

Martin Jochheim

Seelsorge und Psychotherapie

Verlag Dr. Dieter Winkler

Martin Jochheim

Seelsorge und Psychotherapie.

Historisch-systematische Studien
zur Lehre von der Seelsorge
bei Oskar Pfister, Eduard Thurneysen
und Walter Uhsadel.

Einleitung

Kap. 1 Hinführung zum Thema

1.1 Themenstellung und Auswahl der Autoren

Die vorliegende Arbeit vereinigt unter dem Titel „Seelsorge und Psychotherapie“ drei Studien zur Seelsorgelehre im 20. Jahrhundert. Die Auswahl der behandelten Autoren, Oskar Pfister, Eduard Thurneysen und Walter Uhsadel, ergibt sich aus folgenden Erwägungen.

Alle drei Autoren haben die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Ansätzen der Psychotherapie in Anlehnung und Abgrenzung gesucht, sei es bei O. Pfister im Gespräch mit S. Freud, W. Uhsadel mit C. G. Jung oder bei E. Thurneysen mit R. Siebeck. Sie repräsentieren darin klassische Positionen der Pöimonik im 20. Jahrhundert.

Die drei Autoren haben ihren theologischen Ort in sehr unterschiedlichen Milieus: Pfister im Liberalismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, Thurneysen in der Dialektischen Theologie, Uhsadel im „christlichen Realismus“, jenem aus der Jugendbewegung und kirchenreformerischen Bestrebungen erwachsenen Theologenkreis, der sich in Berneuchen und später in der Michaelsbruderschaft sammelte.

Die Beiträge der drei Autoren haben in unterschiedlichem Maße Aufmerksamkeit gefunden. Pfisters Arbeiten wurden zwar heftig diskutiert¹, er blieb mit seinem Versuch einer psychoanalytischen Fundierung der Glaubenslehre und seiner „analytischen Seelsorge“ aber ohne Nachfolger unter den theologischen Zeitgenossen. Erst im Zuge des Aufkommens der neueren Seelsorgebewegung wurde Pfister als früherer Pastoralpsychologe wiederentdeckt. Thurneysens Beiträge dagegen repräsentieren jene dogmatische Grundorientierung in der Praktischen Theologie, die in den zwei Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmend war². Die Bedeutung von Uhsadels Seelsorgelehre aus dem Jahre 1966 ist darin zu sehen, daß sie den Abschluß des zwei Jahrzehnte vorauslaufenden Gespräches zwischen Seelsorge und Analytischer Psychologie bringt und die einzige monographische Darstellung der Seelsorgelehre aus diesem Gesprächszusammenhang bietet³.

Über den theologischen Kontext, in dem sich Pfister und Uhsadel bewegt haben, gibt es bisher nur wenige oder keine Untersuchungen. Der vorliegende Beitrag versucht deshalb, den Einflüssen nachzugehen, die sich bei der Genese der pöimonischen Entwürfe aufweisen lassen. Auf der anderen Seite hat die

¹ Vgl. Kap. 6

² Vgl. dazu unten: Kap. 14.1

³ Vgl. dazu unten: Kap. 20.2

Darstellung der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der poimenischen Entwürfe bzw. deren Verortung in der zeitgenössischen Seelsorge-Psychotherapie-Debatte die Aufgabe, das zeitgenössische Umfeld zu präsentieren und damit zu einer klareren Einordnung des jeweiligen Entwurfes zu verhelfen. In der Mitte aller drei Teile der vorliegenden Arbeit steht der Versuch einer systematischen Rekonstruktion des jeweiligen Entwurfes einer Seelsorgelehre bzw. dessen Darstellung im theologischen Gesamtentwurf des Autors (so bei Pfister), der bei der Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie seinen Ausgangspunkt nimmt. Ziel der Arbeit ist es, einen Beitrag zur Geschichte der Seelsorgelehre im 20. Jahrhundert zu bieten, der zum einen ein tieferes Verstehen dieser drei Entwürfe im Kontext ihrer biographischen und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen ermöglicht, zum anderen aber Anregungen für ein erneutes Nachdenken über das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge erbringt⁴. Es verbindet sich damit die Hoffnung, daß die genauere Kenntnis der Wissenschaftsgeschichte der Poimenik dieser auch zu einer Vergewisserung ihrer gegenwärtigen Identität in der Spannung zwischen theologischer Begründung und Handlungsorientierung verhelfen kann.

1.2 Seelsorge und Psychotherapie als Thema der neueren Seelsorgelehre

Seit den sechziger Jahren ist für die Praktische Theologie in Deutschland, insbesondere im Zusammenhang der Debatte um die Studienreform, die Forderung einer verstärkten Einbeziehung der Sozial- und Humanwissenschaften erhoben worden⁵. Damit stellte sich die Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Human-/Sozialwissenschaften, die innerhalb der Praktischen Theologie aufgegriffen wurde.

Ein eigentümliches Phänomen zeigte sich allerdings in der Seelsorgelehre. Der Aufbruch der neueren Seelsorgebewegung seit 1968⁶, die zum Träger eines neuen, an den Humanwissenschaften orientierten Seelsorgeverständnisses wurde, löste eine Propriumsdebatte aus (Stichwort: Rechtfertigung oder Annahme), bei der der Streit um die Seelsorge „...einem Nebenkriegsschauplatz [scil. gleich], auf dem der nicht ausgetragene Kampf um das ‘rechte

⁴ Vgl. dazu Kap. 21

⁵ Vgl. dazu: H. Schröder: Inventur der Praktischen Theologie. Zur heutigen Forschungs- und Studienlage. In: DtPfrBl 69 (1969) 720-723

⁶ Vgl. dazu: M. Jochheim: Die Anfänge der Seelsorgebewegung in Deutschland. Ein Beitrag zur neueren Geschichte der Pastoralpsychologie. In: ZThK 90 (1993) 462-493

Theologieverständnis' geführt ...⁷ wurde. Die von Tacke⁸ u.a. vorgetragene Versuche, die Seelsorgepraxis allein aus dogmatischen oder biblischen Grundsätzen begründen zu wollen, verweigerten sich der Einsicht in die Notwendigkeit einer theoretischen Bearbeitung des Verhältnisses von Seelsorge und Psychotherapie, aber auch in die historische Genese der Seelsorge und der Seelsorgelehre. D. Rössler hat nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Seelsorge „...ein Ergebnis der geschichtlichen Entfaltung des Christentums [scil. ist], das aus bestimmten geschichtlichen Verhältnissen und Konstellationen entstanden ist“⁹ und nicht aus biblischen oder dogmatischen Prinzipien! Damit ist die Frage nach einem theologischen Verständnis dessen, was christliche Seelsorge genannt werden kann, nicht außer Kraft gesetzt - im Gegenteil. Gefordert ist aber eine Vermittlung von theologischer Begründung der Seelsorge und seelsorgerlicher Handlungstheorie, die der Begründung nicht unmittelbare Handlungsrelevanz abnötigt und die Handlungstheorie nicht schon für die ganze Seelsorgelehre hält.

Der Blick auf die Geschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychotherapie zeigt folgendes: Zum einen ist diese Problemstellung keineswegs so neu, wie die Diskussion der siebziger Jahre vermuten lassen könnte, vielmehr läßt sich sowohl für die zwanziger¹⁰ als auch für die fünfziger¹¹ Jahre ein ähnlicher Gesprächszusammenhang (wenn auch mit anderen Akzenten) aufweisen; die Frage nach dem Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie gehört also zum Grundbestand der Probleme der Poimenik seit der Entwicklung einer empirisch orientierten Psychotherapie. Wichtiger aber noch ist, daß mit der Bestimmung dieses Verhältnisses eine Frage aufgeworfen ist, die - zumindest in bestimmten Aspekten - die Theologie als ganze beschäftigt, und dies in einer zweifachen Weise: nämlich einmal als die Frage nach dem Verhältnis der Theologie zu den anderen Wissenschaften, das andere Mal in der Hinsicht, daß das christliche Verständnis von Seelsorge schon immer in Verbindung mit den zu dieser Zeit in Geltung stehenden Konzepten von Seelenführung entworfen wurde. In der hier gebotenen Kürze sei dies mit zwei Hinweisen verdeutlicht.

Im Selbstverständnis der mittelalterlichen Theologie war die Theologie eine von den übrigen Wissenschaften einschließlich der Philosophie unterschiedene, göttliche Weisheit, die den anderen Wissenschaften als prinzipiell überlegen

⁷ H. Luther: Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens. (1986). In: Ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 224-238, 224

⁸ H. Tacke: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 1975; ³ 1993

⁹ D. Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin/New York ²1994, 175

¹⁰ Vgl. Kap. 6.1

¹¹ Vgl. Kap. 20

galt. Im 13. Jahrhundert wurde im Zusammenhang der Aristoteles-Rezeption diese prinzipielle Überlegenheit der Theologie fraglich. „Die sacra doctrina mußte sich ... nun ebenfalls als Wissenschaft legitimieren, und das bedeutete damals: als Wissenschaft nach den Kriterien, die Aristoteles in seiner zweiten Analytik entwickelt hatte, nämlich als System logischer Ableitungen aus obersten Prinzipien.“¹² Seit dieser Zeit ist die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie im Kontext der anderen Wissenschaften und damit auch die Bestimmung des Verhältnisses zu diesen zum Thema der Theologie geworden.

Spätestens seit Th. Bonhoeffers¹³ Arbeit über „Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge“ ist deutlich geworden, daß es neben dieser im Bereich der Dogmatik verankerten (wissenschaftstheoretischen) Fragestellung schon in der frühesten christlichen Theologie eine mehr oder weniger reflektierte Rezeption der zu ihrer Zeit in Geltung stehenden Konzepte von Psychagogik gab. Es zeigt sich also ein bisher wenig beachteter Doppelstrang der Fragestellung: die wissenschaftstheoretische und die praxisorientierte Linie.

Mit dem Aufkommen einer wissenschaftlichen Praktischen Theologie seit F.D.E. Schleiermacher ist jene praxisorientierte Fragestellung zu einem Teil der akademischen Theologie geworden, wenn auch nicht in der Weise, daß hier Handlungsanleitung für einzelne Fälle gegeben würde, so aber doch im Sinne der Formulierung von „Kunstregeln“ als „allgemeine Ausdrücke“ der Handlungsvorschriften¹⁴, also als Theorie der Praxis.

In der gegenwärtigen Praktischen Theologie lassen sich zwei Modellreihen für die Bestimmung des Verhältnisses von Seelsorge und Psychotherapie in der Seelsorgelehre unterscheiden, die das eine Mal stärker von der praxisorientierten Fragestellung, das andere Mal eher von der wissenschaftstheoretischen Seite her eingebracht worden sind.

D. Rössler¹⁵ hat die unmittelbare oder mehr mittelbare Rezeption psychotherapeutischer Konzepte in der Seelsorge mit den Stichworten „Hilfsmittel“ und „Hilfswissenschaft“ charakterisiert und dabei auf eine historisch gewachsene Begrifflichkeit zurückgegriffen¹⁶. Mit dieser Unterscheidung ist ein

¹² W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a. M. 1977, 16

¹³ Th. Bonhoeffer: Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge. München 1985

¹⁴ Vgl. dazu: F.D.E. Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe herausgegeben von Heinrich Scholz. Leipzig ³1910=Darmstadt ⁴1977, § 265; R. Schmidt-Rost: Die Bedeutung der „Kunstregeln“ für die Praktische Theologie. In: Pthl 12 (1992) 195-210

¹⁵ D. Rössler: § 11 Seelsorge und Psychotherapie. In: F. Wintzer (Hg.): Praktische Theologie. Neukirchen-Vluyn ³1990, 116-125; ders., Grundriß 195-208

¹⁶ E. Pfennigsdorf hat den Begriff „Hilfswissenschaften“ für diejenigen empirischen Wissenschaften eingeführt, die „...uns, eine jede in ihrer Weise, ein für die Pr. Th. wichtiges

wesentlicher Gesichtspunkt in der Art der Rezeption psychotherapeutischer Kenntnisse benannt. Während die Psychotherapie als Hilfsmittel für die Seelsorge deren Handeln unmittelbar anleitet und bestimmt, bleibt es bei der Rezeption psychotherapeutischen Wissens im Sinne einer Hilfswissenschaft für die Seelsorge bei einem Erkenntniszuwachs, über dessen Relevanz für das seelsorgerliche Handeln der Seelsorger zu entscheiden hat. Als Problem zeigt sich bei dieser Einteilung allerdings, daß Autoren wie E. Thurneysen und J. Scharfenberg, die in ihrer Art der Rezeption der Psychologie/Psychoanalyse als Hilfswissenschaft sehr unterschiedliche Wege gehen, nebeneinander zu stehen kommen, ohne daß diese Unterschiede noch einmal eigens thematisiert würden.

Im wissenschaftstheoretischen Bereich hat H. Schröer¹⁷ 1977 fünf Strukturmuster für das Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften benannt, die K. Winkler¹⁸ später auch für das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie fruchtbar machte¹⁹: Das Autarkiemodell, bei dem sich die Theologie als rein innerkirchliche Wissenschaft versteht und sich darin selbst genug ist - eine Position, die faktisch nicht mehr durchführbar sei; das Dominanzmodell, bei dem alle Wissenschaften als Hilfswissenschaften für eine zu bearbeitende Problemstellung auftreten; das Konvergenzmodell, bei dem jede Wissenschaft Aussagen bildet, die aufeinander abbildbar sind, da eine Wirklichkeit als Kontinuum angenommen wird; das Aporiemodell, das an der Doppelheit der Aussagenreihen von Theologie und Humanwissenschaften festhält; das Exodusmodell, bei

Wissensgebiet kennen [scil. lehren]. Aber sie vermögen nicht, die für diese Gebiete geltenden Ziele und Normen aufzustellen. Sie sagen nur, was ist, nicht, was sein soll. Deshalb sind sie Hilfswissenschaften der Pr. Th., die das von ihnen erarbeitete Wissen aufnimmt und für ihre Zwecke verwendet.“ E. Pfennigsdorf: *Praktische Theologie. Ein Handbuch für die Gegenwart*. Bd. 1. Gütersloh 1929, 17. Pfister bezeichnete bereits 1909 die Psychoanalyse ausdrücklich als Hilfsmittel für die Seelsorge.

¹⁷ H. Schröer: *Humanwissenschaften und Religionspädagogik*. (1977). Teilabdruck in: K. Wegenast (Hg.): *Religionspädagogik*. Bd. I. *Der evangelische Weg*. Darmstadt 1981, 429-458, hier 446f.

¹⁸ K. Winkler: *Psychotherapie im Kontext der Kirche - zum Problem der sogenannten „Hilfswissenschaften“*. In: J. Ringleben u.a. (Hg.): *Der Mit-Mensch in der Psychotherapie. Perspektiven für Kirche und Gesellschaft*. Bielefeld 1988, 68-86, 76

¹⁹ Die Fünffzahl der Zuordnungsmodelle findet sich mit etwas anderen Namen z.B. auch bei J. Scharfenberg: *Loccumer Thesen. B. Problemanzeige aus der Sicht einer psychoanalytisch orientierten Seelsorge*. In: *PTh* 71 (1982) 321f.; für die katholische Theologie vgl.: N. Mette/H. Steinkamp: *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*. Düsseldorf 1983, 164-175; I. Baumgartner: *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*. Düsseldorf 1990, 60-68; zusammenfassend für die katholische Seite jetzt: J. Hänle: *Heilende Verkündigung. Kerygmatische Herausforderungen im Dialog mit Ansätzen der Humanistischen Psychologie*. Ostfildern 1997 [Zeitzeichen; 1]

dem die Theologie unter Gefahr des Identitätsverlustes auswandert²⁰. Ähnlich sind die von T.U. Schall²¹ formulierten Beziehungsmuster zwischen Seelsorge und Psychotherapie: Beziehung läßt sich leben als Rivalität, Kooperation oder Ergänzung.

Diese idealtypischen Bestimmungen haben die wichtige Funktion, strukturelle Gemeinsamkeiten in der Art der Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie bei differierenden Inhalten aufzuweisen - eine gerade im Blick auf die Vielzahl der rezipierten Therapieformen und der theologischen Konzepte nicht zu unterschätzende Leistung. Zwangsläufig gerät dadurch aber das Spezifische des jeweiligen poimenischen Entwurfes aus dem Blick: Welches ist die theologische Ausgangsposition, von der aus eine Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie vorgenommen wird? Mit welchem therapeutischem Verfahren wird kooperiert, und warum gerade mit diesem? Gibt es einen inneren Zusammenhang zwischen theologischer Ausgangsposition und therapeutischem Verfahren, und wie läßt sich dieser beschreiben? Mit der Beantwortung dieser Fragen erschließt sich in der Wahrnehmung des theologischen Gesamtzusammenhanges die eigentliche Bedeutsamkeit der Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie als Ausdruck eines bestimmten theologischen Verständnisses vom Menschen und seiner Stellung vor Gott.

In diesem Sinne versucht die vorliegende Studie die poimenischen Entwürfe von O. Pfister, E. Thurneysen und W. Uhsadel in ihrem theologischen Gesamtzusammenhang zu verstehen. Sie ist also nicht nur an den strukturellen Klassifizierungen, sondern auch an den diesen vorausliegenden theologischen Grundentscheidungen interessiert²². Insofern will die vorliegende Studie als ein historischer Beitrag zum Problem der Seelsorgelehre im 20. Jahrhundert zwischen theologischer Begründung und Handlungsorientierung verstanden werden.

²⁰ In diese Kategorien lassen sich auch die beiden neuesten Entwürfe von M. Plieth (Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie. Göttingen 1994) und R. Sons (Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart. Stuttgart 1995) einordnen. Plieths Beitrag gehört in die Kategorie Konvergenzmodell, der von Sons zum Aporiemodell.

²¹ T. U. Schall: Art. Seelsorge/Pastoralpsychologie. In: Wörterbuch der Religionspsychologie. Gütersloh 1993, 258-269, hier 266f.

²² Eine Darstellung der Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie in wichtigen Seelsorgeentwürfen des 20. Jahrhunderts ohne eine entsprechende Berücksichtigung des theologischen Kontextes bietet: Plieth, Seele.

Teil A Oskar Pfisters Verständnis von analytischer Seelsorge

Oskar Pfister (1873-1956) kann als weitgehend vergessener Theologe des beginnenden 20. Jahrhunderts gelten, dem erst im Zuge des Aufbruchs der neueren Seelsorgebewegung seit 1968 durch einige wenige Pastoralpsychologen - insbesondere J. Scharfenberg²³ - vermehrt Aufmerksamkeit zugewandt wurde. Dieser Sachverhalt bedarf angesichts der großen Publikationstätigkeit Pfisters - E. Nases Gesamtbibliographie verzeichnet 264 Einzeltitel²⁴ - der Interpretation. So entdeckt Nase in der Geschichte der Pfister-Rezeption denn auch „...eine Geschichte der Mißverständnisse und Unterstellungen, der vorschnellen Etikettierungen und verlegenen Anmerkungen, kurz eine Geschichte kollektiver Verdrängung.“²⁵

Es stellt sich allerdings die Frage, ob nicht Pfisters eigenes Werk einen plausiblen Interpretationsrahmen für dieses Phänomen anbietet. Eine erste Durchsicht der Rezensionen zu Pfisters Veröffentlichungen zeigt jedenfalls, daß es sehr wohl eine aufmerksame Wahrnehmung seiner Arbeiten durch die Zeitgenossen gab und es eher Pfisters als zu einseitig empfundenes Eintreten für die Psychoanalyse war, das zurückhaltend beurteilt wurde. Daneben wurde insbesondere

²³ J. Scharfenberg: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Göttingen 1968; ⁴1976, 13-20; ders.: Die Begegnung von Psychoanalyse und Theologie - eine Zwischenbilanz. In: H. Zahndt (Hg.): Jesus und Freud. Ein Symposium von Psychoanalytikern und Theologen. München 1972, 93-107; E. Nase/J. Scharfenberg: Psychoanalyse und Religion. Einführung. In: Dies. (Hg.): Psychoanalyse und Religion. Darmstadt 1977, 1-23; darin auch Wiederabdruck von Pfisters „Die Illusion einer Zukunft“ aaO. 101-141; V. Läßle/J. Scharfenberg: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 1-8; darin auch Wiederabdruck von Pfisters „Die Psychoanalyse als wissenschaftliches Prinzip und seelsorgerliche Methode“ aaO. 11-54 und „Psychoanalyse und Seelsorge“ aaO. 87-98; V. Läßle: Das Methodenproblem in der evangelischen Seelsorge. In: J. Scharfenberg (Hg.): Wege christlicher Einzelseelsorge. Wien u.a. 1979, 15-35; J. Scharfenberg: Die Rezeption der Psychoanalyse in der Theologie. In: J. Cremerius (Hg.): Die Rezeption der Psychoanalyse in der Soziologie, Psychologie und Theologie im deutschsprachigen Raum bis 1940. Frankfurt 1981, 255-338, darin die Dokumente 1-7 mit Pfister-Texten; J. Scharfenberg: Einführung in die Pastoralpsychologie. Göttingen 1985, 40-43

²⁴ E. Nase: Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien. Berlin/New York 1993, 575-591

²⁵ AaO. VII

die Verwendung der Psychoanalyse als Interpretationskategorie für geschichtliche Prozesse und historische Gestalten (z.B. Zinzendorf) kritisiert²⁶.

In Pfisters Verständnis der analytischen Seelsorge verschmelzen Theologie und Psychoanalyse zu einem eigenen, neuen Ganzen. Darüber hinaus ist aber nicht zu übersehen, daß Pfister die Psychoanalyse für sämtliche ihn interessierenden Bereiche der Theologie und Religionsphilosophie fruchtbar zu machen versuchte. Deshalb soll im folgenden die Bedeutung der Psychoanalyse für Pfisters Verständnis der Seelsorge in seinem theologischen Gesamtkonzept verortet werden, das dabei zumindest umrißartig sichtbar werden soll.

Kap. 2 Auf dem Weg zur Begegnung mit der Psychoanalyse

2.1 Religionsphilosophie zwischen Schleiermacher und Hegel

Nach seinem Studium der Theologie (bis 1895) hatte sich Pfister nochmals intensiv mit Religionsphilosophie beschäftigt, wobei er die Bedeutung seiner Berliner Lehrer O. Pfleiderer und G. Runze besonders hervorhob. Ergebnis dieser Studien war seine 1897 eingereichte und ein Jahr später gedruckte Inaugural-Dissertation über „Die Genesis der Religionsphilosophie A.E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus“. Im Vorwort erläutert Pfister, daß er selbst durchaus an anderer Stelle stünde als Biedermann, nämlich eher bei F.D.E. Schleiermacher und dessen Schüler A. Schweizer, daß aber an Biedermann dessen „ächt christlich-evangelische[s] Wahrheitsstreben und die sittliche Energie“²⁷ zu rühmen seien, die auf ihn tiefen Eindruck ausgeübt hätten. Biedermanns Philosophie sei für ihn darin besonders interessant, daß sich bei näherer Beschäftigung „...hinter den starren Formen seiner Abstraktion eine reiche Welt der lebendigsten Empfindungen und innigsten Gefühle ... [scil. verberge], Tatsachen freilich, die sich der logischen Fixierung entziehen und entziehen werden.“²⁸

Pfister erkennt in Biedermanns Philosophie eine Verknüpfung Schleiermacherscher und Hegelscher Grundgedanken. Während ersterer die Religion im „Gefühl“ verorte²⁹, gehe es dem zweiten um Religion als „Wissen“³⁰. Pfister selbst sieht durchaus die bedeutende Differenz zwischen diesen beiden Ansätzen. „Allein sie ist nicht so gross, dass der eine den religiösen Inhalt für völlig

²⁶ Vgl. dazu unten: Kap. 6.2+3

²⁷ O. Pfister: Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus. Zürich 1898, o.S.; im folgenden zitiert: Genesis

²⁸ Genesis o.S.

²⁹ AaO. 3

³⁰ Ebd.

unvermittelt, der andere aber für vermittelt erklärte, vielmehr beruht sie darin, dass jener die lebendige Betrachtung, dieser aber das Denken der spekulativen Vernunft das appercipirende Organ der Religion bilden lässt. Niemand wird behaupten wollen, dass diese Standpunkte essentiell sehr stark differieren, der zugibt, dass die Betrachtung auch denkend, das Denken auch betrachtend sein kann.“³¹

Diese harmonisierende Tendenz in der Zusammenschau der beiden Denker setzt sich bei Pfister fort, wenn er Schleiermacher für dessen Gottesbegriff eine Umprägung des Schellingschen Gedankens der Weltseele unterstellt, womit er in große Nähe zu Hegels Geistbegriff gerückt wäre³², bei Hegel dagegen eine religiöse Stimmung findet, „...die derjenigen Schleiermachers in den ‘Reden’ genau entspricht...“³³. Beide Denker gerieten jedoch in Einseitigkeit, „...indem sie ein einzelnes, ob auch hervorragendes Moment des religiösen Prozesses herausgriffen und diese Resultate zum organisierenden Prinzip eines Lehrsystems erhoben...“³⁴.

Für Biedermann weist Pfister nun nach, wie dieser eine Synthese von Schleiermacher und Hegel vollzogen habe, die er wie folgt interpretiert: „Vom einen die Selbständigkeit und Innerlichkeit der Religion, vom andern ihr harmonischer Zusammenklang mit den übrigen Tätigkeiten des einheitlichen Geisteslebens und daher die Unterordnung des theoretischen Moments unter die Normen des wissenschaftlichen Denkens.“³⁵

Diesem Ansatz, der versucht, die durch Gefühle erfaßbare Seite religiöser Erfahrungen mit dem von der Erfahrung gereinigten wissenschaftlichen Denken (Metaphysik) zu verbinden, werden wir bei Pfister auch weiterhin begegnen.

2.2 Determinismus und Willensfreiheit

Im weiteren wendet sich Pfister erkenntnistheoretischen Fragen zu. Während seiner Studienzeit war er durch die Schule des Empirio-kritizismus hindurchgegangen „...und suchte ein paar Semester lang ‘reine Erfahrung’ im Sinne einer Wirklichkeitserkenntnis, die von allen subjektiven Zutaten völlig frei wäre.“³⁶

In seiner 1904 erschienenen Schrift über „Die Willensfreiheit“ stellt sich Pfister als Determinist dar. Die Publikation ist die überarbeitete und erweiterte Fassung

³¹ AaO. 9

³² Ebd.

³³ AaO. 10

³⁴ AaO. 14

³⁵ AaO. 74

³⁶ O. Pfister: Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. Sigm. Freud. (1928) In: E. Nase/J. Scharfenberg (Hg.): Psychoanalyse und Religion. Darmstadt 1977, 101-141, 129; im folgenden zitiert: Illusion

einer von Pfister bei der „Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion“ eingereichten Schrift zur Beantwortung der folgenden Fragen: „Kann man sich für die Theorie des Indeterminismus (Kants transzendente Willensfreiheit) mit Recht auf Tatsachen des Seelenlebens berufen? Ist diese Theorie aufrecht zu halten gegenüber den neueren wissenschaftlichen Untersuchungen über die Regelmäßigkeit in den menschlichen Willensstaten, den Zusammenhang zwischen physiologischen und psychologischen Erscheinungen usw.? Welche Bedeutung hat sie für Religion und Sittlichkeit?“³⁷

Pfisters Beitrag soll nun verschiedene Aufgaben leisten: Zum einen will Pfister nachweisen, indem er „...von außen nach innen vordringend, successive die Möglichkeit der indeterministischen Hypothese immer mehr einschränkt, bis zuletzt kein Gebiet mehr übrig bleibt, wo sie sich behaupten könnte“³⁸, daß die adäquate Wahrnehmung der Wirklichkeit einen geschlossenen Kausalzusammenhang verlangt, also den Determinismus zu ihrer unabdingbaren Voraussetzung hat. Dies geschieht sowohl für die physischen, die psychischen als auch die psychophysischen Erfahrungsbegriffe. Drei maßgebliche Gründe kann Pfister für den von ihm vertretenen Determinismus benennen:

„Der erste besteht in dem logischen Grundgesetz der durchgängigen Verknüpfung des Gedachten nach dem Prinzip von Grund und Folge. Dieses kann nur dann auf seine Rechnung kommen, wenn auch die physischen und psychischen Vorgänge sich gesetzmäßig vollziehen.

Der zweite besteht in der sittlichen Forderung, die einzelnen Handlungen weder auf einen Zufall, noch auf ein transzendent-imaginäres Ich, sondern auf die feste Kausalität des empirischen sittlichen Subjektes selbst zu beziehen.

Die dritte endlich liegt in der religiösen Forderung, die Absolutheit des göttlichen Wirkens gegenüber allen scheinbar absoluten Kausalitätsformen ohne irgendwelchen Abzug aufrecht zu halten. Damit ist auch hinlänglich bewiesen, daß die wahre Willensfreiheit den Determinismus voraussetzt, allein einen ethischen, das ganze Wesen des Geistigen erwägenden Determinismus.“³⁹

Zum anderen entwickelt Pfister - in einer Erweiterung gegenüber der Preisschrift⁴⁰ - einen eigenen erkenntnistheoretischen Standpunkt, den er „kritischen Transzendentalrealismus“ nennt⁴¹. In seinen Grundgedanken stellt er sich folgendermaßen dar.

³⁷ O. Pfister: Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung. Berlin 1904, IVf.; im folgenden zitiert: Willensfreiheit

³⁸ O. Ritschl: Rez.: Oskar Pfister: Die Willensfreiheit. Berlin 1904. In: ThLZ 29 (1904) 488-491, 489

³⁹ Willensfreiheit 353f.

⁴⁰ Willensfreiheit 223-268

⁴¹ AaO. 260-268; „Das Adjektiv will an *Wundt*, das Substantiv an *Kant* und von *Hartmann* erinnern.“ AaO. 265

Erkennen ist für Pfister ein Denken, welches sich auf ein Wirkliches bezieht und zwar derart, „...daß im Erkenntnisinhalt, diesem Gedachten, eine Bestimmtheit des von ihm ausgesagten Wirklichen eingeschlossen sei. Wir sahen daher das Erkenntnisbedürfnis vollständig befriedigt, wenn es uns gelinge, solche Voraussetzungen zu finden und widerspruchlos zu vereinigen, welche ein derartiges Verhältnis zwischen Denken und Wirklichem denkbar machen.“⁴²

Als wichtigste Konsequenz ergibt sich aus diesem Ansatz, daß es keine Verpflichtung dazu gibt, sich außerhalb der Erkenntnisaussagen zu stellen und über sie zu reflektieren, sondern diese Erkenntnisaussagen müssen selbst mit in Betracht gezogen werden, da sie zum Gegebenen mit gehören⁴³. Durch diese Erkenntniskritik ist die Möglichkeit einer Metaphysik geschaffen⁴⁴. Ihre Aufgabe ist es „...die auf die Wirklichkeit bezogenen Erfahrungsbegriffe, die das tägliche Leben und die Einzelwissenschaft liefert, zur Klarheit und Deutlichkeit zu erheben und in einem widerspruchlosen System zu vereinigen.“⁴⁵

Drittens legt Pfister dar, wie sich der dargelegte Determinismus zur Frage des menschlichen Wollens, insbesondere auf religiösem Gebiet, verhält. Eine Klärung erfährt dieses Problem, indem Pfister zwischen der prospektiven Natur des Wollens und der retrospektiven Natur der Frage nach der kausalen Dependenz unterscheidet⁴⁶. „So gilt es vor allem, die in der Frage nach der Freiheit zu bildenden Seinsurteile nicht mit den das Wollen selbst bestimmenden praktischen Urteilen zu verwechseln.“⁴⁷ Locus classicus des religiösen Determinismus sei Phil. 2, 12b-13: Mit Furcht und Zittern seid tätig für eure Rettung; denn Gott ist der, der in euch wirkt sowohl das Wollen, als das Wirken, nach seinem Wohlgefallen. „Der erste Satz enthält einen Imperativ, der zweite ein Seinsurteil. Jener wendet sich an das wollende, dieser an das urteilende Subjekt.“⁴⁸ Die relative Ursächlichkeit des Individualwollens ist also durchaus zusammenzudenken mit einer absoluten Kausalität Gottes, indem Pfister beides unterschiedlichen Urteilsformen zuteilt. Auf diese Art und Weise hat Pfister eine fatalistische Deutung des Determinismus ausgeschlossen. Die für alle Wissenschaft unabdingbar wichtige Kausalität aller Seinsvorgänge steht nicht im Widerspruch zu den ethischen Urteilen eines wollenden Individuums.

Im Gegenteil: „Je mehr der einzelne aus seiner Vereinzelung heraustritt und das Lebensprinzip des göttlichen Willens in sich aufnimmt, um so mehr steigert sich seine Willensfreiheit. Nie ist dieses Ideal so verwirklicht, daß das ewige

⁴² AaO. 260

⁴³ AaO. 261

⁴⁴ AaO. 268

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ AaO. 377

⁴⁷ O. Ritschl: Rez. Pfister 490

⁴⁸ Willensfreiheit 377

Licht der allerbarmenden Liebe die ganze Höhle des Menschenwillens durchstrahlte und den letzten Schlupfwinkel des Egoismus erhellte, so daß der Zustand des absoluten non posse peccare vorherrschte. Doch schon die Annäherungen an jenes Ziel offenbaren ein Geheimnis, welches das stille Glück des Christen ausmacht und ein brennendes Heimweh nach dem Reiche Gottes weckt, dem Lande der vollkommenen Freiheit. Und das Geheimnis lautet: 'Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit!'⁴⁹

2.3 Theologie als Theorie der religiösen Persönlichkeit

Unmittelbar an Pfisters deterministische Position knüpft sein gleichzeitig vorgetragenes Plädoyer für die Einbeziehung der Psychologie in die Theologie an. Die Theologie hat es seiner Meinung nach nicht mit Dogmen, sondern mit dem ganzen „Komplex der religiösen Bewusstseinsstatsachen“⁵⁰ zu tun. Deshalb fordere schon der Begriff der Theologie „...Rückgriffe auf vorangehende psychische Vorgänge, die etwa als Bedingungen in Betracht kommen könnten, und Uebergriffe auf profane Prozesse, deren Ablauf mit den religiösen übereinstimme und folglich die in diesen waltenden Gesetze auffinden hülfe. Also weist auch die Theologie gebieterisch in die Psychologie.“⁵¹

Gemäß dem von ihm vertretenen Determinismus hat die Theologie damit die Aufgabe, die Ursachen und Entstehungsbedingungen religiöser Phänomene darzustellen, andernfalls müsse sie diese der Unerklärlichkeit preisgeben und auf die Herstellung kausaler Zusammenhänge verzichten⁵². Die Psychologie als die Wissenschaft, welche die Gesetze der seelischen Veränderung darzustellen suche, liefere die unerläßlichen Voraussetzungen zur Konstruktion der kausalen Zusammengehörigkeit der religiösen Erscheinungen⁵³. „Und so fordern wir denn im Namen der Wissenschaft, welcher wir dienen, verständnisvolle Vertiefung in die moderne Psychologie als ein unentbehrliches Instrument zur Beseitigung einer höchst unehrvollen Situation und zur Gewinnung einer Geschichte des individuellen und generellen religiösen Bewusstseins.“⁵⁴ Dabei will Pfister insbesondere auf die psychologischen Beziehungs- und

⁴⁹ AaO. 394; zur Bedeutung von Pfisters „Willensfreiheit“ für sein weiteres Denken vgl. auch: Rolf Germann-Gehret: Oskar Pfister (1873-1956). Pionier einer tiefenpsychologisch orientierten Psychotherapie bei Jugendlichen und Kindern. Diss. (masch.) Zürich 1987, 15-31

⁵⁰ O. Pfister: Die Unterlassungssünden der Theologie gegenüber der modernen Psychologie. In: PrM 7 (1903) 125-140, 127; im folgenden zitiert: Unterlassungssünden

⁵¹ Ebd.

⁵² AaO. 137

⁵³ Ebd.

⁵⁴ AaO. 138

Entwicklungsgesetze, wie sie W. Wundt in seiner Völkerpsychologie beschrieben hat, zurückgreifen⁵⁵.

Zwei Jahr später begegnet uns diese Forderung als Programm einer neu zu bildenden, auf die religiöse Erfahrung gegründeten Glaubenslehre wieder⁵⁶. Anstelle der „Bearbeitung der Schrift und formelhafter Bekenntnisse“⁵⁷, wie es die evangelische Dogmatik tue, plädiert Pfister für eine Glaubenswissenschaft, die sich mit dem ganzen, lebendigen Menschen und seinem Glauben befaßt. Insbesondere kritisiert Pfister die gänzliche Abwesenheit einer Untersuchung der „Geschichte des individuellen Glaubenslebens“ und des „Werden[s] der religiösen Persönlichkeit unter diesen oder jenen Bedingungen“⁵⁸. Die Dogmatik sei darin hinter Schleiermacher zurückgefallen, daß sie eine „nach Lehrpunkten zerstückelte Dogmengeschichte mit einem bis in die Gegenwart fortgesetzten Anhang“⁵⁹ bilde. Es fehle die Anknüpfung an die Phänomene der einzelnen Glaubensstatsachen, und die ungeheure Fülle individuell verschiedener Glaubensgestaltungen werde keines Blickes gewürdigt⁶⁰.

Die tiefste Ursache für diese Fehlentwicklung sei eine grundsätzlich falsche Ansicht „über den Schwerpunkt, die Entstehung und Natur der Religion.“⁶¹ Die Glaubenslehre habe die Tatsache überspielt, daß das ästhetische oder ethische Erlebnis für die Bildung des religiösen Bewußtseins ungleich wichtiger sei als das Wissen um die Wirklichkeit und ihre Seinsgründe. Damit aber sei die wissenschaftliche Glaubenslehre auf metaphysisch-spekulative Abwege geraten und habe ihre eigentliche Aufgabe, „...in erster Linie eine Ethik der religiösen Persönlichkeit und erst hernach Metaphysik des religiösen Bewusstseins zu sein, geradezu verleugnet.“⁶² Gerade aber eine solche „lebendige, den wirklichen Lebenserscheinungen des Glaubens zugewandte, freie, wissenschaftliche, ethische Erforschung des Glaubens“⁶³ werde die Verbindung zur Gestalt Jesu wieder herstellen.

Im Blick auf die Ausbildung zum Pfarrberuf konkretisiert Pfister sein Anliegen für die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen in einem zwei Jahre

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ O. Pfister: Das Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre. Ein Weckruf. In: SThZ 22 (1905) 209-212; im folgenden zitiert: Elend

⁵⁷ AaO. 209

⁵⁸ AaO. 210

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ AaO. 212

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

später erschienenen Aufsatz⁶⁴. Dabei kommt die pfarramtliche Tätigkeit und insbesondere die seelsorgerliche Aufgabe des Pfarrers zum ersten Mal näher in den Blick. Parallel zu dem entwickelten theologischen Programm einer Orientierung an den Frömmigkeitsformen der Gläubigen wird die Aufgabe des Seelsorgers nun nicht mehr in „...der Einimpfung symbolischer Schriften, dogmatischer Lehrsätze, biblischer loci, sondern in der Pflege des christlichen Glaubenslebens, wie es ein jeder unter der Einwirkung Jesu durch die Wirksamkeit Gottes erfährt und erfasst“⁶⁵, gesehen. Für die religiöse Kindererziehung empfiehlt Pfister eine „evangelische Willensgymnastik“⁶⁶, die die Kinder zu religiös-sittlicher Selbstübung anleiten soll.

2.4 Jesus und die Liebe, Kultursynthese, freie Wissenschaft und soziales Engagement

Schon in der ersten Phase seines wissenschaftlichen Arbeitens zeigt sich Pfister auf der Suche nach einer „...wissenschaftliche[n] Formel für die Vereinigung von moderner Kultur und Christentum...“⁶⁷. In der Auseinandersetzung mit dem „modernen Antichristentum“, das Pfister durch Eugen Dühring, Eduard von Hartmann und vor allem Friedrich Nietzsche repräsentiert sieht, verteidigt Pfister das Christentum gegen deren Angriffe. Den Vorwürfen, das Christentum und die Kirche betonten zu wenig das Sittliche, sie verweigerten die rückhaltlose Anerkennung einer unabhängigen Wissenschaft und würden einen anthropologischen Pessimismus vertreten, setzt Pfister sein Konzept einer Versöhnung von Kultur und Christentum entgegen.

Dazu gehört sein Plädoyer für eine von kirchlichen Ansprüchen abgelöste, allein dem Ideal der Wahrheit verpflichtete theologische Wissenschaft. Den zeitgenössischen Dogmatikern (Kaftan, Lipsius u.a.) wirft er eine Gebundenheit der Theologie vor, die nicht der freien Wissenschaft, sondern der Kirche verpflichtet sei⁶⁸. Daneben finde sich ein „antimodernes Christentum“ (Kierkegaard u.a.), das sich überhaupt der Auseinandersetzung mit der modernen Welt verweigere und durch den Rückzug auf ein christliches Gewissen jede

⁶⁴ O. Pfister: Die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer. Auf Grund einer schriftlichen Umfrage untersucht. In: SThZ 24 (1907) 30-37; 83-90; 122-135; 169-183; im folgenden zitiert: Reform

⁶⁵ AaO. 124

⁶⁶ AaO. 175

⁶⁷ O. Pfister: Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu. In: SThZ 16 (1899) 97-116; 174-186; 193-202, 201; im folgenden zitiert: Antichristentum

⁶⁸ Elend 211

wissenschaftliche Argumentation in der Theologie vermeintlich überflüssig mache⁶⁹.

Den Vorwürfen, das Christentum sei eine wenig an sittlichen Taten orientierte Religion, stellt er nicht nur Persönlichkeiten wie Comenius, Francke, Wichern oder Bodelschwingh gegenüber⁷⁰, sondern auch ein eigenes Programm⁷¹, in dem die Menschenwürde des Einzelnen den Maßstab für die Wirtschafts- und Sozialentwicklung vorgibt mit dem Resultat, daß Pfister für eine religiös-sozialistische Position votiert⁷².

Eine Zusammenfassung aller seiner theologischen Anliegen sieht Pfister in der „...schlichte[n] Gestalt Jesu Christi, frei von dogmatischer Verschleierung und autoritätsbedürftiger Verpöpstlichung, in ihrer natürlich-übernatürlichen, zeitlos-ewigen Herrlichkeit.“⁷³ Jesus ist ihm „die unabhängigste Persönlichkeit“, die „unfassbar starke, seinem eigenen Wesen als Gottessohn folgende Natur“⁷⁴, tiefstes Mysterium und höchste Lebensoffenbarung und Liebesmacht⁷⁵. Jesus als die vollkommene religiös-sittliche Persönlichkeit gilt ihm als der Felsen, „auf dem das Christentum ruht, und an dem die stolzen Wogen des Antichristentums sich legen“⁷⁶. In seiner Person habe sich die „Hingabe an Gott als den himmlischen Vater und Schöpfer aller kosmischen Potenzen“⁷⁷, die für jeden Menschen anzustreben sei und ihn zur vollen sittlichen Persönlichkeit mache, unüberbietbar verwirklicht. Jesus repräsentiere die Einheit jener drei Grundkonzepte, die nach Pfisters Meinung die Grenze gegenüber dem Antichristentum fixieren: einen „christlichen Idealismus, welcher über der Welt und ihrer Lust ein Reich ewiger Werte anerkennt“, einen „christlichen Optimismus, dessen Grundlage der Glaube an einen heiligen, heilig liebenden, allmächtig schaffenden Gott bildet“ und einen „christlichen Ethicismus, welcher ebensowohl das Individuum zu einer Krystallisation sittlicher Werte erheben, als die Individuen in ihrer Gesamtheit zur Bruderschaft, zum ethischen Organismus vereinigen will.“⁷⁸

⁶⁹ Antichristentum 175f.

⁷⁰ AaO. 184

⁷¹ O. Pfister: Die soziale Entwicklung als Kampf um die Menschenwürde. Ein Mahnwort. Zürich 1907

⁷² Vgl. dazu auch: H. U. Jäger: Oskar Pfister und die Anfänge des religiösen Sozialismus. In: WzM 25 (1973) 451-455

⁷³ Antichristentum 201

⁷⁴ AaO. 195f.

⁷⁵ AaO. 202

⁷⁶ AaO. 201

⁷⁷ AaO. 197

⁷⁸ Ebd.

Pfister lehnt eine „physisch-metaphysische“ Gottessohnschaft Jesu ab und ist stattdessen allein an seiner „religiös-ethischen“ Bedeutung interessiert⁷⁹, die in seiner Darbietung der Liebe als dem höchsten Gottesgebot wurzelt. Schon in seiner Preisschrift über die Willensfreiheit stellt Pfister den Determinismus als notwendige Voraussetzung für die Vermählung von Gnade und Gerechtigkeit im Begriff der höchsten Liebe dar⁸⁰. Die Liebe⁸¹ ist Pfister das Grundprinzip des christlichen Glaubens, dem alle anderen theologischen Grundaussagen zu- und untergeordnet werden müssen, das gleichermaßen die Haltung Gottes zu den Menschen, die Bedeutsamkeit des „Heilandsberufes“ Christi als auch die Stellung der Menschen zu Gott und Welt bestimmt.

2.5 Zusammenfassung

Die Äußerungen Pfisters in seinen ersten Publikationen sind sicherlich zu knapp, um von einem theologischen Programm sprechen zu können, aber es lassen sich doch einige Grundzüge seiner Anschauung vor der Begegnung mit der Psychoanalyse skizzieren.

Pfister geht von einem Religionsbegriff aus, der die Religion im Gefühl als ihrem Ursprung ansiedelt. Dort sei der Glaube empirisch aufzusuchen, von dort habe auch alle Theologie ihren Anfang zu nehmen: in der unmittelbaren religiösen Erfahrung der Individuen. Alle dogmatischen Topoi seien demgegenüber lediglich als sekundäre Rationalisierungen elementarer Gefühlserfahrungen zu werten.

Eine neue Glaubenslehre soll dieses Programm durchführen. Sie kann zu eindeutigen Ergebnissen führen, weil Pfister einen konsequenten Determinismus vertritt, der die Voraussetzung dafür ist, alle psychischen Erscheinungen auf zugrunde liegende psychische Gesetze zurückzuführen. Die Psychologie tritt hierfür als Hilfswissenschaft auf den Plan.

Ziel der Glaubenslehre Pfisters ist eine Ethik der religiösen Persönlichkeit, die zu wahrhaft sittlichem Handeln anleiten soll. Dazu soll ein objektives Moralprinzip die Grundlage liefern, der Wille des Vatergottes, nämlich die Liebe. Gegenüber den anderen Religionen kommt dem Christentum durch die Person Jesu eine besondere Bedeutung zu. In ihm ist dieser Wille zum ersten Male grundsätzlich gepredigt worden, er hat sich dem Vaterwillen ganz hingegeben, insofern ist in ihm die sittlich-religiöse Persönlichkeit unüberbietbar verkörpert.

⁷⁹ Willensfreiheit 388

⁸⁰ AaO. 389f.

⁸¹ Hier noch nicht die Trias von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe, sondern nur die „Liebe zu Gott aus vollem Herzen und mit allen Kräften“. AaO. 390

Als sozialetische Konsequenz ergibt sich für Pfister daraus eine Position, die den religiösen Sozialisten nahesteht. Die Freiheit der theologischen Wissenschaft ist für ihn ein Postulat aus ihrer Bindung sowohl an die Wahrheit als auch an die Person Jesu, die zu ihrer Vermittlung keine Kirche braucht.

Kap. 3 Zum Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse in der Seelsorgelehre Oskar Pfisters

3.1 Die erste Begegnung mit der Psychoanalyse

Nach Abschluß seiner Dissertation war Pfister ins Gemeindepfarramt gegangen⁸². Dieser Tätigkeit ging er bis zu seinem Ruhestand nach, obwohl er insgesamt dreimal⁸³ ein theologisches Ordinariat angetragen bekam. Pfister selbst deutete diese Entscheidung dahingehend, daß er sich damit konsequent für „die Möglichkeit umfangreicher Studien über die Vorgänge des konkreten Glaubenslebens“⁸⁴ entschieden hätte, die ihm ein Ordinariat verwehrt hätte.

Nach Pfisters eigener Darstellung traf er in seinem Pfarramt „...eine große Menge unglücklicher Menschen, deren religiöse und sittliche Leiden mit den üblichen Methoden nicht zu überwinden waren. Unter ihnen befanden sich viele Neurotiker, die an verdrängten seelischen Konflikten litten.“⁸⁵ Als er sich in den Gesprächen mit einem jungen Mann (Dietrich) keinen Rat mehr weiß, sucht Pfister im Jahre 1908 den Rat von C.G. Jung, der als Arzt in dem bekannten psychiatrischen Krankenhaus Burghölzli tätig ist⁸⁶. Jung vermittelt Pfister erste psychoanalytische Grundkenntnisse, verweist ihn auf Freuds Veröffentlichungen und bietet ihm Supervision für seine Gespräche⁸⁷. Die Begegnung mit der

⁸² 1897 Pfarrer in Wald; 1902-1939 Pfarrer an Predigern in Zürich; vgl. P. Schweizer: Freisinnig-Positiv-Religiössozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im Schweizerischen Protestantismus. Zürich 1972, 286

⁸³ Vgl. Nase, Pfister 405 und O. Pfister: Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart. Göttingen 1923, 40 A. 1; im folgenden zitiert: Aufgabe

⁸⁴ O. Pfister: Die Psychoanalyse als wissenschaftliches Prinzip und seelsorgerliche Methode. (1910). In: V. Läßle/J. Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 11-54, 53; im folgenden zitiert: Psychoanalyse als Prinzip

⁸⁵ O. Pfister: Psychoanalyse und Seelsorge. (1928). In: V. Läßle/J. Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 87-98, hier 89; im folgenden zitiert: Psychoanalyse und Seelsorge

⁸⁶ O. Pfister: Psychoanalytische Seelsorge und experimentelle Moralpädagogik. In: PrM 13 (1909) 6-42, 7; 15; 35; im folgenden zitiert: Seelsorge und Moralpädagogik

⁸⁷ Vgl. Nase, Pfister 200 A. 37; zur Einordnung Pfisters in die Geschichte der Psychoanalyse in der Schweiz vgl.: H. Walser: Psychoanalyse in der Schweiz. In: D. Eicke (Hg.): Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. II. Freud und die Folgen (I). Von der klassischen Psychoanalyse bis zur allgemeinärztlichen Psychotherapie. Zürich 1976, 1192-1218, 1206f.

Psychoanalyse löst bei Pfister eine beträchtliche Produktivität aus. Er liest Freuds Arbeiten und publiziert im nächsten Jahr zwei Aufsätze, in denen er die neue Methode ausführlich vorstellt⁸⁸. Er tut dies, indem er seine seelsorgerlich-analytische Methode breit schildert⁸⁹. Der theoretische Hintergrund wird wenig ausgeführt, dafür bietet Pfister ausführliche Literaturangaben für das eigenständige Studium an⁹⁰.

Pfister deutet die seelsorgerlichen Probleme seiner Klienten als unbewußte Konflikte, die aus der Verdrängung von Gedanken, Wünschen oder einem peinlichen Erlebnis herrühren, die dem Bewußtsein unangenehm sind. Dabei handle es sich meist um solche sexueller Art. Das Besondere an der Psychoanalyse sei nun, daß sie mit Hilfe der Assoziationsmethode die unbewußten Konflikte bewußtseinsfähig und damit bearbeitbar mache. Pfister mißt die Reaktionszeit seiner Klienten auf ein bestimmtes Reizwort und erschließt aus der langen Reaktionszeit den peinlichen Charakter damit verbundener, unbewußter Komplexe. Die psychoanalytische Behandlung erlaube nun, daß die traumatischen Ereignisse ins Bewußtsein übergeleitet und mit Hilfe beruhigender Motive abgeleitet werden könnten⁹¹. Der therapeutische Effekt ergebe sich also durch das Abreagieren der verdrängten Erlebnisse. Pfister sieht darin ein für die Seelsorge und Moralerziehung außerordentlich wichtiges Gesetz. Zugang zu den verdrängten Komplexen liefere die wissenschaftliche Traumdeutung, die Kenntnis von Fehlleistungen und Symbolhandlungen und das Assoziationsexperiment⁹². Besonders das Assoziationsexperiment habe hohe Bedeutung für die psychoanalytische Seelsorge: der Klient werde nicht gegängelt und könne frei abladen; „die unterbewußten heiklen Komplexe werden so überrascht, daß sie sich nicht wie im gewöhnlichen Verhör verschanzen können“⁹³; der Klient bekomme Einsicht, warum er dies und das getan habe; „die Assoziationsanalyse bietet prächtige Gelegenheit, die verdrängten Komplexe abzureagieren.“⁹⁴

⁸⁸ Seelsorge und Moralpädagogik; O. Pfister: Ein Fall von psychanalytischer Seelsorge und Seelenheilung. In: EvFr 9 (1909) 108-114; 139-149; 175-189; im folgenden zitiert: Fall von Seelsorge

⁸⁹ E. Nase hat Pfisters seelsorgerliche Arbeit im Fall Dietrich einer ausführlichen Analyse unterzogen, vgl. Nase, Pfister Kap. 7 u. 8

⁹⁰ Seelsorge und Moralpädagogik 40-42; Nase, Pfister 210 weist darauf hin, daß es Pfister bei seinen Falldarstellungen darum gegangen sei, ein **bestimmtes Verfahren** vorzustellen, „...mit dessen Hilfe der Seelsorger neurotische Störungen erfolgreich behandeln kann. Mit der ‘von Freud begründeten Psychoanalytik’ will er den Amtsbrüdern zunächst nicht eine neue Theorie, sondern eine ‘neue Technik’ ans Herz legen.“

⁹¹ Seelsorge und Moralpädagogik 30

⁹² AaO. 35f.

⁹³ AaO. 36

⁹⁴ AaO. 38

Auffällig ist, daß Pfisters Darlegung der Psychoanalyse und ihrer Wichtigkeit für die Seelsorge fast allein durch die Falldarstellung geleistet wird. Es finden sich kaum Elemente der bis dahin entwickelten psychoanalytischen Theorie. Vielmehr erscheint die Psychoanalyse als relativ einfach zu lernende seelsorgerliche Methode, für deren Handhabung theoretische Kenntnisse hilfreich, aber nicht unabdingbar sind. Die Psychoanalyse ist damit nichts anderes „...als eine erstaunlich verfeinerte seelsorgerliche Methode, die wissenschaftliche Ausbildung eines Verfahrens, das die religiösen Seelsorger seit den ältesten Zeiten instinktiv oder bewußt, plumper oder feiner ausübten.“⁹⁵ Die Nötigung zur Beschäftigung mit dieser „Technik“ ergebe sich aus der Tatsache, daß viele religiös-ethische Defekte einer anderen Behandlung nicht zugänglich seien. Wolle sich der Seelsorger diesen Leiden nicht verschließen - und Pfister berichtet, daß eine große Zahl von Menschen um Behandlung bei ihm nachsucht -, dann bestehe für den Berufsseelsorger die Pflicht, diese Methode anzuwenden, wenn er sie beherrsche. Vorbehalte gegenüber einer psychoanalytischen Behandlung würden sich nur bei moralischer oder intellektueller Schwachheit ergeben⁹⁶. Das Verhältnis zu den Medizinern solle bei der neuen Methode eines der Zusammenarbeit und gegenseitigen Bereicherung sein⁹⁷.

Schon in diesen frühen Arbeiten vergleicht Pfister das Wirken des psychoanalytischen Seelsorgers mit dem Wirken Jesu. Beiden gehe es darum, schweres Leiden durch bloße Pastoration zu vertreiben⁹⁸. Gerade im Bereich der Ethik sieht Pfister eine große Übereinstimmung psychoanalytischer Grundsätze mit ethischen Zielen, denn die Aufgabe der seelsorgerlichen Psychoanalyse „...besteht in der Re-Integration der Liebe, in der Beseitigung der unbewußten Lebenslüge, in der Einbeziehung gewisser verdrängter seelischer Energien unter die Leitung des Gewissens, der Vernunft und Liebe, somit in einer Gesamtversittlichung der Persönlichkeit, in der Sicherung der sittlich-religiösen Freiheit gegenüber den unbewußten Gegenströmungen, im Ersatz der durch Triebverklümmungen hervorgerufenen Passivität durch maximale Aktivität unter der Vorherrschaft des Ideals...“⁹⁹ Unter diesem Gesichtspunkt beginnt Pfister bereits eine Differenzierung, die er in seinem ganzen weiteren Werk beibehält: die durch die Psychoanalyse bewirkte Freiheit steht im Verhältnis zur eigentlichen seelsorgerlichen Aufgabe wie das Pflügen zum Säen¹⁰⁰. Der Begriff der Psychoanalyse müsse so eng gefaßt werden, daß sie allein „auf eine Methode

⁹⁵ Fall von Seelsorge 109

⁹⁶ Seelsorge und Moralpädagogik 32

⁹⁷ AaO. 32f.

⁹⁸ Fall von Seelsorge 186

⁹⁹ Psychoanalyse und Seelsorge 91

¹⁰⁰ AaO. 92

und einen mit ihrer Hilfe gewonnenen erfahrungswissenschaftlichen Bezirk¹⁰¹ eingeschränkt werde, wogegen der Begriff der Seelsorge so ausgeweitet werden müsse, daß er - genau wie die seelsorgerliche Praxis Jesu - die Zuwendung zu psychisch Kranken umschließe. Damit ist eine Zweiteilung vorgegeben, die wir genauer untersuchen wollen.

3.2 Seelsorge und Psychoanalyse in Pfisters analytischer Seelsorge

3.2.1. *Jesu Seelsorge und die Psychoanalyse*

Pfister hat das Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse an verschiedenen Stellen ausführlich behandelt, insbesondere in den Schriften „Analytische Seelsorge“¹⁰² von 1927, der vorausgehenden Einführung „Ein neuer Zugang zum Alten Evangelium“¹⁰³ von 1918 und dem in der psychoanalytischen Zeitschrift „Imago“ veröffentlichten Beitrag „Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie“¹⁰⁴. In allen drei Beiträgen erweist sich die Darstellung der Seelsorgepraxis Jesu als Schlüssel für das Verständnis von Pfisters Argumentation.

Jesu Seelsorge ähnele als erstes darin der Psychoanalyse, daß auch er zuerst den tieferliegenden Konflikt eines seelsorgerlichen Problems aufgesucht habe¹⁰⁵. „Jesus nimmt also nicht zuerst das Krankheitssymptom in Angriff, ...sondern er dringt auf den eigentlichen Herd, auf die Ursache des Übels, nämlich den religiös-sittlichen Konflikt. Seine Seelsorge ist zuerst eine ursächliche. Damit vertritt Jesus das Grundprinzip der Psychoanalyse.“¹⁰⁶ Sowohl bei Jesus als auch in der Psychoanalyse seien Sündhaftigkeit und Krankheit Ausdruck eines tieferliegenden Konfliktes unbewußter Triebkräfte. Während aber Jesus Heilung als Befreiung von verborgenen geistigen Mächten (Dämonen, böse Geister) sehe, rede die Psychoanalyse von verborgenen psychischen Potenzen¹⁰⁷. Aber beide teilten die Einsicht, daß die eigentliche Ursache seelsorgerlicher Probleme unbewußt sei und von dort her gelöst werden müsse.

Unverkennbar sind für Pfister auch die Gemeinsamkeiten in der Gesprächsführung. „Jesus legt Gewicht auf Bekenntnis und Aussprache des begangenen

¹⁰¹ AaO. 93f.

¹⁰² O. Pfister: Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien. Göttingen 1927; im folgenden zitiert: Analytische Seelsorge

¹⁰³ O. Pfister: Ein neuer Zugang zum Alten Evangelium. Mitteilungen über analytische Seelsorge an Nervösen, Gemütsleidenden und anderen seelisch Gebundenen. Gütersloh 1918; im folgenden zitiert: Zugang

¹⁰⁴ In: Imago 20 (1934) 425-443; im folgenden zitiert: Neutestamentliche Seelsorge

¹⁰⁵ Zugang 58f.; Schlüsseltext ist hier Mt 9, 1-7. So auch Psychoanalyse und Seelsorge 90

¹⁰⁶ Analytische Seelsorge 20

¹⁰⁷ Zugang 66

Unrechtes.“¹⁰⁸ Dies entspreche der psychoanalytischen Praxis der freien Aussprache, die sich gerade darin wesentlich von Suggestion und Hypnose unterscheidet, so wie Jesus frei sei „...von jener Erziehung und Seelenlenkung, die stets verwehrt und versagt.“¹⁰⁹

Daneben sieht Pfister bei Jesus bereits Elemente der psychoanalytischen Praxis vorgezeichnet: Regression¹¹⁰, Kompensation¹¹¹, Übertragung¹¹² und Sublimierung frei von jeglicher Ächtung des Triebhaften¹¹³ praktiziere Jesus in seinen Krankenheilungen. Der Regression entspreche in der Gottesbeziehung die „...reumütige Sinnesänderung zu liebevoller Hingabe, was wiederum der Wiederaufnahme einer frühkindlichen Verhaltensweise entspricht.“¹¹⁴ Kompensation geschehe dadurch, daß Jesus die Ablösung vom irdischen Vater und die Hinwendung zum himmlischen Vater fordere. Positive Übertragung geschehe im Glauben darin, daß Jesus als Vertreter Gottes und der Menschheit gesehen werde.

Sublimierung geschehe in der Wiederherstellung eines angst- und zwangsfreien Verhältnisses zu Gott mit Aufhebung des Schuldgefühls, wobei der Wille Gottes als wesenseigene Forderung akzeptiert werde. Auch das Prinzip von Wiederanknüpfung und Umschaltung (Weichenumstellung) teile die jesuanische Seelsorgepraxis mit der Psychoanalyse, wenn Jesus anstelle der vom Alten Testament geforderten Unterwerfung unter das Gesetz die Autonomie des allein an die Liebe als Gotteswillen gebundenen Gewissens propagiere¹¹⁵.

Der Schwierigkeit, daß es für diese Übereinstimmungen nur wenig Anhaltspunkte in Jesus-Logien gibt, sieht sich Pfister dadurch entziehen, daß „...seine [scil. Jesu] Entwicklung jäh abgebrochen und die Auswirkung seines Liebesprinzips verhindert wurde.“¹¹⁶

Grundsätzlich läßt sich nach Pfister sagen, daß Jesus eine juristische Betrachtungsweise der Schuld durch eine ärztliche ersetzt habe. Dies geschehe dadurch, daß Jesus nicht mehr Strafe oder Opfer in den Mittelpunkt der Schuld-beseitigung rückte, sondern das Bild eines liebenden, vergebenden Gottes. Parallel dazu merze der Analytiker alle neurotischen Züge aus dem Überich aus.

¹⁰⁸ Analytische Seelsorge 22; vgl. auch Zugang 60

¹⁰⁹ Analytische Seelsorge 24

¹¹⁰ So ihr nicht werdet wie die Kinder... (Mt 18,3). Analytische Seelsorge 22

¹¹¹ Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter. (Mk 3, 31-35). AaO. 22f.

¹¹² Kommet her zu mir, ich will euch erquicken. (Mt 11, 28). AaO. 23 (bei Pfister falsch zitiert als Mt. 28)

¹¹³ Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen... (Mt 19,5). Ebd.

¹¹⁴ Neutestamentliche Seelsorge 438

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ AaO. 440

„Die Gottesidee und das Über-Ich erfahren somit gleichermaßen gewissermaßen eine analytische Behandlung und damit eine Heilung von neurotischen Merkmalen, zugleich mit einer Sublimierung im Sinne von Wiederherstellung und Versittlichung der Liebe.“¹¹⁷ Der „überstrenge Gott des Neurotikers wird mit Hilfe des Analytikers in einen milden verwandelt, wie im Evangelium der Gott des Alten Testaments in den Gott der Gnade und Güte, wobei die starre, angst- und zwangsneurotisch bedingte Gerechtigkeit überwunden und ein höheres, die Liebe verwirklichendes Gerechtigkeitsideal geschaffen wird.“¹¹⁸ Überich/Ich-ideal und Gott ließen sich dementsprechend analog verstehen.

Solche Analogien führt Pfister auch mit verschiedenen anderen Theologumena durch: So entspreche der Heilsempfang durch Gott der Freigabe im Unbewußten¹¹⁹, und die Wiederherstellung der sittlichen Autonomie durch die Psychoanalyse entspreche Jesu „Ich aber sage euch“, mit dem er alle Bestimmungen aufhebt, „...die dem Prinzip der Liebe und Gotteskindschaft zuwiderlaufen.“¹²⁰

Den weitreichendsten Vergleich stellt Pfister an, wenn er die Person des Analytikers mit dem christlichen Dogma von der Gottmenschheit Christi analog setzt. Der Analytiker repräsentiere in der Übertragung zugleich das neue Ich-ideal des Klienten als auch die menschliche Gesellschaft. Genauso erscheine Christus gleichzeitig als Vertreter der höchsten Instanz (Gott) und als Repräsentant der Menschheit. „Das christliche Dogma von der Gottmenschheit Christi enthält somit in metaphysischer Formulierung ein Postulat der psychoanalytischen Therapie...“¹²¹ „In der psychoanalytischen Therapie muß offenbar der Analytiker ganz ähnlich als Exponent und Manifestation jener geheimnisvollen transzendenten Macht gelten, die in den Zwängen, hysterischen Symptomen, in den Tatsachen des Schuldbewußtseins usw. eine so ungeheure Gewalt zum Ausdruck bringt. ... Damit wird er [scil. der Analytiker] zum Träger und Offenbarer einer den Menschen an Würde und Macht absolut überragenden geistigen Ordnung und zum Vermittler der Aussöhnung zwischen Ich-Ideal und Es.“¹²² Jesus und der Analytiker nähmen also eine doppelte Funktion wahr: zum einen würden sie dem vereinsamten Klienten als die vergebende Menschheit entgegen treten, zum anderen reinigten sie das Überich bzw. Gottesbild von zwanghaften, neurotisierenden Strukturen.

Diese Analogieschlüsse verfolgen alle das gleiche Ziel, nämlich die Übereinstimmung in der ethischen Zielsetzung zwischen der Psychoanalyse und der

¹¹⁷ AaO. 429

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ AaO. 434

¹²⁰ AaO. 431

¹²¹ AaO. 434

¹²² AaO. 436

Seelsorge Jesu aufzuweisen, „die beide Erlösung durch Wahrheit und restituierte Liebe erstreben“¹²³.

3.2.2 *Psychische Gesundheit als gemeinsames Ziel von Seelsorge und Psychoanalyse*

Neben den oben aufgezeigten Analogien zwischen jesuanischer Seelsorge und Psychoanalyse erkennt Pfister eine generelle Gemeinsamkeit zwischen beiden, indem sie beide dem Bestreben entspringen, „...die aus Schuldgefühl entsprungene Angst sowie andere peinliche Wirkungen der Schuld zu beseitigen.“¹²⁴ Pfister weiß sich mit Freud darin in Einklang, daß dieser für die Wahrheit kämpfe und um die Erlösung der Liebe streite, sodaß Freud als treuer Diener Gottes gelten könne, der nicht ferne vom Reiche Gottes sei¹²⁵. Diese Einigkeit erzielt Pfister dadurch, daß er Freuds Verständnis von Sexualität „alles, was das Wort ‘Liebe’ umfaßt“¹²⁶, unterlegt.

Pfister erkennt im Gebot der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe die Mitte der Botschaft Jesu und des ganzen Neuen Testaments¹²⁷. Ziel dieser Liebe sei die Überwindung des strengen „Du sollst!“ und aller Angst im Verhältnis zu Gott. In Aufnahme der ersten Angsttheorie Freuds¹²⁸, die das Entstehen von (Zwangs-) Neurosen auf Libido-Stauungen (für Pfister: Liebeshemmungen) zurückführt, sieht Pfister nun ein gemeinsames Ziel zwischen dem, was das Evangelium will, und dem, worauf die Psychoanalyse abzielt. Beiden gehe es um eine Überwindung der Angst und des durch die Angst bewirkten Zwangs. Dabei bietet sich die Angsttheorie Freuds für Pfister als Grundlage für einen Umkehrschluß an: Überall, wo Angst/Zwang zu finden ist, muß Liebesstauung vorliegen, überall, wo die Liebe zu freier Entfaltung kommt, wird die Angst überwunden. Insofern christlicher Glaube und Psychoanalyse auf den freien Fluß der Liebe/Libido zielten, teilten sie das Grundprinzip des Lebens. Da Freud als Psychoanalytiker sich zu diesem Grundprinzip bekenne, könne er zu recht Christ genannt werden. Da Jesus dieses Grundprinzip als Mitte seiner Seelsorge vertreten habe, könne diese Seelsorge als Form der Psychoanalyse bezeichnet werden.

¹²³ AaO. 443

¹²⁴ AaO. 425

¹²⁵ Illusion 101f.

¹²⁶ Analytische Seelsorge 15

¹²⁷ Klassische Texte sind für Pfister Röm 8, 15; Joh 16, 33; 1. Joh 4, 18; vgl. O. Pfister: Das Christentum und die Angst. (1944). Mit einem Vorwort von Thomas Bonhoeffer. Olten/Freiburg i.Br. ²1975, 448; im folgenden zitiert: Christentum und Angst

¹²⁸ Vgl. zur ersten Angsttheorie: Ch. Brenner: Grundzüge der Psychoanalyse. Erweiterte Neuaufgabe. Frankfurt ⁶1972, 90

Pfister bemüht sich um eine umfangreiche Verifikation dieser These, indem er Jesu Erlösungshandeln als Befreiung von der angstbesetzten, zwangsneurotischen Gesetzlichkeit der Pharisäer zu verdeutlichen sucht. „Dem zwangsneurotischen Nomismus, der mit Buchstabenglauben und peinlichem Zeremonialismus ein schweres Joch auferlegt, stellt Jesus sein ‘Gebot’¹²⁹ der Liebe gegenüber. ‘Ihr wißt, daß zu den Alten gesagt ist - ich aber sage euch’(Matth. 5) - da haben wir die gewaltige Erlösertat. ... Jesus hat nach gut psychoanalytischer Regel die Kollektivneurose seines Volkes überwunden, indem er die Liebe, allerdings sittlich vollendete Liebe, ins Lebenszentrum einführte. In seiner Vateridee, die von den Schlacken der Ödipusbindung gänzlich gereinigt ist, sehen wir die Heteronomie und alle Peinlichkeit der Fesselung gänzlich überwunden. Was dem Menschen zugemutet wird, ist nichts anderes, als was seinem Wesen und seiner wahren Bestimmung entspricht, das Gesamtwohl fördert und - um auch dem biologischen Gesichtspunkt einen Platz einzuräumen - eine maximale Gesundheit des Einzelnen und der Gesamtheit herstellt.“¹³⁰

In diesem Sinne pflichtet Pfister auch Freuds Religionskritik bei, indem er alle von Freud ausgemachten Zwangsvorstellungen in der Religion als ungenügende und nicht an Jesu Prinzip der Liebe orientierte Formen kritisiert. Er bestreitet, daß der Zwang zum Wesen der Religion gehöre. „Entwicklungsgeschichtlich verhält es sich nicht so, daß die Religion Zwänge schafft und den Menschen in der Neurose festhält. Vielmehr schafft das präreligiöse Leben neurotische Zwänge, die dann zu entsprechenden religiösen Vorstellungen und Riten führen.“¹³¹

Damit ist für Pfister der psychoanalytischen Argumentation, daß Religion krank mache, der Boden entzogen. Vielmehr teilen Seelsorge und Psychoanalyse das gemeinsame Ziel, dem Menschen zu psychischer Gesundheit zu verhelfen, indem sie krankmachende Angst und Zwänge durch Liebe überwinden.

3.2.3 Analytische und synthetische Seelsorge

Neben diesen sehr weitreichenden Übereinstimmungen zwischen jesuanischer Seelsorge und Psychoanalyse benennt Pfister aber auch Unterschiede zwischen den beiden. Diese betreffen die Ziele, den wissenschaftlichen Status, die Behandlungsmethode und die Topik.

¹²⁹ Die Schwierigkeit, daß die Liebesförderung Jesu in Form eines Imperativs auftritt, wo das Prinzip der Liebe doch der Forderung entgegengesetzt ist, behebt Pfister, indem er in Jesu Worten „eine feine Ironie“ hört, „mit welcher der Inhalt, das Lieben, als nur frei zu vollziehende Leistung, den Gesetzescharakter aufhebt“. Illusion 107. Die Tatsache, daß Jesus im Doppelgebot der Liebe zwei alttestamentliche Weisungen zitiert, bleibt unberücksichtigt.

¹³⁰ Illusion 106f.

¹³¹ AaO. 108

Für die Zielsetzung der jesuanischen Seelsorge gelte, daß sie primär an der Liebe zu Gott und dem Nächsten interessiert sei, die Krankenheilung dagegen nur als ein Nebenzweck gelten könne. In der Betrachtungsweise ginge die jesuanische Seelsorge nicht nach exakt-wissenschaftlichen Prinzipien vor. Bezüglich der Behandlungsmethode handle es sich nicht um eine streng analytische Bearbeitung der einzelnen Determinanten. In der Topik beziehe sich Jesus vor allem auf bewußte Motive, die Psychoanalyse dagegen hauptsächlich auf unbewußte¹³².

Abgesehen davon, daß der letzte Punkt Pfisters zuvor gemachten Aussagen deutlich widerspricht, will Pfister mit seiner analytischen Seelsorge über die jesuanische Seelsorge hinausführen, indem auch er das Prinzip der Wissenschaftlichkeit sowie die streng analytische Bearbeitung unbewußter Konflikte zur Grundlage seiner seelsorgerlichen Praxis macht. So bleibt alleine eine Differenz in der Zielsetzung übrig, in der Pfister seine Praxis einer analytischen Seelsorge von der Psychoanalyse unterschieden wissen möchte, nämlich eine Erweiterung der analytischen durch eine explizit synthetische Funktion in der Seelsorge, die sich von der Grundlage des christlichen Glaubens, der Liebe zu Gott und dem Nächsten, geleitet weiß.

Den Zusammenhang von analytischer und synthetischer Arbeitsweise in der Seelsorge verdeutlicht Pfister verschiedentlich im Bild vom Pflügen und Säen. „Die Analyse ist immer nur ein Pflügen, und als solches von allergrößter Wichtigkeit. Allein das Säen ist für den Seelsorger noch bedeutsamer.“¹³³ „Die Analyse will Verdrängungen rückgängig machen und Triebhemmungen aufheben, das Neurotische beseitigen und das Normale wirken lassen. Damit ist nur gesagt, daß fortan die sittlichen und religiösen Entscheidungen vollbewußt und ohne Gegenbefehle aus dem Unbewußten getroffen werden. ... Dagegen wirkt die synthetische Seelsorge heilsam nach bei der Stellungnahme zu den analytisch erworbenen Deutungen.“¹³⁴

In dieser Aufteilung kommt der Psychoanalyse im Rahmen der Seelsorge die wichtige Vorarbeit einer Befreiung gebundener Seelenteile zu. Während der Psychoanalytiker sich mit dieser Befreiung der Hemmungen begnüge und es dem Klienten überlasse, in welcher Weise dieser die frei gewordenen Energien sublimieren möchte¹³⁵, geht der Pfarrer über die Analyse hinaus. „Vielmehr wird er [scil. der Seelsorger] durch die Analyse meistens nur der unverkürzten Darbietung dessen, was er selbst für das Höchste erkannt hat, Raum

¹³² Neutestamentliche Seelsorge 439

¹³³ Analytische Seelsorge 139

¹³⁴ AaO. 139f.

¹³⁵ Vgl. Neutestamentliche Seelsorge 430

schaffen.“¹³⁶ „...ich als Pfarrer und Seelsorger im evangelischen Sinne des Wortes lasse es mir nicht nehmen, in pädagogisch angemessener Weise zu zeugen von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes und von der Freiheit, zu der Christus, aber nicht der seelenimmanente pantheistisch-mystische Christus Maeders, sondern der Christus von Gal. 5, 1 uns befreit hat.“¹³⁷

Diese Vorarbeit ist nach Pfisters Meinung unabdingbar, weil die analytische Arbeit die unerläßliche Vorbereitung für den Heilsempfang darstellt. Die Unzähligen, die durch unbewußte Seelenvorgänge und durch unterschwellige Verklemmungen verhindert seien, die an ihr Bewußtsein gerichteten sittlichen Weisungen aufzunehmen, würden nun befreit, ein Leben in sittlicher Freiheit zu führen. In der Psychoanalyse bleibe diese Arbeit allerdings privativ, wogegen der Seelsorge an der Ausrichtung positiver Güter gelegen sei¹³⁸. Pfister kann diese Unterscheidung auch in die beiden Begriffe „Sublimierung“ und „Vollversittlichung“ fassen. Sublimierung bedeutet, daß die wiedergewonnene Kraft „anstelle einer triebhaften Verwertung einer höheren Funktion zugeführt“¹³⁹ wird. Vollversittlichung ist eine Sublimierung, die sich am göttlichen Liebeswillen orientiert, also genuin christliche, an Jesus orientierte Normen vorgibt, letztlich die Liebe¹⁴⁰.

In diesem Sinne verstanden stellt sich für Pfister das Verhältnis von Psychoanalyse und Seelsorge als das von Vorarbeit und Hauptsache dar, wobei er aber dieser Vorarbeit einen derart großen Stellenwert einräumt, daß sie letztlich das Zentrum seiner seelsorgerlichen Tätigkeit ausmacht. Das zeigt auch der Titel seines Werkes: „Analytische Seelsorge“¹⁴¹.

3.3 Zusammenfassung

Pfisters Darlegungen zum Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse können nicht als in sich konsistente Argumentation mit Anspruch auf systematisch-theologische Stimmigkeit gelten. Vielmehr scheint er von seinen eigenen

¹³⁶ Analytische Seelsorge 142

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Neutestamentliche Seelsorge 442

¹³⁹ Analytische Seelsorge 17

¹⁴⁰ Schon hier sei angedeutet, daß sich Pfister in Widersprüche verwickelt, die er auch selber wahrnimmt. So sieht er durchaus, daß die Psychoanalyse eines Stekel (siehe: Psychoanalyse als Prinzip 39) keineswegs nur an Sublimierung interessiert ist, sondern auch die Möglichkeit des Auslebens eines Triebes bedenkt. Auf der anderen Seite sieht Pfister Freud so nahe beim jesuanischen Ideal der Liebe, daß er schreiben kann: „Ein besserer Christ war nie.“ S. Freud/O. Pfister: Briefe. 1909-1939. Hg. v. Ernst L. Freud und Heinrich Meng. Frankfurt 1963, 64

¹⁴¹ Nase, Pfister 539: „Bei Pfister erhält das analytische Prinzip als erlösendes vor dem synthetischen Prinzip als aufbauendem durchgängig den Vorrang.“

seelsorgerlichen Erfolgen unter Zuhilfenahme von Elementen psychoanalytischer Technik derart begeistert zu sein, daß er gerade diesen therapeutischen Erfolg zum maßgeblichen Kriterium für die Integration der Psychoanalyse in die Seelsorge macht. Dies zeigt sich vor allem darin, daß in fast allen seinen Werken zur Seelsorge die Falldarstellungen gelungener Beratung einen überragenden Stellenwert einnehmen.

Für das Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse finden sich eine ganze Reihe von Begründungen, die jedoch weitgehend unverbunden nebeneinanderstehen. Die wichtigste Argumentationsfigur ist der Vergleich der Seelsorge Jesu mit der Psychoanalyse. Pfister findet hier weitreichende Übereinstimmungen, und zwar im Blick auf die Ursachenforschung der Störung, die Gesprächstechnik, einzelne psychoanalytische Theorieelemente und die generelle Zielsetzung. Besondere Bedeutung kommt hierbei den von ihm postulierten Analogien zu. Auch erweisen sich ihm verschiedene neutestamentliche Aussagen, aber auch Dogmen, als metaphysische Formulierungen erfahrungswissenschaftlicher Tatsachen. In diesem Sinne bietet das Neue Testament eine vorwissenschaftliche Form psychoanalytischer Einsichten. Demgegenüber soll die Trennung von analytischer und synthetischer Tätigkeit in der Seelsorge ein Proprium christlicher Seelsorge formulieren. Das Ziel der Vollversittlichung, die am christlichen Liebesideal orientiert ist, überbietet die allein auf Sublimierung zielende Psychoanalyse.

Kap. 4 Die Psychoanalyse als neue Grundlagenwissenschaft der Theologie

Die reiche Publikationstätigkeit Pfisters zum Thema Psychoanalyse gerade auf Gebieten außerhalb der Praktischen Theologie gibt einen ersten Hinweis darauf, daß Pfister der Psychoanalyse einen sehr viel höheren Stellenwert einräumt, als daß sie ihm allein als seelsorgerliche Methode gelten würde. Vielmehr waren wir bereits seinem Anliegen nach einer psychologischen Fundierung der Glaubenslehre begegnet¹⁴². Pfisters Arbeiten zur Religionspsychologie, Glaubenslehre, Metaphysik, Ethik und Kulturgeschichte stehen in einem sehr engen Zusammenhang zu seiner Arbeit als analytischer Seelsorger. Seine in der seelsorgerlichen Praxis gewonnenen Einsichten werden ihm nämlich zum heuristischen Instrument für die Neuinterpretation von Texten, geschichtlichen Zusammenhängen, gesellschaftlichen Prozessen und für die Neukonstruktion der Glaubenslehre. Dabei tritt die Psychoanalyse als Theorie

¹⁴² Siehe oben: Kap. 2.3

erfahrungswissenschaftlicher Tatsachen auf, die letztlich nur durch die eigene analytische Praxis, die wiederum eine Eigenanalyse voraussetzt, gewonnen werden kann. In Ansätzen wird bei Pfister ein neues Verständnis von Theologie auf der Grundlage einer psychoanalytischen Religionspsychologie sichtbar. In dieses Konzept fügt sich die analytische Seelsorge wiederum als ein Teil ein.

4.1 Das Programm: Eine neue Wissenschaft vom christlichen Glauben

Bereits 1905 hatte Pfister für den Neuentwurf einer christlichen Glaubenslehre plädiert, die sich nicht mehr an den Glaubensinhalten, sondern an den Glaubenserlebnissen der einzelnen Individuen orientieren sollte. Achtzehn Jahre später legt er einen knapp umrissenen Entwurf für eine solche Glaubenslehre vor¹⁴³. Pfister eröffnet seinen Beitrag mit einer scharfen Kritik an den zeitgenössischen Dogmatikern. Diese seien noch immer mit dem falschen Objekt der Theologie, nämlich den religiösen Lehren anstelle des religiösen Lebens, beschäftigt (wie z.B. H. Lang) und säßen damit einem intellektualistischen Grundirrtum auf¹⁴⁴. Der zweite, ekklesiastische Grundirrtum bestünde darin, daß die Dogmatik gemeinhin als kirchliche Wissenschaft verstanden würde, die nicht die Wahrheit, sondern die kirchliche Brauchbarkeit zum Kriterium der Glaubenslehre erheben würde (gegen Lipsius, Kaftan u.a.)¹⁴⁵.

Demgegenüber formuliert Pfister drei Standards für eine Wissenschaft vom christlichen Glauben, die nicht unterboten werden dürfen:

* „In ihrem Zentrum steht statt des Glaubenssatzes der lebendige Glaube, der sich freilich auch in Vorstellungen und Worten ausdrücken muß; aber alle religiösen Vorstellungen sind ein inadäquates, symbolisches, der Deutung bedürftiges Stammeln. ... Der lebendige Glaube ist jedoch keineswegs auf seinen verbalen Niederschlag eingeeengt, sondern äußert sich in Gefühlen, Kultusformen, sittlichen Handlungen, die ganz ebenso, wie der Lehrausdruck, von der Glaubenswissenschaft zu bearbeiten sind.“¹⁴⁶

* Das kirchliche Bekenntnis oder die Lehrvorschrift könne nicht den wahren Gegenstand der Glaubenswissenschaft abgeben, sondern „was der heute lebende Mensch als Offenbarung des himmlischen Vaters erlebt“¹⁴⁷.

* „Die Glaubenswissenschaft muß vollkommene wissenschaftliche Autonomie beanspruchen.“¹⁴⁸

¹⁴³ Pfister, Aufgabe

¹⁴⁴ AaO. 8

¹⁴⁵ AaO. 11

¹⁴⁶ AaO. 13

¹⁴⁷ AaO. 14

¹⁴⁸ Ebd.

Die Aufgaben und Ziele dieser Glaubenswissenschaft beschreibt Pfister in einer Weise, die wir bereits in seiner erkenntnistheoretischen Arbeit über die Willensfreiheit kennengelernt haben¹⁴⁹, nämlich einmal retrospektiv in dem dreifachen Sinne als beschreibende, erklärende und verstehende Aufgabe, zum anderen aber prospektiv als normative Aufgabe. Dieser zweite Teil findet in Pfisters schmaler Programmschrift keine Durchführung¹⁵⁰.

