, sondern als Problem, wie sich individuelle und soziale Seelsorge zueinander verhalten. Baumgarten sieht sich 1913 geradezu genötigt, seinen sozial orientierten "Seelsorger unserer Tage" dafür zu verteidigen, daß er "sein Absehen nicht mehr bloß auf die einzelnen richten kann, da diese unlösbar in den geschichtlichen Prozeß des sozialen und wirtschaftlichen Lebens des Volkes verwickelt sind". Er fährt fort, den modernen Seelsorger führe vor allem

"die Arbeit an den sozialen Nöten zu einer sozialen Auffassung des religiösen Lebens und zu dem Wunsch, die feiernde wie die in der Liebe tätige Gemeinde zu einer sozialen Macht zu machen. Die Gefahr dieser Auffassung der Seelsorge, im starken Eingehen auf die Spannungen des sozialen und Klassenwesens das Seelsorgertum für alle und die Haupt Sorge um die Einzelseele und ihr ewiges Heil zu vernachlässigen ..., darf nicht irre machen an der gottgefühten Erweiterung des Horizonts der Seelsorge von der Einzelseele auf den ganzen Umkreis von Beziehungen, in deren Netz sie lebt und deren Zwang nur die wenigsten sich entziehen können."<sup>36</sup>

Diese Konzeption *Baumgartens* bedeutet nach seinem Selbstverständnis eine Weiterführung der poimenischen Tradition, aus der er herkommt und die die "Beziehung auf den Einzelnen" stark betonte.<sup>37</sup> Dieser ursprüngliche Akzent tritt in den 20er Jahren wieder stark hervor. In den Feuern des großen Weltkrieges hatte Baumgarten ein Stück Kreuzestheologie

---

<sup>35</sup> Untertitel von Niebergall 1918/19. - Nicht nur Niebergall und Baumgarten sind dem Reformkonzept des Dresdner Pfarrers *Sulze* verpflichtet (Die evangelische Gemeinde, 1891). Angesichts massiver Veränderungen der volkskirchlichen Situation vor 100 Jahren wie heute erscheint es mir nicht überholt. Ich kann hier nicht darauf eingehen, vgl. die Zusammenfassung Wintzers (XXIII). Zur Rezeption und Relativierung Sulzes vgl. Baumgarten 1891, passim, bes. 46 ff.; ders. 1931, 3, 177 ff.; Köstlin 1895, XXII; Niebergall I, passim; II, 431; Bülck 1934, 131 f.

<sup>36</sup> Baumgarten 1913, Sp. 537 f. Parallele Formulierungen auch noch 1931, 59 (= Wintzer 46 f.).

<sup>37</sup> Ders., 1931, 2. Das Folg. ebd. 192 f.

neu gewonnen. Von daher beantwortet er die Frage nun vorsichtiger, was die Seelsorge von der religiösen Volkskunde gewinnt. Gegen Ende der Weimarer Republik meint er, was früher christlich gebotener sozialer Realismus war, könnte jetzt, wo die Massen zum Hakenkreuz oder zu Hammer und Sichel drängen, geradezu "Massenanbetung" sein. Er hält diese Sichtweise keineswegs für eine "Verzeihung seitens eines höchst anspruchsvollen Aristokraten der inneren Bildung". Entspricht es nicht vielmehr der Lebenssicht Jesu wie dem protestantischen Prinzip, daß es "auf die Überzeugung ankommt, die unter Kampf und Widerspruch tief in der eigenen Seele reift? Diese Religiosität ist ja nicht Sache eines Volkes, eines Durchschnitts, sondern derer, die Gottes Geist besonders nimmt von der Menge weg".

In diesen Worten spiegeln sich nicht zuletzt Baumgartens theologischer Wandlungsprozeß und die Erfahrungen mit seinem öffentlichen und sozialen Engagement im vergangenen Jahrzehnt wider. Doch auch allgemein drängt sich ja die skeptische Frage auf: "Wird sich überhaupt eine Volksfrömmigkeit auf die Dauer erhalten im Sinne einer von der persönlichen Religiosität der einzelnen unterschiedenen, auf die Vorstufen zurückreichenden Gemeindereligion?" Wie dem auch sei, in der Seelsorge soll primär dem einzelnen geholfen werden, "sich zu dem Gott hindurch[zu]finden, den er tief im Herzen trägt." Gemeint ist ein Prozeß der Selbstfindung im Selbstverlust. Dazu gehört jetzt, nach dem 1. Weltkrieg, auch ein "Bruch" mit natürlichen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen - immerhin ein Begriff, der im Zentrum von Thurneysens Auffassung des seelsorgerlichen Gesprächs steht. Doch Baumgarten zielt eben nicht auf eine aggressiv-autoritäre Interaktion, sondern auf die Trennungs- und Trauerarbeit, die unerlässlich ist auf dem Weg zu sich selbst und zu Gott. Zwar bleiben Selbstachtung und Selbstgefühl im Christentum berechnete Empfindungen<sup>38</sup>, aber doch in einer durch Gottes zuvorkommende Liebe geläuterten Weise. Wir werden sehen, daß Pfisters seelsorgerlicher Umgang mit Dietrich und vor allem mit Frau A. auf einem ähnlichen theologischen Hintergrund erfolgt.