4.1.1 Die retrospektive Aufgabe der Glaubenswissenschaft

* Die beschreibende Aufgabe: biblische Theologie

„Die Wissenschaft vom christlichen Glauben hat es mit einer geschichtlichen Größe zu tun. Alle christliche Frömmigkeit entspringt bei Jesus und ist irgendwie vermittelt durch die Glaubenszeugen der heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung. Darum muß die Glaubenswissenschaft auf diese historischen Quellen zurückgehen. Ohne sie könnte sie nicht einmal ausmachen, was ‘christlich’ oder ‘evangelisch-protestantisch’ wäre.“¹⁵¹ Diese Aufgabe nehmen biblische Theologie, Forschungen zur Frömmigkeits- und Dogmengeschichte und kirchengeschichtliche Biographik wahr.

* Die erklärende Aufgabe der Glaubenswissenschaft: psychoanalytische Religionspsychologie¹⁵²

Während die beschreibende Aufgabe der Glaubenswissenschaft sich in durchaus konventionellen Bahnen bewegt, fordert Pfister für die erklärende Aufgabe dazu auf, gänzlich neue Wege zu beschreiten. Die ursächlichen Zusammenhänge in der Geschichte kann seiner Meinung nach nicht die Geschichte selbst erheben, sondern nur eine Religionspsychologie, die die Gesetze der Religionsbildung darbietet. Die bisherigen Entwürfe einer Religionspsychologie blieben allesamt an der Oberfläche der religiösen Phänomene hängen, weil sie durch ein Dogma gebunden seien: „Dieses Dogma besteht in dem Satze, daß die Psychologie sich lediglich an das Bewußtsein zu halten habe oder daß man wenigstens mit dem Unbewußten erfahrungswissenschaftlich nichts anfangen könne. Nun aber ergibt eine tiefere Beobachtung der religiösen Prozesse, daß gerade im Unbewußten ein sehr großer Teil der religiösen Erlebnisse geschaffen wird.“¹⁵³ Allein eine psychoanalytisch ausgerichtete Religionspsychologie, die die Gesetzmäßigkeiten des Unbewußten erarbeitet habe, nicht aber die bis dahin

¹⁴⁹ Siehe oben: Kap. 2.2

¹⁵⁰ Knappe Ausführungen zur Religionsmetaphysik finden sich in: O. Pfister: Psychoanalyse und Weltanschauung. Zweiter Teil: Psychoanalyse und Metaphysik. In: Ders.: Zum Kampf um die Psychoanalyse. Leipzig/Wien/Zürich 1920, 257-290

¹⁵¹ Aufgabe 14

¹⁵² Ausführlich dazu siehe unten: Kap. 4.2.1

¹⁵³ Aufgabe 16

geübte Bewußtseins- und Experimentalpsychologie könne diese Aufgabe wahrnehmen.

* Die verstehende Aufgabe der Glaubenswissenschaft: psychoanalytisch orientierte Hermeneutik

Pfister bietet die Forderung nach einer neuen Hermeneutik in sehr komplexer Weise in drei Dreiergruppen dar: Zunächst die Forderung nach einer

** Erfassung des Sinnes von geistigen Erscheinungen und Tatsachen

- als manifester Sinn (was also der Urheber bewußt aussagen wollte¹⁵⁴)

- als latenter Sinn (die sich in den Aussagen kundgebenden unbewußten Wünsche)

- als überbewußter, allgemeiner Sinn (der tiefere und allgemeinere Sinn, den andere irgendwelchen Äußerungen abgewinnen).

** Ergündung der historischen Zusammenhänge geistiger Tatsachen

- im Sinne der Aufarbeitung der individualhistorischen Determinanten (insbesondere unter Rückgriff auf die Psychoanalyse)

- im Sinne einer allgemein sozialen Untersuchung, „die auf die alte Menschenatur nach ihrer individuellen und sozialen Gesetzmäßigkeit Rücksicht nimmt.“¹⁵⁵

- im Sinne einer metaphysischen Bearbeitung der Glaubenstatsachen, die nach dem göttlichen Ursprung der Offenbarungserlebnisse fragt.

** Bedeutung geistiger Tatsachen innerhalb der Geisteszusammenhänge

- und zwar im Geistesleben ihrer Erzeuger und Träger

- ihre Rolle im Gemeinschaftsleben der Menschen (Kulturpsychologie)

- ihre Bedeutung für das Absolute, das Reich Gottes.

Dieses Programm wird von Pfister in äußerster Kürze vorgetragen, sodaß manches im Unklaren bleibt. Insbesondere der dritte Teil zur verstehenden Aufgabe ist bis auf einige Beiträge zur Kulturpsychologie nicht konkretisiert worden¹⁵⁶.

Überhaupt gibt dieser Entwurf eines umfassenden Verstehens nach Pfisters Meinung ein Ideal vor, das wohl kaum zu erreichen sein werde, „aber wir dürfen von ihm nicht lassen.“¹⁵⁷ Deutlich wird aber, daß Pfister eine Integration der Psychoanalyse auf verschiedenen Ebenen vorschwebt: einmal als psychoanalytische Religionspsychologie, die die verschiedenen Glaubensformen gemäß den zuvor erhobenen Gesetzen der Religionsbildung erklärt, zum anderen als Teil eines einführenden Verstehens, das auf den verschiedenen Ebenen den

¹⁵⁴ AaO. 24

¹⁵⁵ AaO. 25

¹⁵⁶ O. Pfister: Zur Psychologie des Krieges und des Friedens. (1914). In: Ders.: Zum Kampf um die Psychoanalyse. Leipzig/Wien/Zürich 1920, 170-195; im folgenden zitiert: Psychologie des Krieges. Ders.: Der seelische Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes. Bern 1923; im folgenden zitiert: Aufbau

¹⁵⁷ Aufgabe 26

Sinn eines individuellen und kollektiven Unbewußten entschlüsseln will. Pfister gesteht zu, daß solches Einfühlen „immer die Gefahr der Entstellung des objektiven Sachverhaltes mit sich bringt“¹⁵⁸, aber ähnliche Gefahren sieht er auch in der Geschichtswissenschaft, ohne daß deren Wissenschaftlichkeit bestritten würde.

4.1.2 Die prospektive Aufgabe der Glaubenswissenschaft

Schließlich skizziert Pfister die prospektive Seite der neuen Glaubenswissenschaft, also ihre normative Bestimmung. Diese Aufgabe übernehme die Religionsmetaphysik. „Gerade weil alle Wissenschaft auf Wissen ausgeht, kann sich die Glaubenslehre höherer Ordnung nicht mit Beschreibung und kausaler Erklärung abfinden, sondern muß nach zuverlässiger Wahrheit fragen.“¹⁵⁹ „Jeder harmonische Theologenkopf, dessen philosophisches Denken nicht atrophiert ist, kann sich der Aufgabe nicht entziehen, zwischen seinem religiösen und philosophischen Denken ein harmonisches Verhältnis herzustellen.“¹⁶⁰ Allerdings nimmt Pfister die Reichweite einer solchen Bestimmung sofort wieder stark zurück, indem er die Behauptung abweist, der Wahrheitsanspruch einer Glaubenslehre könne auf die Metaphysik gegründet werden. „Metaphysiken bieten sich uns in Hülle und Fülle an; aber keine von allen darf sich rühmen, Denknwendigkeit zu beanspruchen, oder die einzig richtige zu sein. ... Trotzdem wird jeder Glaubenswissenschaftler seine philosophische Aufgabe ernst zu nehmen haben, um wissenschaftliche Einheit, logische Übereinstimmung und Folgerichtigkeit in sein Denken zu bringen.“¹⁶¹ Es bleibt hierbei unklar, inwieweit denn dann noch von einer normgebenden Aufgabe der Glaubenswissenschaft geredet werden kann.

4.2 Ansätze zu einer Durchführung der Glaubenswissenschaft

4.2.1 Psychoanalytische Religionspsychologie

Pfister hat sich verschiedentlich sehr grundsätzlich mit der Religionspsychologie auseinandergesetzt¹⁶², daneben aber auch einzelne Studien zur

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ AaO. 27

¹⁶⁰ AaO. 30

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² O. Pfister: Die Religionspsychologie am Scheideweg. In: *Imago* 8 (1922) 368-400; im folgenden zitiert: *Religionspsychologie*. Ders.: *Religionswissenschaft und Psychoanalyse*. Gießen 1927; im folgenden zitiert: *Religionswissenschaft und Psychoanalyse*. Ders.: *Psychoanalyse und Theologie*. In: *ThLZ* 39 (1914) 379-382; im folgenden zitiert: *Psychoanalyse und Theologie*

Religionspsychologie geliefert¹⁶³. Er geht davon aus, daß die religiösen Phänomene im Unbewußten ihre Quelle und ihre Steuerungsmechanismen haben. Deshalb könne nur eine psychoanalytische Religionspsychologie, die die Mechanismen des Unbewußten erforscht habe, Aufschluß über Art und Entstehung religiöser Phänomene geben. In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Girgensohn¹⁶⁴ versucht Pfister aufzuweisen, warum eine experimentalpsychologisch arbeitende Religionspsychologie zum Scheitern verurteilt ist. Indem Girgensohn in seinen Untersuchungen das religiöse Erleben atomisiert habe, sei ihm der kausale Zusammenhang verloren gegangen¹⁶⁵. Interessant seien aber nicht abstrakte Religionsphänomene, die zusammenhangslos und damit unbegriffen dargestellt würden, sondern die in ihrer Ganzheit entwicklungsgeschichtlich verstandenen seelischen Phänomene. Dies kann seiner Meinung nach allein die Psychoanalyse leisten. „Sie vermeidet Girgensohns unnatürliche Zerreißung der wirklichen seelischen Zusammenhänge, sie bedarf keiner Erpressungen und Erschleichungen gekünstelter religiöser Erlebnisse, sie dringt auf die tiefsten und weitesten heute erreichbaren Ursächlichkeiten, indem sie sogar die Embryologie des frommen Erlebnisses im Mutterschoß des Unbewußten verfolgt, sie verhilft zur Kenntnis religiöser Entwicklungsgesetze, ohne in den Grundfehler der naturwissenschaftlichen Psychologie zu fallen, sie wird dem Historisch-Individuellen, wie dem Formalen, Abstrakten gerecht. Sie arbeitet innerhalb der Lebenswirklichkeit und dient dem Leben.“¹⁶⁶

Wie oben bereits dargelegt, ist die psychoanalytische Religionspsychologie Pfisters mit dem Wahrheitsproblem nicht beschäftigt. Sie habe es allein mit den Gesetzen der Religionsbildung und der Entstehung einzelner Glaubenserlebnisse zu tun. Solche Glaubenserlebnisse hat Pfister nun verschiedentlich untersucht. Bereits 1912 bot er eine Untersuchung der Glossolie und der Kryptographie¹⁶⁷, in der er beide Phänomene als Ausdruck unbewußter Komplexe nachwies. Grundlage sind für ihn dabei die von Freud aufgestellten Traumgesetze¹⁶⁸. Die Glossolie erweist sich für Pfister als „...sprachenähnliche automatische Neubildungen, deren Inhalt dem Redenden unbekannt ist“¹⁶⁹. Sie läßt sich in zwei Gruppen einteilen, nämlich die der automatischen Verzerrung einer

¹⁶³ Grundlegend: O. Pfister: Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolie und der automatischen Kryptographie. (1911). Leipzig/Wien 1912; im folgenden zitiert: Enträtselung

¹⁶⁴ K. Girgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1927

¹⁶⁵ Religionspsychologie 399

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Enträtselung

¹⁶⁸ Z.B. aaO. 29

¹⁶⁹ AaO. 92

normalen Sprache und die der ungrammatischen oder imaginativen Zungenrede¹⁷⁰. „An Stelle der grammatischen Struktur finden wir in der Glossolalie einen psychologischen Aufbau, welcher mit dem des Traums, des hysterischen Symptoms und überhaupt aller neurotischen Phänomene im Prinzipie völlig übereinstimmt und den nämlichen allgemeinen Gesetzen gehorcht. Deshalb konnten wir auch ohne weiteres die psychoanalytische Methode auf die automatische Symbolsprache anwenden.“¹⁷¹ „Als organisierendes Prinzip entdeckten wir wie im Traume und in der Neurose einen Komplex oder ihrer mehrere, die sich in kunstvoll verschlungenen phonetischen Äußerungen eine maskierte Betätigung zu verschaffen wußten. ... Als Komplexe fanden wir die gewöhnlichen. In erster Linie drängte sich uns die erotische Verdrängung als zungenbildendes Motiv auf, aber auch Ehrgeiz, Sehnsucht nach lohnender Lebensstellung usw.“¹⁷² „Die biologische Bedeutung der Zungenrede läßt sich nun leicht angeben. Sie liegt wie beim Traum und neurotischen Symptom darin, daß den in der Wirklichkeit unbefriedigten Ansprüchen der Seele im Reiche der Phantasie Befriedigung geschaffen wird. Darum ist der Sinn jeder Glossolalie eine Wunscherfüllung im Sinne Freuds.“¹⁷³ Die Psyche bediene sich dieser auffallenden Ausdrucksweise anscheinend deshalb, weil die Ausdrucksformen des Wortes, des Traumes oder der hysterischen Entladung nicht genügten, „um dem Komplex ausreichende Entladung zu verschaffen.“¹⁷⁴ Die urchristliche Zungenrede schein aber suggestiv in der Richtung zu wirken, daß die Glossolalie als Ausdrucksform für das Ausagieren des Komplexes gewählt werde. Für die Kryptographie würden die Beobachtungen hinsichtlich des komplexbedingten Ursprungs der Phänomene in ganz ähnlicher Weise gelten.

Damit ist für Pfister der Nachweis erbracht, daß die von ihm untersuchten religiösen Phänomene der Glossolalie und Kryptographie den von der Psychoanalyse entdeckten Gesetzen des Primärprozesses, wie er im Unbewußten wirkt (also Verdichtung, Verschiebung, symbolische Darstellung usw.), gehorchen. Die Phänomene seien, genau wie die hysterische Symptomatik, Ausfluß von Komplexen, die sich aus der Verdrängung unerwünschter Gedanken oder Strebungen ergeben hätten. Die Verifikation dieser Behauptung besteht darin, daß sich die Phänomene mit Hilfe dieser Gesetze als Glieder eines Organismus herausstellten, die ein kunstvoll angeordnetes, sinnreiches Ganzes ergeben würden¹⁷⁵.

¹⁷⁰ AaO. 93
¹⁷¹ AaO. 93f.
¹⁷² AaO. 94
¹⁷³ AaO. 95
¹⁷⁴ Ebd.
¹⁷⁵ AaO. 94

4.2.2 Beiträge zu einer Kulturpsychologie (psychoanalytisch orientierte Hermeneutik)

Pfister selbst nennt¹⁷⁶ insbesondere seine beiden Schriften „Zur Psychologie des Krieges und des Friedens“¹⁷⁷ und „Der psychologische Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes“¹⁷⁸ als Beiträge zu einer Kulturpsychologie im Rahmen der Glaubenswissenschaft. In beiden Fällen werden soziale Phänomene mit Hilfe der aus der psychoanalytischen Arbeit mit Individuen gewonnenen Gesetzen gedeutet. Der Krieg erscheint Pfister als „Regression ins Präkulturelle und dessen rohe Manifestation“¹⁷⁹, die nur dadurch überwunden werden kann, daß die Völker „...zum Kulturell-Infantilen zurückkehren und den Lebensdrang in Betätigungen überleiten, die eine volle Entfaltung des Einzel- und Menschheitslebens zulassen...“¹⁸⁰. Darunter versteht Pfister die Anknüpfung „...an eine Lebensrichtung, die frei ist von Imperialismus, Rassenvergötterung, Mammonismus und anderen Kriegsfaktoren, die im öffentlichen Leben meistens den Ton angaben, aber auch von Barbarismen atavistischer Herkunft.“¹⁸¹ Familienleben, Freundschaft, edle Geselligkeit, aber auch die sozialen und individualethischen Aufgaben bildeten einen Kanal für den fortschreitenden Lebensdrang. „Vielleicht die stärkste Sicherung gegen das Versinken in die dunklen Abgründe des Unbewußten bietet jedoch die Religion, in welcher manche der tiefsten und kraftvollsten Geister die Energien, die sie weder direkt der Wirklichkeit zuwandten, noch in schädliche Phänomene regredieren ließen, aufspeicherten.“¹⁸² Jesus hätte die Liebe als die wichtigste Anwendung der Lebensenergie hingestellt und so eine freie Entwicklung eingeführt, „...die zur höchsten Persönlichkeitsentfaltung und Versittlichung des Gesellschafts-, Völker- und Menschheitslebens anleitete.“¹⁸³

Pfisters Arbeit über den „seelischen Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes“ greift die soziologischen Arbeiten von Sombart und Weber über den Ursprung des Kapitalismus im Calvinismus auf und führt diese durch eine psychoanalytische Interpretation der Verknüpfung von Geldsucht und christlicher Gesinnung fort. Das Fragment der Analyse eines Angsthysterikers, dessen Lebensführung sich fast ausschließlich um den materiellen Besitz dreht, bildet das Zwischenglied zur psychoanalytischen Interpretation des

¹⁷⁶ Aufgabe 25 A. 2

¹⁷⁷ (1914). In: O. Pfister: Zum Kampf um die Psychoanalyse. Leipzig/Wien/Zürich 1920, 170-195

¹⁷⁸ Bern 1923

¹⁷⁹ Psychologie des Krieges 195

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ AaO. 190

¹⁸² AaO. 193

¹⁸³ AaO. 194

kapitalistischen Geistes. Der kapitalistische Geist erweist sich als Konsequenz einer Lebens- und Liebesunterdrückung. Findet diese kein geeignetes, zulässiges Objekt, so entstehen Angst- und Unwertgefühle. Aber der durch das Unbewußte verhinderte Trieb bleibe normalerweise nicht im Stauungszustand der Angst und des Minderwertigkeitsgefühls stecken. Die Triebablenkung verschaffe sich entweder in einer Aufblähung des Ich Raum, oder der Lebensdrang wende sich „...aus seiner Stauung einer symbolischen Leistung zu, die keinen Wirklichkeitswert hat, dem vernünftigen Denken nicht entspricht und doch mit dunkler dämonischer Macht erpreßt wird, so daß ein Verstoß gegen den Vollzug dieser Funktion als unheilrohend, furchtbar aufgefaßt wird.“¹⁸⁴ Diese Art der Triebauswirkung gilt als krankhaft und zwar als Zwangsneurose. Im kapitalistischen Geiste des Puritanismus finde sich nun genau ein solches zwangsneurotisches Verhalten. Der Lebensdrang wende sich dem Geld zu, das zu einem Symbol für die Liebe werde. „Es wird nicht nur begehrt als Mittel, um sich Genuß, Geltung, Macht zu verschaffen, obwohl dies auch sehr oft der Fall ist.“¹⁸⁵ Sondern das Geld solle tatsächlich die Liebe ersetzen, „...da der direkte Zugang zur Liebe durch Verdrängung ins Unbewußte verschlossen ist.“¹⁸⁶

Der andere Ausweg der gestauten Lebenstrieb, die Selbsterhöhung, lasse sich im Puritanismus ebenfalls beobachten. „Die Puritaner vollzogen sie [scil. die Selbsterhöhung] einerseits religiös im Bewußtsein der Auserwähltheit zur ewigen Herrlichkeit, andererseits aber wußten sie ihr Geltungsbedürfnis durch die kapitalistische Ethik vorzüglich zu befriedigen. Das mit der furchtbaren Liebesenschnürung und Lebenseinschränkung verbundene Unwertgefühl verstanden sie wett zu machen und zu überbieten, indem sie sich dem wirtschaftlichen Imperialismus zuwandten. Der klassische kapitalistische Geist ist demnach Ueberkompensation des durch Askese bewirkten, angstbesetzten Unwürdigkeits- und Unwertgefühls, eine zwangsbehaftete Auferstehung der zertretenen Selbstliebe.“¹⁸⁷

Weiterhin weist Pfister auch einen profanen Geldgeist zwangsneurotischen Charakters nach, wie er sich unter seinen Zeitgenossen findet. „Seine Ursachen liegen in starker Verdrängung der Liebe und anderer hochwertiger Lebenstendenzen in der frühen Kindheit, also in schwerer Triebverklemmung und Hemmung der natürlichen seelischen Entwicklung.“¹⁸⁸ Daneben beschreibt Pfister einen verdrängungsfreien Geldgeist, der Ausdruck „natürlicher sittlicher Minderwertigkeit“¹⁸⁹ ist. „Der Geldgeist, auf den wir hier stoßen, ist eine vulgäre

184 Aufbau 26

185 AaO. 28

186 AaO. 27f.

187 AaO. 31

188 AaO. 60

189 AaO. 62

Abart des gewöhnlichen Egoismus. Leute, die sich nicht einsetzen für Gemeinwohl, die von echter Liebe nichts wissen, sondern auch die Liebesregungen einzig als Aeußerung selbstsüchtigen Strebens kennen, müssen stets auf Steigerung ihre Genusses, ihres Ansehens, ihrer Machtsphäre ausgehen. Und weil Geld die Brücke zu ihnen bildet, wird es mit leidenschaftlicher und rücksichtsloser Gier erstrebt.“¹⁹⁰

Während der zwangsartige Geldgeist wie jedes beliebige neurotische Symptom überwunden werden muß, fordert der verdrängungsfreie Geldgeist „...eine Erziehungsarbeit, die in den ersten Kinderjahren einsetzen muß. Sorgfältige Stärkung der Liebestrebungen, harmonische Entwicklung der Gemütskräfte, die man als weibliche zu benennen pflegt, stramme Einordnung der Ichstrebungen in die sittlich-religiöse Zweckbestimmung des menschlichen Daseins erweisen sich als selbstverständliche Aufgaben.“¹⁹¹

Weder die Unterdrückung der niedrigen Bestrebungen noch deren Ausleben kann Ziel der Persönlichkeitsbildung nach Pfister sein, sondern „...eine grandiose Trieberziehung...“, die eine einheitliche Organisation der Seelenkräfte unter der Direktive des höchsten religiös-sittlichen Ideals schafft ... Allein gesunde Frömmigkeit bildet, wie auch Freud öfters anerkannte, eine treffliche Schutzwehr gegen neurotische Defekte, also auch gegen zwanghaften Geldgeist und ebenso natürlich gegen die geilen Triebe des skrupellosen Lebemanns.“¹⁹²

Die Psychoanalyse dient Pfister in diesen Arbeiten dazu, die sozialbiologischen Gesetze aufzudecken, „nach welchen die großen Volksveründigungen und Volksschädigungen mit Notwendigkeit entstehen“¹⁹³, und er findet diese insbesondere im Prinzip der Liebestauung, die zu Narzißmus oder Zwangsneurose führt. Die gesunde christliche Religion hat nach Pfister sowohl für die Individuen als auch für Kollektive die psychohygienische Funktion, durch eine Sublimierung der Liebestriebe zu einer verdrängungsfreien, ethisch hochwertigen Lebensführung zu verhelfen.

4.3 Die Aufgabe der Glaubenswissenschaft gegenüber den anderen theologischen Disziplinen

Pfister selbst stellt einen großen Teil seiner Beiträge als Auswirkungen der Arbeit der Glaubenswissenschaft auf die anderen theologischen Disziplinen dar. Zwischen ihnen bestehe ein Verhältnis unaufhörlicher Wechselwirkung. „Die Glaubenswissenschaft nennt die Gebiete, über welche in erster Linie Aufschluß

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ AaO. 73f.

¹⁹² AaO. 82f.

¹⁹³ Analytische Seelsorge 135

zu suchen ist, sie gibt die Gesetze der Religionsbildung an und zeigt den historischen Fächern, auf was für Tatsachen sie zu achten haben, um die historischen Zusammenhänge, die Ursachen und Wirkungen des Glaubens zu verstehen. Sie legt dar, was überhaupt Glaube sei. Umgekehrt aber wird sie durch die historische Theologie belehrt, was der Glaube Jesu sei, wie dieser Glaube sich wandelte, und was er hervorbrachte.“¹⁹⁴ Dieses Wechselverhältnis könnte als innerer Widerspruch empfunden werden, weil sich hier normative und deskriptive Aufgaben gegenseitig bedingen. Aber Pfister sieht hier viel eher einen „...Herakliteschen Doppelstrom, der vom geschichtlich Gegebenen zur Theorie, und von der Theorie zum Gegebenen fließt.“¹⁹⁵

4.3.1 Beiträge zu den biblischen Wissenschaften

Pfister sieht ein grundsätzliches Manko in der Arbeit der biblischen Wissenschaften darin, daß es diesen an einer Psychologie fehle, „...welche hinter die verbalen Niederschläge des Denkens zurückgreift und das Glaubenserlebnis, die Glaubensentwicklung selbst bearbeitet.“¹⁹⁶ Pfister selbst bietet die erste tiefenpsychologische Interpretation des Apostels Paulus¹⁹⁷ und eine ganze Reihe von Einzelstudien zur biblischen¹⁹⁸ und historischen¹⁹⁹ Theologie, die später in seinem Hauptwerk „Das Christentum und die Angst“ zusammengefaßt werden. Pfister interpretiert die israelitisch-christliche Religionsgeschichte vollständig von der Person Jesu her, wie sie sich ihm darstellt. Das Zentrum der jesuanischen Botschaft sieht er im Widerstand gegen das Gesetz. „Jesus ersetzt den strengen, juristisch gesinnten, ein zwangsneurotisches System von Verboten und Geboten aufstellenden und eifersüchtig streng durchsetzenden Gott des Pharisäismus durch den liebevollen, gnädigen Vatergott, den die klassischen Schriftpropheten vorbereitet hatten.“²⁰⁰ Die Religionsgeschichte entschlüsselt sich für Pfister nach dem Gesetz des Wechsels von Angst/Zwang und Liebe: „Die ganze israelitische Geschichte zeigt so einen immerwährenden Wechsel von zunehmender Angst- und Zwangsbildung, die jeweils durch eine Liebesentdeckung oder Liebesoffenbarung stark gelockert, ja bei Jesus Christus

¹⁹⁴ Aufgabe 35

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ AaO. 36

¹⁹⁷ O. Pfister: Die Entwicklung des Apostels Paulus. In: *Imago* 6 (1920) 243-290

¹⁹⁸ Hier sind insbesondere zu nennen: Neutestamentliche Seelsorge; *Illusion* 112f.; Lösung und Bindung von Angst und Zwang in der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte. In: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago* 25 (1940) 206-213; im folgenden zitiert: Lösung. Daneben finden sich zahlreiche kurze Erwähnungen zu einer Neuinterpretation der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte im Zusammenhang mit der Besonderheit Jesu, z.B. *Analytische Seelsorge* 5; *Reform* 36f.

¹⁹⁹ Zur Kirchengeschichte siehe unten: Kap. 4.3.2

²⁰⁰ Neutestamentliche Seelsorge 428

fast ganz aufgehoben wird.²⁰¹ Mose und die Schriftpropheten brächten zwar kurze Lockerungen in der Zwangsbildung, indem sie das Bild des strengen Gerichtsgottes immer mehr zum gütigen und lieben Gott wandelten. Doch „seit dem Exil setzt eine scharfe Orthodoxierung ein, bedingt durch die politische und soziale Not.“²⁰² Erst in der Person Jesu seien Angst und Zwang „...grundsätzlich, wenn auch nicht tatsächlich überwunden.“²⁰³ Seine Verkündigung eines liebevollen Vatergottes erlaube Rückschlüsse auf seine Biographie: „Jesus hatte offenbar außergewöhnlich milde Eltern und verlor frühe den Vater. Wenn er auch im Geiste des A.T. erzogen wurde, so geriet er doch weit weniger in liebezerstörende neurotische und kollektivneurotische Bahnen hinein, als die meisten seiner jüdischen Zeitgenossen, seine Jünger eingeschlossen. Darum glückte ihm auch die Regression zum schlechthin gütigen Vater, dessen sittliche Vorschriften und Verbote lediglich des Menschen Wohl erstreben, weit besser als seinen Nachfolgern, wozu freilich auch seine ursprüngliche Anlage beitrug.“²⁰⁴ Die innere Entwicklung Jesu führte vom anfänglichen Versuch, „...die Ansprüche der inneren Forderung mit derjenigen des ‘mosaischen’ Gebotes in Einklang...“²⁰⁵ zu setzen, zum Bruch mit dem äußeren Gesetz. Ein Vorgang, „...der sich in Jesu Seele intuitiv, inspiratorisch abspielte...“²⁰⁶. Jesus vertrete eine Auffassung der Menschennatur, „...wie sie gewiß nicht aus den niedrigen Triebansprüchen, sondern nur aus einem unter herben Nöten erkämpften, einer grandiosen intuitiven Anthropologie und Kosmologie entsprungenen Idealismus hervorgehen konnte.“²⁰⁷ „Der frühe Tod Jesu verhinderte die Austilgung der letzten Angstspuren, die in der Vorstellung von der Hölle und dem nahen Weltgericht noch deutlich erkennbar sind. Der Rückfall der Urapostel in jüdischen Nomismus beweist, dass die Überwindung der Angst und des Zwanges beim Meister noch nicht mit ganzer Entschiedenheit vollzogen war.“²⁰⁸

Schon bei Paulus zeigten sich wieder deutliche Angstsymptome in seiner Forderung an den Frommen, „...sich um sein Heil mit Furcht und Zittern zu bemühen.“²⁰⁹ Bis zur Reformation erscheine die weitere Kirchengeschichte als eine einzige Geschichte der Angst- und Zwangsbildung. Allein Reformation und Neuprottestantismus ragten als Perioden der Angst- und Zwangslösung daraus hervor. Die grundsätzliche Verkenning des ursprünglichen jesuanischen

201 Christentum und Angst XXXVIII f.

202 Lösung 207

203 Ebd.

204 Neutestamentliche Seelsorge 432

205 Illusion 112

206 AaO. 113

207 AaO. 112

208 Lösung 207

209 AaO. 208

Anliegens liege darin, daß die von Jesus gelehrt Komplexauflösung (Schulderlaß) durch eine Art Komplexbefriedigung (Schuldabbüßung) ersetzt worden sei²¹⁰. Die Erklärung für den Wechsel von kurzen Perioden der Angstfreiheit und langen Perioden der Angst- und Zwangsbildung sieht Pfister darin, daß „verdrängungsbewirkte Triebstauungen übrig geblieben waren“; der beglückende Enthusiasmus der Reformationsepochen stets abzuflauen pflegte; sich in der Bibel eben auch das Bild eines Sühne heischenden Gottes finde, was Liebeshemmung, Liebestauung und Angst hervorrufe; die Lebensideale der Reformatoren (Mose, Propheten, Jesus usw.) stets höher gesteckt wurden, und es so zu einer stärkeren Triebeinschränkung kam, die wegen der Unerreichbarkeit des Ideals zu neuen Schuldgefühlen führen mußte²¹¹. Erst wenn die Not einen unerträglichen Grad erreicht hatte, setzte wieder eine Befreiungstat ein, in der ein Individuum seine intuitive Gottesbeziehung als Erfahrung reiner Liebe zum Kriterium für alle anderen sittlichen Normen machte.

Das Wechselspiel von Angst/Zwang und Liebe erweist sich für Pfister somit als ein die ganze israelitisch-christliche Religionsgeschichte durchwirkendes Grundprinzip. Dabei „stimmt die Pathogenese der religiösen Kollektivneurose, wie wir sie in den angst- und zwangsbeherrschten Orthodoxien wahrnehmen, haarscharf mit den Entstehungsbedingungen der individuellen angstbesetzten Zwangsneurosen überein.“²¹²

4.3.2 Beiträge zur Kirchengeschichte

Die Beiträge Pfisters zur Kirchengeschichte schließen unmittelbar an die zur biblischen Theologie an, insofern die Darstellungen der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte immer bis zur Gegenwart weitergeführt werden²¹³. Daneben finden sich Beiträge, die sich einzelnen religiösen Persönlichkeiten der Kirchengeschichte zuwenden, die Pfister frömmigkeitsgeschichtlich besonders interessant erscheinen²¹⁴.

Bereits 1910 geschieht dies mit Blick auf „Die Frömmigkeit des Grafen Zinzendorf“²¹⁵. Pfister versucht in dieser Schrift den Nachweis zu führen, daß die eigenartige Zinzendorfsche Frömmigkeit während der Sichtungszeit (Eruptionsphase) mit Hilfe der Psychoanalyse sich als „...die von jeher in Zinzendorf schlummernden sadistischen und masochistischen, homosexuell gerichteten

²¹⁰ Neutestamentliche Seelsorge 441, vgl. Lösung 210f.

²¹¹ Lösung 212

²¹² AaO. 213

²¹³ Vgl. vor allem: Lösung; Christentum und Angst

²¹⁴ Vgl. O. Pfister: Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner. In: Zentralblatt für Psychoanalyse 1 (1911) 468-485

²¹⁵ Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus. Leipzig/Wien 1910; im folgenden zitiert: Frömmigkeit

Begierden...“ erklärt, die aus ihrer Verdrängung befreit „...im Gewande der Frömmigkeit in vollem Tageslicht sich exzessiv betätigen...“²¹⁶. Pfister kombiniert für diese Interpretation biographische Elemente (z.B. sexuelle Enthaltsamkeit wegen Trennung von der Frau) mit Aussagen Zinzendorfs aus der entsprechenden Zeit. Dabei ergänzen sich diese Hinweise gegenseitig. Wo biographische Nachrichten fehlen, werden diese aus Texten konstruiert, wo sie vorhanden sind, deuten sie die Texte. Pfister geht davon aus, daß sich die Wirkweise des Unbewußten (Primärprozeß) unmittelbar in den Texten niederschlägt und dort wiedergefunden werden kann. Auch leitet er aus biographischen Kenntnissen unmittelbare Konsequenzen für die seelische Entwicklung ab²¹⁷, die dann wieder durch eine psychoanalytische Textinterpretation gestützt werden. Der deterministische Standpunkt führt dahin, daß alle ungewöhnlichen Äußerungen als Ausdruck unbewußter Komplexe gedeutet werden können. Da die meisten Komplexe durch die Unterdrückung sexueller Regungen bedingt seien, sich bei Zinzendorf auch Hinweise für eine solche Unterdrückung finden ließen, ist der Weg frei für eine psychoanalytische Interpretation, die es erlaubt, die verdrängten Strebungen Zinzendorfs durch eine Kombination von biographischen Notizen und Texten zu erschließen. Dies geschieht mittels Analogieschluß aus Kenntnissen, die aus der psychoanalytischen Praxis gewonnen wurden.

So erkennt Pfister als Hauptmotiv der Entwicklung Zinzendorfs zum religiösen Menschen „...die riesigen infantilen Sexualverdrängungen, darin bestehend, daß ihm nicht nur die autoerotischen Betätigungen, sondern auch die Übertragungen auf Eltern und Geschwister oder ihre Surrogate unter schweren Qualen abgeschnitten waren, andererseits die Rezipienten einer Liebe zu Jesus, die auf ihn alles das projizierte, was dem Bedürfnis nach primärer Erotik vorenthalten wurde.“²¹⁸

4.3.3 Beiträge zur Ethik

Pfister hat einen eigenen Beitrag zur Ethik geliefert²¹⁹, in dem er seine Vorstellungen von einem „ethogenetischen Verfahren“ dargelegt hat. Das besondere hierbei ist, daß Pfister die Ziele und Motive des menschlichen Handelns auf ihre Gültigkeit untersuchen möchte und dabei durch deren Kritik und den Vergleich mit anderen Lebenserfahrungen zu immer neuen und höheren ethischen Begriffen gelangen will, „bis dieses Verfahren bei den höchsten Ideen zum

²¹⁶ Frömmigkeit 89

²¹⁷ So zeugt die Stiftung des „Nährchenordens“ 1743 „...von jenem Infantilismus, der regelmäßig auftritt, wenn eine Triebströmung gestaut wird.“ AaO. 92

²¹⁸ AaO. 104

²¹⁹ Psychoanalyse und Weltanschauung. 3. Teil: Psychoanalyse und Ethik. In: Ders.: Zum Kampf um die Psychoanalyse. Leipzig/Wien/Zürich 1920, 291-380; im folgenden zitiert: Psychoanalyse und Weltanschauung

Stillstand kommt. Von den primitiven, vorsittlichen Regungen des bereits im Instinkt vielfach imperativischen Trieblebens gelangen wir durch komplizierte Denkakte zu den Normen der äußeren Autorität, durch fortschreitende Einschränkungen und Erweiterungen zu Ideen und Normen, die dem subjektiven Lebensanspruch, wie dem der sozialen und universellen Entwicklung innewohnenden Geiste entsprechen. Die Ethik geht somit selbst den Weg der ethischen Entwicklung und Vervollkommnung, wie jede Erfahrungswissenschaft.²²⁰

Diese Ethik ist auf die Psychoanalyse aufgebaut, weil sie „die Herrschaft der primitiven Triebe durch Sublimierung oder Verwendung für sublimen Zwecke“²²¹ überwindet. Deshalb gelten für sie die folgenden Grundregeln:

das Unbewußte muß in der Ethik geltend gemacht werden; in der Ethik müssen biologisch-hygienische Grundsätze angewendet werden; es gilt das Postulat der individuellen Verwertung der ethischen Gebote²²².

Dadurch ergeben sich für Pfister folgende Prinzipien, denen ethische Normen zu genügen haben:

* das „Prinzip der objektiven Eingliederung in das soziale und allgemeine Leben“²²³, d.h. Wunsch und Wirklichkeit, eigene und fremde Ansprüche müssen in Einklang gebracht werden.

* Das Prinzip der „Sublimierung und Unterordnung der Primärtriebe unter die ethische Idee“²²⁴, d.h. Sollen und Mögen sind in der Sublimierung Eines. Die Liebe wird zur Pflicht und die Pflicht wird zur Liebe.

* Das Prinzip der „Liebe im Sinne des freiwilligen Sichhingebens für andere mit der Absicht, ihn zu fördern“²²⁵, d.h. es gibt ein Lebensgesetz der Liebe, „...dem der Einzelne weder bei der eigenen Lebensentfaltung, noch bei der Gewinnung höchster Gemeinschaftsformen die Anerkennung versagen darf.“²²⁶

* Das Prinzip des Lebens im Sinne einer Entwicklung vom Physischen zum Psychischen und vom individuellen Wollen zum ethischen Universalwillen²²⁷.

* Das Prinzip der Harmonie der psychischen Zonen und Schichten; „die psychischen Zonen (Bewußtes, Vorbewußtes und Unbewußtes) sowie die in ihnen enthaltenen Abstufungen sollen in einem derartigen Verhältnis zueinander stehen, daß sie dem idealen Gesamtleben am besten dienen.“²²⁸

220 AaO. 333f.

221 AaO. 334

222 AaO. 335-337

223 AaO. 343

224 AaO. 353

225 AaO. 355

226 AaO. 356

227 AaO. 359f.

228 AaO. 372

Pfister kann als höchstes Moralprinzip formulieren: „Verhalte dich stets so, daß du das Gesamtleben gemäß deiner höchsten Bestimmung und deiner Begabung bestmöglich förderst.“²²⁹

Auch für die Ethik fordert Pfister eine psychoanalytische Fundierung, weil nur dann die Gesetze der Normbildung gemäß den menschlichen, psychischen Strukturen bestimmt werden können. So geschieht es, daß dieses ethogenetische Verfahren Prinzipien formuliert, die nur durch die Inanspruchnahme einer psychoanalytischen Therapie verwirklicht werden können. Weder die Sublimierung primärer Triebe noch die Schaffung eines harmonischen Verhältnisses der psychischen Zonen und Schichten sind ethische Prinzipien, die durch den Appell an den bewußten Willen des Einzelnen zu erreichen sind²³⁰.

4.3.4 Beiträge zur Praktischen Theologie

Eine auf die neue Glaubenswissenschaft gestützte Praktische Theologie kann sich nach Pfisters Meinung nicht mehr als kirchliche Wissenschaft verstehen, vielmehr wird es ihr darum gehen, „daß die einzelnen Menschen mit dem Geiste Jesu Christi erfüllt werden“²³¹. Habe die autonome Glaubenswissenschaft aber das Heil aller Seelen als anzustrebendes Ziel vor Augen gestellt, so ergebe sich als Aufgabe des seelsorgerlichen Wirkens in Predigt, Jugendunterricht und Einzelseelsorge die „...Beihilfe zu einer gesunden Frömmigkeit. Nun aber kann es eine christliche Frömmigkeit nur dann geben, wenn die Einzelseele in dienender Liebe mit der Menschheit verbunden ist. Aber diese Stellung geht vom Einzelnen aus; nicht vom Gebot einer Kirche, sondern vom Gebot Gottes.“²³² Die von der Praktischen Theologie anzustrebende Gemeinschaft ist dann nicht die Kirche als Organisation, „...sondern die *ecclesia invisibilis*, die *communio sanctorum*, die über alle Konfessionen hinausgeht, weit wie das Gottesreich, beschränkt einzig durch die Grenzen der Menschheit. Zunächst aber muß der Einzelne gewonnen werden.“²³³

Pfisters zahlreiche Beiträge zur Anwendung der Psychoanalyse in Pädagogik und Seelsorge gewinnen auf dem Hintergrund einer Glaubenswissenschaft, die die Grenzen der vorfindlichen Kirche überschreiten will, noch einmal einen

²²⁹ AaO. 369

²³⁰ Germann-Gehret zeigt, daß Pfisters Fassung der psychoanalytischen Trieblehre ihn notwendig dazu führt, daß die Psychoanalyse sich mit ethischen Fragen beschäftigt. Die Triebe würden nach Pfister rückwärts und vorwärts über sich hinausweisen. „Das ‘rückwärtige’ Element umfasst, wie die Triebe ihre ‘Kraft und Bestimmung’ ‘einem grösseren Ganzen, dem Individuum und schließlich dem All’ verdanken. Das nach ‘vorwärts’ weisende Teil umreisst, wie Triebe ‘über ihren jeweiligen Zielinhalt (zu ‘höheren’ Zielen) ‘hinausdrängen’.“ Germann-Gehret, Pfister 120

²³¹ Aufgabe 43

²³² AaO. 44

²³³ Ebd.

neuen Akzent. Das besondere Interesse am Einzelnen, das sich in diesen Beiträgen ausspricht, ist Ausdruck einer Glaubenswissenschaft, die „...das Leben des Einzelnen im Vatergott Jesu als das Wichtigste erklärt...“²³⁴. Die unmittelbare Gottesbeziehung, das individuelle religiöse Erleben hat Vorrang vor der Teilhabe an gemeinsamen Glaubensinhalten. Der christliche Glaube erschöpft sich im individuellen Erleben dieser Gottesbeziehung als Liebe, die die Selbstliebe zur Voraussetzung und die Nächstenliebe zum Ziel hat. Deshalb kann auch die Seelsorge ganz und gar auf die Liebe zielen, und für Pfister werden Gott, Leben und Liebe alles eins: „Ihr Leben sei verklärt vom Glanz eines seligen Lebensglaubens oder Gottesglaubens oder Liebesglaubens - es ist alles dasselbe!“²³⁵

4.3.5 Analytische Seelsorge

Die Seelsorge hat im Bereich der Praktischen Theologie die umfangreichste Bearbeitung durch Pfister gefunden. In zwei Schriften²³⁶ beschreibt er knapp die Theorie und umfangreich die Praxis seiner „Analytischen Seelsorge“. Daneben gibt es zahlreiche Einzelbeiträge, die bereits Erwähnung gefunden haben²³⁷.

Als analytische Seelsorge bezeichnet Pfister „...diejenige Tätigkeit, welche durch Aufsuchung und Beeinflussung unbewußter Motive religiöse und sittliche Nöte und Schäden zu überwinden trachtet.“²³⁸ Die analytische Seelsorge versuche dies, indem sie Träume, Stimmungen und einzelne Handlungen analysiere und so genauere Einsicht in die Bedingungen und Ursachen der Nöte oder Schäden bekäme. Pfister stellt die wichtigsten Elemente einer analytischen Seelsorgepraxis vor²³⁹:

- Zu dem Bewußtseinsinhalt, der analysiert werden solle, lasse sich der Seelsorger Einfälle des Klienten mitteilen. „Hat man zu allen Teilen der zu

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Fall von Seelsorge 147

²³⁶ Zugang; Analytische Seelsorge

²³⁷ Siehe oben: Kap. 3.1+2; in diesen Zusammenhang gehören auch Pfisters Beiträge zur sogenannten „Pädanalyse“, der psychotherapeutischen Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und Adoleszenten, die Pfister den Pädagogen seiner Zeit nahezubringen suchte. Zur Pädanalyse vgl. ausführlich: Germann-Gehret, Pfister

²³⁸ Analytische Seelsorge 10

²³⁹ Eine ausführliche Einführung in die Psychoanalyse bietet Pfister mit seinem Werk, das die erste Gesamtdarstellung der Psychoanalyse für die Hand des Nicht-Mediziners darstellt: Die psychanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich-systematische Darstellung. Leipzig/Berlin 1913; 3. stark umgearbeitete Aufl. 1924, mit einem Geleitwort von Prof. Dr. S. Freud

analysierenden Erscheinung, z.B. zu einem Traume, Einfälle gesammelt, so müssen diese nun mit dem Traumtext in ein sinnvolles Ganzes vereinigt werden.²⁴⁰

- Es folgt die Deutung gemäß den „genau bekannten Grundgesetzen des Geisteslebens“, d.h. der Seelsorger benenne die unbewußten Wünsche, die in diesem Traum verschleierte Ausdruck gefunden haben²⁴¹.

- Der Widerstand des Klienten gehe darauf zurück, daß das Bewußtsein sich gegen die Bewußtmachung des Verdrängten wehre, um nicht noch einmal die Unlust, die seinerzeit zur Verdrängung führte, erleben zu müssen.

- Übertragungen seien Wunschregungen positiver oder negativer Art, die sich grundlos an die Person des Seelsorgers anhefteten. Der Seelsorger versuche den ursprünglichen Adressaten der Gefühle aufzudecken, um von der Last des unverdienten Grolls wie der Liebe befreit zu werden.

- Ein großer Teil der durch die Analyse wiedergewonnenen Kraft solle sublimiert werden, d.h. er werde „...an Stelle einer triebhaften Verwertung einer höheren Funktion zugeführt, also beispielsweise der Religion, dem sozialen Wirken, der Kunst, der Naturfreude usw. In beiden Fällen erstrebt man Versittlichung.“²⁴²

Für die analytische Seelsorge kommen alle sittlich und religiös bedeutsamen Mängel in Frage, die mit Vorgängen des unbewußten Seelenlebens zusammenhängen: „Da begegnet uns einmal das riesige Heer der krankhaften Erscheinungen: religiöse Halluzinationen, verrückte Vorstellungen, in denen der Größenwahn seine Orgien feiert, Ängste, in denen der Geist von Erwartungen gemartert wird, die doch als nichtig anerkannt werden, zermalmende Schuldgefühle, wo doch die Gewißheit der vergebenden Gnade vorherrscht, ja sogar die gefühlsmäßig erlebte Sünde sich dem Denken als gar nicht begangen hinstellt. Die analytische Seelsorge hat es zu tun mit rätselhaftem Versickern und Versagen religiöser Gefühle bei gleichzeitigem Abflauen aller übrigen hohen Erlebnisse, mit Nötigung zu religiös häßlichen, blasphemischen Handlungen, zu Flüchen und Verwünschungen, Hohnlachen und Freveltaten, mit Privatkulten, die doch von der gesamten bewußten Persönlichkeit mit Entrüstung abgelehnt werden. Hierher gehören die krankhaften Entwicklungen, die Wert und Würde einer Person verwüsten bis zu den denkbar abstoßendsten Formen.“²⁴³ Der analytischen Seelsorge entnommen seien lediglich aus moralischem Schwachsinn erworbene Laster oder Verirrungen, die aus Vernachlässigung in schlechtem Milieu herstammten.

²⁴⁰ Analytische Seelsorge 18

²⁴¹ Ebd.

²⁴² AaO. 17

²⁴³ AaO. 10f.

Die Voraussetzungen für die Ausübung der analytischen Seelsorge werden von Pfister hoch angesetzt. Neben sittlicher Reife, theoretischer Begabung, Menschenkenntnis und erzieherischer Tüchtigkeit bedürfe es der theoretischen und praktischen Ausbildung. Die theoretische Ausbildung „...lehrt uns, indirekte Analyse zu treiben, d.h. ein ursächliches Verständnis für sittliche und religiöse Erscheinungen zu gewinnen, die man nicht direkt beobachtet.“²⁴⁴ Zum Erwerb dieser Kenntnisse sollte man „...mindestens Freuds Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Freuds ‘Traumdeutung’, ja eigentlich seine sämtlichen Werke durchgearbeitet haben.“²⁴⁵ Die praktische Seite der Ausbildung kann eigentlich nur durch eine Lehr-Analyse und eine Einführung in die praktische Arbeit unter kundiger Leitung erlernt werden. „Das Ideal wäre die Vereinigung des tüchtig ausgebildeten Arztes, Erziehers und Seelsorgers in einer Person, wobei erst noch die übrigen Methoden dieser Berufe beherrscht werden müßten.“²⁴⁶

Die analytische Seelsorge wird mit Hilfe ihrer theoretischen Fundierung bei Pfister zu einer Wissenschaft, die die bisherige Seelsorge weit überbietet, die allein nützliche Hilfen anbot, die aus der praktischen Erfahrung entsprungen waren. Die Kenntnis der Gesetze der Religionsbildung bzw. -mißbildung helfe, die Natur der Glaubensstörungen besser, als es früher möglich war, zu verstehen. Erst mit Hilfe der dargelegten Glaubenswissenschaft, die auf der Psychoanalyse ruht, gelingt es nach Pfisters Meinung der Praktischen Theologie, zur Wissenschaft zu werden. Die Psychoanalyse sichere den wissenschaftlichen Charakter der Seelsorge dadurch, daß sie selbst Wissenschaft sei, „...sofern sie ein gründliches und ausgedehntes theoretisches Wissen erfordert. Aber dieses Wissen ist auf die praktische Arbeit abgezweckt, und so entsteht eine wirklich praktische Theologie, nämlich eine harmonische Verbindung von Wissenschaft und Leben, eine wissenschaftlich geleitete pastorale Praxis und eine Wissenschaft vom pastoralen Wirken.“²⁴⁷

4.4 Das Christentum und die Angst

Pfisters Alterswerk aus dem Jahr 1944 bedarf der eigenen Erwähnung, da es zwar an die Konzeption seiner Glaubenslehre anschließt, nicht aber als unmittelbarer Beitrag zu ihrer Durchführung gelten kann.

Der von Pfister immer deutlicher herausgearbeitete Zusammenhang zwischen Liebesstörungen, der daraus resultierenden Angst und dem dadurch bedingten

²⁴⁴ AaO. 134

²⁴⁵ AaO. 133

²⁴⁶ AaO. 135

²⁴⁷ Aufgabe 46

Zwang erweist sich ihm als Grundthema der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte und damit als Grundthema aller christlichen Theologie. Pfister arbeitet auf eine grundsätzliche Lösung des Angstproblems durch das Christentum hin, an deren Ende eine kurze Skizzierung der Glaubenswissenschaft als Liebeslehre steht.

Das Werk bekommt seine theoretische Fundierung, indem Pfister seine Theorie der Angst von Individuen, die eng an Freuds erste Angsttheorie anschließt, vorträgt (Teil 1, A). Nun wird aber zum ersten Mal die Angst auch im Rahmen sozialpsychologischer Theorien erklärt und die vermessungsfreie Gesellschaft (n.b.: die Schweizerische Eidgenossenschaft) als ideale Form der Angstabwehr vorgestellt (Teil 1, B). Es folgt der historische Teil zur israelitisch-christlichen Religionsgeschichte, der auf die bereits besprochenen Vorarbeiten²⁴⁸ zurückgreift (Teil 2). Im dritten Teil werden Ziel (die Liebe zu Gott) und Mittel der christlichen Angstbehandlung skizziert (Trias des Liebesgebotes). Als von der Angsthygiene an die christliche Frömmigkeit gerichtete Postulate ergeben sich für Pfister:

die Freiheit unterschiedlicher Frömmigkeitstypen; die Einheit von Glaubensliebe und Liebesglauben; aktive Gemeinschaftsfrömmigkeit; Vollversittlichung usw.

Ähnlich formuliert Pfister nun auch Postulate, die aus religionshygienischer Sicht an eine christliche Glaubenswissenschaft zu stellen sind. Als Grundsatz gilt ihm hierfür: „Die christliche Glaubenslehre muß in ihren inhaltlichen und dynamischen Aussagen Liebeslehre im Sinne des Evangeliums der Liebe Christi sein, oder sie ist nicht christliche Glaubenslehre.“²⁴⁹ Das bedeutet aber, daß ein Großteil des klassischen dogmatischen Stoffes wegfallen müsse. Die Erweiterungen und Vertiefungen, die Pfister sodann noch fordert (Einbeziehung des Unbewußten, Kenntnis der Neurosenlehre, Religionsmetaphysik) bewegen sich im Rahmen des Programms von 1923.

Für einzelne Glaubenslehren stellt Pfister religionshygienische Forderungen auf, denen die Glaubenslehren zu gehorchen haben, um schädigende Liebesstörungen und damit Angst zu vermeiden. Dazu gehört, daß in der Gotteslehre die Gerechtigkeit Gottes nur als ein Werkzeug der Liebe erscheinen dürfe; in der Christologie Jesus Christus als der Angstüberwinder zu zeigen sei; die Anthropologie von einem „zermalmenden Pessimismus“ freigehalten werden müsse²⁵⁰ usw.

„Das Christentum und die Angst“ stellt sich somit als „eine Integration von Glaubenslehre, Psychologie, Seelsorge, dazu Philosophie, zu einer Theorie und

²⁴⁸ Siehe oben: Kap. 4.3.1

²⁴⁹ Christentum und Angst 479

²⁵⁰ AaO. 485

Praxis der Liebe“²⁵¹ dar, deren Zentrum das Anliegen bildet, die Liebe als das wahre Wesen des christlichen Glaubens zu erweisen, dem gegen alle Verfälschung zur Durchsetzung verholten werden soll.

4.5 Zusammenfassung: Grundstrukturen von Pfisters Denken

Bei allen Schwächen und aller Disparatheit, die Pfisters Denken bestimmen und die uns noch ausführlicher beschäftigen sollen²⁵², lassen sich doch gewisse Grundstrukturen im Denken Pfisters zeigen, die die formale, die wissenschaftstheoretische und die inhaltliche Ebene bestimmter Aussagen betreffen.

Von Anfang an zeigt sich bei Pfister das Interesse, Theologie als Verbindung aus Erfahrungswissenschaft und Religionsphilosophie zu verstehen. Die Denkfigur, mit deren Hilfe dieser Grundansatz durchgeführt wird, ist die Trennung von retrospektiver und prospektiver, betrachtender und normgebender Seite des Denkens. Grundgelegt wird diese Denkfigur in seiner Arbeit über „die Willensfreiheit“, sie bildet auch die Basis für seinen Entwurf einer neuen Glaubenswissenschaft und seinen Beitrag zu einer Ethik auf der Grundlage psychoanalytischer Einsichten.

Pfister ist am Glauben (*fides qua creditur*) im Sinne der unmittelbar gelebten Frömmigkeit interessiert, nicht aber an Glaubensinhalten (*fides quae creditur*). Gott könne letztlich nur in der Unmittelbarkeit des religiösen Aktes erlebt werden, deshalb müsse dieser die Grundlage aller Theologie bilden. Glaubensinhalte gelten ihm entweder als Ausdruck von Frömmigkeitserfahrungen, oder sie können aufgegeben werden. Theologie gewinnt Bedeutung nur in der Beschäftigung mit den Niederschlägen solcher unmittelbarer Glaubenserfahrungen. Nur dann könne sie auch wieder Glauben in Menschen wecken.

Deshalb ist Pfister daran interessiert, eine harmonische Verbindung von Wissenschaft und Leben zu schaffen. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie ist darin gewährleistet, daß sie von kirchlichen Bindungen frei und alleine dem Denken verpflichtet ist, daß sie ihre Aussagen zu einem System vereinigen kann und daß ihre empirische Grundlegung theoretisch fundiert ist. Theoretische Fundierung und empirische Grundlegung durchdringen sich dabei, was dem herakliteschen Doppelstrom des Lebens entspricht.

Die Durchführung dieser Verbindung von Wissenschaft und Leben ist daran geknüpft, daß alles Leben, auch das Geistesleben und seine religiösen Erscheinungen, determiniert ist. Es lassen sich also grundsätzlich für alle

²⁵¹ Th. Bonhoeffer: Vorwort zur zweiten Auflage. In: O. Pfister: Das Christentum und die Angst. Olten/Freiburg i.Br. ²1975, VII-XXVII, IX; so Bonhoeffer über Pfisters Lebenswerk

²⁵² Siehe dazu unten: Kap. 5

Erscheinungen des physischen und des psychischen Lebens Ursachen benennen. Deshalb hat das Kausalprinzip auch in der Theologie Geltung.

Das geistige Leben hat nach Pfisters Meinung zum größten Teil im Unbewußten seine Quelle und seine Steuerungsmechanismen. Die Psychoanalyse ist ihm die Wissenschaft, die die Quellen und die Gesetze des Unbewußten wissenschaftlich exakt beschrieben hat. Es handelt sich für ihn um Lebensgesetze, die allgemeine Geltung beanspruchen können und per Analogieschluß die Grundlage für die Deutung literarischer Texte, biographischer Ereignisse, des Zustandes von Kollektiven und geschichtlicher Entwicklungen bilden. Neben der Lektüre der Schriften Freuds verschafft sich der Theologe eine genauere Kenntnis dieser Lebensgesetze durch eigene analytische Praxis.

Pfister übernimmt die psychoanalytischen Hypothesen, die ihm als erste bekannt wurden. Es handelt sich um Freuds Darlegungen zur Wirkweise des Primärprozesses, wie er sie in seiner Traumdeutung erstmals beschrieben hat, und die erste Angsttheorie, einen Teil der Freudschen Neurosenlehre, die die Entstehung von Angst (und daraus folgend Zwang) aus der Stauung libidinöser Energien erklärt.

Die Kenntnis dieser vermittlels der Psychoanalyse aufgedeckten Gesetze des geistigen und religiösen Lebens muß nach Pfisters Meinung zur Grundlage der Geistes- und Humanwissenschaften werden. Für die Theologie entwickelt er in Grundzügen das Konzept einer neuen Glaubenswissenschaft, die in einer psychoanalytischen Religionspsychologie fundiert ist. Diese Glaubenswissenschaft wird zur eigentlichen theologischen Wissenschaft, insofern ihr die biblischen und historischen Wissenschaften lediglich als Zuträger für empirisches Material dienen und sie diesen die Kriterien für die Analyse des biblischen und historischen Materials vorgibt. Die Praktische Theologie ist als bloßer Ausfluß der Glaubenswissenschaft zu verstehen, die vom Leben, dem unmittelbar erfahrenen Glauben, herkommt und auf diesen zielt.

Mittelpunkt der Beschäftigung aller Theologie ist die Person Jesu, wie sie Pfister in den synoptischen Evangelien beschrieben sieht. Das Zentrum der Botschaft Jesu ist die Liebe in der Trias von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe. Diese Botschaft beschreibt zugleich das Wesen des christlichen Glaubens, an dem alle anderen Ausprägungen christlichen Glaubens gemessen werden müssen. Außerdem gibt es eine strukturelle und inhaltliche Gleichheit zwischen dieser christlichen Liebestrias in ihrer religiösen, sittlichen und psychohygienischen Bedeutung und den Grundeinsichten der Psychoanalyse. Beide erweisen die Liebe (Pfister setzt Freuds Libido mit der Liebe gleich) als die zentrale Lebenskraft, die den Menschen zu höchsten Gütern, sittlichem Verhalten und psychischer Gesundheit verhilft.

Angst und Zwang erweisen sich für Pfister in Aufnahme der ersten Angsttheorie Freuds als Ausdruck von Liebeshemmung und Liebesstörung. Der Wechsel

zwischen Liebe und Angst/Zwang ist für Pfister ein Lebensgesetz, das sich in der ganzen israelitisch-christlichen Religionsgeschichte nachweisen läßt und damit zum zentralen Thema der Theologie gehört. Die Einsichten aus diesem Lebensgesetz müssen in die Glaubenslehre im Sinne von religionshygienischen Postulaten einfließen, d.h. die Glaubenslehre darf keine Positionen vertreten, die einer Angstbildung Vorschub leisten.

Die analytische Seelsorge ist der Ort, an dem Theorie und Praxis unmittelbar in eins fließen. Hier gewinnt der Theologe über die praktische Behandlung Einsicht in die Lebensgesetze, deren theoretische Kenntnis er bereits der Psychoanalyse entnommen hat. Die genauere Kenntnis dieser Lebensgesetze befähigt ihn wiederum, empirisch orientierte Theologie als Wissenschaft vom christlichen Glauben zu treiben und religiös-sittliche Schäden seiner Gemeindeglieder zu beheben.

Kap. 5 Zur Interpretation und Kritik von Oskar Pfisters theologischer Grundlegung der Seelsorgelehre

Die bisherigen Ausführungen versuchten, O. Pfisters theologische Grundlegung der Seelsorge in den Grundlinien seines Denken zu rekonstruieren, wobei die von Pfister geforderte und skizzierte neue Glaubenswissenschaft den Rahmen vorgab. Es wurde sichtbar, daß bei aller Disparatheit der einzelnen Theorieelemente es einen gemeinsamen Bezugsrahmen gibt, der - wie bei einer Ellipse - zwei Brennpunkte besitzt: nämlich den Rekurs auf die Psychoanalyse als Basiswissenschaft für die Theologie und Pfisters Verständnis der christlichen Religion als Liebe. Beide Brennpunkte sind dadurch miteinander verknüpft, daß Pfister wesentliche Gehalte seines Religionsverständnisses in der Psychoanalyse wiederentdeckt. Die nachfolgende Interpretation und Kritik seiner Grundlegung der Seelsorge will aufzudecken versuchen, welches Verständnis von Psychoanalyse Pfister zugrundelegt, welche Veränderungen die psychoanalytische Theorie im Zuge der Anpassung an das theologische Konzept erfährt, welchen Ursprung einzelne Elemente seines Denkens in der zeitgenössischen liberalen Theologie haben, schließlich welche Konsistenz Pfisters Denken für sich beanspruchen kann und inwieweit er die wissenschaftstheoretischen Probleme, die sich aus der Verknüpfung von Theologie und Psychoanalyse ergeben, reflektiert hat.

5.1 Die Integration der Psychoanalyse in die Theologie

5.1.1 Zum wissenschaftstheoretischen Status der Psychoanalyse bei Pfister

Pfister versteht unter Psychoanalyse

- 1.) eine seelenkundliche Forschungsmethode,
- 2.) eine Summe von wissenschaftlichen Erkenntnissen,
- 3.) eine Behandlungsmethode.

Die von Freud darüber hinaus vertretenen weltanschaulichen Ansichten sind nach Meinung Pfisters von der eigentlichen Psychoanalyse streng zu trennen. „Wer zu ihr [scil. der Psychoanalyse] rechnet, was Freud überhaupt denkt und sagt, verstößt gegen seine eigene Warnung.“²⁵³

Als Methode und Summe erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnisse hat die Psychoanalyse für Pfister denselben Status wie eine Naturwissenschaft. Ihre Aussagen über die Seelengesetze im Unbewußten seien experimentell überprüfbar und ausreichend verifiziert. Dadurch hätten die von ihm rezipierten Einsichten nicht nur den Status von Hypothesen, sondern von Theorien, die sich für Pfister im Laufe der Zeit immer mehr zu Lebensgesetzen verfestigen.

Pfister teilt darin Freuds Verständnis der Psychoanalyse, der diese ebenfalls für eine Naturwissenschaft gehalten hat²⁵⁴. Seelische Vorgänge können seiner Meinung nach genau wie beobachtbare Naturereignisse zum Gegenstand der Forschung gemacht werden. J. Habermas hat diese Auffassung als das „szientistische Selbstmißverständnis der Metapsychologie“ kritisiert²⁵⁵. Freud habe in keiner Weise berücksichtigt, daß der kategoriale Rahmen der Psychoanalyse „...wissenschaftslogisch an die Voraussetzungen einer Interpretation von verstümmelten und entstellten Texten, mit denen die Autoren sich selber täuschen, gebunden...“²⁵⁶ sei, und damit auch die Theoriebildung dem Zusammenhang der Selbstreflexion eingebettet bliebe. „Das Modell des seelischen Apparates ist so gefaßt, daß von den Ereignissen, über die die Metapsychologie Aussagen macht, Beobachtbarkeit zwar sprachlich assoziiert, aber tatsächlich nicht eingelöst wird - und nicht eingelöst werden kann. Es mag sein, daß Freud die methodologische Tragweite dieser Einschränkung nicht klargeworden ist, weil er die analytische Gesprächssituation als eine Veranstaltung quasiexperimentellen Charakters betrachtet und daher die klinische Erfahrungsbasis als einen hinreichenden Ersatz für die experimentelle Überprüfung aufgefaßt hat.“²⁵⁷

²⁵³ Psychoanalyse und Seelsorge 88

²⁵⁴ GW XVII, 143, zitiert nach: J. Habermas: Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt 1973, 301

²⁵⁵ AaO. 300-332

²⁵⁶ AaO. 307

²⁵⁷ AaO. 308f.

Daß Pfister dieses Mißverständnis teilt, zeigt sich darin, daß er immer wieder auf den experimentellen Charakter der Psychoanalyse verweist²⁵⁸, ja, die Psychoanalyse 1909 im Zusammenhang der Assoziationsexperimente einführt. Allerdings hat Pfister die daraus erwachsenden Schwierigkeiten gehäht, sich aber geweigert, diese ausdrücklich zu thematisieren. Vielmehr teilt die Psychoanalyse diese Probleme mit der übrigen Psychologie, aber auch mit der Physik²⁵⁹. Insbesondere das für Pfisters Denken wichtige Problem der Kausalzusammenhänge bei den Assoziationen bleibt ungeklärt²⁶⁰.

Pfister zeigt auch verschiedentlich eine auffällige Inkonsistenz. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ein überzeugter Determinist teilt er an dieser Stelle eine unabdingbare Grundlage der Psychoanalyse²⁶¹, widerspricht dieser Auffassung aber verschiedentlich, wenn er behauptet, nicht alle geistigen Funktionen ließen sich erklären²⁶², oder aber wenn er für die „gesunde Religion“ und die Liebe einen analysefreien Raum postuliert²⁶³.

Diese Schwierigkeiten zeigen sich auch darin, daß Pfister in seinen Darstellungen der analytischen Seelsorge immer wieder zur wissenschaftlichen Überprüfung seiner Ergebnisse auffordert, zugleich aber einräumen muß, daß dies die Kenntnis der Psychoanalyse, letztlich eine Lehr-Analyse voraussetze. Während für die Wissenschaft „die Erfahrung der Reflexion ... die einzige Instanz [scil. ist], an der Hypothesen sich bewähren oder scheitern können“²⁶⁴, sind für die Psychoanalyse diese Bedingungen suspendiert. Deshalb bleibt Pfister keine andere Möglichkeit, als seine analytische Seelsorge immer neu in Fallgeschichten darzustellen, die Ausdruck „der gelungenen Fortsetzung eines Bildungsprozesses“²⁶⁵, für den Nicht-Psychoanalytiker aber nicht zu falsifizieren sind. Die Konsequenz daraus ist, daß in der Auseinandersetzung um Pfisters Beiträge überwiegend historische und theologische Gesichtspunkte geltend gemacht

²⁵⁸ Z.B. O. Pfister: Die Psychoanalyse als psychologische Methode. In: Ders.: Zum Kampf um die Psychoanalyse. Leipzig/Wien/Zürich 1920, 11-115, 17; im folgenden zitiert: Psychoanalyse als Methode

²⁵⁹ „Die für den Übungsleiter unangenehmste Tatsache, den Mangel an *völliger* Isolierung und *absoluter* Übersehbarkeit der zu beobachtenden und herbeizuführenden Vorgänge mit all ihren Bedingungen, teilt die Analyse mit der übrigen Psychologie.“ AaO. 23

²⁶⁰ „Ob aus den Assoziationsgesetzen allein zu erklären sei, daß aus den bei der Psychoanalyse gewonnenen Einfällen der Kausalzusammenhang zu gewinnen ist, ob spezielle determinierende Tendenzen mitwirken, wie von vornherein erwartet wird, ist eine Frage für sich.“ AaO. 34

²⁶¹ Vgl. Brenner, Grundzüge 18, der „das Prinzip der psychischen Determiniertheit“ als eine der beiden fundamentalen Hypothesen der Psychoanalyse benennt.

²⁶² Vgl. Aufgabe 23

²⁶³ Vgl. dazu unten: Kap. 5.1.4

²⁶⁴ Habermas, Erkenntnis 325

²⁶⁵ Ebd.

wurden, weil sich eine Beurteilung der psychoanalytisch gewonnenen Einsichten allgemein zugänglichen Kriterien entzieht²⁶⁶.

Pfister täuscht sich auch in der für ihn so gewichtigen Frage der Kausalität in der Psychoanalyse. Freud selbst hat eingestanden, daß die Psychoanalyse „...nicht gerade an den uns ersichtlichen Wurzeln der Phänomene, aber doch weit genug weg von den Symptomen, an einer Stelle, die uns durch sehr merkwürdige Verhältnisse zugänglich geworden ist“²⁶⁷, einsetzt. Die Hypothesen der Psychoanalyse erstrecken sich - anders als Pfister glaubt - „...nicht auf kausale Zusammenhänge beobachtbarer empirischer Ereignisse... denn sonst würden uns die wissenschaftlichen Informationen hier wie dort in stand setzen, eine gegebene Lage manipulativ zu verändern.“²⁶⁸ Die Psychoanalyse gründet nicht auf einer „Invarianz der Natur“, wie man bei Pfister meinen könnte, der allgemeine Seelengesetze zu finden meint, sondern auf einer „Invarianz der Lebensgeschichte“²⁶⁹. „Ein Pendant zu den Gesetzeshypothesen allgemeiner Theorien wären daher die metapsychologischen Grundannahmen über Sprachstruktur und Handeln; aber gerade sie sind auf metatheoretischer Ebene entwickelt und haben deshalb nicht den Status von üblichen Gesetzeshypothesen.“²⁷⁰

Pfister teilt also Freuds szientistisches Selbstmißverständnis der Psychoanalyse im Blick auf ihren wissenschaftstheoretischen Status, ja, er geht noch darüber hinaus und beansprucht eine Kausalität der von der Psychoanalyse entdeckten seelischen Prozesse im Sinne von Lebensgesetzen. Dies ist für ihn die wesentliche Voraussetzung dafür, daß die Psychoanalyse zur Basiswissenschaft für die ganze Theologie werden kann, denn dadurch ist eine wissenschaftlich exakte Fundierung der Theologie in den Erlebnissen unmittelbarer Frömmigkeit möglich.

5.1.2 Das Problem der selektiven Rezeption der Psychoanalyse durch Pfister

Bereits in den Anfängen der Wiederentdeckung Pfisters als Rezipient der Psychoanalyse durch J. Scharfenberg bemerkte dieser, daß Pfister das metapsychologische Spätwerk Freuds nicht zur Kenntnis genommen habe²⁷¹. Vielmehr bleibt Pfister dem frühen Neurosenmodell Freuds verhaftet, in dem dieser die Angst (und daraus resultierend die Neurose als eine Form der

²⁶⁶ Vgl dazu unten: Kap. 6.2+3

²⁶⁷ GW XI, 453 zitiert nach Habermas, Erkenntnis 329

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ AaO. 330

²⁷⁰ AaO. 331

²⁷¹ Scharfenberg, Freud 19; so auch Bonhoeffer, Vorwort XIII

Angstbewältigung) aus Stauungen der Libido erklärt²⁷². Allerdings setzt bereits hier eine bedeutsame Modifikation an, indem Pfister Freuds Libido-Begriff eher in einem psychosozialen denn in einem psychosexuellen Verständnis verwendet²⁷³. Damit vertritt Pfister eher das Jungsche Programm einer Libido als Lebensenergie denn das Freudsche, der untere Libido sexuelle Energie versteht²⁷⁴. „Doch bleibt Pfister auch insofern an dieses frühe Modell der Angstneurose gebunden, als für ihn je länger, je mehr die Angst, auch für Freud das Kernsymptom der Neurose, zum neurotischen Symptom par excellence wird und zum großen Gegenspieler der Liebe. In einer manchmal unklaren Vermischung von Symptomatik und Ätiologie gewinnt die Angst dabei zuweilen ein Eigengewicht als ursächlicher oder Störfaktor, der das relativ unneurotische, freie Fließen der Liebe behindert. So legt sich dann auch die schlichte Umkehrung der Ausgangsthese nahe: Nicht nur kommt die Angst aus Liebesstauungen, sondern auch die Liebesstauungen aus der Angst. Damit haben wir nun eine Vermischung der beiden Ebenen der klinischen Beobachtung und der Neurosentheorie vor uns.“²⁷⁵ Letztlich weitet Pfister den Begriff der Liebe so weit auf, daß er mit dem des Lebens gleichgesetzt wird. „Am angemessensten bleiben Metaphern wie die vom Leben als unaufhörlichem Strom, der, näher besehen, ein Liebesstrom ist.“²⁷⁶

Bonhoeffer vermutet, daß Pfister der weitere Ausbau der psychoanalytischen Theorie, wie er in Freuds Weiterentwicklung der Angsttheorie nach 1916 sichtbar wird, zu ungesichert und zu spekulativ schien²⁷⁷. Dadurch, daß Pfister sich nicht eng an die Freudsche Theoriebildung gebunden habe²⁷⁸, aber auch keine eigene Terminologie für seine Angsttheorie, wie er sie in „Das Christentum und die Angst“ darlegt, entwickelte, bleibe seine Darlegung der Angstlehre intellektuell unbefriedigend²⁷⁹.

²⁷² Vgl. zur ersten Angsttheorie Brenner, Grundzüge 90; zu Pfisters Rezeption der ersten Angsttheorie: Nase, Pfister 238

²⁷³ J. Scharfenberg meint allerdings, daß Freud nicht zuletzt unter dem Einfluß von Pfister den ursprünglich biologisch gefaßten Libido-Begriff ausgeweitet habe, „...so daß er platonischen Eros und paulinische Liebe umfassen konnte und im Spätwerk als der ‘Drang zu immer größeren Einheiten’ bezeichnet wurde, der die Tendenz aufweist, ‘die Fortdauer des Lebens zu erhalten und es zu höheren Entwicklungen zu führen’.“ J. Scharfenberg: Art. Libido. In: EKL³ 3, 103f., 103

²⁷⁴ G. Bittner: Oskar Pfister und die „Unfertigkeit“ der Psychoanalyse. In: WzM 25 (1973) 465-479, 471f.; so auch Germann-Gehret, Pfister 66; vgl. auch Nase, Pfister 241

²⁷⁵ Nase, Pfister 238

²⁷⁶ AaO. 409

²⁷⁷ Bonhoeffer, Vorwort XIII

²⁷⁸ Th. Bonhoeffer: Das Christentum und die Angst - dreißig Jahre später. In: WzM 25 (1973) 433-443, 435

²⁷⁹ Ebd.

Es gibt aber noch einen anderen Sinn für Pfisters Festhalten am frühen Modell, nämlich die Bedeutsamkeit der in diesem Modell enthaltenen These, „...daß die äußeren Lebensumstände direkt in das Bedingungsgefüge der Neurose hineinragen. Dies gilt übrigens ebenso für die Frühform der Traumatheorie, die für Pfister ja auch immer wichtig blieb.“²⁸⁰ Pfister hält dann am frühen Modell der Libidostauung fest, weil ihm dies erlaubte, das, was da staut und neurotisch macht, in bestimmten Lebensbedingungen zu entdecken, mit denen er im Bereich seiner Seelsorge konfrontiert war: „Wir können etwa an bestimmte familiäre, schulische und kirchliche Erziehungseinflüsse denken oder an das weite Feld angstmachender religiöser Vorstellungen.“²⁸¹ Das bedeutet aber, daß Pfister nicht an „der Psychoanalyse“ interessiert war und auch nicht an deren umfassender Rezeption, sondern daß er selektiv - ausgehend von seinem Arbeitsfeld als Seelsorger und Erzieher - bestimmte Theorien aufnahm, die sich in seinem Arbeitsgebiet bewährt hatten. In diesem Sinne hat E. Nase denn auch von Pfisters analytischer Seelsorge als einer „Pastoralpsychologie“ gesprochen, weil diese in engem Zusammenhang zum beruflichen Arbeitsfeld des Pfarrers entwickelt wurde²⁸².

Germann-Gehret sieht einen eigenen Weg Pfisters auch bei dessen Verständnis des Unbewußten. „Das Unbewusste ist [scil. bei Pfister] direkt, via Uebersetzung mittels der Deutetechnik, zugänglich, ohne dass zwischen Primär- und Sekundärprozess geschieden würde.“²⁸³ Außerdem blende Pfister das Übertragungsgeschehen in der Psychoanalyse weitgehend aus. Er sei alleine an einer positiven Übertragung interessiert, die Voraussetzung für das Gelingen der Therapie sei²⁸⁴. Die tiefgreifendsten Differenzen zwischen Freud und Pfister liegen nach Germann-Gehret in der Trieblehre. Während Freud von Anfang an ein dualistisches Modell vertreten habe, habe Pfister ein monistisches Verständnis vertreten²⁸⁵.

In Pfisters Darlegungen der Psychoanalyse werden diese Einschränkungen allerdings nicht deutlich. Vielmehr scheint ihm sein Verständnis der Psychoanalyse durch seine therapeutischen Erfolge, aber auch durch die interpretative Kraft, die dieses Verständnis für die Analyse von geschichtlichen Prozessen und Massenphänomenen entfaltet, ausreichend verifiziert.

²⁸⁰ Nase, Pfister 238

²⁸¹ AaO. 240

²⁸² Nase, Pfister 518 spricht von einem feldorientierten Modell der Anwendung der Psychoanalyse in der Seelsorge.

²⁸³ Germann-Gehret, Pfister 71

²⁸⁴ AaO. 77

²⁸⁵ AaO. 148-158

5.1.3 Das Problem der psychoanalytischen Interpretation von Texten, historischen Personen und Massenbewegungen

Th. Bonhoeffer konstatierte 1973, daß die Kunst der psychoanalytischen Textinterpretation bei allem, was Pfister hätte besser machen können, bis heute nicht wesentlich weiterentwickelt sei²⁸⁶. Dieses Urteil kann gut 20 Jahre später keine Geltung mehr beanspruchen. Vielmehr ist gerade von psychoanalytischer Seite gezeigt worden, welche fundamentalen Probleme sich mit einer psychoanalytischen Textinterpretation verbinden, die den Text mit seinem Autor gleichsetzt²⁸⁷. Pfister gilt mit seiner Darstellung „Die Entwicklung des Apostels Paulus“ (1920) als der älteste Versuch einer autororientierten biblischen Interpretation²⁸⁸. „Was bei diesem Modell übersehen wird, ist der Unterschied zwischen Textinterpretation und dem Gebrauch eines Textes als einer historischen Quelle. Ein Autor ist nicht Teil eines Textes, sondern sein Urheber. Wenn ich den Text als Quelle benutze, gehe ich über ihn hinaus oder hinter ihn zurück, um von ihm her etwas zu erschließen, für das er als eine Art ‘Symptom’ steht. Vom Text her den Autor zu verstehen, heißt, etwas anderes als den Text zu verstehen und setzt Textinterpretation bereits voraus. Wie aber läßt sich ein Text als Text verstehen, wenn es zugleich, damit ein genuin psychoanalytisches Verstehen erreicht werden kann, um eine personale Beziehung gehen sollte? Inwiefern könnte ein Text, unabhängig von der historischen und damit abwesenden Person des Autors, selbst etwas wie eine Person sein oder personale Züge tragen?“²⁸⁹ Die Lösung kann nach Raguse allein darin bestehen, daß die psychoanalytische Interpretation lediglich das Bild des abstrakten Autors hervortreten läßt. „Es ist aber ein Irrtum zu meinen, man nähere sich damit zugleich dem historischen Autor. Dieser gehört einer anderen Kategorie an. ... Hinter die Texte führt keine Interpretation.“²⁹⁰

Pfister dagegen analysiert Gestalten der Kirchengeschichte mit Hilfe der psychoanalytischen Neurostheorie. Er setzt dabei einfach „...die Gültigkeit der psychoanalytischen Regularitäten für das historische Material voraus und kommentiert es unter Voraussetzung solcher Zusammenhänge. Die Historie ist weniger tragender Grund als Anwendungsgebiet der Theorie“²⁹¹. Dies hat aber die Konsequenz, daß Pfister andauernd der Gefahr der Geschichtsklitterung

²⁸⁶ Bonhoeffer, Christentum 434

²⁸⁷ H. Raguse: Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse. Stuttgart/Berlin/Köln 1993

²⁸⁸ AaO. 64

²⁸⁹ AaO. 89

²⁹⁰ AaO. 122

²⁹¹ Bonhoeffer, Christentum 437

erliegt²⁹² und mit einem Zirkelschluß argumentiert. Die biographischen Zusammenhänge der Individuen müssen gemäß den psychoanalytischen Lebensgesetzen zusammenpassen, und in dieser Stimmigkeit erweisen sie zugleich die Richtigkeit der psychoanalytischen Theorie. Legitimiert wird dies nach Pfisters Meinung dadurch, daß die Einzelanalyse ein solides religionspsychologisches Wissen vermittelt, das er auf Personen anwenden kann, „...die er [scil. der Psychoanalytiker] nicht selbst untersucht, aber bei denen er auf Grund biographischer Materialien Deutungen vollziehen und Zusammenhänge konstruieren kann. Dabei wendet er seine durch direkte Beobachtung gewonnenen Kenntnisse der Gesetze, nach denen die religiösen Vorstellungen, Gefühle, Handlungen zustande kommen, auf ferne Personen an und geht von der Einzelanalyse zur Erforschung von Massenerscheinungen über, wie ihm hier wiederum die Untersuchung dieser letzteren wertvolle Gesichtspunkte für das Stadium individueller religiöser Prozesse liefern kann.“²⁹³ Es stützen sich also auch Einzelanalyse und die Beobachtung von Massenerscheinungen gegenseitig.

Es ist die Übertragung individueller Phänomene per Analogieschluß, die Pfister sicher macht, daß sich „...allein bei genügender Erfahrung und ausreichendem Material ... die indirekte Analyse einzelner Individuen, Zeitalter oder Institutionen mit voller Sicherheit durchführen“²⁹⁴ läßt. Damit ist aber de facto das psychoanalytische Verfahren außer Kraft gesetzt, das den eigentlich gemeinten Sinn von Texten allein durch Assoziation und Widerstand aufzudecken vermag. Die für die Psychoanalyse zentrale Einsicht, daß es gerade die individuelle Lebensgeschichte des Klienten ist, die ihn zu dem gemacht hat, was er ist, weicht allgemeinen Lebensgesetzen, die bei allen Menschen wiederentdeckt werden können. Leitend hierfür ist das schon oben aufgewiesene Interesse Pfisters, die äußeren Lebensumstände als unmittelbar in das Beziehungsgefüge der Neurose hineinragend aufzudecken.

Problematisch erweist sich auch die Übertragung solcher bei Individuen gewonnener Lebensgesetze auf Kollektive und damit auf geschichtliche Prozesse. Es bleibt bei Pfister ungeklärt, wodurch sich eine solche Übertragung legitimiert außer dadurch, daß ihre Anwendung ein für ihn plausibles Prinzip der Geschichtsentwicklung bietet. Schon J. Scharfenberg kommentierte deshalb, daß die Durchführung von „Das Christentum und die Angst“ methodisch unzulänglich sei²⁹⁵. Und selbst die Vielfalt individueller Seelengesetze reduziert sich

²⁹² Wie Reichel nachweist: G. Reichel: Zinzendorfs Frömmigkeit im Licht der Psychoanalyse. Eine kritische Prüfung des Buchs von Dr. Oskar Pfister: „Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig v. Zinzendorf“ u. ein Beitrag zum Verständnis der extravaganten Lehrweise Zinzendorfs. Tübingen 1911; vgl. dazu ausführlich: Kap. 6.3

²⁹³ Religionswissenschaft und Psychoanalyse 21

²⁹⁴ Psychoanalyse und Theologie 381

²⁹⁵ Scharfenberg, Freud 17

bei Pfister schließlich auf das eine Lebensgesetz des Wechselspiels von Angst und Liebe. Letztlich wird die ganze Geschichte in das Korsett dieses sogenannten Lebensgesetzes gepreßt, bei dem nur wahrgenommen werden darf, was dem Konstruktionsprinzip Liebe-Angst entspricht. Das Wesentliche der Geschichte des christlichen Glaubens erschließt sich so auf wenigen Seiten.

Wie schon bei der psychoanalytischen Interpretation von Texten glaubt Pfister, daß die Lebensbedingungen von Kollektiven sich unmittelbar in der Psyche der Individuen niederschlagen und dort als neurotische Strukturen nachweisbar sind. Wir hatten bereits gesehen, daß dies für ihn durch die Art seiner Rezeption der ersten Angsttheorie Freuds seine theoretische Begründung findet. Wer ausreichende psychoanalytische Erfahrung habe, könne die Geschichte ganz neu bearbeiten. „Die ganze Geschichtsschreibung wird durch die Psychoanalyse vor einen neuen Pragmatismus gestellt, der eine tiefgreifende Umarbeitung und Ergänzung der bisherigen Arbeit im Sinne einer Aufdeckung der unbewußten Ursachen und Zweckmäßigkeiten zur Folge haben muß.“²⁹⁶ Wie aber dieser Transfer von Einsichten aus der Individual-Therapie auf Massenphänomene begründet werden kann, bleibt unklar.

5.1.4 Das Problem einer psychoanalytischen Religionspsychologie

Pfister steht mit seinem Versuch, die Dogmatik durch eine empirisch fundierte Religionspsychologie grundzulegen, nicht allein. Vielmehr findet sich dieser Versuch in verschiedenen Programmen zu Beginn des 20. Jahrhunderts²⁹⁷. Diese Bemühungen konnten auf eine Tradition zurückgreifen, die über Mystik, Pietismus und den Deutschen Idealismus bis hin zu den Religionstheorien des späten 19. Jahrhunderts mit ihrer Abwägung der Erkenntnis-, Gefühls- und Willensmomente des Religiösen reichte²⁹⁸. „Inhaltlich brachte vor allem die wachsende Betonung der Erfahrung und des Bewußtseins, der Übergang vom Beweis zur Gewißheitsbegründung, die Ausschöpfung der Bibel, die Abwendung von der Metaphysik, die Einsicht in die Bedeutung der Gemeinschaft für die Religion eine Fülle von religionspsychologischen Stoffen und Gesichtspunkten.“²⁹⁹ Allerdings wurden die Schwierigkeiten einer religionspsychologischen Durchdringung der gesamten Theologie bald deutlich, „...die in der induktiv-empirischen Art der Religionspsychologie begründet sind: wo Wahrheit, Normen und Zielsetzungen in Frage stehen, kann sie [scil. die

²⁹⁶ Psychoanalyse als Methode 110

²⁹⁷ Nase verweist auf Vorbrodt und Girgensohn, der seine Dogmatik 1924 mit der Religionspsychologie einsetzen ließ. Nase, Pfister 40 A. 47

²⁹⁸ Vgl. H. Stephan/M. Schmidt: Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus. Berlin/New York ³1973, 344

²⁹⁹ Ebd.

Religionspsychologie] nur Hilfsdienste für stoffliche Bereicherung und methodische Verfeinerung leisten, aber nicht die Führung ergreifen.“³⁰⁰

Pfister versucht dem Rechnung zu tragen, indem er die Religionspsychologie von der Wahrheitsfrage entlastet, die von der Religionsmetaphysik beantwortet werden sollte. Allerdings ist seine Argumentation an dieser Stelle unklar. Da die psychoanalytische Religionspsychologie über kranke und gesunde Formen der Frömmigkeit entscheidet, liefert sie durchaus Kriterien für die Wahrheitsfrage, denn krankmachende und illusionistische Formen der Frömmigkeit können nicht wahr sein. Andererseits bleiben die gesunden Formen der Frömmigkeit (für Pfister letztlich die Liebe) psychoanalytisch unbegriffen. Jesus und der Neuprottestantismus werden von Pfister als die Idealformen gelebten christlichen Glaubens vorgestellt, aber gerade nicht begriffen. Überhaupt kann Pfister nicht Gesetze der Religionsbildung benennen, sondern bestenfalls Gesetze für die Ausprägung einzelner Frömmigkeitsformen oder religiöser Ideen, sofern diese auf unbewußten Regungen beruhen. Die „Religion“ als solche ist nicht Gegenstand der Psychoanalyse, sondern wird einfach erlebt als „...ein persönliches und innerliches sich Erfäßtfühlen von jenem idealen, zugleich real gedachten Kraftzentrum, das mit dem Namen Gott bezeichnet wird.“³⁰¹

Die wesentliche Überlegenheit der psychoanalytisch orientierten Religionspsychologie gegenüber anderen religionspsychologischen Ansätzen sieht Pfister darin, daß sie entwicklungsgeschichtlich oder organisch denkt und somit nicht feste Konstrukte erhebt, die dann unverbunden, atomisiert nebeneinander stehen, sondern daß sie den inneren Zusammenhang der Phänomene im Unbewußten aufdeckt. Inwiefern sich daraus allerdings allgemeine Gesetze der Religionsbildung ergeben, die alle Individuen miteinander teilen, bleibt unklar. Die von Pfister angeführten Grundprinzipien der Triebökonomie (Triebstauung, Prozeß der Verdrängung, Fixierung, Regression, Symbolbildung, Kompensation, Überkompensation, Introversion usw.³⁰²) weisen weder auf spezifisch religiöse Prozesse noch erlauben sie eine eindeutige Identifikation bestimmter Symptome mit den zugrunde liegenden Tribschicksalen. Dies ist nur durch die jeweilige Analyse der Individuen möglich. Dann aber reduzieren sich die „Gesetze der Religionsbildung“, die Pfister entdeckt haben möchte, darauf, daß auch religiöse Ausdrucks- und Frömmigkeitsformen durch das Unbewußte mitgeprägt sind. Pfister überschätzt die Möglichkeiten der Psychoanalyse bei weitem, weil er das begrenzte Modell der ersten Angsttheorie für einen allgemeingültigen Interpretationsrahmen für alle Triebkonflikte hält.

³⁰⁰ AaO. 346

³⁰¹ Psychoanalyse und Weltanschauung 368

³⁰² Religionswissenschaft und Psychoanalyse 27f.

5.1.5 Die neue Glaubenswissenschaft

Pfister erhebt die Religionspsychologie zur neuen Basiswissenschaft der Theologie, weil nichts zwischen Gott und die Einzelseele treten dürfe³⁰³. Darin drückt sich ein doppeltes Interesse Pfisters aus, nämlich das nach wissenschaftlicher Forschung und praktischer Hilfeleistung. Dementsprechend hat die neue Glaubenswissenschaft auch eine Zwischenstellung zwischen Theorie und Praxis; in ihr sollen Wissenschaft und Leben unmittelbar zusammenkommen.

E. Nase hat diesen Entwurf mit Niebergalls praktischer Dogmatik parallel gesetzt, in der ebenfalls alle theologischen Arbeitszweige praktisch-theologisch erfaßt und bearbeitet werden, und zwar bei Niebergall von einer zentralen, theologisch begründeten pädagogischen Intention her³⁰⁴. Was bei Niebergall die pädagogische Intention sei, dem entspreche bei Pfister die Seelsorgerliche. Die ganze Theologie ziele nach Pfisters Meinung auf die Seelsorge hin und habe in ihr eine genuin praktische Abzweckung. Damit vollziehe Pfister eine Schwerpunktverlagerung in der Theologie hin zur Praktischen Theologie, die nach Nases Meinung heute durch die weitgehende Integration der Humanwissenschaften in die Theologie eingeholt ist³⁰⁵.

Die Schwierigkeiten, die sich daraus für die innere Einheit der Theologie ergeben, sind offensichtlich. Das Verhältnis von Theorie und Empirie in der Theologie bleibt ungeklärt und kann nur noch metaphorisch im Bild vom „heraklitischen Doppelstrom“, in dem Theorie und Praxis verschmelzen, ausgedrückt werden³⁰⁶. Deshalb bleibt auch das Verhältnis der einzelnen theologischen Disziplinen zueinander unklar. Die Glaubenswissenschaft wird zur Universaldisziplin, der die anderen Disziplinen das nötige historische Material zutragen, die wiederum von der Glaubenswissenschaft das psychoanalytische Instrumentarium geboten bekommen. Die von Pfister für die Klärung der Wahrheitsfrage favorisierte Religionsmetaphysik unterliegt in ihren Entstehungsbedingungen aber selber den von der Psychoanalyse eruierten Seelengesetzen, so daß unklar bleibt, wie eine überindividuelle Lösung dieses Problems möglich sein soll.

Außerdem gibt Pfister mit diesem Ansatz einen Großteil dessen auf, was bis dahin Theologie ausgemacht hat. Glaubensinhalte interessieren nur noch, insofern sie als Ausdruck persönlich erfahrener Frömmigkeit interpretiert werden können. Damit werden aber nicht mehr theologische Gehalte, sondern religiöse Erfahrung zur Grundlage der Theologie. Die Theologie versteht Pfister als Erfahrungswissenschaft. Ein rationaler Diskurs findet nur noch auf Grundlage der

³⁰³ Nase, Pfister 102

³⁰⁴ AaO. 38f. A. 43

³⁰⁵ AaO. 425

³⁰⁶ Pfister, Aufgabe 35

von der Psychoanalyse vorgegebenen Theorien statt. Damit hat die Theologie letztlich ihre Selbständigkeit verloren.

5.2 Pfisters theologische Grundlegung der Poimenik als eine Konzeption liberaler Theologie

5.2.1 Zwischen Altliberalismus und Religionspsychologie

Pfisters Konzeption einer christlichen Glaubenslehre läßt sich eindeutig dem liberaltheologischen Theorietypus zuordnen. Die Grundelemente liberaler Theologie konzentrieren sich auf die religiöse Selbstbestimmung des Einzelnen. „Infolgedessen sind liberale Theologien nicht Dogmatik, sondern Glaubenslehre: Die normative Auslegung eines für rechtsverbindlich erklärten Lehrbestandes wird durch Reflexion religiöser Erfahrung und gelebter Frömmigkeit abgelöst.“³⁰⁷

Zu den Grundelementen liberaler Theologie zählt F. W. Graf:

- Autoritätskritik,
- historisch-kritische Revision des überkommenen konfessionellen Bekenntnisstandes,
- Anerkennung eines religiösen Pluralismus innerhalb der Glaubensgemeinschaft,
- Vision einer Frömmigkeitspraxis, die nicht mehr dogmatisch durch Lehre, sondern vernünftig humanitär bzw. ethisch definiert ist³⁰⁸.

Diese Elemente lassen sich durchgängig für Pfisters Werk nachweisen³⁰⁹.

Grundsätzlich werden drei große Richtungen liberaler Theologie unterschieden: der Altliberalismus (für den z.B. Pfisters Berliner Lehrer Otto Pfeleiderer steht, aber auch die Baur-Nachfolger Hilgenfeld und Holsten, und auf Schweizer Seite A. E. Biedermann³¹⁰), der Neuliberalismus der Ritschl-Schule und die Religionsgeschichtliche Schule.

Pfisters Theologie ordnet sich in ihren wichtigsten theologischen Begriffen eindeutig der altliberalen Position zu. Dazu gehören der Leitbegriff des „Religiös-Sittlichen“³¹¹, der bei Pfister häufige Verwendung findet; die Vorstellung vom Reich Gottes, „...die über die ethisierte Frömmigkeit im Sinne Kants hinaus Glaube an die providentielle Geistwirksamkeit Gottes in der Welt und in diesem

³⁰⁷ F. W. Graf: Art. Liberale Theologie. In: EKL³ 3, 86-98, hier 88

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Vgl. dazu oben: Kap. 2.3+4, 4.5

³¹⁰ Vgl. für den Schweizer Liberalismus: Schweizer, Freisinnig

³¹¹ M. Jacobs: Art. Liberale Theologie. In: TRE 21, 47-68, 50

Sinne Ausdruck von Erlösung ist³¹²; die Bedeutung des Heiligen Geistes, durch den sich Gott offenbart und zur Welt hin vermittelt; schließlich Jesus als der Mensch, die historische Gestalt, „...die als solche Offenbarer Gottes ist, weil und insofern sie ein besonderes Gottesbewußtsein besitzt. In diesem Sinne gilt Jesus Christus als ‘Gottes Sohn’ und als ‘Erlöser’.“³¹³

„Ein Kernpunkt altliberaler Theologie und Frömmigkeit ist die Darstellung der religiösen Anlage des Menschen, besonders im Blick auf die steigende Indolenz der Zeitgenossen. Daß die religiöse Wahrnehmung vorrational und von aller moralischen Zweckrationalität losgelöst ist, hatte Schleiermacher behauptet. Seine Psychologie verhilft der altliberalen Theologie zu einer Persönlichkeitsauffassung, derzufolge das Geistwesen Mensch Religiosität als inneres, reales Evidenzgeschehen besitzt, was den Zugang zu einer Religionspsychologie und Pisteologie eröffnet, die nicht mehr dem Leitbild der Bekehrung folgt, sondern dem ‘natürlichen’ Menschen und damit der religiös-sittlichen Humanität.“³¹⁴

An diesem Punkt führt Pfister den Altliberalismus weiter, indem seine empirisch arbeitende Religionspsychologie die Grenzen des rein Subjektiven überschreiten und die Religion als Ausdruck innerer Objektivitäten darstellen soll. Pfister partizipiert mit diesem Programm an den Konzepten der neuliberalen Religionspsychologie, der es nicht mehr um die liberale Subjektivität des persönlichen Glaubens geht, „...sondern um die Objektivität dieser subjektiven Erlebniswelt in ihren psychologischen Schichtungen bis ins Unbewußte hinein.“³¹⁵

Dies erklärt aber auch die Verbindung von idealistisch geprägtem Pathos und zutiefst modernen Denkstrukturen, die Pfisters Argumentation eigentümlich ist. In ihr fließen 19. und 20. Jahrhundert zusammen - insofern kann Pfisters Theologie als Anfang einer Verknüpfung von theologischem und modern-humanwissenschaftlichem Denken gewertet werden.

5.2.2 Das Christentum als Religion der Liebe und die Erfahrung Gottes als Lebensstrom

Pfister hat sich in der Auseinandersetzung mit Freud vehement gegen dessen Interpretation der Religion - und gerade auch des Christentums - als Zwangsneurose zur Wehr gesetzt³¹⁶. Die reife Religiosität entziehe sich dem Zugriff der psychoanalytischen Beurteilung und werde in ihrem Wesenskern nicht getroffen, sondern lediglich das Neurotische und Illusorische breche unter dieser

³¹² Ebd.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ AaO. 51

³¹⁵ AaO. 60

³¹⁶ Illusion

Kritik zusammen³¹⁷. Vielmehr verdankt die Religion seiner Meinung nach „...ihre Entstehung zum großen Teil der Absicht, die Angst zu überwinden, und zwar nicht in erster Linie die Furcht vor äußeren Gefahren, sondern zumeist die Schuldangst. Jeder religiöse Glaube und Kultus stellt in dieser Hinsicht einen instinktiven Heilungsversuch dar.“³¹⁸ Die von Freud kritisierten Frömmigkeitsformen werden von Pfister problemlos als „präreligiöse“ Erscheinungen der Kritik preisgegeben, um desto klarer die von Jesus verkündete Religion der Liebe als das eigentliche Wesen des Christentums festzuhalten³¹⁹. Pfister entwickelt einen Religionsbegriff, in den die psychoanalytische Religionskritik derart eingeflossen ist, daß alle Erscheinungen, die den Anschein zwanghafter oder illusionistischer Tendenzen haben, aus ihm ausgeschlossen werden.

Ihre Verankerung hat die Religion für Pfister im Anschluß an Schleiermacher im Gefühl, „doch überbietet er diesen Ursprung damit, daß er die Religion zugleich als Tat (Ethik) und Wahrheit (Wissenschaft) herausstellt. Als religiöse Funktionen sind das ethische Handeln und die wissenschaftliche Wahrheitssuche selbst wieder gefühlsmäßig hoch besetzt. Ja, reife Religion ist die hochwertige, gleichsam symphonische Synthese, aller diese Funktionen.“³²⁰ Pfister vermittelt damit eine Konzeption von Religion als Einheitsfunktion, die als durchgängige Qualität die Liebe hat³²¹.

Von psychoanalytischer Seite ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, daß sich in Pfisters Liebeskonzept seine eigene narzißtische Tendenz ausdrücke³²². Daneben wird man aber nicht übersehen dürfen, daß der Begriff Liebe eine zentrale Bedeutung in den liberaltheologischen Entwürfen seiner Zeitgenossen hat³²³. Eng damit verbunden zeigt sich bei Pfister der Begriff des Lebens. „Der Begriff Leben hat für Pfister einen stark emotionalen Zug. Es geht ihm um das Recht des Gemütes gegenüber dem Intellekt, also tief im Menschen verankerter Gefühle und Wünsche gegenüber der Lebenseinschränkung durch

³¹⁷ Nase, Pfister 507

³¹⁸ Neutestamentliche Seelsorge 425

³¹⁹ In der liberalen Theologie soll im Wesensbegriff „...mit der Besonderheit der eigenen Tradition zugleich eine elementare Grundübereinstimmung aller monotheistisch geprägten Frömmigkeit dargestellt werden.“ Graf, Liberale Theologie 88

³²⁰ Nase, Pfister 165

³²¹ Graf, Liberale Theologie 88f. weist darauf hin, daß in der liberalen Theologie ein solcher religiöser Grundkonsens die Aufgabe habe, den modernen gesellschaftlichen Pluralismus zu integrieren. Dies wirft auch auf Pfisters kulturpsychologische Beiträge nochmals ein neues Licht. Vgl. oben: Kap. 4.2.2

³²² Z.B. Nase, Pfister 165

³²³ Man wird darin, daß Pfister das Wesen des Christentums **allein** in der Liebe findet, eine ihm entsprechende Zuspitzung finden, zum Wesen des Christentums gehört die Liebe in der zeitgenössischen liberalen Theologie allemal. Vgl. A. von Harnack: Das Wesen des Christentums. (1900). Mit einem Geleitwort von Wolfgang Trillhaas. Gütersloh 1977, 51-53

Technisierung und Maschinisierung und eben auch gegenüber intellektualistischer Verwissenschaftlichung. Naturgemäß läßt sich Pfisters Konzept vom Leben nicht definieren in starrer Begrifflichkeit. Am angemessensten bleiben Metaphern wie die vom Leben als unaufhörlichem Strom, der, näher besehen, ein Liebesstrom ist.³²⁴

M. Jacobs hat darauf hingewiesen, daß das Motiv vom Lebensstrom zu den Grundmotiven liberaler Predigtsprache gehört. „Die Emotionalität liberaler Predigtsprache zeigt, daß das religiöse Phänomen des Glaubens nicht als dogmatische Satzwirklichkeit, sondern als eine im Subjekt vorhandene Erfahrung betrachtet wird, die aber generalisierbar ist. Die Wirkungen Gottes werden als inneres Licht, als Lebensstrom, als Bewegung geschildert. In dieser Wahrnehmung des objektiv Göttlichen im Raum innerer Subjektivität liegt der eigentliche Kernpunkt liberaler Theologie und liberalen Bekenntnisses.“³²⁵ Pfisters Rede von Religion als „...ein persönliches und innerliches sich Erfäßtfühlen von jenem idealen, zugleich real gedachten Kraftzentrum, das mit dem Namen Gott bezeichnet wird“³²⁶, weist in genau dieselbe Richtung.

„Mit der Liebe hat Pfister in genialer Vereinfachung ein Kriterium bei der Hand, das, gewissermaßen harmonisierend und differenzierend zugleich, quer durch alle Dimensionen gilt, vom Triebimpuls bis zum Wesen des Göttlichen.“³²⁷ Die Liebe ist das vermittelnde Glied zwischen Ethik und Ästhetik, Psychoanalyse und Theologie, Individuum und Gemeinschaft, Gott und Mensch. Entsprechend changiert der Begriff zwischen Freuds Libido und der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe des Neuen Testaments. Die Einheit aller dieser Liebesfunktionen sieht Pfister in der Person Jesu, der ihm gleichermaßen Urbild des Psychoanalytikers und Gottessohn ist.

5.2.3 Der historische Jesus und die israelitisch-christliche Religionsgeschichte

Pfister teilt mit der liberalen Theologie seiner Zeit das Festhalten am Jesus der synoptischen Evangelien als einer religiös-sittlichen Persönlichkeit, deren zentrale Wesenszüge durchaus erhoben werden können. Sowohl das von A. Schweitzer eingeläutete Ende der Leben-Jesu-Forschung als auch die von Bultmann postulierte Unmöglichkeit eines Zurückgehens hinter die Glaubensaussagen der Gemeinde werden von Pfister abgewiesen³²⁸. Den sachlich eindeutig festmachbaren Ausgangspunkt der Tätigkeit Jesu erkennt Pfister in seinem Erleben der Gottes- und Menschenliebe, mit dessen Hilfe er die Angst- und

³²⁴ Nase, Pfister 409

³²⁵ Jacobs, Liberale Theologie 52

³²⁶ Psychoanalyse und Weltanschauung 368

³²⁷ Nase, Pfister 515

³²⁸ Vgl. Christentum und Angst 144-146

Zwangsneurose des Judentums überbot³²⁹. Mit dieser Interpretation sieht sich Pfister in der Tradition eines P. W. Schmiedel, der ebenfalls „... Jesu Messiasbewußtsein aus seiner inneren Nötigung zur Opposition gegen das Gesetz...“³³⁰ ableitete, wenn auch mit juristischen Überlegungen als Hintergrund. Jesu Überlegenheit sowohl über das zeitgenössische Judentum als auch über uns Heutige³³¹ gehört zum Interpretationsrepertoire liberaler Theologie. Pfisters „theologischer Pelagianismus“³³² findet sich genauso³³³ in der liberal-theologischen Literatur wie das Motiv von der Abfallgeschichte des Christentums nach Jesus, die bereits mit der paulinischen Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod Jesu beginnt - ein Theologumenon, das Pfister bereits 1904 abgelehnt hatte³³⁴. Die Liebe als die Mitte der Botschaft Jesu, der sowohl vom liebenden Vater als auch vom Gebot der Nächstenliebe redet und darin die ideale und allein für alle Zeiten wahre Religion verkündet, ist ein durchaus üblicher Gedankengang liberaler Theologie³³⁵. Auch der innerweltliche Reich-Gottes-Begriff³³⁶ und die Vorstellung einer Vervollkommnung der Menschen und ihrer Verhältnisse auf Erden, die sich bei Pfister finden, sind liberal-theologisches Gemeingut³³⁷.

Die Besonderheit in Pfisters Argumentation ergibt sich allein aus der tiefenpsychologischen Interpretation der zentralen Begriffe. Die Liebe, die Jesus lebt und verkündet, ähnelt der Freudschen Libido, und sie wirkt als Neurosensschutz

³²⁹ AaO. 151

³³⁰ AaO. 153 A. 83

³³¹ „Jesus ist uns an instinktiver Menschenkenntnis und Überzeugungskraft unendlich überlegen.“ Zugang 65

³³² So Bonhoeffer, Vorwort XI

³³³ „Und so sind es lediglich die Handlungen, die sich aus der Liebe ergeben, die Jesus zur Seligkeit für erforderlich, aber auch für vollständig hinreichend hält.“ R. Schoeller: Jesu Religion eine Religion der Liebe, der Tat und der Wahrhaftigkeit, nicht des Glaubens. In: SThZ 18 (1901) 109-127; 185-191, 124. Schoellers Beitrag kann als Zusammenfassung liberal-theologischer Argumentation im Blick auf Jesu Religion gelten, für die er liberale Neutestamentler wie Holsten, Hollmann und Volckmar zitiert.

³³⁴ Willensfreiheit 387

³³⁵ „Die so von Jesus besiegelte und von ihm durch Tat und Wort gestiftete Religion ist die ideale und die allein für alle Zeiten wahre Religion. Denn sie führt uns zur Gotteskindschaft und zur Gottergebenheit, indem sie lehrt, der *Eine* allmächtige, allwissende und vollkommene Gott sei zugleich auch unser liebender Vater, der die Liebe zum höchsten religiösen Gebote eingesetzt habe und der im Einklange hiermit in dem Masse, in dem wir Liebe üben und in Liebe unsern Schuldner vergeben, auch uns die Sünde vergeben werde.“ Schoeller, Jesu Religion 127

³³⁶ „Sein [scil. Jesu] höchstes Ideal, das Gottesreich, hat die Erde zum Schauplatz und ideale ethische und religiöse Güter, die mit Triebwünschen nichts zu tun haben, zum Inhalt.“ Illusion 112

³³⁷ „So führt die von Christus durch Tat und Wort überlieferte Religion zur möglichsten Vervollkommnung der Menschen und ihrer Verhältnisse auf Erden.“ Schoeller, Jesu Religion 127

gegen Angst und Zwang des zeitgenössischen Judentums. Der Abfall von Jesus in der Christentumsgeschichte besteht nicht wie bei Harnack im Einfluß des hellenistischen Denkens, der zur Dogmenbildung geführt hat, sondern die Dogmen sind bei Pfister Ausdruck einer orthodoxen Haltung, die Angst und Zwang zur Grundlage hat. Aber beiden gemeinsam ist eine negative Bewertung der geschichtlichen Entwicklung nach Jesus, aus der nur einzelne Gestalten leuchtend hervorragen. „Orthodoxie, Traditionalismus, Ritualismus, dogmatische Normen bedrohen und fesseln die religiöse Freiheit des Individuums, das nur in der unbefangenen Begegnung von ‘Gott und der Seele’ zu seiner religiösen Erfüllung kommen kann.“³³⁸ Während bei Harnack „die Befreiung der Religion von allen behindernden Autoritäten, von Traditionen, Gesetzen, und Riten ... zum eigentlichen Sinn der Geschichte des Christentums“³³⁹ wird, wandelt sich dies bei Pfister unter Einfluß der Psychoanalyse (und d.h. der ersten Angsttheorie Freuds) zur Befreiung der Religion der Liebe von Angst und Zwang. Pfister bietet liberaltheologische Denkmuster durchgeführt mit psychoanalytischen Begriffen.

Damit partizipiert Pfister allerdings auch an allen Schwächen dieser Argumentation. Die Wahrnehmung der Geschichte, sei es die israelitische oder die christliche, wird in hohem Maße selektiv, wenn ihr ein Prinzip (Wesen des Christentums) als Maßstab zugrunde gelegt wird, an dem sich alle Erscheinungen auszuweisen haben. Auch die Darstellung der Geschichte selbst wird ausgesprochen hölzern, wenn sie von nur einem sich wiederholenden Grundkonflikt her dargestellt wird. Die liberaltheologischen Bemühungen um Jesus als religiös-sittliche Persönlichkeit wurden vom Fortgang der exegetischen Wissenschaft überrollt. Pfister kann nicht wahrnehmen, daß der biblische Christus bereits der Christus der Kirchengeschichte ist³⁴⁰. Das auf Perfektibilität angelegte Reich-Gottes-Verständnis zerbrach in den Schützengräben des 1. Weltkriegs und wurde von der Dialektischen Theologie theologisch überboten. Jesus als Psychoanalytiker war schon Pfisters liberaltheologischen Zeitgenossen ein dauernder Stein des Anstoßes³⁴¹. Die Verbindung von Theologie und Psychoanalyse per Analogieschluß, die sich gerade im Verhältnis von neutestamentlicher Seelsorge und psychoanalytischer Praxis zeigen soll, kann wenig Plausibilität beanspruchen, weil sich hier zwei grundverschiedene Weltbilder gegenüber treten. Gerade das aber kann Pfister nicht sehen, weil er darauf aus ist, bei Jesus ein geschichtstranszendentes Wesen des christlichen Glaubens aufzudecken. Die

³³⁸ W. Trillhaas: Geleitwort. In: A. von Harnack: Das Wesen des Christentums. Gütersloh 1977, 6-12, 9

³³⁹ Ebd.

³⁴⁰ Bonhoeffer, Christentum 434

³⁴¹ Dies zeigen die Rezensionen zu „Analytische Seelsorge“; vgl. unten: Kap. 6.1 und Scharfenberg, Freud 17f.

Schwächen in Pfisters Argumentation erweisen sich bei näherem Hinsehen also auch als die Schwächen liberaler Theologie im ganzen, wie sie sich in exegetischer, historischer und dogmatischer Hinsicht gezeigt haben. Für die Frage der Pfister-Rezeption wirft dies die Frage auf, ob es nicht auch das Verhaftetsein am längst überbotenen liberaltheologischen Modell war, was das Interesse an Pfisters Arbeit seit den dreißiger Jahren absinken ließ.

5.2.4 Gegen Bekenntniskirche und für freie Wissenschaft

Auch in der Frage der freien Wissenschaft und der Ablehnung jedes Bekenntniszwanges erweisen sich bei Pfister psychoanalytisches und liberales Pathos eng verbunden. Im Altliberalismus wurde die organisierte Staats- und Bekenntniskirche als Gewissenszwang empfunden. „Die Kirche muß der freien Entfaltung religiöser Ideen und Gemeinschaft dienen.“³⁴² Insofern Pfister in aller Institutionalisierung immer die Tendenz zur zwanghaften Absicherung zu erkennen meint, setzt er „...gegen alles Vorgegebene und damit Ein- und Abgegrenzte die schlechthinnige Universalität der Idee...“, die für ihn „...material durch das Liebesprinzip bestimmt ist...“³⁴³. Seine tiefe Abneigung gegen die kollektiven Institutionen „...verbindet sich mit dem täglichen Kampf des analytischen Seelsorgers gegen die individuelle Zwangsneurose.“³⁴⁴ In „konsequenter Einäugigkeit“³⁴⁵ sieht Pfister in der Dogmatik allein ein System von Glaubenssätzen, mit dessen Hilfe die Kirchen den Bekenntnisstand ihrer Mitglieder überprüfen wollen und damit Macht über sie ausüben. Pfisters Zuwendung gilt der lebendigen, religiösen Persönlichkeit als dem eigentlichen Glaubenssubjekt, da es nur der Einzelne sein kann, der sich in seinem Innersten von Gott ergriffen fühlen kann. Die Gemeinschaft dieser Individuen ist zwar auch Konsequenz christlicher Frömmigkeit, sie realisiert sich für Pfister aber nicht in der Kirche als der *ecclesia visibilis*, sondern in der *ecclesia invisibilis*, der *communio sanctorum*, „...die über alle Konfessionen hinausgeht, weit wie das Gottesreich, beschränkt einzig durch die Grenzen der Menschheit.“³⁴⁶ Auch dieses Konzept wurde von den Dialektischen Theologen, die Theologie ja dezidiert als kirchliche Wissenschaft betreiben wollten, abgelöst.

5.2.5 Theorie und Praxis der analytischen Seelsorge

Die Weite in Pfisters Kirchenbegriff schlägt sich auch in seinem Verständnis von Seelsorge nieder. Es ist nicht „...auf die Institution, nicht einmal auf äußerlich sichtbare Merkmale von Religion angewiesen, sondern sieht auf die

³⁴² Jacobs, Liberale Theologie 52

³⁴³ Nase, Pfister 429

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ AaO. 423

³⁴⁶ Aufgabe 44

faktische Humanität im kairós.³⁴⁷ Ihre Konsequenzen hat diese Grundeinstellung auch in der Art der psychoanalytischen Gesprächsführung, die Pfister ja immer wieder gegen Persuasion und Suggestion abgrenzt³⁴⁸. Wir würden dieses Gesprächsverhalten heute wohl als nicht-direktiv bezeichnen³⁴⁹. Dies kann aber durchaus als Kennzeichen einer um die Jahrhundertwende gängigen Seelsorgepraxis gelten³⁵⁰.

R. Schmidt-Rost hat darauf hingewiesen, daß „Pfisters enthusiastische Zuwendung zur neuesten Forschung in der Psychiatrie ... durchaus seiner Zeit gemäß“³⁵¹ war und in dem größeren Zusammenhang der Auseinandersetzung der Theologen mit der Medizin als Wissenschaft zu sehen ist³⁵². Gerade in der Frage der Kompetenzerweiterung der Pfarrer im Blick auf die Seelsorge an Geisteskranken gab es in Deutschland vor der Jahrhundertwende eine lebhaft Debattte, die auch in der Schweiz zur Kenntnis genommen wurde³⁵³. Auch Pfister hat das Verhältnis des analytische Seelsorge treibenden Pfarrers zum Arzt immer wieder thematisiert und im Sinn einer Unterordnung des Theologen gelöst³⁵⁴.

Pfister selbst hat sein Verständnis von analytischer Seelsorge auf verschiedene Art und Weise zu legitimieren versucht. Einmal durch die gemeinsame

³⁴⁷ Nase, Pfister 148

³⁴⁸ Auch wenn sein eigenes Gesprächsverhalten, wie es sich in den Wortprotokollen darstellt, immer wieder in hohem Maße persuasiv und suggestiv ist. Vgl. Nase, Pfister 274

³⁴⁹ „Was etwa aus einer frühen Phase der Gesprächspsychotherapie nach Rogers zum ‘therapeutischen Klima’ gehört..., könnte über weite Strecken von Pfister stammen.“ Germann-Gehret, Pfister 157f.

³⁵⁰ Vgl. z.B.: V.: Seelsorge. In: EvFr 9 (1909) 51-63; K. Bonhoff: Kirchentum und Seelsorge. In: PrM 13 (1909) 425-435. Vgl. dazu auch die Auseinandersetzung mit Foerster unten: Kap. 6.2

³⁵¹ R. Schmidt-Rost: Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert. Göttingen 1988, 90

³⁵² AaO. 92; vgl dazu auch M. Nicol: Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs. Göttingen 1990, 136-138 („Der Pastor als Therapeut“); Nicol weist zurecht daraufhin, daß die Orientierung am Berufbild des Arztes bereits bei C. I. Nitzsch zu finden ist (aaO. 131-133).

³⁵³ Ausgangspunkt der Debatte von 1893 war die Frage, ob Geisteskrankheiten als Besessenheit zu verstehen seien (so z.B. F. v. Bodelschwingh) oder als Krankheit (so die Mediziner und in deren Gefolgschaft die Mehrzahl der Irrenseelsorger). Die Debatte zeigt, daß die Mehrzahl der Theologen bereit war, medizinische Erkenntnisse zur Erweiterung der eigenen Handlungskompetenz zu rezipieren und ihnen Vorrang vor einer theologischen Interpretation von Krankheitsphänomenen einzuräumen. Vgl. dazu die ausführliche Dokumentation und Bibliographie: Psychiatrie und Seelsorge. In: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie 50 (1894) 801-896. Für die Schweiz vgl.: J. Studer: Psychiatrie und Seelsorge, eine deutsche Streitfrage mit Streiflichtern auf schweizerische Verhältnisse. In: SThZ 17 (1900) 11-30; 105-117

³⁵⁴ Vgl. z.B.: Fall von Seelsorge 187f.

Zielsetzung, die alle Seelsorge und die Psychoanalyse miteinander verbindet: nämlich die Befreiung gebundener und die Heilung zerrissener Seelen³⁵⁵. Dann durch den Vergleich der jesuanischen Seelsorgepraxis und die Praxis der Psychoanalyse. Schließlich durch die Aufteilung der seelsorgerlichen Praxis in einen Zweischritt von analytischer und synthetischer Seelsorge. Pfister selbst hat diese Zweiteilung problematisiert³⁵⁶. Eine genaue Untersuchung seiner Seelsorgepraxis durch E. Nase ergab, daß diese Zweiteilung auch nicht dem realen Verlauf der Pfisterschen Seelsorgegespräche entspricht. Nase erkennt in Pfisters Praxis viel eher eine Vorform heutiger pastoralpsychologischer Beratung³⁵⁷ und deutet die Zweiteilung als einen Rechtfertigungsversuch gegenüber den Theologen, mit dessen Hilfe Pfister ein Proprium christlicher Seelsorge festzuhalten versucht³⁵⁸.

Von psychoanalytischer Seite ist verschiedentlich Kritik an Theorie und Praxis von Pfisters Seelsorge geübt worden. So wurde kritisiert, wie Pfister seine eigene glückliche Abwehrorganisation zur Norm erhebt, nämlich die Abwehr von Angst durch Aktivierung eines frühen Narzißmus und dessen Sublimierung³⁵⁹. „Die normale Angstüberwindung nach Pfister ist offenbar im Grunde die Regression in die ‘narzißtische Übertragung’ im Sinne Kohuts.“³⁶⁰ Die Weiterleitung dieser Übertragung auf Gott bleibt nach Nase für Pfister das eigentliche und bleibende Ziel der Seelsorge³⁶¹. Dies kann durchaus als eine besondere Form der Synthese gelten, die Freud immer wieder bei Pfister beargwöhnte und der Pfister nur dem Begriffe, nicht aber der Sache nach abgeschworen hat³⁶².

Für die Praxis der analytischen Seelsorge läßt sich aus psychoanalytischer Sicht sagen, daß Pfisters therapeutische Erfolge weniger durch eine kompetente psychoanalytische Praxis Freudscher Provenienz als vielmehr durch positive Übertragung auf der Basis einer emotional gelungenen Arbeitsbeziehung unter Umgehung des Widerstands hervorgerufen wurden³⁶³. Daß Pfister dabei den primären Narzißmus „entdeckt“ hat, gilt heute unter den Psychoanalytikern als wichtige Einsicht³⁶⁴. Aber Nase sieht darin eine deutliche Grenze von Pfisters

³⁵⁵ Nase, Pfister 188

³⁵⁶ Die psychanalytische Methode 3. Aufl. 470

³⁵⁷ Nase, Pfister 321

³⁵⁸ AaO. 322

³⁵⁹ Bonhoeffer, Christentum 443; vgl. auch: Nase, Pfister 117; 310

³⁶⁰ Bonhoeffer, Christentum 443

³⁶¹ Nase, Pfister 326

³⁶² Bittner, Pfister 473

³⁶³ Nase, Pfister 230; 300; Germann-Gehret (Pfister 72) meint dazu: „Aus psychoanalytischer Sicht stellt sich unschwer der Verdacht auf Uebertragungsheilung ein.“

³⁶⁴ Bittner, Pfister 471f.; Bonhoeffer, Christentum 443; Nase, Pfister Kap. 7.8 und 7.9

Seelsorge, daß er die zum Überich gehörige aggressive Dynamik weniger integriert als irgendwie auflöst oder doch wenigstens harmonisierend umpolt³⁶⁵.

E. Nase hat Pfisters Seelsorgepraxis außerdem in den Zusammenhang mit der psychoanalytischen Fokaltherapie gebracht. In Pfisters Konzentration (Fokussierung) auf den zentralen Konflikt des Klienten sieht er den Beginn der Theoriebildung der Fokaltherapie³⁶⁶. So seien auch die ausgesprochen kurzen Behandlungszeiten zu erklären.

Im Blick auf die Ausbildung in analytischer Seelsorge ist Pfister schwankend. Zum einen setzt er die Meßlatte sehr hoch an, wenn er eine eigene Lehranalyse und die Kenntnis sämtlicher Schriften Freuds voraussetzt, zum anderen erwartet er schon von der Lektüre seiner Beiträge eine Hilfe für die Seelsorgepraxis. Gerade hierin zeigt sich aber ein grundsätzliches Problem. Die Pfistersche Seelsorgepraxis ist für den nicht psychoanalytisch vorgebildeten Leser kaum nachvollziehbar. Die Darstellung der theoretischen Fundierung ist immer äußerst knapp (mit Ausnahme des Lehrbuches „Die psychoanalytische Methode“), und in den Fallgeschichten scheint der seelsorgerliche Erfolg mehr vom Himmel zu fallen, als daß er dem Leser wirklich einsichtig wäre. Dazu sind die assoziativen Verbindungen Pfisters in der Deutung der Klientenäußerungen viel zu wenig am rationalen Diskurs orientiert, wie ihn ein normaler Leser erwartet. Außerdem zeigt sich gerade beim Deuten der Klientenäußerungen das Problem, daß Pfister nur ungenügend zwischen Primär- und Sekundärprozeß unterscheidet. Pfister beschäftigt sich alleine mit den ‘latenten Traumgedanken’ und wendet der ‘Traumarbeit’ im Freudschen Sinne kaum Aufmerksamkeit zu. Damit begeht er, so Germann-Gehret³⁶⁷, aus Freuds Sichtweise einen Kardinalfehler. Auch dürfte ein Seelsorger, der eine weniger narzißtisch geprägte Grundstruktur als Pfister hatte, Schwierigkeiten gehabt haben, die gleichen seelsorgerlichen Erfolge zu erzielen, nachdem sich doch gravierende methodische Mängel in Pfisters Handhabung der Psychoanalyse, gemessen am Maßstab der Freudschen Praxis, gezeigt haben³⁶⁸.

Daß Pfisters analytische Seelsorge kaum Nachfolger gefunden hat, überrascht angesichts dieser Analyse wenig. In ihrer theoretischen Begründung steht und fällt die analytische Seelsorge mit der selektiven Rezeption der Psychoanalyse im Sinne der ersten Angsttheorie Freuds und einer theologischen Fundierung, die die gängigen liberaltheologischen Theoreme mit Hilfe psychoanalytischer Begrifflichkeit umschreibt. Wer dazu keinen Zugang hatte, dem war die analytische Seelsorge durch keinen rationalen Diskurs nahezubringen. In praktischer

³⁶⁵ Nase, Pfister 269

³⁶⁶ AaO. 276; so auch Germann-Gehret, Pfister 71 über die Pädanalyse

³⁶⁷ Germann-Gehret, Pfister 110

³⁶⁸ Dazu ausführlich aaO. 95-124

Hinsicht verbindet sich die analytische Seelsorge in hohem Maße mit der Person Pfisters, der seine eigene Persönlichkeitsstruktur mit Hilfe der positiven Übertragung zum Therapeutikum gemacht hat und weniger an den therapeutischen Standards seiner Zeit orientiert war.

Auch für die Pädanalyse läßt sich festhalten, daß Pfister nicht schulbildend gewirkt hat. „Negativ formuliert heisst dies, dass sein Psychotherapieansatz bei Jugendlichen und Kindern nicht lehr- und lernbar gewesen zu sein scheint. Dafür dürften vor allem zwei Gründe verantwortlich sein: Er war zu stark mit seiner einzigartigen Persönlichkeit verwoben; und die Technik wie die Theorie waren zu wenig klar strukturiert wie entwickelbar. Positiv ausgedrückt könnte gesagt werden, Pfister habe in der vor-paradigmatischen Frühzeit der Tiefenpsychologie, insbesondere der Kinderpsychotherapie, ein durchaus eigenständiges Modell erbaut, das er offenbar mit Erfolg anwenden konnte, so dass er sich weder aus praktischen noch theoretischen Gründen genötigt fühlte, dessen Fundamente zu ändern.“³⁶⁹

Es scheint mir daher verfehlt, allein die Ressentiments der Theologen gegen die Psychoanalyse für die ausbleibende Rezeption der analytischen Seelsorge verantwortlich zu machen. Wer auf Grund von Pfisters Anleitung analytische Seelsorge übte, konnte u.U. höchst problematische Erfahrungen machen. Wer am fortschreitenden theologischen Diskurs orientiert war, konnte nach 1930 an einer theologischen Fundierung kein Interesse finden, die in ihrer Grundausrichtung der altliberalen Theologie des 19. Jahrhunderts verhaftet war, über die die Diskussion hinweggeschritten war.

Ein bisher nicht zur Geltung gebrachter Akzent in der Wahrnehmung von Pfisters Entwurf einer analytischen Seelsorge scheint mir darin zu liegen, daß Pfisters Argumentation im Kontext der zeitgenössischen Debatte um das Verhältnis von Psychoanalyse und Seelsorge, aber auch im Spiegel von Rezensionen und Erwiderungen dargestellt wird. Dies soll im folgenden geschehen.

Kap. 6 Oskar Pfisters Rezeption der Psychoanalyse im Rahmen der zeitgenössischen poimenischen Debatte

6.1 Die Diskussion um Seelsorge und Psychotherapie 1920-1933

Die bisherigen Darstellungen der Rezeption der Psychoanalyse im Raum von Theologie und Kirche, die von J. Scharfenberg stammen oder zumindest von ihm als Co-Autor mitgeschrieben wurden, vermitteln in hohem Maße den Eindruck, daß es außer der direkten Rezeption der Psychoanalyse durch Pfister

³⁶⁹ AaO. 193

durchgängigen „Widerstand“³⁷⁰ gegen die Psychoanalyse von theologischer Seite gegeben habe. Scharfenbergs Behauptung stützt sich auf folgende Argumente:

* Das eigentliche Thema der Theologie sei in den Jahren 1920-1930 nicht der Dialog mit den Humanwissenschaften gewesen, sondern die Formulierung eines Propriums unter dem Einfluß der Dialektischen Theologie;

* Pfister habe lediglich als Nachlaßverwalter der alten Liberalen Theologie gegolten;

* Freud habe - treffsicherer als Pfister - zu Recht erwartet, daß die öffentliche Diskussion um die Psychoanalyse auch öffentlichen Widerstand mobilisieren würde.³⁷¹

* In der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse würden „...nur einige wenige Vorwürfe und Motive, die mit ermüdender Monotonie wiederkehren und die ganz im Gegensatz zu sonstigen wissenschaftlichen Gepflogenheiten einer vom anderen zu übernehmen scheint. Man verläßt sich auf einige wenige Gewährsmänner, und die Überlieferungsgeschichte der einzelnen Argumente läßt sich leicht bis zu diesen zurückverfolgen.“³⁷² Für die Kritiker der Psychoanalyse seien diese Gewährsmänner Ernst Jahn, Pfarrer in Berlin-Steglitz, und Paul Maag, ein Mediziner. Vorgetragen würden vor allem „...zwei affektiv stark besetzte Motive...: Einmal ist es die zitternde Besorgnis um alles Höhere im Menschen, die deutlich die Angst vor einer Korrektur des eigenen Selbstverständnisses einschließt. Zum anderen ist es die Auflehnung gegen den fortschreitenden Säkularisierungsprozeß gerade auch der Seelsorge, weil er die kirchliche Praxis als fragwürdig erscheinen lassen und zäh verteidigte Positionen innerhalb eines ‘kläglichen Rückzugsgeflechtes’ erschüttern könnte.“³⁷³

Dieser Interpretation, die Pfister weitgehend als treuen Adepten der Psychoanalyse zeichnet, wohingegen die restliche Theologie allein mit der Wahrung ihrer Besitzstände beschäftigt gewesen sei, muß m.E. nach zwei Seiten hin differenziert werden. Einmal mit Blick auf die Rezeption der Psychoanalyse in der pömenischen Debatte der zwanziger Jahre, sodann mit Blick auf die Auseinandersetzung der Theologen mit dem Werk O. Pfisters. Zunächst zur grundsätzlichen Auseinandersetzung:

Anders als dies Scharfenberg tut, ist es nötig, die Debatte um das Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse in den weiteren Kontext des Gespräches um das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge zu stellen. Wie G. Vorbrodt

³⁷⁰ So Scharfenberg, Freud 20; Scharfenberg, Rezeption 258: „Die Abweisung der Psychoanalyse durch die Theologie“; Läßle/Scharfenberg, Einleitung 2: „Der Streit“

³⁷¹ Diese drei Argumente finden sich: Scharfenberg, Rezeption 259

³⁷² Scharfenberg, Freud 21

³⁷³ AaO. 22

richtig herausstellt, wird dieses Gespräch durch die „verschiedensten Stichworte: Leib und Seele, Arzt und Theolog, Natur- und Geisteswissenschaft, Medizin und Religionspsychologie umschrieben“³⁷⁴. Über die Fülle der Beiträge, die sich zu diesem Themenkreis (und innerhalb dessen dann auch zum Thema Seelsorge und Psychoanalyse) in den zwanziger Jahren finden, kann man nur staunen³⁷⁵. Eine Durchsicht dieser Literatur zeigt, daß sie von zwei Fragestellungen beherrscht wird: einmal von der Frage der Kompetenzerweiterung³⁷⁶ des

³⁷⁴ G. Vorbrodt: Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge. In: ZThK 34 (1926) 314-320, hier 314

³⁷⁵ Die Bibliographien von Nase (Bibliographie 387-435), Läßle (Bibliographie 413-422) und Scharfenberg (Rezeption 325-338) verzeichnen bereits eine Vielzahl von Beiträgen, oft Literaturübersichten und Beiträge von Ärzten, was dem Anlaß, nämlich empirisches Material vorzustellen, entspricht. Den Bibliographien wäre noch hinzuzufügen: G. Dietrich: Arzt und Seelsorger. In: EvDt 3 (1926) 194-196; W. Enke: Die Bedeutung der medizinischen Psychologie für die Seelsorge. In: ThR NF 3 (1931) 1-17; W. Gruehn: Seelsorgerliche Analysen. Gesichtspunkte und Materialien zum Ausbau der Seelsorge. In: ARPs 4 (1929) 299-340; E. Jahn: Psychologie und Seelsorge. Ein Überblick. In: MPTh 27 (1931) 217-230; E. Klessmann: Seelsorge und Psychotherapie. In: PBI 71 (1928/29) 585-598; E. Kornumpf: Die psychiatrische Blickrichtung in der seelsorgerlichen Arbeit. In: PBI 72 (1929/30) 321-325; H. March: Seelsorgerliche Ratschläge eines christlichen Nervenarztes. In: AELKZ 60 (1927) 1087-1090; 1110-1114; O. Joh. Mehl: Psychoanalyse und Seelsorge. Ein amtlicher Vortrag. In: HKi 11 (1929) 223-240; J. Neumann: Psychotherapie und Seelsorge. In: Die Volksmission 7 (1926) 234-237; E. Ott: Die Triebentfesselung der Gegenwart und die Seelsorge. In: MPTh 27 (1931) 230-239; L. Roemheld: Über moderne Seelenforschung und Seelenbehandlung und ihre Beziehungen zur Seelsorge. In: ZW 6,1 (1930) 345-357; 450-460; I. B. Schairer: Die Macht des Unbewußten. Tatsachen und Methoden der modernen Tiefenpsychologie. In: GKG 63 (1927) 16-31; ders.: Wege zum Seelengrund. In: aaO. 54-69; ders.: Die Therapie des Unterbewußtseins. (Psychoanalyse). In: aaO. 95-110; ders.: Der Aufbau des Seelenlebens. (Suggestive Methoden.). In: aaO. 162-179; M. Schulz: Psychoanalyse und Seelsorge. In: AELKZ 66 (1933) 367-372; Schwertfeger: Die Bedeutung der Psychoanalyse. In: MPTh 25 (1929) 210-216; K. Veller: Neuere Heilmethoden und die evangelische Kirche. In: EvDt 3 (1926) 154-156; weitere Literatur bei: M. Jochheim (Hg.): Bibliographie zur evangelischen Seelsorgelehre und Pastoralpsychologie. Bochum 1997, P.01 „Seelsorge und Psychotherapie“.

³⁷⁶ Die Frage der Kompetenzerweiterung war für die Poimenik bereits seit einigen Jahren auf der Tagesordnung, allerdings unter sozialpsychologischen und nicht unter individualpsychologischen Gesichtspunkten, angestoßen vor allem durch Drews' Programm der religiösen Volkskunde. Beispielhaft für die Diskussionslage in den zwanziger Jahren mag hier die Umfrage stehen, die in der Zeitschrift „Ethik“ zur Frage der seelsorgerlichen Kompetenz im Zusammenhang der Ausbildung der Geistlichen gehalten wurde: E. Abderhalden: Einige Gedanken über Religion und naturwissenschaftliche Erkenntnis verknüpft mit der Frage, ob die Ausbildung des Geistlichen zur Erfüllung des so verantwortungsvollen Berufes als Seelsorger aller Volksschichten genügt. In: Ethik 5 (1928) 26-46

Seelsorgers für seinen Dienst, das andere Mal von der neu stattfindenden Begegnung zwischen Arzt und Seelsorger³⁷⁷.

Neben dem Gespräch um das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie (und darin eingeschlossen um das Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse) gibt es auch die Debatte um das Verhältnis von Religion und Psychoanalyse. Hier wird sehr viel schärfer gegen Freud und die Psychoanalyse Stellung genommen. In den Beiträgen um das Verhältnis von Seelsorge und Psychoanalyse wird der „weltanschauliche Hintergrund“ der Psychoanalyse bewußt in den

³⁷⁷ Auf die Wichtigkeit dieses Themas hat bereits Schmidt-Rost (Seelsorge 89-93) hingewiesen. Im Oktober 1924 fand die erste Fachkonferenz für Mediziner und Theologen über beide angehende Fragen statt. Seit 1925 wurden die Beiträge zu diesen Veranstaltungen in der neu gegründeten Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger“ publiziert (hg. vom Direktor im Central-Ausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, Carl Schweitzer). Das Anliegen charakterisiert Schweitzer folgendermaßen: „Der besonnene Arzt beginnt, aus dem Materialismus der Vorkriegszeit erwachend, den allzu lange ignorierten seelisch-geistigen Hintergrund, auf dem sich alles menschliche Sein, das kranke wie das gesunde, abhebt, mit in Rechnung zu stellen, weil er sonst als Arzt den Erscheinungen am und im Patienten ratlos gegenüberstehen müßte. Auf der andern Seite zwingt den Theologen manche schwere seelsorgerliche Erfahrung, in der er mit seinen Mitteln weder ein noch aus weiß, sich nach Mitarbeit des Arztes umzusehen, zumal in unserer nervengeschwächten Zeit. Weil aber beide, Mediziner und Theologen, infolge langer Gewöhnung vielfach nur noch die eigene, aber nicht auch die Sprache des andern verstehen, wird es auf beiden Seiten der Geduld und der Einfühlungskunst bedürfen, ehe wir uns miteinander verständigen, bzw. wieder dieselbe Sprache sprechen.“ C. Schweitzer: Zur Einführung. In: F. Künkel: Psychotherapie und Seelsorge./H. Seng: Zur Frage der religiösen Heilungen. Schwerin² 1926, 3-5, 4. Zur Einschätzung der Schriftenreihe in der zeitgenössischen Debatte vgl.: W. Gruehn/J. H. Schultz: Die Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger“. In: ARPs 4 (1929) 345-350. Zur Geschichte der Berliner Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ vgl.: E. Jahn: Geschichte und Probleme der Berliner Arbeitsgemeinschaft. In: 40 Jahre Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger. Berlin 1965, 13-31; Paul-Heinz Grunow: 50 Jahre Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger - Ein Überblick. In: Vom Wesen und Sinn der Krankheit. Jubiläumsschrift zum 50jährigen Bestehen der Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger. Berlin 1975, 11-17. Als Nachfolger dieser Arbeitsgemeinschaft gab es in Berlin regelmäßige Tagungen, „an denen Abordnungen aus fast sämtlichen städtischen Krankenanstalten, Ärzte, Geistliche, Oberinnen, Verwaltungsdirektoren, Schwestern, Fürsorgerinnen und Studenten der Theologie und der Medizin“ teilnahmen. Es referierten dort: Sauerbruch („Arzt und Seelsorge“), Bruns („Ärztliche und pastorale Seelsorge“), J.H. Schultz („Psychotherapie und Seelsorge“), March („Einige seelische Hintergründe unseres Helfens“), Künkel („Zur Psychologie des körperlich Kranken“), Schultz-Henke („Schicksal und Neurose“) und Wagenknecht (zum psychiatrischen Problemkreis). Diese Vorträge und den Stand des Gesprächs zwischen Arzt und Seelsorger in der Mitte der dreißiger Jahre dokumentiert: F.W. Diedrich: Arzt und Seelsorger in der Zusammenarbeit. Berlin 1937 (oben stehendes Zitat: AaO. 5)

Hintergrund gedrängt, um nicht die positiven Erkenntnisse, die man aus der Psychoanalyse gewinnen kann, zu verbauen³⁷⁸.

Eine Propriumsdebatte unter dem Einfluß der Dialektischen Theologie ist für die zwanziger Jahre nicht nachweisbar. Vielmehr beginnt überhaupt erst am Ende der zwanziger Jahre eine Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie hinsichtlich ihrer Konsequenzen für die Praktische Theologie als ganze³⁷⁹. Der Einfluß der Dialektischen Theologie auf die Poimenik der zwanziger Jahre beschränkt sich auf einige wenige Beiträge im Publikationsorgan der Dialektischen Theologie „Zwischen den Zeiten“³⁸⁰.

Die tatsächlich nachweisbare und von Scharfenberg so benannte „Propriumsdebatte“ gehört in den Kontext des wiederaufgenommenen Gesprächs zwischen Arzt und Seelsorger und unterscheidet sich grundlegend von der mit theologischen Argumenten geführten Debatte in den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts. Während es in den siebziger Jahren wesentlich um die Frage der der Seelsorge zugrundeliegenden Anthropologie und der theologischen Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse ging, hat die Diskussion der zwanziger und frühen dreißiger Jahre ihre Mitte in der Frage nach der Unterscheidung ärztlichen und pfarramtlichen Handelns, also in der Frage, inwiefern sich die seelsorgerliche Praxis eines Pfarrers von der eines Mediziners unterscheidet. Pfister steht mit seinem Ansatz, die Seelsorge in Richtung auf eine methodisch kontrollierte Behandlungspraxis zu erweitern, die eine pädagogische und psychoanalytische Ausbildung einschließt, weitgehend allein. Das Urteil C. Müller-Braunschweigs, eines Psychoanalytikers, scheint mir geeignet, die allgemeine Diskussionslage widerzugeben: „Ich glaube, daß es schon aus Gründen der Zeitökonomie kaum möglich sein kann, nebeneinander alle die Amtspflichten eines Pfarrers zu erfüllen und gleichzeitig die Aufgabe eines psychoanalytischen Therapeuten.“³⁸¹

³⁷⁸ Deshalb unterläßt es z.B. G. Dietrich, sich mit „der Achillesferse der Freudschen Schule, der Überschätzung des Sexualtriebes“ zu beschäftigen. G. Dietrich: Was können wir aus der Psychotherapie der Sigmund Freudschen Schule für die Therapeutik unsrer Seelsorge lernen? In: MPT 12 (1916) 136-142; 163-174, hier 138

³⁷⁹ Vgl. z.B. Fr. Niebergall: Die neueste Theologie und die Praxis. In: MPT 25 (1929) 13-18; R. Paulus: Was hat uns die neue Wendung in der Theologie zu sagen? In: AaO. 49-65; H. Lang: Sic et Non. Ein Gespräch über Karl Barth. In: AaO. 65-72; L. Schlaich: Die neueste Theologie und die Praxis. Eine Antwort an Prof. Dr. Fr. Niebergall. In: AaO. 72-76

³⁸⁰ Vgl. E. Thurneysen: Rechtfertigung und Seelsorge. In: ZZ 6 (1928) 197-218; W. Ruff: Der Seelsorger und die fünfte Bitte. In: ZZ 8 (1930) 7-29; L. Schlaich: Das Problem der Theodizee und die Aufgabe der Seelsorge. In: ZZ 8 (1930) 493-511; P. Schütz: Die Kirche und die Seelsorge. In: ZZ 8 (1930) 133-145

³⁸¹ C. Müller-Braunschweig: Das Verhältnis der Psychoanalyse zur Ethik, Religion und Seelsorge. Schwerin ²1928, 67

Scharfenberg verkennt, daß die Freudsche Psychoanalyse in den zwanziger Jahren in einem Konkurrenzkampf mit anderen psychologischen Konzepten und psychotherapeutischen Verfahren stand, von denen heute in der poimenischen Debatte kaum noch oder gar keine Rede mehr ist. Die Darstellung Pfisters als eines vergessenen Seelsorgelehrers hat ihr relatives Recht nur im Kontext der Darstellung anderer Poimeniker, die andere Therapieverfahren bzw. psychologische Erkenntnisse rezipierten und ebenfalls vergessen sind. Das mangelnde Interesse Scharfenbergs an deren Beiträgen erklärt sich wohl dadurch, daß sich die Freudsche Psychoanalyse als therapeutisches Verfahren und als Hilfswissenschaft für die Poimenik durchgesetzt hat. In den zwanziger Jahren dagegen war Adlers Individualpsychologie unter den Theologen sehr viel weiter verbreitet³⁸², und es gab Versuche wie die G. Vorbrodts³⁸³ und W. Gruehns³⁸⁴, Psychotherapie bzw. Seelsorge auf der Grundlage von Religionspsychologie zu betreiben, die heute gänzlich vergessen sind. Außerdem wurden Suggestionstherapie, persuasive und voluntative Methode für die Seelsorgepraxis empfohlen³⁸⁵. O. Pfister war also keineswegs der einzige Theologe, der versuchte, psychologisches Wissen für die Seelsorge fruchtbar zu machen. Allerdings war er der einzige, der sich so dezidiert für eine psychotherapeutische Richtung entschieden hat, nämlich die Psychoanalyse, und außerdem eindeutig für die Integration der Psychoanalyse als methodisch kontrolliertes Hilfsmittel

³⁸² Hier müssen Werner Gruehn, Ernst Jahn, Gustav Vorbrodt, Erich Knabe u.a. genannt werden. J. Neumann veröffentlichte ein Sammelwerk mit Beiträgen von Ärzten und Seelsorgern zur Bedeutung der Individualpsychologie für die Seelsorge ([Hg.]: Einführung in die Psychotherapie für Pfarrer. Gütersloh 1930). Die Darstellung des Gespräches zwischen E. Jahn und A. Adler wartet noch auf eine Darstellung, ich nenne hier nur: E. Jahn/A. Adler: Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung. Wien/Leipzig 1933.

³⁸³ G. Vorbrodt: Zur Religionspsychotherapie: Begriff und Typen. In: ZRPs 1 (1928) 220-239

³⁸⁴ W. Gruehn: Seelsorge im Licht gegenwärtiger Psychologie. Schwerin ²1927; ders.: Seelsorgerliche Analysen. Gesichtspunkte und Materialien zum Ausbau der Seelsorge. In: ARPs 4 (1929) 299-340; an diesen Beitrag schloß sich eine Diskussion an, an der sich auch Pfister beteiligte: W. Gruehn: Psychoanalyse und Seelsorge. Eine Diskussion mit O. Pfister, C. Schweitzer, E. Handel-Mazzetti über moderne Seelenführung. In: ARPs 5 (1930) 285-308. Zu Gruehns Seelsorgeverständnis vgl.: ders.: Lebensnahe Seelsorge. In: WzS 1 (1949) 1-11; ders.: Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. Münster 1956, 510-513. Sekundärliteratur zu Gruehns Seelsorgeverständnis: A. Gennrich: Die Grundlagen moderner Seelsorge. In: WzM 4 (1952) 129-136; W. Offele: Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart. Mainz 1966, 216-229; L. C. Hoch: Seelsorge und Gemeinschaft. Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft in der deutschen protestantischen Seelsorgeliteratur von Friedrich Niebergall bis in die Gegenwart. Diss. (masch.) Marburg 1979, 26-30

³⁸⁵ Vgl. die Beiträge von I.B. Schairer und G. Diettrich

plädierte³⁸⁶. Außerdem überbietet seine Publikationstätigkeit alle anderen Autoren bei weitem.

Scharfenberg verkennt, daß die Poimenik einige Zeit brauchte, um den Wechsel von einem an soziologischen und sozialpsychologischen Fragestellungen orientierten Paradigma für die Seelsorge hin zu einem an individualpsychologischen Einsichten orientierten zu leisten. Während zu Beginn des Jahrhunderts E. Sulzes³⁸⁷ Vorschläge zur Einrichtung von Seelsorgegemeinden Beachtung fanden, erschienen bis in die zwanziger Jahre hinein³⁸⁸ Beiträge, die stark von P. Drews³⁸⁹ Konzept einer empirischen Kirchenkunde, mithin von soziologischen Fragestellungen bestimmt waren³⁹⁰. Die Seelsorgelehre hatte also zwei kurz hintereinander einsetzende, für die Seelsorgelehre wichtige Fragestellungen zu verarbeiten. Erst in den zwanziger Jahren war der Wechsel zur individualpsychologischen Perspektive geleistet.

³⁸⁶ Ähnlich wie Pfister spricht sich G. Mahr für eine Einbeziehung der Psychoanalyse in die Seelsorge aus: „Darum ist nichts gegen eine direkte, technisch kunstgerecht durchgeführte Analyse von seiten des Seelsorgers zu sagen, wenn die Bedingungen erfüllt sind: daß der Fall in den Bereich der seelsorgerlich-pädagogischen Analyse gehört, also nicht organischer Natur (Schizophrenie usw.) ist, daß der Seelsorger eine gründliche Bildung besitzt und den Schwierigkeiten einer kunstgerechten Analyse gewachsen ist.“ G. Mahr: Die Psychoanalyse und ihre Bedeutung für die Theologie und kirchliche Praxis. In: ChW 37 (1923) 502-513, 512

³⁸⁷ E. Sulze: Die evangelische Gemeinde. Gotha 1891; Leipzig ²1912; ders.: Der Fortschritt von der lehrgesetzlichen Kirche zur Kirche der religiösen Lebensgemeinschaft. Leipzig 1901; ders.: Die Reform der evangelischen Landeskirchen nach den Grundsätzen des neueren Protestantismus. Berlin 1906; ders.: Die notwendige Fortbildung der evangelischen Landeskirche im Königreich Sachsen. Leipzig 1913; ders.: Art. Seelsorgegemeinden. In: RGG¹ V, 558-565. Sekundärliteratur zu Sulzes Gemeindeideal: O. Baumgarten: D. Sulze's Evangelische Gemeinde. Versuch einer Beurteilung. In: ZPrTh 14 (1892) 256-277; 345-359; A. Stock: Der evangelische Gemeindegedanke in den beiden letzten Jahrzehnten und seine Bedeutung für die Zukunft. In: ChW 45 (1909) 1064f.; G. Knosp: Emil Sulze und sein Gemeindeideal in zeitgenössischer und reformatorischer Sicht. In: Verantwortung. Untersuchungen über Fragen aus Theologie und Geschichte. Zum sechzigsten Geburtstag von Landesbischof D. Gottfried Noth DD. Berlin 1964, 105-121

³⁸⁸ Otto Baumgartens Seelsorgelehre (Protestantische Seelsorge. Tübingen 1931) wird von F. Niebergall mit Recht als verspätetes Werk bezeichnet (ThLZ 57 [1932] 215f.).

³⁸⁹ P. Drews: „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der praktischen Theologie. In: MKP 1 (1901) 1-8

³⁹⁰ Einige wenige Beispiele für soziologische bzw. sozialpsychologische Fragestellungen in der Seelsorge: A. L'Houet [=Wilhelm Borée]: Psychologie des Bauerntums. Tübingen 1905; ³1935; H. Bechtolsheimer: Die Seelsorge in der Industriegemeinde. Göttingen 1907; K. Hesselbacher: Die Seelsorge auf dem Dorfe. Göttingen 1908; ³1910; P. Wurster: Zur Arbeiterseelsorge. In: MPTh 9 (1913) 38-40; 161-165; 325-330. Zur Bedeutung der Soziologie für die Praktische Theologie dieser Zeit vgl.: V. Drehsen: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur soziokulturellen Lebenswelt christlicher Religion. 2 Bde. Gütersloh 1988

Daraus erklärt sich auch, warum eine monographische Bearbeitung der gesamten Seelsorgelehre für die Jahre zwischen 1895 und 1931³⁹¹ fehlt. Es überforderte die Seelsorgelehre, die Fülle des zu verarbeitenden sozial- und humanwissenschaftlichen Materials³⁹² in eine Konzeption zu integrieren³⁹³. Gerade für die Rezeption psychologischer Erkenntnisse gab es kein organisierendes Prinzip. W. Gruehn bietet in seinem Beitrag „Seelsorge im Licht gegenwärtiger Psychologie“³⁹⁴ zehn Seiten Literatur zum Thema, aber es wird nicht deutlich, wie denn die verschiedenen psychologischen Verfahren und Einsichten sich zueinander verhalten, wie sie sich ergänzen oder aber ausschließen. Als eine mögliche Konsequenz ergab sich daraus eine Seelsorgepraxis, die ein Konglomerat der verschiedensten Techniken bildete. Bei G. Dietrich hört sich das so an: „Meine seelsorgerische Praxis gestaltet sich dann - ich darf hier nur skizzieren - etwa folgendermaßen: Biete ich das Evangelium als schlichte Heilsbotschaft an, so appelliere ich im wesentlichen an das Unterbewußtsein, oder besser, an die Affektlage meiner Klienten. Gilt es dabei, den Glauben mehr als liebevolle Hingabe an die Liebe Gottes zu wecken und zu pflegen, so lasse ich mir die methodischen Winke vornehmlich von der Psychoanalyse geben. Kommt es mir aber mehr darauf an, dem Glauben in der Form des Vertrauens auf das Erlösungswerk Gottes zum Durchbruch zu verhelfen, so lasse ich mich in der Hauptsache von der Methodik der Suggestionstherapie leiten. Und endlich, wenn es nötig ist, meine Klienten in die christliche Welt- und Lebensanschauung einzuführen, so appelliere ich an ihr Oberbewußtsein. Mit den Mitteln der persuasiven (überredenden) Methode von Dubois suche ich sie für die christliche Weltanschauung und mit den Mitteln der voluntativen Methode (Willensbeeinflussung) von Ziehen für die christliche Lebensführung zu gewinnen. Daß ich dabei in praxi oft genug im Interesse meiner Klienten von einer Methode

³⁹¹ Darauf weist auch Schmidt-Rost (Seelsorge 93f.) hin. Auch Pfisters Darstellung der Analytischen Seelsorge wird man hier nicht einordnen dürfen - dazu waren seine Beiträge zu einseitig an der Frage der Heilung unbewußter Störungen orientiert.

³⁹² H. Köstlins Beitrag (1895) war (noch) historisch und pastoraltheologisch orientiert, O. Baumgartens Seelsorgelehre (1931) ist dem Drewsschen Programm verpflichtet, Asmussens Beitrag (1934) dogmatisch ausgerichtet; weder Köstlin noch Asmussen bieten eine Einbeziehung human- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse.

³⁹³ Baumgarten selbst schreibt in seiner Seelsorgelehre, daß eine Integration der neuen, durch die Psychotherapie gewonnenen Erkenntnisse, seine Kräfte überfordert habe! O. Baumgarten: Protestantische Seelsorge. Tübingen 1931, 273ff. Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich für die Seelsorgelehre auch heute. Man beachte nur den Umfang (von über 600 Seiten) einer zeitgenössischen (katholischen) Seelsorgelehre, die pastoralpsychologisch orientiert ist: I. Baumgartner: Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. Düsseldorf 1990

³⁹⁴ Schwerin ²1927

auf die andere überspringe, ändert nichts an der prinzipiellen Klarheit meiner Stellung.“³⁹⁵

Das Zitat zeigt, daß die Poimenik in hohem Maße an den Einsichten der Human- und Sozialwissenschaften interessiert war, aber es war ihr unmöglich, angesichts der rasanten Wissensentwicklung ein systematisches Konzept für die Integration des empirischen Wissens zu entwerfen. Außerdem bot die Psychologie ihre neuen Erkenntnisse keineswegs in einer Form dar, in der sie für die Seelsorgelehre einfach rezipierbar gewesen wären. Zudem gab es gerade im Bereich der Psychoanalyse Abspaltungen und heftigen Streit, die eine Orientierung noch erschwerten. E. von der Goltz konstatierte: „Solange wir eine für die Praxis der Seelsorge zugeschnittene wissenschaftliche Psychologie nicht haben, müssen wir uns wie bisher mit Einzelbeobachtungen begnügen.“³⁹⁶

Wer die Frage der Rezeption der Psychoanalyse in der Poimenik beantworten möchte, darf nicht übersehen, daß auch Pfisters Darlegungen zur Psychoanalyse sachliche Schwierigkeiten aufweisen. Hierzu gehören das Problem des wissenschaftstheoretischen Status der Psychoanalyse; die Frage nach der Rekonstruktion eines historischen Autors aus einem Text, mit der Behauptung, der Autor könne mit Hilfe dieses Textes analysiert werden; die Unmittelbarkeit der Identifikation psychischer Gegebenheiten in Texten und historischen Ereignissen, die sich aus Pfisters Art und Weise ergibt, wie er die erste Angsttheorie Freuds rezipiert; schließlich die Defizite in seiner Darstellung der analytischen Seelsorge. Von Anfang an wurden diese Schwächen von Kritikern gesehen, aufgedeckt und kritisiert, ohne daß Pfister bereit war, auf diese Anfragen adäquat einzugehen. Wir werden dies an der Debatte mit Foerster und der Diskussion um das Zinzendorf-Buch noch genauer beleuchten³⁹⁷.

Zur Frage der Würdigung von O. Pfisters Werk in der poimenischen Debatte der zwanziger Jahren ist folgendes festzustellen:

Eine generelle Verwerfung des Pfisterschen Konzeptes einer Integration der Psychoanalyse ist nicht nachweisbar. Pfister wird außer in einigen Rezensionen von Beiträgen zur analytischen Seelsorge (und dort nur wegen der

³⁹⁵ Diettrich, Arzt 195; das Zitat läßt allerdings beträchtliche Bedenken gegenüber der hier geübten Seelsorgepraxis aufkommen um des hier geübten Eklektizismus willen, der zweifeln läßt, ob hier tatsächlich die beschworene „prinzipielle(n) Klarheit“ der Stellung erreicht ist.

³⁹⁶ E. von der Goltz: Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. Fünfter Teil. Die praktische Theologie. Halle 1929, 48f. Eine ganze Reihe von Monographien stammt von Ärzten, die seelenkundliches Material für die Hand des psychiatrischen Laien anbieten. An erster Stelle muß hier genannt werden: A. Römer: Psychiatrie und Seelsorge. Ein Wegweiser zur Erkennung und Beseitigung der Nervenschäden unserer Zeit. Berlin 1899. Weiterhin: H. March: Psychologische Seelsorge. Handreichung eines Arztes. Gütersloh 1930; von theologischer Seite z.B.: I. B. Schairer: Moderne Seelenpraxis. Grundlagen für eine positive Seelsorge. Gütersloh 1927

³⁹⁷ Siehe unten: Kap. 6.2+3

Gleichsetzung von Psychoanalyse und Seelsorge Jesu³⁹⁸) mit seiner Art der Psychoanalyse-Rezeption nicht einfach abgetan. Gerade in den Rezensionen findet sich genauso Zustimmung zu seinen Arbeiten wie Kritik, und zwar sowohl zu seinen poimenischen Beiträgen als auch zu seinem Versuch, die Glaubenswissenschaft neu zu fundieren³⁹⁹. Allerdings gibt es niemanden, der sich Pfisters Konzept gänzlich zu eigen macht, was aber auch darauf zurückzuführen ist, daß quasi jeder Theologe seinen eigenen Entwurf vorträgt, Pfister auch nicht im akademischen Bereich tätig war und somit keine Schule gründete.

Die positive Resonanz von Pfisters Arbeiten spiegelt sich auch darin, daß Pfister zu öffentlichen Vorträgen vor Pfarrern geladen wurde. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. In Stuttgart bestand in den zwanziger Jahren ein „Bund für praktische Seelenkunde“ bestehend aus Laien und Theologen. Im Oktober 1926 veranstaltete diese Vereinigung eine Tagung, „...in der die moderne Tiefenpsychologie und ihre Methoden dargetan werden sollte, nachmittags in Kursbesprechungen mit Berufsvertretern und Fachleuten der Therapie und Pädagogik, abends in öffentlichen Vorträgen.“⁴⁰⁰ Pfister war Referent bei dieser Tagung, und Schairer betont: „Der Bund war sich der großen, fast unheimlichen Verantwortung bewußt, das Interesse für die Psychoanalyse in die noch kaum davon

³⁹⁸ Vgl. z.B. Brüssau: Rez.: O. Pfister: Ein neuer Zugang zum alten Evangelium. In: Theol. Literaturbericht 41 (1918) 180f.: „Deshalb scheint uns überflüssig der völlig mißglückte Versuch, nachzuweisen, daß Jesus kraft seiner Intuition dasselbe übte, was Freuds Analyse in schwerfälliger Form versucht.“ (AaO. 181) G. Vorbrodt: Rez.: O. Pfister: Ein neuer Zugang zum alten Evangelium/Ders.: Gefährdete Kinder und ihre psychoanalytische Behandlung. In: ThLZ 44 (1919) 65; Anonym: Bücherbesprechungen. [Rez. Ein neuer Zugang zum alten Evangelium]. In: MPTH 15 (1919) 29: „Der gewaltsamen und künstlichen Nachweisung, daß die Analyse sich von der Seelsorge Jesu nicht entferne, hätte es nicht bedurft.“ (Ebd.); C. Schweitzer: Rez.: O. Pfister: Analytische Seelsorge. In: ThLZ 53 (1928) 23: „Jesus und Freud werden in einer geradezu peinlichen Weise nebeneinander gestellt“. C. Schneider: Rez.: O. Pfister: Analytische Seelsorge. In: ThLBl 50 (1929) 26-28: „Schließlich wird Jesus selbst zum Psychoanalytiker. Man denke: er sublimiert die Elternbindung (S. 23), das Grundübel, an dem sein Volk krankte, also den genügend bekannten Vaterkomplex, zur Gottesliebe! Ob der Jüngling, der erst seinen Vater begraben wollte, ehe er Jesus nachfolgte, wirklich an einem verdrängten Vaterkomplex gelitten hat?“ (AaO. 26)

³⁹⁹ Vgl. z.B. Devaranne: Psychoanalyse und Anthroposophie [Rez.: O. Pfister: Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben]. In: ChW 37 (1923) 459; Piper: Rez.: O. Pfister: Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben. In: ThBl 2 (1923) 175f.: „Aber die wenigen Andeutungen einer Ausführung dieses Programmes zeigen schon, daß es zum Scheitern verurteilt ist, denn es fehlt gerade von Pf.s Standpunkt aus an einem absoluten Kriterium für die *Wahrheit* der untersuchten Phänomene.“ (Ebd.); Mayne: Rez.: O. Pfister: Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben. In: ZMR 39 (1924) 46f.: „Die Schrift enthält neben Verkennungen soviel Gesundes und Zukunftsweisendes, daß eine Auseinandersetzung der Fachforscher mit ihr nur wünschenswert wäre.“ (AaO. 47)

⁴⁰⁰ I. B. Schairer: Tagung für moderne Seelenpraxis in Stuttgart, 26. - 29. Oktober. In: MPTH 23 (1927) 85-92, 85f.

berührte süddeutsche Öffentlichkeit zu werfen.⁴⁰¹ Allerdings konnte Schairer seinen Stolz nicht verhehlen, daß „die württembergische Oberschulbehörde ... die Gelegenheit wahr [nahm], ihm, dem Pfarrer, ein Auditorium sämtlicher Schulaufsichtsbeamten und Seminarpädagogen des ganzen Landes zu mehrstündigen Ausführungen anzuvertrauen.“⁴⁰² Dies zeigt, daß Pfister einen Namen als psychoanalytisch tätiger Pfarrer hatte und in seiner Kompetenz hoch eingeschätzt wurde. Dies wird auch daran deutlich, wie Pfister (selbst von seinen Kritikern) immer wieder in eine Reihe neben Freud und Jung gestellt wird⁴⁰³. Pfister galt als der Pfarrer, der die Einführung der Psychoanalyse in die Seelsorge fordert⁴⁰⁴.

Angesichts dieser Feststellungen bedarf die Einschätzung von Scharfenberg der Korrektur. Von einer durchgängigen Ablehnung der Psychoanalyse in der Seelsorge jenseits von Pfister kann m.E. keine Rede sein. Zuzugeben ist, daß außer Pfister kein anderer Theologe bereit war, die Psychoanalyse derart weitgehend als ein die ganze Seelsorge bestimmendes Hilfsmittel zu rezipieren⁴⁰⁵. Aber für eine Rezeption der Psychoanalyse neben anderen psychotherapeutischen Verfahren und Einsichten plädierten z.B. G. Vorbrodt, I.B. Schairer, C. Müller-Braunschweig und G. Mahr.

Pfisters Beiträge wurden in den zwanziger Jahren aufmerksam wahrgenommen. Allerdings hinderte die parallel laufende Auseinandersetzung mit soziologischen Fragestellungen, die Konkurrenzsituation im Gerangel um die Durchsetzung verschiedener psychologischer Entwürfe, die rasante Zunahme empirischen Wissens und die Schwierigkeit, sich einer Psychologie gegenüber zu sehen, die sich einer einfachen Übernahme in die Seelsorgelehre widersetzte, eine noch intensivere Rezeption psychologischer Einsichten, auch der Psychoanalyse, seitens der Theologie. Freuds skeptische Haltung gegenüber der Religion tat das ihre dazu. Aber auch die Mängel in Pfisters Darstellungen zur Psychoanalyse sowie seine abfälligen Reaktionen auf die berechtigten Anfragen von Seiten der wissenschaftlichen Theologie müssen bedacht werden. Schließlich spielen auch die von Scharfenberg zu Recht kritisierte fehlende Kompetenz in

⁴⁰¹ AaO. 87

⁴⁰² AaO. 88

⁴⁰³ Z.B.: E. K. Knabe: *Psychiatrie und Seelsorge. Ein Wort aus der Praxis für die Praxis*. Schweirin 1929, 5; Gruehn, *Seelsorge* 57; 68

⁴⁰⁴ C. Schweitzer: *Vorbemerkung des Herausgebers*. In: Müller-Braunschweig, *Das Verhältnis der Psychoanalyse* 3

⁴⁰⁵ Ob dies ein Schade ist, werden psychoanalytisch und nicht-psychoanalytisch orientierte Poimeniker unterschiedlich beantworten!

Sachen Psychoanalyse bei einigen Theologen und „die zitternde Besorgnis um alles Höhere im Menschen“ eine Rolle⁴⁰⁶.

Anfang der dreißiger Jahre ebte die Debatte um Seelsorge und Psychoanalyse ab, weil sich immer deutlicher die Position durchsetzte, daß psychologische Kenntnisse im Sinne einer Hilfswissenschaft nützlich seien, ansonsten aber für eine klare Trennung von ärztlichem und seelsorgerlichem Handeln zu plädieren sei⁴⁰⁷. Eine solche Trennung der beiden Tätigkeitsbereiche, die aber ein intensives Gespräch gerade begünstigt, ist die Grundlage der Arbeitsgemeinschaft von Ärzten und Pfarrern, die zumindest in Berlin gut funktionierte⁴⁰⁸. Es gab auch Anzeichen dafür, daß sich in der Zeit vor Beginn des Nationalsozialismus die Debatte um die Psychoanalyse auch auf das systematisch-theologische Gebiet hin hätte ausweiten können⁴⁰⁹. Der Einbruch des Nationalsozialismus verschob die Diskussionslage allerdings innerhalb kurzer Zeit in Richtung auf die Auseinandersetzung zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen. Empirische Fragen zur Praxis der Seelsorge spielten im Raum jener geistigen Auseinandersetzung keine Rolle⁴¹⁰. Die Konflikte, die sich aus der Situation

⁴⁰⁶ Dazu und zu der unbestreitbaren Unfähigkeit verschiedener Theologen, sich angemessen über die psychoanalytische Theorie und Praxis zu informieren, siehe unten: Kap. 6.2

⁴⁰⁷ Häufig wird für diese Position auf W. Buntzel (*Die Psychoanalyse und ihre seelsorgerliche Verwertung*, Göttingen 1926) verwiesen (vgl. z.B. Rössler, *Grundriß* 198). Allerdings kann nicht übersehen werden, daß dies eine fast durchgängig, auch von Ärzten, vertretene Position ist. So empfiehlt z.B. Carl Müller-Braunschweig eine theoretische Kenntnis der Psychoanalyse in der Seelsorge. Sollte ein Pfarrer die Psychoanalyse auch praktisch anwenden wollen, so nur nach einer entsprechenden Ausbildung (Lehranalyse, 2 Jahre theoretischer Unterricht). „Er würde dann aber von einem Pfarrer zu einem Psychoanalytiker geworden sein.“ Müller-Braunschweig, *Das Verhältnis der Psychoanalyse* 67. Darauf, daß es gerade auf Seiten der Ärzte erhebliche Bedenken gegen die praktische Anwendung der Psychoanalyse durch Theologen gab wegen der Angst vor Kurpfuscherei, verweist: G. Mahr: *Evangelische Seelsorge und Psychoanalyse*. In: H. Prinzhorn (Hg.): *Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben*. Leipzig 1928, 334-349, 338

⁴⁰⁸ Diedrich, Arzt; im Mai 1939 fand in Berlin die erste Reichstagung für Seelsorge von Ärzten und Pfarrern statt. K. Reuber: *Mediziner und Theologen in der Zusammenarbeit*. Die Reichstagung in Berlin. - Ein Gedächtniswort zum Tode Friedrich Wilhelm Diedrichs. In: *DtPfrBl* 43 (1939) 561f.