"Aber mit diesem weitgehenden christlichen Personalismus wird der richtige Seelsorger doch den Sozialismus eines tiefen Mitgefühls mit der Verwobenheit des Einzelnen in die Not und Verworfenheit seiner Umwelt, seines Stammes, seiner Klasse in sich pflegen".<sup>39</sup> So verhilft die religiöse Volkskunde zu einer "pessimistischen und doch positiven Auffassung von der Bedeutung der gesellschaftlichen Kultur." Mit diesem dialektischen Abschluß wendet Baumgarten sich ebenso gegen die Kulturseligkeit seiner Epoche wie gegen den persönlichen Heilsegoismus des 'Nur selig!'.

Bereits 1901 konzipiert Paul Drews die *religiöse Psychologie*<sup>40</sup> als wesentliche Ergänzung der religiösen Volkskunde. Dabei geht er von einem Problem aus, das die sozialen Beziehungen in der Gemeinde immer stärker

---

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 263.

<sup>39</sup> Ebd. 193, auch das Folg.

<sup>40</sup> Das Adjektiv bezeichnet natürlich nicht die Art, sondern den Gegenstands- und Anwendungsbereich, vergleichbar der Bedeutung von "praktische Theologie". - Gelegentlich wird auch von *religiöser Psychotherapie* gesprochen, etwa bei Ernst Jahn (1930, Sp. 997). Gemeint ist das, was in dem alten Begriff Pastoralmedizin enthalten und im neueren Verständnis von Seelsorge aufgegangen ist, nämlich die "christliche Seelenpflege am körperlich und seelisch kranken Menschen" (ebd. Sp. 998).

belastet: "Wie die verschiedenen Volkskreise, so haben auch die verschiedenen Individualitäten ihre besondere Art, fromm zu sein (...), der, der mehr Gemüt und Phantasie hat, anders als der mehr rational Gerichtete" usw. Nach diesem individuellen Gesichtspunkt muß ein Pfarrer es begreifen, "daß das eine Glied seiner Gemeinde mehr orthodox, das andere mehr pietistisch, das dritte mehr rationalistisch geartet ist", und namentlich als Seelsorger Verständnis dafür haben, "wie in den einzelnen Individuen das Glaubensleben sich eigenartig entfaltet und ausgestaltet".<sup>41</sup> Kurz, die religiöse Psychologie soll dem Pastor dabei helfen, mit dem faktischen religiösen Pluralismus, mit den verschiedenen Frömmigkeitstypen verständnisvoll und auf eine gemeindefördernde Weise umzugehen. Darum soll sie eine praktische Psychologie sein.<sup>42</sup> (Niebergall wird später auch eine "praktische Auslegung" der biblischen Schriften vorlegen, Baumgarten eine "praktische Sittenlehre".<sup>43</sup>) Die praktische Psychologie soll eine Art Typenlehre für den

---

<sup>41</sup> Drews 1901, 7/2 (= Wintzer 59/55).

<sup>42</sup> Hierzu zitiert Baumgarten (1896, 17, vgl. 1931, 266) aus den Promotionsthesen Prof. Wredes von 1891 (!). Sie fordern eine *praktische Psychologie*, "welche die mannigfaltige Mischung der religiös-sittlichen Typen und die gesetzmäßigen Zusammenhänge der wichtigsten Faktoren beschreibend zu lebendiger Anschauung bringt" (= These 26). In Baumgartens 'Seelsorger unsrer Tage' von 1891 ist von Psychologie noch kaum die Rede, sondern nur davon, "in die Pastoraltheologie zwei Fächer aufzunehmen: Grundzüge der Soziologie und Pädagogik" (31). An die Stelle der Pädagogik tritt später meistens die (religiöse) Psychologie, ein deutlicher Hinweis auf den pädagogischen Zug darin, wie er bei Niebergall so deutlich wird.

<sup>43</sup> Baumgarten 1921; Niebergall 1909 (NT), 3. Aufl. 1923; 1912 ff. (AT). In Niebergalls 'Praktisch-theologischer Handbibliothek' erschienen "praktische" Ausführungen theologischer Grundthemen wie Christologie, Eschatologie usw. - Nur die "praktische Glaubenslehre", die Bülick im Ausblick seiner "Geschichte des Studiums der Praktischen Theologie an der Universität Kiel" zusätzlich nennt (1921, 85), wurde nicht ganz so geschlossen ausgeführt. Die praktische Dogmatik, deren Aufgabe Niebergall in der Kaftan-Festgabe von 1920 zusammenfassend dargestellt, ist in seiner Praktischen Theologie immerhin auf 80 Seiten ausgeführt (I, 313 ff.). Später hat er sie in kürzester Form zusammengefaßt, indem er von der Kritik an einer leeren, phraseologischen Wort-Theologie ausgeht (1928, 1 ff.). Niebergall hat den Anspruch, alle theologischen Arbeitszweige praktisch-theologisch zu erfassen und zu bearbeiten und zwar von einer zentralen (theologisch begründeten!) pädagogischen Intention her. Das hat Sandberger (1972) überzeugend herausgearbeitet; zur Konzeption der "praktischen Dogmatik" und "praktischen Exegese" vgl. 131 ff. u. 137 ff. Eine Parallele bei Pfister sehe ich in seinen Ansätzen zu einer religionspsychologisch fundierten Dogmatik, die er leider nicht weiter ausgeführt hat [8.8]. In einem weiteren Sinne in die praktische Intention von Niebergall und Baumgarten reiht sich auch Pfisters Bemerkung über die "praktische Analyse" ein: sie suche die Wahrheit nicht um ihrer selbst, sondern um des