⁴⁰⁹ F. Delekat: *Rechtfertigung und Psychoanalyse*. In: *ChW* 44 (1930) 509-517; 579-586; E. Ott: *Der Zusammenstoß der Psychotherapie mit Weltanschauung und Religion*. In: *ZThK* 39 (1931) 217-237; ders.: *Trieb und Geist in der psychotherapeutischen Literatur*. In: *ThR NF* 3 (1931) 179-205; ders.: *Das Unbewußte nach der Tiefenpsychologie*. In: *AaO*. 243-282; 319-346; ders.: *Geschöpfliche Ordnungen und Regeln des Seelenlebens*. Bilanz in Psychotherapie und Psychologie. In: *ThR NF* 6 (1934) 61-68; 130-146; Fr. W. Schmidt: *Das Problem der Anthropologie in der Psychoanalyse Freuds und der Individualpsychologie Künkels*. In: *ZThK* 41 (1933) 166-182

⁴¹⁰ Vgl. zur poimenischen Situation in der Zeit des Nationalsozialismus: M. Jochheim: *Seelsorge(lehre) im Nationalsozialismus*. Annäherungen an ein schwieriges Thema. In: *WzM* 49 (1997) 132-146

des sog. Kirchenkampfes für die Pfarrer ergaben, haben deutliche Spuren hinterlassen. Die Klage über die seelische Not in den Pfarrhäusern, seelische Ermüdung und Bitterkeit unter der Pfarrerschaft prägt das Bild in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre und wird auch zum Thema der Seelsorge⁴¹¹. Ob sich daneben auch Vorbehalte gegenüber einer intensiven Beschäftigung mit der Psychotherapie dadurch entwickelten oder verstärkten, daß einzelne der dafür aufgeschlossenen Vertreter nationalsozialistische Propaganda in ihren Seelsorgeschriften verbreiteten (Fr. W. Diedrich⁴¹²), sich bei den Deutschen Christen engagierten (I. B. Schairer⁴¹³) oder aber die „alte(n) germanische(n) Frömmigkeit (die uns ja allen im Blute liegt)“ (O. Haendler⁴¹⁴) in Zusammenhang mit der Seelsorge brachten, ist eher fraglich. Die Unterdrückung der Psychoanalyse im Nazi-Deutschland durch die zwangsweise Integration in das „Institut für psychologische Forschung und Psychotherapie“ 1936⁴¹⁵ tat das ihre dazu, um die Psychoanalyse als Gesprächspartnerin der Seelsorge auszuschalten.

Einen stärkeren Einfluß einer streng kerygmatisch orientierten Seelsorge (H. Asmussen) wird man erst für die Zeit nach 1939 mit ihren menschlichen Extremsituationen (Kriegsgefangenschaft, zum Tode Verurteilte, Vertriebene, Flüchtlinge) ansetzen dürfen⁴¹⁶. Das zeigt auch die zurückhaltende Aufnahme

⁴¹¹ Vgl. dazu den wirkungsträchtigen Vortrag von O. Riecker auf dem Pfarrertag 1938: O. Riecker: Welche seelsorgerlichen Anforderungen stellt die kirchliche Lage an uns Pfarrer? Essen 1938; zur Wirkung vgl. den Auszug in: DtPfrBl 42 (1938) 670f.; 683. Riecker war Mitglied der Oxford-Gruppenbewegung, die eine „Arbeitsgemeinschaft für Seelsorge“ gegründet hatte. Vgl. dazu: J. F. Laun/O. Rieker (Hg.): Ruf zur Seelsorge. Leipzig 1939; zur Gruppenbewegung: St. Mews: Art. Moralische Aufrüstung. In: TRE 23, 291-294 und Jochheim, Seelsorge(lehre) 141-145

⁴¹² Diedrich, Arzt 38

⁴¹³ I. B. Schairer: Volk - Blut - Gott. Ein Gruß des Evangeliums an die deutsche Freiheitsbewegung. Berlin 1933; ders.: Protestantismus und Nationalsozialismus im Austausch ihrer geschichtlichen Sendung. München 1934

⁴¹⁴ O. Haendler: Die Begegnung des Seelsorgers mit den religiösen Kräften der Zeit In: DTh 9 (1942) 58-72, hier 65; von der „germanische[n] Seele, dem „arische[n] Unbewußten“ und dem „kostbarste[n] Geheimnis des germanischen Menschen, seine[m] schöpferisch ahnungsvollen Seelengrund“ schrieb auch C. G. Jung 1934, dessen Äußerungen antisemitisch und darin menschenverachtend sind. Vgl. dazu: H.-M. Lohmann/L. Rosenkötter: Psychoanalyse in Hitlerdeutschland. Wie war es wirklich? In: Psyche 36 (1982) 961-988, die Zitate von Jung aaO. 964f.

⁴¹⁵ Vgl. hierzu: K. Dräger: Bemerkungen zu den Zeitumständen und zum Schicksal der Psychoanalyse und der Psychotherapie in Deutschland zwischen 1933 und 1949. In: Psyche 25 (1971) 255-268

⁴¹⁶ Vgl. H. Wulf: Wege zur Seelsorge. Theorie und Praxis einer offenen Disziplin. Neukirchen-Vluyn 1970, 34

von Asmussens Seelsorgelehre⁴¹⁷ nach ihrem Erscheinen 1934. Die Bedeutung der dialektischen Theologie ist vor allem darin zu sehen, daß die Frage nach dem Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie nach Thurneysens Darlegungen in seiner Lehre von der Seelsorge 1946 für die Mehrzahl der Pfarrer geklärt war⁴¹⁸ und nur in einem kleinen Kreis von Psychotherapeuten, Medizinern und Theologen vorallem in den Arbeitsgemeinschaften „Arzt und Seelsorger“ aufgegriffen wurde⁴¹⁹

6.2 Pfisters Debatte mit Fr. W. Foerster

Bereits die ersten Beiträge⁴²⁰ O. Pfisters zum Thema Psychoanalyse und Seelsorge lösten eine Debatte mit Fr. W. Foerster aus, die noch Jahre später Erwähnung fand⁴²¹. Pfisters Beitrag in der „Evangelischen Freiheit“⁴²² war 1909 jedenfalls so anstößig, daß der Herausgeber, Otto Baumgarten, eine redaktionelle Kommentierung für nötig erachtete, um seine „Bedenken gegen die hier angewandte Methode“ zu äußern⁴²³.

⁴¹⁷ Vgl. dazu: W. Knevels: Rez. H. Asmussen: Die Seelsorge. München 1934. In: ThLZ 60 (1935) 34-36; P. Leo: Autorität und Solidarität in der Seelsorge. Eine Auseinandersetzung mit Hans Asmussen. In: MPT 33 (1937) 24-37. Vgl. auch Diedrich, Arzt 37f., wo deutlich gegen Asmussens Stellung bezogen wird: „Schriftverlesung und Gebet ohne persönliche Fühlungnahme mit dem Kranken wird leicht als Darbietung einer bloßen Formel empfunden.“

⁴¹⁸ Vgl. dazu unten: Kap. 14.1

⁴¹⁹ Vgl. dazu unten: Kap. 20.1

⁴²⁰ Zur Auseinandersetzung Foersters mit Pfister vgl. jetzt auch: Plieth, Seele 40-47. Auf Pfisters erste Darstellung der psychanalytischen Seelsorge (Seelsorge und Moralpädagogik) reagierte der Psychiatrie-Pfarrer A. Waldburger (Psychoanalytische Seelsorge und Moralpädagogik. In: PrM 13 [1909] 110-114). Im ganzen bewertet er Pfisters Beitrag positiv, äußert jedoch Skepsis im Prinzip und Vorsicht bei der praktischen Verwertung der Psychoanalyse. Bereits hier wird die später immer wieder benannte Gefahr angeführt, der psychisch Gefährdete würde durch die Psychoanalyse erneut in ein neues und nun bewußtes Meer von Kämpfen gestürzt.

⁴²¹ So weist Gustav Mahr 1923 ausdrücklich auf die Auseinandersetzung Foersters mit Pfister hin mit dem Hinweis: „Die Psychoanalyse ist einst hart bekämpft worden. In theologischen Kreisen ist die schroffe Ablehnung Friedrich Wilhelm Foersters 1910 bekannt geworden.“ G. Mahr: Die Psychoanalyse und ihre Bedeutung für Theologie und kirchliche Praxis. In: ChW 37 (1923) 502-513, 513; genauso: M. Schulz: Psychoanalyse und Seelsorge. In: AELKZ 66 (1933) 367-371, hier 367.

⁴²² Fall von Seelsorge

⁴²³ O. Baumgarten: Anmerkung des Herausgebers. In: EvFr 9 (1909) 108, Anm. 1; die von ihm angekündigte Auseinandersetzung mit Freuds Methode im Anschluß an Pfisters Aufsatz findet nur in Form von Foersters Beiträgen statt.

Foerster reagierte noch im selben Jahrgang der Evangelischen Freiheit, um zu Pfisters Äußerungen Stellung zu nehmen⁴²⁴. Seine Widerlegung der Bedeutsamkeit der Psychoanalyse für die Seelsorge wird von ihm mit erheblicher Schärfe vorgetragen, die deutlich macht, daß Foerster mit dem Eindringen der Psychoanalyse ins Gebiet der Seelsorge eine grundsätzliche Gefahr gegeben sieht: daß nämlich die „Macht des Gewissens“, also die ethische Dimension allen Handelns, das an rationalen Einsichten und Überzeugungen orientiert ist, durch die Psychoanalyse außer Kraft gesetzt wird. „Entweder gibt es im Leben vernünftige Gründe der intellektuellen oder religiösen Ueberzeugung, der Lebensbeobachtung, Kulturphilosophie, dann wäge man diese Gründe gegeneinander ab - oder das ganze Leben und Denken wird nur von sexuellen Komplexen, Neurosen etc. regiert. Dann wäre es das Richtige, überhaupt über nichts mehr zu streiten, sondern bei allen Streitfragen nur den betreffenden Sexualkomplex festzustellen und dann mit vielsagendem Lächeln auseinanderzugehen. Wer fühlt nicht, dass diese Dinge in ihren Konsequenzen die geistige Gesundheit der Menschheit bedrohen? ... Man will uns einreden, dass wir dort, wo wir scheinbar höheren geistigen Antrieben folgen, doch nur Marionetten unserer verdrängten Komplexe sind. Diese Theorie muss auf alle Charakterstärke und sittliche Verantwortlichkeit direkt auflösend wirken. Was soll da noch Selbstüberwindung, Standhaftigkeit, Loyalität gegenüber einem Ideal?“⁴²⁵

Gerade das von der Psychoanalyse typologisch eingeführte Ödipusdrama sei Ausdruck der „...immer mächtiger und furchtbarer emporwachsenden, alle Entschuldigungen verwerfenden Macht des Gewissens...“⁴²⁶. Stattdessen sei es „geradezu ekelierend (ich kann den Ausdruck nicht mildern) und bezeichnend für die naive Sicherheit des Verfassers in seiner fast monomanischen Deutungsmethode...“⁴²⁷, wie hier alle erhabenen Erlebnisse und Konflikte des Menschen auf sexuelle Störungen oder Verirrungen zurückgeführt würden.

Es kann kein Zweifel daran sein, daß Foerster die Psychoanalyse in ihren grundsätzlichen Einsichten nicht verstanden hat. So macht er den therapeutischen Erfolg der Psychoanalyse an deren Gesprächsführung der freien Aussprache fest, die schon bisher grundlegend für jede gute nervenärztliche Praxis gewesen sei⁴²⁸. Foerster verkennt den Anspruch der Psychoanalyse, mit Hilfe des Assoziationsverfahrens und der Deutungen die Ursache einer psychischen Störung rekonstruieren zu können, aber auch deshalb, weil in Pfisters Beitrag die Grundlage für die Deutungen, die er vollzieht, nicht deutlich wird.

⁴²⁴ F. W. Foerster: Psychoanalyse und Seelsorge. In: EvFr 9 (1909) 335-346; 374-388

⁴²⁵ AaO. 386

⁴²⁶ AaO. 343

⁴²⁷ AaO. 342

⁴²⁸ AaO. 376f.

Dies zeigt sich auch in Pfisters Erwiderung⁴²⁹. Der fünfte Abschnitt „Die Psychoanalyse als Methode zur Aufdeckung des Unbewußten“⁴³⁰ bietet sieben Beispiele für die Deutung von Einfällen, aber auch hier wird nicht erklärt, welche Theorie diesen Deutungen zugrunde liegt. Für Pfister „...liegt die Deutung des Bilderrätsels [oft] auf der Hand...“⁴³¹. „Das Merkmal der richtigen Deutung liegt alsdann darin, daß die scheinbar unzusammengehörigen Worte sich plötzlich als einheitlicher Organismus herausstellen und um eine einheitliche Idee gruppieren, die den Sinn einer Komplexbefriedigung hat.“⁴³² Pfister setzt hier allem Anschein nach voraus, daß „das Unbewusste ... direkt, via Uebersetzung mittels der Deutetechnik, zugänglich [scil. ist], ohne dass zwischen Primär- und Sekundärprozess geschieden würde.“⁴³³ Damit gibt es aber keine klare Trennung zwischen unbewußten und rationalen Beweggründen. Foersters Kritik an diesem Verfahren, das von Pfister wissenschaftlich genannt wird, macht sich an diesem Punkt fest: „Hier herrscht eine Technik des Schlussverfahrens, bei der aller gesunde Menschenverstand ins Unterbewusstsein ‘verdrängt’ ist und die aller Erkenntnistheorie ins Gesicht schlägt.“⁴³⁴ Foerster bleibt immer wieder an der „höchst verhängnisvollen Willkür und Einseitigkeit des Deutungsverfahrens“⁴³⁵ hängen.

Auch die von Foerster bemängelte Unklarheit im Verhältnis von rationalen und unbewußten Beweggründen für das Handeln wird von Pfister nicht aufgelöst⁴³⁶. Richtig ist es sicherlich, wenn Pfister konstatiert: „Bei Komplexeingenommenheit haben Vernunftgründe ebensowenig Sinn als bei posthypnotischer Gebundenheit. Die wahren Motive des Handelns liegen im Unterbewußten und werden durch vernünftige Argumentation nicht getroffen.“⁴³⁷ Damit ist allerdings nicht die Frage beantwortet, wie denn die Wirkung des Unbewußten im Leben nicht-neurotischer Menschen einzuschätzen sei und welche Konsequenzen dies für die Möglichkeit ethischer Entscheidungen auf der Ebene rationaler Einsichten habe. Pfisters Darlegungen können da kaum befriedigen. „Auch eine sehr vernünftige theologische oder soziologische Darlegung wird selten die

⁴²⁹ Psychoanalyse als Prinzip

⁴³⁰ AaO. 18-24

⁴³¹ AaO. 25

⁴³² Ebd.

⁴³³ Germann-Gehret, Pfister 71

⁴³⁴ Foerster, Psychoanalyse 341; Vgl. auch: Ders.: Nochmals Psychoanalyse und Seelsorge. In: EvFr 10 (1910) 263-275, hier 263: „Dieser Kern meines Widerspruches liegt in dem Protest gegen die *Methode der Schlußfolgerung*, welche in der Literatur der Freudischen Schule herrscht“.

⁴³⁵ Foerster, Nochmals Psychoanalyse 263

⁴³⁶ Psychoanalyse als Prinzip 34-38: „10. Psychoanalyse und Gedankenaustausch“

⁴³⁷ AaO. 38

wirklichen Motive angeben, und wenn der Verfasser ein Kardinal Newman wäre. Für die wissenschaftliche Diskussion ist dieser Umstand sehr peinlich. Um die wahren Motive des Gegners - oder auch die eigenen - aufzudecken, müßte man auf seine intimen Verhältnisse zu sprechen kommen, was der Anstand verbietet. Deshalb bleibt oft nichts übrig, als ihn stehenzulassen und sich an andere Adressaten zu wenden.⁴³⁸ Pfister macht seine eigenen Motive allerdings nicht zum Thema, geschweige denn, daß er sie aufdeckt.

Foerster kritisiert, daß der Heilungserfolg kein Beweis für die Richtigkeit der der Psychoanalyse zugrunde liegenden Theorien sei⁴³⁹. Vielmehr könnten solche Heilungen auch auf Suggestion beruhen. Pfister dagegen meint, daß das Kausalitätsbedürfnis nicht dadurch befriedigt würde, daß die zahlreichen Heilungserfolge allein auf Suggestion zurückgeführt würden⁴⁴⁰. Allerdings räumt er ein, daß die Richtigkeit der Psychoanalyse nicht auf dem praktischen Erfolge ruhe⁴⁴¹. Tatsächlich gibt es aber für die Verifikation der Deutungen des Analytikers keine andere Möglichkeit als das Verschwinden der Symptome, und Freud entwickelte die Psychoanalyse als Heilverfahren doch auf Grund der therapeutischen Erfolge. Wenn Pfister zurückhaltend äußert, daß „auch die Analyse ... kein unfehlbares Heilmittel“⁴⁴² sei und gelegentliche Enttäuschungen nicht verschwiegen werden dürften, so wäre im Sinne des Kausalitätsbedürfnisses doch gerade eine Aufdeckung der Gründe für dieses Scheitern wichtig. Foerster beharrt denn auch in seiner Replik darauf, daß der wissenschaftliche Charakter der Psychoanalyse keineswegs bewiesen sei. „Das Unzuverlässige und Ungereifte der neuen Methode ist darin begründet: 1. daß Aussagen, die der objektiven Analyse dienen sollen, bereits bewußt und unbewußt von therapeutischen Interessen aus beeinflußt werden, so daß schon die tatsächlichen Feststellungen vielfachen Fälschungen ausgesetzt sind. 2. Daß es keine wirkliche wissenschaftliche Sicherheit dafür gibt, daß bestimmte Vorstellungen und Bilder stets die Symbole bestimmter verdrängter Komplexe sind. 3. Daß die Aufdeckung eines Komplexes und der Nachweis seiner ätiologischen Bedeutung für das Zustandekommen der Hysterie durchaus zweierlei sind. ... - der Glaube an eine bereits gesicherte wissenschaftliche Methode aber ist eine gefährliche Illusion!“⁴⁴³

Die Auseinandersetzung zwischen Pfister und Foerster scheint mir folgendes zu zeigen. Einmal bereitet das Verständnis der Psychoanalyse für denjenigen erhebliche Schwierigkeiten, der nicht selbst praktische Erfahrungen mit ihr

⁴³⁸ Ebd.

⁴³⁹ Foerster, Psychoanalyse 338

⁴⁴⁰ Psychoanalyse als Prinzip 40

⁴⁴¹ AaO. 43

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ Foerster, Nochmals Psychoanalyse 264

gemacht hat. Aber auch die Darstellung ihrer theoretischen Grundlagen, wie sie Pfister zu Beginn seiner Publikationstätigkeit versucht, leidet an Mängeln, die dazu führen, daß z.B. die theoretische Fundierung der Deutungen nicht klar wird. Aus Pfisters Darstellung wird nicht erkennbar, daß die Deutungen des Analytikers letztlich darauf beruhen, daß der Analytiker versucht, mit gleichschwebender Aufmerksamkeit sich seiner eigenen unbewußten Geistestätigkeit zu überlassen und auf diese Weise das Unbewußte des Klienten mit dem eigenen Unbewußten aufzufangen. Auf Seiten Foersters ist zu bemängeln, daß er über keine genaue Kenntnis der Psychoanalyse in Theorie und Praxis verfügt. Pfisters Argumentation läßt sich aber auch nicht auf die begründeten Anfragen Foersters ein. Der Falldarstellung, wie er sie immer wieder bietet, kommt im Rahmen einer geistes- oder naturwissenschaftlichen Diskussion, wie sie hier geführt wird, keine Beweiskraft zu.

Von beiden Seiten zeigt sich eine ideologische Fixierung, die die Debatte verschärft. Während Foerster in der Psychoanalyse die Zerstörerin alles Höheren im Menschen sieht, hält Pfister an ihrem Charakter als wissenschaftliche Methode unbeirrbar fest. Sicherlich haben sowohl Pfisters mangelnde Bereitschaft, die eigene Position zu überprüfen, als auch das Problem der ungenügenden Verifizierbarkeit psychoanalytischer Aussagen dazu geführt, daß die Psychoanalyse in theologischen Kreisen umstritten blieb.

6.3 Die Diskussion um Pfisters Zinzendorf-Buch

Pfisters Beitrag „Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf“ (1910) löste ein beträchtliches Echo aus und prägte das kritische Bild, das die Theologen von der Psychoanalyse oftmals hatten, mit⁴⁴⁴. So soll dieses Buch auch für E. Thurneysen den hauptsächlichen Stein des Anstoßes betreffs Pfister und der Psychoanalyse gebildet haben⁴⁴⁵.

Pfister hatte Zinzendorfs religiöse Äußerungen einer psychoanalytischen Deutung unterzogen und war zu der Einschätzung gekommen, daß Zinzendorfs Frömmigkeit Ausdruck „riesiger infantiler Sexualverdrängungen“ war, die sich bereits in der Jugendzeit nachweisen ließen und für deren Interpretation die sogenannte Schwarmperiode den Deutungsschlüssel abgeben würde. „Zusammenfassend müssen wir bekennen: Zinzendorf hat die Religion auf das Häßlichste sexualisiert, der Sittlichkeit aber alle, auch die sublimierte Libido entzogen und sie total entwertet.“⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Vgl. auch Nase, Pfister 131: „Seine Zinzendorf-Monographie führt zu langanhaltenden Auseinandersetzungen in Kirche und Theologie.“

⁴⁴⁵ So Nase, Pfister 203 A. 43 unter Berufung auf einen unveröffentlichten Brief der Ehefrau Heinrich Mengs an Pfister vom 13.9.1950.

⁴⁴⁶ Zinzendorf 116

Dieses Urteil beruht auf der Untersuchung von biographischen Notizen von Zinzendorfs Zeitgenossen und Zinzendorfscher Texte. In der Erziehung Zinzendorfs erkennt Pfister eine starke Tendenz zur Unterdrückung aller erotischen und autoerotischen Tendenzen, die dazu geführt hat, daß alle Liebe auf Jesus übertragen wurde. In den erotischen Bildern Zinzendorfscher religiöser Lyrik entdeckt Pfister verdrängte primäre Sexualität. „Statt die Primärerotik in den Dienst des sittlichen Ideals zu stellen und damit zu heiligen, treibt er ihre niedrigsten Komponenten, die sadistischen und masochistischen Gelüste, die homosexuellen Begierden, die polymorph perversen, die Sinnesorgane einzeln reizenden Triebe etc. ins Innerste der Religion und feiert in Form überbetonter Phantasien die unschönsten Orgien, die selbst aus der aufgenötigten Reserve des Alters widerlich hervorschimmern.“⁴⁴⁷

Am Beispiel des Kultus mit der Seitenwunde Jesu, dem nach Pfisters Meinung der Primat einzuräumen ist „was Frequenz und Intensität anbetrifft“⁴⁴⁸, soll Pfisters Arbeitsweise verdeutlicht werden.

Die Tatsache, daß Zinzendorf davon redet, daß die Christen „...aus Jesu Pleura geboren seien, wie Eva aus Adams Seite genommen wurde“⁴⁴⁹, ist für Pfister Hinweis darauf, daß Zinzendorf in der Seitenhöhle eine weibliches Geschlechtsorgan sieht. Insofern Jesus zu Zinzendorf gleichgeschlechtlich ist, deutet dies auf Zinzendorfs homosexuelle Tendenzen. „So peinlich es uns Leser berühren mag, Zinzendorf schildert mit aufdringlicher Beredsamkeit das ‘Seitenhöhlchen’ als weibliches Genitale, und zwar einerseits als Geburtsorgan, andererseits als Ort der maximalen Befriedigung des mit allen Merkzeichen der primären gleichgeschlechtlichen Sexualbetätigung ausgestatteten religiösen Eros oder der in die religiöse Sphäre gedrängten Homosexualität.“⁴⁵⁰

Generell gilt nach Pfisters Meinung, „... daß seine Komplexe fast ohne jegliche entgegenkommende Tradition, sozusagen autochthon die nämlichen religiösen Gedanken und Gefühle schufen.“⁴⁵¹ Allein die Psychoanalyse könne die Entstehung dieser Komplexe erklären, uzw. mittels der Einsicht, daß die unterdrückte Sexualität sich andere Ausdrucksformen suche. Als solche seien die anstößigen Äußerungen Zinzendorfs zu werten.

Diese Interpretation fand ihre erste Erwiderung in der Schrift des Dozenten am theologischen Seminar der Brüdergemeinde, Gerhard Reichel⁴⁵². Reichel

⁴⁴⁷ AaO. 115f.

⁴⁴⁸ AaO. 57

⁴⁴⁹ AaO. 59

⁴⁵⁰ AaO. 58

⁴⁵¹ AaO. 114

⁴⁵² G. Reichel: Zinzendorfs Frömmigkeit im Licht der Psychoanalyse. Eine kritische Prüfung des Buchs von Dr. Oskar Pfister: „Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf“ und ein Beitrag zum Verständnis der extravaganten Lehrweise Zinzendorfs. Tübingen 1911

argumentiert gegen Pfister allein mit Hilfe historischer Belege, also ohne die hinter Pfisters Argumentation stehende psychoanalytische Theorie zu kritisieren. Er versucht, die extrem erotisierten Äußerungen Zinzendorfs aus der Sichtungszeit so zu erklären, daß Zinzendorf auf vorgegebene Motive zurückgegriffen, diese dann allerdings auch gesteigert habe. Zinzendorf benutzte das Bildmaterial seiner Vorläufer, um religiöse (und nicht sexuelle) Interessen durchzusetzen⁴⁵³. Tatsächlich gelingt es Reichel zu zeigen, daß Zinzendorfs Bilderwelt keineswegs autochthon ist, sondern auf die Tradition der Asketiker und Dichter des 16. Jahrhunderts zurückgreift⁴⁵⁴. Pfister weigere sich, diesen Einflüssen Rechnung zu tragen, wogegen Reichel zeigen will, „...daß die hier herrschenden Bilder und Vorstellungen schon in das Leben des heranwachsenden Kindes und Knaben eingetreten sind.“⁴⁵⁵ Das Bild von der Seitenhöhle Jesu stamme keineswegs aus der Vorstellung der Erschaffung Evas aus Adams Rippe, sondern lasse sich bei Autoren wie Scheffler, Rist u.a. nachweisen⁴⁵⁶. Reichel zeigt auch, daß der von Pfister behauptete Zusammenhang von Sexualverdrängung und religiöser Erotik von den angeführten Zeugen gerade nicht belegt wird. Als Zeugen für die starke Sexualverdrängung zitiere Pfister Autoren des mystischen Pietismus, wohingegen er als Vertreter der dieser Sexualverdrängung genau entsprechenden religiösen Erotik Sänger des orthodoxen Zeitalters benenne⁴⁵⁷. So bleibe die Verwendung dieser Motive „...bei diesen Lutheranern ein Beweis für die Macht traditioneller Anschauungen auf diesem Gebiet und ein Zeugnis, wie unzureichend das Pfistersche Schema zur Erklärung der Rolle ist, die diese religiöse Erotik gespielt hat.“⁴⁵⁸ Kritisch bemerkt Reichel auch, daß Pfister behauptet habe, es handle sich bei Zinzendorf um eine unbewußte Sexualisierung der Religion, die Zinzendorf selbst nicht erkannt habe⁴⁵⁹. Dies sei aber „eine psychologisch ganz unmögliche Konstruktion“⁴⁶⁰, daß Zinzendorf zum einen wahre Orgien gefeiert haben solle, zum anderen dies aber alles im Unbewußten sich abgespielt habe. Im ganzen wird man sagen müssen, daß Reichel eine historisch fundierte Widerlegung von Pfisters Analyse gelungen ist⁴⁶¹.

⁴⁵³ AaO. 125

⁴⁵⁴ AaO. 69

⁴⁵⁵ AaO. 71

⁴⁵⁶ AaO. 96-108

⁴⁵⁷ AaO. 70

⁴⁵⁸ Ebd.

⁴⁵⁹ Zinzendorf 109

⁴⁶⁰ Reichel, Zinzendorfs Frömmigkeit 166

⁴⁶¹ Unverständlich ist es mir deshalb, wie E. Nase zu seiner Einschätzung kommt, die Zinzendorf-Studie sei „...ein Meisterwerk historisch-kritischer Forschung, in der sich die Frage

Diese Einschätzung wird von den Rezensenten der Bücher weitgehend geteilt. Th. Steinmann meint: „Hier tritt der Kenner neben den Mann, der zu einem bestimmten Zweck viel gelesen hat, und der streng methodisch arbeitende Historiker neben den historisierenden Dilettanten. Die Gegenüberstellung ist für Pf. und sein Buch vernichtend. Seine Sicherheit erweist sich als Dogmatismus, dem seine Resultate von vornherein fest standen, ein Dogmatismus, der in seinem Buche sich auch hin und wieder ganz naiv ausspricht; und alle seine Resultate erweisen sich als eine Konstruktion nicht auf Grund des vorher geprüften und richtig verstandenen Tatsachenmaterials, sondern aus seiner vorgefassten Meinung heraus.“⁴⁶²

Pfister allerdings ließ sich, sicherlich auch gestärkt durch die positive Unterstützung Freuds⁴⁶³, in seiner Grundanschauung nicht beirren. In seiner Replik⁴⁶⁴ kritisiert er vor allem, daß Reichel die „psychanalytische Theorie und Technik“ nicht gewürdigt, sondern als dogmatische Befangenheit abgetan habe⁴⁶⁵. „Ich bedaure somit feststellen zu müssen, dass Reichels Unternehmen gänzlich gescheitert ist.“⁴⁶⁶

nach der historischen Wahrheit, durchaus auch im Sinne der Fakten, organisch verbindet mit der Fähigkeit, einführend zu interpretieren.“ Nase, Pfister 123

⁴⁶² Th. Steinmann: Rez.: O. Pfister: Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf/G. Reichel: Zinzendorfs Frömmigkeit im Licht der Psychoanalyse/O. Pfister: Zinzendorfs Frömmigkeit. In: DLZ 33 (1912) 274-279, 275; eine ähnlich scharfe Kritik bietet: E. Sulze: III. Zinzendorfs Frömmigkeit. In: PrM 15 (1911) 343f.

⁴⁶³ Freud schreibt an Pfister am 17.6.1910: „Ihre Arbeit an ihm [scil. Zinzendorf] ist ausgezeichnet durchsichtig bis zum Letzten, eindrucksvoll, überzeugend für jeden, der es nicht durchaus verhüten will überzeugt zu werden.“ Freud/Pfister, Briefe 39

⁴⁶⁴ O. Pfister: Zinzendorfs Frömmigkeit im Lichte Lic. Gerhard Reichels und der Psychoanalyse. In: SThZ 28 (1911) 224-238; 280-293

⁴⁶⁵ AaO. 292; daß der Streit bis zu einer endgültigen Klärung über den Wert der Psychoanalyse offen bleiben müsse, betont Witte: Rez.: O. Pfister: Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf/G. Reichel: Zinzendorfs Frömmigkeit/ O. Pfister: Zinzendorfs Frömmigkeit im Lichte Lic. G. Reichels/ O. Pfister: Die psychanalytische Methode/G. Reichel: Der „Senfkornorden“ Zinzendorfs. In: PrBl 47 (1914) 728f.

⁴⁶⁶ Zinzendorfs Frömmigkeit 293; Pfisters Erwiderungen wurden in der Art, wie er seine „wissenschaftliche Methode“ gegen den der Psychoanalyse unkundigen Reichel ausspielte, als wenig erfreulich gewertet. (Leopold Zscharnack: Rez.: O. Pfister: Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf/G. Reichel: Zinzendorfs Frömmigkeit/Die Erwiderungen in der Schweiz. Theol. Zs. In: ZKG 34 [1913] 130-132); E.W. Mayer kritisierte den herablassenden Ton der Replik, der „...wenig geeignet ist, den Leser, der sich um eine objektive Beurteilung der streitenden Parteien bemüht, für sich einzunehmen.“ E.W. Mayer: Rez.: O. Pfister: Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf/G. Reichel: Zinzendorfs Frömmigkeit/O. Pfister: Zinzendorfs Frömmigkeit. In: ThLZ 37 (1912) 654-656; hier 656; diese Rezensionen zeigen sehr deutlich, daß Pfister auch durch die Art seiner Erwiderungen Widerstand gegen sich und die Psychoanalyse mobilisierte. Die Tatsache, daß die Redaktion der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift eine Nota an Pfisters Replik anhing, in der

Parallel zu dieser Debatte führte Pfister noch eine Auseinandersetzung mit H. Lehmann in der Zeitschrift für Religionspsychologie⁴⁶⁷. Auch Lehmann ließ sich zuerst auf eine psychoanalytische Diskussion nicht ein, sondern gestand Pfister zu: „Wenn man einmal die Freud’schen Prinzipien teilt, wird man so urteilen müssen.“⁴⁶⁸ Allerdings weist Lehmann die Verknüpfung der kausalen, psychoanalytischen Methode mit Werturteilen zurück. Zinzendorf könne nicht einer unsittlichen Tat geziehen werden. „Also gegen Ihre Psychoanalyse wäre ja nicht viel zu sagen, wenn sie nicht ein Gemisch von ethischer Wertbeurteilung und kausal-psychologischer Spekulation wäre. Ich habe auch nichts dagegen, daß Sie die Äußerungen der Frömmigkeit des Grafen für Ihre Beschreibung seiner Sexualität benutzen, es liegt kaum anderer Stoff, der in das sexuelle Leben des Grafen Einblick gewinnen läßt, vor. Aber in eine Psychoanalyse gehören Expektorationen, wie S. 2 ‘von Ekel und Grauen oder andern Emotionen überwältigt zu werden’, S. 114 ‘widerliche, religiös und sittlich ekelhafte Persönlichkeit’, S. 115/116 ‘Zinzendorf hat die Religion auf das häßlichste sexualisiert’, nicht hinein. Darüber werden Sie, Herr Doktor, mit Zinzendorf und mir einig sein, daß man es sich abgewöhnen muß, diese sexuellen Dinge als an sich selbst eklig anzusehen. Eklig werden sie erst durch die böswillige Tat.“⁴⁶⁹

Während dieser Beitrag lediglich auf die - allerdings bemerkenswerte - Tatsache aufmerksam macht, daß Pfister Zinzendorf derartig moralisch negativ bewertete, greift Lehmann in einem weiteren, ausführlicheren Aufsatz die Frage der „kausal-psychologischen Spekulation“ nochmals auf⁴⁷⁰. Selbst wenn die Sexualität bei Zinzendorf als der physiologische Untergrund seiner Lehrweise anzunehmen sei, so bliebe doch jeder Schluß daraus gewagt. „Es bleibt trotz

Reichel implizit der Unwahrhaftigkeit geziehen wurde, macht deutlich, daß hier mit großer Heftigkeit gestritten wurde. Reichel wiederum verwies in seiner abschließenden Verteidigung darauf, daß Pfister „...die Redaktionen der Zeitschriften, denen Rezensionsexemplare meines [scil. Reichels] Buches zugegangen waren, ersucht [scil. hat], es nicht eher zu besprechen, als bis er sich seinerseits wieder dazu geäußert habe.“ G. Reichel: Zur Psychoanalyse Zinzendorfs. In eigener Sache. In: SThZ 29 (1912) 30-33, 30. An Reichels Beitrag schließen sich noch Voten von M. Kesselring (gegen Pfister, aaO. 33f.) und des Herausgebers A. Waldburger (für Pfister, aaO. 34-36) an.

⁴⁶⁷ Pfister nahm eine kurze Notiz Lehmanns (Zinzendorfs Frömmigkeit und ihre Bedeutung. In: ZRPs 4 [1919] 285-300, hier 300) über sein Zinzendorf-Buch zum Anlaß für die Auseinandersetzung. O. Pfister: Hat Zinzendorf die Frömmigkeit sexualisiert? Eine offene Frage an Herrn Lic. Lehmann, zugleich eine Verteidigung. In: ZRPs 5 (1911) 56-60

⁴⁶⁸ H. Lehmann: Eine offene Antwort auf die offene Frage Dr. Pfisters, zugleich eine Ehrenrettung Zinzendorfs gegen Pfisters Entwertung der Frömmigkeit Zinzendorfs. In: ZRPs 5 (1911) 60-65, 60

⁴⁶⁹ AaO. 64; in dieser Tendenz, „...Wertungen und Begriffe aus dem Bereiche des sekundärprozesshaften Denkens in denjenigen des Primärprozesses zu übertragen“, sieht Germann-Gehret (Pfister 120) ein Element der Nähe Pfisters zu Jung und Maeder wie der Ferne zu Freud.

⁴⁷⁰ H. Lehmann: Das religionspsychologische Problem Zinzendorf. In: ZRPs 5 (1911) 327-336

Freudscher Begriffsführung Phantasie, die um nichts besser ist als die Zinzen-
dorfsche Phantastik selbst, wenn man die Sexualität auf bloße überlieferte
Worte und Anklänge hin so bis ins einzelste und bis in die niedrigsten Kom-
ponenten hinein bei einem historischen Individuum als Sadismus, Priapismus,
Nekrophagie usw. in jedem Anklang genau fixieren will. Sagt doch Freud selbst
in den drei Abhandlungen zur Sexualtheorie ...: 'daß wir über das Wesen der
Sexualerregung keine Auskunft zu geben vermögen.' Die bloße kausalmecha-
nische Analogie genügt für einen historischen Nachweis nicht. Vollends ist es
eine Mystifikation, auf derlei eine ethische Entwertung der Persönlichkeit zu
gründen.⁴⁷¹

Damit ist aber ein Argument benannt, das alle Arbeiten Pfisters, die die psy-
choanalytische Interpretation historischer Personen und Konstellationen zum
Inhalt haben, trifft und auf das Pfister keine Antwort gibt. In der Individualthe-
rapie wird durch das Verschwinden der Symptome der Nachweis für die (im
therapeutischen Sinne, auch hier nicht im historischen Sinne) Richtigkeit der
psychoanalytischen Deutung der Ursache der Störungen geliefert. Auf eine sol-
che Kontrolle muß die Arbeit mit Texten verzichten. Ohne auf die psychoana-
lytische Theorie direkt einzugehen, haben Pfisters Kritiker diesen Schwach-
punkt der Argumentation allein aus der Sicht des Historikers aufgedeckt, ohne
daß Pfister auf dieses Problem eingegangen wäre. Man wird berücksichtigen
müssen, daß gerade die Einsicht in die Problematik psychoanalytischer (Text-)
Interpretation, in die der psychoanalytisch nicht vorgebildete Theologe Ein-
blick nehmen kann, die Vorbehalte gegenüber der Psychoanalyse erheblich ver-
stärkten, nachdem Pfister für diese zentralen Schwierigkeiten so wenig Ver-
ständnis zeigte.

⁴⁷¹ AaO. 335

Teil B Eduard Thurneysens kerygmatische Seelsorgelehre

Kap. 7 Das Wort Gottes und die Seelsorge

7.1 Der theologische Aufbruch nach dem 1. Weltkrieg und die Anfänge der dialektischen Theologie

Der Name Eduard Thurneysen (1888-1974)⁴⁷² verbindet sich mit einer Bewegung, die nach dem 1. Weltkrieg einen theologischen und kirchlichen Aufbruch (zunächst in Deutschland) hervorgerufen hat und der der Name „dialektische Theologie“ beigelegt wurde⁴⁷³. Diese Bewegung gruppierte sich um die Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“⁴⁷⁴, die neben Thurneysen von Karl Barth, Friedrich Gogarten und Georg Merz getragen wurde. Zu den Mitarbeitern gehörten Rudolf Bultmann und Emil Brunner, zeitweise war auch Paul Tillich ein Gesprächspartner. Für den Bruch mit der liberalen Theologie, der diese Theologen untereinander verband, „... waren vor allem die Erfahrungen des 1. Weltkriegs und der durch ihn ausgelösten umfassenden Krise ausschlaggebend.“⁴⁷⁵ Dieses Krisenbewußtsein ist für die dialektische Theologie kennzeichnend in ihren Anfängen. Es waren das „... Empfinden oder Bewußtsein eines völligen Zusammenbruchs der tragenden Ordnungen und Ideale insbesondere des deutschen Bürgertums, und darin und darüber hinaus das Irwerden an der Autonomiefähigkeit des neuzeitlichen Menschen überhaupt,“ die die dialektische Theologie zu einer „zeitgemäßen‘ Theologie in einem nicht oberflächlichen Sinne des Wortes...“⁴⁷⁶ werden ließen. „Charakteristisch für die dialektische Theologie

⁴⁷² Zur Biographie siehe: R. Bohren: Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen. Neukirchen-Vluyn 1982. Wichtige Hinweise finden sich auch im Briefwechsel mit Karl Barth: E. Thurneysen (Hg.): Karl Barth - Eduard Thurneysen. Briefwechsel Bd. 1 1913-21. Zürich 1973; Bd. 2 1921-1930 Zürich 1974 [Karl Barth Gesamtausgabe V, 3+4]

⁴⁷³ Der Name wurde dieser Theologengruppe kritisch angehängt (K. Barth: Abschied von „Zwischen den Zeiten“. [1933]. In: J. Moltmann [Hg.]: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II. München ³1977, 313-321, hier 313); Leonhard Ragaz will ihn geprägt haben, vgl. G. Sauter: Art. Dialektische Theologie. In: EKL³ 1, 865-870, 865

⁴⁷⁴ Der Name stammt von dem gleichnamigen Aufsatz Friedrich Gogartens (ChW 34 [1920] 374-378; wiederabgedruckt in: Moltmann [Hg.], Anfänge II 95-101), der Ton, Themen und Thesen vorgab, an denen sich die dialektische Theologie in den 20er Jahren orientierte. (Vgl. W. Härle: Art. Dialektische Theologie. In: TRE 8, 683-696, 684)

⁴⁷⁵ Härle, Theologie 684

⁴⁷⁶ AaO. 685

ist, daß sie jene allgemeine Krisenerfahrung bzw. -stimmung nicht relativiert, sondern theologisch voll aufnimmt, ja nach Möglichkeit noch überbietet. Indem die Krise des Staates, der Wirtschaft, der Gesellschaft und der Kultur verstanden wird als Symptom und Ausdruck der göttlichen Krisis über den alten Menschen bzw. über alles Menschenwesen, fallen alle menschlichen Versuche der Krisenüberwindung ihrer schärfsten Kritik anheim.⁴⁷⁷

Die neue theologische Richtung wurde bei den etablierten Vertretern der Theologie weitgehend abgelehnt, fand jedoch beim theologischen Nachwuchs wie in weiten Kreisen der Pfarrerschaft Deutschlands außerordentlich schnell Eingang. Gerade daran hatte Thurneysen mit seinen Beiträgen über Sozialismus und Christentum, seinen Predigten, Andachten und seinen Entwürfen zu einer neuen Homiletik nicht geringen Anteil, auch wenn seine Bedeutung für die Anfänge der dialektischen Theologie in neueren Beiträgen nicht gewürdigt wird⁴⁷⁸. Insbesondere sein Dostojewskibuch (1921; ⁶1948) „... gehört als sein eigener Beitrag zu den Anfängen der dialektischen Theologie.“⁴⁷⁹ Daneben sind die in dem Aufsatzband „Das Wort Gottes und die Kirche“⁴⁸⁰ gesammelten Beiträge von besonderem Interesse für Thurneysens theologisches Denken der Frühzeit. Sie behandeln, wie Thurneysen im Rückblick schreibt, „... das damals neu entdeckte Verständnis der Heiligen Schrift, nämlich ihren Offenbarungscharakter. Sie beantworten die durch diese Entdeckung neu gestellte Frage nach der wahren Aufgabe der Theologie, insbesondere der ‘Praktischen Theologie’, also die Predigtaufgabe und die heute wieder besonders kritisch gewordene Frage nach dem Jugendunterricht in Schule und Kirche.“⁴⁸¹ Es ist kennzeichnend für die Situation 1971, daß Thurneysen den alten Aufsätzen einen neuen Beitrag zugesellt über „Erwägungen zur Seelsorge am Menschen von heute“⁴⁸².

⁴⁷⁷ Ebd.

⁴⁷⁸ So findet sich in den Artikeln von Härle und Sauter anders als zu Barth und den anderen kein eigener Abschnitt zu Person und Werk Thurneysens. Dagegen hat Jürgen Moltmann in seiner Sammlung „Anfänge der dialektischen Theologie“ drei Aufsätze Thurneysens aufgenommen (Sozialismus und Christentum [1923]; Schrift und Offenbarung [1924]; Offenbarung in Religionsgeschichte und Bibel [1928]). Zudem konstatiert er, Thurneysen würde „...gewöhnlich zu sehr und darum auch zu Unrecht als im Schatten Barths stehend angesehen. Doch war er es, der Barth zu Blumhardt, Kutter und Ragaz brachte und ihm wesentliche Impulse für die Theologie des ‘Römerbriefes’ vermittelte.“ Moltmann, Anfänge II 220.

⁴⁷⁹ Ebd. Zum Dostojewski-Buch siehe: Bohren, Prophetie 102-110 und A. Grözinger: „Steile, grifflose Wände“. Zur Genese und zur Aktualität der praktisch-theologischen Theorie Eduard Thurneysens. In: PTh 77 (1988) 427-444, 435-437

⁴⁸⁰ München 1927

⁴⁸¹ E. Thurneysen: Vorwort. In: Ders.: Das Wort Gottes und die Theologie. Aufsätze und Vorträge herausgegeben mit Ernst Wolf. München 1971, 9-11, 9.

⁴⁸² AaO. 212-226; kennzeichnend ist dies insofern, als dieser Aufsatz die Problematik einer Seelsorge in der säkularen Welt, wie sie seit den sechziger Jahre stark empfunden wurde, thematisiert.

7.2 Theologie als Wissenschaft von der Offenbarung Gottes in seinem Wort

Thurneysen hat die Grundlagen seines theologischen Denkens in den beiden Aufsätzen „Schrift und Offenbarung“ (1924)⁴⁸³ und „Die Aufgabe der Theologie“ (1927)⁴⁸⁴ formuliert. Ausgangspunkt ist bei ihm - wie bei allen dialektischen Theologen - das radikale Gegenüber Gottes zu aller Weltwirklichkeit. Der zentrale Inhalt der Heiligen Schrift, nämlich die Offenbarung, „... liegt in exklusivstem Sinne außerhalb der Welt menschlichen Erkennens und menschlichen Seins.“⁴⁸⁵ Allerdings möchte sie in die Welt des menschlichen Erkennens und menschlichen Seins eintreten. Aber wie soll dies geschehen, „... wenn es dabei doch bleiben will, was es ist, das Nichtmenschliche, von uns nicht auszu-denkende und nicht zu erzeugende andere, das es ist? Hier klappt ein Graben, der nur durch einen dritten, allerdings außerordentlichen Gedanken überbrückt werden kann. Dieser dritte, den Offenbarungsbegriff erst vollendende Gedanke ist es, der diesem Begriff den erstaunlichen, fast wäre zu sagen verwegenen Sinn gibt, der ihm eignet. Das verborgene, jenseitige ‘Objekt’ muß, um zur Mitteilung zu gelangen, zum ‘Subjekt’ werden, das sich selbst mitteilt.“⁴⁸⁶

Durch diese Konstruktion ist das radikale Gegenüber Gottes im Offenbarungsbegriff selbst mitgesetzt. Offenbarung bedeutet nun qua Definition, das Sich-kundtun des völlig jenseitigen Gottes in dieser Welt allein durch Gottes eigene Aktivität. „Offenbarung heißt: dieser Inhalt schafft sich selber, indem er sich mitteilt, die Ohren, die ihn einzig hören, die Augen, die ihn einzig sehen können.“⁴⁸⁷ Der Geist bildet dabei „... die Klammer der Erkenntnis, innerhalb derer sich Subjekt und Objekt begegnen.“⁴⁸⁸

An dieser Fassung des Offenbarungsbegriffes scheidet sich nun tatsächlich die dialektische Theologie radikal von der Theologie des Liberalismus. War diese doch nach Thurneysens Meinung „... von jener heimlichen Voraussetzung erfüllt, daß es etwas wie ‘Offenbarung’ nicht nur im genetischen Zusammenhang des historischen Werdens nicht, sondern überhaupt nicht gebe, daß es sich also gar nicht lohne, den Gedanken der Offenbarung ernsthaft zu Ende zu denken.“⁴⁸⁹

⁴⁸³ AaO. 35-64, im folgenden zitiert: Schrift

⁴⁸⁴ AaO. 65-94; im folgenden zitiert: Aufgabe

⁴⁸⁵ Schrift 37

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ AaO. 38

⁴⁸⁸ AaO. 43

⁴⁸⁹ AaO. 52; man muß wohl eher davon reden, daß die Liberale Theologie nicht bereit war, den dialektischen Theologen in deren Fassung des Offenbarungsbegriffes zu folgen. Für die Liberale Theologie war ein derartiger Offenbarungsbegriff das Ende aller wissenschaftlichen Theologie. Vgl. dazu: K. Barth/A. v. Harnack: Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack. In: Moltmann (Hg.), Anfänge I 323-347

Eine Bewährung der Thurneysenschen These, daß die Texte der Bibel im tiefsten nur verstanden werden können unter der Voraussetzung des Offenbarungsprinzips, ist a priori nicht möglich. „Sie kann, wie es im Wesen der Sache liegt, nur a posteriori, d.h. im unter dieser Voraussetzung gewagten Auslegungsversuch ihre Bewährung finden.“⁴⁹⁰ Die Behauptung, daß Gotteswort in Menschenwort in der Bibel und nur hier vorliegt, ist ein Axiom, wie Thurneysen selber sagt⁴⁹¹, das nicht mehr weiter hinterfragbar ist.

Die historische Ungleichzeitigkeit - Thurneysen nimmt hier einen Begriff Kierkegaards auf - der Dokumente der Bibel wird durch den Heiligen Geist, durch Inspiration, überwunden, und es komme zur Gleichzeitigkeit des Lesers mit dem Text⁴⁹². So kann Thurneysen geradezu von einem character indelebilis des Geschichtsbildes der biblischen Schriften reden.

Der Theologie kommt nun die Aufgabe zu, die Sorge um die Offenbarung, die in der Bibel bezeugt ist, auf sich zu nehmen. „Sie wird damit ihr eigentliches Thema und ihre autonome Stellung wieder gefunden haben. Sie wird wirklich wieder sein, was sie als christliche Theologie ihrem Namen nach ist, Theologie der Offenbarung.“⁴⁹³

Allerdings muß hier sofort präzisiert werden: die Theologie kann sich nicht auf die Offenbarung Gottes als solche beziehen, diese bleibt unzugänglich. Der Gegenstand der Theologie ist nicht der Akt der Offenbarung als solcher, „... sondern das Zeugnis von Offenbarung“⁴⁹⁴, also das Wort der Heiligen Schrift. Dies ist aber nur Zeugnis von der Offenbarung, wenn es selber Zeugnis gibt. „Das bedeutet, daß am Anfang aller Theologie ein Akt steht, der völlig allem menschlichen Zugriff entzogen ist.“⁴⁹⁵ Und dennoch soll dies geschehen, daß Menschenworte als Gottesworte gehört werden: „das können wir nur dann, wenn sie wirklich als solche zu uns kommen, wenn wir sie wirklich als solche hören, wenn sie es also in Wahrheit sind, wenn es also in Wahrheit geschieht, daß Gott selbst diese Worte nimmt und sie zu seinen Worten macht.“⁴⁹⁶

Dies bedeutet aber, daß der Theologie ihre in der Neuzeit gefundene, klassische Fassung genommen ist. Nicht mehr das Bedenken der Offenbarung ist das Thema der Theologie, sondern allein das Ereignis der Offenbarung in Gottes Wort. Die Methode der Theologie kann dann allein im Überwältigtwerden von Gottes Geist bestehen, bzw. darin, den Raum für das Ergehen von Gottes Wort freizuhalten. Thurneysen hat dies in einer rhetorischen Frage formuliert: „Will

⁴⁹⁰ Schrift 58

⁴⁹¹ Aufgabe 76

⁴⁹² Schrift 59f.

⁴⁹³ AaO. 64

⁴⁹⁴ Aufgabe 75

⁴⁹⁵ AaO. 78

⁴⁹⁶ AaO. 77f.

sie [scil. die Theologie] etwas anderes als dafür sorgen, durch methodische Besinnung dafür sorgen, daß die Stelle, an der Gott selber erscheinen will in der Majestät seines eigenen Wortes, daß diese Stelle leer sei und leer bleibe von allen Eigengedanken und Eigenbegriffen des Menschen, und wären es die tief-sinnigsten und erhabensten, auf daß Gott selber rede.“⁴⁹⁷

7.3 Offenbarungstheologie und Seelsorge

Da das Wesen der ganzen Theologie nach Thurneysen ein praktisches ist - schließlich zielt alle Theologie auf die Möglichkeit, daß Gottes Wort ergehen kann - richtete sich sein Augenmerk sogleich auf die Praktische Theologie, und das heißt auf die Homiletik. Sie sei nicht nur die Haupt- und Kerndisziplin der Praktischen Theologie, sondern die Doktrin von der sich selbst offenbarenden Offenbarung Gottes in seinem Wort müsse ja ihre Bewährung eben auf diesem Felde des öffentlichen Ergehens des Wortes Gottes, der Predigt, erprobt werden. Programmatisch geschah dies in „Die Aufgabe der Predigt“⁴⁹⁸.

Einen Neueinsatz in der Seelsorgelehre markierte Thurneysen mit seinem Beitrag „Rechtfertigung und Seelsorge“⁴⁹⁹. Die Schwierigkeiten, die mit einer Übertragung des Verkündigungskonzeptes in die Seelsorge verbunden waren, schildert er selber: „Aber je mehr uns das klar wurde [scil. was Predigen heißt], desto schwerer wurde uns das vorher vielleicht viel geübte und wie wir meinten mit Erfolg geübte Einzelgespräch mit den uns darum angehenden Menschen. Hier schloß sich der Mund eher, als daß er sich aufgetan hätte. Dieselbe Erkenntnis von Gottes Macht in Gottes Wort, die uns zum Predigen zu zwingen begann, machte uns schweigsam, sobald wir bei Hausbesuchen und im Studierzimmer vor den Menschen standen, die ihre mannigfachen religiösen und moralischen Bedürfnisse an uns herantrugen, damit wir sie im seelsorgerlichen Gespräche stillen und befriedigen sollten. Handelte es sich da nicht allermeist gerade um das, was nach unserer neuen Einsicht nicht geschehen durfte? Eben um jenes Wichtignehmen und Großmachen des Menschlichen, der menschlichen Fragen, der menschlichen Anliegen, der menschlichen Nöte und menschlichen Wege zu deren Behebung, während doch nur Eines groß und beherrschend uns vor Augen stehen soll: nicht das Menschliche, auch nicht das fromme Menschliche, sondern Gott und sein Tun allein und nichts dazu und daneben?“⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ AaO. 82

⁴⁹⁸ In: PBI 63 (1921) 209-219. Wiederabgedruckt in: G. Hummel (Hg.): Aufgabe der Predigt. Darmstadt 1971, 105-118

⁴⁹⁹ In: ZZ 6 (1928) 197-218; zitiert nach dem Wiederabdruck in: F. Wintzer (Hg.) Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit. München 1978, 73-94; im folgenden zitiert: Rechtfertigung

⁵⁰⁰ AaO. 74f.

Die Seelsorge wurde nun allerdings zu einer Bewährung ganz eigener Art für die neue theologische Konzeption. Schließlich war das Gegenüber mit seinen nur allzu menschlichen Themen und Bedürfnissen eine ständige Bedrohung für den Seelsorger, dessen Aufgabe es ja sein sollte, die Leerstelle für Gottes Wort offenzuhalten, indem er das Wort der Heiligen Schrift weitersagte.

Die theoretische Fassung, in der Thurneysen den neuen Seelsorgeentwurf vorstellte, ist der Zusammenhang der Seelsorge mit der Rechtfertigungslehre. Der Zusammenhang zwischen dem Rechtfertigungsglauben und der Predigt ist ein unmittelbarer. Im Rechtfertigungsglauben kulminiert der Inhalt der ganzen Heiligen Schrift, nämlich daß sich der gnädige Gott des sündigen Menschen erbarmt. Dies muß gepredigt werden, weil Gott sein eigenes Wort im Wort der Predigt ergehen lassen will.

Die Verbindung zwischen Rechtfertigungsglauben und Seelsorge geschieht nun mittels des Begriffes der Sünde. Gerade das Fürsichseinwollen des Menschen, die *superbia*, sei ja die größte und letzte Sünde des Menschen, „... und als solche die Quelle und Ursache aller Not und Verwirrung auf Erden, die Sünde, aus der alle anderen Sünden fließen.“⁵⁰¹

In der Seelsorge äußere sich diese *superbia* darin, daß die Menschen von ihren Problemen reden und nicht auf Gottes Wort hören wollten. Im Verkündigen von Gottes Wort werde so das Großmachen alles Menschlichen gebrochen, somit die Ursünde des Menschen aufgedeckt und vergeben und dadurch wiederum alles Leid geheilt. Indem die neue Seelsorgekonzeption konsequent bei der grundlegenden Sündhaftigkeit des Menschen ansetzt und aus ihr alle weitere Not ableitet, kann sie in der Verkündigung des sich über den Sünder erbarmenden Gottes das *remedium* schlechthin für alle seelsorgerlichen Probleme und Schwierigkeiten entdecken.

Dieses neu entworfene Verständnis wird in dezidiertem Abgrenzung gegen das Seelsorgeverständnis des Pietismus entworfen⁵⁰². Dieser gilt als Quelle des neuzeitlichen Seelsorgeverständnisses überhaupt, insofern der Pietismus in der Seelsorge gerade das Verhalten des Menschen, also seine Heiligung, zum Thema gemacht habe. Im Begriff der Rechtfertigung findet für Thurneysen der transzendent formulierte Ansatz einer Offenbarungstheologie, die allein am freien, vom Geist gewirkten Ergehen von Gottes Wort interessiert ist, seinen entsprechenden Ausdruck. Dem *extra nos* des Rechtfertigungsgeschehens in Christus korrespondiert das Absehen von allen menschlichen Nöten, deren Großmachen letztlich sogar eine Bedrohung der Alleinwirksamkeit der Gnade ist. Die Verknüpfung des systematisch-theologischen Teils der neuen Konzeption mit der Seelsorgelehre ist geleistet.

⁵⁰¹ AaO. 75

⁵⁰² Vgl. dazu unten: Kap. 10.2

Kap. 8 Zum Verhältnis von Seelsorge und Psychologie in Eduard Thurneysens Seelsorgelehre

8.1 Die Psychologie im Zustand der Gefangenschaft: Psychologie als Hilfswissenschaft

„In der Besinnung echter Seelsorge über ihren Auftrag muß ... miteingeschlossen sein eine Besinnung über dieses Innenleben des Menschen als den diesseitigen Wurzelgrund, in den sich das von ihr ausgehende Wort hineinsenkt. Indem aber der Seelsorger sich diesem Gebiete zuwendet, findet er es bereits besetzt, bearbeitet und durchdrungen durch eine bestimmte, gerade der Erforschung dieses Innenlebens sich widmende Wissenschaft, die Wissenschaft der Psychologie. Damit ist sofort die Aufgabe gegeben, die Beziehung zu bedenken, in welche die Seelsorge mit der Psychologie und weiterhin dann auch mit einer der Psychologie sich angliedernden und ihre Ergebnisse auswertenden Psychotherapie notwendig eintreten muß.“⁵⁰³ Mit diesen Worten formuliert Thurneysen die Fragestellung, der er sich in den §§ 10 und 11 seiner „Lehre von der Seelsorge“ gegenüberstellt. Anders noch als 1928, wo er jegliche Kenntnisnahme menschlicher, somit auch psychologischer Tatsachen abgelehnt hatte⁵⁰⁴, ist die nun aufgeworfene Problematik der Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie unabweisbar durch die mittlerweile nachgewiesene Kompetenz von Psychologie und Psychotherapie auf dem Felde der Behandlung seelischer Störungen gegeben⁵⁰⁵. Die Seelsorge findet die Psychologie also vor und „... rückt damit selber in das Feld hinein, auf welchem der Psychologe oder der Psychiater tätig sind ...“⁵⁰⁶.

Dieses Feld, das zum Schauplatz einer heftigen Auseinandersetzung werden wird, ist der Mensch, genauer: sein Innenleben. Diesem Innenleben nähern sich Seelsorge und Psychologie auf durchaus verschiedene Weise an. Während die Seelsorge Wandlung des Innenlebens durch die Ausrichtung des Wortes Gottes erreichen wolle, bediene sich die Psychotherapie dazu bestimmter „psychologisch-psychiatrische[r] Methoden“⁵⁰⁷. „Seelsorge ist aller Psychologie und

⁵⁰³ E. Thurneysen: Die Lehre von der Seelsorge. Zollikon/Zürich 1946, 182f.; im folgenden zitiert: Lehre.

⁵⁰⁴ Zur Frage nach einer sogenannten „neuen Psychologie“ in „Rechtfertigung und Seelsorge“ siehe unten Kap. 13.3 die Auseinandersetzung mit Bohren

⁵⁰⁵ „Der Versuch, eine von christlichen Forschern betriebene, ‘gläubige’ Psychologie zu begründen, ist sinnlos. So wenig es eine christliche Zoologie oder Physik gibt, so wenig gibt es eine solche Psychologie. Es braucht sie auch gar nicht zu geben. Was es gibt und geben muß, das ist ein *christlicher Gebrauch der Psychologie*, eine Anwendung ihrer Ergebnisse im Gebiet der Seelsorge der christlichen Kirche.“ Lehre 191

⁵⁰⁶ AaO. 183

⁵⁰⁷ Ebd.

Psychotherapie gegenüber etwas unabtauschbar Anderes, Eigenes, Neues. Sie vollzieht sich zwar in der Form eines dem ärztlichen Handeln vergleichbaren Eingriffes in das Innenleben des Menschen und rückt damit selber in das Feld ein, auf welchem der Psychologe oder der Psychiater tätig sind, aber sie ist ihrem Wesen nach weder eine psychologische Untersuchung, noch eine psychotherapeutische Anwendung. ... Seelsorge ist und bleibt Wortverkündigung an den Einzelnen und kann und will nie etwas Anderes sein.⁵⁰⁸ So gesehen könnte es ja ein durchaus schiedlich-friedliches Nebeneinander von Seelsorge und Psychologie/Psychotherapie geben, aber die Beziehungen sind komplizierter.

Das liegt zum einen daran, daß die Seelsorge, obwohl sie Wortverkündigung an den Einzelnen ist, auf die Kenntnisse der Psychologie angewiesen ist: „... um den Menschen mit dem Vergebungswort anzusprechen, müssen wir über ein möglichst exaktes, methodisches und umfassendes Wissen verfügen von seinem seelischen Zustand. Ohne ein solches Wissen kann unser Reden zu ihm hin unmöglich zielsicher und heilsam sein. Wir würden in der Seelsorge unheimlich danebengreifen, wir würden zuschließen, statt zu öffnen, wir würden verwunden, statt zu heilen, wenn wir uns nicht sorgen wollten um die seelische und die damit verbundene leibliche Verfassung, in der unser Nächster sich befindet. ... Gäbe es keine Psychologie als Wissen um die innere Natur des Menschen, und keine Psychotherapie als Versuch, ihm Hilfe zuteil werden zu lassen, sie müßten von der Vergebung der Sünden her gefordert und entwickelt werden.“⁵⁰⁹

Thurneysen vergleicht die Aufgabe des Seelsorgers mit der eines Übersetzers des Wortes. Vom Wortsinn des „Übersetzens“ über einen Strom ausgehend, entwirft er das Bild eines Fährmannes, der die gegenüberliegende Uferlandschaft kennen muß, um „...die rechte Stelle ausfindig zu machen, wo er mit seiner Botschaft landen kann.“⁵¹⁰ Der Seelsorger müsse den Ratsuchenden verstehen. „Es braucht Weisheit, es braucht Kenntnis und das heißt hier Kenntnis des Menschen. In der Erarbeitung solcher Kenntnis aber vermag uns die Psychologie wesentliche Dienste zu tun.“⁵¹¹

Diese psychologische Kenntnis könne der Seelsorger aus verschiedenen Quellen schöpfen. Neben Selbsterkenntnis, dem Umgang mit Menschen, Darstellungen des Lebens aus der Romanliteratur komme auch die psychologische und psychiatrische Fachliteratur⁵¹² in Betracht. Thurneysen geht es also allein um die Aufnahme eines bestimmten Wissens aus Psychologie und Psychotherapie,

⁵⁰⁸ Ebd.

⁵⁰⁹ AaO. 183f.

⁵¹⁰ AaO. 184

⁵¹¹ Ebd.

⁵¹² AaO. 185

das den Seelsorger in die Lage versetzt, das Wort Gottes angemessen auszurichten. „Es wird sich daher die Beziehung zwischen Seelsorge und Psychologie dahin bestimmen lassen, daß Psychologie zur Seelsorge im Verhältnis einer Hilfswissenschaft steht.“⁵¹³

Neben jene erste, ausgesprochen positive Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychologie tritt nun aber noch eine zweite, die die erste zwar nicht gänzlich außer Kraft setzt, aber deutlich einschränkt. Der Seelsorger, der sich der Kenntnisse der Psychologie bedient, steht nach Thurneysen immer in der Gefahr, mit diesen Kenntnissen auch ein bestimmtes Verständnis vom Menschen mit zu übernehmen, das in Konkurrenz zu einem an der Bibel orientierten Menschenbild steht. Die hier auftretenden Differenzen seien aber von Seiten der Seelsorge zugunsten des biblischen Verständnisses vom Menschen aufzulösen. Die Aussagen der Bibel überbieten schon immer alle empirischen Aussagen in ihrem Wissen um das, was der Mensch wirklich ist. „... die entscheidende Erkenntnis des Menschen und seiner Lage [scil. kommt] uns aus der Heiligen Schrift selber zu ...“,⁵¹⁴. „Es ist damit in sehr grundsätzlicher Weise der Primat der Heiligen Schrift aufgerichtet der Psychologie und ihrer Menschenkenntnis gegenüber. Was überhaupt gilt, gilt auch hier: Das Wort Gottes ist nicht eine Erkenntnisquelle neben anderen, es ist der Grund aller Erkenntnis auch in Sachen des Menschenverständnisses.“⁵¹⁵

Damit ist aber die ursprüngliche Auffassung von der Psychologie als Hilfswissenschaft grundlegend modifiziert. Die Psychologie kommt in diesem Falle nämlich nicht mit dem Eigenrecht ihrer Auffassung vom Menschen zur Geltung, „... sondern unser Gebrauch der psychologischen Erkenntnisse dient nur dazu, das uns im Worte Gottes gegebene Menschenverständnis daran zu verdeutlichen. Das Wissen um den Menschen, wie die Psychologie es uns vermittelt, gibt das Material ab, an dem das aus der Heiligen Schrift geschöpfte Menschenverständnis zur Entfaltung und zur Anwendung kommt und dadurch wirksam und kräftig wird. So ist unsere These von der Psychologie als Hilfswissenschaft der Seelsorge gemeint.“⁵¹⁶

Die Psychologie befindet sich damit gegenüber der Seelsorge in einem Zustand der Gefangenschaft. Es wird ihr Wesentliches geraubt, um ihre Schätze nach Bedarf ausbeuten zu können. Wir „... sollen ihr Gold mit uns führen wie einst Israel das Gold der Aegypter. Aber wenn wir in der Seelsorge nach den Erkenntnissen der Psychologie greifen, so meinen wir damit nicht, daß wir das Verständnis des Menschen, wie es uns aus der Bibel zukommt, dadurch

⁵¹³ AaO. 184

⁵¹⁴ Lehre 186

⁵¹⁵ AaO. 187

⁵¹⁶ AaO. 188

ersetzen oder auch nur ergänzen könnten, sondern unser Gebrauch der psychologischen Erkenntnisse dient nur dazu, das uns im Worte Gottes gegebene Menschenverständnis daran zu verdeutlichen.“⁵¹⁷

Die Spannungen zwischen dem hier formulierten Verständnis von Psychologie als Hilfswissenschaft und der zuvor unter dem Stichwort des „Übersetzens“ geltend gemachten Anschauung sind unübersehbar. Während der Fährmann auf eine genaue Kenntnis (in diesem Fall der Psychologie) angewiesen ist, um sicher am anderen Ufer landen zu können, dient die Psychologie als Hilfswissenschaft lediglich der Illustration von Sachverhalten, die der kundige Seelsorger vorgängig bereits der Bibel entnommen hat. Die Durchführung von Thurneysens Seelsorgekonzeption läßt deutlich erkennen, daß das zweite Verständnis in seinem Denken Geltung gefunden hat⁵¹⁸. Denn die Aufnahme psychologischer Erkenntnisse beschränkt sich bei ihm auf den Zusammenhang von Leib und Seele, wie ihn die Psychosomatik ausdrücklich herausstellt, und auf die Entdeckung des Unbewußten und unserer Steuerung durch das Unbewußte, wie es die Psychoanalyse herausgearbeitet hat.

Die Entscheidung über diese Art von Verhältnisbestimmung zwischen Seelsorge und Psychologie fällt an einer Stelle, die Thurneysen im Rahmen seiner Seelsorgelehre nicht thematisiert, nämlich in der Lehre vom Wort Gottes. Thurneysen gilt nämlich das Wort Gottes „als Maß“, „als entscheidendes Kriterium“ (im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Pietismus⁵¹⁹), ohne daß an einer Stelle seiner Seelsorgelehre eine Begründung für den Primat des Wortes Gottes gegenüber allen Aussagen der empirischen Wissenschaften gegeben würde⁵²⁰. Das Wort Gottes gilt einfach „als das große Gegenüber“⁵²¹, das allen menschlichen Äußerungen, aller Frömmigkeit und eben auch allen Aussagen über den Menschen übergeordnet wird.

Damit vollzieht Thurneysen faktisch eine Unterordnung der Psychologie, die zwar so vorausgesetzt, dann aber nicht mehr begründet wird. Dieser Einordnung der Psychologie und ihrer Erkenntnisse in den Rahmen der Aussagen der Heiligen Schrift soll nun aber „eine Freigabe der Psychologie ... [scil. entsprechen] insofern, als mit der über die innere Natur des Menschen getroffenen Bestimmung der Gegenstand der Psychologie festgestellt wird und klar umrissen ist. Sie braucht nicht mehr zu schwanken zwischen Empirie und

⁵¹⁷ Ebd. 188

⁵¹⁸ Vgl. auch: „Was hilft alle Psychologie und alle noch so geschickte Gesprächsführung, wenn wir die menschliche Not nicht vom Worte Gottes her sehen, deuten und verstehen gelernt haben.“ E. Thurneysen: Seelsorge im Vollzug. Zürich 1968, 110; im folgenden zitiert: Vollzug

⁵¹⁹ Lehre 25

⁵²⁰ Siehe dazu aber oben: Kap. 8.2

⁵²¹ Lehre 26

Spekulation...⁵²². Mit anderen Worten ist es die Theologie, die hier die Reichweite psychologischer Aussagen über die innere Natur des Menschen auf das bloß Faktische beschränkt, ihr zwar das Recht zu ordnenden Allgemeinbegriffen zugesteht, aber ihr jedes Recht zum Entwurf eines eigenen Menschenbildes bestreitet. „Die Begrenzung, die die Menschenerkenntnis der Psychologie vom Menschenverständnis der Bibel her erfährt, liegt darin, daß es endlich zu einem klaren Verzicht kommt auf jede Art von Metaphysik.“⁵²³ Denn dies ist ja der Konfliktpunkt: Indem die Psychologie ihre Erkenntnisse über den inneren Menschen zu einem Bild vom Menschen formt, erhebt sie „... ihren Gegenstand, die menschliche Seele, zu einer Art Hypostase, der sie eine letzte, eben eine metaphysische Realität verleiht. Statt sich zu begnügen mit der Entfaltung psychischer Tatbestände, entwickelt sie darüber hinaus ein Menschenverständnis, mit dessen Hilfe sie erst ihre Tatbestände in bestimmter Weise deutet und beleuchtet.“⁵²⁴ Auf diese Art und Weise wird den Humanwissenschaften das Recht bestritten, mehr als rein phänomenologische Wissenschaften zu sein. Thurneysen will die Psychologie mit ihren Erkenntnissen als Zuträger von hilfreichen Illustrationsmaterial für die Aussagen der Bibel über den Menschen. „Dieses Geheimnis des Menschseins des Menschen vor Gott ist es, was im Unterschied zur Menschenerkenntnis der Psychologie den alleinigen Inhalt des Menschenverständnisses der Bibel ausmacht.“⁵²⁵

Da die Psychoanalyse sich weigert, eine solche Begrenzung ihres Arbeitens zu akzeptieren, ist der Konflikt mit der Theologie für Thurneysen vorgezeichnet. In seinen Augen beanspruchen die Auffassungen der Psychoanalyse eine Geltung, „... die jede andere Anschauung, also auch die des Menschenverständnisses des Glaubens, auf dem die Seelsorge ruht, überbieten und vielleicht sogar ausschließen wollen. Erst wenn man diese Entwicklung vor Augen hat, wird einem der ganze Ernst der Auseinandersetzung deutlich, die zwischen Seelsorge und Psychologie heute zu führen ist.“⁵²⁶

Es liegt in der Konsequenz dieser Einschätzung, daß Thurneysen deshalb in aller Klarheit formulieren kann: „Am Verständnis des Menschen fällt darum die Entscheidung über das Wesen der Seelsorge.“⁵²⁷ Die Einordnung psychologischer Erkenntnisse in den Rahmen einer biblischen Anthropologie versucht Thurneysen durch die Zuordnung der beiden Begriffspaare Menschenkenntnis

⁵²² AaO. 190

⁵²³ AaO. 192

⁵²⁴ Ebd.

⁵²⁵ AaO. 194; entsprechend wertend sind auch Thurneysens Bemerkungen zu den Leistungen der Psychologen. So wird Siebeck dafür gerühmt, daß er seine Erkenntnisse in ein christliches Weltbild eingezeichnet habe. Vollzug 189

⁵²⁶ Lehre 197, Hervorhebung von mir

⁵²⁷ AaO. 61, Leitsatz zu § 4

und Menschenverständnis. Dieser Verhältnisbestimmung soll im folgenden nachgegangen werden.

8.2 Das biblische Menschenverständnis als Überbietung der psychologischen Menschenkenntnis

Echte Erkenntnis über den Menschen von heute wie den Menschen aller Zeiten können wir nicht gewinnen „... aus irgendeiner Existenzanalyse, die wir anstellen, ohne zuerst und vor allem auf Gottes Wort zu achten, uns mit ihm konfrontieren, uns von ihm anreden zu lassen. Also nicht von unten, nicht aus irgendeinem wie immer gearteten Vorverständnis gewinnen wir wirkliches Menschenverständnis, sondern nur von der Heiligen Schrift her, wobei alles, was die moderne Psychologie und Philosophie, vor allem aber die Geschichtswissenschaft zu sagen hat über unsere Lage als Menschen dieser Zeit und Welt, unentbehrlich ist zur Erlangung des Bildes vom Menschen von heute, eines Bildes, das doch erst dann zu uns redet, wenn es mit seinen dunklen Umrissen in das Licht des Wortes Gottes gerückt und damit transparent wird.“⁵²⁸

Diese von Thurneysen 1964 formulierten Sätze verdeutlichen die Kontinuität seiner Auffassung, die dem am Wort Gottes orientierten Verständnis des Menschen einen qualitativen Überschuß gegenüber allem „bloß“ weltlichen Verstehen zuspricht. „Und darüber [scil. dem Sich-Leiten-Lassen von Gottes Wort] kommt es erst zu einem wirklichen und richtigen Verstehen des Menschen, zu einer inneren Begegnung mit ihm, die weiter reicht und tiefer greift als jede bloß psychologische Betrachtung.“⁵²⁹ Das an verschiedener Stelle benützte „bloß“ ist Ausdruck einer geradezu unendlichen Überlegenheit, die das Wort Gottes gegenüber allen anderen Erkenntnisquellen über den Menschen hat: „Das Wort Gottes ist nicht eine Erkenntnisquelle neben anderen, es ist der Grund aller Erkenntnis auch in Sachen des Menschenverständnisses.“⁵³⁰ Materialiter besteht dieser Überschuß darin, daß das Wort Gottes der Erkenntnis des Menschen eine Tiefendimension verleiht, die ihm ansonsten vorenthalten bleibt und eben ein „bloß“ reduziertes Verständnis ermöglicht. Diese Tiefendimension führt zu einer „letzten Tiefe“: „zu den dämonischen Kräften, die den Menschen gefangen halten, aber auch zu den göttlichen Kräften, die aller Gebundenheit gewachsen sind.“⁵³¹ „Das erst gibt der Menschenerkenntnis ihre wahre

⁵²⁸ E. Thurneysen: Der Mensch von heute und das Evangelium. Ein Beitrag zur Praktischen Theologie in zwei Vorträgen über Seelsorge am Menschen von heute und Seelsorge am Seelsorger. Zürich 1964, 7; im folgenden zitiert: Mensch.

⁵²⁹ Lehre 187

⁵³⁰ Ebd.

⁵³¹ Ebd.

Tiefe, wenn man den Menschen von daher versteht, von der doppelten Unendlichkeit her, der er angehört, der bösen Unendlichkeit der Sünde und der siegreichen Unendlichkeit der Gnade. Man soll nicht ruhen, bis man jeden einzelnen Menschen, mit dem man es zu tun hat, aus dieser biblischen Sicht heraus sieht.⁵³² Thurneysen ist sogar der Meinung, daß diese „Tiefensicht“ des Menschen gerade von der Psychologie her in ihrer Plausibilität gestützt werde. „Die Vorstellung der Heiligen Schrift, wonach es sich um einen realen Einbruch von Gewalten in das Leben des Menschen handelt, kann jedenfalls nicht einfach als Mythologie abgetan werden, sondern sie zeigt an, daß hinter den psychopathen Erscheinungen noch eine Tiefe liegt, die der rein psychologischen Betrachtung nicht zugänglich ist, die zu bestreiten aber kein Grund vorliegt.“⁵³³

Das heißt aber, daß die Heilige Schrift eben nicht nur Menschenkenntnis vermittelt, „... in ihr geht es um Menschenverständnis. Sie setzt dort ein, wo die profane Anthropologie aufhört und notwendigerweise aufhören muß: bei jener Ganzheit des Menschen, die in seinem personalen Sein begründet ist.“⁵³⁴ Diese Ganzheit des Menschen ist nach Thurneysens Meinung für jede profane Anthropologie in ihrem Ursprung und ihrem Wesen ein letztes Geheimnis. „Sie [scil. die Ganzheit] ist, von der Psychologie her gesehen, ein Urdatum, das mit psychologischen Erkenntnismitteln nicht zu deuten, sondern nur phänomenologisch zu beschreiben ist. Für alle Psychologie liegt also über ihrem eigentlichen Gegenstand, der Seele des Menschen, letztlich der Schleier einer nicht aufhebaren Verborgenheit. ... Aber die letzte Deutung dieser Tatbestände, die Weiterführung der Menschenkenntnis zum wirklichen Menschenverständnis ist nicht mehr ihres Amtes.“⁵³⁵

Die Wahrung dieses letzten Geheimnisses des Menschen kann Thurneysen auch in einer Auffaltung der in der profanen Anthropologie herrschenden Zweiteilung des Menschen in Seele und Leib in Richtung auf eine Dreiteilung (Geist, Seele, Leib) sehen. Mit dem Geist wäre dann der Geist Gottes gemeint oder „... das lebensschaffende Wort Gottes, sofern es dem Menschen kraft der Schöpfung innewohnt. Dieser ‘Geist’ als solcher ist zwar in keinem Sinne als psychischer oder gar physischer Tatbestand faßbar. Er kann nur als Grenzbegriff innerhalb der Anthropologie auftreten.“⁵³⁶

Die biblische Anthropologie gibt also den Interpretationsrahmen für jede natürliche Anthropologie ab. Indem sie deren Sachverhalte auf das Wort Gottes bezieht, „... läßt sie das Licht eines neuen Verständnisses des Menschen darauf

⁵³² Ebd.

⁵³³ AaO. 303

⁵³⁴ AaO. 190

⁵³⁵ AaO. 189; zur Ganzheit als einer anthropologischen Kategorie, die von der zeitgenössischen, anthropologischen Medizin durchaus geteilt wird, vgl. Kap. 8.5 und 13.1

⁵³⁶ Lehre 190

fallen. Die natürliche Menschenkenntnis entbehrt dieses Lichtes.“⁵³⁷ Zugleich steht das biblische Verständnis vom Menschen aller natürlichen Erkenntnis diametral entgegen, sofern diese die Ein- und Unterordnung in den Interpretationsrahmen von Sünde und Gnade verweigert. „Was aber auf keinen Fall geschehen darf, das ist eine von uns hergestellte Synthese von natürlicher und geistlicher Erkenntnis, wobei das strenge Gegenüber des Wortes und Geistes Gottes aufgelöst wird und Göttliches und Menschliches miteinander vermengt werden. Die Natur des Menschen weist wohl große Höhen und Tiefen auf, aber immer bleibt sie von der Natur Gottes unvermischt geschieden durch die Grenze der Kreatürlichkeit.“⁵³⁸

Aller profanen Menschenkenntnis wird somit zur Auflage gemacht, sich als Illustration in den Rahmen der biblischen Anthropologie einzeichnen zu lassen, wobei sie gewärtig sein muß, daß alle ihre Aussagen letztlich von den biblischen Aussagen über den Menschen, die diesen im Licht von Sünde und Gnade sehen, überboten werden.

Welch weitreichende Folgen eine derartige Unterordnung profaner Aussagen über den Menschen hat, läßt sich Thurneysens Stellung zur Psychoanalyse entnehmen.

8.3 Die Psychoanalyse in Thurneysens Seelsorgelehre: Illustration biblischer Aussagen und Gefahr weltanschaulicher Übergriffe

Das bisher Vorgetragenen läßt uns schon ahnen, daß Thurneysens Stellung gegenüber der Psychoanalyse zutiefst ambivalent ist. Auf der einen Seite meint er, in bestimmten Aussagen der Psychoanalyse eine unüberbietbare Verdeutlichung biblischer Aussagen zu finden - also Illustration biblischer Sachverhalte - auf der anderen Seite sieht er die Psychoanalyse in weltanschaulichem Gegensatz zur biblischen Anthropologie.

So enthält die Psychoanalyse „... offensichtlich in ihrer Grunderkenntnis des Unbewußten und der das Unbewußte beherrschenden Mächte und Gewalten eine so unwiderlegliche Wahrheit, daß ihre Bestreiter ihr nichts anhaben können. Ein Zurück hinter ihre wesentlichen Ergebnisse gibt es nicht mehr.“⁵³⁹ Es sind dann gerade auch diese Erkenntnisse, die den biblischen Sachverhalt der Sünde des Menschen veranschaulichen. „Es gibt keine bessere, treffendere Illustration zu Röm. 7 als das Bild, das die Tiefenpsychologie vom innern Leben des Menschen entwirft.“⁵⁴⁰

⁵³⁷ AaO. 54

⁵³⁸ Ebd.