Pastor sein, also eine eher pädagogisch ausgerichtete Pastoralpsychologie, in die viel aus dem reichen Erfahrungsschatz der älteren Pastoralklugheit und Pastoraltheologie einfließt.<sup>44</sup> Der Wissenschaftsanspruch dieser religiösen Psychologie ist geringer als der der religiösen Volkskunde, ihr Bezug auf die Partnerwissenschaft Psychologie lockerer als der Bezug der religiösen Volkskunde auf die zeitgenössische Soziologie, Ethnologie usw.

Für die religiöse Psychologie gab es auch nicht allzuviel aufzuarbeiten. Die Klage über die Fruchtlosigkeit der akademischen Psychologie ist vor allem bei den im pädagogisch-seelsorgerlichen Feld arbeitenden Praktikern ganz allgemein. Sie haben es ja nicht mit irgendwelchen Mosaikteilen des Menschen zu tun, sondern stehen in bestimmten Interaktionen mit 'ganzen' Menschen. Diese scheinen aber in der Universitätspsychologie nicht vorzukommen.<sup>45</sup>

Die zeitgenössische *Religionspsychologie* erschöpfte sich damals noch weitgehend in eher religionsphilosophisch argumentierenden Grundlegungen und Programmschriften<sup>46</sup>.

---

Menschen willen (WuS 131). Pfisters im ganzen doch exzentrische Position innerhalb der psychoanalytischen Bewegung ist der randständigen Position der Praktischen Theologie innerhalb des damaligen akademisch-theologischen Betriebes in manchem vergleichbar.

<sup>44</sup> Vgl. Baumgarten 1931, 1-3.

<sup>45</sup> Im Anschluß an Avenarius' Wort von der "Mosaikpsychologie" spricht der katholische Seelsorger H. Swoboda von "anatomischer Psychologie" und fährt fort: "Die Psychologie verschafft uns derzeit keine Menschenkenntnis. Wer hierfür nicht mit der nötigen Gabe der Intuition von Natur ausgestattet ist, sucht vergeblich nach einer analytischen Methode, nach analytischen Ergebnissen, welche ihm den durchdringenden Blick ersetzen" (Studien zur Grundlegung der Psychologie, Leipzig 1905, 18 f., zit. n. Börner 1912, 25). - Dieser H. Swoboda ist allem Anschein nach mit jenem Mann gleichen Namens identisch, der im Jahre 1900 bei Freud eine Analyse machte und dann 1904/05 in der Auseinandersetzung zwischen Fließ und Freud um die Priorität der Entdeckung der menschlichen Bisexualität eine wichtige Rolle spielte (nach Jones I, 367-70). Natürlich stand er ganz auf Freuds Seite. Fließ irrte sich nicht nur darin, daß er Swoboda für einen Schüler statt für einen Patienten Freuds hielt, sondern wohl auch darin, daß er ihn allein als Psychologen ansah. 1909 jedenfalls war er katholischer Geistlicher. Sein in diesem Jahr erschienenes Buch "Großstadtseelsorge" will zwar eine pastoraltheologische Studie sein (Untertitel), ist aber eher der katholischen Kirchenkunde zuzuordnen.

<sup>46</sup> Typisch der Titel eines Buches von Hermann Faber: Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie (Tübingen 1913). In seinem Aufsatz von 1922 braucht Pfister einen ganzen Absatz, um alle Schriften dieser Art aufzulisten (Religionspsychologie 369). Die empirische Wendung in der *Religionspsychologie* hatte zwar schon in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts mit Stanley Hall begonnen, dem amerikanischen Psychologen und Pädagogen. (Er wurde für die Pioniere der Psychoanalyse wichtig, vgl. 4.2; noch Anfang

hat aber auch in den 20er Jahren, als sie endlich inhaltliche Untersuchungen vorlegte, niemals eine solche Resonanz in Theologie und Kirche gefunden wie die religiöse Volkskunde. Bis heute ist sie im Grunde eine akademische Angelegenheit geblieben, was nicht zuletzt an ihrem eigentümlichen exakt-wissenschaftlichen Anspruch liegt.<sup>47</sup> Außer als Hobby für einige wenige Pastoren hatte sie darum kaum Nutzungswert für die pastorale Praxis, was *Pfister* immer wieder gegen sie und für die "lebensnähere" und ergiebigere tiefenpsychologische Religionspsychologie anführt [11.2] Darüber hinaus hat der tiefenpsychologische Ansatz aber auch einen hohen Bedeutungswert für den wissenschaftlichen Fortschritt, weil er, ausgehend von der Annahme eines unbewußten, konfliktuösen Geschehens, ein dynamisches Verständnis der Religion entwickelte. Weil sie diesen Neuanatz und noch mehr seine Konkretionen (Trieblehre!) beharrlich ignorierte oder ausklammerte, hat sich die akademische Religionspsychologie bis heute wissenschaftlich kaum weiterentwickelt.