⁵³⁹ AaO. 198

⁵⁴⁰ AaO. 212

Für Thurneysen ist der Mensch in der Sicht Freuds „... ein Getriebener, Unfreier, von den Mächten seines Unbewußten Obsedierter und Dirigierter. Man ist versucht zu sagen, er erscheine als ein Roboter seines eigenen seelischen Mechanismus.“⁵⁴¹ „Kann es treffender beschrieben werden, in was für eine Knechtschaft der Mensch als Täter seiner Sünde gerät, als durch ein paar Seiten in einem Psychologiebuch von heute, auf denen die unheimliche Gewalt dargestellt ist, mit der die neurotische Gebundenheit infolge ungelenkter Triebe und Affekte über den Menschen hereinbricht?“⁵⁴² „Die paulinischen ‘Mächte, Fürstentümer und Gewalten’ als die von Gott losgelösten und darum den Menschen willkürlich umtreibenden, herrschaftlichen Potenzen und Prinzipien der geschaffenen Welt erhalten in der Gestalt der die inwendige Natur des Menschen bewegenden, aber auch verheerenden Kräfte eine ganz neue und uns nahe auf den Leib rückende Verdeutlichung. Es ist nachdenklich genug, daß heute die Psychologie die innere Natur des Menschen als ein von einer Hierarchie von Wesenheiten beherrschtes Feld darstellt und somit beinahe zu einer Art Dämonologie oder Angelologie wird, die unter Umständen und unter gewissen Vorbehalten in eine Beziehung zu bringen ist zur biblischen Vorstellung von diesen Dingen.“⁵⁴³

Die Tatsache, daß die Erkenntnisse der Psychoanalyse lediglich einer Einzeichnung in eine biblische Anthropologie dienen sollen, hat nun allerdings weitreichende Konsequenzen. Thurneysen kann unter diesen Umständen den von Freud ja ebenfalls geltend gemachten Ich-Kräften nur verständnislos gegenüberstehen. Der Mensch, der von der biblischen Anschauung des Menschen her allein als Sünder gekennzeichnet ist, darf auf der anderen Seite gar nicht die (natürliche) Fähigkeit besitzen, jenem Chaos, das Ausdruck des Sündenchaos ist, eigene Möglichkeiten der Integration entgegenzusetzen. „Man mag das mit Freud ein wenig vage ‘ein Aufgebot verfügbarer seelischer Kräfte’ ... nennen, das sich im rechten Moment noch einstellt, man mag von Reserven an gesunder seelischer Substanz sprechen, die noch vorhanden sei, von einem noch unzerstörten Persönlichkeitsrest, so bleibt es doch sehr merkwürdig und mutet geradezu naiv an, zu sehen, nicht nur wie die durch und durch mechanistisch-naturalistisch aufgebaute Psychoanalyse gerade eines Freuds, sondern wie die ganze analytische Therapie im entscheidenden Augenblick mit dem Vorhandensein solcher ‘seelischer Kräfte’, solch einer gesunden Substanz rechnet wie mit einem großen Als-ob, dank dessen die Krankheit schließlich überwunden werden kann, indem der innere Widerstand gegen die heilende Aussprache aufgegeben wird, und die Gesundung durchbricht. ... Aber woher nimmt die Analyse das

⁵⁴¹ AaO. 198

⁵⁴² AaO. 217

⁵⁴³ AaO. 218

Recht zu solcher Zuversicht? Wie kommt sie dazu, aus ihren Voraussetzungen heraus mit einer solchen Kraftreserve im Innern des Menschen zu rechnen, als ob es das einfach gäbe? Eine ganz andere Sache ist es, wenn die Seelsorge diese Zuversicht verkündigt und vermittelt.⁵⁴⁴ „In Wirklichkeit ist unsere Heilung begründet in der Realität des Glaubens, der um das Gehaltensein des Menschen in der Hand Gottes weiß. Und diese Sicht des Glaubens ist die wahre, die eigentliche Sicht, die Sicht von innen, der gegenüber die psychologische Betrachtung bei allem Gewicht, das ihr zukommt, doch nur eine Außensicht darstellt.“⁵⁴⁵

Das Unverständnis Thurneysens geht sogar so weit, daß er in der Strukturhypothese Freuds nur eine begriffliche Aporie entdecken kann: „... so als ob es neben dem bewußten ein zweites, unbewußtes Ich gäbe, das dem bewußten widerstrebt, und das es doch nicht geben kann. Denn was soll man sich unter einem unbewußten Ich vorstellen, das dem bewußten gegenübersteht? Es gibt nur ein Ich, das mit den bewußten und unbewußten Inhalten seiner Seele zu leben hat. Aber freilich, was heißt dann ‘unbewußt’, wenn doch auch dieses Unbewußte auf das denkende und wollende Ich zu beziehen ist, ja, einen Teil seines Lebens darstellt? Wir stoßen hier zweifellos auf eine Aporie der Anschauung und Begriffe als ein Zeichen dafür, daß wir vor dem Geheimnis der personalen menschlichen Existenz stehen, das wir mit den Mitteln der natürlichen Erkenntnis nicht mehr bewältigen können.“⁵⁴⁶

Diese Zitate verdeutlichen, daß Thurneysens Sicht der Psychoanalyse bruchlos an sein Verständnis des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie bzw. an die Unterscheidung von Menschenkenntnis und Menschenverständnis anschließt.⁵⁴⁷

Die oben bereits erwähnte, die Psychoanalyse zurückweisende Haltung, insofern diese einem Weltanschauungsverdacht unterliegt, findet bei Thurneysen nur eine kurze Ausführung. Zunächst ist es „... die bei Freud in der Darstellung seiner Psychologie wirksame und aus ihr hervortretende mechanistische Weltanschauung. Die Realität der Kräfte und Gewalten, die die innere Natur des Menschen in sich birgt, mußte einmal neu entdeckt, gesehen und ins Licht

⁵⁴⁴ AaO. 228

⁵⁴⁵ AaO. 229

⁵⁴⁶ AaO. 216

⁵⁴⁷ Insofern wende ich mich gegen die Interpretation von P.F. de Quervain, der der Meinung ist: „Dies alles hat mit der Theologie Thurneysens wenig zu tun. Hier drückt sich vor allem ein Mensch aus, der beunruhigt ist über die Zerbrechlichkeit der menschlichen Seele, der von der Psychoanalyse Klärung erwartet, aber befürchtet, hier nicht zu finden, was er sucht, der sich sogar durch die Psychoanalyse bedroht fühlt.“ P. F. de Quervain: Psychoanalyse und dialektische Theologie. Zum Freud-Verständnis bei K. Barth, E. Thurneysen und P. Ricoeur. Bern/Stuttgart/Wien 1978, 39f. Zur Auseinandersetzung mit de Quervain siehe unten: Kap. 13.4

gestellt werden. Das getan zu haben, ist das bedeutende Werk, das Freud mit seiner Lebensarbeit vollbracht hat. Aber das mechanistische Denken, das bei ihm ganz unverkennbar den weltanschaulichen Hintergrund oder Ueberbau bildet, und das immer wieder bis in Einzelheiten seiner Darlegung hinein sichtbar wird und auch seine Ergebnisse gewiß nicht zu ihrem Vorteil beeinflußt und bestimmt, es gehört nicht zum Bleibenden dieses seines Werkes.⁵⁴⁸

Daneben kritisiert Thurneysen vor allem C. G. Jung. Zwar hält er diesem zugute, daß er die mechanistisch-naturalistische Denkweise Freuds überwunden habe, aber dennoch habe auch er die Grenze zur Weltanschauung überschritten. Mit dem Postulat seelischer Strukturen im kollektiven Unbewußten, die Jung Archetypen nennt, „... gelangt nun aber auch Jung nahe an die Grenze, wo die Psychologie doch wieder in Philosophie und Weltanschauung hinübergleitet. Ja, er überschreitet sie, denn diese Archetypen ‘stehen dem sehr nahe, was Plato unter Ideen verstanden hat.’“⁵⁴⁹ „Hinter und über ihnen aber erhebt sich geheimnisvoll und unfaßbar als die zentrale Gestalt der Jung’schen Seelenmetaphysik das (göttliche) ‘Selbst’, an dem der Mensch teil hat, zu dem er selber wird, weil er es heimlich immer schon ist. Auch bei Jung ist also das tiefste Seelische identisch mit dem Göttlichen.“⁵⁵⁰

Die von Thurneysen vorgetragene Auffassung der Psychoanalyse zeigt, wie begrenzt seine Möglichkeiten der Wahrnehmung sind. Von den vielfältigen Einsichten der Psychoanalyse bleibt allein die (Wieder-)Entdeckung des Unbewußten als einer Illustration der bei Paulus beschriebenen Sündenverfallenheit des Menschen übrig. Insofern ist es nur einleuchtend, daß sich Thurneysen fernhin eher mit der psychosomatischen Medizin auseinandergesetzt hat.

Noch näher an das theologische Zentrum von Thurneysens Seelsorgelehre bringt uns seine Zuordnung von Krankheit und Sünde, die ebenfalls in den Zusammenhang des Verhältnisses von Seelsorge und Psychoanalyse gehört.

8.4 Krankheit und Sünde: Der Wechsel zwischen empirischer und theologischer Ebene

Die von Thurneysen gepflegte, durchgängig nachweisbare Tendenz, die Psychologie und ihre Einsichten lediglich als Illustration biblischer Sachverhalte zu nutzen, liegt für ihn beim Thema Krankheit dadurch nahe, daß sich seiner Meinung nach die Menschenbilder an diesem Punkte frappierend ähneln: „Daß der Mensch in der psychologischen Schau nie als wirklich, sondern nur als relativ gesunder Mensch existiert, daß sein tatsächlicher Zustand also

⁵⁴⁸ Lehre 198

⁵⁴⁹ AaO. 199

⁵⁵⁰ AaO. 199f.

gekennzeichnet ist durch die mehr oder weniger tiefe Störung und Verminderung seiner Normalität, das berührt sich merkwürdig nahe mit dem Bilde des Menschen, wie es dem biblischen Zeugnis zu entnehmen ist. Dort wird der Mensch nicht nur ausnahmsweise, sondern durchgängig und grundsätzlich als ein Kranker angesehen und angesprochen.⁵⁵¹ Das Alte Testament redet von der Todverfallenheit des Menschen (1. Mose 2, 17; 3, 3.19), die Psalmen lassen das Schreien der von leiblicher und seelischer Qual befallenen Elenden laut werden, Jesaja 53 redet vom Knecht Gottes, der die Krankheit der Menschen tragen und heilen will und in den Evangelien gibt es eine Vielzahl von Menschen, die krank sind. „Darin spricht sich die ganz bestimmte Sicht des Menschen aus als eines, der defekt ist.“⁵⁵² Wenn von Christus gesagt wird, „... die Gesunden bedürfen seiner nicht, sondern die Kranken, so will das bedeuten: für den Christus und vor ihm gibt es keine Gesunden (Lk. 5, V. 31 f.).“⁵⁵³

Allerdings darf diese tiefgehende Gemeinsamkeit in der phänomenologischen Wahrnehmung des Menschen zwischen Psychologie und Bibel nicht den Blick dafür trüben, daß für das Wort Gottes Krankheit nicht nur - wohl auch - ein naturhaft-biologischer Tatbestand ist, sondern vielmehr „... die Abschattung, die Brechung eines ganz andern ‘Krankseins’, dem der Mensch mit seiner ganzen Existenz verfallen ist. Der Mensch ist krank um seiner Sünde willen. Das will sagen: er ist krank vor Gott und an Gott. Weil er nur leben kann im Anrufe Gottes, weil er aber diesem Anrufe nicht gehorcht, weil er ihn nicht erkennt und anerkennt, weil er ihm untreu wird, darum wird er krank, daran ist er krank.“⁵⁵⁴ Im Blickwinkel der Bibel ist nach Thurneysens Meinung der Mensch also nicht nur ein partiell Gestörter, sondern er ist „an der Wurzel seines Menschseins nicht in Ordnung“⁵⁵⁵, seine ganze Natur ist in Verwirrung gestürzt. „Diese Verwirrung tritt in der Gestalt der Krankheit ans Licht.“⁵⁵⁶

Es ist unschwer zu erkennen, daß Thurneysen an dieser Stelle einen wichtigen Überschritt vollzieht. Krankheit ist nun nämlich nicht mehr nur Illustration der Sündenverfallenheit des Menschen, sondern sie ist realer Ausdruck eines viel tiefer liegenden Sachverhalts, nämlich des durch die Sünde grundlegend gestörten Menschseins. Damit wechselt Thurneysen von der Ebene theologischer Interpretation realer Sachverhalte (Krankheit als Illustration der Sündenverfallenheit) zur Ebene der Realitäten selber. Es gibt für Thurneysen einen kausalen Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit. Allerdings müsse man sagen:

⁵⁵¹ AaO. 203

⁵⁵² Ebd.

⁵⁵³ Ebd.; zur Auseinandersetzung mit dem m.E. selektiven Bibelverständnis Thurneysens siehe unten: Kap. 12.2.3

⁵⁵⁴ Lehre 203f.

⁵⁵⁵ AaO. 204

⁵⁵⁶ Ebd.

„Die Kausalität, die hier waltet, ist auf natürlichem Wege nicht durchschaubar, sie ist selber geistlicher Art.“⁵⁵⁷

Die Schwierigkeiten, die sich durch eine solch Konstruktion ergeben, spürt Thurneysen selber. Der Begriff der Kausalität suggeriert ja einen unter empirischen Bedingungen beobachtbaren Zusammenhang, der für das Verhältnis von Sünde und Krankheit nicht gegeben ist. Deshalb setzt Thurneysen den Begriff der Kausalität wenig später wieder außer Kraft: „Wir sprechen darum besser überhaupt nicht von Kausalität, sondern begnügen uns mit der Feststellung einer (geistlich zu verstehenden) Entsprechung zwischen Krankheit und Sünde. Diese Entsprechung bezeugt das Wort Gottes, wenn es vom Kranksein als einem Zeichen des Gerichtes Gottes über das Menschenleben spricht. Krankheit stellt also für den Glauben die Spur dar, in welcher sich Gottes Gericht über die Sünde in der Natur des Menschen ausprägt ...“⁵⁵⁸

An diesen Aussagen Thurneysens ist zweierlei bemerkenswert. Zum einen nimmt Thurneysen den Begriff der Kausalität aus „seelsorgerlichen Gründen“ zurück. Er will vermeiden, daß ein Kranker bei seiner Sünde behaftet wird. Zum anderen aber hat auch die Interpretation der Krankheit eine weitere Verschiebung erfahren. War die Krankheit zuvor noch Illustration des Sündenchaos im Menschen, dann kausal von der Sünde abgeleitet, so ist sie nun Zeichen für das Gericht Gottes über die Sünde. Allerdings hält Thurneysen daran fest, daß die Sünde „etwas toto genere Anderes als Neurose“⁵⁵⁹ ist. „Die innere Zerrissenheit des Menschen ist also nicht die Sünde selbst, oder nur insofern, als sie deren konkrete Erscheinung ist.“⁵⁶⁰

Die Interpretationsprobleme, in die uns Thurneysens Argumentation führt, lassen sich wohl am ehesten damit erklären, daß Thurneysen mit dem Zusammenhang von Krankheit und Sünde eine eminent praktische Abzweckung verfolgt. Es geht ihm nämlich darum, „...daß man die Krankheit als eine im Willen Gottes liegende Lebenskrise verstehen lernt, die eben dazu führen soll, daß der Mensch endlich vor die letzte Frage, die Frage nach seinem Gott, sich stellen läßt.“⁵⁶¹

⁵⁵⁷ AaO. 205, Hervorhebung von mir

⁵⁵⁸ Ebd.; „Wir erleben und erleiden unser Kranksein nicht nur, sondern wir haben es *verdient*. Krankheit ist unser aller Geschick, ... , aber dieses Geschick ist *die Frucht einer verborgenen Übergabe unseres Lebens an die Sünde*.“ (Vollzug 187f.) „Das Krankheitsgeschehen ist der Einbruch einer Vernichtungsmacht, die uns bedroht. Gott läßt es zu als Züchtigung.“ (AaO. 208)

⁵⁵⁹ Lehre 207

⁵⁶⁰ AaO. 211; „Ist unser Kranksein als solches schon Sünde? Darauf kann nur mit einem klaren Nein geantwortet werden! Krankheit, selbst wenn sie zum Tode führen sollte, ist keinesfalls an sich schon als Sünde zu verstehen.“ Vollzug 191

⁵⁶¹ Lehre 222; „So gesehen wird die *Krankheit* zu verstehen sein *als Zulassung Gottes*, auf daß sie zum Ort der Erkenntnis seiner Hilfe werde.“ Vollzug 182

Warum dies so wichtig ist, erhellt eine andere Stelle: „Daß wir in der verborgenen Tiefe unserer Existenz nicht auf das Lebenswort unseres Gottes Hörende und Antwortende sind, daß wir taub und verschlossen sind ihm gegenüber, ist die eigentliche Ursache unseres Verfallenseins an die Mächte des Nichtigten.“⁵⁶² Krankheit ist Ausdruck des fundamentalen, vom Menschen her unüberschreitbaren Getrenntseins des Menschen von Gott, auf daß der Mensch Gott sucht, Hinweise bekommt, die Gnade Gottes erfährt. Thurneysen redet vom Zusammenhang von Krankheit und Sünde, weil es ihm um die Heilung des Menschen geht. „Weil aber die Krankheit eine Abschattung der Sünde darstellt, so wird mit der Befreiung von der Sünde auch die Heilung aller Gebrechen verheißen (vgl. Psalm 103, 3). Das bedeutet jedoch, daß alles Freiwerden von Krankheit ... in der Sicht echter Seelsorge nichts anderes ist als ein Widerschein jener ganz andern Art von Heilung der Sündenkrankheit durch die Vergebung.“⁵⁶³ „Solche Glaubenserfahrung zu wecken, ist die Aufgabe der Seelsorge am Krankenbett.“⁵⁶⁴

Jene praktische Abzweckung der Krankenseelsorge auf die Weckung von Glaubenserkenntnis führt Thurneysen zu einer Vermischung der verschiedenen Ebenen theologischer und empirischer Aussagen. Die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, liegen darin, daß Thurneysen die Reichweite theologischer Aussagen für die Seelsorgepraxis verkennt und annimmt, daß mit der theologischen Grundlegung der Seelsorge auch bereits über die Praxis mitentschieden wäre⁵⁶⁵.

8.5 Seelsorge und psychosomatische Medizin: Keine Angst vor Übergriffen

Während in der „Lehre von der Seelsorge“ die psychosomatische Medizin kaum eine Rolle spielt⁵⁶⁶, zeigt sich bereits in dem drei Jahre später erschienenen Beitrag „Psychologie und Seelsorge“⁵⁶⁷ und in dem ein Jahr später publizierten Aufsatz „Seelsorge und Psychotherapie“⁵⁶⁸ eine deutliche Verschiebung der Wahrnehmung. Es ist das Bemühen des Mediziners um den ganzen Menschen in seinen leiblichen und seelischen Aspekten, was ihn dem Seelsorger an

⁵⁶² Vollzug 192

⁵⁶³ Lehre 219

⁵⁶⁴ AaO. 220

⁵⁶⁵ Vgl. dazu unten ausführlich: Kap. 10.2 und 12.1+2

⁵⁶⁶ V. v. Weizsäcker wird überhaupt nicht erwähnt, R. Siebeck ohne Bezug auf die anthropologische Medizin (Lehre 186, 224, 227f.)

⁵⁶⁷ E. Thurneysen: Psychologie und Seelsorge. In: Unterwegs 3 (1949) 267-276; im folgenden zitiert: Psychologie

⁵⁶⁸ E. Thurneysen: Seelsorge und Psychotherapie. (1950) In: V. Läßle/J. Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 137-158; im folgenden zitiert: Psychotherapie

die Seite stellt. Später erkennt Thurneysen geradezu „... eine bis in einzelne Formulierungen sichtbar werdende, formale Koinzidenz des ärztlichen und des seelsorgerlichen Tuns ...“⁵⁶⁹.

Diese Bereitschaft, sich auf die psychosomatische Medizin ganz anders als auf die Psychoanalyse einzulassen, muß auf den ersten Blick verblüffen. Thurneysen selbst konstatiert 1949, daß er heute viel ruhiger und freier als noch vor ein paar Jahren über die Beziehung zwischen Arzt und Seelsorger reden könne⁵⁷⁰. Und mit fast identischen Worten wie 1949 bemerkt er 1959: „Wir befürchten nicht mehr von vornherein Einbrüche des einen in das Gebiet des andern. Wir wissen um die Grenzen, die hier gesetzt sind, aber diese Grenzen trennen nicht nur, sie verbinden auch. Das hängt damit zusammen, daß wir sowohl von der medizinischen wie von der theologischen Schau des Lebens her wissen, daß es mit einer nur naturwissenschaftlich-medizinischen, aber auch mit einer nur biblisch-dogmatischen Betrachtung des Menschen nicht getan ist. Die Anthropologie kann weder rein geistlich, noch rein medizinisch-biologisch entworfen werden. Denn der Mensch ist, und zwar der gesunde wie der kranke Mensch, nach Seele und Leib ein Ganzes.“⁵⁷¹

Es sind insbesondere die folgenden drei Aspekte, die Thurneysen von der psychosomatischen Medizin zu übernehmen bereit ist: der Zusammenhang von Seele und Leib, der für ihn konstitutiv für den Person-Begriff ist; die gegenseitige Beeinflussung von Seele und Körper, was insbesondere für die Behandlung von Krankheiten wichtig ist; schließlich die Entdeckung des Unbewußten.

Gerade an letzterem läßt sich zeigen, daß Thurneysen, indem er sich der anthropologischen Medizin eines v. Weizsäcker und Siebeck zuwendet, einer Auseinandersetzung mit den Einsichten der Tiefenpsychologie und ihrer Bedeutung für die Seelsorgelehre ausweicht. Während die Tiefenpsychologie das Unbewußte als wirkkräftige Steuerung der Psyche des Menschen thematisiert, verlagert Thurneysen den Schwerpunkt auf die somatische Seite im Sinne des ausgedehnten Einflusses des Seelischen, und hier eben auch des Unbewußten, auf den Körper⁵⁷². Damit ist Thurneysen jener Auseinandersetzung enthoben, die er 1946 noch führte, in der der Bereich des Seelischen der Kampfplatz zwischen Tiefenpsychologie und Theologie um das rechte Verständnis des Menschen

⁵⁶⁹ Vollzug 189

⁵⁷⁰ Psychologie 267

⁵⁷¹ E. Thurneysen: Arzt und Seelsorger in der Begegnung mit dem leidenden Menschen. In: P. Christian/D. Rössler (Hg.): *medicus viator. Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks. Eine Festgabe seiner Freunde und Schüler zum 75. Geburtstag.* Tübingen/Stuttgart 1959, 259-272, hier 259; im folgenden zitiert: Arzt. Dieser Aufsatz ist mit seiner in einigen Stellen identischen Wortwahl und Argumentation mit dem Beitrag von 1949 ein Beispiel für die Kontinuität der Thurneysenschen Hinwendung zur anthropologischen Medizin.

⁵⁷² Z.B. Psychologie 269

war. Die Auseinandersetzung mit Freud und Jung spielt in Thurneysens Schriften fernerhin keine Rolle mehr, vielmehr bleibt es bei gelegentlichen Hinweisen⁵⁷³.

Thurneysen wurde das Gespräch mit der anthropologischen Medizin auch dadurch erleichtert, daß die Männer dieser Bewegung sich selbst (anders als Freud) einer christlichen Grundhaltung verpflichtet wußten. So erfährt R. Siebeck ausdrückliche Wertschätzung, weil er „durchgehend als Mediziner eine am Glauben orientierte Schau des Menschen“⁵⁷⁴ vertritt. H. Baier hat gezeigt, daß Siebeck in hohem Maße von K. Barths theologischer Anthropologie beeinflusst ist.⁵⁷⁵ Barth ging im elterlichen Hause von Richard Siebeck - der Vater, Paul Siebeck, war in Tübingen Verleger - ein und aus, was R. Siebeck die ersten Kontakte mit Barth verschaffte. Diese führten dazu, daß Siebeck Barths Anthropologie in hohem Maße verpflichtet war und theologische Anschauungen zur Grundlage seiner medizinischen Arbeit machte.

So verwundert es nicht, daß bei dieser hohen Affinität von Siebecks Denken für eine von der dialektischen Theologie formulierte Anthropologie Thurneysens Berührungsängste stark abnahmen. Wer allerdings meint, damit habe sich ein grundsätzlicher Wechsel in der Frage nach dem Stellenwert naturwissenschaftlicher Aussagen verknüpft, der irrt. Der prinzipielle Überschuß theologischer Aussagen bleibt erhalten: „Man wird den Menschen im letzten nie verstehen, und man wird ihm ganz gewiß nicht wirklich helfen können, wenn man ihn nicht sieht als Sünder, der der Gnade bedarf.“⁵⁷⁶ Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse werden nun als „Chiffren“ gedeutet, die auf die Erkenntnisse des Glaubens hinweisen⁵⁷⁷. „Es sind Erkenntnisse, die weit hinausgehen über alles, was rein phänomenologisch, also über alles, was biologisch und auch streng psychologisch über den Menschen ausgesagt werden kann. Aber wer will den Seelsorger daran hindern, diese Chiffre zu lesen und zu deuten? Wer will ihn hindern, den Gesamtbestand der menschlichen Existenz von der Geburt bis zum Geheimnis des Sterbens ins Licht jener letzten Erkenntnis zu rücken und den Menschen von daher erst in der ganzen Tiefe seiner Wirklichkeit zu erfassen?“⁵⁷⁸ Immerhin würdigt Thurneysen die Psychologie (obgleich er die

⁵⁷³ Z.B. ebd.; Psychotherapie 140f.

⁵⁷⁴ Vollzug 189

⁵⁷⁵ H. Baier: Richard Siebeck und Karl Barth - Medizin und Theologie im Gespräch. Die Bedeutung der theologischen Anthropologie in der Medizin Richard Siebecks. Göttingen 1988; vgl. auch von Siebeck unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Barth: R. Siebeck: Die Einheit von Leib und Seele in der theologischen Anthropologie und in der anthropologischen Medizin. In: P. Vogel (Hg.): Viktor von Weizsäcker. Arzt im Irrsinn der Zeit. Eine Freundesgabe zum siebzigsten Geburtstag am 21.4.1956. Göttingen 1956, 54-65

⁵⁷⁶ Arzt 266; vgl. auch Psychologie 274;

⁵⁷⁷ So schon: Psychologie 273

⁵⁷⁸ Arzt 266

Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie nicht mehr führt) ab 1949 als das „...wichtigste(n) Hilfsmittel(s) zum Verständnis der jeweiligen Lebenslage des Menschen“⁵⁷⁹ - was aber nicht mit dem Verständnis des Menschen als solchem gleichgesetzt werden darf.

Kap. 9 Das Seelsorgegespräch im Horizont von Sünde und Gnade bei Eduard Thurneysen

9.1 Der sündige Mensch vor dem gnädigen Gott

Nach Thurneysen nimmt die Seelsorge den Menschen - anders als die Humanwissenschaften - so wahr, wie er wirklich Mensch ist: nämlich in seinem Sein vor Gott⁵⁸⁰. Die entscheidende Kenntnis des Menschen und seiner Lage komme uns allein aus der Heiligen Schrift zu⁵⁸¹. Diese rede vom Menschen als einem von Gott durch die Sünde ganz und gar Getrennten. „Wir haben festgestellt, Sünde sei die Nichtentscheidung des Menschen für Gott. Nichtentscheidung sagen wir, weil die durch die ganze Aufklärung vertretene Lehre von einer Freiheit des Menschen gegenüber der Sünde verworfen werden muß. Der Mensch steht nicht wie Herakles am Scheidewege vor der Möglichkeit, zu sündigen oder nicht zu sündigen. Er hat vorgängig aller Entscheidung sich der Sünde längst hingegeben und damit seine Freiheit, sich von der Sünde abzuwenden und Gott zu gehören, immer schon verscherzt.“⁵⁸²

Die Unfreiheit des Menschen ist für Thurneysen nicht nur eine relative, sondern sie ist total. Insofern er ja erst vor Gott und in der Anrede durch Gott eigentlich Mensch ist, sind alle Weltbezüge des Menschen, alle „natürlichen Fähigkeiten“ sekundär und belanglos gegenüber der einen, großen Unfähigkeit, auf Gott zu hören. „Aber so natürlich und so real sich das alles abspielt, so ist doch der Vorgang dieses Ausrichtens und Aufnehmens und Bußetuns ein Geschehen, das nicht zurückgeführt werden kann auf das natürliche Vermögen des Menschen, etwas zu hören und zu verstehen.“⁵⁸³ Allerdings sei diese Einsicht selbst wieder geistlicher Natur⁵⁸⁴. Der „natürliche Mensch“ werde nicht erkennen, daß

⁵⁷⁹ Psychologie 270

⁵⁸⁰ „Man könnte alles Gesagte zusammenfassend davon reden, daß es sich bei der Seelsorge um ein neues Sehen und Verstehen des Menschen, ein Sehen und Verstehen des Menschen von Gott her handle.“ Rechtfertigung 93

⁵⁸¹ Lehre 186

⁵⁸² Vollzug 194

⁵⁸³ Lehre 167

⁵⁸⁴ AaO. 172

bei einem Anderen dessen plötzliches Hörenkönnen vom Heiligen Geist gewirkt sei.

In Bezug auf Gott und die Befreiung aus der Sündenmacht sei der Mensch ein ganz und gar und radikal verschlossener. Jegliches Hören des Menschen, jegliches Annehmen „... dieses sein Türöffnen, dieses sein sich Erschließen (oder Verschlossenbleiben!) für die Vergebung ... ist ganz und gar allein [scil. gewirkt] von der Macht der Gnade.“⁵⁸⁵ Es gibt „... kein irgendwie geartetes ‘Vorverständnis’, an das die Botschaft von der Vergebung anknüpfen könnte.“⁵⁸⁶ Auch die Ansprechbarkeit des Menschen für das Vergebungswort, von der alle Seelsorge ausgeht, „... besitzen wir nicht von Natur, sondern sie wird uns geschenkt durch ein neues, besonderes Werk Gottes.“⁵⁸⁷ In die Vergebung eingeschlossen sei die Ansprechbarkeit des Menschen für die Vergebung⁵⁸⁸. Vergebung und das Angesprochenwerden seien Ausdruck der Erwählung, die allein der Heilige Geist bewirke⁵⁸⁹. Die Diastase zwischen Gott und Mensch ist von Seiten des Menschen unüberbrückbar. Er ist in keiner Hinsicht offen für Gott oder von Natur aus fähig, nach Gott zu fragen, auf das Wort der Vergebung zu hören, vielmehr ist im Blick auf Gott alles Handeln des Menschen von Gott selber gewirktes Handeln. Zu recht stellt Thurneysen die Frage: „Wenn doch Wort und Geist Gottes alles wirken, was sollen wir da noch unternehmen, um den Menschen im seelsorgerlichen Gespräche zum rechten Hören, zur Buße und zum Glauben zu führen?“⁵⁹⁰ „Es bleibt dabei, die Freiheit des Wortes ist eine völlig uneingeschränkte. Gottes Handeln in der Vergebung kennt kein Mitspielen des Menschen, auch nicht in feinsten Gestalt.“⁵⁹¹

Ganz anders im Blick auf die Sündhaftigkeit des Menschen. Es ist kein anderer für die Sünde verantwortlich als der Mensch allein. „Gott hat den Menschen und seine Welt gut geschaffen. Er hat nichts zu tun mit unserer Bosheit.“⁵⁹² „Die Macht der göttlichen Gnade wird durch die Finsternis unserer Sünde in keiner Weise begrenzt, geschwächt oder gar aufgehoben.“⁵⁹³ Das schöpfungsmäßige Dasein hat uns Gott als ein gutes Dasein gegeben⁵⁹⁴. Die Freiheit des Menschen, die der Mensch durchaus besitzt, ist immer die Freiheit zum Bösen. Er ist für seine Sünde voll verantwortlich.

⁵⁸⁵ AaO. 167

⁵⁸⁶ AaO. 168

⁵⁸⁷ AaO. 162, Leitsatz zu § 9

⁵⁸⁸ AaO. 167

⁵⁸⁹ AaO. 168

⁵⁹⁰ AaO. 170; zu Thurneysens Lösung dieser Frage siehe unten: Kap. 12.1.1

⁵⁹¹ Lehre 166

⁵⁹² Vollzug 193

⁵⁹³ Ebd.

⁵⁹⁴ AaO. 127

Nun krankt aber die bisherige Rede vom sündigen Menschen an einem unaufgebbar wichtigen Punkt: vom sündigen Mensch könne und dürfe gar nicht anders die Rede sein als von einem, dem diese Sünde schon immer vergeben sei. Der sündige Mensch könne jenseits des gnädigen Gottes gar nicht in den Blick kommen, weil erst die Vergebung die Sünde überhaupt aufdecke. „Sünde kann nur da ohne Gesetzlichkeit aufgedeckt werden, wo wir mit dem sündigen Menschen in dieses Licht der Vergebung getreten sind.“⁵⁹⁵

9.2 Seelsorge als Verkündigung der Vergebung der Sünden

„In aller rechten Seelsorge geht es um die Ausrichtung der Vergebung der Sünden.“⁵⁹⁶ Tatsächlich kann man Thurneysens Verständnis von Seelsorge wahrscheinlich nicht treffender zusammenfassen als in diesem Satz. Die Sündenvergebung kann geradezu als Mitte der Seelsorge, Mitte alles kirchlichen Handelns gelten, weil sie die Mitte der Schrift bezeichnet. Das Sündenvergebende Wort des gnädigen Gottes ist das WORT schlechthin. Wovon alle Theologie zu reden hat, ist des Menschen Elend und Gottes Erbarmen⁵⁹⁷, darum kann es sich auch in der speziellen Seelsorge „... um nichts anderes handeln als um die Ausrichtung des Gnadenwortes an den sündigen Menschen. Seelsorge ist so verstanden als ein Spezialfall der Predigt.“⁵⁹⁸ Dies aber nur insofern, als eben diese Ausrichtung der Sündenvergebung das Thema der Predigt als Verkündigung des Evangeliums ist. Seelsorge hat genau den selben Inhalt wie die Predigt (wie alles Tun im Raum der Kirche Verkündigung des Evangeliums ist), aber für diesen gemeinsamen Inhalt wählt sie einen anderen Modus.⁵⁹⁹ „Seelsorge ist eine Ausweitung und Verlängerung der Verkündigung, wie sie in Wort und Sakrament in der Kirche ergeht, durch das Mittel des Gespräches.“⁶⁰⁰

Thurneysens Sprache kann leicht den Blick dafür verstellen, daß der Verkündigungsbegriff bei ihm zuerst inhaltlich gefüllt ist. Weil Verkündigung es mit dem gnädigen und rettenden Gott zu tun hat, deshalb können alle Handlungen der Kirche als Verkündigung bestimmt werden. Neben diesem inhaltlichen

⁵⁹⁵ AaO. 100

⁵⁹⁶ Lehre 226

⁵⁹⁷ Rechtfertigung 77

⁵⁹⁸ AaO. 86; „Damit ist endlich gegeben, daß Seelsorge ihrem *Inhalte* nach nichts anderes sein kann als ihrerseits eine Ausrichtung des Wortes Gottes in einer besondern Gestalt. Also wird es auch in der Seelsorge um nichts anderes gehen können als um Verkündigung der Vergebung und um Heiligung des Menschen für Gott.“ Lehre 45

⁵⁹⁹ „Aber es handelt sich dann nicht primär um die Darstellung der Inhalte dieses Wortes [scil. der Predigt], es handelt sich nicht um Verkündigung im ausgesprochenen Sinne. Es handelt sich nicht um liturgische Ausrichtung der Botschaft. Sondern diese ist vorausgesetzt. Die Predigt ist ergangen...“ Lehre 108

⁶⁰⁰ AaO. 135

Verkündigungsbegriff kommt dann ein formal bestimmter zu stehen. Dann ist damit die Form der Predigt gemeint. Beide Begriffe fließen da ineinander über, wo es um die gesprochene Weitergabe des Gnadenwortes geht, dann kann Seelsorge ein Spezialfall der Predigt genannt werden.

Der Begriff der Verkündigung hat außerdem die wichtige Funktion festzuhalten, daß hier allein Gott der Handelnde ist. „Gott selber ist und bleibt der in aller Seelsorge eigentlich Handelnde. Aber in seinem Dienst gibt es ein Handeln unsererseits an bestimmten Menschen, das Gott brauchen will, um sein Werk zu tun.“⁶⁰¹ Der Seelsorger wird als Werkzeug von Gott für die Ausrichtung der Sündenvergebung benützt, aber er hat dem nichts Eigenes hinzuzufügen. Seelsorge ist „Zeugendienst“⁶⁰². „Verkündigung des Wortes ist darum das A und O aller echten Seelsorge.“⁶⁰³ Der Ratsuchende hat alleine zu hören, und noch dieses Hörenkönnen ist von Gott selbst gewirkt.

Da es solche Ansprechbarkeit für Gottes Wort nur im Heiligen Geist gibt, „... darum hat alles und jedes Ansprechen in der Seelsorge zu geschehen aus der Haltung des Gebets.“⁶⁰⁴ Die Tätigkeit des Seelsorgers jenseits der bloßen Wortweitergabe kann deshalb alleine das Gebet sein, das im Grunde nur einen Gebetsinhalt hat, „...das Bitten nämlich um den Heiligen Geist.“⁶⁰⁵ Insofern kann Thurneysen schreiben: „Seelsorge üben und Gebet sind geradezu ein und dasselbe. Seelsorge ist Beten.“⁶⁰⁶

Der Begriff der Verkündigung hat die Funktion, die Allmacht Gottes im Ergehen seines Wortes zu wahren. Verkündigung heißt Ausrichtung von etwas, das feststeht. Dem Inhalt nach ist es die Vergebung der Sünden, der Form nach ein Gespräch, der Empfänger ist der sündenranke Mensch, der Vollzug geschieht im Akt der Ausrichtung der Vergebung als solcher im seelsorgerlichen Gespräch⁶⁰⁷.

Die Rede von Seelsorge als Verkündigung verdeckt also mehr den Sachverhalt, als daß sie ihn offenlegt, daß es nämlich in der Seelsorge nach Thurneysen immer um Sündenvergebung geht, und dies wiederum, weil die Sünde des Menschen sein eigentliches Leiden ist, das alle anderen Leiden bewirkt. Sie wirkt sich an uns aus „... in Überwältigung unseres Daseins durch die Mächte der Krankheit und des Todes.“⁶⁰⁸ Insofern ist es völlig konsequent und in sich

⁶⁰¹ Vollzug 23

⁶⁰² AaO. 24

⁶⁰³ Lehre 58

⁶⁰⁴ AaO. 173

⁶⁰⁵ AaO. 174

⁶⁰⁶ AaO. 173

⁶⁰⁷ AaO. 235

⁶⁰⁸ Vollzug 187

stimmig, daß Thurneysen alle menschlichen Probleme und Nöte, vom Ehestreit⁶⁰⁹ bis zur lebensbedrohenden Krankheit, in der grundlegenden Sünde des Menschen verankert sieht und deshalb diesen Nöten nicht anders als durch die Ausrichtung von Gottes gnädigem Wort begegnen kann. Dabei ist er davon überzeugt, daß dieses Wort der Vergebung sich real in dieser Welt auswirkt. „Die Vergebung geht ein ins ‘Fleisch’, sie wird, was sie von Haus aus gewiß nicht ist, zu einem menschlich faßbaren Tatbestand. Die ganze Realität der Vergebung hängt daran, daß es zu solchen psychischen Wandlungen und Bewegungen kommt, die zwar nicht die Vergebung selber sind, die aber als Entsprechungen der ergangenen Vergebung auf Seiten des Menschen auftreten und so gleichsam die menschliche Außenseite und Oberfläche der Vergebung darstellen.“⁶¹⁰ „Wohl mag die Sünde noch weiter über uns liegen, in Wirklichkeit aber ist ihr Bann von uns genommen, sind ihre Fesseln durchschnitten. Und in einem sieghaften Getröstetsein des Sünders, aber auch in zeichenhaften Befreiungen aus konkreten, bösen Gebundenheiten, die er nun ablegen darf, tritt es zutage, daß Vergebung ergangen ist, daß der Mensch also hinüber wechseln durfte aus der Sklaverei der Sünde in die Freiheit der Kinder Gottes.“⁶¹¹

Diese Freiheit reicht sogar soweit, daß die Wurzelkraft der Sünde gebrochen ist. „Und so ist es nicht mehr ausgeschlossen, daß es schon hier und jetzt, noch diesseits der Todesgrenze, aus der neuen Freiheit des Glaubens Entscheidungen gibt, da eine, dort eine, alle erst zeichenhaft, aber doch echte und gültige Entscheidungen gegen die Sünde und darum auch Heilung von ihren Folgen, Heilung in Krankheit und Heilung in Todesnot.“⁶¹²

Allerdings darf die Zeichenhaftigkeit solcher Heilung trotz aller realen Veränderungen nicht übersehen werden. „Es ist alles, was Christus vollbracht hat, noch sehr verborgen, es ist Same unter dem Schnee, es liegt wie unter einer Decke.“⁶¹³ Seelsorge ist im letzten eschatologische Seelsorge. Die Auswirkungen der Sündenvergebung sind etwas Vorlaufendes. Seelsorge hat Anteil am ‘Noch nicht’ des Reiches Gottes. Aber alles, was in ihr geschieht, bedeutet Ankündigung „... jenes Tages, an dem das Endgültige in Erscheinung treten wird.“⁶¹⁴ „Jedes Seelsorgegespräch hat also ein Nahziel vor sich, das erreicht werden soll und kann. ... Aber hinter diesen Nahzielen taucht jedesmal das Fernziel der endgültigen Erlösung von aller Gebundenheit, von allem Leid und allem Tod auf.“⁶¹⁵ „So wahr es in der Seelsorge um den Streit gegen die

⁶⁰⁹ Vgl. Psychotherapie 139

⁶¹⁰ Lehre 166

⁶¹¹ AaO. 306

⁶¹² Vollzug 195

⁶¹³ Mensch 11

⁶¹⁴ Lehre 308

⁶¹⁵ Ebd.

Dämonen geht, so wahr geht es in ihr um die Hoffnung und Gewißheit der letzten Dinge.“⁶¹⁶

Jene letzten Dinge sind auch ein letzter Streit Gottes gegen den Widersacher, in dem dieser endgültig niedergeworfen wird. Dieser Streit wird schon jetzt in der Sündenvergebung geführt, der Mensch ist in diesen Streit mithineingenommen, und Sündenvergebung „... ist ein Herrschaftswechsel.“⁶¹⁷ Insofern kann Thurneysen auch davon reden, daß die Ausrichtung der Vergebung der Sünden letztlich als „Exorzismus“⁶¹⁸ zu verstehen ist. Anstelle der Herrschaft des Teufels richtet Gott in der Vergebung der Sünden seine Herrschaft über den Menschen auf.

Die Seelsorge als Vergebung der Sünden ist die Mitte der Thurneysenschen Seelsorgelehre. Hier wird unübersehbar deutlich, daß Thurneysen den Menschen im Kampf zwischen Gott und Teufel sieht, in dem der Mensch sich von sich aus nur für das Böse entscheiden kann, aber Gott selbst hat sich in der Erwählung⁶¹⁹ schon immer für den Menschen entschieden. Seelsorge hat es damit zu tun, daß diese Entscheidung Gottes für den Menschen ausgerichtet wird und darin zugleich die prinzipiell schon immer gefällte Entscheidung des Menschen für das Böse sichtbar wird. Dies, und nur dies, ist Seelsorge. Seelsorge kann Verkündigung genannt werden, insofern ihre Botschaft, nämlich die Vergebung der Sünden, die Botschaft der Heiligen Schrift überhaupt ist, die auch in der Predigt ausgerichtet wird. In der Seelsorge hat der Seelsorger diese Botschaft auszurichten im Gespräch und in der Beichte, wobei beides vom fortlaufenden Gebet begleitet wird.

9.3 Die Verkündigung in der Seelsorge als Gespräch

„... wir haben im seelsorgerlichen Gespräch in spezieller Weise zu verkündigen: die Botschaft von der in Christus ergehenden Anrede Gottes an den Sünder.“⁶²⁰ Allerdings nicht anders als so, daß dieses Gespräch „... von vornherein umgeben ist vom Schutze der Vergebung Nur um diese göttliche Synthese der Vergebung sichtbar zu machen, wird dieses Gespräch überhaupt geführt.“⁶²¹

⁶¹⁶ AaO. 309

⁶¹⁷ AaO. 296

⁶¹⁸ Ebd.

⁶¹⁹ „Wir bringen das damit Ausgesprochene auf seinen letzten Ausdruck, indem wir dieses Kräftigwerden der Vergebung über dem von ihr angesprochenen Menschen verstehen als unsere *Erwählung*, diese Erwählung aber bewirkt durch den *Heiligen Geist*.“ (Lehre 168)

⁶²⁰ Rechtfertigung 88

⁶²¹ Ebd.; zur Frage, warum es denn neben der Predigt als der zentralen Art und Weise, die Vergebung der Sünden auszurichten, überhaupt noch des Gespräches bedarf, siehe unten: Kap. 11 Seelsorge als Kirchenzucht.

Das Besondere am Gespräch ist nun, daß im Gespräch zwei Welten aufeinander prallen. Zum einen die des Ratsuchenden, all sein Fragen, seine Sorgen und Nöte, zum anderen aber das, was Gott zu sagen hat in seinem Wort. „Es wird zu einem Bruch kommen in unserem Gespräch, indem wir alles daran setzen, mit ihm [scil. dem Ratsuchenden] aus dem innermenschlich-psychologischen Bereich hervorzutreten in jenen ganz anderen, durch das Wort Gottes eröffneten Bereich hinüber.“⁶²² „Eben weil wir nicht einfach vom Menschen und seinem Selbst her zum geistlichen Sprechen miteinander kommen können, eben weil es dazu den Anruf vom Worte Gottes her braucht, der unser Gespräch heiligt, eben darum und des zum Zeichen ist dieser Bruch da, der durch das profane Reden, das Reden von den profanen Dingen hindurchgeht, wenn es mehr als nur ein gewöhnliches Dahinreden sein soll, wenn es zum wirklich seelsorgerlichen Reden geworden ist.“⁶²³ „Dieses Geltendmachen eines über allem Menschlichen im buchstäblichen Sinne als Vor-Urteil waltenden göttlichen Urteils und das dadurch bedingte Hineinstellen aller menschlichen Dinge in das neue Licht dieses Urteils - das ist gemeint, wenn hier vom Bruch im seelsorgerlichen Gespräch die Rede ist als einem für dieses Gespräch geradezu entscheidenden formalen und mehr als formalen Charakteristikum.“⁶²⁴

Fälschlicherweise wurde dieser Bruch immer wieder als ein tatsächlicher Bruch im Gesprächsverlauf beurteilt⁶²⁵. Thurneysen geht es aber um eine „Bruchlinie“, die sich durch das ganze Gespräch hindurchzieht und die die Grenzlinie zwischen profanem und göttlichem Wort bezeichnet. Man könnte sogar sagen, daß diese Bruchlinie durch den Seelsorger selbst hindurchgeht, insofern er bei allem Hinhören auf das Reden seines Gegenübers gleichzeitig immer innerlich mit auf das Wort Gottes hört, auf das „Vorurteil“, das diesen Menschen als begnadigten Sünder aufweist⁶²⁶. Es darf dabei nicht geschehen, daß wir „... der richtigen Entfaltung und Ausbreitung des Gespräches, dem Anhören und dem uns Einlassen auf den Nächsten ausweichen. Es darf nicht geschehen, daß uns der Bruch, die Entscheidung, auf die hin wir unser Gespräch zu führen haben, zu einem doktrinären Vorhaben werden, welches wir, kaum ins Gespräch

⁶²² Lehre 84

⁶²³ AaO. 102f.

⁶²⁴ AaO. 120

⁶²⁵ Z.B. von J. Scharfenberg; gegen dieses Fehlurteil verteidigen Thurneysen: W. Kurz (Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfeimten poimenischen Kategorie. In: PTh 74 [1985] 436-451) und G. Vischer (Nochmals: Seelsorge als Verkündigung. In: PTh 77 [1988] 456-462); vgl. auch: R. Landau: „Bruchlinien“ - Beobachtungen zum Aufbruch einer Theologie. Erinnerungen an die Theologie Eduard Thurneysens. In: EvTh 45 (1985) 139-158, hier 141; 157

⁶²⁶ „In der Doppelung solchen Hörens besteht geradezu das Charakteristische *des* Hörens, um das es im seelsorgerlichen Gespräche geht.“ Lehre 115

eingetreten, abrupt und unvermittelt zur Ausführung bringen.⁶²⁷ Deutlicher können die Unterstellungen, Thurneysen ginge es um einen gewaltsamen Bruch im Gespräch, wohl nicht zurückgewiesen werden.

Man darf nicht übersehen, daß die Bruchlinie im Gespräch für Thurneysen sachlich bedingt ist. Gottes Wort stößt auf die profane Wirklichkeit der beiden Redenden und will zu Gehör kommen. Dabei wird „die Sprache des Wortes Gottes - nicht ihre eigene! - ... zum Raum, in dem sie einander begegnen und verstehen.“⁶²⁸

Im Raum der Kirche unterliegt das Sprechen einer Krisis. „Es wird daran deutlich, daß das Predigen, aber auch das Seelsorgegespräch, weil und insofern es dabei um die Ausrichtung des Wortes Gottes sich handelt, ein besonderes, vom profanen, natürlichen Sprechen unterschiedenes Reden ist.“⁶²⁹

Diese Darlegung provoziert natürlich sofort die Frage, wie es denn jenseits der menschlichen Sprache eine Sprache des Wortes Gottes geben soll, die einen Raum abgibt, in dem sich die Menschen begegnen können⁶³⁰. Thurneysen denkt dies so, daß es Gottes Wort in der Schrift ist, dem sich unser Reden bedingungslos zu stellen hat⁶³¹. Unser Sprechen „... muß sich usurpieren, es muß sich beherrschen lassen von diesem fremden Geist und Wort; es soll ein Nach-Sprechen sein wollen und nur ein Nach-Sprechen dieses fremden, dieses anderen, dieses nie und nimmer von unserem Geist und aus seiner natürlichen Wortmacht heraus erzeugten Wortes.“⁶³²

Das Ineinander von göttlichem und menschlichem Reden geschieht nach Thurneysen dabei so, daß „auch hier ... ganz gewiß der Mensch [scil. spricht], und ganz gewiß ist dabei auch seine eigene seelische Tiefe mit all ihren Kräften beteiligt, aber er spricht gerade nicht aus dieser seiner eigenen seelischen Tiefe heraus...“⁶³³

Der weitere Verlauf der Darstellung des Gespräches bei Thurneysen zeigt, daß es ihm auch bei seinen Überlegungen zum seelsorgerlichen Gespräch um die Sicherung der grundsätzlichen Überlegenheit des göttlichen Tuns gegenüber allem menschlichen Tun geht. Gott und nur Gott soll der eigentlich Aktive im seelsorgerlichen Gespräch sein. Dabei bedient er sich wohl des menschlichen Sprechens, aber nur er allein kann mit Recht der Handelnde genannt werden.

⁶²⁷ Lehre 126; „Man kann diese Menschen nicht einfach ‘anpredigen’, man muß mit ihnen ins Gespräch treten.“ Vollzug 26

⁶²⁸ Lehre 106

⁶²⁹ AaO. 94

⁶³⁰ „Die Frage, die sich erhebt, lautet: Wie ist es dem sündigen Menschen überhaupt möglich, Gottes Wort zu vernehmen und auszurichten?“ Ebd.

⁶³¹ Ebd.

⁶³² AaO. 96

⁶³³ Ebd.

Das menschliche Sprechen wird von Gottes Geist und Wort „usurpiert“, „beherrscht“.

Die von Thurneysen beschriebene seelsorgerliche Gesprächspraxis erweist sich solchen hochkarätigen theologischen Bestimmungen gegenüber als sehr „normal“. „Sie sprechen zunächst vielleicht durchaus nicht von diesem Worte und seinen Inhalten; sie sprechen vielmehr von gewissen sehr konkreten Fragen und Anliegen ihres Lebensumkreises, aber sie sprechen davon nun eben unter der Voraussetzung, daß es gerade für diese Fragen und Anliegen etwas bedeutet, daß es ein Wort Gottes gibt, von dem her sie Angeredete oder noch Anzuredende sind.“⁶³⁴

Die ausgemachte Differenz zwischen menschlichem Reden und göttlichem Reden trägt nun allerdings eine Schwierigkeit ins seelsorgerliche Gespräch, die durch die grundsätzliche Andersartigkeit des göttlichen Wortes gegenüber dem menschlichen noch verschärft wird. Das seelsorgerliche Gespräch ist nämlich immer bedroht davon, daß es im Bereich des bloß menschlichen Redens stecken bleibt. Thurneysen sieht sich in Seelsorgegesprächen „... wie auf Patrouille geschickt, und zwar weit hinaus in unbekanntes, ja in feindliches Gebiet, weit weg von der gewohnten Heimatbasis. Und nun liegt alles daran, daß wir uns dort außen bewähren, daß wir auch dort außen den uns vom Worte Gottes her gewordenen Auftrag nicht preisgeben, daß wir uns nicht abschneiden lassen und verloren gehen.“⁶³⁵ Wir dürfen keinen Augenblick vergessen, „... daß wir der Sache Gottes um jeden Preis treu bleiben müssen. Gott muß zu seinem Rechte kommen mit seinem Worte in allen Lebensgebieten der Menschen.“⁶³⁶

Die Bedrohung durch den rein profanen Charakter eines Gespräches, an dem ein Gesprächspartner um jeden Preis festhalten will, kann so weit gehen, daß dem Seelsorger nichts anderes übrig bleibt, als das Gespräch abzubrechen⁶³⁷.

Weit wichtiger als dieser (wohl sehr seltene) Extremfall sind die Konsequenzen für die Wahrnehmung menschlicher Kommunikationsmöglichkeiten. Auch hier zeigt sich, daß die Exklusivität des göttlichen Wortes die radikale Abwertung aller menschlichen Möglichkeiten nach sich zieht.

Die Gesprächspartner, die nicht gemeinsam zu Gott kommen, kommen auch nicht wirklich zueinander. „Wir heben die Einsamkeit nicht auf, in der wir voneinander stehen, solange es nur bei solcher gegenseitigen Selbstaussprache bleibt. Es fehlt jenes übergreifende, uns mit unserem Gesprächspartner

⁶³⁴ AaO. 104; ähnlich formuliert Thurneysen aaO. 107: „Seelsorgerlich miteinander reden heißt gewiß nicht, daß man nicht über alle denkbaren profanen Gegenstände miteinander spreche. Aber man hat so miteinander darüber zu sprechen, daß Gottes Wort als das große Vonvornherein über diesem Reden in Kraft trete.“ Vgl. auch aaO. 100

⁶³⁵ AaO. 113

⁶³⁶ Ebd.

⁶³⁷ Rechtfertigung 87

gemeinsam vor Gott umschließende und uns daher auch miteinander verbindende Kontinuum des Geistes, in dem wir uns erst in wirklicher Gemeinschaft begegnen könnten.“⁶³⁸ „Wohl begegnen wir einander im Sprechen, aber diese Begegnung stiftet noch keineswegs Gemeinschaft zwischen uns, sie führt zunächst nicht weiter als bis dahin, daß wir uns gegenüber treten. Damit ist jedoch keineswegs gegeben, daß es zu einem wirklichen Verstehen zwischen uns kommt.“⁶³⁹

Die menschliche Sprache birgt für Thurneysen nur die Möglichkeit, „sich auseinander zu setzen“, nicht aber „zusammen zu kommen“⁶⁴⁰. Das Sprechen allein stiftet noch keine Gemeinschaft! Vielmehr ist ja alles gegenseitige Nichtverstehen Ausdruck von Sünde, des Getrenntseins von Gott. „Und Gottes Wort sagt Beiden, daß sie aus sich heraus niemals das Wort finden können, das sie zueinander bringt.“⁶⁴¹

Dies hat weitreichende Konsequenzen sowohl für die Interpretation von Kommunikationsstörungen als auch für die Anleitung einer bestimmten Gesprächspraxis. Gefährliche Gereiztheit und gegenseitige Ablehnung werden als Heraustreten aus der Sicht des Wortes Gottes interpretiert⁶⁴², die nur durch eine Rückkehr unter das Wort überwunden werden können. Es gibt aber auch „... schlechthin keine Methode, kraft der wir das Wort Gottes auf den Plan führen könnten. Hier ist uns eine Grenze gesetzt, die nur durch Gottes eigenes, mächtiges Handeln überschritten werden kann.“⁶⁴³

Aber auch das Hören, das für Thurneysen neben dem Ausrichten des Wortes der zweite zentrale Akt der Seelsorge ist, steht unter dem „... Vorbehalt des Heiligen Geistes. Gott muß hier das Ohr öffnen für die Stimme des Menschen wie für die Stimme seines Wortes, und darum kann es in dieser Sache keine Technik geben.“⁶⁴⁴

⁶³⁸ Lehre 99

⁶³⁹ AaO. 105

⁶⁴⁰ Hier läßt sich der Gegensatz zwischen Thurneysen und Scharfenberg gut verdeutlichen. Für Scharfenberg ist nämlich die Sprache selbst schon Therapeutikum (J. Scharfenberg: Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung. Stuttgart ⁵1991, 35-43). Dagegen Thurneysen: „Das Sprechen als solches und allein bedeutet noch nicht, daß der Mensch damit im Vollsinn zum Menschen, zum Menschen vor Gott, geworden und damit zur Befreiung und Erlösung seiner Seele gekommen sei.“ Lehre 93

⁶⁴¹ AaO. 106

⁶⁴² AaO. 109

⁶⁴³ Vollzug 92

⁶⁴⁴ Lehre 115f.; R. Riess sprach davon, daß es eine Lehre von der Nichtmethodisierbarkeit der Seelsorge bei Thurneysen gegeben habe (Zur Analyse der poimenischen Ausbildung und zur Aufnahme des Clinical Pastoral Training. [1971]. In: W. Becher [Hg.]: Klinische Seelsorgeausbildung. Frankfurt/Main 1972, 9-15, 11).

Dennoch fordert Thurneysen, daß der Seelsorger alle (menschlichen) Möglichkeiten ausschöpft, um die Lage des Ratsuchenden so gut wie möglich zu verstehen. „... dem Akt der Aufnahme der Lage [scil. kommt] sowohl, wie des Wortes, das in diese Lage hineinfallen soll, im seelsorgerlichen Gespräche die entscheidende Bedeutung zu.“⁶⁴⁵ Die Zuordnung zwischen diesen beiden Elementen des seelsorgerlichen Gespräches kann Thurneysen aber nur in der Kategorie des Paradoxes fassen. „So paradox es erscheinen mag, so sachentsprechend ist es doch, daß wir im Auftrage des Geistes und Wortes Gottes alle psychologischen und pädagogischen Mittel aufbieten und anwenden, um jener Anknüpfung und Vermittlung zu dienen, die doch Wort und Geist Gottes allein bewirken und vollbringen.“⁶⁴⁶

Da für Thurneysen der Mensch allein als begnadigter Sünder in den Blick kommt, ist ihm die Sicht auf die positiven menschlichen Möglichkeiten im Rahmen des Seelsorgegespräches verbaut. Sie können theologisch nicht begriffen und deshalb nicht gewürdigt werden⁶⁴⁷. Der Seelsorger kommt nur als Werkzeug⁶⁴⁸ Gottes in den Blick, dessen Fähigkeiten zwar paradoxerweise für das Gespräch zur Geltung kommen, aber für den eigentlichen Akt der Seelsorge theologisch keine Bedeutung haben. Die Frage nach der Lehrbarkeit der Seelsorge kann deshalb nur abschlägig beurteilt werden. Wenn es letztlich alleine Gottes Geist ist, der sowohl das rechte Hören des Seelsorgers als auch das Ausrichten des Wortes wirkt, dann kann es keine „... ins Einzelne gehende[n], sozusagen technische[n] Ratschläge ...“⁶⁴⁹ geben.

Dies hat insbesondere für „Seelsorge im Vollzug“ weitreichende Konsequenzen. Während Thurneysen über viele Seiten hinweg theologische (genauer dogmatische⁶⁵⁰) Ausführungen zu seelsorgerlichen Fragen bietet⁶⁵¹, wird die Frage

⁶⁴⁵ Lehre 115

⁶⁴⁶ AaO. 171

⁶⁴⁷ Ein eindrückliches Beispiel für diese begrenzte Sichtweise bieten auch Thurneysens Anmerkungen zur Seelsorgepraxis Christoph Blumhardts. So rühmt er dessen Kraft, Offenheit und Bewegtheit (Lehre 112), ohne zu sehen, daß es doch wesentlich diese menschlichen Gaben waren, die ihn nachdrücklich beeindruckten.

⁶⁴⁸ „Gott vollbringt und nicht der Seelsorger. Dieser ist Werkzeug und nichts Anderes.“ Lehre 283

⁶⁴⁹ AaO. 115

⁶⁵⁰ Dazu H. Tacke: Fragen und Dank an Eduard Thurneysen. In: Ders.: Mit den Müden zur rechten Zeit reden. Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 1989, 193-202, 199: Thurneysens Sprache in der „Lehre von der Seelsorge“ „...ist weniger eine biblische als vielmehr eine dogmatische Sprache.“

⁶⁵¹ Ein eindrückliches Beispiel dafür sind Thurneysens Erwägungen für eine Seelsorge an Sterbenden, in denen er die Frage nach der Auferstehung der Toten thematisiert. Er verwendet 23 Seiten für dogmatische Erörterungen (Vollzug 212-234) und sieben Seiten für die Praxis (aaO. 234-240)

nach der leiblichen Zuwendung im Seelsorgegespräch auf zwei Seiten⁶⁵², die Frage nach der Kraft des natürlichen Wortes in 11 Zeilen erörtert⁶⁵³.

Dabei hat Thurneysen selbst zwei Ansatzpunkte aufgezeigt, an denen durchaus auch eine theologische Würdigung der menschlichen Möglichkeiten innerhalb des seelsorgerlichen Gespräches möglich wäre, hat aber auf diese Ansatzpunkte nicht zurückgegriffen. So kann er von einem „unanschauliche[n] Ineinander von Natur und Gnade“⁶⁵⁴ angesichts der ärztlichen Hilfe am Krankenbett sprechen. Und an anderer Stelle deutet er die natürlichen Heilvorgänge als „eine Frucht der in Christus ergehenden, siegreichen Barmherzigkeit“⁶⁵⁵. Das heißt aber nichts Anderes, als daß Thurneysen für den Bereich der körperlichen Leiden durchaus eine von Gott gewirkte menschliche Heilfähigkeit gesehen hat. Beide Ansatzpunkte sind allerdings auf den somatischen Bereich begrenzt. Es ist nicht einsichtig, weshalb eine solche Heilfähigkeit nicht auch für den psychischen Bereich gelten soll. In solche heilenden Vorgänge ist dann genauso Einblick zu gewinnen wie in körperliche. Das menschliche Gespräch könnte dann als von Gott gewirktes Therapeutikum (Schöpferfähigkeit oder ergehende Barmherzigkeit) wertgeschätzt und auch methodisch begriffen werden.

Es scheint mir Thurneysens durchgängig nachweisbares Interesse an der grundsätzlichen Überlegenheit und Exklusivität des Wortes Gottes zu sein, die ihre theologische Begründung im radikalen Gegenüber des gnädigen Gottes und des sündigen Menschen haben, das verhindert, daß neben der Wirksamkeit des göttlichen Wortes für eine gelungene Kommunikation im Seelsorgegespräch auch „nur“ menschliche Gesichtspunkte in den Blick kommen.

9.4 Das Gespräch in der Seelsorge als Beichte

Die Tatsache, daß das Seelsorgegespräch seinem Wesen nach Verkündigung der Vergebung der Sünden ist, nötigt dazu, auch den Ort zu bedenken, wo solches Aufdecken und Vergeben der Sünden ausdrücklich geschieht: in der Beichte. Dieser Begriff muß in seiner Fassung bei Thurneysen vor dem Mißverständnis geschützt werden, als ob es Thurneysen darum ginge, jedes Seelsorgegespräch mit einer ausdrücklichen Beichte zu beenden⁶⁵⁶. Vielmehr ist zwischen Beichte und Beichtgespräch zu unterscheiden. Letzteres ist lediglich

⁶⁵² Vollzug 79f.

⁶⁵³ AaO. 80f.

⁶⁵⁴ AaO. 183

⁶⁵⁵ Lehre 306

⁶⁵⁶ Solches Mißverständnis ist insbesondere von Scharfenberg vertreten worden. Allerdings formuliert auch Thurneysen gefährlich: „Seelsorge wird nicht nur im Beichtgespräch bestehen, aber sie wird immer dazu führen wollen.“ Lehre 271

ein Hilfsmittel zur Beichte⁶⁵⁷, die nicht als isolierter Akt verstanden werden kann, „... als ein Werk, das wir neben andern und zu andern Werken hinzu auch noch vollbringen. Beichten ist dann vielmehr der eigentliche Lebensakt des Glaubens und als solcher das eine Tun, das sich immer neu bei uns ereignen muß.“⁶⁵⁸

Solcher Glaubensvollzug geschieht nach Thurneysen im täglichen Gebet des einzelnen, im gemeinsamen liturgischen Gebet und im Abendmahl. Nun aber auch in der Seelsorge, dort aber in einer neuen Gestalt und Form: dem Gespräch⁶⁵⁹. Damit verbindet sich für Thurneysen, daß die Beichte im seelsorgerlichen Gespräch alle sonst üblichen formalen Bestimmungen hinter sich läßt. So lehnt er alle Formen des Zwanges ab, widerspricht auch jeglicher formalen Gestaltung der Beichte (Sakristei, agendarisches Formular, usw.)⁶⁶⁰, lehnt es ab, alle Einzelheiten eines sündigen Tuns auszukundschaften und will auch aller geistigen Enge und allem falschem Ernst wehren⁶⁶¹.

Das Verständnis der Seelsorge als Beichte macht also nur noch einmal ausdrücklich, was an anderer Stelle auch schon gesagt ist: nämlich die gewisse Zuversicht, daß das Gespräch unter der Macht und Gnade Christi gelingen wird; daß ausdrückliche Vergebung der Sünden geschieht, wo Sünden bekannt werden; daß das Bibelwort und das Gebet Gebrauch finden; daß alle Ermahnung auf den Gehorsam des Sünders zielt und daß alle Seelsorge zur Gemeinde hinführt⁶⁶².

9.5 Die Person des Seelsorgers

Nach allem, was im Kap. „Die Verkündigung in der Seelsorge als Gespräch“ über die Bedeutung des Seelsorgers als Werkzeug für die Seelsorge Gottes ausgeführt wurde, könnte man meinen, Thurneysen habe damit erschöpfend Auskunft über die Bedeutung der Person des Seelsorgers gegeben. Allerdings findet sich am Ende der Lehre von der Seelsorge noch ein Paragraph zur Person des Seelsorgers, der in eine gewisse Spannung zum bisher Ausgeführten tritt.

Deutlich wurde bisher bereits, daß der Seelsorger eine Zwischenstellung zwischen dem Ratsuchenden und dem Worte Gottes hat. Der Seelsorger nimmt die

⁶⁵⁷ Lehre 268

⁶⁵⁸ AaO. 265

⁶⁵⁹ AaO. 267

⁶⁶⁰ Die Befürworter einer Wiedereinführung der Beichte in den lutherischen Kirchen im Sinne eines besonderen Aktes, für den besondere Räume und Zeiten vorgegeben werden, können sich jedenfalls nicht auf Thurneysen berufen.

⁶⁶¹ Lehre 285-287

⁶⁶² AaO. 288-293

Rolle des Übermittlers oder Trägers, der das Wort ausrichtet, wahr⁶⁶³. Den besonderen Ort, den der Seelsorger zwischen dem Wort Gottes und dem Ratsuchenden innehat, hat er sich nicht selbst gewählt, vielmehr „... bedarf [scil. es] dazu einer Ermächtigung und einer ihr entsprechenden EntschlieÙung, die auf einem innern MüÙen beruht. Man tritt aus der Reihe, wenn man Seelsorge übernimmt. Dieses aus der Reihe Treten, dieser besondere Schritt, diese Bevollmächtigung ist es, die den Seelsorger als Seelsorger charakterisieren und auszeichnen. Wir nennen diese Bevollmächtigung die Berufung des Seelsorgers.“⁶⁶⁴

Es gehört zum Wesen des Wortes Gottes nicht nur, daß es sich in Freiheit denjenigen erwählt, „... an den es sich richtet, sondern auch denjenigen beruft, den es zum Dienst seiner Ausrichtung brauchen will.“⁶⁶⁵ „Ob Berufung vorliegt oder nicht, kann von außen nicht entschieden werden. Darnach kann nur gefragt werden, die Antwort aber fällt im Geheimnis der Entscheidung des Heiligen Geistes im Innern des Menschen.“⁶⁶⁶

Allerdings gibt es Zeichen der Berufung. Solche Zeichen können ein „Amt“ sein (Pfarrer, Vater, Mutter, Vorgesetzter, Lehrer, Nachbar), wichtiger aber noch ist die Ausrüstung mit bestimmten Gaben. „Wir sollen jene Fähigkeit haben, mit den Menschen zu reden, sie zu verstehen und ein Gespräch in Ordnung zu führen, von der schon gehandelt worden ist. Wer selber gehemmt und verschlossen ist und keine Lebenskenntnis hat, wird nicht ein Berufener sein. Denn er wird die Verschlossenheit seines Nächsten nicht aufzulockern und ihn nicht zum Reden zu bringen vermögen.“⁶⁶⁷

Das entscheidende Zeichen ist allerdings der eigene Glaube des Seelsorgers. Es muß in ihm „ein eigenes Wissen um Gnade und um Sünde, um BuÙe und Wiedergeburt [scil. geben], ein eigenes Stehen im Gebet und im Flehen.“⁶⁶⁸ Die Versenkung ins Wort Gottes ist dabei das wichtigste Erfordernis für den Seelsorger.

Es versteht sich nach dem bisher Dargelegten von selbst, daß es sich hierbei nicht um menschliche Fähigkeiten handelt, sondern um von Gott gewirkte Gaben und Berufungen. Eine irgendwie geartete „Seelsorgebegabung“ als menschliche Fähigkeit des Seelsorgers wird als Zeichen ausdrücklich zurückgewiesen⁶⁶⁹. Vielmehr ist der innere Widerstand gegen die Aufgabe ein gutes Zeichen.

⁶⁶³ AaO. 313

⁶⁶⁴ Ebd. 313

⁶⁶⁵ AaO. 314

⁶⁶⁶ Ebd.

⁶⁶⁷ AaO. 315

⁶⁶⁸ AaO. 316

⁶⁶⁹ AaO. 315

Thurneysen fordert hier also eine höchst schwierige Kunst der Unterscheidung, die zwischen einem zu überwindenden Gefühl des Ungenügens und einem sehr realistischen Eindruck von der eigenen Überforderung zu differenzieren weiß. Gleiches gilt für den Unterschied zwischen einer „Seelsorgebegabung“ und der Ausrüstung mit bestimmten „Gaben“.

Es paßt zu dem gesamten Entwurf, daß Thurneysen auch hier mit keinem Satz von einem Lernprozeß beim Seelsorger redet oder davon, daß sich bestimmte Gaben durch entsprechenden Umgang entwickeln können. Vielmehr bleibt das grundsätzliche Gefälle in der Seelsorge zwischen dem handelnden Gott und dem in Beschlag genommenen Seelsorger aufrechterhalten.

Kap. 10 Der Streit um die rechte Seelsorge als theologisches Problem

10.1 Evangelium und Gesetz in der Seelsorge

Thurneysen hat in seinen Beiträgen zur Poimenik von Beginn an versucht, die Begründung der Seelsorge im Rechtfertigungsgeschehen als dogmatische Auseinandersetzung mit verschiedenen Gegnern inner- und außerhalb der Kirche zu führen. Ja, man kann sagen, die Begründung aller Seelsorge im Rechtfertigungsgeschehen ist geradezu in der Abgrenzung gegenüber anderen Begründungsversuchen entstanden⁶⁷⁰. Der dogmatische Ort, an dem diese Auseinandersetzung geführt wird, ist die Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung oder Evangelium und Gesetz. Was wir bisher noch nicht bedacht haben, ist, welche Konsequenzen die geschehene Seelsorge im Ratsuchenden freisetzt, also die Frage nach den Auswirkungen der Seelsorge. „Es geht bei der Vergebung der Sünden allerdings auch darum, daß die freie, eigene Entscheidung, das freie, eigene Wollen und Können des Menschen in Kraft tritt, denn es geht ja um die Ganzheit des Menschen, der Gott lieben soll als seinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte (Matth. 22, 37), aber eben die Gnade ist es und nur die Gnade, die dieses Lieben in Kraft setzt.“⁶⁷¹

Thurneysen führt also den Ansatz konsequent durch, alleine beim gnädigen Gott und seinem Wirken die Bedeutung der Seelsorge festzumachen. Das heißt aber, daß der Heiligung des Menschen keine eigenständige Bedeutung neben der Rechtfertigung zukommen kann. „Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch Gnade allein ist der Inhalt der Vergebungsbotschaft. Immer aber

⁶⁷⁰ Siehe dazu oben: Kap. 7.3

⁶⁷¹ Lehre 151

erscheint mit der Rechtfertigung verbunden die Heiligung. Jedoch nicht so, als ob die Heiligung ein selbständiger, zur Rechtfertigung erst nachträglich hinzutretender, mit ihr durch die Kopula 'und' verbundener Akt wäre. Sondern die Heiligung ist noch einmal dasselbe wie die Rechtfertigung, aber in der Weise, daß sie das mit und in der Rechtfertigung bereits voll Gegebene in einer bestimmten Richtung bekräftigt.⁶⁷² Wir sind in der Rechtfertigung bereits Gottes Eigentum geworden, die Heiligung „... bedeutet nun den Vollzug dieser Übereignung unseres Lebens in Gottes Hand, den realen Vollzug also der in der Rechtfertigung verkündigten Inbesitznahme unseres Lebens durch Christus.“⁶⁷³

Nach Thurneysens Meinung kann die Vergebung nicht anders ausgerichtet werden als so, „... daß man den, dem man sie ausrichtet, ganz als Gottes Eigentum erklärt. Darum muß die Vergebung die Form eines bindenden Anrufes annehmen, die Rechtfertigung zur Heiligung werden, der Zuspruch zum Anspruch, anders wäre er nicht der mächtige Zuspruch der Gnade. Das ist das Verhältnis von Evangelium und Gesetz, von Rechtfertigung und Heiligung.“⁶⁷⁴

Die Schwierigkeit dieser Art der Zuordnung von Gesetz und Evangelium liegt in dem „Darum“, das eigentlich gar keine Begründung findet. Dahinter verbirgt sich das Problem, daß Gottes Wort, indem es in Anspruch nimmt, als Gottes Eigentum erklärt, dennoch nicht die Freiheit des Menschen aufheben kann, sich diesem Eigentumsanspruch durch sündiges Verhalten zu widersetzen. Die Freiheit des Menschen muß gebunden werden („bindender Anruf“), aber eben so, daß darin nicht der Mensch selbst sich bindet, sondern wiederum Gott aktiv ist. Die Freiheit des Menschen löst ein Problem aus, das von Thurneysen so bewältigt wird, daß diese Freiheit (insofern sie eine Freiheit zur Entscheidung für das Gute ist) zum Verschwinden gebracht wird⁶⁷⁵. Denn wäre der Mensch frei (und sei es auch nur partiell), so wäre er damit prinzipiell in der Lage, Gottes Gebot zu erfüllen. Das aber würde bedeuten, daß der Mensch etwas zu seinem eigenen Heil hinzutun könnte. „Wie in einem einzigen Punkt zusammengedrängt wird hier sichtbar, wovon nicht nur die Seelsorge, sondern die ganze Verkündigung der Kirche ständig bedroht ist. Der alte Streit wird sichtbar, den der Mensch

⁶⁷² AaO. 239

⁶⁷³ AaO. 239f.

⁶⁷⁴ AaO. 240

⁶⁷⁵ „Der Mensch will sich in einer Selbstentscheidung aus der Sphäre des Fleisches erheben und befreien. Nun ist die Buße freilich immer auch eine vom Menschen zu vollziehende Entscheidung und Umkehr. Aber sie besteht gerade darin, daß der Mensch Verzicht leistet auf alle Selbstheiligung und Selbsthilfe und sich, allerdings mit allen seinen Kräften, der für ihn in Christus gefallen Entscheidung zuwendet. Der Mensch tut Buße, aber er tut sie nicht als sein eigenes, sondern er tut sie als das 'fremde Werk', das von Gott her über ihn kommt.“ Lehre 254f.

neu führt gegen die Gnade, jener Streit, der als solcher die Sünde des Menschen in ihrer eigentlichen und furchtbaren Gestalt darstellt.“⁶⁷⁶

Indem der Mensch zwischen Evangelium und Gesetz so aufteilt, daß das Evangelium als das eigentliche Wort Gottes erscheint, das aus der Offenbarung stammt, das Gesetz aber als etwas von der Schöpfung her dem Menschen Mitgegebenes, entmächtigt der Mensch die Vergebung. Stattdessen „... kommt [scil. es] zu einer Betreuung des Menschen, bei der die kräftige Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein nicht mehr recht zu hören ist, dafür ein mattes Sowohl-Als auch, sowohl Gott und seine Hilfe, als auch der Mensch und seine Möglichkeiten, sich selber zu helfen, sowohl Gnade als auch der gute Wille.“⁶⁷⁷

Die Lösung des Problems sieht Thurneysen darin, daß das Gesetz nicht ein neben die Rechtfertigung tretendes Zweites ist, sondern als die Form oder Gestalt des rechtfertigenden Wortes erscheint. „Gibt es denn ein Ausrichten der Vergebung, das anders vor sich gehen könnte als in der Form der Ermahnung?“⁶⁷⁸ Gesetz und Evangelium sind also nicht zu trennen⁶⁷⁹, sondern als Form und Inhalt des einen Evangeliums zu verstehen. Es gibt keinen Trost ohne Ermahnung und keine Ermahnung ohne Trost⁶⁸⁰.

Für Thurneysen steht und fällt alle rechte Theologie mit der richtigen Zuordnung von Evangelium und Gesetz. Dies gilt auch für die Seelsorgelehre. Kommt es nämlich zu einer falschen Zuordnung von Evangelium und Gesetz, so treten „das Geheimnis und die Wirklichkeit der Vergebung ... zurück und verschwinden schließlich völlig, und was übrig bleibt, sind seelische Naturgesetze und Methoden, mit deren Hilfe der Mensch in eigener Kraft zurechtgebracht werden soll.“⁶⁸¹ Insofern verwundert es nicht, daß Thurneysen auch in seiner Seelsorgelehre die grundsätzliche Auseinandersetzung mit den theologischen Positionen sucht.

⁶⁷⁶ Lehre 241

⁶⁷⁷ Ebd.

⁶⁷⁸ AaO. 237

⁶⁷⁹ Vgl. dazu auch Thurneysens Kritik an Asmussens Seelsorgeansatz: Lehre 16

⁶⁸⁰ An diesem Punkt hat H. Tacke Thurneysen kritisiert. Tacke, Fragen 194: „Ist ein solches tröstendes Ermahnen nicht doch ein hölzernes Eisen? Und müßte der Rechtfertigungsseelsorge nicht eher ein Trost entsprechen, der ‘letztes Wort’ ist? Kein ‘imperatives’ Trösten, sondern ein Trösten mit eindeutig indikativischer Qualität?“

⁶⁸¹ Lehre 242

10.2 Der Streit um die rechte Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung in der Seelsorgelehre

Thurneysens Auseinandersetzung um die rechte Zuordnung von Gesetz und Evangelium, die er mit Pietismus⁶⁸², kirchlichem Liberalismus⁶⁸³, Vermittlungstheologie⁶⁸⁴, Gruppenbewegung⁶⁸⁵, katholischer Theologie⁶⁸⁶, jüdischer Theologie⁶⁸⁷, Anthroposophie⁶⁸⁸ und „psychologischer Seelsorge“⁶⁸⁹ führt, wird in ihrer Bedeutung erst da richtig begriffen, wo erkannt wird, daß für Thurneysen mit der theologischen Begründung der Seelsorge zugleich über ihren praktischen Erfolg entschieden wird. Ein theologisches Verständnis von Seelsorge, das den Primat des Evangeliums vor dem Gesetz aufgibt, muß für ihn zwangsläufig in eine niederdrückende Seelsorgepraxis führen, weil damit jene Befreiung, die Gott selber im Seelsorgegespräch tun will, verhindert wird. Theologische Grundlegung und Praxis der Seelsorge fallen für Thurneysen in eins, weil bereits in der Grundlegung über das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln in der Seelsorge entschieden wird und damit über die Frage, ob der Raum für das Handeln Gottes im Ergehen seines Wortes freigehalten wird oder nicht.

Die Auseinandersetzung mit dem Pietismus steht für Thurneysen dabei an erster Stelle, weil seiner Meinung nach „... der Begriff Seelsorge in seinem heutigen Gehalt, seiner heutigen Bedeutung fast ausschließlich geprägt und gefüllt worden ist vom Pietismus.“⁶⁹⁰ Das Problem am Seelsorgeverständnis des Pietismus sei, daß sich das Interesse vom Akt der Rechtfertigung auf das an der

⁶⁸² Z.B. aaO. 25f.; 156; 62f.

⁶⁸³ AaO. 155

⁶⁸⁴ AaO. 155f.

⁶⁸⁵ AaO. 156-158; 250

⁶⁸⁶ AaO. 243f.

⁶⁸⁷ AaO. 242f.

⁶⁸⁸ AaO. 248f.

⁶⁸⁹ AaO. 195f.

⁶⁹⁰ Rechtfertigung 77; es ist nicht zu übersehen, daß Thurneysen seine Konzeption von „Rechtfertigung und Seelsorge“ in deutlicher Abgrenzung gegenüber dem Pietismus gewonnen hat. Die Verallgemeinerung, die er vornimmt, indem er von **dem Pietismus** redet, der „...die Seelsorge ausschließlich und einseitig ausgebildet ... [habe] im Blick nicht auf die Rechtfertigung, sondern im Blick auf das ... Werk der Heiligung“ (Rechtfertigung 77), schränkt Thurneysen zwar ein (aaO. 78f. A.1), setzt es jedoch gerade darin in Kraft: „Die Bewegung, die diese Verschiebung vorträgt, meinen wir, wenn wir kurzerhand von ‘Pietismus’ reden“. (Lehre 63) Dagegen D. Rössler: „Thurneysen wird mit dieser Beurteilung weder dem Pietismus noch vor allem der überkommenen Poimenik gerecht. Die von ihm ins Auge gefaßte ‘pädagogische Aufgabe’ gehört zur ältesten Tradition einer die Institutionen der Kirchenzucht und der Buße einschließenden Lehre von der Seelsorge.“ D. Rössler: Der „ganze“ Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie. Göttingen 1962, 12 A. 5

Heiligung verschoben habe. „Die Heiligung wird zum selbständigen Gegenstand, zu einem Zweiten, einem Tun des Menschen, das dem Ersten, dem Tun Gottes in Christus, an die Seite tritt.“⁶⁹¹ „... die pietas, die Frömmigkeit des Menschen tritt neben und sogar vor das Werk Gottes in Christus.“⁶⁹² Das habe zur Konsequenz, daß sich in der pietistischen Predigt- und Seelsorgepraxis oft eine massiv auftretende Gesetzes- und Gerichtsankündigung finde, bei der „... die Buße zur Bedingung der Gnade gemacht wird, statt daß umgekehrt die Gnade den alleinigen Boden abgibt, auf dem dann die Sinnesänderung aus Dankbarkeit als Frucht der Gnade heranreift.“⁶⁹³

Damit gehe es aber dem Pietismus nicht mehr um das Wort Gottes als solches, um sein souveränes Reden und das ebenso souverän von ihm gewirkte Hören, sondern „... vielmehr um die Aufzehrung des Wortes durch den das Wort ergreifenden Einzelnen, um seine Erlebbarkeit, um die Art und Weise, wie sein Hörer sich dieses Wort aneignet, wie es in ihn eingeht, wie es in ihm erst zum wahren Leben erwacht, wie es in seiner Seele aufleuchtet und zu brennen beginnt. Das in einen Besitz des das Wort ergreifenden Menschen umgesetzte Wort Gottes - das ist es, worum beim Pietismus das Interesse kreist.“⁶⁹⁴

Für die Seelsorgepraxis im Pietismus hat dies aber nach Thurneysens Meinung zur Folge, daß dort „...jene Folgen der Entmutigung, des Leichtsinns oder der Verzweiflung auf[scil. treten], die sich unweigerlich da einstellen, wo das Gesetz die Vergebung einschränkt, wo die Heiligung als etwas Selbständiges neben die Rechtfertigung tritt.“⁶⁹⁵ Das Werk der Vergebung erscheint Thurneysen „psychologisiert und damit entleert“⁶⁹⁶, wo der Pietismus den Kampf im Menschen, als inneren Kampf zwischen Geist und Fleisch deutet, wo es sich doch in Wirklichkeit um den Kampf handelt, den Christus für uns gekämpft hat. Das „extra nos“ des Christusgeschehens werde eingeschränkt zugunsten des „in nobis“⁶⁹⁷. Damit verbindet sich für Thurneysen die Befürchtung, „... daß dadurch die Alleinmacht des Wortes verdunkelt werden könnte...“⁶⁹⁸

⁶⁹¹ Lehre 62f.

⁶⁹² AaO. 63

⁶⁹³ AaO. 156

⁶⁹⁴ AaO. 26

⁶⁹⁵ AaO. 152

⁶⁹⁶ AaO. 66

⁶⁹⁷ H. Tacke hat später einen ähnlichen Vorwurf gegenüber der neueren Seelsorgebewegung erhoben („Divinisierung des Humanen“) und unter Berufung auf H.J Iwand das „extra nos“ des Christusgeschehens betont. (Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. Neukirchen-Vluyn ³1993, 137ff.) In seinen „Fragen und Dank an Eduard Thurneysen“ hat er dagegen den Zusammenhang von „extra nos“ und „in nobis“ hervorgehoben. „Sicherlich ist der Glaube ‘exterritorial’ verankert, aber er wärmt auch das eigene Haus.“ (Tacke, Fragen 197)

⁶⁹⁸ Lehre 26

Für die Auseinandersetzung Thurneysens mit den anderen, oben benannten theologischen Richtungen läßt sich die gleiche Einschätzung geltend machen, da es diesen Positionen nach seiner Meinung ebenfalls an der richtigen theologischen Grundlegung und damit auch an einer wirklich befreienden Seelsorgepraxis fehlt. Der Maßstab der Beurteilung liegt für Thurneysen allein in der richtigen Zuordnung von Evangelium und Gesetz.

Kap. 11 Seelsorge als Kirchengzucht. Zur Rekonstruktion von Thurneysens Seelsorgebegriff im Zusammenhang seiner enzyklopädischen Erwägungen

Die Lehrbücher ordnen die Seelsorge der Praktischen Theologie zu und bringen damit nach Thurneysens Meinung zum Ausdruck, „... daß es in der Seelsorge um Verkündigung geht, um Predigt im weitesten Sinne des Wortes. Denn das Ergehen der Verkündigung, die Predigt, ist der eigentliche Gegenstand aller Praktischen Theologie.“⁶⁹⁹

Die Praktische Theologie kümmerge sich um diesen Gegenstand in der besonderen Art und Weise, daß sie den Akt des Weiterlaufens des Zeugnisses zum Gegenstand gesonderter Betrachtung und Belehrung mache⁷⁰⁰. So gliedere sie sich ein in die Gesamtaufgabe der Theologie, die als Lehre vom Wort Gottes aufzufassen sei. Die historische Theologie erhebe in Gestalt der Exegese das Wort Gottes aus der Urkunde seiner Offenbarung. Die Kirchen- und Dogmengeschichte beschäftige sich mit den verschiedenen Fassungen, die das Verständnis vom Wort Gottes und das daraus folgende christliche Leben gefunden haben. Die systematische Theologie versuche, „... den Gehalt des Wortes Gottes, das heißt konkret die in und mit ihm gegebene christliche Wahrheit in dem ihr eigenen Zusammenhang aus dem Worte Gottes abzulesen und als solche darzustellen.“⁷⁰¹

Die Verkündigung des Wortes Gottes in der Kirche ist nach Thurneysen ein komplexer Akt. Sie geschehe in Wort (Homiletik) und Sakrament (Liturgik). Auf das Ergehen von Wort und Sakrament antworte die Kirche mit nicht-sakramentalen Zeichen, die aber ihren Zusammenhang mit der Verkündigung (Predigt) zeigen müßten und die selber Verkündigungscharakter hätten.