Zur religiösen Psychologie gibt es nur sehr wenige eigens veröffentlichte Arbeiten. Meistens wird sie in den Veröffentlichungen im Umkreis der religiösen Volkskunde thematisiert, der es ja auch um die Seelsorge geht, nämlich, mit *Bechtolsheimers* Worten, in ihrem weitesten Umfange, der ungefähr mit "Pastoration" gleichzusetzen sei. Wenn er dann fortfährt, er

---

der 20er Jahre hatte *Pfister* einen freundlichen Briefwechsel mit ihm.) Doch die Religionspsychologen taten sich außerordentlich schwer, zu der Sache selber vorzudringen. Ein aufwendiger und zugleich fast beliebig anmutender Methodismus entsprach häufig banalen Ergebnissen. M.E. hat sich daran bis heute wenig geändert, und darum ist auch *Pfisters* Kritik aktuell geblieben (vgl. 11.2). Als Zusammenfassung vom skandinavischen Raum her, in dem die religionspsychologische Tradition am lebendigsten geblieben ist, vgl. *Källstad* 1978. Zur heutigen Kritik der klassischen Religionspsychologie aus psychoanalytischer und pastoralpsychologischer Sicht s. *Müller-Pozzi* 1975, 49 ff., *Scharfenberg* 1976, 34-38. Den Übergang von der klassischen zur Religionspsychologie nach Freud markiert *Scharfenberg* 1975.

<sup>47</sup> Vgl. vor allem das voluminöse Werk von *Karl Girgensohn*: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage* (1921). Die zweite revidierte Auflage (Gütersloh 1930) ist von seinem Schüler *Werner Gruhn* herausgegeben und durch einen Nachtrag erweitert: *Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921* (703 ff., zur "Exaktheit" vgl. bes. 724 f.). Bei aller Dankbarkeit für den Hinweis der Psychoanalyse auf die Bedeutung der unbewußten Dynamik "im allgemeinen" beharrt auch *Girgensohn* selbst auf dem Exaktheitsanspruch, vgl. bes. 23 f. In dieser Gestalt hat das Buch über 900 Seiten! Der Umfang erklärt sich vor allem durch den Abdruck endloser Protokollabschnitte, deren Fülle interpretativ in keiner Weise eingeholt wird. Ein Berg hat eine Maus geboren, urteilt *Pfister* 1922 bündig (*Religionspsychologie* 400). - Die Tendenz, Psychologie statt Geschichte zum Prinzip der Dogmatik zu machen (*G. Vorbrodt* 1904, nach *Scharfenberg* 1976, 36), wird augenfällig, wenn *Girgensohn* seinen Grundriß der Dogmatik von 1924 mit einem Kapitel über Religionspsychologie beginnt. *Pfister* teilt diese Tendenz, allerdings ist seine Psychologie, die Psychoanalyse, selbst eine geschichtliche und damit der Religion und dem Seelenleben gleichermaßen angemessen (vgl. *Religionspsychologie* 397).

gehe von der Wirklichkeit aus und fuße auf "empirisch-psychologischer Grundlage",<sup>48</sup> ist damit eigentlich nur sein Vorhaben ausgedrückt, im Zusammenhang mit der sozialen auch die psychische Wirklichkeit der Menschen in seiner Industriegemeinde zu sehen. Seine lebendigen Geschichten und Fallskizzen zeigen dann möglichst unvoreingenommene, verständige Kontakte in verschiedenen pastoralen Situationen.<sup>49</sup> Von psychologischer Theorie findet sich keine Spur, während "die Lage in den deutschen Industriegemeinden" historisch-soziologisch und landeskundlich nicht ohne wissenschaftlichen Anspruch dargestellt wird.<sup>50</sup>

Eine der wenigen selbständigen Arbeiten zur religiösen Psychologie ist Otto Baumgartens Aufsatzreihe "Beiträge zu einer psychologischen Seelsorge".<sup>51</sup> Sehen wir näher hin, so handelt es sich um eine Darstellung des seelsorgebedürftigen Menschen nach der traditionellen Einteilung: der sündige, der leidende und der irrende Mensch [vgl. Abschn. 8]. Es ist aber bezeichnenderweise Zukunftsmusik, wenn Baumgarten hofft, "die weitere Ausbildung der Religionspsychologie mit ihrer Feststellung der auf verschiedenen Dispositionen beruhenden Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrung und Bedürftigkeit [werde] hier vor der hochgefährlichen Uniformierung bewahren". Er selbst hält sich zwar an die vorgegebene Einteilung, verfährt aber in diesem Rahmen durchaus nicht nach den Schematismen der zeitgenössischen Religionspsychologie. Vielmehr zeichnet er vor uns das Bild einer nicht-autoritären, nicht-moralisierenden freien Seelsorge mit viel Willen zu Verständnis und Einfühlung und viel intuitiv 'richtiger' Psychologie. Kurz, Baumgarten hat eine gute Alltagspsychologie im Rücken, doch eben gesättigt mit pastoraler Weisheit und Erfahrung und

---

<sup>48</sup> Bechtolsheimer 1926, 5, vgl. 1 f.

<sup>49</sup> Zum Beispiel: "Der junge Geistliche rückte nicht sofort mit plumpen Bekehrungsversuchen heraus, schimpfte auch nicht über die gottlose Sozialdemokratie und überschüttete den Mann, der hustend in seinem Bette lag, auch nicht mit Bibelsprüchen. Auch sagte er ihm nicht, wie es mitunter von unverständigen Diakonissen ganz unberufener Weise geschieht, daß seine Tage gezählt seien, sondern trat ihm menschlich nahe, wie ein Freund dem Freunde" (Bechtolsheimer 1926, 99).

<sup>50</sup> Ebd. 7-96. Vgl. 95 f. den Bezug auf zeitgenössische Sozialpsychologen wie Willy Hellpach und Eugen Rosenstock.

<sup>51</sup> Baumgarten 1906/07. Damit setzt er den Aufsatz "Grundzüge einer psychologischen Seelsorge am sündigen Menschen" fort, der bereits 1896 in der "Zeitschrift für Praktische Theologie" erschien. Eine Kurzfassung der gesamten Darstellung findet sich in Baumgartens RGG-Artikel von 1913, Sp. 544 ff. Daraus das folg. Zitat (544).

geleitet von einem nicht nur gesunden, sondern in jeder Hinsicht durchgebildeten Verstand. Theologisch bringt sich in dem Entwurf unverkennbar das Menschenbild des liberalen Kulturprotestantismus zur Geltung und bestimmt ihn ungleich stärker als irgendwelche religionspsychologischen Entwürfe. Wenn überhaupt etwas darin den wissenschaftlichen Anspruch psychologischer Theorie stellen könnte, kommt es über die deskriptiv-phänomenologische Ebene nicht hinaus; wir finden keine erklärungskräftigen Theoriemodelle. Irgendwie erscheint fast alles richtig, aber warum?

So lesen wir: "Die Menschheit ist nun einmal so angelegt, daß fast alle, mehr als sie es sich gestehen, weniger durch Gründe und Einsichten als durch Suggestion seitens mehr oder weniger frei gewählter Autoritäten bestimmt werden. Und die Suggestionskraft der geistlichen Autoritäten ist naturgemäß die größte ...". Die Fortsetzung zeigt, daß in Baumgartens Psychologie höchst moderne Züge stecken: "Es ist aber eigentümlich, daß die Suggestion fast noch größer ist beim Zuhören als beim Zureden. Da wirkt die befreiende, versichernde Wirkung der Teilnahme, die das Vertrauen der möglichen Abhilfe weckt, und des Glaubens an das bessere Ich, das sich der Autorität gegenüber hervorwagt. Recht zuhören können und den Edelmenschen [sc. das bessere Ich] zur mutigen Selbstmitteilung reizen, ist ein hohes Talent der Seelsorge".<sup>52</sup> Freie, unbefangene Aufmerksamkeit, "mehr intuitiv als diskursiv", ist das Hauptmittel der seelsorgerlichen Diagnose, Identifikation und Einfühlung, die Begabung des "Sichversetzens in andere", die wichtigste Voraussetzung der Therapie. Das seelsorgerliche Gespräch im Mittelpunkt, die Unaufdringlichkeit des Seelsorgers, Zuhören, Einfühlen, reichere anthropologische Empirie<sup>53</sup> - diese Aufzählung, die sich fortsetzen ließe, zeigt einen Grundkonsens heutiger Seelsorgetheorie an!

Die "elastische Geistesgegenwart" in der Seelsorge kommt für Baumgarten aus dem "Mitgefühl Christi".<sup>54</sup> Dieser häufig wiederkehrende Begriff weist uns auf die christologische Vermitteltheit der Gabe der Einfühlung hin, "der Takt des Herzens, der, sich selbst vergessend, dem Zug und Gang des andern Herzens folgt". Für Intuition und Einfühlung tut der Umgang mit Müttern mehr als mit Theologen. *Daß er die vorrationale mütterliche Sphäre konstitutiv mit einbezieht, verbindet Baumgarten mit Pfister.* Beide berufen sich gern auf Pestalozzi als pädagogischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund.<sup>55</sup>

Psychologischer Realismus als Korrektiv theologischen Denkens begegnet uns bei

---

<sup>52</sup> Ders. 1913, Sp. 552, zit. nach der redigierten Fassung in 1931, 280. Das folg. Zitat ebd. Sp. 551.