Die Seelsorge gehöre nun zu diesen nicht-sakramentalen Zeichen, die sich von der Predigt dadurch unterschieden, daß die zu verkündigende Botschaft an den

⁶⁹⁹ AaO. 9

⁷⁰⁰ AaO. 10

⁷⁰¹ AaO. 9f.

Einzelnen gehe. „Es ist der Begriff des Einzelnen im Unterschied zur Gesamtheit der Gemeinde, der in allen Definitionen von dem, was Seelsorge ist, auftritt.“⁷⁰² „Die Seelsorge hat also denselben Inhalt wie die öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes, nur hat sie ihn in einer sozusagen privaten Gestalt.“⁷⁰³

Die zentrale Frage ist nun, warum es neben der öffentlichen Ausrichtung des Wortes auch noch der „Sonderausrichtung der Botschaft an den Einzelnen“⁷⁰⁴ bedarf, warum „... diese beiden von Gott in seinem Worte selber eingesetzten Zeichen der Predigt und der Sakramente ... bestimmte weitere Maßnahmen“⁷⁰⁵ erfordern?

In der Tat ist diese Frage von einer lutherischen Theologie her nicht zu beantworten. Thurneysen konstatiert, daß man bei Luther den Eindruck habe, „... er sei immer wieder fast ausschließlich an der Unsichtbarkeit der Kirche, an dem senkrecht von oben einfallenden Strahl der Gnade im Worte Gottes orientiert ...“⁷⁰⁶

Demgegenüber ist Calvins Frage die „... nach dem Ereignis werden der Gnade und der in ihr gründenden Erwählung in einer sichtbar auf den Plan tretenden Gemeinde.“⁷⁰⁷ Die Kirche solle sichtbar werden als eine, die in Zeichen auf Wort und Sakrament antwortet, dies erst gebe ihr ihre volle und wirkliche Gestalt. „Die Kirchengzucht aber ist das erste, alle etwa noch folgenden in sich schließende Zeichen dieser Art.“⁷⁰⁸ Dabei ist Kirchengzucht der umfassendere Begriff als Seelsorge. „Aber Kirchengzucht bezeichnet den Ort, an dem alles, was Seelsorge sinnvollerweise sein kann und sein soll, seine Stelle findet.“⁷⁰⁹ Es sei also um dieses Zusammenhanges zwischen dem Worte Gottes und dem Leben der Menschen willen, daß die Kirche ihre seelsorgerliche Zucht errichte⁷¹⁰.

Allerdings bleibt die grundsätzliche Differenz zwischen dem Handeln Gottes und dem der Kirche für Thurneysen gewahrt. „Die Kirche meint nicht etwa, durch ihre Zucht könne sie selber die wahre Heiligung oder Buße bewirken. Diese wird allein durch das Wort selber gewirkt. Aber die Kirche meint allerdings, dadurch halte sie das ihr gegebene und von ihr verkündigte Wort in

702 AaO. 12

703 AaO. 13

704 AaO. 14

705 AaO. 31

706 AaO. 30

707 Ebd.

708 AaO. 31

709 AaO. 43

710 AaO. 32

Ehren, daß sie die Glieder der Gemeinde in der Einzelvermahnung nach ihrer Buße und Heiligung frage.“⁷¹¹

Die Seelsorge soll also „sozusagen unterhalb von Wort und Sakrament“⁷¹² ihren Ort haben. Sie soll wohl Hilfsmittel zur Buße sein, die Sündenvergebung aber geschieht allein durch Wort und Sakrament. Dadurch will Thurneysen unter allen Umständen den Eindruck vermeiden, daß neben Wort und Sakrament noch eine weitere Aktion gestellt werden solle, die diese erst kräftig und lebendig mache, „... wohl aber soll durch die seelsorgerliche Bußzucht die lebensschaffende, menschenumwandelnde Kraft von Predigt und Sakrament wirklich ins Leben der Glieder der Gemeinde hineindringen.“⁷¹³

Es ist spürbar, daß Thurneysen an dieser Stelle in Begründungsnot kommt. Es ist nicht einsichtig zu machen, weshalb es neben Wort und Sakrament eines Hilfsmittels bedarf, auf daß diese „wirklich“ in die Menschen hineindringen. Genauso wenig ist einzusehen, daß die Kirche erst durch diese Zeichen „ihre volle und wirkliche Gestalt“ bekommen soll.

Diese Schwierigkeiten in der Argumentation zeigen sich auch im Umgang mit den zitierten Bekenntnisschriften. Da in CA VII lediglich von der Wortverkündigung und der Sakramentenverwaltung die Rede ist⁷¹⁴, muß Thurneysen voraussetzen, daß darin die sekundären Zeichen bereits mitgesetzt seien. Die Kirchenzucht bedeutet dann „... sozusagen die Unterstreichung und Inkraftsetzung dieses ‘pure’ und dieses ‘recte’.“⁷¹⁵ Mit Hilfe des Artikels „Vom Evangelio“ der Schmalkadischen Artikel („per mutuuum colloquium et consolationem fratrum“) und einer von Luthers Äußerungen zum Schlüsselamt⁷¹⁶ trägt

⁷¹¹ AaO. 32f.; das Seelsorgegespräch „...soll nicht etwa die Predigt oder die Sakramente ergänzen oder gar verdrängen wollen, wohl aber ist es jene notwendige Wiederholung, Unterstreichung und Verdeutlichung des durch die ordentlichen Mittel ausgerichteten Wortes. Es will bewirken, daß der Einzelne vom Vergebungswort ereilt und konkret getroffen werde. Eine allgemeine Gnadenpredigt läßt er sich vielleicht gefallen, aber dem persönlichen Anruf will er sich entziehen. Das Seelsorgegespräch will ihm diese Flucht verlegen.“ aaO. 257

⁷¹² Lehre 34

⁷¹³ AaO. 33

⁷¹⁴ „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.“ (CA VII) Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen ⁹1982, 61

⁷¹⁵ Lehre 33

⁷¹⁶ „Wo du nun siehst, daß man Sünde vergibt oder straft in etlichen Personen, es sei öffentlich oder sonderlich, da wisse, daß Gottes Volk da sei.“ Und weiter: „Denn wo nicht Gottes Volk ist, da sind die Schlüssel nicht, und wo die Schlüssel nicht sind, da ist Gottes Volk nicht“ (WA 50, 632, Z. 10f.).“ AaO. 35

Thurneysen die Seelsorge als nicht-sakramentales Zeichen in die Kirche ein⁷¹⁷. „Also die Kirchenzucht, das Schlüsselamt, wird durchaus gefordert. Wo es fehlt, wo Predigt und Sakrament allein stehen ohne Kirchenzucht, ohne das sonderliche Gespräch der Seelsorge, da ist überhaupt keine rechte Kirche.“⁷¹⁸ Das Schlüsselamt wird mit der Kirchenzucht und diese mit der Seelsorge identifiziert.

Das Anliegen dieser Konstruktion ist deutlich: „Der Übergriff, der unter allen Umständen zu vermeiden wäre, besteht darin, daß die Kirchenzucht nicht mehr nur jenes Hilfsmittel, jenes remedium ist, das wohl mitläuft, wo Wort und Sakrament recht ergehen, sondern daß sie unversehens selber die Funktion von Wort und Sakrament übernimmt.“⁷¹⁹ Anzeichen eines solchen Mißbrauchs findet Thurneysen im Heidelberger Katechismus und bei Calvin, wo dieser den Ausschluß vom Abendmahl als ein mögliches Zuchtmittel propagiert.

So sehr Thurneysen sich auch um eine Verbindung zwischen Wort/Sakrament und Seelsorge bemüht, die den Zusammenhang wahrt (antwortendes Zeichen), zugleich aber eine deutliche Unterordnung der Seelsorge gewährleistet, so unübersehbar sind doch die Spannungen, die sich aus dieser Konstruktion ergeben. Die Seelsorge/Kirchenzucht erscheint als ein unabdingbares Hilfsmittel zur Aneignung, zum „wirklichen Hineindringen“ von Wort und Sakrament in den Leib der Gemeinde, und soll doch bloßes Hilfsmittel sein. Das bedeutet aber, daß die Kirchenzucht/Seelsorge ihrem Wesen nach einen sehr viel höheren Stellenwert eingeräumt bekommt, als dies ihrer formalen Zuordnung entspricht.

Völlig ungelöst bleibt die Frage, warum es denn überhaupt einer solchen Einzelaneignung bedarf, warum nicht Wort und Sakrament einfach als solche eine entsprechende Aneignung schon mit aus sich heraussetzen.

Als weiteres Problem erscheint die Tatsache, daß Thurneysen die Seelsorge als eine Funktion des sehr weit gefaßten Begriffes Kirchenzucht verstehen möchte, das engere Verständnis von Kirchenzucht im Sinne der disciplina aber durch

⁷¹⁷ Die grundsätzlichen Probleme hat m. W. H. Rendtorff als erster gesehen: „Kann man wirklich soweit gehen, wie T. es tut, eine Übereinstimmung des seelsorgerlichen Grundanliegens bei Luther und Calvin festzustellen? ... Ist nicht von dem pure et recte in augustana VII doch noch ein weiter Weg zu der Sicherung der Verwirklichung des Wortes durch die Kirchenzucht? Ist die mutua consolatio fratrum der art. smalc. nicht doch etwas wesentlich anderes als die Rückfrage, die vor einer konkreten Ordnung Rechenschaft fordert?“ H. Rendtorff: Rez. E. Thurneysen: Die Lehre von der Seelsorge. In: ThLZ 76 (1951) 369-372, 371. Vorbehalte gegen Thurneysens Verwendung der colloquium-Formel im Zusammenhang mit CA VII und dem Kirchenzucht-Begriff erhebt auch: Jürgen Henkys: Seelsorge und Bruderschaft. Luthers Formel „per mutuum colloquium et consolationem fratrum“ in ihrer gegenwärtigen Verwendung und ursprünglichen Bedeutung. Stuttgart 1970, 10f.

⁷¹⁸ Lehre 35

⁷¹⁹ AaO. 38

den Gebrauch des Begriffes andauernd in die Praxis der Seelsorge hineindrängt. Hier zeigen sich ernstliche Probleme eines äquivoken Gebrauchs dieses Begriffes, wie er sich auch bei anderen Begriffen feststellen läßt⁷²⁰. Die Gemeinde setze sich wie eine „Armee“ in Gang und nicht wie ein „wilder ungeordneter Haufe“⁷²¹. Seelsorge besteht in einem „Lehren und Lernen“⁷²². Da werden errichtete Ordnungen abgefragt⁷²³, und die Gemeindeglieder haben sich zu verantworten, ob sie wirklich zu rechten Empfängern des Wortes in seiner mancherlei Gestalt geworden sind⁷²⁴.

Der Begriff der Kirchenzucht greift hier also durchaus über seine ursprünglich enzyklopädische Fassung hinaus und wird auch von seiner inhaltlichen Bestimmung als disciplina her eingebracht⁷²⁵. Das Resultat ist dann allerdings eine Ineinssetzung von nicht miteinander kompatiblen Positionen: Luther und Calvin, Gespräch und Abprüfen, Kirchenzucht und Schlüsselamt.

Kap. 12 Zur Interpretation und Kritik von Eduard Thurneysens Seelsorgelehre

12.1 Thurneysens dogmatische Engführung des Seelsorgebegriffs

12.1.1 Die Aporie der praktisch-theologischen Theoriebildung durch einen rein dogmatisch gefaßten Seelsorgebegriff

Obwohl E. Thurneysen selbst die Entscheidung über das Wesen der Seelsorge am Verständnis des Menschen festgemacht hat⁷²⁶, nimmt die nun vorzulegende Interpretation ihren Ausgangspunkt bei Thurneysens Offenbarungsbegriff. Es erscheint nämlich gerade bei Thurneysen das Verständnis vom Wesen des Menschen als etwas Zweites gegenüber der Offenbarung Gottes in seinem Wort.

Wir greifen auf Thurneysens Verständnis vom Worte Gottes zurück, weil die Offenbarung für Thurneysen nicht anders als im Worte Gottes zugänglich ist. Sein Verständnis vom Wort Gottes läßt sich am besten an der Abgrenzung

⁷²⁰ Siehe dazu unten: Kap. 12.2.1 Begriffsprobleme

⁷²¹ Lehre 41

⁷²² AaO. 44

⁷²³ AaO. 42

⁷²⁴ Ebd.

⁷²⁵ Daß Thurneysen ursprünglich mit seinem Verständnis von Kirchenzucht eine enzyklopädische Verortung anstrebt, hat auch J. Henkys erkannt: „Wenn Thurneysen die Seelsorge der christlichen Gemeinde Kirchenzucht nennt, so hat diese Aussage zunächst nicht beschreibenden und nicht fordernden, sondern gleichsam ordenden Charakter. Es ist damit das Ergebnis einer theologischen Ortsbestimmung der Seelsorge wiedergegeben.“ Henkys, Seelsorge 10

⁷²⁶ Lehre 61, Leitsatz § 4

dieses Verständnisses gegenüber H. F. Kohlbrügge und F. D. E. Schleiermacher veranschaulichen, wie Thurneysen sie darstellt.

Thurneysen geht auch in „Seelsorge im Vollzug“ aus von seiner bereits benannten Definition der Seelsorge: Sie ist „...die Ausrichtung des Wortes Gottes von Mensch zu Mensch.“⁷²⁷ „Aber mit dieser Definition ist die wesentliche Frage nach dem Wie der Ausrichtung des Wortes Gottes noch nicht beantwortet. Das Wort Gottes muß zum Reden, der Mensch zum Hören kommen.“⁷²⁸

Dieser Vorgang kann nach Thurneysen auf dreifache Weise akzentuiert werden. Der Akzent kann auf Gott liegen, der sein Wort ergehen läßt; er kann auf dem Menschen liegen, der dieses Wort hört; oder Reden und Hören kann geschehen „im Akt einer Begegnung zwischen Gott und Mensch, wobei wiederum Gott selber diese Begegnung seines Wortes mit dem seiner bedürftigen Menschen herbeiführt durch einen Verkündiger, der dem des Wortes Gottes Bedürftigen zum Nächsten wird, durch den Gott sein Wort an ihn ausrichten läßt. Es liegt alles daran, daß dieser dritte Aspekt, der in der vorhin angeführten Definition von Seelsorge nicht ausgedrückt ist, in Kraft tritt. Bleibt dieser Aspekt außer acht, so bleibt das Wort Gottes unlebendig.“²⁵¹

Die erste Auffassung vom Wort Gottes entspricht einer bloßen Applikation des Wortes, wie Thurneysen sie bei Kohlbrügge beschrieben sieht: „Man werfe das Wort Gottes nur in den Menschen hinein!“⁷²⁹ Thurneysen merkt hierzu an, man müsse doch wissen, wie es um den Menschen steht, dem man das Wort sagen will. Andernfalls würde das Wort angesehen „... als etwas sozusagen geistig-Dingliches, das zu unserer Verfügung steht. Der Mensch existiert dabei nicht als ein Du, das angesprochen wird. Aber so geht es nicht. Man darf also den Menschen in seiner subjektiven Verfassung in keiner Weise außer acht lassen, wenn man ihm Zuspruch geben will. Nicht nur das Wort Gottes, sondern auch der Mensch muß eine Auslegung erfahren.“⁷³⁰

Jener das Wort quasi objektivierenden Anschauung stünde nun die heute übliche „existenziale Auslegung“ gegenüber, für die Schleiermacher als Protagonist gelten könne. „Es treten zwei Menschen in eine Begegnung miteinander, einer legt dem Andern Gottes Wort aus, aber alles Gewicht liegt auf ihrer beider subjektiven, zwischenmenschlichen Beziehung.“⁷³¹ „Er ‘impft dem Andern heilige Gefühle ein’. Ist das nicht der Vorgang, der sich so leicht in unsern seelsorgerlichen Gesprächen abspielt? Der biblische Text wird zum Mittel, die Existenz des Menschen zu erhellen, ihm ein neues Selbst- und Lebensverständnis zu

⁷²⁷ Vollzug 89

⁷²⁸ Ebd.

⁷²⁹ AaO. 90

⁷³⁰ AaO. 90f.

⁷³¹ AaO. 91

geben.⁷³² Aber diese Art der Gesprächsführung „... führt nicht zur realen Begegnung mit Gott in seinem Wort, so lebensnah sie sich auch gibt. Im besten Falle ereignet sich eine Art mystische Meditation des Wortes Gottes, oder es kommt zu einer psychologisch existentialen (oft banalen) Anrede, vielleicht zu einem moralischen Antrieb oder zu einer religiösen Erhebung, die der Seelsorger in dem von ihm Angeredeten erweckt. Aber solch eine Anrede ist noch nicht wirkliche Seelsorge, denn Gottes Wort selber kommt dabei nicht zur Sprache. Es geht also weder mit einem objektiv applizierten Wort Gottes, noch mit einem existentialen Miteinanderreden über Lebensfragen, und wenn es an Hand eines Bibelwortes geschähe.“⁷³³

Die Lösung, die Thurneysen anbietet, liegt nach dem bisher Gesagten offen zutage: „... diese Begegnung hat Gott selber und er allein in der Hand. Er, nur er kann sie herbeiführen, wo und wann es ihm wohl gefällt. Es gibt schlechthin keine Methode, kraft der wir das Wort Gottes auf den Plan führen könnten. Hier ist uns eine Grenze gesetzt, die nur durch Gottes eigenes, mächtiges Handeln überschritten werden kann.“⁷³⁴ Die radikal autonome Fassung des Offenbarungsbegriffes (wie wir in Anlehnung an eine Formulierung T. Rendtorffs sagen wollen⁷³⁵) führt Thurneysen zu einem genauso radikal autonom und transzendent gefaßten Verständnis des Wortes Gottes. Das Wort Gottes ergeht aus eigener Kraft und setzt darin sein Hören bereits mit. Insofern aber das Ergehen des Wortes Gottes die Aufgabe der praktischen Theologie, und natürlich auch der Poimenik ist, kommt die Praktische Theologie damit zum Stillstand. Thurneysen vermischt die theologische Aussage, daß selbstverständlich alleine Gott über das Ergehen seines Wortes verfügt, mit der empirischen Ebene, auf der ein Mensch dieses Ausrichten des Wortes Gottes wahrnimmt.

Die praktisch-theologische Theoriebildung wird darauf reduziert, den Freiraum für das Ergehen des Wortes Gottes freizuhalten⁷³⁶. Die Theologie will nichts anderes als dafür sorgen, „... daß die Stelle, an der Gott selber erscheinen will in der Majestät seines eigenen Wortes, daß diese Stelle leer sei und leer bleibe

⁷³² Ebd.

⁷³³ Ebd.

⁷³⁴ AaO. 92

⁷³⁵ T. Rendtorff: Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen. In: Ders.: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gütersloh 1972, 161-181. Rendtorff kann zeigen, daß Barth den neuzeitlichen Autonomie-Begriff nicht einfach ablehnte, sondern von der neuzeitlichen Autonomie des Menschen zur Autonomie Gottes wechselte, derart, daß Gottes Offenbarung rein und uneingeschränkt blieb.

⁷³⁶ Vgl. auch Landau, Bruchlinien 149: „Predigtlehre und Lehre von der Seelsorge haben dann nur eine Aufgabe: das Bewußtsein von dieser Bruchlinie unentwegt einzuschärfen, Wächteramt am Abgrund zu tun, damit keiner ihn zu umgehen sucht, damit der Ort des Kommens des Gotteswortes aufgehalten, freigeräumt, freigehalten wird als Ort endgültiger Krisis.“

von allen Eigengedanken und Eigenbegriffen des Menschen, und wären es die tiefstinnigsten und erhabensten, auf daß Gott selber rede.“⁷³⁷ Thurneysen sieht zwar, daß eine bloße Applikation des Wortes nichts ausrichtet⁷³⁸, aber da der Seelsorger jenen Prozeß der wirklichen Weitergabe des Wortes nicht in Gang bringen kann, ist er ruhig gestellt bzw. wird auf das Studium der Bibel, das Bemühen um das rechte Verständnis des Menschen und die Bitte um den Heiligen Geist verwiesen⁷³⁹.

Damit ist alles praktisch-theologische Denken und Handeln in eine Aporie geraten. Die Aufgabe, die die Poimenik auch hätte, nämlich den gelungenen, weltlichen Vollzug von Seelsorge zu reflektieren, kann sie nicht wahrnehmen, weil dieser Vollzug für Thurneysen nur in seiner theologischen Seite, die Gott selbst wirkt, in den Blick kommt. Der Seelsorger kann zwar Werkzeug Gottes sein, aber auch in dieser Funktion darf ihm keine ausgesprochene Aufmerksamkeit zukommen, weil diese bereits wieder eine Infragestellung der radikalen Autonomie Gottes im Ergehen seines Wortes wäre.

Zweifellos ist dies die Folge eines Verständnisses von Praktischer Theologie, bei dem nicht zwischen der theologischen Begründung praktischen Handelns und den das Handeln anleitenden Handlungstheorien unterschieden wird. Thurneysens theologisches Interesse, die Offenbarung Gottes vor menschlichen Übergriffen zu schützen, hat zur Folge, daß er dem konkreten Handeln keine Aufmerksamkeit mehr schenken kann, weil sich damit für ihn immer die Gefahr verbindet, daß sich dieses Handeln gegenüber seiner theologischen Begründung verselbständigt. Damit wird es aber unmöglich, die Bedeutung des empirischen Handelns des Seelsorgers für das Seelsorgegeschehen zu erfassen, weil alle Aktivität des Seelsorgers, die mehr als den Charakter einer Vorbereitung für das freie Handeln Gottes hat, eine Bedrohung für das absolut gesetzte Wort Gottes bedeutet.

Thurneysens Engführung der praktisch-theologischen Theorie auf ihre dogmatische Begründung führt dazu, daß kein Raum für eine Praxistheorie bleibt und sich eine nicht reflektierte Praxis vermittle der „Gaben“ des Seelsorgers Bahn verschafft⁷⁴⁰. Eine Lehre von der Seelsorge, die allein das Wort Gottes als Subjekt und Objekt der Seelsorge faßt und dies nun nicht allein als theologische Aussage nimmt, sondern meint, damit bereits über das richtige Handeln des Seelsorgers entschieden zu haben, kann gar nicht anders formuliert werden denn als dogmatische Theorie, die zum einzigen Ziel hat, der Allmacht des

⁷³⁷ Aufgabe 82

⁷³⁸ Thurneysen zitiert Klepper: „Ich war heute in der Kirche, aber die Predigt hat mich leer gelassen. Wenn doch die Pfarrer merken würden, wie zwar das Bibelwort ertönt und ausgelegt wird, aber ihre Predigt sackt davor zusammen.“ Vollzug 90

⁷³⁹ AaO. 92f.

⁷⁴⁰ Siehe dazu unten: Kap. 13.5 zu Grözingers Interpretationsansatz

göttlichen Wortes gegenüber allem menschlichen Tun ihr Recht zu sichern. Die daneben stehenden Beteuerungen Thurneysens, daß es doch ebenso sehr um die Auslegung des Menschen ginge wie um die Auslegung des Wortes, bleiben dem Seelsorgeansatz rein äußerlich, weil dieser Aspekt keinen Eingang in einen rein dogmatisch konzipierten Seelsorgebegriff findet, der allein durch Gottes Handeln in der Verkündigung konstituiert wird. Die „Lehre von der Seelsorge“ und „Seelsorge im Vollzug“ beweisen in der Art ihrer Durchführung genau diesen Sachverhalt.

12.1.2 Thurneysens Anthropologie: Der Mensch als der von Gott gerechtfertigte Sünder

Thurneysens Anthropologie ist an seine Lehre vom Wort Gottes unmittelbar angekoppelt. Da der Inhalt des Wortes Gottes die Begnadigung des Sünders ist, muß die theologische Grundaussage über den Menschen eben sein Sündersein sein. Alle positiven Aussagen über den Menschen stehen prinzipiell im Verdacht, jene Grundaussage außer Kraft setzen zu wollen, und gelten damit geradezu als Ausdruck der Sünde in dem Sinne, daß sie dem Urteil Gottes über den Menschen widersprechen.

Die Grundzüge von Thurneysens Anthropologie bestehen dann allein in der Einsicht, daß zwischen Gott und Mensch ein unendlicher qualitativer Unterschied liegt, der nur durch Gott selber überwunden werden kann. Alle menschlichen Vollzüge sind durch das Sündersein des Menschen geprägt. Die Sünde des Menschen kann als Ursache für alle Nöte, Krankheiten, Probleme und Schwierigkeiten (z.B. Ehekonflikte⁷⁴¹) gelten. Die menschliche Sünde wird somit zur alles umgreifenden Interpretationskategorie für menschliche Nöte. Gleichzeitig kann dann aber durch die Sündenvergebung allen menschlichen Leiden und Nöten Linderung verschafft werden, ja, sie werden in der Sündenvergebung geradezu an ihrer Wurzel gepackt. Insofern hat die Seelsorge gegenüber aller weltlichen Therapie einen therapeutischen Mehrwert. Auch hier zeigt sich bei Thurneysen eine eigenartige Vermischung von theologischer und empirischer Ebene. Nicht die Sündenvergebung (im theologischen Sinne) kann einen unmittelbar therapeutischen Aspekt haben, sondern (im besten Fall) die empirische Absolution!

Eine weitere Konsequenz jener dogmatischen Engführung ist es, daß die ganze Weite einer biblischen Anthropologie⁷⁴² von Thurneysen unterschlagen wird zugunsten des einen Anliegens, Gott über alle Maßen groß und den Menschen Gott gegenüber unendlich klein zu machen. Die Diastase Gott-Mensch ist

⁷⁴¹ Siehe: Psychotherapie 139

⁷⁴² Vgl. dazu für das Alte Testament H.W. Wolff: Anthropologie des Alten Testaments. München ³1977

Thurneysen dabei so wichtig, daß er auch die Ansatzpunkte für gelungenes helfendes Handeln, die sich in seiner eigenen Argumentation bei der Frage von körperlicher Heilung finden, übersieht. Allem Anschein nach ist ihm jener innere, seelische Bereich als der Ort der Gottesbegegnung so sehr gefährdet, daß er alle innermenschlichen Möglichkeiten helfenden Handelns abwiegeln muß, um jeglichem Synergismus zu wehren⁷⁴³. Daß sich dies keineswegs zwangsläufig aus einer Grundlegung der Seelsorge in der Rechtfertigungslehre ergibt, hat A. Peters in der Auseinandersetzung mit Luther dargelegt⁷⁴⁴. Vielmehr zeigt hier die dogmatische Engführung praktisch-theologischer Theoriebildung Wirkung. Die völlige Abwertung menschlicher Möglichkeiten im innermenschlichen Bereich gegenüber dem Sündersein des Menschen in der Beziehung zu Gott allein aus jener Angst heraus, der Mensch könne dadurch an seiner Vergebung mitwirken wollen, führt dazu, daß Thurneysen der Blick auf die schöpfungsmäßig gegebenen positiven Möglichkeiten des Menschen verstellt bleibt⁷⁴⁵.

Dieses Fixiertsein auf den Menschen allein als Sünder führt dazu, daß Thurneysen zahlreiche Bibelstellen uminterpretieren muß⁷⁴⁶. Auch das Handeln des

⁷⁴³ Siehe dazu seine Ablehnung gegenüber Freuds Ich-Kräften. Oben Kap. 8.3

⁷⁴⁴ A. Peters: Christliche Seelsorge im Horizont der drei Glaubensartikel. Aspekte einer theologischen Anthropologie. In: ThLZ 114 (1989) 644-651

⁷⁴⁵ Diesen Vorwurf hat übrigens auch T. Koch gegenüber der Anthropologie K. Barths erhoben: „Das von den beiden traditionellen Themen der dogmatischen Anthropologie - der Mensch als gutes Geschöpf Gottes und als Sünder - gestellte Problem, wie denn dies beides im Blick auf das Menschsein und das Leben eines Menschen *zusammen* gedacht werden kann, ist nicht produktiv weitergeführt, wenn Barth das Kontinuierende in 'Sünde' und 'Gnade' einzig und allein in den in Jesus Christus handelnden und sich offenbarenden Gott verlegt und es darum dezidiert unterläßt, das zu denkende 'Zusammen' von Schöpfung, Sünde und Gnade in bezug auf den Menschen als Menschen auszusagen. Dies Problem ist auch nicht weitergeführt, wenn er lediglich beteuert, in 'Sünde' und 'Gnade' sei immer der ganze Mensch betroffen. Denn so bleibt gänzlich offen, wie ein Mensch solche 'Ganzheit' im Glauben zu leben vermag, wie er das sein und für sich selbst verstehen kann: in Christus erwählt, berufen und geheiligt - und im Blick auf sich selbst ganz und gar Sünder. Nicht ist am Menschsein des Menschen dargelegt, daß die Sünde *das* Inhumane, Wesenswidrige des Menschen (!) ist. Alle Ungelöstheiten der Barthschen Anthropologie rühren aus dem sich ständig selbst in die Quere kommenden Unterfangen, den Menschen als Subjekt zu denken und ihn doch und in jedem (!) Sinne zu 'entmächtigen', ihn total Gott zu unterstellen... . Folglich kommt als theologische Aufgabe gar nicht in Sicht, darzulegen, wie der Mensch als Subjekt sich selbst versteht und wie er seine Freiheit wirklich lebt: eins mit Gott oder gegen Gott. Nicht wird bedacht, wie im Leben der Menschen, jedes Einzelnen und der Gemeinschaft, in der Freiheit wahrer Gemeinsamkeit und im Versagen, im Sichsperrn gegen die Wahrheit und die Liebe, Gott gegenwärtig ist. So wie bei Barth wird aber nicht nur der Mensch gedanklich um sein Selbstsein gebracht. So bleibt Gott letztlich doch allein bei sich selbst und in diesem Sinne einsam und fern.“ T. Koch: Art.: Mensch VIII. 19. und 20. Jahrhundert. In: TRE 22, 530-548, 538f.

⁷⁴⁶ Siehe dazu unten: Kap. 12.2.3

Jesus der Evangelien zeigt sich ihm allein an der Frage der Sündenerlösung orientiert, sodaß die Tatsache, daß es durchaus Heilungen gibt, in denen von der Sündenerlösung keine Rede ist, ausgeblendet werden muß. Das Thema Sündenvergebung muß in alle biblischen Geschichten eingetragen werden, notfalls (wie in Joh 9) durch eine der Intention des Textes ausdrücklich widersprechende Interpretation.

Besonders problematisch erscheint, daß bei Thurneysen die Grenzen zwischen dem, was man mit der Tradition „Ersünde“ nennen kann, und der Aktualsünde fließend sind. Wenn in theologischem Sinn tatsächlich alles Leiden dieser Welt auf das Getrenntsein des Menschen von Gott zurückgeführt werden kann, so ist es doch nicht möglich, das Individuum mit Blick auf seine Krankheit bei einer konkreten Schuld zu behaften.

Thurneysen erweist sich somit in seiner Seelsorgelehre fixiert auf die dogmatisch korrekte Fassung des Seelsorgeverständnisses. Der daneben herlaufende, zwischenmenschliche Aspekt wird wohl wahrgenommen⁷⁴⁷, aber er wird in dieser Konzeption von Seelsorge nicht erfaßt. Wesentliche Teile des empirischen, seelsorgerlichen Geschehens, die eine Praxistheorie zu reflektieren hätte, bleiben somit unbegriffen mit der Konsequenz, daß die Praxis der Seelsorge unreflektiert ausagiert wird.

12.1.3 Die unreflektierte Seelsorgepraxis einer allein dogmatisch orientierten Seelsorgelehre

Das Fehlen einer reflektierten Praxistheorie wirft die Frage auf, inwiefern hier überhaupt von einer „Lehre von der Seelsorge“ die Rede sein kann. Die zahlreichen Beispiele zur Seelsorgepraxis, die Thurneysen in „Seelsorge im Vollzug“ bietet, kommen jedenfalls über das Niveau von Ratschlägen, die beim Thema „Frauen“ zudem noch sexistischen Charakter haben, nicht hinaus⁷⁴⁸. „Seelsorge im Vollzug“ entwickelt eine Kasuistik für alle wichtigen Themen, in denen Thurneysen seine Erfahrungen darbietet (z.B. bei der Ehe: Untreue,

⁷⁴⁷ Zum Thema Begegnung: Der Seelsorger „...wird seine mitmenschliche Liebe, die ihn zur Begegnung mit dem Leidenden drängt, in Blick und Gebärde zum Ausdruck bringen. Vielleicht ist diese leibhafte Zuwendung zunächst sogar wichtiger als alle Worte, die er ausspricht.“ Vollzug 80

⁷⁴⁸ So wird Gen 3,6 als Beispiel für die Verführungsmacht der Frau gedeutet (Vollzug 134). Frauen sind zu dumm, ihre Männer zu durchschauen, „und kein Mann wird die Frau wohl je ganz verstehen.“ AaO. 109. Vgl. zum Verhältnis Mann und Frau in Thurneysens Seelsorgelehre auch: U. Pfäfflin: Frau und Mann - ein symbolkritischer Vergleich anthropologischer Konzepte in Seelsorge und Beratung. Gütersloh 1992, 53-75

Ehebruch, Scheidung, Gattenwahl, Altersunterschied, Mischehe, Geschlechtsbeziehung, geschlechtliche Erziehung, Geburtenregelung⁷⁴⁹ usw.).

Die fehlende, an psychologischen Handlungstheorien geschulte Reflexion auf die eigene Praxis zeigt sich eindrücklich an einer von Thurneysen geschilderten Seelsorgesituation⁷⁵⁰.

„Ein noch junger Pfarrer, der eben angefangen hat, seine Gemeinde von Haus zu Haus kennenzulernen, empfängt den Besuch einer Dame aus der sogenannten Oberschicht der Gesellschaft. Er weiß, daß sie schwere Ehefragen zu bewältigen hat; sie ist ihrem Manne nicht treu. Es entspinnt sich ein Gespräch, das ganz im gesellschaftlich-unverbindlichen Bereich verläuft. Der Pfarrer geht eine Weile mit. Plötzlich unterbricht er das Geplauder und sagt seiner Besucherin auf den Kopf zu, sie habe doch ganz andere Dinge mit ihm zu besprechen, weshalb sie denn nicht damit herausricke. Die Dame steht sofort auf und sagt dem Pfarrer, was ihm eigentlich einfallt, sie in dieser Weise zu stellen. Sie verläßt ihn mit Empörung. Aber ein paar Tage später läutet sie im Pfarrhaus an, betritt das Studierzimmer und sagt dem Pfarrer, er habe ganz recht gehabt, sie müsse ihm von ihrer eigentlichen Lebensnot sprechen. Und damit kam wirkliche Seelsorge zum Zug. Jak. 2, 9 steht das Wort: ‘Wenn ihr die Person anseht, tut ihr Sünde.’ Auch sogenannten Hochstehenden gegenüber muß der Seelsorger auf Wahrheit dringen.“⁷⁵¹

Einmal abgesehen davon, daß in diesem Beispiel mehrere von Thurneysen selber aufgestellte Regeln für die Gesprächsführung verletzt werden⁷⁵², zeigt diese Seelsorgesituation, woran sich für Thurneysen der „Erfolg“ dieses Seelsorgegespräches bemißt: nämlich daran, daß ein Mensch „gestellt“ wurde, seine Sünden bekannte und die Vergebung zugesprochen bekam⁷⁵³. Welche

⁷⁴⁹ „Zum Gespräch vor der Trauung gehört die direkte Frage nach dem Glauben und nach dem Gebet der zukünftigen Ehegatten. Auch die Frage der Kinderzeugung und der Kindererziehung ist zu besprechen.“ Vollzug 157

⁷⁵⁰ Interessanterweise findet sich eine ganz ähnliche Begebenheit auch bei R. Bohren geschildert (Macht und Ohnmacht in Seelsorge. In: PTh 77 [1988] 463-472, hier 463). Dies kann als Hinweis darauf gewertet werden, daß die hier auftretende Macht-Problematik zu den Grundproblemen einer Seelsorgelehre gehört, die zuerst an Gottes Macht interessiert ist, ohne in den Blick zu bekommen, daß diese in der konkreten Seelsorgesituation nur allzu leicht vom Seelsorger durchgesetzt wird.

⁷⁵¹ Vollzug 99

⁷⁵² Es kommt zu einem tatsächlichen Bruch im Gespräch, der Pfarrer dringt die Frau, Schuld zu bekennen, er übt Macht aus.

⁷⁵³ M. Nicol hat mit Recht darauf hingewiesen, daß bei Thurneysen „...das Geschehen im seelsorgerlichen Gespräch *durchgehend* und *notwendig* theologisch qualifiziert“ sei (Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs. Göttingen 1990, 145). Die lesenswerte „Kritik an der theologischen Dialogik“ (aaO. 146-149) Thurneysens bekommt allerdings nicht in den Blick, daß diese allein theologische Qualifizierung des

Verletzungen dem Gesprächspartner dabei vorher zugefügt wurden, welche Machtposition der Seelsorger dabei ausagierte, bleibt Thurneysen verborgen. Er erkennt nicht, daß dieser Pfarrer durch sein Verhalten erst einmal eine Mauer zwischen sich und der Ratsuchenden aufgebaut hat, die diese von sich aus überwinden muß, um Hilfe für ihre Sorgen zu erlangen. Was geschieht mit all denen, die nicht mehr wiederkommen, weil der Pfarrer nicht in der Lage war, seine Ahnung von einem noch unausgesprochenen Anlaß für das Gespräch (die ihm jederzeit zugestanden sei, die ja aber auch falsch sein könnte) auf eine angemessene Weise ins Gespräch einzubringen?

Thurneysen gilt diese Begebenheit als Beispiel dafür, daß der Seelsorger auch „Hochstehenden“ gegenüber auf die Wahrheit dringen muß. Mir scheint sich allerdings eine andere Interpretation dieser Seelsorgesituation nahezulegen⁷⁵⁴.

Das konfrontative Verhalten des Pfarrers (er unterbricht das Geplauder, sagt der Ratsuchenden auf den Kopf zu, warum sie mit dem Eigentlichen nicht herausrücke) läßt sich auch als Reaktion auf seine eigene, innere Unsicherheit verstehen (er ist jung, er ist neu in der Gemeinde, seine Gesprächspartnerin stammt aus der Oberschicht). Thurneysens eigene Interpretation weist auf einen damit verbundenen Konflikt hin: der Seelsorger repräsentiert die Werte des Evangeliums, die den gesellschaftlichen Werten, an denen die Ratsuchende teilhat, gegenüberstehen. Die Wahrheit (als zentraler Wert des Evangeliums) muß sich gegenüber allen weltlichen Ansprüchen durchsetzen. Der Seelsorger rückt dabei unversehens an die Stelle Gottes. Seine eigene Unsicherheit muß er gefühlsmäßig nicht mehr aushalten, sondern kann sie als „Stellvertreter Gottes“ durch die konfrontierende Wendung nach außen überwinden. Diese (möglichen) Aspekte des Gespräches, die sich auf der zwischenmenschlichen Ebene abspielen können, bleiben bei Thurneysen unberücksichtigt. Genau sie aber wären das Thema einer praktisch-theologischen Handlungstheorie.

Damit begibt sich Thurneysen der Möglichkeit, die „Schattenproblematik“⁷⁵⁵ seines eigenen Seelsorgeansatzes in den Blick zu bekommen, die darin besteht, daß es jenseits der Selbsterkenntnis, die das Wort Gottes bewirkt, kein Korrektiv für die Praxis des Seelsorgers gibt. Kommunikationsschwierigkeiten erscheinen nur als Widerstand gegen das Evangelium, und der Versuch, dem

Gesprächs ihre eigentliche Ursache in Thurneysens Absolutsetzung der göttlichen Offenbarung auch für die Gesprächspraxis hat.

⁷⁵⁴ Eine letztgültige Interpretation ist m.E. ohne das Gespräch mit den beteiligten Personen - lediglich auf der Grundlage schriftlicher Vorgaben - nicht möglich.

⁷⁵⁵ K. Winkler: Eduard Thurneysen und die Folgen für die Seelsorge. In: PTh 77 (1988) 444-456, 450; Winkler hat auch darin recht, daß sich Thurneysens Kenntnisse psychischer Probleme auf Depression und Wahnvorstellungen zu beschränken scheinen (vgl. Vollzug 206; 208f.). Zu welchem Seelsorger gehen die Hysteriker, die Phobiker oder die Zwanghaften?

Evangelium Geltung zu verschaffen, erlaubt das unkontrollierte Ausagieren der vorbewußten Gefühle des Seelsorgers.

Unüberbietbar deutlich wird diese Problematik da, wo Thurneysen dem Pfarrer kein anderes Verhalten mehr anraten kann, als sich im Seelsorgegespräch zu verstellen. Da der Seelsorger als Mann Gottes komme, eines Gottes, dem nichts Menschliches fremd sei, dürfe sich der Seelsorger unter keinen Umständen sein Befremden oder seinen Widerstand gegen Äußerungen des Ratsuchenden anmerken lassen⁷⁵⁶. Die Kongruenz des Seelsorgers, die ihn ja gerade dazu befähigen soll, seine Gefühle wahrzunehmen und mit ihnen umzugehen⁷⁵⁷, wird aufgegeben zugunsten einer vorgegebenen Haltung, die den Seelsorger angeblich gesprächsfähiger macht. Es steht zu erwarten, daß die Ratsuchenden die Ambivalenzgefühle des Seelsorgers hinter seiner Fassade sehr wohl spüren werden, wodurch das Gespräch belastet wird.

Ähnliche Vorbehalte gegenüber der dargestellten Praxis lassen sich im Blick auf die Empathie des Seelsorgers formulieren, wenn Thurneysen wiederholt vorgibt, bei einem Kranken sei auf dessen Leiden nicht einzugehen⁷⁵⁸.

Dies mag als Konkretion unserer oben getroffenen Feststellung genügen, daß Thurneysens Fixierung auf die dogmatisch korrekte Fassung des Seelsorgebegriffs eine Seelsorgepraxis freisetzen kann, gegen die sich m.E. schwere Bedenken erheben lassen. Dies gilt insbesondere für die Schattenproblematik auf Seiten des Seelsorgers und für dessen Unfähigkeit, den Ratsuchenden in dem, wie es diesem wirklich geht, zu verstehen. Darüber kann auch nicht die viel gerühmte eigene Seelsorgepraxis⁷⁵⁹ Thurneysens hinwegtäuschen.

⁷⁵⁶ Vollzug 106; man wird allerdings festhalten müssen, daß Thurneysen mit dieser Position die Grundhaltung des Psychotherapeuten in den fünfziger Jahren widerspiegelt. Wir lesen bei A. Allwohn: „Der Seelsorger muß jeden entsetzten, richtenden oder auch nur abwertenden Gedanken von sich weisen und die allgemeine Verachtung der ‚Verrückten‘ oder der an fixen Ideen Leidenden mit Nachdruck bei sich austilgen.“ A. Allwohn: Seelsorge und Psychotherapie. III. Entspannungstherapie und Tröstung. In: PBI 59 (1949) 256-263, 260

⁷⁵⁷ Zur Bedeutung der Kongruenz für das seelsorgerliche Gespräch siehe: M. Jochheim: Carl R. Rogers und die Seelsorge. In: ThPr 28 (1993) 221-237, 228f.

⁷⁵⁸ Bei psychisch Kranken: „Wir hören ihn kurz an, machen vielleicht einen kleinen Spaziergang mit ihm und suchen ihn von sich selber abzulenken.“ Vollzug 202. Bei körperlich Kranken: „Als erstes wird man sich erkundigen nach seinem Befinden und der Art seiner Krankheit. Aber man verweile nicht zu lange dabei. Es gibt Kranke, die nicht genug von ihren Schmerzen, ihren Beschwerden und ihrer Behandlung reden können. Darauf lasse man sich nicht ein, sonst wird die Last, die auf dem Kranken liegt, nur größer. Man trachte danach, den Kranken aus seiner Ichbezogenheit herauszuholen.“ AaO. 202f. Die Sätze offenbaren Thurneysens völliges Unverständnis dafür, welche Bedeutung denn solches Erzählen für den Kranken haben kann und daß genau dies der Anknüpfungspunkt eines wirklichen Gespräches ist.

⁷⁵⁹ So D. Hoch: Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge. München 1977, 9

12.1.4 Die Einheit von Evangelium und Gesetz: Ein hölzernes Eisen

Mit der (von K.Barth wahrscheinlich übernommenen⁷⁶⁰) Fassung des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz als Inhalt und Form des göttlichen Gnadenwortes hat sich Thurneysen von der eigentlichen Intention Martin Luthers weit entfernt⁷⁶¹. Während für Luther gerade die Fähigkeit zur rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die Sache der Theologie ausmacht, tritt für Thurneysen die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium in den Vordergrund. Dies erscheint darin motiviert, daß Thurneysen unter allen Umständen eine Ablösung des Gesetzes vom Evangelium verhindern möchte. In diesem Falle würde das Gesetz nämlich entweder dem Evangelium voraus gehen oder ihm nachgeschaltet werden und so jeweils die Vergebung einschränken⁷⁶². Da die Vergebung der Sünden aber nur in Kraft treten könne, wenn sie bedingungslos geschehe, ergehe das Gesetz als Form des Evangeliums. Alle Gebote erscheinen dann nur als „... die notwendige Gestalt, die das Evangelium vom Reiche Gottes annimmt, wenn es sich konkret an uns richtet.“⁷⁶³ Insofern ja gerade das Wort der Vergebung Gottes ureigenes Wort ist, erscheint auch diese Fassung des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz als Ausdruck einer radikal autonom formulierten Lehre vom Wort Gottes.

Neben den dogmatischen Problemen, die eine solche Verhältnisbestimmung mit sich bringt (und dazu gehört z.B., daß Thurneysen nicht erkennen kann, daß Gesetz und Evangelium bei M. Luther die inhaltliche Bestimmung der Wirkung sind, die ein Wort bei einem Menschen auslöst - ein und dasselbe Wort kann einmal Gesetz und ein anderes Mal Evangelium sein), hat H. Tacke darauf aufmerksam gemacht, daß Thurneysen durch diese Fassung von Evangelium und Gesetz ein „hölzernes Eisen“ geschaffen hat. Es werde nicht mehr „getröstet“ und „ermahnt“, sondern „‘trösten’ ist ‘ermahnen’, und ‘ermahnen’ ist ‘trösten’. ... müßte der Rechtfertigungsseelsorge nicht eher ein Trost entsprechen, der ‘letztes Wort’ ist? Kein ‘imperativisches’ Trösten, sondern ein Trösten mit eindeutig indikativischer Qualität?“⁷⁶⁴

Thurneysens Verknüpfung von Rechtfertigung und Heiligung in dem Sinne, daß die Heiligung in der Rechtfertigung schon mitgesetzt ist, steht mit der Fassung des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz in engem Zusammenhang. Die Frage nach der Heiligung als dem rechten Verhalten (Gesetz) darf seiner Meinung nach nicht als eine eigene Frage neben die Rechtfertigung als

⁷⁶⁰ Vgl. den Hinweis: Lehre 239

⁷⁶¹ Für Karl Barths Verständnis von Evangelium und Gesetz zeigt dies ausführlich: G. Ebeling: Karl Barths Ringen mit Luther. In: Ders.: Lutherstudien. Bd. III. Begriffsuntersuchungen - Textinterpretation - Wirkungsgeschichtliches. Tübingen 1985, 428-573

⁷⁶² Lehre 150f.

⁷⁶³ Vollzug 43

⁷⁶⁴ Tacke, Fragen 194

Sündenvergebung (Evangelium) treten, sondern das Evangelium muß das entsprechende Verhalten schon immer aus sich heraussetzen⁷⁶⁵. Das bedeutet letztlich die Aufgabe des *usus politicus legis*. Außerdem muß man fragen, ob mit diesem dogmatischen Ansatz theologisch begriffen werden kann, welche Bedeutung dem Verhalten des Menschen jenseits des Evangeliums zukommt. Wenn nur Gottes Handeln den Menschen zum richtigen Handeln befähigt, kann dem Menschen auch keine eigene Entscheidung abverlangt werden außer der, sich für Gottes Handeln offen zu halten. Genau dies tut Thurneysen konsequenterweise⁷⁶⁶. Zu dieser Beobachtung paßt, daß Thurneysen im Rahmen seiner enzyklopädischen Anmerkungen, die Ehtik nicht erwähnt⁷⁶⁷!

Alle bisher gemachten Beobachtungen führen dahin, daß Thurneysen von der Sorge geleitet wird, die Heiligkeit und Absolutheit Gottes und seines Wortes könne durch menschliches Tun eingeschränkt werden. Dies führt dazu, daß er alle positiven Handlungen des Menschen immer als Ausdruck des Wirkens Gottes verstehen muß, weil ansonsten die Gefahr des Synergismus bestehe. Luthers hilfreiche Unterscheidung in der Zwei-Reiche-Lehre kommt auf Grund des reformierten Ansatzes von Thurneysen nicht zur Geltung. Diese beiden Reiche sind konstituiert durch Gesetz und Evangelium⁷⁶⁸. Die Menschen leben *coram Deo* und *coram hominibus*, und Seelsorge vollzieht sich sowohl *coram Deo* als auch *coram hominibus*. „Durch das Sein vor Gott verliert also das Sein vor der Welt nicht sein Recht; es gewinnt es vielmehr erst überhaupt in Wahrheit, so nämlich, daß nun erst wirklich unterschieden wird zwischen beiden *coram*-Relationen und sie dadurch in ihr sachgemäßes Verhältnis kommen. Denn wer Gott gerecht wird durch den Glauben, kann nun auch der Welt gerecht werden durch die Liebe.“⁷⁶⁹

Thurneysens theologischer Ansatz erweist sich als einseitige Auflösung der Spannung von Evangelium und Gesetz, Rechtfertigung und Heiligung, rechtem und linkem Reich allein zugunsten von Evangelium, Rechtfertigung und rechtem Reich, geboren aus dem Bemühen, Gottes Heiligkeit nicht einzuschränken und seinem Wort allein Wirkkraft zuzusprechen.

⁷⁶⁵ Lehre 239

⁷⁶⁶ „Nun ist die Buße freilich immer auch eine vom Menschen zu vollziehende Entscheidung und Umkehr. Aber sie besteht gerade darin, daß der Mensch Verzicht leistet auf alle Selbstheiligung und Selbsthilfe und sich, allerdings mit allen seinen Kräften, der für ihn in Christus gefallenen Entscheidung zuwendet. Der Mensch tut Buße, aber er tut sie nicht als sein eigenes, sondern er tut sie als das ‘fremde Werk’, das von Gott her über ihn kommt.“ Lehre 254f.

⁷⁶⁷ AaO. 9f.

⁷⁶⁸ G. Ebeling: Luther. Eine Einführung in sein Denken. Tübingen⁴1981, 216f.

⁷⁶⁹ AaO. 230; die Zwei-Reiche-Lehre hat für die Zuordnung von Seelsorge und Psychotherapie fruchtbar gemacht: R. Sons: Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart. Stuttgart 1995

12.1.5 Seelsorge und Psychologie: Der Ernst der Auseinandersetzung

Auch in Thurneysens Bestimmung des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie zeigt sich, daß neben seiner dogmatischen Grundlegung der Seelsorgelehre kein Raum bleibt für eine an den empirischen Wissenschaften orientierte Handlungstheorie. Die Beschreibung der Rolle der Psychologie als Hilfswissenschaft der Theologie suggeriert, daß wir es hier mit einem milden Nebeneinander zu tun haben, in Wirklichkeit handelt es sich für Thurneysen um einen Kampf, in dem die Theologie die Psychologie zu begrenzen, zu normieren und unterzuordnen hat. „Erst wenn man diese Entwicklung [scil. daß die Psychologie ein Menschenverständnis entwickelt, das mit dem der Theologie konkurriert] vor Augen hat, wird einem der ganze Ernst der Auseinandersetzung deutlich, die zwischen Seelsorge und Psychologie heute zu führen ist.“⁷⁷⁰ Beide Anschauungen vom Menschen haben nebeneinander keinen Platz.

In diesem Thurneysenschen Sinne begriffen erweist sich die Bestimmung der Psychologie als Hilfswissenschaft als zutiefst theologische Entscheidung mit weitreichenden Konsequenzen. Die Psychologie dient mit ihren Erkenntnissen entweder nur der Illustration der Sachverhalte einer theologischen Anthropologie, deren Menschenverständnis die Menschenkenntnis weit überbietet und die erst zu einem „wirklichen“ Verständnis des Menschen führt, oder sie begegnet als weltanschaulicher Konkurrent, der zu bekämpfen ist.

Diese Prägung des Begriffes macht es aber nicht sinnvoll, den Begriff der Hilfswissenschaft als Oberbegriff für eine Art der Rezeption der Psychologie zu nehmen, in der die Theologie wohl bereit ist, Erkenntnisse aus der Psychologie aufzunehmen, nicht aber konkrete Methoden zu übernehmen (dann wird die Psychotherapie als Hilfsmittel bezeichnet), wie dies D. Rössler tut⁷⁷¹. Im Falle dieser Darstellung treten nämlich Thurneysen und Scharfenberg unvermittelt nebeneinander, wobei die fundamentale Differenz in der Art der Rezeption aus dem Blick gerät.

12.2 Probleme bei der Interpretation des Thurneysenschen Seelsorgeansatzes

Die Schwierigkeiten im Umgang mit der Thurneysenschen Seelsorgelehre liegen nicht nur in der dogmatischen Engführung der praktisch-theologischen Theoriebildung, sondern auch in der Sprachgestalt, in der Thurneysen sein Seelsorgeverständnis vorträgt.

⁷⁷⁰ Lehre 197

⁷⁷¹ D. Rössler: § 11 Seelsorge und Psychotherapie. In: F. Wintzer (Hg.): Praktische Theologie. Neukirchen-Vluyn ³1990, 116-127

12.2.1 Begriffsprobleme: Äquivokationen

An erster Stelle müssen hier die Schwierigkeiten genannt werden, die der äquivoke Gebrauch der Begriffe „Verkündigung“ und „Predigt“ hervorruft⁷⁷². Beide Begriffe können sowohl das Ganze der Theologie als auch die Gesamtheit der Praktischen Theologie, aber auch bestimmte Einzelfunktionen der Praktischen Theologie bezeichnen. Ein Verständnis von Seelsorge als Verkündigung in dem Sinne, als solle hier ein Ratsuchender angepredigt werden, hat hier seinen Ursprung.

Hinzu kommt, daß Thurneysen traditionelle Begriffe aufnimmt, aber inhaltlich durchaus neu bestimmt. Was Thurneysen zum Thema „Vergebung bei Jugendlichen“ schreibt⁷⁷³, läßt sich wohl eher mit Befreiung, Loslösung, Realitätsgewinn umschreiben. Seine Vorliebe für eine an der theologischen Tradition orientierte Begrifflichkeit führt dazu, daß zu viele, differenzierte Sachverhalte in einem Begriff zusammenfallen. Dies gilt auch für seinen Gebrauch von „Kirchenzucht“⁷⁷⁴.

12.2.2 Thurneysens Sprache: überbordendes Pathos und Widersprüche

Thurneysens Darstellungen leiden immer wieder unter einem überbordenden Pathos, in dem theologische Sachverhalte im Predigtstil vorgetragen werden. Die Sprache der Bibel vermischt sich mit dem Versuch, seiner Welt ein Zeitgenosse zu sein⁷⁷⁵. Hinzu kommen permanente Übertreibungen und Zuspitzungen, die anschließend relativiert werden. Hier hat es Thurneysen seinen Kritikern besonders leicht gemacht, indem er ihnen ein großes Maß an zitationsfähigen Extremformulierungen geboten hat, die sich dann leicht „abschießen“ ließen⁷⁷⁶.

In diesen Bereich der Probleme gehören auch offensichtliche Widersprüche in einzelnen Aussagen, die bei Thurneysen durch seinen Willen zu „steilen“ Formulierungen ausgelöst scheinen. Während er einmal auf die wirkliche Sündenkenntnis dringen will⁷⁷⁷, meint er das andere Mal, es dürfe keinen Zwang zur Beichte geben⁷⁷⁸. Während er durchgängig in großen Worten das Handeln Gottes in der Seelsorge beschreibt, redet er in seiner eigenen Praxis nicht „von großen Posaunenstößen“, „...dafür von zahlreichen kleinen Alltagsschritten, die ich an der Seite der bei mir Ratsuchenden zu tun hatte.“⁷⁷⁹ Die offensichtliche

⁷⁷² Dies wurde z. B. von Bohren, Prophetie 219 und Vischer, Nochmals 461) bemängelt.

⁷⁷³ Lehre 152f.

⁷⁷⁴ Siehe dazu Kap. 11

⁷⁷⁵ Sehr eindrücklich in: Mensch

⁷⁷⁶ Dies ist besonders bei J. Scharfenberg zu beobachten.

⁷⁷⁷ Lehre 258

⁷⁷⁸ AaO. 285

⁷⁷⁹ Vollzug 102

Diskrepanz zwischen diesen beiden Extremen ist für den Leser besonders anstößig. Sie scheint mir ausgelöst durch den unbedingten Willen, von der Sache Gottes groß zu reden, dabei immer wieder von der Gefahr bedroht, das Doch-schon gegenüber dem Noch-nicht überzubetonen.

12.2.3 Thurneysens Bibelauslegung: Synoptische Texte in paulinischer Perspektive

H. Tacke hat an Thurneysen kritisiert, daß seine Seelsorgelehre zwar voller Hinweise auf die Bibel wäre, „...aber oft ist es wirklich nur ein Hinweis. Die Bibel selbst kommt weniger zur Sprache. Ihr Mitspracherecht beschränkt sich zumeist auf summarische kerygmatische Formeln, wie auf die ‘Vergebung der Sünden’. Es ist weniger eine biblische als vielmehr eine dogmatische Sprache. Die Bibel kommt weniger mit ihrer Geschichte und ihren Geschichten als vielmehr mit ihren katechetischen Ergebnissen zu Worte. Das könnte auf die Dauer ein Mangel sein.“⁷⁸⁰

So zutreffend diese Beobachtung H. Tackes ist, so problematisch wird man darüberhinaus den Umgang Thurneysens mit der Bibel überhaupt finden. Ich meine damit die selektive Art und Weise, in der Thurneysen bestimmte Bibelstellen für seine Zwecke zitiert bzw. interpretiert. Dies läßt sich insbesondere für ein Thema zeigen: nämlich die anthropologische Grundtatsache, daß nach Thurneysens Meinung alle Krankheit und alles Leiden des Menschen Ausfluß seiner Sündhaftigkeit ist.

Thurneysen ist der Ansicht, daß in der Bibel vom Menschen nicht nur ausnahmsweise, sondern durchgängig und grundsätzlich als von einem Kranken gesprochen wird. „Nicht Gesundheit, sondern verlorene und durch die Gnade Gottes wieder zu gewinnende Gesundheit ist das Merkmal seiner Existenz. ... Menschsein und Kranksein sind nicht voneinander zu trennen.“⁷⁸¹ Dies soll sich nun gerade in den Evangelien erweisen. In ihnen „... treten die Menschen von Anfang bis zu Ende der Wirksamkeit Jesu als mit allen nur denkbaren Krankheiten Behaftete auf Darin spricht sich die ganz bestimmte Sicht des Menschen aus als eines, der defekt ist. Darum wird auch der Christus der Arzt genannt, und wenn von ihm gesagt wird, die Gesunden bedürfen seiner nicht, sondern die Kranken, so will das bedeuten: für den Christus und vor ihm gibt es keine Gesunden (Luk. 5, V. 31f).“⁷⁸²

Das von Thurneysen angeführte Zitat steht im Zusammenhang der Berufung des Levi und des Mahls mit den Zöllnern (Lk 5, 27-32). Die Pharisäer und Schriftgelehrten sehen Jesus bei einem großen Festmahl, das Levi zu Ehren

⁷⁸⁰ Tacke, Fragen 199

⁷⁸¹ Lehre 203

⁷⁸² Ebd.

Jesu gibt, und fragen die Jünger: „Warum eßt und trinkt ihr mit den Sündern?“ Und Jesus antwortet und spricht zu ihnen: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten.“

Thurneysen trägt in diese Perikope also zweierlei Vorstellungen ein. Zum einen redet dieser Text nicht von körperlich Kranken. Thurneysen zitiert diese Stelle also sachfremd, wenn er sie dazu benutzt, Jesus als den Arzt darzustellen, der alle körperlichen Krankheiten heilt. Zum anderen aber ist dieser Stelle zu entnehmen, daß es für Jesus sehr wohl Gesunde, nämlich Gerechte, gibt, und das scheinen jene Schriftgelehrten und Pharisäer zu sein, die die jesuanische Mahlgemeinschaft mit den Zöllnern hinterfragen. Meiner Meinung nach interpretiert Thurneysen die Evangelien von paulinischen Rechtfertigungsvorstellungen her, nach denen alle Menschen Sünder sind. Das hier zitierte Logion hat aber durchaus eine andere Intention, die durch den eingetragenen, umfassenden Sündenbegriff überdeckt wird⁷⁸³.

„Heilung ist nicht zu haben ohne Vergebung“⁷⁸⁴, so lassen sich Thurneysens Überlegungen zum Verhältnis Krankheit-Sünde, Heilung-Sündenvergebung wohl am treffendsten zusammenfassen. Dieser Zusammenhang muß überall entdeckt werden. Selbst wenn der johanneische Jesus einen solchen Zusammenhang ausdrücklich ablehnt (Joh 9, 3), so ist dies für Thurneysen lediglich ein Zeichen dafür, daß Jesus an dieser Stelle keinen Wert auf diesen Zusammenhang lege⁷⁸⁵. Hilfe geschehe den Kranken immer durch das Wort der Sündenvergebung, die Heilung erscheint demgegenüber nur als Begleiterscheinung⁷⁸⁶. Die zahlreichen Heilungsgeschichten, in denen von der Sündenvergebung gar keine Rede ist, werden überhaupt nicht erwähnt.

Gen 3 muß Thurneysens Argumentation als letzte Begründung für den Zusammenhang von Sünde und Krankheit dienen⁷⁸⁷. Aber dadurch wird nur der Sachverhalt verdunkelt, daß zwar in dieser Erzählung das Essen vom Baum der Erkenntnis den Tod des Menschen nach sich zieht, daß aber diese grundsätzliche Sterblichkeit des Menschen nichts mit dem Phänomen der Krankheit zu tun haben muß. Krankheit kann zum Tode führen, im sehr viel häufigeren Falle führt sie aber zum Leben! Krankheit kann mit Aktuelsünde zu tun haben, in vielen Fällen wird diese Schuld aber gerade nicht beim Kranken zu suchen sein.

So leidet Thurneysens Auslegung der Evangelien darunter, daß er mit Blick auf das Phänomen Krankheit überall den paulinischen Sündenbegriff

⁷⁸³ In Vollzug 177 findet sich genau dieselbe Interpretation zur Parallelstelle Mk 2, 17.

⁷⁸⁴ Vollzug 186; Thurneysen scheint nicht zu merken, daß dies seinen eigenen Aussagen über natürliche Heilung (Lehre 306) widerspricht.

⁷⁸⁵ Vollzug 60

⁷⁸⁶ Lehre 163f. mit Bezug auf Mk 2, 1-12

⁷⁸⁷ Vollzug 187

wiederentdecken möchte, dem er dann alle Phänomene menschlichen Leides als Auswirkungen der grundsätzlichen Sündhaftigkeit des Menschen zuordnet.

12.2.4 Die Uneindeutigkeit von Thurneysens Seelsorgebegriff: Seelsorge als Verkündigung, als Kirchengleichung und als Gespräch

Es ist von vorneherein auffällig, daß Thurneysen in seiner Lehre von der Seelsorge drei nebeneinander herlaufende Näherbestimmungen von Seelsorge gibt, nämlich Seelsorge als Verkündigung, Seelsorge als Kirchengleichung und Seelsorge als Gespräch. Diese Definitionen lassen sich gemäß dem oben Dargelegten folgendermaßen verstehen:

Seelsorge als Verkündigung bezeichnet die theologische Grundlegung der Seelsorge im Ergehen des Wortes von der Rechtfertigung des Sünders, das seinen Ursprung in der Selbstoffenbarung Gottes hat, wie sie in der Heiligen Schrift gegeben ist.

Seelsorge als Kirchengleichung meint den enzyklopädischen Ort, an dem die Seelsorge als Verkündigung an den Einzelnen im Zusammenhang der Gesamtaufgabe der Theologie als Dienst am Wort Gottes zu sehen ist. Kirchengleichung in diesem Sinne ist eine Hilfsfunktion der Verkündigung.

Seelsorge als Gespräch kennzeichnet dagegen die Form, in der die Verkündigung an den Einzelnen ergehen soll: als wirkliches Gespräch von Mensch zu Mensch.

Schwierigkeiten im Verhältnis dieser eigentlich klar abgrenzbaren Bestimmungen ergeben sich dadurch, daß die einzelnen Begriffe aufgeweitet werden und sich gegenseitig überschneiden. Der Seelsorger im Dienste der Verkündigung „vergißt“ den Gesprächscharakter der Seelsorge und beginnt zu predigen. Der Seelsorger, der Kirchengleichung betreiben soll, versteht darunter nun plötzlich Kirchengleichung in einem allgemeinen Sinne und ermahnt und straft in beinahe jedem Seelsorgegespräch. Der Seelsorger, der Seelsorge wirklich als Gespräch betrachtet, steht immer in der Gefahr, durch das Gespräch von seiner eigentlichen Aufgabe, nämlich der Wortverkündigung, abgebracht zu werden. So zeitigen die oben aufgeführten Begriffsprobleme auch im Verhältnis der Seelsorgedefinitionen untereinander ihre Probleme.

12.3. Akzentverschiebungen 1928-1968

12.3.1 Entwicklungen nach 1928: Von der Ablehnung der menschlichen Nöte zum Anknüpfungspunkt

Während Thurneysen 1928 das Eingehen auf menschliche Fragen und Probleme völlig ablehnt⁷⁸⁸, kann er in der „Lehre“ durchaus die menschlichen

⁷⁸⁸ Rechtfertigung 88

Probleme als Ansatzpunkt akzeptieren⁷⁸⁹. Allerdings zeigte sich in unserer Interpretation, daß dies nicht dazu führte, daß Thurneysen sich für eine Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in die praktisch-theologische Theoriebildung öffnete. Insgesamt ist dem Resümee D. Rösslers zuzustimmen, daß es zwischen 1928 und 1946 keine grundsätzliche Wendung gibt⁷⁹⁰. Die dogmatische Grundausrichtung seiner Seelsorgelehre behält Thurneysen bei⁷⁹¹.

12.3.2 Entwicklungen nach 1946: Von der Sündenvergebung zur Botschaft vom Reich

Während Thurneysen in „Rechtfertigung und Seelsorge“ das Seelsorgegespräch noch fundamental vom Gespräch des Arztes unterschieden hat⁷⁹², erkennt er in „Seelsorge im Vollzug“ deutliche strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen beiden Formen⁷⁹³. Dies dürfte sowohl auf die Kontakte zu R. Siebeck, den Thurneysen - auch weil dieser Christ war - sehr schätzte⁷⁹⁴, als auch auf D. Rösslers Buch über den „ganzen“ Menschen zurückzuführen sein. Überhaupt findet die psychosomatische Medizin 1968 eine sehr positive Würdigung⁷⁹⁵.

Eine Akzentverschiebung, die bereits in der „Lehre von der Seelsorge“ einen Ansatzpunkt zeigt, ist die Frage nach dem Inhalt der Verkündigung. Während 1946 das Thema der Sündenvergebung ganz im Mittelpunkt steht, wird der Inhalt der Verkündigung 1968 als die Botschaft vom Reich⁷⁹⁶ verstanden. Allerdings kann Thurneysen schon 1946 in § 15 ausdrücklich von der Bedeutung des Reiches Gottes für die Seelsorge reden. Dort gibt die Rede vom Reich Gottes den Rahmen für eine Universalisierung des seelsorgerlichen Handelns in alle Bereiche hinein (Politik, Wirtschaft usw.) ab⁷⁹⁷.

Während der Säkularismus 1946 überhaupt nicht vorkommt, findet er 1964 und 1968 herausgehobene Bedeutung. Dazu paßt, daß 1946 die Seelsorge allein den Gemeindegliedern gilt und die Mission eine eigene Funktion hat⁷⁹⁸, während 1968 der Missionsdienst überwiegend durch die Seelsorge ausgeübt wird⁷⁹⁹.

⁷⁸⁹ Lehre 184

⁷⁹⁰ Rössler, Mensch 30

⁷⁹¹ Mit R. Bohrens Auffassung, daß Thurneysen seinen ersten Ansatz bei einer „neuen Psychologie“ nach 1928 preisgegeben habe, habe ich mich im Zusammenhang seines Interpretationsansatzes (Kap. 13.3) auseinandergesetzt.

⁷⁹² Rechtfertigung 87

⁷⁹³ „Es tritt hier eine bis in einzelne Formulierungen sichtbar werdende, formale Koinzidenz des ärztlichen und des seelsorgerlichen Tuns zutage.“ Vollzug 189

⁷⁹⁴ Ebd.

⁷⁹⁵ AaO. 178; 188f.

⁷⁹⁶ AaO. 36ff.

⁷⁹⁷ Lehre 310f.

⁷⁹⁸ AaO. 12

⁷⁹⁹ Vollzug 12

Der Begriff der Kirchenzucht ist 1968 aufgegeben. Allerdings nimmt Thurneysen 1968 auch keine enzyklopädische Einordnung vor, in der dieser Begriff seinen Ort hat.

Ein Thema, das 1946 nur in einem Satz gewürdigt wurde (die Rede von der *assumptio carnis*⁸⁰⁰), nimmt Thurneysen 1968 breiter auf⁸⁰¹. Er redet ausführlich von der Menschwerdung Gottes, deren tiefster Sinn das Erbarmen Gottes ist⁸⁰², und von der Solidarität Gottes mit allen Leidenden und Schwachen⁸⁰³. Dies scheint mir ein Reflex auf die theologische Arbeit Barths zu sein⁸⁰⁴. Allerdings zieht Thurneysen aus diesen Einsichten keinerlei Konsequenzen für eine grundlegende Neubestimmung seiner Seelsorgelehre.

Während 1946 die Person des Seelsorgers wirklich nur beiläufig in seiner Funktion als Werkzeug für die Weitergabe des Wortes Gottes in den Blick kommt (siehe dazu oben II.C.5.), wird 1968 die Bedeutung des Seelsorgers unterstrichen⁸⁰⁵, allerdings wiederum ohne daß daraus materiale Konsequenzen gezogen würden.

Daß 1968 der Wert der Psychologie als Hilfswissenschaft hervorgehoben wäre, wie D. Hoch meint⁸⁰⁶, kann ich nicht feststellen. Alles in allem ist ihrem Resümee zuzustimmen, „... im Prinzip wird auch im zweiten Werk an einer Seelsorge des Wortes festgehalten, das ‘senkrecht von oben’ kommt und als das ganz Andere im Grunde nichts zu tun hat mit dem, was Psychologie und Psychiatrie zu bieten haben.“⁸⁰⁷ Allerdings erweist sich die „Lehre von der Seelsorge“ als das am konsequentesten durchgeführte Werk, das eine durchgängig nachweisbare theologische Theorie verfolgt.

⁸⁰⁰ Lehre 107

⁸⁰¹ Hier möchte D. Hoch erneut an Thurneysen anknüpfen (Offenbarungstheologie 14). Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß dies 1946 ein völlig beiläufiger Gedanke ist und Thurneysen 1968 mit seinen Ausführungen keineswegs eine Neuorientierung einleiten möchte.

⁸⁰² Vollzug 45f.

⁸⁰³ AaO. 176f.

⁸⁰⁴ Siehe K. Barth: Die Menschlichkeit Gottes. Zollikon-Zürich 1956

⁸⁰⁵ Vollzug 90

⁸⁰⁶ Hoch, Offenbarungstheologie 8

⁸⁰⁷ Ebd.

Kap. 13 Interpretationsansätze

13.1 D. Rössler: Die strukturelle Identität von Thurneysens Seelsorgelehre mit der allgemeinen Anthropologie

D. Rössler hat bereits 1962 in seiner Habilitationsschrift über „Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens“ Thurneysens Seelsorgelehre einer ausführlichen Darstellung und Kritik unterzogen und sie dabei dem Menschenbild der neueren Medizin gegenübergestellt. Als grundsätzliche Problematik erhebt er dabei, daß die Seelsorgelehre der Wort-Gottes-Theologen den Anspruch erhebe, „... allein den ‘ganzen’ Menschen vor Augen haben zu können und einzig also wahre Instanz für alle Bedürftigen zu sein. Diesem Anspruch steht das Selbstverständnis der neueren Medizin unvermittelt gegenüber.“⁸⁰⁸

Der Anspruch in der Seelsorgelehre der Wort-Gottes-Theologen finde in dem „transzendenten“ Charakter des Ansatzes seine Begründung. „Zunächst ist dem Selbstverständnis dieser Poimenik nach ihr Ausgangspunkt und ihr Grund ein transzendenter. Das ‘Wort Gottes’, dessen Verkündigung einzige Aufgabe des seelsorgerlichen Handelns ist, kommt allein auf dem Wege der Offenbarung in den Bereich menschlichen Lebens und Verstehens und ist dem Menschen von sich aus nicht zugänglich. ... Zum anderen entspricht es dieser Transzendenz des Grundes, daß die Verkündigung des Wortes Gottes den Bereich menschlichen Lebens und Verstehens sprengen und überschreiten muß.“⁸⁰⁹

„Im transzendierenden Ereignis der Verkündigung eröffnet sich also eine neue Wirklichkeit. ... Es ist der Anspruch der Seelsorgelehre, daß erst dieser neue Bereich in vollem und wahren Sinne ‘Wirklichkeit’ sei.“⁸¹⁰

Dieser exklusive Anspruch, allein das Ganze menschlichen Daseins erfassen zu können, kollidiere nun mit dem Eigenanspruch der anthropologischen Medizin, die ebenfalls den „Wesensbegriff“ des Menschen zu ihrem Thema gemacht habe⁸¹¹. Für Rössler zeigt sich nun, daß sowohl die Seelsorgelehre der Wort-Gottes-Theologen als auch die anthropologische Medizin ihre Verwurzelung in einer Problembewegung haben, die nach dem 1. Weltkrieg versuchte, den Menschen „... auf die Einheit und Eigentümlichkeit seines Wesens hin unter Überwindung seiner Partial-Objektivierungen in den Einzelforschungen ...“⁸¹² auszuliegen. Die Seelsorgelehre der Wort-Gottes-Theologen erweist sich dann „... vielmehr als ein individueller Ausdruck des die allgemeine Geistesgeschichte

⁸⁰⁸ Rössler, Mensch 9

⁸⁰⁹ AaO. 55f.

⁸¹⁰ AaO. 62

⁸¹¹ AaO. 90

⁸¹² AaO. 91

bestimmenden Motivs: Übereinstimmend stellt sich der Widerspruch zur gegenständlichen Erfahrungswelt als Ursprung der Grundfrage dar, und ebensolche Übereinstimmung findet sich im Blick auf Begrifflichkeit und Vorstellungsart in der Auslegung des thematisierten 'ganzen' Menschen.⁸¹³

„Diese Einsicht in die strukturelle Identität mit der allgemeinen Anthropologie steht nun jedoch in krassem Widerspruch zum Selbstverständnis der Seelsorgelehre. Ihr Anspruch war es gerade, 'alle' innerweltliche Erkenntnis vom Wesen des Menschen durch den im Wort Gottes erschlossenen transzendenten Erkenntnisgrund zu relativieren“⁸¹⁴.

Es zeigt sich, daß es gerade dieses Bewußtsein der Exklusivität der Seelsorgelehre ist, das den Wort-Gottes-Theologen den Blick für diese strukturelle Identität verstellt. „In diesem Sinn erhoben steht der Anspruch solcher Exklusivität im Gegensatz zur Wirklichkeit. Es ist wahrscheinlich, daß in diesem Gegensatz ein wesentlicher Grund für den oft beklagten Wirklichkeitsverlust der Seelsorge liegt, und es kann kaum fraglich sein, daß damit ein entscheidendes Problem für die neuere Seelsorgelehre gegeben ist.“⁸¹⁵

Thurneysen hat in seiner Auseinandersetzung mit Rössler diesen Anspruch der Seelsorge auf exklusive Erkenntnis der „wahren Wirklichkeit“ des Menschen allein aus dem Wort Gottes erneuert⁸¹⁶ und damit dokumentiert, daß an der Stellung des Wortes Gottes als transzendentem Gegenüber zu allen anderen möglichen Aussagen über den Menschen sich die Grundlegung dieser Seelsorgekonzeption entscheidet. Die von Rössler aufgewiesenen Aporien sind damit nicht ausgeräumt.

Für Rössler stellt sich die Frage, inwiefern dieser transzendente Grund, um seine Transzendenz zu wahren, überhaupt an eine innerweltliche Begrifflichkeit anknüpfen darf. Radikal gedacht hieße das, er findet überhaupt keine innerweltlichen Ausdrucksmöglichkeiten⁸¹⁷. Wenn aber eine solche prinzipielle Anknüpfung an weltliche Begrifflichkeit möglich sein soll, und dies muß wohl so sein, sonst müßte die Seelsorge einfach schweigen, dann muß die Seelsorgelehre auch die strukturellen Parallelen zu anderen Entwicklungen zur Kenntnis nehmen. Damit ist eine Aporie innerhalb der Thurneysenschen Argumentation aufgewiesen, die keine Auflösung in Thurneysens späteren Beiträgen fand.

⁸¹³ Ebd.

⁸¹⁴ AaO. 93

⁸¹⁵ AaO. 96

⁸¹⁶ Vollzug 193; „Das eben scheint *Dietrich Rössler*, wie aus seinem Buche hervorgeht, nicht zu verstehen und zugeben zu können.“ Vollzug 193

⁸¹⁷ Rössler, Mensch 93f.

13.2 R. Riess: Direktive Gesprächsführung im Seelsorgegespräch

R. Riess hat im Rahmen seiner Dissertation aus dem Jahre 1973⁸¹⁸ Thurneysens Seelsorgekonzept in die verschiedenen dogmatischen Topoi einzuzeichnen versucht: Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Anthropologie. Seine Einsichten treffen sich in hohem Maße mit den von mir oben gemachten Ausführungen.

Ausgangspunkt ist auch hier die absolute Diastase zwischen Gott und Mensch in der Theologie Thurneysens, die nur durch Gottes eigenes Handeln überwunden werden kann. Christologisch wirkt sich das dahingehend aus, „... daß in Thurneysens christologischer Konzeption der Kosmokrator auf Kosten des Gekreuzigten groß gemacht wird.“⁸¹⁹ Das Menschliche verliert dadurch an Eigentlichkeit und Ernst.

Der Vorbehalt des göttlichen Handelns jenseits allen menschlichen Handelns werde in der Lehre vom Heiligen Geist aufrechterhalten. Durch den Heiligen Geist wirke Gott alle Akte der seelsorgerlichen Situation, von der Sündenvergebung bis zum Hören. Dem Seelsorger bleibe konsequenterweise nur das Gebet um den Geist.

Die Seelsorge als Funktion der allgemeinen Wortverkündigung zielt auch auf die Sammlung der Gemeinde. Die ekklesiologische Konzeption Thurneysens wolle die Teilnahme am gemeindlichen Leben in Wortverkündigung und Sakramentenverwaltung. „Der pastoraltheologische Ansatz von Thurneysen ist somit ausgesprochen kirchlich ausgerichtet.“⁸²⁰

Das anthropologische Konzept Thurneysens charakterisiert Riess durch den doppelten Status menschlichen Daseins: simul peccator, simul iustus. Allerdings entgeht Riess dabei, daß gerade die Einsicht in das simul iustus nicht Sache des Menschen ist, sondern ebenfalls von Gott gewirkt ist. Thurneysen schreibt ja: „Nichts, gar nichts berechtigt mich dazu, in einem konkreten Falle es einem Sünder zuzusprechen, daß seine unleugbare Verfehlung ... getilgt sei Er ist für meine Augen gebunden ...“⁸²¹ Riess dagegen vermittelt den Eindruck, als ob simul peccator und simul iustus sich auf derselben Ebene befänden, quasi als menschliche Einsichten in die eigene Situation. Aber das Sündersein ist allein Sache des Menschen, das Gerechtfertigtwerden allein Sache Gottes, die vom Menschen nicht eingesehen werden kann.

Thurneysens Aversion gegenüber der Psychologie versteht Riess völlig richtig aus jener Diastase zwischen Gottes Wirken und menschlichem Handeln. Ein solcher theologischer Ansatz kann nicht anders, „... als eine in Gottes Namen

⁸¹⁸ Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen. Göttingen 1973

⁸¹⁹ AaO. 160

⁸²⁰ AaO. 163

⁸²¹ Lehre 163

geübte Seelsorge auch auf Gottes Seite zu schlagen und ihr vor aller 'nur' menschlichen Psychotherapie den Primat zuzuerkennen.⁸²²

Im Blick auf die aus solcher Theorie erwachsene Praxis sieht Riess das hauptsächliche Problem in Thurneysens direkterer Vorgehensweise in der Gesprächsführung, die sich im Zweitakt aus Zuhören und Zuspruch vollzieht, weniger aber in der fehlenden Theoriegebundenheit solcher Praxis. Dies kann als Hinweis darauf verstanden werden, daß in der Praxis der ursprünglich übergreifend gefaßte Begriff der Verkündigung untergründig zum Anpredigen im Seelsorgegespräch wird, da Thurneysen eine reflektierte Theorie der Gesprächsführung nicht möglich ist. Riessens Kritik an Thurneysen hat eher eine pastoralpsychologische („Überich-Strukturen werden aktiviert“) denn eine grundsätzlich praktisch-theologische Fundierung.

13.3 R. Bohren: Thurneysens Ansatz bei einer neuen Psychologie aus dem Glauben

In Aufnahme eines Anliegen von D. Hoch⁸²³ hat R. Bohren den Versuch unternommen, Thurneysens Seelsorgetheorie „... im Zusammenhang seiner Praxis zu verstehen und zu beurteilen. Der Seelsorger entwickelte in der Folge seiner Tätigkeit auch eine Theorie, nicht umgekehrt...“⁸²⁴ Die Schwierigkeiten, die der Leser mit Thurneysens Werk hat, entpuppen sich dann als reine Verständnisprobleme. „Die Schwierigkeit scheint die zu sein, daß er [scil. Thurneysen] sowohl Seelsorge als auch Predigt bzw. Verkündigung einmal als Oberbegriff nimmt für alles Handeln der Kirche, daß er zum andern Seelsorge als spezielle versteht und Predigt als Kanzelrede.“⁸²⁵ „Man wird Thurneysen nicht gerecht, wenn man das Verwirrliche im Schillern der Begrifflichkeit nicht als Bestreben erkennt, die Weite der Sache zur Sprache zu bringen, ohne dabei die Substanz zu verlieren“⁸²⁶.

⁸²² AaO. 172

⁸²³ Hoch wehrt sich gegen eine Seelsorge, in der der Geist „... 'senkrecht von oben' kommt und nichts mehr hinterfragt werden darf - während auf der andern Seite die menschlichen Bemühungen nur noch im Kleindruck erwähnt werden.“ (Offenbarungstheologie 9) Ihrer Meinung nach lagen für Thurneysen solche Konsequenzen nicht in seinem Ansatz. „Jedenfalls habe ich die *Praxis* seiner Seelsorge ganz anders erlebt“. (ebd.) Ansatzpunkte für eine Veränderung der Thurneysenschen Seelsorgetheorie sieht sie im Begriff der Inkarnation, wie er in Seelsorge im Vollzug vorkommt. M.E. verkennt Hoch, daß sich mit dieser beiläufigen sprachlichen Veränderung in „Seelsorge im Vollzug“ keine konzeptionelle Veränderung gegenüber der „Lehre“ verbindet. Siehe dazu: Kap. 12.3

⁸²⁴ Bohren, Prophetie 203; ähnlich: Landau, Bruchlinien 141

⁸²⁵ Bohren, Prophetie 218

⁸²⁶ AaO. 219

Bohren hat m.E. richtig erkannt, daß die schillernde Begrifflichkeit bei Thurneysen gewisse Probleme aufwirft, ohne daß ich diese für unüberwindbar halte, wenn man Thurneysen gründlich liest. Wenig einsichtig ist mir allerdings, weshalb die Thurneysensche Seelsorge-Praxis den Interpretationsrahmen für seine Lehre abgeben soll⁸²⁷. Hier scheint mir ein grundlegendes Mißverständnis über den Theorie-Praxis-Zusammenhang im allgemeinen als auch im besonderen bei Thurneysen vorzuliegen. Zum einen ist nicht verständlich, weshalb die theoretische Fassung einer Seelsorgelehre nicht auf ihre Konsistenz und theologische Grundlegung hin überprüft werden kann, ohne daß die Praxis des Autors in den Blick kommt, zumal dies voraussetzen würde, daß die Praxis des Autors überhaupt zugänglich ist. Zum anderen, und dies betrifft nun Thurneysens Seelsorgeansatz direkt, bin ich der Meinung, daß sich zeigen läßt, daß Thurneysens Seelsorge-Praxis aus seinem Ansatz gerade nicht abgeleitet werden kann. Vielmehr vollzieht Thurneysen eine Praxis, die neben seiner theologischen Fassung quasi frei vagabundierend nebenherläuft. Seine Praxis (angefangen von der Zimmerausstattung bis zur Kleidung⁸²⁸) ist gerade nicht theoretisch begriffen! Die Thurneysensche Praxis widerspricht zwar nicht seiner Seelsorgelehre (dazu ist diese viel zu dogmatisch formuliert), sie läßt sich aber auch nicht aus dieser begründen.