<sup>53</sup> Ebd. Sp. 549; 1931, 119, 175 f. Diese "modernen" Merkmale hat Uwe Baumgarten, geb. Gärtner, 1979 in seiner Kieler Examensarbeit über Baumgartens Poimenik überzeugend herausgearbeitet. - Das neu erwachte Interesse an Baumgarten dokumentiert ein 1986 von Wolfgang Steck herausgegebener Sammelband. Darin vgl. bes. J. Scharfenberg: Otto Baumgarten und die Seelsorge heute, 129 ff. 1988 erschien die umfassende Monographie (Kieler Dissertation) Hasko v. Bassis über Baumgarten.

<sup>54</sup> Ebd. Sp. 551 f., parr. 1931, 279, auch für das Folg.

<sup>55</sup> Für Pfister vgl. das Motto zu dem Büchlein "Religionspädagogisches Neuland" (1909), zu seinem Umgang mit dem Mütterlichen Kap. 4.5 und 14.5.

Baumgarten des öfteren, etwa so: "Die alle natürliche und soziale Leidenschaft erdrückende grund- und bodenlose Gnaden- und Liebespredigt versündigt sich an der Kraft ehrlicher Selbst- und Ehr- und Rechtsbehauptung".<sup>56</sup> Solche Sätze kommen aus seiner Sorge über die neurotisierenden Wirkungen eines falschen christlichen Altruismus und einer "Selbstverabscheuung als Sünder". Diese und ähnliche Äußerungen in Baumgartens Werk weisen uns darauf hin, daß er den Narzißmus als menschliche Grundgegebenheit berücksichtigt und nicht von vornherein zum Antipoden der christlichen Botschaft erklärt.

Insgesamt gesehen handelt es sich also um eine praktische Pastoralpsychologie ohne (psychologische) Theorie.<sup>57</sup> Wie noch zu zeigen ist, trifft dies auch für andere fortschrittliche Seelsorge zu, die mit Hilfe der Psychologie dem wirklichen Leben näherkommen will. Ich meine, *Oskar Pfisters Theorie und Praxis der analytischen Seelsorge trifft genau in die Leerstelle, die mit der Konzeption der religiösen Psychologie bezeichnet, aber nicht ausgefüllt ist*. 1909 veröffentlicht er in Baumgartens Zeitschrift seinen ersten großen Fallbericht über 'Dietrich'; wir werden ihn noch kennenlernen.

#### 4. Praktische Theologie als Bewegung des liberalen Neuprottestantismus

Jetzt befinden wir uns bereits in der *dritten Phase* der Zeitschrift Baumgartens. Seit 1907 heißt sie nun "*Evangelische Freiheit*" und versteht sich als Organ der liberalen Richtung in Kirche und Theologie. Trotz des ihr zugeordneten Kreises der "Freunde evangelischer Freiheit" und Baumgartens regelmäßiger "Kirchlicher Chronik" wird die Zeitschrift kein rein "kirchenpolitisches Publikationsmedium", wie Steck meint<sup>58</sup>, sondern bringt weiter eine Fülle von praktisch-theologischen Arbeiten, die im wissen-

---

<sup>56</sup> Baumgarten 1913, Sp. 548, auch das folg. Zitat.

<sup>57</sup> Die "praktische Psychologie" soll sich vor allem an den Biographien großer Menschen orientieren (ebd.).

<sup>58</sup> Steck 1981, 18. - Diesem Typus kommt "Die christliche Welt" näher, die allerdings auf der neuprottestantischen Seite ein wesentlich breiteres Spektrum umfaßt. Sie erscheint bereits 1886; einer ihrer Begründer war Paul Drews. Um sie herum hat sich seit 1892 ebenfalls ein Freundeskreis gebildet. Zur Geschichte der 'Christlichen Welt' im Zusammenhang des freien Protestantismus und zur Biographie ihres spiritus rector Martin Rade vgl. Joh. Rathje 1952. - Dem Typus des Organs einer kirchlich-theologischen Richtung entspricht auf der liberalen Seite am ehesten das 'Protestantenblatt' bzw. das 'Schweizerische Protestantenblatt', in dem Pfister gelegentlich veröffentlichte.

schaftlichen Anspruchsniveau teilweise durchaus Pfisters Fallstudie über 'Dietrich' gleichkommen. Die bewußte Ansiedlung der Zeitschrift auf der liberalen Seite des kirchlich-theologischen Spektrums war nur konsequent. Darin kommt die immer deutlicher werdende Tatsache zum Ausdruck, daß der neue praktisch-theologische Zugriff auf die Wirklichkeit des sozialen und religiösen Lebens sich eigentlich nur mit einer Theologie 'von unten' verträgt, die bei der religiösen Erfahrung und ihren geschichtlichen und lebensweltlichen Bedingungsfaktoren ansetzt.<sup>59</sup> Eine solche Theologie hat nur Platz - das gilt auch für eine fundamental-theologische Einordnung und Begründung heutiger Pastoralpsychologie [1.3] - innerhalb der Traditionslinie neuprotestantisch-liberaler Theologie. Ihr gegenüber steht bis heute die klassisch-kerygmatische Theologie, die 'von oben', vom Worte Gottes her ansetzt. Entweder hat sie eher den Akzent konfessioneller Orthodoxie oder sie steht in der Nachfolge der dialektischen Theologie. Diese beiden Ansätze sind, wie Peter Cornehl jüngst mit Recht herausgestellt hat, "die beiden großen theologischen Bezugssysteme neuzeitlicher Theologie".<sup>60</sup>

Die religiöse Volkskunde kann die "persönliche Erfahrung" nicht ersetzen, aber dazu will sie ja gerade "anleiten, erziehen, daß der Geistliche fähig wird, Erfahrung zu sammeln; das Auge will sie einschärfen für das konkrete Leben; den Sinn ausrüsten, menschliche Art im Reiche der Religion zu verstehen".<sup>61</sup> Diese Zielangabe Drews' in dem erwähnten Programmartikel von 1901 unterstreicht unsere Einordnung bei einer Theologie von unten. Diese hat notwendig ein positives, integratives Verhältnis zu den

---

<sup>59</sup> Mit dieser Frage hat sich vor allem Niebergall gründlich auseinandergesetzt, für den Praktische Theologie und Dogmatik eng zusammengehören. Seine Grundthese entspricht sachlich der hier vertretenen. Vgl. Niebergall I, 9 f.; Sandberger 1972, 134.

<sup>60</sup> Cornehl 1981, 36, im Orig. gesp. - Allerdings behalten die treffenden Argumente des Kielers Hermann Mulert gegen die Anwendung von Zweiparteischemata wie links-rechts, liberal-positiv usw. auf die wissenschaftlich-theologische Arbeit ihr volles Recht (1931, 125 ff.). Es ist auch richtig, daß *kirchlicher* bzw. kirchenpolitischer Liberalismus ein wesentlich klarerer Begriff ist als *theologischer* Liberalismus oder liberale Theologie (ebd. 123). Daran können auch die eingehenden Klärungsversuche von Ulrich Neuenschwander (1953, 2 ff.) wenig ändern. Doch ist unser Schema ja mit einer zwar grobschlächtigen, aber dennoch inhaltlich-theologisch nachvollziehbaren Alternative verbunden, darum wird es von der Kritik kaum getroffen.

<sup>61</sup> Drews 1901, 6 (= Wintzer 59).

Humanwissenschaften als wissenschaftlichen Partnern<sup>62</sup>, darum kommt die genannte fundamental-theologische Alternative auch in der heutigen Diskussion über das Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften besonders plastisch heraus.

Der zeitgenössische Drang zur Empirie, zur Erfahrung, zum Leben, zur Wirklichkeit bringt nicht nur neue wissenschaftliche Forschungen mit sich, sondern auch den gesteigerten Wunsch nach persönlicher religiöser Erfahrung. Man will endlich zu der gelebten Frömmigkeit selbst vordringen, im Erleben *und* im Verstehen. Hinter dem wissenschaftlichen Wahrheitspathos der neuprotestantischen Kreise steht in der Regel die tiefe Überzeugung, daß freie Glaubenswissenschaft und freier Glaube sich nicht behindern oder gar ausschließen, sondern sich gegenseitig fördern und steigern. Die dafür günstigen Bedingungen gilt es zu schaffen, in der Gemeinde bzw. im Pfarramt, aber auch schon in der theologischen Ausbildung.

In diesem Zusammenhang führe ich ausnahmsweise schon einmal ein Votum *Pfisters* an, weil es mir sehr typisch erscheint für die neuprotestantisch-liberale Reformbewegung vor dem 1. Weltkrieg. Ebenso gut könnte ich Baumgarten oder andere zitieren. In seinem Aufsatz "Die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer" von 1907<sup>63</sup> sieht Pfister die Gründe für die seinerzeit so unbefriedigenden Zustände "nicht allein darin, daß die theoretische und praktische Theologie ihr Gebäude zu fern vom Getriebe des wirklichen Lebens und vom Rauschen des göttlichen Geistes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufstellen, auch nicht nur darin, daß die theoretische Theologie zu wenig praktisch, die praktische zu wenig theoretisch ist, obschon diese Vorwürfe einen zutreffenden Kern enthalten. *Einen*

---

<sup>62</sup> *Pfister* weist darauf hin, daß die von ihm zu ihrem Studium (um 1895) befragten Pfarrer allesamt lauter nichttheologische Disziplinen darin vermißten (Reform 35).