Bohren kritisiert an Thurneysen, dieser sei seinem anfänglichen Konzept einer „neuen Psychologie“ aus dem Glauben⁸²⁹, das er in „Rechtfertigung und Seelsorge“ formuliert habe, untreu geworden und habe deshalb die Sünde von der Tiefenpsychologie her veranschaulicht und auf diese Weise vermischt, was er eigentlich nicht vermischen wollte⁸³⁰. „Wenn ich recht verstanden habe, war 1928 die Weisheit aus dem neuen Sehen, der Kunst der Wahrnehmung hervorgegangen, jetzt kam sie aus psychologischer Kenntnis und diente der *ars bene dicendi*, der Kunst des rechten Redens.“⁸³¹

⁸²⁷ Bohren macht auch in der Würdigung von H. Tackes Seelsorgeansatz dieses Kriterium geltend. „Die Exemplarität des Seelsorgers gehört allemal zur Seelsorge, sie sagt mehr aus über die Qualität einer Seelsorgetheorie als die Rezensionen der Fachleute.“ R. Bohren: In memoriam Helmut Tacke. Begegnung mit einem Seelsorger. In: H. Tacke: Mit den Müden zur rechten Zeit reden. Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 1989, 11-23, 16f.

⁸²⁸ Vollzug 97ff.

⁸²⁹ Thurneysen selbst hat in seiner „Lehre von der Seelsorge“ eine biblische Psychologie ausdrücklich abgelehnt: „Der Versuch, eine von christlichen Forschern betriebene, ‘gläubige’ Psychologie zu begründen, ist sinnlos. So wenig es eine christliche Zoologie oder Physik gibt, so wenig gibt es eine solche Psychologie. Es braucht sie auch gar nicht zu geben. Was es gibt und geben muß, das ist ein *christlicher Gebrauch der Psychologie*, eine Anwendung ihrer Ergebnisse im Gebiet der Seelsorge der christlichen Kirche.“ Lehre 191

⁸³⁰ Bohren, Prophetie 225

⁸³¹ Ebd.

Während jene „Vermischung“ zwischen Sünde und Tiefenpsychologie durchaus zu konstatieren ist, scheint mir die Rede von einer „neuen Psychologie“ die Aussagen von Thurneysen zu überspitzen und die Argumentationslinie in der „Lehre“ mißzuverstehen. Zum einen redet Thurneysen von einer neuen Psychologie nur insofern, als damit eine grundsätzliche Rechenschaft über den Menschen gemeint ist „... und diese Rechenschaft in Anlehnung an den Sprachgebrauch Psychologie genannt werden sollte ...“⁸³². Dies kann unmöglich als das gelten, was wir heute unter Psychologie verstehen. Außerdem führt Thurneysen dieses Programm in seiner „Lehre“ unter dem Stichwort „Bruchlinie“ durch, und die Frage nach dem Ansehen des Gegenübers mit den Augen Gottes durchzieht die ganze Seelsorgelehre.

Zum anderen ist jene Verschiebung, die Bohren zwischen 1928 und 1946 konstatiert, daß nämlich damals erst der Sehakt gekommen sei, nun aber die Weisheit aus psychologischer Kenntnis komme, ein Nebengleis. Der neue Sehakt bleibt in der ganzen „Lehre“ das Zentrale⁸³³, und das Beispiel vom Übersetzen über den Strom⁸³⁴, für das Kenntnisse des anderen Ufers (also psychologische Kenntnisse) nötig wären, hält Thurneysen in seiner weiteren Verhältnisbestimmung zwischen Seelsorge und Psychologie gerade nicht durch⁸³⁵. Es markiert daher m.E. nicht die ihm von Bohren zugeschriebene Wende.

Gänzlich unklar bleibt auch, wie denn solches neues Sehen zu einer Psychologie, also einer Lehre von der Seele des Menschen, führen soll, wenn doch dieses neue Sehen nie anders als durch den Geist, also durch Offenbarung gewirkt sein kann⁸³⁶.

Ich erkenne deshalb in Bohrens Thurneysens-Interpretation insbesondere das Bemühen, Thurneysen von der Last der stringenten Argumentation zu befreien, indem er ihn an seiner Praxis messen will, aber auch den Versuch einer „Wiederentdeckung“ seines eigenen Projektes einer neuen Psychologie, das er beim frühen Thurneysen vorgezeichnet sehen will. Beide Anliegen haben m.E. keinen hinreichenden Anhalt in Thurneysens Werk.

⁸³² Rechtfertigung 93

⁸³³ Daneben redet Thurneysen auch durchgängig vom „Hören“ als zentraler seelsorgerlicher Kategorie.

⁸³⁴ Lehre 184

⁸³⁵ Siehe dazu oben Kap. 8.1

⁸³⁶ „Sollte es wider Erwarten dazu kommen, daß wir von diesem unserer Erkenntnis entzogenen Objekt der Bibel *doch* etwas wissen, so kann dies auf keine andere Weise geschehen, als daß dieses Objekt, da wir nicht zu ihm kommen können, zu uns komme, daß es seine Jenseitigkeit und Ferne aufgibt und uns nahetritt und, indem es das tut, in uns zugleich das neue Sehen schafft, dem dieses Unsichtbare und Verborgene einzig sichtbar werden kann, das heißt aber auf keine andere Weise als eben: durch *Offenbarung*.“ Schrift 37

13.4 P. F. de Quervain: Beunruhigt über die Zerbrechlichkeit der menschlichen Seele

In seiner Studie über „Psychoanalyse und dialektische Theologie“⁸³⁷ beschäftigt sich P. F. de Quervain auch mit der Krise der Seelsorge und der Kritik der Psychoanalyse bei E. Thurneysen⁸³⁸. Er behauptet, bei Thurneysen eine Entwicklung ausmachen zu können vom jungen Thurneysen, dessen Formulierungen extrem und absolut gewesen seien⁸³⁹, zu einer gereiften Position, in der das Menschliche bei ihm mehr Raum gewonnen hätte, und er weniger besorgt gewesen wäre, „... seinen Verkündigungsauftrag zu verraten.“⁸⁴⁰ De Quervain sieht diese Veränderung psychisch motiviert: „Für den jungen Thurneysen bedrohen diese [scil. seelischen] Probleme die Integrität der menschlichen Persönlichkeit. Theologisch versteht er sie als Ausdruck der menschlichen Verlogenheit. Psychologisch verstanden, sind diese Probleme für ihn nicht nur unlösbar, sondern führen zur endgültigen Desintegration. Deshalb gibt es für ihn von einem christlichen Standpunkt aus nur die Möglichkeit, diese Fragen ohne Antwort zu lassen, sie zum Schweigen zu bringen und so Gott seinen Platz ‘in der Mitte’ zu lassen. Erst in späteren Jahren [scil. 1946] anerkennt Thurneysen, dass eine Psychotherapie auch einem Pfarrer und Seelsorger helfen könnte.“⁸⁴¹

Thurneysens Ablehnung der Psychoanalyse ist so gesehen Ausdruck seiner Ambivalenzgefühle der Psychoanalyse gegenüber: „Einerseits erwartet Thurneysen also von der Psychoanalyse, sie werde dem Pfarrer den richtigen Schlüssel vermitteln.⁸⁴² Andererseits wertet er sie als eine fragwürdige Triebmechanik ab.“⁸⁴³

So kommt de Quervain zu dem Urteil, daß Thurneysens Haltung gegenüber der Psychoanalyse mit seiner Theologie wenig zu tun habe. „Hier drückt sich vor allem ein Mensch aus, der beunruhigt ist über die Zerbrechlichkeit der menschlichen Seele, der von der Psychoanalyse Klärung erwartet, aber befürchtet, hier nicht zu finden, was er sucht, der sich sogar durch die Psychoanalyse bedroht fühlt. Da er selber keine Psychoanalyse macht, hat er auch keine Gelegenheit, seine durchaus normalen Ambivalenzgefühle gegenüber der Psychoanalyse durchzuarbeiten. Unter diesen Umständen ist es nicht zulässig, wie dies in der neueren theologischen Literatur geschieht, Thurneysens Haltung zur

⁸³⁷ de Quervain, Psychoanalyse

⁸³⁸ AaO. 31-46

⁸³⁹ AaO. 36

⁸⁴⁰ AaO. 37 - diese Auffassung wird durch Thurneysens Aussagen zur Seelsorge als Gespräch widerlegt, siehe oben: Kap. 9.3

⁸⁴¹ AaO. 37

⁸⁴² Diese Position kann ich nirgendwo bei Th. verifizieren.

⁸⁴³ de Quervain, Psychoanalyse 39

Psychoanalyse vorschnell als eine theologische Ablehnung der Psychoanalyse zu verstehen.⁸⁴⁴

Ich glaube, daß die bisherige Darstellung und Interpretation der Thurneysenschen Seelsorgelehre klar gelegt hat, daß es genuin theologische Gründe sind, die Thurneysen zu seiner Bewertung der Psychoanalyse führen. Dabei bleibt allerdings offen, inwieweit diese theologische Argumentation aus einem vorrationalen Bereich, aus Ambivalenzgefühlen usw. gespeist wird. Aber es hieße m.E., Thurneysen als Theologen zu unterschätzen, wenn man nicht erwarten würde, daß es ihm durchaus gelang, solche emotional bedingte Haltung rational zu begründen und zu verantworten. Außerdem scheinen mir der Textbestand zu schmal und die biographischen Kenntnisse zu gering zu sein, um eine so weitreichende Interpretation zu rechtfertigen.

In gewissem Widerspruch zu diesen Aussagen stehen auch de Quervains Einsichten darüber, daß „... Thurneysen aus theologischen Gründen Freud bei einer Trieb-Mechanik behaften [scil. wolle] und ... deshalb nicht auf dessen Ich-Psychologie eingehen“⁸⁴⁵ könne. Allerdings kommen diese „theologischen Gründe“ bei de Quervain nicht in den Blick, so sehr ich ihm bei dieser Einschätzung zustimme. De Quervain bleibt dabei stehen, dieses Problem für ein bloßes Mißverständnis des Wesens der Psychoanalyse durch Thurneysen zu halten, das dazu führt, daß Thurneysen „... das ‘Unbewusste’ der Psychoanalyse als ein Ungeheuer, als die Sünde im biblischen Sinn, versteht ...“⁸⁴⁶ und seine Überlegungen dadurch unklar und verwirrend werden.

13.5 A. Grözinger: Stillstand der Praxis in Thurneysens Praktischer Theologie

Nicht speziell zur Poimenik, aber zu Thurneysens praktisch-theologischer Theorie im ganzen hat sich A. Grözinger während des Symposions zum 100 jährigen Geburtstag Thurneysens 1988 geäußert.⁸⁴⁷ Grözinger sieht im Frühwerk Thurneysens bereits dessen Hinwendung zur Empirie. Seiner Meinung nach erlebt Thurneysen die theologische Krise im Gegensatz zu Barth weniger als Enttäuschung über die akademischen Lehrer und die Politiker als vielmehr in den frustrierenden Alltagserfahrungen seines Pfarreralltags⁸⁴⁸. So versuche Thurneysen von Anfang an, den theologischen Neuanfang als Neubeginn eines anderen praktisch-theologischen Handelns zu verstehen. Erfahrung werde dabei von Thurneysen allerdings nicht positivistisch erhoben; „sie ist in einen

⁸⁴⁴ AaO. 39f.

⁸⁴⁵ AaO. 42; Hervorhebung von mir, M.J.

⁸⁴⁶ AaO. 43

⁸⁴⁷ Grözinger, Wände

⁸⁴⁸ Diese Feststellung Grözingers leidet m.E. an einer zu geringen Verifikation durch den Textbestand. Grözinger verweist lediglich auf einige Briefstellen.

theologischen Horizont zu rücken und von dort her zu beleuchten.⁸⁴⁹ Die Vermittlung zwischen dieser Welt-Erfahrung und dem neuen theologischen Ansatz mache allerdings Schwierigkeiten. „Welt-Erfahrung und die eschatologisch bestimmte Erfahrung mit dieser Welt-Erfahrung stellen den Theologen und den Pfarrer vor eine Kluft, die schier Unmenschliches von ihnen verlangt, wobei Thurneysens Warnung dem Versuch gilt, diese Kluft allzu schnell - sei es theologisch, religiöse oder politisch - zu verkleistern ... Für Thurneysen geht es um das Bewußtsein von dieser Kluft, die jede theologische, religiöse oder politische Option stets in Frage stellt.“⁸⁵⁰

Dies führe dazu, daß die Aufgabe der Praktischen Theologie nur aporetisch formuliert werden könne. Das Äußerste, „... was in und mit diesem Bemühen erreicht werden kann, [scil. ist] der Stillstand der Praxis“⁸⁵¹. Zwar sei die Theologie in dem Sinne praktisch, als sie durch das Handeln Gottes, also durch seine Praxis konstituiert werde, auf der anderen Seite aber sei ihr der „... Gegenstandsbereich entzogen, insofern das Handeln der Glaubenden nicht mehr weiter begründbar ist als durch die Aussage, daß es exklusiv immer nur von Gott provoziert werden kann. ... Der Praktischen Theologie bleibt also nurmehr übrig, an diese Spannung zu erinnern, sie zu beschreiben. Praktische Theologie löst die praktischen Probleme nicht, sondern steht für deren Unlösbarkeit. Eine paradoxe Bestimmung der Aufgabe Praktischer Theologie!“⁸⁵²

Das bedeutet aber, daß die Praktische Theologie in der Tat zum Stillstand kommt und damit handlungsunfähig wird. Da die pfarramtliche Praxis aber eines bestimmten Handelns bedarf, setzt Thurneysen nun eben in unreflektierter Weise ein bestimmtes Handeln frei. Grözinger zeigt am Beispiel des Konfirmandenunterrichts, welche Folgen das hat. Thurneysen „... identifiziert hier eine bestimmte Form als die einzig angemessene Weise des Unterrichtens. Aus der Nicht-Vermittelbarkeit des Wortes ist unter der Hand die autoritäre Lehraussage geworden. Und exakt an dieser Stelle nimmt die fatale praktisch-theologische Wirkungsgeschichte Thurneysen[s] ihren Anfang, insofern nun eben doch genaue methodische Ratschläge gegeben werden, die praktisch-theologisch gerade nicht mehr reflektiert werden. Die Praktische Theologie Thurneysens schweigt auf diese Weise dort, wo ihr Wort am notwendigsten wäre. Sie ist aporetisch - weit mehr, als dies in der authentischen Intention Thurneysens begründet ist.“⁸⁵³

⁸⁴⁹ Grözinger, Wände 429

⁸⁵⁰ AaO. 430

⁸⁵¹ AaO. 434

⁸⁵² AaO. 439

⁸⁵³ AaO. 440

Grözinger hat damit m.E. die grundlegende Problematik der Thurneysenschen Theoriebildung erkannt, und seine Analyse koinzidiert mit der oben gebotenen Darstellung. Da dem radikal jenseitig gedachten Wort Gottes ein unüberbietbarer Mehrwert gegenüber aller Welt-Erfahrung zukommt und Gott alleine das handelnde Subjekt aller religiösen Erfahrung ist, zieht dies die Konsequenz nach sich, daß diese Engführung der Seelsorgelehre auf ihre dogmatische Begründung bei Thurneysen keinen Raum mehr für die Integration humanwissenschaftlicher Handlungstheorien läßt. Alles menschliche Handeln kommt in der praktisch-theologischen Theorie zum Stillstand, und es wird eine nicht mehr reflektierte Praxis freigesetzt.

Kap. 14 Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Thurneysens Seelsorgelehre

14.1 Seelsorgelehre ohne Handlungstheorie - Die Dominanz einer am Verkündigungsbegriff orientierten Seelsorge in den fünfziger und sechziger Jahren

Ganz anders als in den zwanziger und dreißiger Jahren⁸⁵⁴, wo es ein ausgesprochen lebhaftes Interesse an der Rezeption psychologischen Wissens für die Seelsorge gab, zeigen sich die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg. D. Rössler hat darauf hingewiesen, daß es Thurneysens dogmatische Ausrichtung der Seelsorgelehre war, wie sie sich im Begriff einer „Seelsorge als Verkündigung“ ausdrückte, die prägend geworden war für die Seelsorgelehre der Nachkriegszeit⁸⁵⁵. Rössler nennt hier Arbeiten von H. Asmussen⁸⁵⁶, W. Loew⁸⁵⁷, M. Mezger⁸⁵⁸, M. Fischer⁸⁵⁹, W. Holsten⁸⁶⁰, H. Wagner⁸⁶¹, H. Girgensohn⁸⁶² und R.

⁸⁵⁴ Vgl. dazu oben: Kap. 6.1

⁸⁵⁵ Rössler, Mensch 11-38; leider hat Rössler nicht darauf hingewiesen, daß die Zahl dieser Beiträge gemessen an der Gesamtzahl der Publikationen gering ist. Für die dreißiger Jahre läßt sich ein solcher Einfluß jedoch kaum nachweisen, vgl. oben: Kap. 6.1

⁸⁵⁶ H. Asmussen: Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung. München 1934; 41937

⁸⁵⁷ W. Loew: „Seelsorge“. In: EvTh 12 (1952/53) 286-291

⁸⁵⁸ M. Mezger: Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge. Bd. 1. Die Begründung der Amtshandlungen. München 1957, 116-142 (7. Die Amtshandlungen als Seelsorge)

⁸⁵⁹ M. Fischer: Predigt und Seelsorge. In: MPTh 47 (1958) 468-483

⁸⁶⁰ W. Holsten: Verkündigung oder Gespräch? In: EvTh 18 (1958) 76-88

⁸⁶¹ H. Wagner: Die Predigt als Seelsorge. In: ThLZ 83 (1958) 81-88

⁸⁶² Die poimenischen Beiträge Girgensohns sind gesammelt in: H. Girgensohn: Heilende Kräfte der Seelsorge. Aufsätze. Hg. v. Hans-Siegfried Frick. Göttingen 1966

Fuehrer⁸⁶³. R. Riess⁸⁶⁴ ergänzt später noch Beiträge von R. Bohren⁸⁶⁵, H. Diem⁸⁶⁶, H. Wulf⁸⁶⁷, und E. Steinwand⁸⁶⁸. Allen diesen Autoren ist gemeinsam, daß sie die dogmatische Grundausrichtung der Seelsorgelehre mit Variationen intonieren.

Auch in den siebziger Jahren wird immer wieder auf Thurneysen zurückgegriffen, dann allerdings mit dem Anliegen, die Rechtfertigungslehre zum Ausgangspunkt einer theologischen Begründung der Poimenik zu machen⁸⁶⁹, was die Rezeption von Handlungstheorien nicht ausschließt.

Worin besteht nun, genauer besehen, die Dominanz des Thurneysenschen Entwurfes für die fünfziger und sechziger Jahre?

Es ist ganz offensichtlich, daß Thurneysens Seelsorgelehre zum Ausgangspunkt für den „common sense“ in der Poimenik der fünfziger Jahre geworden ist⁸⁷⁰. Daß Seelsorge etwas mit Verkündigung zu tun habe, war eine nicht hinterfragte

⁸⁶³ R. Fuehrer: Was ist Seelsorge? In: WzM 10 (1958) 177-186

⁸⁶⁴ Riess, Seelsorge 185 A. 158

⁸⁶⁵ R. Bohren: Seelsorge - Trost der Seele oder Ruf zum Reich? In: Ders.: Predigt und Gemeinde. Beiträge zur Praktischen Theologie. Zürich/Stuttgart 1963, 119-147; außerdem zahlreiche spätere Beiträge gesammelt in: Ders.: Geist und Gericht. Arbeiten zur Praktischen Theologie. Neukirchen-Vluyn 1979

⁸⁶⁶ H. Diem: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme. Bd. 3. Die Kirche und ihre Praxis. München 1963; vgl. aber § 10 Die Absolution

⁸⁶⁷ H. Wulf: Wege zur Seelsorge. Theorie und Praxis einer offenen Disziplin. Neukirchen 1970

⁸⁶⁸ Neben anderen sind Steinwands Beiträge zur Poimenik gesammelt in: E. Steinwand: Verkündigung, Seelsorge und gelebter Glaube. Gesammelte Aufsätze. Hg. v. Manfred Seitz. Göttingen 1964

⁸⁶⁹ H. Tacke: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 1975; ³1993; G. Hennig: Seelsorge und Rechtfertigung. In: ThBeitr 7 (1976) 157-165; Ders.: Stärkt die Seelen. Grundlinien evangelischer Seelsorge und Seelsorgeausbildung. Stuttgart 1981; U. Eibach: Seelsorge als Glaubenshilfe und als Lebenshilfe. Bemerkungen zur Relevanz theologischer Entscheidungen für die Seelsorge. In: ThBeitr 9 (1978) 22-38; A. Peters: Buße - Beichte - Schuldvergebung in evangelischer Theologie und Praxis. In: KuD 28 (1982) 42-72; R. Mayer: Seelsorge zwischen Humanwissenschaft und Theologie. Ein Beitrag zur Neuorientierung in der gegenwärtigen Seelsorgediskussion. In: ThBeitr 14 (1983) 6-21; M. Heymel: Seelsorge auf welcher theologischen Grundlage? In: DTPfBl 89 (1989) 171-173. Diese Autoren konstatieren zum Teil einen Gegensatz zwischen einer auf die Rechtfertigungslehre begründeten Seelsorge und einer allein „annehmenden“ Seelsorge, wie sie die neuere Seelsorgebewegung vertritt, der m.E. so nicht gegeben ist. Das Diskussionsniveau sollte nach den beiden Beiträgen von M. Seils und M. Haustein zum Verhältnis von Rechtfertigung und Annahme nicht mehr unterschritten werden. M. Seils: Rechtfertigung und Annahme. Soteriologische Aspekte zum Gespräch zwischen Psychologie und Theologie. In: ZdZ 35 (1981) 331-339; M. Haustein: Annahme in der „therapeutischen Seelsorge“ und biblisch-reformatorische Rechtfertigungslehre. In: ZdZ 37 (1983) 278-284

⁸⁷⁰ Dies gilt auch für das Verständnis von Seelsorge, wie es viele Psychotherapeuten für die Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie zugrundelegen, vgl. unten Kap. 20.1

Position. Auch in den pastoralpsychologisch orientierten Entwürfen⁸⁷¹ hatte der Verkündigungsbegriff seinen Ort in der poimenischen Theorie, allerdings nicht in einer derartig dominanten Gestalt, wie dies bei Thurneysen der Fall war. Außerdem gab es genügend Spielraum, um die Seelsorgelehre so zu konzipieren, daß durchaus Raum für die Integration psychologischen Wissens blieb. So findet sich bei den verschiedensten Autoren eine selektive Thurneysen-Rezeption, die ihn einseitig mit seinen positiven Äußerungen zur Frage der Aufmerksamkeit für das Gegenüber zitiert, ohne daß die Einschränkungen, die dadurch gegeben sind, daß Thurneysen auf eine Handlungstheorie verzichtet, weil ja alleine Gott im Seelsorgegespräch wirkt, angemessen wahrgenommen würden⁸⁷². Kritik an Thurneysens Seelsorgelehre wird in den fünfziger Jahren nur indirekt geäußert. Daß hinter den kritischen Anmerkungen A. Gennrichs⁸⁷³ zur Gleichsetzung von Sünde und Neurose Thurneysens Ausführungen stehen, läßt sich begründet vermuten. Gleiches gilt für die Kritik A. Köberles⁸⁷⁴, eine Theologie, die den Menschen simplifizierend allein als Sünder unter dem Vorzeichen der Erwählung ansehe, habe damit theologisch zwar immer recht, erweise sich jedoch als lieblos und unfruchtbar, wenn es gelte, einem Menschen in seiner wirklichen Not zu helfen⁸⁷⁵.

Aber der Verkündigungsbegriff dominiert ja nicht nur die Seelsorgelehre, sondern die Praktische Theologie als ganze⁸⁷⁶. Mit dieser Dominanz verbinden sich

⁸⁷¹ Z.B. O. Haendler, W. Uhsadel, A. D. Müller, E. Hertzsch, A. Köberle, H. J. Thilo

⁸⁷² Z.B. K. H. Wrage: Was kann die Seelsorge von der Psychotherapie lernen? In: WzM 15 (1963) 113-130; vgl. auch A. Allwohn: Die Ausbildung in der Seelsorge. Zu Fritz Künkel, Ringen um Reife. In: DtPfrBl 56 (1956) 392-394, 392f. „Der Seelsorger müßte also von der modernen Tiefenpsychologie lernen, so wie die Theologie von der Philosophie, von der Philologie und der Geschichtswissenschaft ständig lernt, natürlich ohne sich selbst zu verlieren. Das ist im Grunde genommen nichts Neues. Eduard Thurneysen hat in seiner 'Lehre von der Seelsorge' mit Nachdruck betont, daß der Seelsorger Menschenkenntnis benötige und diese aus der psychologischen Literatur von Freud, Adler, Jung und anderen erwerben solle. Aber mit der Verwirklichung dieser Anregung ist es nach wie vor schlecht bestellt.“ Vgl. auch: ders.: Psychotherapie und Seelsorge. I-IV. In: PBl 59 (1949) 22-26; 114-119; 256-263; PBl 61 (1951) 16-23

⁸⁷³ A. Gennrich: Verkündigung und Psychologie in der seelsorgerlichen Praxis. In: WzM 5 (1953) 135-137

⁸⁷⁴ A. Köberle: Arzt und Seelsorger im Gespräch der Gegenwart. In: H.-D. Wendland (Hg.): Kosmos und Ekklesia. Festschrift für W. Stählin zu seinem 70. Geburtstag. 24. September 1953. Kassel 1953, 211-218, 213

⁸⁷⁵ Weitere Hinweise auf die wenigen kritischen Äußerungen zu Thurneysen in den fünfziger Jahren finden sich unten: Kap. 19.1

⁸⁷⁶ Vgl. auch D. Rössler Kritik zur Dominanz des Verkündigungsbegriffs in der Theologie als ganzer und der Praktischen Theologie im besonderen: „An ihre Stelle [scil. der konkreten Sonntagspredigt] trat die abstrakte und nirgendwo reale 'Verkündigung der Kirche'. In diesem formalen Begriff der 'Verkündigung' konnten fortan historische und systematische

zwei erkennbare Tendenzen: Einmal ist die Zahl der Beiträge zur Homiletik von Seiten dialektischer Theologen deutlicher größer als die Zahl der Beiträge zur Poimenik, worin sich eine Affinität des Verkündigungsbegriffes zur Homiletik ausdrückt. Zum anderen findet Thurneysens Zurückhaltung gegenüber der Rezeption von psychologischen Einsichten bei den zuoberst genannten Autoren ihre Fortsetzung, und auch hier muß man sagen, daß jene Zurückhaltung gegenüber den Humanwissenschaften für den Bereich der gesamten Praktischen Theologie gilt. Der Verkündigungsbegriff befreit die Poimenik scheinbar von der Last, sich mit psychologischen Theorien zu beschäftigen, weil seine theologische Eindeutigkeit auch die Klarheit der Handlungsanweisungen suggeriert. Daß es in der (von Thurneysen sicherlich nicht gewollten) Konsequenz dieses Entwurfes liegt, daß einzelne Seelsorger das Seelsorgegespräch zur direktiven Verkündigung im Sinne eines Anpredigens des Ratsuchenden mißbrauchten, liegt nahe und wird durch die wachsende Kritik an Thurneysen in den sechziger Jahren bestätigt.

Die von Thurneysen geprägte Seelsorgelehre weigerte sich jedenfalls, sich mit Theologen auseinanderzusetzen, die psychotherapeutisches Wissen rezipierten. Weder Thurneysen noch die anderen Autoren gingen auf die Beiträge jungianisch oder existenzanalytisch orientierter Seelsorgelehrer und Psychotherapeuten ein⁸⁷⁷. Die Dominanz der Dialektischen Theologie muß also als ein bestimmtes theologisches Klima der Konzentration auf dogmatische Gehalte (auch in der Praktischen Theologie) verstanden werden, das anders denkende Theologen zu Außenseitern stempelte. Welche Ursachen lassen sich für diese Dominanz ausmachen?

Die Frontstellungen des Kirchenkampfes waren auch in den Nachkriegsjahren noch prägend. Die dialektische Theologie hatte den Theologen der Bekennenden Kirche in hohem Maße zur theologischen Begründung ihres Widerstandes gegen die dem Nationalsozialismus nahestehenden Deutschen Christen

Arbeit, positiver und kritischer Standpunkt das gemeinsame Thema sehen. Das hatte einerseits zur Folge, daß jetzt jede christliche Lebensäußerung und alles kirchliche Tun in diesem Spitzenbegriff aufgehen mußte: Was immer geschieht, es muß 'Verkündigung' sein, oder es ist falsch. Zum anderen aber war die Folge, daß in diesem Begriff der 'Verkündigung' nun das Wesen des christlichen Glaubens im ganzen zusammengefaßt erschien; 'Verkündigung' wird zur Chiffre, in der sich zugleich das Heil und seine Vermittlung repräsentieren. Deshalb konnte der absolute Gebrauch des Wortes zu einer verbreiteten Sprachgewohnheit werden, und es findet sich überall dort, wo das Letzte und Tiefste, das Begründende und Entscheidende des christlichen Glaubens bezeichnet werden soll. ... Zwar soll nicht nur die Predigt auf der Kanzel, sondern auch Unterricht und Seelsorge 'Verkündigung' sein. Doch ist schwer einzusehen, wie diese Forderung anders erfüllt werden könnte als durch eine Predigt vor der Klasse oder eine Predigt für einen Einzelnen; und konsequente Autoren haben das denn auch bestätigt." D. Rössler: Das Problem der Homiletik. In: ThPr 1 (1966) 14-28, 17f.; vgl. unten: Kap 18.1

⁸⁷⁷ Vgl. zu diesen Beiträgen unten Kap. 20.1

verholfen. Dies legitimierte sie, in der Nachkriegszeit zu einer geradezu allumfassenden theologischen Schule zu werden, die das universitäre Klima in Westdeutschland stark prägte. Zur Grundausrichtung dieser von Karl Barth beeinflussten Strömung gehörte auch seine deutliche Abgrenzung der Theologie von den Humanwissenschaften.

Die pastoralpsychologisch orientierten Theologen kamen dagegen zumeist aus dem der Jugendbewegung verpflichteten theologischen Realismus, waren Mitglieder der Michaelsbruderschaft⁸⁷⁸ und im Kirchenkampf in distanzierter Haltung zur Bekennenden Kirche geblieben⁸⁷⁹. Vielen Theologen blieb diese Theologie mit dem Geruch der fehlenden dezidierten Ablehnung des Nationalsozialismus behaftet. Außerdem gab es in den dreißiger Jahren psychotherapeutisch orientierte Poimeniker, die überzeugte Nationalsozialisten waren oder aber nationalsozialistische Propaganda vertraten⁸⁸⁰. Es stellt sich die Frage, ob es in der Nachkriegszeit nicht auch aus diesen Gründen noch Ressentiments gegenüber einer für die Psychotherapie offenen Seelsorgelehre gab.

Gerade Theologen, die bereit waren, psychologisches Wissen in die Seelsorge zu integrieren (wie z.B. A. D. Müller, O. Haendler, E. Hertzsch), arbeiteten in der damaligen DDR. Ihr Einfluß auf die poimenische Diskussion in Westdeutschland blieb begrenzt. Für Ostdeutschland wird man im ganzen eine andere Entwicklung der poimenischen Debatte und der Ausbildung einer Pastoralpsychologie konstatieren müssen als in Westdeutschland.

Es dürfte nicht zuletzt das Fehlen der dogmatischen Fragestellungen im Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie gewesen sein, was dieses Gespräch für viele Theologen diskreditierte. Theologie im eigentlichen Sinne waren eben Exegese und Dogmatik. Theologen wie A. Köberle, W. Uhsadel u.a., die sich mit der Frage einer „ganzheitlichen Theologie“ beschäftigten, galten als „esoterisch angehaucht“. Dazu gehörte auch, daß man sich in der Michaelsbruderschaft, der diese Pastoralpsychologen angehörten, mit Meditation, „Verleiblichung“ des Evangeliums in Tanz usw. beschäftigte⁸⁸¹. Eine solche

⁸⁷⁸ So z.B. W. Stählin, A. D. Müller, O. Haendler, W. Uhsadel, A. Allwohn, H.-J. Thilo, A. Köberle

⁸⁷⁹ Zwischen W. Stählin und der Bekennenden Kirche gab es Auseinandersetzungen, nachdem dieser die Barmer Theologische Erklärung wegen der fehlenden schöpfungstheologischen Fundierung ablehnte und die BK daraufhin ihren Studenten verbat, sich im Examen von Stählin prüfen zu lassen. Zu W. Stählin vgl. jetzt: M. Meyer-Blanck: *Leben, Leib und Liturgie. Die praktische Theologie Wilhelm Stählins*. Berlin/New York 1994

⁸⁸⁰ I. B. Schairer, Fr. W. Diedrich; vgl. dazu unten: Kap. 6.1

⁸⁸¹ Zu den Ressentiments gegenüber einer „leibfreundlichen“ Theologie vgl. auch die Einschätzung von A. Köberle: „Wilhelm Stählins kostbares Buch ‘Vom Sinn des Leibes’ blieb im neueren Protestantismus eine durchaus vereinzelte Stimme. Die offizielle kirchliche Lehre machte unentwegt in frommem Spiritualismus und verdächtigte jedes leibhafte Reden als ‘Wandervogel-Theologie’.“ (Arzt und Seelsorger 211)

Theologie stand prinzipiell unter dem Verdacht, „natürliche Theologie“ zu sein - für dialektische Theologen das schlimmste Verdikt, das man aussprechen konnte.

Erst in den sechziger Jahren beginnt nach und nach eine kritische Auseinandersetzung mit Thurneysen (vgl. für die Seelsorgelehre: W. Uhsadel⁸⁸², R. Affemann⁸⁸³, H.-O. Wölber⁸⁸⁴, W. Bernet⁸⁸⁵, W. Offele⁸⁸⁶), die ab 1967 schrille Töne annimmt⁸⁸⁷. Diese Kritik muß m. E. so gedeutet werden, daß die Dominanz dogmatischer Fragestellungen in der Praktischen Theologie zugunsten sozial- und humanwissenschaftlicher Fragestellungen zurückgenommen werden soll, weil sich die Frage nach Handlungstheorien in der gesamten Praktischen Theologie unter den Bedingungen einer sich wandelnden Gesellschaft⁸⁸⁸ immer

⁸⁸² Siehe dazu unten: Kap. 18.1

⁸⁸³ R. Affemann: Tiefenpsychologie als Hilfe in Verkündigung und Seelsorge. Stuttgart 1965, 45-50; Affemann kritisiert insbesondere Thurneysens Verbalismus (der Verkündigungsbe-griff widerspricht dem Gesprächscharakter) und den theozentrischen Grundansatz (die Situation des Einzelnen muß in den Blick kommen).

⁸⁸⁴ H.-O. Wölber: Das Gewissen der Kirche. Abriss einer Theologie der Sorge um den Menschen. Göttingen 1963. Thurneysens Seelsorge „...wurzelt in einer ontologischen Voraussetzung, die aus der Form des Evangeliums als Gottes Wort, aber nicht aus der Sache des Evangeliums als Vergebung und Suche des Verlorenen abgeleitet ist. Und folglich zwingt sie immer wieder dazu, nach dem Ereignis der Versorgung mit dem Wort zu tasten.“ AaO. 62

⁸⁸⁵ W. Bernet: Seelsorge als Auslegung. In: PTh 54 (1965) 207-213; Bernet kritisiert insbesondere, daß Thurneysen „...ganz im fatal herkömmlichen Amtsdanken [scil. bleibt], das den Pastor im Gegenüber zu den Vielen der Gemeinde sieht.“ (AaO. 208) - Eine Charakterisierung, die Thurneysen sicherlich nicht gerecht wird, die aber die Seelsorgepraxis der sechziger Jahre zutreffend charakterisieren könnte.

⁸⁸⁶ W. Offele: Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart. Mainz 1966. Offele sieht m.E. sehr richtig, daß „Thurneysens Bestreben, einzig und allein dem göttlichen Wort eine heilswirksame Bedeutung zuzusprechen, ...nicht überall mit solchen seiner Aussagen vereinbar [scil. ist], die den relativen Wert menschlichen Tuns umschreiben sollen.“ (AaO. 155) Außerdem will er die psychologischen Forschungsergebnisse in viel stärkerem Maße in das seelsorgerliche Bemühen integriert wissen. Schließlich hält er Thurneysens Vertrauen auf die psychologischen Feststellungen der Bibel für nicht legitim. (AaO. 156f) Offele kann aber nicht sehen, daß sich diese Probleme zwangsläufig aus der theologischen Grundlegung Thurneysens in einem radikal autonom gefaßten Offenbarungsbegriff ergeben.

⁸⁸⁷ P. Gerlitz: Seelsorge und menschliche Beratung. Bemerkungen zu einem falschen Gegensatz. In: ThPr 2 (1967) 244-248; Gerlitz wirft der Seelsorgepraxis der dialektischen Theologen vor, diese würde die Menschen krank machen. Ähnlich scharf attackierte auch J. Scharfenberg Thurneysen: J. Scharfenberg: Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung. Göttingen 1972; ⁵1991,

⁸⁸⁸ Vgl. dazu unten: Kap. 20.3

mehr in den Vordergrund drängt. In der Homiletik⁸⁸⁹ und der Religionspädagogik waren die humanwissenschaftlichen Fragestellungen schon einige Jahre auf der Tagesordnung. Gegen Ende der sechziger Jahre läßt sich jedenfalls ein allgemeines Gefühl der Ohnmacht der Seelsorger angesichts der Nöte der bei ihnen Rat suchenden Menschen konstatieren⁸⁹⁰.

Man kann die Kritik von Gerlitz, Scharfenberg u.a. auch als Reflex auf ein tatsächlich praktiziertes Gesprächsverhalten in der Seelsorge werten. Eine solche Praxis allerdings alleine als Auswirkung von Thurneysens Seelsorgelehre zu deuten scheint mir kurzschlüssig. Einleuchtender ist es wohl, diese Gesprächspraxis als Ausdruck einer inneren Grundhaltung der Pfarrer in den fünfziger und sechziger Jahren zu sehen, die sich mit einem autoritären Amtsverständnis verknüpft. Hinweise hierfür sind die Dominanz des Themas Amt in verschiedenen praktisch-theologischen Entwürfen⁸⁹¹, Beiträge, die die Rolle des Pfarrers als Amtsträger kritisch reflektieren⁸⁹², und die Wahrnehmung, daß die neuere Seelsorgebewegung sich seit 1968 dezidiert von einem Pfarrerbild abgesetzt hat, das den Pfarrer lediglich als Gegenüber der Gemeindeglieder sah, dem es zukommt, die überlieferten Traditionen und Werte zu vermitteln⁸⁹³. Die Hintergründe für diese Grundhaltung der Pfarrer liegen wahrscheinlich in der sozialkonservativen Orientierung der deutschen Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg, die erst im Zuge der 68er-Bewegung aufgebrochen wurde - auch hierbei spielte die praxisorientierte Seelsorgebewegung eine wichtige Rolle! Die Kritik von Gerlitz und Scharfenberg wäre, in diesem Sinne verstanden, als Ausdruck des gesellschaftlichen Wandels und, damit verknüpft, des Willens zur Veränderung des überkommenen Pfarrerbildes und der pastoralen Gesprächspraxis zu werten. Thurneysen dagegen hätte mit seinem Seelsorgeentwurf die theologische Legitimation einer gängigen pastoralen Praxis geboten, die mit dem Selbstverständnis weiter Teile der Pfarrerschaft kongruent war.

⁸⁸⁹ Vgl. für die Homiletik: W. Trillhaas: Die wirkliche Predigt. (1963). In: A. Beutel/V. Drehlen/H. M. Müller: Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre. Tübingen ²1989, 13-22; Rössler, Problem

⁸⁹⁰ Nachweise für diese Entwicklung mit Blick auf die Seelsorgelehre finden sich in: M. Jochheim: Die Anfänge der Seelsorgebewegung in Deutschland. Ein Beitrag zur neueren Geschichte der Pastoralpsychologie. In: ZThK 90 (1993) 462-493, 474-479

⁸⁹¹ Z.B. Müller, Grundriß; Haendler, Grundriß; Trillhaas, Dienst

⁸⁹² Neben den Äußerungen Uhsadels (vgl. unten Kap. 18.1) siehe: E. Wolf: Das kirchliche Amt im Gericht der theologischen Existenz. (1951/52). In: Ders.: Peregrinatio. Bd. II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik. München 1965, 161-178; A. Rensch: Bedeutung, Grenze und Gefahr des Amtsbewußtseins im Seelsorgegespräch. In: ThLZ 81 (1956) 387-390 [=WzM 8 (1956) 236-244]; O. Haendler: Vier Thesen zum Problem „Person und Amt“. (1965). In: Ders.: Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen 1971, 167-176

⁸⁹³ Vgl. dazu Jochheim, Anfänge 474-482

14.2 Die Psychologie als Hilfswissenschaft - Ablehnung und Ausbeutung

Thurneysens Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie in dem Sinne, daß er der Psychologie die Funktion einer Hilfswissenschaft für die Theologie zuwies, hat im allgemeinen Urteil eine herausragende Bedeutung für die Zuordnung der beiden Wissenschaften in den fünfziger und sechziger Jahren gewonnen. „Dieser Begriff hat sich als äußerst praktikabel erwiesen und Generationen von Seelsorgern die theologische Legitimation geliefert, unbefangen eine dem einzelnen gerade passend erscheinende psychologische Wahrnehmungseinstellung und Methode in Gebrauch zu nehmen.“⁸⁹⁴ Adolf Köberles Kritik, der bereits 1950 ausdrücklich die Kennzeichnung der Psychotherapie als Hilfswissenschaft als ungenügend zurückwies, steht einsam da⁸⁹⁵.

„Die erlösende Formel trug sehr weit. Sie ermöglichte eine klare Trennung in Bereiche, erlaubte es, an der grundsätzlichen Überlegenheit der seelsorgerlichen Methoden festzuhalten, und machte doch die praktischen Funde der Psychoanalyse zu einer Art Freiwild, von dem man sich greifen konnte, was einem beliebte, während man alles, was einem nicht gefiel, der weltanschaulichen Voreingenommenheit Freuds zur Last legen und nach wie vor ablehnen konnte.“⁸⁹⁶ „Das ‘Gespräch’ zwischen Theologie und Psychoanalyse spielt sich danach so ab, daß man einerseits in einer gewissen schulterklopfenden Aufgeschlossenheit den Analytikern ihre therapeutischen Erfolge zugesteht und darin von ihnen lernen möchte, andererseits aber alles, was als weltanschaulich verdächtig erscheint, zurückweist.“⁸⁹⁷

Es fällt allerdings schwer, diese sicherlich zutreffende Charakterisierung im Sinne einer Begriffsgeschichte zu verifizieren. Der Begriff „Hilfswissenschaft“, der von E. Pfennigsdorf geprägt wurde⁸⁹⁸, findet sich nur selten

⁸⁹⁴ Winkler, Thurneysen 453

⁸⁹⁵ A. Köberle: Ein Theologe lernt von der Psychotherapie. In: *ArztSe He.* 1 1(1950) 3-6, 4; Köberle hat seine Vorstellungen später noch präzisiert. Er plädiert für eine gegenseitige Durchdringung von Seelsorge und Psychotherapie (im Gegensatz zu einer Verhältnisbestimmung im Sinne der Diastase bzw. der Hilfswissenschaft), „...daß sie sich in einer idiomatischen Kommunikation wechselseitig das Beste schenken, was sie einander zu geben haben.“ A. Köberle: Psychotherapie und Seelsorge in der Begegnung aus evangelischer Sicht. In: O. Graf Wittgenstein (Hg.): *Psychotherapie und Theologie.* Stuttgart 1958, 62-76, 69

⁸⁹⁶ J. Scharfenberg: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Göttingen ⁴1976, 26

⁸⁹⁷ AaO. 27

⁸⁹⁸ Die empirischen Wissenschaften „...lehren uns, eine jede in ihrer Weise, ein für die Pr. Th. wichtiges Wissensgebiet kennen. Aber sie vermögen nicht, die für diese Gebiete geltenden Ziele und Normen aufzustellen. Sie sagen nur, was ist, nicht, was sein soll. Deshalb sind sie Hilfswissenschaften der Pr. Th., die das von ihnen erarbeitete Wissen aufnimmt und für ihre Zwecke verwendet.“ E. Pfennigsdorf: *Praktische Theologie. Ein Handbuch für die Gegenwart.* Bd. 1. Gütersloh 1929, 17

ausdrücklich erwähnt⁸⁹⁹. Vielmehr läßt sich der mit dem Begriff „Hilfswissenschaft“ gemeinte Sachverhalt durch zwei Charakteristika bestimmen: einmal knüpft der Begriff an das überkommene Schema von der möglichen dominancilla-Relation zweier Wissenschaften an; er hält also an der grundsätzlichen Überlegenheit der Theologie über die Psychologie fest. Zum anderen betrifft diese Indienstnahme der Psychologie durch die Seelsorge nur „eine auf ihrem Boden sachlich arbeitende Psychotherapie“. „Genau diese besondere Bestimmung von ‘Sachlichkeit’ inkludiert dann die kritische Abgrenzung des Theologen von der ‘Hilfswissenschaft’, wenn bei deren Gebrauch ‘wesensfremde weltanschauliche Voraussetzungen’ mitlaufen.“⁹⁰⁰ Der Theologe ist also prinzipiell frei darin zu entscheiden, welche Elemente der Psychologie „weltanschauliche Voraussetzungen“ sind, die er, ohne sich weiter mit ihnen beschäftigen zu müssen, ablehnen kann.

Das bedeutet aber, daß auf der Grundlage dieses Verständnisses von Hilfswissenschaft die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie sehr unterschiedlich ausfallen kann. So übernimmt Uhsadel die Jungsche Archetypenlehre als empirisch verifizierte, tiefenpsychologische Einsicht im Sinne einer Hilfswissenschaft⁹⁰¹. Für ihn steht dieser tiefenpsychologische Ansatz (anders als der von Freud!⁹⁰²) unter keinem Weltanschauungsverdacht, sondern er ist Ausdruck psychischer Realität, die in Korrelation zu den Offenbarungsaussagen zu bringen ist⁹⁰³. Thurneysen dagegen sieht gerade bei Jung starke weltanschauliche Einflüsse, die ihn dazu bringen, die Analytische Psychologie als Hilfswissenschaft abzulehnen⁹⁰⁴.

Die Spannweite dessen, was unter dem Begriff Hilfswissenschaft verhandelt wird, ist also denkbar groß. Der Begriff „Hilfswissenschaft“ ist dann aber nur

⁸⁹⁹ So bei A. Allwohn: *Evangelische Pastoralmedizin. Grundlegung der heilenden Seelsorge*. Stuttgart 1970, 106; W. Uhsadel: *Der Mensch und die Mächte des Unbewußten. Studien zur Begegnung von Psychotherapie und Seelsorge*. Kassel 1952, 34; ders.: *Tiefenpsychologie als Hilfswissenschaft der Praktischen Theologie*. In: *WzM* 21 (1969) 146-158

⁹⁰⁰ K. Winkler: *Psychotherapie im Kontext der Kirche - zum Problem der sogenannten „Hilfswissenschaften“*. In: J. Ringleben u.a. (Hg.): *Der Mit-Mensch in der Psychotherapie. Perspektiven für Kirche und Gesellschaft*. Bielefeld 1988, 68-86, 72; vgl. auch A. Allwohn: *Die Theologie wird „...von denjenigen Erkenntnissen der Tiefenpsychologie Gebrauch machen können, die nicht ihren eigenen Voraussetzungen widersprechen. Daß dabei die weltanschaulichen, philosophischen und spekulativen Ausdeutungen, die in die psychologischen Feststellungen eingedrungen sind, ausgeschaltet werden müssen, ist seit Thurneysens ‘Lehre von der Seelsorge’ Allgemeingut der Theologie.*“ A. Allwohn: *Die Bedeutung der Tiefenpsychologie für die christliche Anthropologie*. In: W. Bitter (Hg.): *Zur Rettung des Menschlichen in unserer Zeit. Ein Tagungsbericht*. Stuttgart 1961, 260-275, 268

⁹⁰¹ Vgl. unten Kap. 16.1

⁹⁰² Uhsadel, *Tiefenpsychologie* 150f.

⁹⁰³ AaO. 149f., siehe auch Kap. 16.3.4

⁹⁰⁴ Lehre 199f.

dafür geeignet, den Rahmen für eine bestimmte Art der Rezeption der Psychologie in der Theologie abzustecken, die wir unter dem Stichwort „Dominanzmodell“ kennengelernt haben⁹⁰⁵. Der Begriff hält den Überbietungsanspruch der Theologie gegenüber der Psychologie fest und hat apologetischen Charakter, um sich vor dem Vorwurf des Psychologisierens zu schützen, wenn psychologische Kenntnisse rezipiert werden. Was dann jeweils als „weltanschauliche Einflüsse“ ausgeschieden wird, obliegt jedem Theologen.

14.3 Seelsorgelehre ohne theologische Begründung - Thurneysen und die neuere Seelsorgebewegung

Die neuere Seelsorgebewegung⁹⁰⁶ hat von ihren Anfängen an ihre Theorie und Praxis in dezidiert abgegrenzter Weise gegenüber der Seelsorgelehre der kerygmatischen Theologie und insbesondere Thurneysens ausgebildet. W. Steck konstatierte 1975: „Zu dem poimenischen Werk von E. Thurneysen etwa findet die gegenwärtige Poimenik meist nur ein reichlich gebrochenes Verhältnis; das Distanzbewußtsein ist so hoch stilisiert, daß eine vernünftige Aufarbeitung der darin thematisierten Fragen nur schwer möglich scheint.“⁹⁰⁷ Worin wurde diese Distanz erlebt?

Am deutlichsten läßt sich m.E. die Abkehr von der kerygmatischen Seelsorgelehre in der Hinwendung zur Seelsorgepraxis als Ausgangspunkt der Seelsorge verdeutlichen. J. van der Geest hat das Neue und Befreiende der klinischen Seelsorgeausbildung so beschrieben: „Daß es hier nicht darum geht, eine zunächst zu gewinnende Theorie Schritt für Schritt in die Praxis umzusetzen, sondern vielmehr, daß wir durch Tun lernen. Am Anfang steht nicht die Theorie. Sie hat ihr Erstgeburtsrecht verloren. Am Anfang steht das Erleben im Vollzug der Praxis. Learning by doing - das ist *conditio sine qua non* der neuen seelsorgerlichen Ausbildung. Erst im Rückblick auf lebendige Erfahrung bildet sich Schritt für Schritt Theorie.“⁹⁰⁸

Dieser Vorrang der Praxis vor der Theorie wurde auch mit der Formel der „Wende zur Erfahrungswelt“ gekennzeichnet. „Diese Wende zur Erfahrungswelt dokumentiert sich in der zunehmenden Bedeutung und in dem vorrangigen Stellenwert von Begriffen wie Beruf, Praxis und Ausbildung. Die unmittelbare

⁹⁰⁵ Vgl. dazu oben: Kap. 1.2

⁹⁰⁶ Zur neueren Seelsorgebewegung vgl.: Jochheim, Anfänge

⁹⁰⁷ W. Steck: Die wissenschaftliche Situation der Praktischen Theologie. In: WPKG 64 (1975) 65-80, 70

⁹⁰⁸ J. van der Geest: Reflexionen zur Theologie der Seelsorge. In: WzM 26 (1974) 85-92, 85

und konkrete Tätigkeit sowohl der Kirche im ganzen wie des einzelnen Pfarrers rücken in den Vordergrund des Interesses.⁹⁰⁹

Damit ist allerdings ein grundsätzlicher Bruch mit einer Seelsorgekonzeption verbunden, die ausdrücklich die Nicht-Lehrbarkeit der Seelsorge theologisch verankert hatte, da ja Gott selbst der eigentlich Handelnde im seelsorgerlichen Geschehen war. Die neuere Seelsorgebewegung beantwortete A. D. Müllers Frage: „Ist Seelsorge lehrbar?“⁹¹⁰ eindeutig mit „Ja!“. Die Aufnahme der aus den USA kommenden und über die Niederlande rezipierten Klinischen Seelsorgeausbildung (CPE/CPT) verhalf zu einem bis dahin nicht gekannten Repertoire an Methoden, Hilfestellungen, aber auch an neuer Begrifflichkeit, um einer praxisorientierten Seelsorgekonzeption zur Durchsetzung zu verhelfen.

Die Bedeutung, die dabei den aus Amerika via Holland kommenden Praxisseminaren (6- und 12-Wochenkurse in Klinischer Seelsorgeausbildung) zukam, läßt sich kaum überschätzen. Ausgesprochen hilfreich war hierbei, daß die dort rezipierte Gesprächspsychotherapie von Carl Rogers sich deutlich von der am medizinischen Modell des Verhältnisses von Arzt und Krankem orientierten Tiefenpsychologie, die die pastoralpsychologische Literatur der fünfziger und sechziger Jahre beherrschte, unterschied. Jeder, der sich in die Beherrschung der Therapeutenvariablen eingeübt hatte, konnte therapeutisch tätig werden! Für C. Rogers war das therapeutische Gespräch nur ein Sonderfall eines jeden gelungenen Gesprächs, das sich allein durch die höhere Kompetenz des Therapeuten und die Bereitschaft des Klienten zu vertiefter Selbstexploration von einem „normalen“ guten Gespräch unterschied. Eine quasi therapeutische Kompetenz der Seelsorger konnte also ohne langjährige psychoanalytische Ausbildung erworben werden.

Außerdem wußte die neuere Seelsorgebewegung auf eine Problemstellung Antwort zu geben, die Thurneysen zwar ebenfalls deutlich vor Augen hatte, deren Lösung er jedoch lediglich durch den Rekurs auf seine am Verkündigungs-begriff orientierte Seelsorgekonzeption betreiben konnte⁹¹¹. Die Veränderungen in der Lebenswelt der Menschen, die Thurneysen unter dem Stichwort „Säkularisierung“ zusammenfaßte⁹¹², führten dahin, daß eine Seelsorge, die zur Lösung der Probleme von Ratsuchenden lediglich den Rekurs auf biblische

⁹⁰⁹ D. Rössler: Die praktische Theologie. In: W. Lohff/F. Hahn: Wissenschaftliche Theologie im Überblick. Göttingen 1974, 56-61, 58

⁹¹⁰ A. D. Müller: Ist Seelsorge lehrbar? In: Forschung und Erfahrung im Dienst der Seelsorge. Festgabe für Otto Haendler zum 70. Geburtstag. Göttingen 1961, 71-79

⁹¹¹ So kann Thurneysen die dringend nötige Erneuerung der Seelsorge angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen und der menschlichen Nöte nach seinem Entwurf ganz konsequent in den Worten zusammenfassen: „Gottes lebendigmachender Geist muß uns neu geschenkt werden.“ Mensch 26

⁹¹² Vgl. dazu vor allem: Mensch und Erwägungen

Aussagen anbieten konnte⁹¹³, keine Akzeptanz unter den Ratsuchenden fand und die Seelsorger in tiefe Konflikte stürzte wegen ihrer Unfähigkeit, auf menschliche Schwierigkeiten angemessen zu reagieren⁹¹⁴. Dies rief eine zunehmende Ablehnung gegenüber einer allein am Wort Gottes orientierten Seelsorgepraxis, insbesondere unter jungen Theologen⁹¹⁵, hervor, die schließlich in dem - sicherlich überzogenen - Vorwurf gipfelte, daß diese Art von Seelsorge nicht nur eine angemessene Wahrnehmung der seelsorgerlichen Situation verhindere, sondern eine neurotisierende, krankmachende, das Evangelium

⁹¹³ Es ist offensichtlich, daß da, wo bei Thurneysen von einer Seelsorge-Schulung die Rede ist, damit eine in verstärktem Maße an der Bibel orientierte Verkündigung gemeint ist: „Müßte nicht in der seelsorgerlichen Schulung eingehend davon gehandelt werden, was die Bibel über Krankheit, Tod, Auferstehung und ewiges Leben lehrt?“ (Mensch 8); „...aber wer auch da nicht wiederum von der Heiligen Schrift her weiß, was Ehe ist, der wird keine Eheseelsorge üben können.“ (AaO. 9); „Wieder ist es die Bibel, die in ihren, und zwar in ihren trinitarischen, Aussagen über Schöpfung und Erlösung ganz neu vor uns aufgehen muß. Anders gibt es keine Geborgenheit.“ (Ebd.) Auch in „Seelsorge im Vollzug“ kommt Thurneysen bei der Frage der Lehrbarkeit der Seelsorge über einfachste Ratschläge nicht hinaus. Seine Begründung unter Berufung auf M. Mezger: „Die Tröstung ergeht, aber nur im Ergehen ist sie, was sie sein soll. Wer will den Vogel im Flug festhalten durch Regeln, nach denen dieser Flug sich zu vollziehen habe? Immer wird es um ein Transzendieren aller profanen Redebereiche gehen.“ (Vollzug 196)

⁹¹⁴ Es finden sich in der Literatur eine ganze Reihe von Erfahrungsberichten von Pfarrern, die mit der Seelsorge der kerygmatischen Theologie Scheitern erlebten. Um einen Eindruck von den Schwierigkeiten zu vermitteln, soll einer der prominentesten Vertreter der neueren Seelsorgebewegung zu Wort kommen, H.-Chr. Piper: „Ich ging in die Praxis in der festen Überzeugung, daß die Beichte ‘Kern und Stern christlicher Seelsorge’ (*Peters*) sei. Nach meinen Erinnerungen haben mich in meiner gesamten Praxis zwei Menschen aufgesucht, die zu beichten beehrten und eine Absolution in liturgischer Form (vor dem Altar in der Kirche) wünschten. Der eine wurde von schweren Versündigungsideen gequält. Er beichtete. Er bereute. Er empfing die Absolution. Vierzehn Tage später erfuhr ich von seinen Verwandten, daß eine Einweisung in eine psychiatrische Klinik notwendig geworden war. Er litt an einer manisch-depressiven Psychose (die ich natürlich nicht erkannt hatte). Meine feierliche Absolution hatte ihn noch tiefer in die Depression gestürzt. Denn sie hatte ja nichts geholfen. Ein wenig später kam eine Frau zu mir. In unserem Gespräch fragte sie beiläufig, ob Selbstmord Sünde sei. Ich bejahte. Sie beichtete. Sie bereute. Sie empfing die Absolution - und wurde noch am selben Tage bewußtlos im Wald aufgefunden. Meine Absolution hatte ihr die letzte Hemmung genommen.“ H.-Chr. Piper: *Macht und Ohn-macht: Die Frage nach dem Proprium der Seelsorge*. In: *WzM* 34 (1982) 291-299, 294

⁹¹⁵ Es finden sich zahlreiche Hinweise auf die Problematik in den Zeitschriften *WzM* und *WPKG*. Beispielhaft sei hier genannt: M. Koschorke: *Vom Elend der Vikarsausbildung - am Beispiel der Seelsorge. Ergebnisse einer Berliner Befragung*. In: *WPKG* 60 (1971) 389-400

verhindernde Wirkung habe⁹¹⁶. An Fakultäten⁹¹⁷ und Predigerseminaren⁹¹⁸ wurde versucht, den angehenden Theologen einen praxisorientierten Zugang zur Seelsorge zu ermöglichen. Dabei wurde die „Selbsterfahrung“ zum Schlüsselbegriff sowohl für die Probleme der Identitätsfindung der Theologen angesichts einer zunehmenden Rollendiffusion als auch für einen Neuzugang zur Seelsorge⁹¹⁹.

Neben dieser praxisorientierten Neukonzeptualisierung von Seelsorge, die Thurneysen vor allem wegen seiner „Theorie der Nicht-Methodisierbarkeit“⁹²⁰ angegriffen hatte, findet sich eine informationstheoretisch fundierte Kritik, wie sie J. Scharfenberg vorgetragen hat⁹²¹.

Scharfenberg möchte „durch den Aufweis der Parallelität von Denkbewegungen im sogenannten ‘säkularen Bereich’ zu bestimmten theologischen Fragestellungen ... eine mögliche Identifizierung von theologischen Gehalten in Theorie und Praxis weltlicher Formen der Gesprächsführung ...“⁹²² ermöglichen. Diese Identifizierung geschieht mittels des Begriffes der Freiheit als des Ziels eines wirklich seelsorgerlichen Gesprächs, wobei Scharfenberg diese Freiheit als die „Freiheit eines Christenmenschen“ versteht. Außerdem interpretiert Scharfenberg das göttliche Wort der Heilung (Ps 107, 20) im Sinne einer Heilskraft der Sprache an sich. Dies bedeutet, daß der gelungene Vollzug des weltlichen Gesprächs identisch ist mit dem theologisch qualifizierten. Die heilende Wirkung des göttlichen Wortes und die heilende Wirkung gelungener menschlicher Kommunikation sind nicht zu unterscheiden. Es gibt somit kein Proprium der Seelsorge mehr, das im seelsorgerlichen Akt erkennbar wäre, ja, mehr noch, ein Überschuß eines „geistlichen Gesprächs“ gegenüber einem gelungenen weltlichen Gespräch wird geradezu ausgeschlossen.

Damit fallen aber implizit zutiefst theologische Entscheidungen, ohne daß diese ausdrücklich reflektiert würden. Die Propriums-Frage ist schließlich zuerst eine Frage nach der theologischen Selbstbegründung der Seelsorge, die nun außer Kraft gesetzt wurde. Es verwundert deshalb nicht, daß dieses Anliegen, das die Grundlage von Thurneysens Seelsorgelehre war, die neuere

⁹¹⁶ In solch zugespitzter Form wurde dies vertreten von: P. Gerlitz: Seelsorge und menschliche Beratung. Bemerkungen zu einem falschen Gegensatz. In: ThPr 2 (1967) 244-248

⁹¹⁷ D. Stollberg: „Mehr Praxis!“. Pastoralpsychologische Übungen in Erlangen 1966 bis 1968. In: DTPfBl 68 (1968) 774f.

⁹¹⁸ W. Pisarski: Erste Schritte aus dem Elend heraus. Seelsorgeausbildung im Predigerseminar Bayreuth. In: WPKG 60 (1971) 400-405

⁹¹⁹ H. Frör: Selbsterfahrungsgruppe für Pfarrer. In: WzM 21 (1969) 428-432; E. F. Sievers: Selbsterfahrungsgruppen mit Theologen. Ein Ausbildungsweg im seelsorgerlichen Bereich oder: ein Schritt, hinter den man nicht zurück kann. In: WzM 22 (1970) 417-429

⁹²⁰ Riess, Analyse 11

⁹²¹ Vgl. zu Scharfenbergs Entwurf: Nicol, Gespräch 109-118

⁹²² Scharfenberg, Seelsorge 11

Seelsorgebewegung wieder einholen sollte, zuerst in der Gestalt der kritischen Anfragen H. Tackes.

Es ist bisher verborgen geblieben, in welchem hohem Maß sich die Wahrnehmung des poimenischen Werkes von E. Thurneysen von 1950 zu 1968 wandelte. In der Perspektive der neueren Seelsorgebewegung rücken Thurneysen und Asmussen einfach nebeneinander und werden zu Repräsentanten einer verbalistischen Seelsorge, die das Gespräch mißbraucht, um den Ratsuchenden anzupredigen⁹²³. 1950 galt Thurneysen als der Inbegriff einer für die Ergebnisse der Psychotherapie offenen Seelsorgelehre⁹²⁴, während Asmussen sowohl in den dreißiger als auch in den fünfziger Jahren durchaus kritisch gesehen wurde⁹²⁵. Diese verzerrte Wahrnehmung der vorausgehenden Geschichte der Seelsorgelehre verdankt sich gleichermaßen dem theologischen Umschwung wie einer von dialektischen Theologen geübten Seelsorgepraxis, die tatsächlich Seelsorge als Verkündigung im Sinne einer „Predigt an den Einzelnen“ verstand⁹²⁶.

Die Abgrenzung von einer solchen Gesprächspraxis, für die Thurneysens Seelsorgelehre verantwortlich gemacht wurde, sorgte dafür, daß die Ansatzpunkte für ein Gespräch, die Thurneysen der neueren Seelsorgebewegung geboten hätte, ungenutzt blieben. Es wären hier zu nennen: der dialogische Charakter des Gesprächs⁹²⁷, die Leibhaftigkeit des Gesprächs⁹²⁸, die Kraft des Wortes im rechten Augenblick⁹²⁹, Seelsorge in personaler Hingabe⁹³⁰, die Wahrnehmung der Bedeutung des Seelsorgers⁹³¹, aber auch eine Form der Beratung, die die Grenzen herkömmlicher Moral negiert⁹³².

Die Frage nach der theologischen Selbstbegründung der Seelsorge, die für Thurneysen eine herausragende Bedeutung hatte, die ihn aber die Frage nach der Poimenik als einer Praxistheorie aus den Augen verlieren ließ, muß heute wieder aufgegriffen werden. Die Rechtfertigungslehre kann einen theologisch überzeugenden Ausgangspunkt für die theologische Begründung der Seelsorgelehre bilden. Aber die Frage nach dem Verhältnis von theologischer

⁹²³ Dies beginnt bei Uhsadel 1958, vgl. dazu unten: Kap. 18.1

⁹²⁴ Vgl. dazu unten Kap. 20.1

⁹²⁵ Für die dreißiger Jahre vgl. oben Kap. 6.1 bei A. 417, für die fünfziger Jahre vgl. F. Arnold (Seelsorge - ohne Psychagogik. In: PBI 91 [1951] 83-89, 85) mit seiner Kritik an Asmussen und der Wertschätzung für Thurneysen.

⁹²⁶ Vgl. auch oben: Kap. 14.1

⁹²⁷ Vollzug 79

⁹²⁸ AaO. 79f.

⁹²⁹ AaO. 80f.

⁹³⁰ AaO. 89

⁹³¹ AaO. 90

⁹³² AaO. 106

Begründung und Handlungstheorie in der Poimenik muß eine überzeugendere Fassung finden, als dies in Thurneysens Seelsorgelehre der Fall war.

Teil C Walter Uhsadels Evangelische Seelsorge

Kap. 15 Jugendbewegte Theologie zwischen sozialem Engagement und Tiefenpsychologie

Während die religionspädagogischen Arbeiten von W. Uhsadel (1900-1985) schon verschiedentlich gewürdigt wurden⁹³³, ist seinem poimenischen Werk bisher wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht worden⁹³⁴, obwohl seine Seelsorgelehre zu den wenigen monographischen Bearbeitungen des Themas gehört, die die Zeit zwischen dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Aufbruch der neueren Seelsorgebewegung (ca. 1968) hervorgebracht hat⁹³⁵. Eine Einordnung Uhsadels wird dadurch erschwert, daß es keine vollständige Bibliographie seiner Arbeiten gibt⁹³⁶, da die Belegexemplare der Zeitschriftenaufsätze für die Jahre 1925-1943 verbrannt sind. Auch sind unsere Kenntnisse über seine biographische Entwicklung denkbar knapp. Immerhin lassen sich drei Themenkreise ausmachen, die Uhsadels Denken geprägt haben und für seine theologische Arbeit bedeutsam geworden sind: die Aufmerksamkeit für die soziale Dimension menschlichen Daseins, der Einfluß der Jugendbewegung und die Entdeckung der Tiefenpsychologie.

⁹³³ K. E. Nipkow: Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. Heidelberg/Düsseldorf 1971, 130f.; W. Sturm: Religionsunterricht - gestern, heute, morgen. Der Erziehungsauftrag der Kirche und der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Stuttgart 1971, 28-31; R. Koerrenz/N. Collmar (Hg.): Die Religion der Reformpädagogen. Ein Arbeitsbuch. Weinheim 1994, 5f.

⁹³⁴ Hier wäre zunächst die Berücksichtigung Uhsadels in zwei ungedruckten Dissertationen zu nennen: L. C. Hoch: Seelsorge und Gemeinschaft. Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft in der deutschen protestantischen Seelsorgeliteratur von Friedrich Niebergall bis in die Gegenwart. Diss. (masch.) Marburg 1979, 46-52; J. Rabast: Die Entwicklung der Seelsorge im 19. und 20. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung F. Naumanns. Diss. (masch.) Berlin 1970, 161-163. Weiterhin: M. Josuttis: Die Ziele der seelsorgerlichen Beratung. Integration oder Emanzipation? In: Ders.: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. München 1974, 95-116, 99ff.; H. Eberhardt: Praktische Seel-Sorge-Theologie. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung. Bielefeld 1990, 113-117

⁹³⁵ Hier wären die Arbeiten von E. Thurneysen, W. Trillhaas und H. O. Wölber zu nennen.

⁹³⁶ Vgl. H. Harsch: Bibliographie Walter Uhsadel. In: Ders.: Seelsorge als Lebenshilfe. Heidelberg 1965, 255-259

15.1 Die soziale Frage als Herausforderung

Uhsadel studierte von 1919 bis 1924 Theologie, Psychologie, Pädagogik und Soziologie in Hamburg, Marburg und Berlin⁹³⁷. Eindruck hat ihm nach eigener Aussage Friedrich Mahling gemacht, der seit 1909 Professor für Praktische Theologie in Berlin war⁹³⁸ und bei dem Uhsadel als Student zwei Seminare zur Sozialgesetzgebung in der Weimarer Republik belegt hatte⁹³⁹. Schon während des Lehrvikariats 1924-26 nahm sich Uhsadel als ehrenamtlicher Jugendpfleger der „Fürsorge für eine Zahl von Kindern im Bereiche der stark kommunistisch durchsetzten Gemeinde“⁹⁴⁰ an. Ähnlich war die Situation von 1926-28, als Uhsadel Gemeindepastor in der hamburgischen Gemeinde Alt-Barmbeck war, einem Stadtteil, der ebenfalls stark kommunistisch geprägt war⁹⁴¹.

Ergebnis des von Mahling geweckten Interesses (so Uhsadel im Vorwort der nachfolgenden Schrift) war sein Beitrag „Soziologische Verhältnisse kinderreicher Großstadtfamilien“, in dem Uhsadel die Probleme kinderreicher Familien darstellt, um dann „Sinn, Aufgabe und Möglichkeiten der Fürsorge für kinderreiche Familien“ zu beschreiben. Hier solle wirtschaftliche und erzieherische Hilfe gewährt werden. Letztere beziehe sich vor allem darauf, „...daß die vage - auch in den Erwartungen wohl bescheidene - Glücksforderung beseitigt wird und an deren Stelle differenzierte Bedürfnisse, die sich auf das Nächstliegende richten, geweckt werden.“⁹⁴² Der Ort, an dem solche Erziehung am ehesten geleistet werden könne, sei eine „...streng geschlossene(n) Gemeinschaft, die den einzelnen in den Bann ihrer Sitte zieht. Die naturgegebene Gemeinschaft solcher Art ist und bleibt die Familie.“⁹⁴³

Der sozialen Fragestellung blieb Uhsadel auch in seiner weiteren akademischen Arbeit verpflichtet. Sie artikuliert sich z.B. in der Bedeutung, die er der Hilfe zur Bewältigung von Lebensfragen in der Seelsorge zumißt⁹⁴⁴.

Uhsadels Heimatstadt Hamburg ist mit ihren geistigen Strömungen aber noch in anderer Hinsicht für Uhsadel bedeutsam geworden. Die Verbindung zwischen sozialem Engagement und Jugendbewegung, die im weiteren für Uhsadel große Bedeutung gewann, markiert nach Uhsadels eigenem Urteil der

⁹³⁷ H. Kahl, W. Lorenz, K. Voßberg: Nachruf W. Uhsadel. In: Ev. Michaelsbruderschaft (Hg.): In Memoriam. (Ungedruckt) [Sekretariat Kloster Kirchberg, Sulz a.N.] 1301f, 1301

⁹³⁸ Vgl.: H. Hohlwein: Art. Mahling, Friedrich. In: RGG³ IV, 605

⁹³⁹ W. Uhsadel: Die soziale Verantwortung des Pfarramtes als Problem der theologischen Studienreform. In: IMis 53 (1963) 1-10, 9; im folgenden zitiert: Verantwortung

⁹⁴⁰ Ebd.

⁹⁴¹ Kahl/Lorenz/Voßberg, Nachruf 1301

⁹⁴² W. Uhsadel: Soziologische Verhältnisse kinderreicher Großstadtfamilien. Berlin 1928, 54

⁹⁴³ AaO. 56

⁹⁴⁴ Vgl. z.B. Uhsadel, Verantwortung und unten: Kap. 17.2

Hamburger Pastor Clemens Schultz (1842-1914)⁹⁴⁵. Schultz hatte um die Jahrhundertwende zeitgleich mit den Anfängen des Wandervogels eine neue Form der Jugendarbeit initiiert, die auf die spezifischen Interessen der Jugendlichen einzugehen suchte. 1909 gründete Schultz den Bund Deutscher Jugendvereine, in dem bereits ab 1911 einzelne Gruppen im Stil des Wandervogels „auf Fahrt gingen“. 1919 kam der BDJ auf seiner Magdeburger Tagung unter den Einfluß der Jugendbewegung. Während Schultz aus jugendpflegerischen Gesichtspunkten gehandelt hatte, fragte jetzt die Jugend selbst nach einem neuen Lebensstil. Für diese nun folgende „bündische Zeit“ der deutschen Jugendbewegung⁹⁴⁶, die im BDJ ihren wichtigsten kirchlichen Vertreter hatte, läßt sich Uhsadels Beteiligung in leitender Position aufweisen. Inwieweit Uhsadel von C. Schultz selbst geprägt war, kann auf Grund seiner Äußerungen nicht erhoben werden. Da Schultz aber bereits 1914 starb, erscheint dies wenig wahrscheinlich.

15.2 Der Bund Deutscher Jugendvereine (BDJ) und die Theologie des christlichen Realismus

Der Einfluß der Jugendbewegung auf Uhsadels Denken kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Davon zeugen nicht nur seine zahlreichen Beiträge zu diesem Thema⁹⁴⁷, sondern auch die theologische Grundorientierung, die er in jener Zeit gewonnen hat und die sich im besonderen an Person und Werk W. Stählins ausrichtet.

⁹⁴⁵ Zu C. Schultz vgl.: H. Maurer: Art. Schultz, Clemens. In: RGG³ V, 1579f. Uhsadel über Schultz: J. H. Wichern und Clemens Schultz als Sozialpädagogen. In: EvSoz 32 (1927) 54-57; Clemens Schultz und wir. In: ChW 41 (1927) 661-666; Vom Bund zur Bruderschaft. Nach einem Menschenalter XI. In: Quatember 19 (1954/55) 157-159, im folgenden zitiert: Bund. - In diesem letzten Beitrag hebt Uhsadel hervor, wie wichtig Schultz für viele Michaelsbrüder geworden ist. Er nennt hier: O. Dibelius, W. Stählin, W. Gottschick, F. Fuckel, G. Donndorf, L. Heitmann, W. Classen und K. Zeuschner.

⁹⁴⁶ Vgl. dazu die umfassende Darstellung: W. Kindt (Hg.): Die deutsche Jugendbewegung. 1920-1933. Die bündische Zeit. Quellenschriften. Köln 1974. Die Kurzchronik zum BDJ (aaO. 596-598) stammt von Uhsadel.

⁹⁴⁷ Freier Gehorsam. Geschichte des Bundes deutscher Jugendvereine. Schwerin 1932, im folgenden zitiert: Gehorsam; Die Kirche im Erziehungswerk. Die reformpädagogischen Schulversuche in ihrem Verhältnis zur Kirche. Kassel 1939; Der Beitrag der Jugendbewegung zur Erneuerung der christlichen Unterweisung. In: H.-D. Wendland (Hg.): Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem siebenzigsten Geburtstag 24. September 1953. Kassel 1953, 229-240, im folgenden zitiert: Jugendbewegung; Art. Jugendbewegung. I. Geschichte und Bedeutung. In: RGG³ III, 1013-1018; Art. Jugendbewegung. II. Jugendbewegung und evangelische Kirche. In: RGG³ III, 1018-1020; Bund Deutscher Jugendvereine (BDJ). a.) Kurzchronik. In: W. Kindt (Hg.): Die deutsche Jugendbewegung. 1920-1933. Die bündische Zeit. Köln 1974, 596-598, im folgenden zitiert: Kurzchronik

Uhsadel soll bereits als Schüler zum Wandervogel e. V. gehört haben⁹⁴⁸. Nach dem Studium war er Mitglied im BDJ. Einen nicht geringen Einfluß dürfte dabei G. Donndorf gehabt haben, der seit 1919 den BDJ leitete, in Hamburg Jugendpfarrer war und den Uhsadel dort persönlich kennenlernte⁹⁴⁹. Um jenes Milieu jugendbewegter Theologie zu erfassen, in dem Uhsadel in der Mitte der zwanziger Jahre in Hamburg stand, gilt es, etwas weiter auszuholen.

Seit 1919 hatte die Jugendbewegung einen anderen Charakter gewonnen⁹⁵⁰. Waren die Anfänge vom Wandervogel (gegr. 1901) geprägt, dem Auf-Fahrt-gehen mit eigener Kluft, Schlafen im Heu, neuer Begegnung zwischen den Geschlechtern usw., sprich einer Jugendkultur, die sich dezidiert von der bürgerlichen Gesellschaft des Kaiserreiches absetzen wollte, so kam die Jugendbewegung nach dem 1. Weltkrieg unter den Einfluß des Führergedankens, der über die Pfadfinder einströmte. Es entstanden die hierarchisch geführten Bünde, die sich in Jungenschaft, Jungmannschaft und Mannschaft gliederten, insgesamt hunderte an der Zahl mit teils geringer Lebensdauer.

In diesem Zeitraum wurden auch Teile der evangelischen Jugendgruppen von der Jugendbewegung und ihren Lebensformen ergriffen⁹⁵¹. Daß es zu einem Miteinander von Kirche und Jugendbewegung kommen konnte, daran hatte W. Stählin maßgeblichen Anteil⁹⁵², der 1921 mit seinem Vortrag „Jesus und die Jugend“ auf der Bundestagung des BDJ in Heidelberg die Herzen der Jugendlichen traf: „Noch wagen wir nicht zu sagen, was wir so gerne sagen möchten: Christus ist der Sinn der Jugendbewegung; aber wir sagen, was wir sagen dürfen und müssen: ohne Christus ist die Jugendbewegung sinnlos und in Christus wird sie ihren Sinn erfüllen.“⁹⁵³

Friedrich Kreppel⁹⁵⁴ hat das gemeinsame Anliegen der Jugendbewegung und der christlichen Theologen auf den Punkt gebracht: „Das die Jugend und den christlichen Prediger verbindende Moment ist das gemeinsame Verlangen nach dem neuen Menschen. Beiden geht es um das Wort am Anfang der Bibel ‘Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn’.“⁹⁵⁵

⁹⁴⁸ So: A. Reis: Die Jugendbewegung als religiöses Phänomen. Diss. (masch.) Frankfurt a.M. 1994, 68

⁹⁴⁹ Bund 158

⁹⁵⁰ Vgl. dazu: A. Klönne: Art. Jugendbewegung. In: TRE 17, 423-426

⁹⁵¹ Dazu ausführlich: Reis, Jugendbewegung

⁹⁵² Vgl. dazu ausführlich: E. Nestler: Der Beitrag Wilhelm Stählins zur Jugendbewegung. Diss. (masch.) Bayreuth 1986

⁹⁵³ Aus: Uhsadel, Gehorsam. Zitiert nach: Kindt, Jugendbewegung 601

⁹⁵⁴ F. Kreppel: Streit mit dem Zeitgeist. Das Menschenbild der Deutschen Jugendbewegung. In: E. H. Schallenger (Hg.): Religion und Zeitgeist im 20. Jahrhundert. Stuttgart/Bonn 1982, 75-97

⁹⁵⁵ AaO. 95

Stählin wurde gebeten, gemeinsam mit Donndorf die Leitung des BDJ zu übernehmen⁹⁵⁶ und hatte diese Leitung 10 Jahre inne. Uhsadel schrieb zu Stählins Ausscheiden im Jahre 1932 eine Geschichte des BDJ⁹⁵⁷, die Stählin gewidmet ist.

Stählin bemühte sich, die verschiedenen für die religiöse Frage offenen Bünde zu einer gemeinsamen Stellungnahme zu einen. 1923 trafen sich rund 100 Führerinnen und Führer auf Schloß Angern bei Magdeburg. Der Verständigungsversuch scheiterte. Aber noch in Angern beschloß man, erneut einen kleinen, ausgewählten Kreis einzuladen usw. auf das Gut Berneuchen. Ausrichter des Treffens waren der BDJ (Stählin und Donndorf), der Christdeutsche Bund (Leopold Cordier, Prof. für Prakt. Theologie in Gießen), die Neupfadfinder (Pfr. M. Voelkel) und der Neuwerkkreis (H. Schafft). In wechselnder Besetzung tagte die Berneuchener Konferenz jährlich für einige Tage und diskutierte Fragen der Theologie, der Autorität, des Verhältnisses von Christentum und Volkstum, des Kultus usw. Die Gesprächssituation war in Berneuchen eine völlig andere als in Angern. Die Teilnehmer fanden zu einem gemeinsamen Wort, das 1926 als „Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation.“⁹⁵⁸ erschien.

Die Verbindungen zwischen Stählin und Uhsadel lassen sich auch an den verschiedenen Orten gemeinsamer Arbeit aufzeigen. Uhsadel war von 1929 bis 1933 Schriftleiter der Zeitschrift „Evangelische Jugendführung“, die Stählin, Cordier und Schafft für die drei Bünde BDJ, Neuwerk und Christdeutsche Jugend herausgaben. Später war Uhsadel Schriftleiter der „Evangelische Jahresbriefe“ des Berneuchener Kreises, die Stählin herausgab; von 1947/48 bis 1951/52 war Uhsadel mit Stählin gemeinsam Herausgeber dieser Zeitschrift.

Außerdem war Uhsadel 1934 in die am Michaelistag 1931 in der Marburger Schloßkirche gegründete Michaelsbruderschaft eingetreten. Die Michaelsbruderschaft⁹⁵⁹ war der Versuch, das in Berneuchen entworfene Konzept in die Form verbindlicher Gemeinschaft und einer neuen praxis pietatis umzusetzen. Welches war nun die Intention von Berneuchen?

Den Unterzeichnern (unter ihnen auch Paul Tillich) ging es darum, die gestaltende Kraft des Evangeliums für die Kirche und die Kultur der Gegenwart herauszuarbeiten. „Der Formwille der Kirche ist darum nicht ein Luxus, der zu der schlichten Aufgabe der Wortverkündigung hinzuträte, und nicht ein Verlegenheitsausweg, auf dem sie den Zugang sucht zu ästhetisch verwöhnten

⁹⁵⁶ Zur Geschichte des BDJ vgl. außer Uhsadel, Gehorsam und Kurzchronik vor allem: D. H. Toboll: Evangelische Jugendbewegung 1919-1933, dargestellt an dem Bund deutscher Jugendvereine und dem Christdeutschen Bund. Bonn 1971

⁹⁵⁷ Gehorsam

⁹⁵⁸ Hg. von der Berneuchener Konferenz. Hamburg 1926 = Darmstadt 1978

⁹⁵⁹ Vgl. dazu: H. Henche: Art. Michaelsbruderschaft. In: TRE 22, 714-717

Menschen, die sie mit ihrer Predigt nicht mehr erreicht, sondern es ist der schlichte Gehorsam gegen den Auftrag, in dem irdischen Bereich, d.h. eben in leiblichem Handeln, das Wort Gottes zu verkündigen. Alles Handeln der Kirche ist ein *verbum visibile*, und nur, sofern es das ist, ist es ein Handeln der Kirche.⁹⁶⁰ „Es gibt kein Gebiet des Lebens, das nicht zum durchscheinenden Gleichnis, zur Durchbruchsstelle der göttlichen Offenbarung werden könnte“⁹⁶¹. Zeit, Raum, Natur, Leib und jedes menschliche Werk könnten durchscheinend werden für eine höhere Ordnung. Niemals aber sei die in sich ruhende Endlichkeit selbst heilig und göttlich. „Es ist immer nur der Glaube, dem die Wirklichkeit transparent wird, und der aus der geschaffenen Welt und durch sie hindurch das Wort vernimmt, das an ihn ergeht.“⁹⁶² „In den Formen der kirchlichen Verkündigung soll der Gleichnischarakter aller irdischen Wirklichkeit offensichtlich werden; und die Liturgik ist nicht eine Sammlung kirchlicher Merkwürdigkeiten oder ein System ästhetischer Gesetze des Gottesdienstes, sondern die Lehre von dem Gleichnischarakter des menschlichen Lebens, wie er in dem Handeln der Kirche anschaulich wird.“⁹⁶³

Hiermit war ein theologisches Programm skizziert, das insbesondere W. Stählin fernerhin auszufüllen suchte und das später unter dem Begriff des „christlichen Realismus“⁹⁶⁴ firmierte. In W. Stählins „Vom göttlichen Geheimnis“⁹⁶⁵ begegnete vielen jugendbewegten Theologen, so auch Uhsadel⁹⁶⁶, eine Theologie, die die Bedeutung des göttlichen Geheimnisses, der Offenbarung Gottes in Jesus

⁹⁶⁰ Berneuchener Buch 100f.