<sup>63</sup> Bibl. Nr. 22. - Viele der ins einzelne gehenden Vorschläge *Pfisters* zur *Studienreform*, aber auch zur zweiten Phase der theologischen Ausbildung, sind bis heute aktuell geblieben. Manche erscheinen uns wohl immer noch als zu radikal, etwa der Vorschlag, wegen des "Examenselends" die Noten "einfach kurzerhand abzuschaffen" zugunsten eines schlichten Ja oder Nein (134). Noch 40 Jahre später hat Pfister sich kritisch mit den herkömmlichen Examina auseinandergesetzt, jetzt natürlich verstärkt mit Hilfe einer tiefenpsychologisch fundierten Prüfungspsychologie (vgl. Bibl. Nr. 230 u. 232). - *Pfisters religionspädagogische* Vorschläge aus seiner voranalytischen Zeit kommen aus dem Geist der Reformpädagogik. Er knüpft bewußt an Baumgartens "Neue Bahnen. Der Unterricht in der christlichen Religion im Geiste der modernen Theologie" an (1903). In seiner Schrift von 1909 "Religionspädagogisches Neuland. Eine Untersuchung über das Erlebnis- und Arbeitsprinzip im Religionsunterricht" will er den herkömmlichen Schulbetrieb umgestalten in Richtung der Selbstbetätigung des Einzelnen, des freien religiösen Erlebens und der individuellen Glaubenstat (Neuland 12 f.). Vgl. die interessante Rezension von Karl Barth, Christl. Welt 25, 1911, 405 f.

*Grundscha-den glaube ich auch darin zu erkennen, daß beide Abteilungen das Zentrum, den lebendigen Glauben, die konkrete Frömmigkeit von sich abwälzen.*" Diese, "der lebendige Christus, der heilige Geist" wird von dem vorherrschenden Biblizismus, Historismus und Dogmatismus erdrückt.<sup>64</sup> Freilich, nicht Frömmigkeit hat das Studium hervorzurufen, sondern "zunächst Wissenschaft mitzuteilen". Aber der akademische Betrieb soll so verändert werden, daß er nicht mehr so viel "religiöse Beanlagung" verbirgt, geht es zuletzt doch um die Ausbildung zum Pfarrer, "d.h. zum religiös lebendig empfindenden Menschen".

Pfister fordert ein Mit- und Ineinander von wissenschaftlicher und religiöser Bildung. Gerade die praktische Theologie sollte "statt an das Schulwissen an die wissenschaftlich mehr oder weniger geläuterte unmittelbare Frömmigkeit oder Lebenserfahrung anknüpfen", denn "offenbar geschieht der Wissenschaftlichkeit einer Untersuchung dadurch nicht der geringste Abbruch, daß die Aufforderung zur Themastellung von einem praktischen Lebensbedürfnis ausging". Das besondere Interesse an dem Ausbildungsziel Pfarrer, dem lebendigsten Beruf der Welt, beeinträchtigt keineswegs die Wissenschaftlichkeit der Theologie als Glied der universitas literarum. In der universitären Lebenswelt soll aber wissenschaftliche Erkenntnis ebenso wie Selbsterkenntnis im Zusammenhang mit lebendigem religiösem Empfinden möglich sein. Darum soll der Dreh- und Angelpunkt des Theologiestudiums die "religiöse Persönlichkeit" sein, und zwar die Persönlichkeit, die der Student selbst ist, die, die ihm in seinen theologischen Lehrern begegnet<sup>65</sup>, und die, deren allseitige Erforschung Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie ist. Dies alles wird zusammengehalten von dem "besonderen Interesse" an der professionellen "religiösen Persönlichkeit", die der Student als Pfarrer sein wird.<sup>66</sup> Seine theologischen Studienfächer müssen sich also in summa "um das konkrete christliche Glaubensleben einerseits, um die lebendige Volks- und Einzelseele andererseits gruppieren", und zwar "bis tief in die Strömungen des Unterbewußtseins" hinein!

Die mit einer Theologie von unten verbundene Aufwärtsrichtung war in weiten Kreisen des Kulturprotestantismus eng assoziiert mit dem allgemeinen ökonomisch-politischen Aufschwung seit 1871 und dem daraus abgeleiteten immanenten Fortschrittsglauben. Entsprechend viel "Kulturseeligkeit" (Baumgarten<sup>67</sup>) verschwand in den Strudeln des 1. Weltkrieges und in der anschließenden allgemeinen "Kulturkrise", die natürlich nicht auf die

---

<sup>64</sup> Reform 85/86. Setzen wir zu Dogmatismus noch Systemorientierung und Deduktionsmethode hinzu, dann haben wir alle zeitgenössischen Gravamina gegenüber der "unpraktischen" Praktischen Theologie beisammen (vgl. Bülck 1921, 83). - Die folg. Zitate Reform 32, 86 f., 90, 124, 126, 131-133.

<sup>65</sup> Auch wenn gilt: "Jede erbauliche Tendenz ist von der akademischen Vorlesung völlig fernzuhalten" (ebd. 131). Die folg. Zitate ebd. 132, 125.

<sup>66</sup> Schon Ludwig Hüffell faßt seine Praktische Theologie (1821) als Wissenschaft vom religiösen Beruf auf, eben weil die Praxis des Pfarrberufs "die Realität des Religiösen" ist (zit. n. Steck 1979, 229).

<sup>67</sup> Baumgarten 1931, 192. Zu seinem nicht ungebrochenen, aber doch bleibenden Vertrauen auf die Wirkungskraft des "christlich-humanen Geistes" auch in der säkularisierten Kultur vgl. ebd. 92-94.