⁹⁶¹ AaO. 102

⁹⁶² AaO. 103

⁹⁶³ AaO. 104

⁹⁶⁴ Die Begriffsgeschichte des „christlichen Realismus“ ist noch unaufgeklärt. Uhsadel weist darauf, daß P. Tillich als erster den Begriff „gläubiger Realismus“ benutzt habe, um zu benennen, was die Jugend suchte, wenn sie der Bibel begegnete (Uhsadel, *Jugendbewegung* 238 - vgl. dazu P. Tillich: *Gläubiger Realismus I*. [1927] In: M. Baumotte [Hg.]: *Tillich-Auswahl*. Bd. 1. *Das Neue Sein*. Gütersloh 1980, 288-298; und P. Tillich: *Gläubiger Realismus II*. [1928]. In: aaO. 299-317). Der Begriff spielt in jener Literatur eine Rolle, die in den dreißiger und vierziger Jahren die Neubegegnung mit der Theologie der Alten Kirche suchte und dort „eine klassische Gestalt christlicher Theologie, als Glaubens- und Christusgnosis verstanden“ (H.-D. Wendland: *Probleme des christlichen Realismus*. In: *ThLBl* 63 [1942] 169-174, 171), entdeckte. Nach dem Zweiten Weltkrieg haben insbesondere A. D. Müller und O. Haendler den Begriff in ihren praktisch-theologischen Entwürfen zur Kennzeichnung der konsequenten Weltzugewandtheit der Theologie verwendet. Vgl. dazu insbesondere: O. Haendler: *Praktische Theologie als theologisches Problem*. [Rez.: A. D. Müller: *Grundriß der Praktischen Theologie*. Gütersloh 1950 = Berlin (Ost) 1954]. In: *ThLZ* 79 (1954) 661-670, 667

⁹⁶⁵ W. Stählin: *Vom göttlichen Geheimnis*. Kassel 1936

⁹⁶⁶ Z.B. W. Uhsadel: *Der Mensch und die Mächte des Unbewußten. Studien zur Begegnung von Psychotherapie und Seelsorge*. Kassel 1952, 77, im folgenden zitiert: *Mächte*; ders.: *Evangelische Seelsorge*. Heidelberg 1966, 21, im folgenden zitiert: *Seelsorge*

Christus, bis in die Strukturen der Kirche hinein aufzuweisen versuchte, indem sie seine formgebende Kraft für die Gestalt der Kirche herausstellte. H.-D. Wendland charakterisierte den christlichen Realismus wie folgt: „Grundlegend ist für den christlichen Realismus die These, dass in allem Handeln und Reden der Kirche und ihrer Amtsträger göttliche Wirklichkeiten sich in Bewegung setzen, dass es zur Menschwerdung Gottes, zur Offenbarung im Fleische schlechterdings dazu gehört, dass er durch Menschen handelt, in Elemente erschaffener Kreatur sich hineingibt, um hier mit der Wirklichkeit des neuen Lebens, in Heil und Heiligung, mit den Kräften des Hl. Geistes, in der Aufschliessung des göttlichen Reiches, seines Friedens und seiner Freude für uns dazusein. Es geht nicht um eine Metaphysik himmlischer ‘Dinge’, sondern um die Dynamis des Pneuma, um die pneumatischen Realitäten, die nun wiederum gerade nicht jenseits bleiben, wie es in einer dualistischen Metaphysik der Fall sein würde, sondern gerade in diese Welt und Erde eindringen, sich inkarnieren in Mensch und Erde in der Kraft der einmaligen Inkarnation Christi.“⁹⁶⁷

Uhsadel nimmt diese Grundeinsichten auf seine Art und Weise auf. Wir werden sehen, daß das Eingehen des Evangeliums in die Strukturen der Welt bei Uhsadel in der „Korrelation“ von Theologie und Analytischer Psychologie seinen Ausdruck findet⁹⁶⁸, daß unter den geformten Strukturen der Kirche das Amt für ihn besondere Bedeutung gewinnt⁹⁶⁹, daß die Beichte als zentrale Lebensform christlichen Glaubens wiedergewonnen werden⁹⁷⁰ und schließlich die Seelsorge bis in die Ordnungen und Lebensformen der Gemeinde hinein wirken soll⁹⁷¹. Auch die Auseinandersetzung Uhsadels mit Bultmann gewinnt von jenem Ansatz beim gleichnishaften Denken her ihre Schärfe⁹⁷².

Uhsadel ist keineswegs der einzige akademische Theologe, der von der Berneuchener Theologie geprägt wurde. Neben Stählin und Cordier wären hier insbesondere O. Haendler und A. D. Müller zu nennen, deren praktisch-theologische Entwürfe unmittelbare Umsetzungen des in der Michaelsbruderschaft Praktizierten sind⁹⁷³. Auch bei diesen beiden findet sich ein auffälliges Interesse an der Tiefenpsychologie, das für Uhsadels Seelsorgeverständnis so charakteristisch ist.

⁹⁶⁷ Wendland, Realismus 172f.

⁹⁶⁸ Vgl. unten Kap. 16.3.4

⁹⁶⁹ Vgl. unten Kap. 17.1.1; Uhsadel betont die Bedeutung des Amtes für die Seelsorge bereits in: Zur Aufklärung eines Mißverständnisses. In: DtPfrBl 43 (1939) 752-754

⁹⁷⁰ Vgl. unten Kap. 17.1.2

⁹⁷¹ Vgl. unten Kap. 17.2

⁹⁷² Vgl. unten Kap. 18.2

⁹⁷³ Vgl.: M. Meyer-Blanck: Leben, Leib und Liturgie. Die Praktische Theologie Wilhelm Stählins. Berlin/New York 1994, 46-49

15.3 Die Begegnung mit der Tiefenpsychologie C. G. Jungs

Über die erste Begegnung Uhsadels mit der Jungschen Analytischen Psychologie ist uns leider nichts bekannt. Aber es läßt sich begründet vermuten, daß diese Begegnung im Zusammenhang mit Uhsadels Engagement in der Michaelsbruderschaft steht. Uhsadel schrieb 1936 an C. G. Jung und übersandte diesem ein Heft der Jahresbriefe des Berneuchener Kreises und seine kleine Schrift „Dein Wille geschehe. Vom Sinn und Wesen des Gebets.“⁹⁷⁴ Jung nahm in seiner Antwort ausdrücklich Bezug auf die Berneuchener, von denen er „einen sehr sympathischen Eindruck“⁹⁷⁵ erhalten habe.

Die in der Michaelsbruderschaft und sicherlich auch von Uhsadel geübte Form der geleiteten Meditation, die der Mediziner Carl Happich als psychotherapeutische Behandlungsmethode entwickelt und als Form der Seelenführung in die Michaelsbruderschaft eingeführt hatte⁹⁷⁶, hat in ihrem Grundansatz eine gewisse Nähe zur Jungschen Tiefenpsychologie. Beide konstatieren eine zwischen Bewußtem und Unbewußtem liegende, Bilder produzierende Schicht der Psyche, von der heilsame Einflüsse auf das Gesamt der Psyche ausgehen können. Auf Grund der mittels der Meditation gemachten Erfahrungen war sicherlich eine große Offenheit bei Uhsadel für die Jungsche Tiefenpsychologie vorhanden.

Uhsadel muß Jung 1937/38 eine kleine Schrift übersandt haben, in der er sich mit den Beziehungen zwischen Psychotherapie und Seelsorge beschäftigt⁹⁷⁷ und die Jung mit dem Satz kommentiert: „Ihre Reaktion [scil. auf die Frage nach dem Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge] entspricht genau dem, was ich mir etwa als theologische Reaktion gewünscht hatte.“⁹⁷⁸

⁹⁷⁴ Kassel 1935; dies ergibt sich aus dem Antwortbrief Jungs vom 4.8.1936. C. G. Jung: Briefe. Hg. v. A. Jaffé in Zusammenarbeit mit G. Adler. Bd. 1. 1906-1945. Olten/Freiburg 1972, 276

⁹⁷⁵ Ebd.

⁹⁷⁶ Vgl. dazu von Carl Happich selber: Das Bildbewußtsein als Ansatzstelle psychischer Behandlung. In: Zentralblatt für Psychotherapie 5 (1932) 663-677; Anleitung zur Meditation. Darmstadt 1938; ²1939; ³erw. 1948; Bildbewußtsein und schöpferische Situation. (1939). In: Neubau 4 (1949) 425-431; Beschreibungen der Happichschen Meditationspraxis bei: K. Thomas: Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung. Seelsorge und Psychotherapie. Bd. 1. Stuttgart 1978, 94f.; G. R. Heyer: Praktische Seelenheilkunde. Eine Einführung in die Psychotherapie für Ärzte und Studierende. München/Berlin ²1942, 116-118. Zur Meditation in der Michaelsbruderschaft vgl.: K. B. Ritter: Die Entdeckung der Meditation. Nach einem Menschenalter IX. In: Quatember 19 (1954/55) 96-98; O. Haendler: Meditation in der Michaelsbruderschaft. Nach einem Menschenalter XIX. In: Quatember 21 (1956/57) 159-161

⁹⁷⁷ Vgl. den Antwortbrief Jungs vom 16.5.1938, in: Jung, Briefe I, 310f.

⁹⁷⁸ AaO. 310

Wahrscheinlich handelt es sich um Uhsadels Beitrag „Beichte und Psychotherapie“⁹⁷⁹. Uhsadel markiert in seinem Beitrag die Grenze zwischen Seelsorge und Psychotherapie ausgesprochen scharf, indem er darauf hinweist, daß zwar die Frage der Psychotherapie nach dem Menschen für die Seelsorge relevant sei, „...nicht so sehr, ja überhaupt nicht die Frage, was die Seelsorge von der Psychotherapie ‘lernen’ könne...“⁹⁸⁰. Uhsadel wehrt sich mit scharfen Worten gegen eine „Ueberfremdung der Kirche“ und jene Geister, „die ahnungslos einer Vermengung von Psychotherapie und Seelsorge das Wort reden.“⁹⁸¹ Uhsadel erwähnt die Beiträge C. G. Jungs mehrfach lobend, aber die Aufgabe des Seelsorgers sieht er in der Verwaltung des Amtes der Sündenvergebung, der Beichte. Diese müsse aus einer inneren Erneuerung der Kirche wachsen.

Ein Jahr später stellt Uhsadel Jungs Archetypenlehre als Anstoß für die Wiederentdeckung der Ganzheitlichkeit des biblischen Menschenbildes dar⁹⁸². Die *theologia typica* der altlutherischen Dogmatik habe noch um die Bedeutung der Typen, d.h. der Sinnbilder des Alten Testaments im Sinne einer Vordeutung von etwas Höherem, Verwandten gewußt. Jungs Archetypenlehre schrecke uns auf, die Schrift wieder in ihrer Ganzheit, eben auch ihren symbolischen Aussagen, ernst zu nehmen. So allerdings, „...daß nämlich die ganze Mannigfaltigkeit der Zeichen, Vor-bilder, Typen, Figuren ihre Erfüllung in Christus findet, der nun selber nicht wiederum Figur - wir würden heute sagen ‘Symbol’ - ist.“⁹⁸³

Die nächsten greifbaren Äußerungen Uhsadels zur analytischen Psychologie in einem Beitrag für das Ev. Gemeindeblatt aus dem Jahre 1948⁹⁸⁴ zeigen demgegenüber eine verstärkte Tendenz, die Kenntnisse der Seelenkunde auch für die Seelsorgepraxis unmittelbar fruchtbar zu machen. Uhsadel beschreibt, daß heute Menschen in die Seelsorge kämen und um Rat nachsuchen würden, die durch ihre politische Vergangenheit belastet seien. Die Aufgabe der Seelsorge sei es, dem Ratsuchenden „den inneren Weg in die Kirche zu erschließen.“⁹⁸⁵ Aber hierbei zeigten sich mannigfaltige Schwierigkeiten. „Es ist oft so, als wehrte sich der Hilfesuchende mit aller Macht, sich den Weg führen zu lassen, auf dem ihm geholfen werden könnte, und mancher Seelsorger steht ratlos

⁹⁷⁹ W. Uhsadel: Beichte und Psychotherapie. In: DtPfrBl 41 (1937) 89f.; 107f.

⁹⁸⁰ AaO. 89

⁹⁸¹ Ebd.; ganz anders - nämlich für eine Seelsorgeausbildung in Anlehnung an die Psychotherapie - äußert sich im selben Jahrgang des Deutschen Pfarrerblattes J. Neumann: Die Aufgaben einer pastoralen Psychotherapie. In: DtPfrBl 41 (1937) 21f.

⁹⁸² W. Uhsadel: Theologische Betrachtung der archetypische Symbole des kollektiven Unbewußten. In: DtPfrBl 42 (1938) 583-585

⁹⁸³ AaO. 584

⁹⁸⁴ W. Uhsadel: Seelsorge und Seelenheilkunde. In: Gemeindeblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate 2 (1948) 257

⁹⁸⁵ Ebd.

davor, weil es ihm unverständlich bleibt, warum jemand zu ihm kommt, wenn er sich im Grunde doch nicht helfen lassen will.“⁹⁸⁶

Dieser merkwürdige Sachverhalt könne mit Hilfe der modernen Seelenkunde verstanden werden. Sie habe uns nämlich erkennen gelehrt, „...daß wichtiger und mächtiger als das, was der Mensch von sich weiß, sein ‘Unbewußtes’ ist, untergründige Schichten der Seele. In sie hinein sind mannigfache Lebenserfahrungen versunken, gute und böse, die insgeheim sein Denken und Handeln bestimmen. Durch sie aber hat er auch unergründliche Verbindung mit seelischen Urerfahrungen der Menschheit, welche ihm helfen können, Wahrheiten zu erfassen, gegen die sein Denken sich wehrt und sein Bewußtsein Hemmungen empfindet. Wollen wir das als Christen ausdrücken, so können wir sagen: Die Seelenkunde stärkt uns die Zuversicht, daß jeder Mensch zum Glauben kommen kann, so daß er die Stimme, nicht seines Inneren, sondern der ewigen Wahrheit hört. Es gibt einen Weg, ihn durch alle Zweifel und Anfechtungen seines Bewußtseins hindurchzuführen.“⁹⁸⁷

Die Kirche sei jener Ort einer heilsamen Umwelt, die eine andauernde seelische Genesung unterstützen würde. Das Reden im Erbarmen, die tragenden Kräfte aus Wort und Sakrament, die Ordnung des Gebetes und des Umgangs mit dem Worte Gottes durchdrängen und läuterten allmählich das tägliche Leben des Menschen. Hier zeige sich „...eine Ordnung des Lebens, in der der Mensch sich mehr und mehr geborgen sieht, je länger er mit seiner Kirche lebt. ... Weil die Seelenheilkunde das weiß, sucht sie vielfach den Dienst der Seelsorge, wie auch der Seelsorger in Fällen schwerer innerer Konflikte und Verstrickungen ihres Rates nicht entbehren kann. In Arbeitsgemeinschaften zwischen Psychotherapeuten und Theologen ist schon viel Wertvolles erarbeitet worden, und die Ausbildung der jungen Seelsorger wird in den kommenden Zeiten mit viel Sorgfalt sich diesem großen und ernstesten Auftrage zuwenden müssen.“⁹⁸⁸

1951 stellt Uhsadel die Erkenntnisse C. G. Jungs noch in einen größeren Zusammenhang⁹⁸⁹. Die allgemeine Weltlage, insbesondere die Entdeckung der Atombombe stelle eine ernste Bedrohung dar, da die seelischen Spannungen, unter denen die Welt leide, zu eskalieren drohten. „Jede Gruppe leugnet ihren Schatten und sieht sich selber ganz licht, den Gegner ganz schwarz. Es liegt auf der Hand, welche Gefahr das bedeutet.“⁹⁹⁰ Die Einsichten der Tiefenpsychologie in das kollektive Unbewußte, die Instinktgesteuertheit des Menschen und die kritisch-helfende Funktion der Archetypen, erlaubten es, diese Projektionen

⁹⁸⁶ Ebd.

⁹⁸⁷ Ebd.

⁹⁸⁸ Ebd.

⁹⁸⁹ W. Uhsadel: Helfer aus dem Unbewußten. In: Hamburger Freie Presse v. 10.7.1951, 5

⁹⁹⁰ Ebd.

zurückzunehmen. Die Tiefenpsychologie biete die Möglichkeit, vom einzelnen Menschen her die Welt zu retten, indem der Einzelne erkenne - um es mit Jungs Worten zu sagen - , „...daß, was immer in der Welt verkehrt ist, auch in ihm selber ist, und wenn er nun lernt, mit seinem eigenen Schatten fertig zu werden, dann hat er etwas Wirkliches für die Welt getan. Es ist ihm dann gelungen, wenigstens einen allerkleinsten Teil der ungelösten riesenhaften Fragen unserer Tage zu beantworten.“⁹⁹¹

Diese Beiträge Uhsadels können als Vorarbeiten für seine erste kleine Schrift zum Thema „Seelsorge und Psychotherapie“ gelten, die ein Jahr später erscheint.

Kap. 16 Zum Verhältnis von Seelsorge und Tiefenpsychologie in der Seelsorgelehre W. Uhsadels

W. Uhsadels Beitrag „Der Mensch und die Mächte des Unbewußten“⁹⁹² aus dem Jahre 1952 ist die erste monographische Bearbeitung des Themas „Seelsorge und Psychotherapie“ in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg⁹⁹³. Nach dessen Ende begann in Deutschland wieder das Gespräch zwischen Theologie und Psychotherapie, das mehrere Jahre (ca. 1939-1948) nicht stattgefunden hatte⁹⁹⁴. Die Hintergründe für diese Gesprächspause dürften gleichermaßen in der für die Psychotherapie nicht einfache Situation einer zwangsweisen Zusammenfassung aller Therapieschulen in einem gemeinsamen „Deutschen Institut für psychologische Forschung und Psychotherapie“⁹⁹⁵ wie in der durch

⁹⁹¹ Ebd.

⁹⁹² Mächte.

⁹⁹³ Zum Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie nach 1945 vgl. unten: Kap. 20.1

⁹⁹⁴ Nachweise für die Beiträge bis 1936 oben Kap. 6.1; für die Jahre nach 1936 lassen sich noch folgende Beiträge belegen: A. Vetter: Charakterkunde im Dienste der Seelsorge. In: ZW 13 (1936/37) 240-246; Fr. W. Diedrich: Arzt und Seelsorger in der Zusammenarbeit. Berlin 1937; F. Künkel: Welche Aufgaben stellt die Psychotherapie der Krankenseelsorge. In: IMis 32 (1937) 151-156; J. Neumann: Die Aufgaben einer pastoralen Psychotherapie. In: DtPfrBl 41 (1937) 21f.; A. Vetter: Welchen Dienst darf die Seelsorge von der Charakterkunde erwarten. In: Sächsisches Kirchenblatt NF 1 (1937) 235-238; 243-246; J. Neumann: Kann das Unbewußte Gegenstand der Seelsorge sein? In: DtPfrBl 42 (1938) 441-443; K. Noll: Seelsorge auf Grund somato-psychologischer Charakterkunde. In: PBl 81 (1938/39) 509-513; 589-608; H. March: Arzt und Seelsorger in ihrer Begegnung am leidenden Menschen. In: ZSysTh 19 (1942) 433-450

⁹⁹⁵ Zur Geschichte der Psychoanalyse in Deutschland (1933-45) zwischen Emigration und Anpassung vgl.: K. Dräger: Bemerkungen zu den Zeitumständen und zum Schicksal der Psychoanalyse und der Psychotherapie in Deutschland zwischen 1933 und 1949. In: Psyche 25

den Kirchenkampf belasteten Situation vieler Pfarrer⁹⁹⁶ zu sehen sein. Das zunehmenden Wirksamwerden einer kerygmatischen Orientierung in der Seelsorge unter Einfluß der Wort-Gottes-Theologie wird m.E. für die Zeit bis 1939 überschätzt⁹⁹⁷.

Die C. G. Jung zugeeignete Schrift nimmt ihren Ausgangspunkt bei den Einsichten der Analytischen Psychologie über das kollektive Unbewußte, insbesondere die Archetypenlehre, die Uhsadel kurz referiert. Die Bedeutung dieser tiefenpsychologischen Kenntnisse für den Seelsorger sieht er in einer sachlicheren Sicht der Welt, der eigenen Person und des Nächsten. Es folgt das Kapitel über „Psychotherapie und Seelsorge“, das den größten Umfang der Schrift ausmacht⁹⁹⁸. „Ein Versuch seelsorgerlicher Deutung des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn auf Grund tiefenpsychologischer Einsichten“⁹⁹⁹ beschließt die Arbeit. Die nachfolgende Darstellung von Uhsadels Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Tiefenpsychologie nimmt bei dieser Schrift ihren Ausgangspunkt.

(1971) 255-268; in den achtziger Jahren entspann sich eine Diskussion über die Rolle der Psychoanalytiker im Nazi-Deutschland: H.-M. Lohmann/L. Rosenkötter: Psychoanalyse in Hitlerdeutschland. Wie war es wirklich? In: Psyche 36 (1982) 961-988; E. Brainin/I. J. Kaminer: Psychoanalyse und Nationalsozialismus. In: AaO. 989-1012; G. C. Cocks: Psychoanalyse, Psychotherapie und Nationalsozialismus. In: Psyche 37 (1983) 1057-1106; H.-M. Lohmann/L. Rosenkötter: Psychoanalyse in Hitlerdeutschland. Wie war es wirklich? Ein Nachtrag. In: AaO. 1107-1115

⁹⁹⁶ Eine Durchsicht der Jahrgänge des DtPfrBl im entsprechenden Zeitraum zeigt, daß dort immer wieder Klagen über den „einsamen Pfarrer“ oder den „belasteten Pfarrer“ zu finden sind. Es ist eine bisher noch wenig bearbeitete Frage pastoraltheologischer Forschung, welche Auswirkungen der sog. „Kirchenkampf“ auf die Stimmung in der Pfarrerschaft hatte. Vgl. zum Problem den wirkungsträchtigen Vortrag von O. Riecker auf dem Pfarrertag in Kiel 1938, der große Aufmerksamkeit fand: O. Rieker: Welche seelsorgerlichen Anforderungen stellt die kirchliche Lage an uns Pfarrer? Vortrag auf dem Pfarrertag in Kiel am 29. Sept. 1938. Essen 1938; zur Wirkung vgl. die Kurzfassung in: DtPfrBl 42 (1938) 670f; 683

⁹⁹⁷ Vgl. z.B. die Kritik an Asmussen nach Erscheinen seiner Seelsorgelehre 1934: „Ich begreife es nicht, daß heute ein ‘praktisches Handbuch’ über Seelsorge geschrieben werden konnte (auch wenn es von der dialektischen Theologie beeinflusst ist) ohne Eingehen auf die heutige Psychologie und ihre Methoden, auf die Grenzgebiete zwischen Medizin und Seelsorge usw.“ (W. Knevels: Rez. H. Asmussen: Die Seelsorge. In: ThLZ 60 [1935] 34-36, 35). Deutlich von der dialektischen Theologie geprägt und dennoch kritisch gegenüber Asmussen: P. Leo: Autorität und Solidarität in der Seelsorge. Eine Auseinandersetzung mit Hans Asmussen. In: MPT 33 (1937) 24-37; H. Wulf meint, daß Asmussens Vorstellungen von Seelsorge insbesondere bei Pfarrern prägend geworden seien, die mit Menschen in Extremsituationen zu tun gehabt hätten (Kriegsgefangene, zum Tode Verurteilte, Vertriebene und Flüchtlinge). H. Wulf: Wege zur Seelsorge. Theorie und Praxis einer offenen Disziplin. Neukirchen-Vluyn 1970, 34

⁹⁹⁸ Mächte 32-80

⁹⁹⁹ Mächte 81-95

16.1 Die Tiefenpsychologie als Hilfswissenschaft der Theologie

Nach Uhsadel ist das Gespräch zwischen Psychologie und Theologie unabdingbar notwendig aus der Einsicht heraus, daß die Theologie zwar grundsätzliche Aussagen über das Verhältnis des Menschen zu Gott machen kann, sie vermag aber „...nicht die besondere innere Lage des einzelnen Menschen innerhalb seiner Umwelt und Zeit zu erschließen. Eben diese eigentümliche persönliche Lage muß er [scil. der Seelsorger] jedoch kennen und verstehen, wenn er helfen will, daß der Mensch, der seinen Rat sucht, mit Gott ins Reine komme. Ohne solche Kenntnis und ohne das Verstehen, das sie ermöglicht, geht der seelsorgerliche Dienst ins Leere.“¹⁰⁰⁰ „Es ist schlechterdings unvorstellbar, wie die Lehre von der Seelsorge als Wissenschaft dem Seelsorger auch nur ein leidlich brauchbares Rüstzeug geben sollte, seinem Auftrag gerecht zu werden, wenn sie ihn nicht lehrte, den Menschen in der Vielfältigkeit seiner seelischen Situation zu verstehen.“¹⁰⁰¹ Es ist also zuerst ein bestimmtes Defizit in der Wahrnehmung individuellen Lebens, das die Theologie an die Wissenschaften vom Menschen verweist.

Daneben gibt es aber noch einen zweiten wichtigen Grund, weshalb die Theologie der Hilfe der Psychologie bedarf. Er besteht darin, „...daß jeder spezifisch menschliche Lebensvorgang seinen psychologischen Aspekt hat.“¹⁰⁰² Dies gelte auch für genuin religiöse Lebensvorgänge wie die Verstrickung in Sünde oder die Bekehrung. Um die empirische Seite dieser Glaubensvorgänge zu verstehen, müsse die Theologie auf empirisch arbeitende Wissenschaften wie die Tiefenpsychologie zurückgreifen. Berechtigt und verständlich sei die Angst vor Psychologisierung des Glaubensgeschehens, die sich aus einer solchen Betrachtungsweise ergebe. Schließlich bestünde immer die Gefahr, daß Vorgänge des Glaubenslebens ihres transzendenten Charakters beraubt und nur noch als rein innerpsychische Phänomene interpretiert würden. Dennoch sei die Beschäftigung mit der Tiefenpsychologie unabdingbar, „...weil jedes Glaubensgeschehen tatsächlich zugleich ein psychologischer Vorgang ist.“¹⁰⁰³ Die gestellte Aufgabe bestehe somit darin, „...die Beziehung und die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz, psychologischen und theologischen Aussagen, psychischen Sachverhalten und göttlicher Offenbarung zu bestimmen, anders

¹⁰⁰⁰ Seelsorge 54

¹⁰⁰¹ Mächte 37

¹⁰⁰² Seelsorge 56

¹⁰⁰³ W. Uhsadel: Zum Problem der Transzendenz in der Psychologie C. G. Jungs. In: E.-R. Kiesow/J. Scharfenberg (Hg.): *Forschung und Erfahrung im Dienst der Seelsorge*. Festgabe für Otto Haendler zum 70. Geburtstag. Berlin 1960, 66-70, 66, im folgenden zitiert: *Transzendenz*; Zitat aus O. Haendler: *Grundriß der Praktischen Theologie*. Berlin 1957, 281

gesagt: zu klären, wie sich Archetypen, religiöse Ursymbolik und biblische Offenbarung zueinander verhalten.“¹⁰⁰⁴

Die hier aufgeworfene Fragestellung beschäftigt Uhsadel in seinem ganzen poimenischen Werk mit Blick darauf, daß eine solche Verhältnisbestimmung zwischen Transzendenz und Immanenz nicht nur ein Thema im Verhältnis von Seelsorge und Tiefenpsychologie ist, sondern auch ein Problem der übergreifenden hermeneutischen Frage nach der Bedeutung des Mythos für das Verständnis der Offenbarung¹⁰⁰⁵. Für diese Fragestellung sei die Tiefenpsychologie als neue hermeneutische Grundlagenwissenschaft für die gesamte Praktische Theologie unabdingbar¹⁰⁰⁶, und Uhsadel hofft auf die Überwindung des rationalistisch-aufklärerischen Umgangs mit der Bibel mit Hilfe einer tiefenpsychologisch orientierten Exegese¹⁰⁰⁷.

Die Bedeutung der Tiefenpsychologie als Hilfswissenschaft für die Seelsorge liege darin, die individuelle Lebens- und Glaubenssituation des Ratsuchenden besser zu verstehen. Man könne sich keineswegs darauf verlassen, „...daß der einzelne Seelsorger durch Selbstbeobachtung und -prüfung, durch wachen Umgang mit Menschen und wachsende Erfahrung zu den nötigen Einsichten kommen wird, die ihm eine zureichende Ausrichtung seines Auftrages gewährleisten, zumal das Einfühlungsvermögen in bezug auf sich selbst und andere sehr verschieden entwickelt ist.“¹⁰⁰⁸ „So schätzenswert eine vorwissenschaftliche ‘Menschenkenntnis’ ist, - jeder der sich dieser Gabe erfreut, wird sich ihrer besser bedienen können, wenn er sie nicht wild wachsen läßt, sondern sorgsam pflegt.“¹⁰⁰⁹

Die wissenschaftliche Vertiefung dieser Menschenkenntnis bestünde in einer genaueren Kenntnis innerpsychischer Strukturen, wie sie die Tiefenpsychologie empirisch erhoben und bestätigt habe. Solche Kenntnis vermittele das Menschenbild der Tiefenpsychologie. Deutlich davon abgehoben werde müsse ein Gebrauch der Psychotherapie als Hilfsmittel der Seelsorge, der abzulehnen sei.

16.2 Die Ablehnung der Psychotherapie als Hilfsmittel der Seelsorge

Auf der einen Seite will Uhsadel Psychotherapie und Seelsorge als Verfahrenswesen streng voneinander geschieden wissen, auf der anderen Seite sieht er

¹⁰⁰⁴ Transzendenz 66

¹⁰⁰⁵ Vgl. dazu unten: Kap. 16.3.2

¹⁰⁰⁶ Vgl. dazu: W. Uhsadel: Tiefenpsychologie als Hilfswissenschaft der Praktischen Theologie. In: WzM 21 (1969) 146-158, im folgenden zitiert: Hilfswissenschaft

¹⁰⁰⁷ Vgl. dazu unten: Kap. 17.3

¹⁰⁰⁸ Mächte 37f.

¹⁰⁰⁹ Mächte 38

aber eine „Korrelation“ in der Art des Vorgehens bei Psychotherapeut und Seelsorger¹⁰¹⁰.

Zunächst sei die dem Seelsorger gestellte Aufgabe eine andere als die des Psychotherapeuten: „nämlich seiner psychologischen Einsicht entsprechend und im Wissen um Methoden der Psychotherapie reine Seelsorge zu üben, das heißt mit dem sich ihm Anvertrauenden über seinen Glauben und das Maß seiner Heiligung, also seiner diesem Glauben entstammenden Lebensgestaltung zu sprechen. Die Einsichten, zu denen ihm die Psychologie verhilft, und die Mittel und Wege, die er sich durch psychotherapeutische Erfahrungen zur Verfügung stellen läßt, bleiben als solche im Gespräch unbedingt verborgen. Wir könnten auch sagen, er habe sie so gründlich zu verarbeiten, daß er im jeweiligen Fall als Seelsorger das seelsorgerliche Wort und den geistlichen Weg zu finden wisse, die sich - würde man sie unter psychologischem Aspekt betrachten - als richtig erweisen.“¹⁰¹¹

Die Arbeit von Seelsorger und Psychotherapeut unterscheide sich auch mit Blick auf die Art der therapeutischen Interventionen. Während dem Psychotherapeuten für seine Arbeit „...die Bildwelt der Träume zur Verfügung steht, von der aus der Patient zu Klärungen und Einsichten gelangen kann, besitzt der Seelsorger in der reichen Welt der Bilder und Gleichnisse der Bibel, in denen das Menschliche in bezug zu Gott und zum Nächsten anschaulich wird, eine nie versiegende Quelle der Hilfe.“¹⁰¹²

Auch die Ziele seelsorgerlicher und psychotherapeutischer Arbeit differierten. Der Psychotherapeut wolle zu psychischer Gesundheit verhelfen, indem er Einsicht in die inneren Notwendigkeiten des Lebens, gegen die der Patient verstoßen habe, erschließe; die Erkenntnis, woran das Verhältnis des Patienten zu seiner Umwelt leidet, befördere; schließlich das unwahrhaftige Verhältnis des Patienten zu sich selbst aufdecke¹⁰¹³.

Der Seelsorger spreche dagegen von dem Willen Gottes, der Beziehung zum Bruder und der Verantwortung für sich selber, die der Ratsuchende wahrzunehmen habe. Zwar begegneten sich in diesen drei Sichtweisen Psychotherapie und Seelsorge, „...jedoch hat der Seelsorger ein anderes Amt als der Psychotherapeut.“¹⁰¹⁴ Nur der Seelsorger könne zudem das Wort der Vergebung sprechen, von dem nicht selten der Therapieerfolg abhängt. Angemessen sei deshalb die

¹⁰¹⁰ Zur Frage der „Korrelation“ von Seelsorge und Psychotherapie siehe unten: Kap. 16.3.4

¹⁰¹¹ Mächte 41

¹⁰¹² Seelsorge 105

¹⁰¹³ W. Uhsadel: Evangelische Beichte in Vergangenheit und Gegenwart. Gütersloh 1961, 45, im folgenden zitiert: Beichte

¹⁰¹⁴ AaO. 45f.

Zusammenarbeit von Psychotherapeut und Seelsorger, die von Jungianern auch häufig gesucht werde¹⁰¹⁵.

Es könne und dürfe vom Seelsorger also nicht erwartet werden, daß er psychotherapeutisch arbeite. Unabdingbar sei es allerdings, daß der Seelsorger über tiefenpsychologische Kenntnisse verfüge, die ihn in die Lage versetzten, die individuelle Situation des Ratsuchenden besser zu verstehen.

16.3 Zum Verhältnis von Tiefenpsychologie und Seelsorge in Uhsadels Seelsorgelehre

Zum Gespräch zwischen Tiefenpsychologie und Theologie kommt es nach Uhsadels Meinung dadurch, daß beide Wissenschaften sich von unterschiedlichen Seiten auf dieselben Phänomene beziehen. Solche Phänomene wären z. B. neurotische Störungen. Thurneysen habe zu Recht darauf hingewiesen, daß es keine bessere Illustration der Aussagen von Röm. 7 als die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie gäbe¹⁰¹⁶. Aber auch umgekehrt gelte: „Die Glaubensaussagen wären ja sinnlos, wenn sie sich nicht auf Sachverhalte bezögen, die mit den Mitteln einer Wissenschaft vom Menschen eindeutig feststellbar sind. Es wäre also ernstlich zu überlegen, ob nicht auch die Psychologie die Möglichkeit hat, bis zu der Erkenntnis der ‘Sündhaftigkeit’ des Menschen vorzudringen, also nicht nur festzustellen, daß er ‘psychisch erkrankt’ ist. Denn sie muß ja auch darüber zur Klarheit kommen, worin diese Erkrankung besteht.“¹⁰¹⁷ Die Psychologie könne tatsächlich bis an jene Grenze vordringen, „...an der das Urteil des Psychologen dem des Seelsorgers in analogischer Weise begegnet.“¹⁰¹⁸ Eine Begegnung zwischen Psychologie und Theologie sei also möglich. „Ist sie aber möglich, so liegt der Schluß nahe, daß das Menschenbild der Tiefenpsychologie dem biblischen ‘entsprechend’ verstanden werden kann.“¹⁰¹⁹ Diese „Entsprechung“ benennt Uhsadel in seinen späteren Arbeiten unter ausdrücklichem Hinweis auf P. Tillich¹⁰²⁰ mit dem Begriff der „Korrelation“.

Allerdings müsse die Geltung dieser „Korrelation“ zwischen dem Menschenbild der Tiefenpsychologie und der Theologie sofort wieder eingeschränkt werden. Sie umfasse nämlich keineswegs alle tiefenpsychologischen Schulen. Die

¹⁰¹⁵ AaO. 46

¹⁰¹⁶ Mächte 48

¹⁰¹⁷ AaO. 49

¹⁰¹⁸ Ebd.

¹⁰¹⁹ AaO. 50

¹⁰²⁰ Z.B. Seelsorge 145; 205; Transzendenz 69 (unter Hinweis auf P. Tillich: Systematische Theologie Bd. I. Stuttgart 1955, 73ff.) u.ö.

Adlersche Individualpsychologie¹⁰²¹ und die Freudsche Psychoanalyse¹⁰²² hätten, anders als Jungs Analytische Psychologie, kein Interesse an der Ganzheit des Menschen, zu der die Religion eindeutig hinzugehöre. Nur Jung zeige „tiefen Respekt vor der Theologie“. Außerdem sei seine Tiefenpsychologie darauf angelegt, „...religiöse Phänomene innerhalb der Psyche zu verstehen.“¹⁰²³ Im Menschenbild der Jungschen Tiefenpsychologie zeige sich eine Strukturgleichheit mit dem Menschenbild der Bibel, das die Analytische Psychologie für das Gespräch mit der Theologie prädestiniere¹⁰²⁴. Diese Strukturgleichheit gilt es im folgenden aufzuzeigen.

16.3.1 Das Menschenbild der Analytischen Psychologie: Die Archetypenlehre

Uhsadel stellt nacheinander die verschiedenen Schichten des menschlichen Bewußtseins vor, wie sie C. G. Jung beschrieben hat. Zuerst die persona: Sie ist „...jene Manier, in der wir mit der Welt verkehren.“¹⁰²⁵ In ihr trete der Mensch in Kontakt mit seiner Mitwelt; zugleich verberge sich hinter ihr, was die Individualität des Menschen ausmache¹⁰²⁶. Die Kenntnis dieser „Maske“ sei insofern seelsorgerlich bedeutsam, als es häufig Gemeindeglieder gebe, die sich dem Pfarrer als besonders treue Glieder der Gemeinde empfehlen würden. Hier müsse der Seelsorger „...ein waches Auge und auch ein kritisches Vermögen

¹⁰²¹ An Adler kritisiert Uhsadel insbesondere, daß hier das Unbewußte „...nicht als zur Gesamtgestalt der Psyche gehörig und inhaltlich gefüllt betrachtet [scil. wird]. So bleiben Phänomene menschlicher Existenz, die abgesehen von der Sozialbeziehung ihren Eigenwert haben, unberücksichtigt.“ Seelsorge 74

¹⁰²² Freud verleugne die Ganzheit des Menschen nach Leib, Seele und Geist, „...in dem er alles auf das Leibliche und dies wiederum auf den Sexus einengt.“ (Seelsorge 69) „Es ergibt sich uns also, daß *Freuds* Lehre für eine Korrelation zur christlich-theologischen Anthropologie nicht in Betracht kommt. Eine Korrelation ist nur dann möglich, wenn auf beiden Seiten die Offenheit für die Sichtweise des Gegenübers vorhanden ist. Hier jedoch kann es zwar zu Teilbegegnungen kommen, weil das theologische Menschenbild so umfassend ist, daß es *Freud* selbstverständlich beipflichtet, wenn er feststellt, daß die leibliche Wirklichkeit des Menschen bis ins Seelische und Geistige hineinwirkt, aber eine volle Korrelation ist unmöglich, da *Freud* analoge Wirkungen vom Seelischen und Geistigen auf das Leibliche verneint und damit die Ganzheit des trichotomischen Menschenbildes mißachtet. Die Anwendung *Freuds* in der Seelsorge ist deshalb nicht nur theologisch, sondern vor allem von *Freud* selbst her gesehen illegitim...“ (Seelsorge 72)

¹⁰²³ Seelsorge 146

¹⁰²⁴ Gleiches gilt für Künkels „christliche Psychologie“, der Uhsadel einige Seiten widmet (Seelsorge 91ff.). Künkel verknüpfe in seinem Spätwerk (Ringens um Reife. Eine Untersuchung über Psychologie, Religion und Selbsterziehung. Konstanz 1955) Jungsche Einsichten mit der christlichen Theologie.

¹⁰²⁵ Seelsorge 76; Zitat aus C. G. Jung: *Gestaltungen des Unbewußten*. Zürich 1950, 55 (leicht verändert gegenüber: C. G. Jung: *Gesammelte Werke*. Bd. 9/1. Olten/Freiburg 1976, 137)

¹⁰²⁶ Seelsorge 75

besitzen, um zu erkennen, in welchem Verhältnis diese Rolle zum gesamten Leben des Betreffenden steht.“¹⁰²⁷

Unter der persona „...liegt nach Jung die Schicht des Bewußtseins, die all das umfaßt, was wir meinen, wenn wir ‘Ich’ sagen.“¹⁰²⁸ Seelsorgerlich bedeutsam sei hier die Frage, wie sich der Mensch zu dem Inhalt seines Bewußtseins verhalte. „Genau wie er sich mit seiner persona identifizieren kann, kann er auch meinen, mit dem identisch zu sein, was er von sich weiß und dabei ebenfalls in die Versuchung geraten, dieses Wissen nur in einer Auswahl gelten zu lassen, die dem Wunschtum, das er von sich hat, entspricht. Er unterdrückt dann Bewußtseinsinhalte, die ihm unerwünscht sind, zumal sie ihn daran hindern können, seine persona aufrechtzuerhalten.“¹⁰²⁹

Schließlich beschreibe Jung das persönliche Unbewußte, jenen seelischen Bereich, in dem verdrängte Bewußtseinsinhalte genauso wie Möglichkeiten individueller Existenz, die noch nicht bewußt geworden seien, bereitlägen.

Die besondere Leistung Jungs liege jedoch in der Entdeckung der Phänomene, die man das kollektive Unbewußte nenne: „in diesen Seelenbereichen ist der Mensch mit einer menschlichen Urfahrung verwoben, die sein persönliches Unbewußtes und sein Bewußtsein beeinflusst. In der menschlichen Seele ist menschliche Urfahrung am Werke, die einen jeden mit dem Menschlichen schlechthin bis in fernste Vergangenheit verbindet.“¹⁰³⁰ Im kollektiven Unbewußten zeigten sich zwei verschiedene Faktoren: die Instinkte und die Archetypen. „Während die Instinkte die typischen Formen des Handelns sind, versteht Jung unter den Archetypen die typischen Formen der Anschauung und inneren Wahrnehmung. Beide sind an sich unanschaulich. Nur indem sie in Funktion treten, also zu bestimmten Verhaltensweisen führen oder sich in Vorstellungsbildern manifestieren, werden sie greifbar.“¹⁰³¹ Die Archetypenlehre ist es, an der Uhsadel besonderes Interesse hat, was sich rein äußerlich daran zeigt, daß die Hinweise auf die Archetypenlehre sein ganzes poimenisches Werk durchziehen.

Drei Archetypen skizziert Uhsadel und stellt sie in ihrer seelsorgerlichen Bedeutung vor: den Vater (den alten Weisen), Animus/Anima und den Schatten¹⁰³². Wichtiger als einzelne Einsichten ist dabei Uhsadels Gesamtschau: „Die Figuren des alten Weisen, der Anima und des Schattens stehen in einer offensichtlichen Korrelation zu der dreifachen biblischen Sicht des Menschen, die sein Verhältnis zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst bezeichnet. Ich

¹⁰²⁷ AaO. 76

¹⁰²⁸ Ebd.

¹⁰²⁹ AaO. 77

¹⁰³⁰ AaO. 78

¹⁰³¹ AaO. 79

¹⁰³² AaO. 80-86

betone: sie sind nicht dasselbe, aber sie stehen in Korrelation. Wenn es diese Korrelation nicht gäbe, wäre jede Ausrichtung der biblischen Botschaft vergebens, denn sie würde sich an Wesen richten, die von ihren Voraussetzungen her gar nicht für sie aufnahmefähig sind.¹⁰³³

Besondere Bedeutung komme außerdem dem Archetyp des Selbst zu, der in Träumen zum Beispiel im Bild des Kindes erscheine. Mit den Worten Jungs gesprochen: ‚Das Gottesbild koinzidiert, genau gesprochen, nicht mit dem Unbewußten schlechthin, sondern mit einem besonderen Inhalt desselben, nämlich dem Archetypus des Selbst. Dieser ist es, von dem wir empirisch das Gottesbild nicht mehr zu trennen vermögen.‘ An anderer Stelle kann er sagen, das Gottesbild könne man ‚als eine Spiegelung des Selbst erklären, oder umgekehrt, das Selbst als imago Dei in homine‘.¹⁰³⁴

Die Kritik, die Uhsadel an dieser Stelle erwartet und dementsprechend zurückweist, richtet sich darauf, daß Jung die Transzendenz Gottes leugne und somit alle Glaubensaussagen als Ausdruck innerpsychischer Prozesse entwerte. Hier müsse aber festgehalten werden, ‚...daß Jung nicht von der Transzendenz Gottes in theologischem Sinne redet, vielmehr von einer innerpsychischen Transzendenz, deren mythische Sprache auf die Realität Gottes bezogen ist.‘¹⁰³⁵ Im Gegenteil: Uhsadel zitiert Jung als Zeugen für eine Art ‚Gottesbeweis‘ nach dem Prinzip der *causa efficiens*: ‚Daß die Gottheit auf uns wirkt, können wir nur mittels der Psyche feststellen.‘ Das ist ein erregender Satz, an dem kein realistisch denkender Theologe vorübergehen können.¹⁰³⁶ Der Begriff ‚Archetypus‘ (=Einschlag) setze ja bereits seinem Wortsinne nach ein Prägendes voraus, das diesen ‚Einschlag‘ verursache.¹⁰³⁷

Uhsadel ist der Meinung, Jung teile uns mit seiner Archetypenlehre ‚Tatsachen über das Verhältnis des Menschen zu Gott ... auf Grund seiner empirischen Forschung‘¹⁰³⁸ mit. Diese Lehre hat für Uhsadel den Charakter einer empirisch

¹⁰³³ AaO. 88

¹⁰³⁴ AaO. 90; Zitate im Text aus C. G. Jung: Antwort auf Hiob. Zürich ³1961, 120 (leicht verändert gegenüber: C. G. Jung: Gesammelte Werke. Bd. 11. Olten/Freiburg ³1979, 503) und C. G. Jung: Symbolik des Geistes. [?] ²1953, 431 (leicht verändert gegenüber: GW 11, 207).

¹⁰³⁵ Seelsorge 90

¹⁰³⁶ Ebd.; an anderer Stelle zitiert Uhsadel die Antwort Jungs auf die Frage, ob er denn an Gott glaube: ‚I don't believe, I know.‘ W. Uhsadel: Carl Gustav Jung und die Theologen. Vortrag in der Universität Bremen anlässlich des 100. Geburtstages 1975. In: Quatember 40 (1976) 152-159, 155, im folgenden zitiert: Jung

¹⁰³⁷ Transzendenz 69, unter Berufung auf: C. G. Jung: Psychologie und Alchemie. Zürich 1944, 27f. (= C. G. Jung: Gesammelte Werke. Bd. 12. Olten/Freiburg 1972, 28)

¹⁰³⁸ Transzendenz 69; wenn diese Aussage im Sinne Jungs korrekt formuliert sein sollte, müsste Uhsadel in diesem Satz das Wort ‚Gott‘ in Anführungszeichen schreiben, um zu kennzeichnen, daß es sich lediglich um Tatsachen des Seelenlebens und damit um den Archetyp ‚Gott‘ = ‚Selbst‘ handelt.

überprüfen, wissenschaftlichen Seelenlehre, von der sich sagen läßt, daß die Vorgänge des Glaubenslebens sich „unzweifelhaft nach den durch die Tiefenpsychologie ermittelten Regeln abspielen“¹⁰³⁹! Uhsadel kann denn auch von der „mythische[n] Grundbedingung der menschlichen Existenz“¹⁰⁴⁰ reden, die er meint, konstatieren zu können.

16.3.2 Die mythische Grundbedingung der menschlichen Existenz

Nach Uhsadels Überzeugung hat C. G. Jung durch jahrelange empirische Arbeit nachgewiesen, daß die Bildsprache, derer sich die an sich unanschaulichen Archetypen bedienen, „...in einer Korrelation zu der über die ganze Menschheit verbreiteten religiösen Symbolsprache steht, an der auch die Bibel teilhat. Man könnte also sagen, daß die Psyche die existentiellen Probleme des Menschen aus dieser Schicht heraus religiös interpretiert.“¹⁰⁴¹ Die Archetypen seien eine energetische Konstellation, die die Bilder in der Seele forme. Insofern sich die christliche Offenbarung der mythologischen Bilder und der Gleichnissprache bediene, wären diese Bilder ebenfalls archetypisch geprägt und müßten entsprechend interpretiert werden. „Theologisch müßte man das so ausdrücken: So weit geht die Kenosis, die Selbsterniedrigung Gottes, daß er es nicht verschmäht, seine Offenbarung in die Gestalt des Mythos eingehen zu lassen, also in die Form der Religion, so daß es demnach möglich ist, von der Botschaft der Heiligen Schrift so zu reden, als wäre sie ‘auch nur eine Religion’.“¹⁰⁴²

Man wird die Reichweite dieser Behauptung Uhsadels nicht überschätzen können. Seiner Meinung nach sind die Aussagen der christlichen Offenbarung so untrennbar mit dem Mythos verbunden, daß es sinnwidrig sei, „... zwischen Mythos und Kerygma zu unterscheiden. Jeder Mythos ist kerygmatisch und das Kerygma bedient sich der Sprache des Glaubens, also der mythischen Anschauungsform der Religion, auch wenn es von historischen Fakten, wie etwa dem Kreuz redet.“¹⁰⁴³ Uhsadel behauptet somit, daß es ein Verstehen der „mythischen Erzählungen“ der Bibel ohne die Hermeneutik der Archetypenlehre nicht gebe, weil die Seele die transzendenten Aussagen der christlichen Offenbarung gar nicht anders als vermittels des Mythos aufnehmen könne!

Die von Jung aufgewiesenen Regeln des Seelenlebens zeigen nach Uhsadel, daß der Mensch, ob er es weiß oder nicht, mythologisch lebe. Der Mythos sei eben nicht - wie Bultmann meine - eine Denkform, sondern eine

¹⁰³⁹ Hilfswissenschaft 154

¹⁰⁴⁰ Seelsorge 111

¹⁰⁴¹ AaO. 78

¹⁰⁴² Mächte 23f.

¹⁰⁴³ Hilfswissenschaft 152; vgl. auch Seelsorge 219 A. 27: „Die mythische Aussageform ist als religiöse Sprache ihrem Wesen nach kerygmatisch; Mythos und Kerygma sind untrennbar und können nur miteinander bejaht oder verneint werden.“

Anschauungsform, die dem Menschen zutiefst zu eigen sei¹⁰⁴⁴. In diesem Sinne müsse die Kantsche Transzendentalphilosophie, die die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Denkens beschreibe, um eben jene Kategorien der Anschauung psychologisch erweitert werden. Die Wirklichkeit des Glaubens sei an diese Anschauungsform gebunden, sodaß ohne den Mythos von der Wirklichkeit des Glaubens gar nicht geredet werden könne. „Der Mythos ist die Anschauungsform, in der der Mensch der Transzendenz begegnet, und darum die Ausdrucksform der Religion, die durch keine andere ersetzbar ist.“¹⁰⁴⁵ „Wir müssen es also wohl oder übel akzeptieren, daß es Gott gefallen hat, sich im Wunder und Gleichnis zu offenbaren und in der Sprache des Mythos zum Menschengeschlechte zu reden.“¹⁰⁴⁶

16.3.3 Das Menschenbild der Bibel: Der Mensch als Leib, Seele und Geist in der Spannung zwischen Geist Gottes und Geschöpflichkeit

Uhsadel hebt in seinen verschiedenen Beiträgen zur Poimenik darauf ab, daß es ein eindeutiges Grundbild des Menschen in der Bibel gebe, auch wenn die Akzente im biblischen Schrifttum unterschiedlich gesetzt seien. 1. Thess. 5, 23 und Hebr. 4, 12 seien die Grundlage für ein trichotomisches Verständnis, nach dem der Mensch als Leib, Seele und Geist unterschieden werden könne, diese aber „...immer als Einheit und Ganzheit verstanden“¹⁰⁴⁷ werden müßten. Jeder der drei Aspekte repräsentiere immer den ganzen Menschen, nicht nur bestimmte Teile von ihm.

Von dieser trichotomischen Schau unterschieden werden müsse der theologische Gegensatz „...von Geist Gottes und Geschöpflichkeit, jener Geschöpflichkeit, die den Menschen als geistig-seelisch-leibliches Geschöpf einschließt.“¹⁰⁴⁸

Von seinem Geist aus stehe der Mensch mittels seiner Vernunft in Bezug zum Geist Gottes. Durch seinen Leib habe der Mensch Bezug zu allem Geschaffenen, zur Schöpfung. „Inmitten dieser Spannung zwischen Geist Gottes und Fleisch steht der Mensch als Seele. Fehlt die Verbindung zum Geiste Gottes, so wird die Seele ins bloß Fleischliche hinabgezogen. Umgekehrt hat der Geist Gottes wirkende Kraft durch die Sünde hindurch bis ins leibliche Leben hinein.“¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁴ Vgl. dazu unten: Kap. 18.2

¹⁰⁴⁵ W. Uhsadel: Mythos und Wirklichkeit. Erwägungen zu dem Satz „Am dritten Tage auferstanden von den Toten“. In: DtPfrBl 63 (1963) 157-161, 159, im folgenden zitiert: Mythos

¹⁰⁴⁶ Mächte 24

¹⁰⁴⁷ W. Uhsadel: Seelsorge und Menschenbild. In: E. Baden u.a. (Hg.): Zeitgerechte Seelsorge. Berlin/Hamburg 1971, 71-76, 71; im folgenden zitiert: Menschenbild

¹⁰⁴⁸ Seelsorge 28

¹⁰⁴⁹ Menschenbild 72

Die Psyche steht somit in einem Spannungsfeld zwischen Geist und Leib und damit zwischen Geist Gottes und Geschöpflichkeit. „Der Mensch, der nicht seinen Geist vom Geiste Gottes leiten läßt, überläßt seine Seele dem Fleisch, seine Psyche gerät mit dem leiblichen Lebens (!) ins bloß Triebhafte...“¹⁰⁵⁰. „So steht denn die Seele des Christen im Kampffeld zwischen Geist Gottes und Fleisch. Sie kämpft in der Kraft des Geistes Gottes darum, auch das leibliche Leben zu heiligen; denn auch der Leib soll Tempel des heiligen Geistes sein (1. Kor. 6, 19).“¹⁰⁵¹

Zwei Gewährsmänner benennt Uhsadel immer wieder aus der Geschichte der Theologie, die seine Interpretation des trichotomischen Menschenbildes der Bibel unterstützen: M. Luther mit seiner Auslegung des Magnifikat (1520/21)¹⁰⁵² und J. T. Beck's „Umriss einer biblischen Seelenlehre“ (1843)¹⁰⁵³. Während Luther Zeuge für das Ineinander von anthropologischer (trichotomer) und theologischer (dichotomer) Schau ist, hebt Uhsadel bei Beck dessen Erkenntnisse über das „Herzen“ als Hilfe zur Klärung des Begriffes Seele hervor.

Bedeutsam für Uhsadels Konzeption der Poimenik sind seine Ausführungen zum biblischen Menschenbild insofern, als durch die Verbindung der drei Aspekte von Geist, Seele und Leib die Seelsorge sich auf alle drei Aspekte des Menschseins richtet. „Daß wir von Seelsorge reden, hat seinen Grund darin, daß die Seele die innere Einheit geistig-leiblicher Existenz bezeichnet. Seelsorge hilft daher zu geistiger Klärung, zu seelischer Ordnung und Stärkung und zu leiblicher Gesundung und Aufrichtung.“¹⁰⁵⁴ Hier liegen die anthropologischen Grundlagen des später noch zu entfaltenden Konzeptes von Seelsorge als Lebenshilfe in einem alle drei Dimensionen des Menschseins (Geist, Seele, Leib) umgreifenden Sinne.

16.3.4 Die Korrelation von Theologie und Analytischer Psychologie

Unter ausdrücklicher Berufung auf Paul Tillich¹⁰⁵⁵ hat Uhsadel die Methode der „Korrelation“ für die Verhältnisbestimmung von Theologie und Tiefenpsychologie eingeführt. Allerdings wird der Begriff an keiner Stelle definiert. Die Kenntnis seiner Bedeutung wird vielmehr vorausgesetzt bzw. muß aus dem bisher Dargelegten erschlossen werden.

¹⁰⁵⁰ Seelsorge 29

¹⁰⁵¹ AaO. 30

¹⁰⁵² Z.B. Seelsorge 30f.; Mächte 86; Hilfswissenschaft 153

¹⁰⁵³ Ebd.

¹⁰⁵⁴ W. Uhsadel: Distanz und Solidarität in der Telefonseelsorge. In: WzM 15 (1963) 8-17, 13, im folgenden zitiert: Telefonseelsorge

¹⁰⁵⁵ Z.B. Seelsorge 145; 205; Transzendenz 69 (unter Hinweis auf Paul Tillich: Systematische Theologie Bd. I. Stuttgart 1955, 73ff.) u.ö.

Der Begriff der „Korrelation“ wird von Uhsadel für verschiedene Sachverhalte benutzt. Am häufigsten findet sich der Begriff im Rahmen der Beschreibung der Aufgabe, „...die richtige Korrelation zwischen den religiös interpretierbaren Manifestationen des Unbewußten und den auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus gegründeten Glaubensaussagen zu finden.“¹⁰⁵⁶ Der Begriff „Korrelation“ meint hier das unauflösbare Ineinander von kerygmatischem und mythologischem Gehalt religiöser Aussagen. Diese müßten psychologisch (mythologisch-archetypisch) und theologisch (kerygmatisch-christlich) ausgelegt werden. Das Kerygma erschließe sich nur mittels der Auslegung des Mythos mit Hilfe der Archetypenlehre, der Mythos bleibe ohne Inhalt, wenn man ihn nicht auf sein Kerygma befrage. „Korrelation“ meint demnach eine gegenseitige Abhängigkeit von psychologischer und theologischer Interpretation religiöser Aussagen.

Der Begriff „Korrelation“ dient des weiteren zur Verhältnisbestimmung von biblischem und tiefenpsychologischem Menschenbild. Die biblische Sicht sehe den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst. Hierzu stünden die Archetypen des alten Weisen, von Anima/Animus und Schatten in Korrelation¹⁰⁵⁷. „Korrelation“ bezeichnet hier also eine Strukturparallele zwischen biblischem und tiefenpsychologischem Menschenbild mit Blick auf das Gottes-, Welt- und Selbstverhältnis des Menschen.

„Korrelation“ kann auch das Verhältnis zwischen psychotherapeutischer und seelsorgerlicher Methode beschreiben. Gemeint ist dann, daß Seelsorger und Psychotherapeut mit dem Ratsuchenden seine Lage erörtern und ihn selber die Antwort auf seine Lebensfragen finden lassen¹⁰⁵⁸. „Korrelation“ bezeichnet hier also eine Identität in der therapeutischen Haltung, die Uhsadel, was die Ermittlung der Lage des Ratsuchenden angeht, in den drei therapeutischen Grundregeln beschreibt: voraussetzungsloses, aufmerksames und unparteiisches Hören¹⁰⁵⁹.

Der Begriff „Korrelation“ findet sich also dreimal in einem verschiedenen Kontext mit variierender Bedeutung. Das Gemeinsame in allen drei Varianten wird man darin zu sehen haben, daß es keine gravierenden Hindernisse für ein Gespräch zwischen Theologie und Analytischer Psychologie gibt, sich vielmehr eine „innere Beziehung“ zwischen beiden aufweisen läßt, sei es in der Frage der Gleichheit der seelsorgerlich-therapeutischen Haltung, dem dreifachen Beziehungsverhältnis des Individuums oder der wechselseitigen Abhängigkeit

¹⁰⁵⁶ Transzendenz 69; vgl. auch Seelsorge 57; 88; 145f.

¹⁰⁵⁷ Seelsorge 88

¹⁰⁵⁸ Z.B. Seelsorge 105

¹⁰⁵⁹ Mächte 61-63

von psychologischer und theologischer Perspektive mit Blick auf religiöse Aussagen.

16.3.5 Die bleibende Differenz zwischen Seelsorge und Psychotherapie: Kirche und Welt

Die unaufhebbare Differenz zwischen Seelsorge und Psychotherapie besteht nach Uhsadel darin, daß die Seelsorge „in einen Lebensraum höherer Ordnung“¹⁰⁶⁰, die Kirche, führt. „Der neue Lebensansatz zu dem der Psychotherapeut führt, liegt innerhalb der Lebensverhältnisse des Beratenden. Der neue Lebensansatz dessen, der seelsorgerliche Hilfe empfing und annahm, jedoch in der Kirche, und aus diesem ergibt sich erst jener andere im bürgerlichen Leben.“¹⁰⁶¹ „Kirche“ meint hier nicht die soziologische Größe, „...sondern das Mysterium der Kirche, in der die ewige Liebe Gottes in Christus ‘zur Welt kommt’“.¹⁰⁶²

Menschliche Hilfe wird also dadurch zu Seelsorge, daß sie sich in jenem geistigen Raum, der Kirche heißt, vollzieht und/oder auf Wiedereingliederung in ihn zielt. Der Seelsorger hat an diesem Raum Anteil durch das Amt, durch welches die Kirche mit dem Mysterium Christi verbunden ist. Deshalb ist das Amt als der Verwalter des Mysteriums (oikonomia tou mysteriou) konsequenterweise die theologische Grundlage aller Seelsorge.

Kap. 17 Das seelsorgerliche Amt als Hilfe zu ewigem und zeitlichem Leben

17.1 Grundlegung und Mitte evangelischer Seelsorge

Für Uhsadel befindet sich rechte Seelsorge in einer doppelten Spannung: einmal ginge es in der Frage nach dem Seelsorger um die Spannung zwischen einem besonderen Amt der Seelsorge auf der einen und der Gemeinde des allgemeinen Priestertum auf der anderen Seite; zum zweiten spanne sich, was die Frage der Praxis der Seelsorge angehe, der Bogen von der Beratung in praktischen Lebensfragen bis hin zur Absolution¹⁰⁶³. Die erste Spannung ist Ausdruck dessen, daß es ein seelsorgerliches Amt gibt, an dem der Amtsträger gleichermaßen wie die Gemeinde Anteil hat. Die zweite Spannung steht dafür, daß die Beichte zwar die theologische Mitte aller Seelsorge ist, daß aber sämtliche Vollzüge helfenden Handelns, wenn sich der Helfer nur auf diese Mitte

¹⁰⁶⁰ AaO. 73

¹⁰⁶¹ AaO. 71f.

¹⁰⁶² AaO. 73

¹⁰⁶³ Seelsorge 182

bezogen weiß, als Seelsorge verstanden werden müssen. In beiden Themenbereichen geht es letztlich um die Frage der theologischen Begründung der Seelsorge, einmal im weiteren (Amt), das andere mal im engeren (Beichte) Sinne.

17.1.1 Das Amt der Kirche als die Grundlegung aller Seelsorge

Uhsadel ist der Meinung, es könne nur dann vom Wesen der Seelsorge klar geredet werden, wenn der Begriff des Amtes feststehe. „Fehlt diese Beziehung zum Amtsbegriff, so kann zwar von gegenseitiger Tröstung und von Mitteln der Menschenführung viel Brauchbares gesagt und manch nützlicher Rat gegeben werden, aber von Seelsorge ist dann nicht die Rede.“¹⁰⁶⁴ Der Begriff der Seelsorge soll nach Uhsadel also nicht handlungstheoretisch, sondern theologisch, genauer noch: ekklesiologisch, bestimmt werden. Allein die Partizipation an dem von Christus selbst gestifteten Amt mache aus den verschiedenen Formen menschlicher Zuwendung Seelsorge. Damit wirft Uhsadel die Frage auf, wie er das „Amt“ versteht.

Das Amt ist für Uhsadel die bleibende Lebensverbindung zwischen dem Erlösungswerk Christi als dem die Kirche konstituierenden Ereignis und der Kirche selbst¹⁰⁶⁵. Dieses Amt sei von Jesus Christus selbst gestiftet und der Kirche vorgegeben. Seine Funktion sei eine doppelte: zum einen repräsentiere es Christus gegenüber der Gemeinde, zum anderen sei es die Aufgabe des Amtes, das allgemeine Priestertum zu wecken und zu stärken. Das Amt stehe somit in einer polaren Spannung zur Gemeinde. Es stehe ihr nämlich gegenüber und sei doch zugleich Konkretion ihrer eigenen Lebensfunktionen. „Was jedem Christen aufgetragen ist und eine Lebensfunktion der ganzen Gemeinde ist, muß in der Gestalt des Amtes sichtbar und wirksam werden.“¹⁰⁶⁶ Das Amt tue also nichts, was nicht von jedem Glied der Gemeinde auch getan werden könne, und dennoch stehe das Amt der Gemeinde als ganzer gegenüber. „Zwischen diesen beiden Sichtweisen waltet Komplementarität, das heißt, man kann die Sache von beiden Seiten sehen, aber niemals beide Seiten zusammenbringen.... Einen rationalen Ausgleich zwischen diesen Sichtweisen gibt es nicht.“¹⁰⁶⁷ Dieses Amtsverständnis sieht Uhsadel im Neuen Testament begründet, bei M. Luther ausgeführt und von W. Stählin wiederentdeckt:

„Das Neue Testament kennt zweifellos ein Amt, das aus der Gemeinde herausgehoben ist und den Auftrag Jesu Christi repräsentiert, indem es sein Werk fortsetzt.“¹⁰⁶⁸ Dieses seelsorgerliche Amt finde seine zentrale Begründung im

¹⁰⁶⁴ AaO. 25

¹⁰⁶⁵ AaO. 14

¹⁰⁶⁶ Beichte 51

¹⁰⁶⁷ AaO. 21

¹⁰⁶⁸ W. Uhsadel: Das seelsorgerliche Amt. In: DtPfrBl 63 (1963) 593-597, 594, im folgenden zitiert: Amt

Opfer Jesu Christi. Die Apostel seien als erste von Jesus selbst berufen, bevollmächtigt und ausgesandt worden, um in seiner Stellvertretung das Predigtamt auszuüben. In diesem Sinne verstanden stünde das Amt weder gegen das Charismatikertum noch dürfe es als bloße Beamtung im Gegensatz zur apostolischen Berufung mißverstanden werden¹⁰⁶⁹.

Auch ein Blick in die Schriften Luthers und die Bekenntnisschriften stütze diesen Befund. Luther habe im „Sermon, daß man Kinder zur Schule halten solle“ (1530) das Amt im Opfer Christi begründet gesehen: „‘denn aus seinen Wunden fließen wahrlich, wie man vorzeiten auf die Briefe malte, die Sakramente, und hatte es wahrlich teuer ererntet, daß man in der ganzen Welt solch Amt hat, zu predigen, taufen, lösen, binden, Sakrament reichen, trösten, warnen, vermahnen mit Gottes Wort und was mehr zum Amt der Seelsorge gehört’.“¹⁰⁷⁰ Außerdem würde hier der gesamte Dienst des Amtes unter dem Begriff der Seelsorge zusammengefaßt und zeige zwei Richtungen: „das aus dem Opfer Christi erwachsene Amt gibt (!) ewiges Leben und erlöst (!) von Tod und Sünde, dies ist sein eigentliches Werk; aber der Dienst des seelsorgerlichen Amtes fördert auch und hilft erhalten das zeitliche Leben und alle weltlichen Stände. Das Amt der Seelsorge ist also, um es in unserer Sprache zu sagen, ganz menschlich und realistisch. Es dient den Ordnungen unseres Lebens in Familie und Gesellschaft.“¹⁰⁷¹ Hier sieht Uhsadel sein eigenes Verständnis von Seelsorge als umfassender Lebenshilfe vorgezeichnet.

W. Stählin habe in seinem Buch „Vom göttlichen Geheimnis“¹⁰⁷² in einer „seit den Tagen der Reformation nie gehörten Deutlichkeit und Eindringlichkeit von der Vollmacht und dem Auftrage des Amtes“¹⁰⁷³ gesprochen, und sei so - nach Uhsadels eigenem Zeugnis - prägend für sein eigenes Verständnis des Amtes geworden. Stählin sehe das Leben der Kirche als „...Auswirkung und Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Mysteriums Jesus Christus. Dieser Zusammenhang, diese für das ganze Sein der Kirche wesentliche Bindung wird dargestellt in dem Amt, das der Kirche von ihrem Beginn an eingestiftet ist.“¹⁰⁷⁴

Das Amt ist nach Stählin das Bindeglied, das die Kirche mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verbindet. Deshalb ist es nach Uhsadel unabdingbar,

¹⁰⁶⁹ Beichte 8 Anm. 5

¹⁰⁷⁰ Seelsorge 16; Zitat aus: WA 30, 2, 527 (von Uhsadel sprachlich angeglichen); das Zitat findet sich außerdem: Amt 594; W. Uhsadel: Zur Erneuerung der Lehre von der Seelsorge. In: ThLZ 87 (1962) 481-488, 484, im folgenden zitiert: Erneuerung; Telefonseelsorge 11; Beichte 20

¹⁰⁷¹ Amt 594; Hervorhebungen von Uhsadel.

¹⁰⁷² W. Stählin: Vom göttlichen Geheimnis. Kassel 1936

¹⁰⁷³ Seelsorge 21

¹⁰⁷⁴ Ebd.; Zitat: Stählin, Geheimnis, 98f.

daß auch das seelsorgerische Handeln der Kirche und in der Kirche an das Amt gebunden ist, wenn es Anteil an der Verwaltung des Geheimnisses Gottes haben soll, usw. entweder so, daß der Amtsträger selbst Seelsorge übt, oder so, daß die seelsorgerlich tätigen Gemeindeglieder am Amt der Seelsorge partizipieren. „Es kommt jedoch alles darauf an, daß die Einheit des seelsorgerlichen Amtes gewahrt bleibt. Sie ist nur dann gewährleistet, wenn der gesamte Dienst am Menschen von der Mitte des biblisch verstandenen Amtes her zusammengefaßt und durchwirkt wird.“¹⁰⁷⁵ Die Seelsorge bekomme durch ihre Teilhabe am Amt ihre Mitte und ihr Wesen und könne sich dann auf alle Bereiche der Bemühung um den Menschen einlassen: „Es gibt vom seelsorgerlichen Amt, das sich an die menschlichen Probleme wirklich hingibt, und vom allgemeinen Priestertum aus überhaupt nur Seelsorge, die eben je nach den Umständen die Gestalt der Erziehung oder Erziehungsberatung, der ärztlichen oder psychologischen Beratung, der sozialen Fürsorge oder der Rechtshilfe annehmen kann.“¹⁰⁷⁶

Zwei Gefahren gelte es bei einer Grundlegung der Seelsorge im Amtsbegriff besonders zu beachten. Zunächst sei einem klerikalistischen Amtsverständnis zu wehren, das nicht das Amt, sondern den Amtsträger mit besonderen Qualitäten ausstatte. Der Amtsträger als Mensch habe jedoch seinen Platz mitten im allgemeinen Priestertum. Der biblische Befund mache die Grundlegung der Seelsorge im von Jesus Christus gestifteten Amt unabdingbar, sodaß die Gefahr, daß eine theologische Begründung der Seelsorge im Amtsbegriff dem Klerikalismus Vorschub leiste, ausgehalten werden müsse. Zudem sei dies keineswegs eine zwangsläufige Konsequenz.

Weiterhin müsse die Gefahr eines bloß institutionellen Amtsverständnisses gesehen werden. „An die Stelle des biblisch-theologisch zu begründenden Amtes ist jetzt der Beamte getreten, dessen Funktionen verwaltungstechnisch, bildungsmäßig und psychologisch begründet werden. Daß diese Auffassung theologisch überholt ist, bedarf keines Nachweises.“¹⁰⁷⁷

Mit der Erneuerung eines biblischen Amtsverständnisses und der Begründung der Seelsorge in diesem Amt verbindet sich für Uhsadel das Interesse an der Ausrichtung aller Seelsorge an dem zentralen Dienst, der ihr obliegt: der Sündenvergebung in der Beichte.

17.1.2 Die Beichte als Mitte evangelischer Seelsorge

Die Wiederentdeckung der Beichte in den evangelischen Kirchen bedeutet für Uhsadel, „...daß die entscheidende Mitte aller Seelsorge wieder gesehen wird. Ohne diese Mitte bleibt die Seelsorge ein subjektiv gewiß ehrliches, aber doch

¹⁰⁷⁵ Amt 597

¹⁰⁷⁶ Ebd.

¹⁰⁷⁷ Beichte 50

orientierungsloses Tasten. Ist jedoch die Mitte da, so kann der Seelsorger weit von ihr fortgehen und einen praktischen Dienst der Beratung tun, der von außen gesehen vielen nicht als Seelsorge erscheinen mag, es aber dennoch ist, weil er aus der Mitte kommt.¹⁰⁷⁸

In dieser Äußerung Uhsadels spiegelt sich wider, was wir bereits andernorts beobachtet haben: Die Bezugnahme auf theologisch hochbegriffene Begriffe wie „Amt“ und „Beichte“ hat nicht den Sinn, unmittelbar eine neue Praxis einzuführen, vielmehr dient sie der theologischen Orientierung und Fundierung der seelsorgerlichen Praxis. Uhsadel will die Beichte als die Mitte aller Seelsorge sehen, weil alles seelsorgerliche Handeln unter dem Vorzeichen der Begegnung des gnädigen Gottes mit dem sündigen Menschen steht, nicht aber weil er jedes Seelsorgegespräch mit dem liturgischen Vollzug der Beichte beenden wollte. Allerdings zielen alle menschlichen Begegnungen des Seelsorgers auf die Beichte; „denn vom Seelsorger aus gesehen kann alles, was in diesen Begegnungen geschieht, eines Tages zur offenen Tür werden, die den Weg zur Mitte erschließt.“¹⁰⁷⁹

Sofern es um die Wiedereinführung der Beichte als liturgischen Vollzug geht, müssen nach Uhsadel mehrere Voraussetzungen gegeben sein, ehe man an eine Renaissance denken kann. Einmal könne es sich dann nur um jene Hochform der Beichte handeln, die Luther eigentlich als Beichte gemeint habe, also die Privatbeichte. Keinesfalls könne die Erneuerung der katechetischen Beichte, die sich im Zusammenhang mit dem Abendmahlsverhör ausgebildet habe, angezielt werden¹⁰⁸⁰.

Sodann wäre eine entscheidende Voraussetzung für die Einführung der Beichte, „... daß die künftigen Pfarrer nicht nur durch akademisches Studium, sondern auch durch Seelsorge auf ihr Amt vorbereitet werden, so daß die Beichte für sie zu einer selbstverständlichen Lebensfunktion wird, die sich auch in ihrem späteren Amtsleben auswirkt, weil sie sie, wie einst Luther, nicht missen wollen.“¹⁰⁸¹ „Eine Wiedereinführung der Beichte für die Gemeinden, ehe sie von den Pfarrern in ihrem persönlichen Leben verwirklicht wird, wäre eine Unwahrscheinlichkeit und Anmaßung.“¹⁰⁸²

Schließlich sei auch jegliche gesetzliche Handhabung der Beichte abzulehnen, „...durch die dieser hilfreiche Dienst der Gemeinde zu einer Pflicht auf seiten des einzelnen Gemeindegliedes umgekehrt wird.“¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁸ Seelsorge 181

¹⁰⁷⁹ Beichte 42

¹⁰⁸⁰ AaO. 37

¹⁰⁸¹ AaO. 39

¹⁰⁸² AaO. 38f.

¹⁰⁸³ Seelsorge 181

Wenn diese Voraussetzungen für eine Wiedereinführung bedacht seien, so könne auf die Beichte als Mitte allen seelsorgerlichen Tuns schlechterdings nicht verzichtet werden. Schließlich ginge es in der Beichte um die Vergebung, die uns Christus selbst zuteil werden ließe. Deshalb sei die Beichte eine notwendige und unentbehrliche Lebensform der Gemeinde. Außerdem gebe es zahlreiche Äußerungen von Ärzten und Psychotherapeuten, die von einer evangelischen Beichte eine Hilfe für ihre Patienten erwarten würden¹⁰⁸⁴.

Der liturgische Vollzug der Beichte orientiert sich bei Uhsadel an der „Ordnung der Beichte“, wie sie W. Stählin und K. B. Ritter vorgelegt haben¹⁰⁸⁵. Daneben plädiert Uhsadel für die Einführung einer „Gemeindebeichte“, wie sie bereits W. Löhe praktiziert habe. „Das würde bedeuten, daß die bisher vor der Abendmahlsfeier übliche Offene Beichte zu einem selbständigen Gemeindegottesdienst wird, in dem nun nicht eine allgemeine Absolution mit einer einschränkenden Bemerkung für die nicht aufrichtig Bereuenden gesprochen wird, sondern jeder einzelne herzutritt, um die Absolution unter Handauflegung persönlich zu empfangen.“¹⁰⁸⁶ Das wichtige hierbei sei die persönliche Handlung, in der das Trostamt, um das es Luther zu tun gewesen wäre, sichtbar hervortrete.

Alle diese Erörterungen stehen bei Uhsadel allerdings unter einem wichtigen Vorbehalt, der die momentane Situation der Gemeinde betrifft. „Vielleicht ist jedoch das Fehlen der Beichte ein Zeichen dafür, daß die Gemeinde der Gegenwart nicht reif ist, sich die Beichte wieder anzueignen. Wir stünden dann vor dem merkwürdigen Sachverhalt, daß die Gemeinde das, was sie besonders nötig hat, gar nicht verwirklichen kann, daß es vielmehr einer langwierigen seelsorgerlichen Vorarbeit bedürfte, ehe sich jene charakteristische Lebensfunktion der christlichen Gemeinde, die wir Beichte nennen, hier und da in echter Weise zeigen könnte.“¹⁰⁸⁷

17.2 Seelsorge als Lebenshilfe für den Einzelnen und die Gemeinde

Die Seelsorge ist nach W. Uhsadel durch eine Spannweite gekennzeichnet, die „...von dem Wort der Absolution in der Beichte, die zur Vollmacht des seelsorgerlichen Amtes gehört und das Trostamt der Kirche realisiert, bis zur einfachen Beratung in praktischen Lebensfragen [scil. reicht]. Woran mir liegt, ist, daß dies alles als Seelsorge legitimiert ist.“¹⁰⁸⁸ Nur dann könne dem Verbalismus in der Seelsorge gewehrt werden, „...der von Seelsorge erst dann redet,

¹⁰⁸⁴ Beichte 3

¹⁰⁸⁵ K. B. Ritter/W. Stählin: Die Ordnung der Beichte. Kassel ³1952; vgl.: Beichte 56-58

¹⁰⁸⁶ Beichte 55

¹⁰⁸⁷ AaO. 3

¹⁰⁸⁸ Seelsorge 180

wenn Bibelworte angebracht worden sind oder ein Gebet erzwungen wurde.¹⁰⁸⁹

Diese Spannweite evangelischer Seelsorge sei angemessen durch das Wort „Lebenshilfe“ gekennzeichnet, wenn man den biblischen Begriff von Leben zugrunde lege. Im Neuen Testament „...heißt Leben nämlich immer en Christo einai und en to kosmo einai zugleich und darüber hinaus ‘wiedergeboren zu sein zu einer lebendigen Hoffnung (eis elpida zosan)...’¹⁰⁹⁰ „Es ist theologisch nicht möglich, unter Lebenshilfe lediglich eine Beratung darüber zu verstehen, wie man sich in seinen irdischen Verhältnissen möglichst praktisch einrichten kann, aber ebenso unmöglich, sie nur als Unterstützung zur Gewinnung jenseitigen Heiles aufzufassen.“¹⁰⁹¹

Alle menschlichen Hilfeleistungen seien Faktoren der Seelsorge, die mit der Predigt des Wortes vom Kreuz in gleichem Rang stünden; „denn als Lebensübungen der Gemeinde geschehen sie en Christo, wie auch Jesus Christus schon dadurch Seelsorge übt, daß er mit den Sündern ißt, das Haus eines Pharisäers betritt oder den Zöllner zu sich ruft.“¹⁰⁹²

Was die Seelsorge als Hilfe in allen irdischen Verhältnissen angehe, so umfasse sie alle drei Bereiche des Menschseins, wie sie auch schon das biblische Menschenbild aufgewiesen habe¹⁰⁹³: nämlich Geist, Seele und Leib. Christliche Seelsorge wende sich allen drei Bereichen gleichermaßen zu.

Der Begriff der Lebenshilfe impliziert für Uhsadel also bereits eine doppelte Ausrichtung der Seelsorge, nämlich Hilfe für das zeitliche und das ewige Leben. Aber noch in anderem Sinn kann bei Uhsadel von einer doppelten Struktur der Seelsorge die Rede sein: insofern sich Seelsorge nämlich zwischen den beiden Polen Amt und Lebenswirklichkeit bewege¹⁰⁹⁴ und insofern sie zwei Aufgaben verfolge: den Dienst am einzelnen und an der Gemeinde als ganzer¹⁰⁹⁵.

Für die Spannung zwischen den beiden Polen Amt und Lebenswirklichkeit gelte, daß die Seelsorge zwar ihren Auftrag und ihre Vollmacht durch Jesus Christus erhalte, „...aber ihre sichtbare Gestalt empfängt sie dadurch, daß der Seelsorger bis in jene Bereiche vordringt, die Luther meint, wenn er vom ‘zeitlichen Leben’ und ‘allen weltlichen Ständen’ redet.“¹⁰⁹⁶

Seelsorge als Dienst am Einzelnen und an der Gemeinde als ganzer setze zweierlei voraus, an dem es heute fehle: „erstens, ein wirkliches seelsorgerliches

¹⁰⁸⁹ Amt 595; zur Auseinandersetzung mit Thurneysen vgl. unten ausführlich: Kap. 18.1

¹⁰⁹⁰ Seelsorge 48

¹⁰⁹¹ Ebd.

¹⁰⁹² AaO. 49

¹⁰⁹³ Vgl. oben: Kap. 16.3.3

¹⁰⁹⁴ Amt 595

¹⁰⁹⁵ AaO. 596

¹⁰⁹⁶ AaO. 595

Eingehen auf den einzelnen Christen, und zwar so, daß hinter seinen scheinbaren Glaubensfragen die wirklichen Lebensprobleme sichtbar werden, oder so, daß die Lebenshilfe, die ihm zuteil wird, ihm einen neuen Zugang zum Glauben und zum Leben mit der Gemeinde erschließt; zweitens aber ein seelsorgerliches Gestalten des Gemeindelebens, das den einzelnen ermöglicht, ihre neugewonnene Einstellung zu sich selbst und ihrer Mitwelt im Glauben und in der Liebe zu realisieren. ... Der Seelsorger muß von den Erkenntnissen der Psychologie und Soziologie wissen, um dieser Doppelaufgabe gerecht werden zu können.¹⁰⁹⁷ Von diesem doppelten Dienst ist im folgenden zu reden.

17.2.1 Der Dienst am Einzelnen: Das seelsorgerliche Gespräch und die Hilfe der Psychologie

Uhsadels Hinweise für die Einzelseelsorge berühren zwei Bereiche¹⁰⁹⁸: Einmal geht es um die strukturelle Parallelität von seelsorgerlichem Gespräch und Psychotherapie, zum anderen bietet Uhsadel Hinweise für das Seelsorgegespräch, die dem pastoraltheologischen Theorietypus zugeordnet werden können und Fragen des Gesprächsumfeldes, des Besuchs und inhaltliche Fragen (Glaubens-, Ehe-, Erziehungsfragen) berühren.

Die Parallelität zum psychotherapeutischen Gespräch zeigt sich nach Uhsadel darin, daß auch der Seelsorger zuerst eine „sorgfältige Ermittlung der Lage“¹⁰⁹⁹ versuchen sollte. Hierzu gehöre, daß er dem Ratsuchenden voraussetzungslos entgegentrete, daß er aufmerksam zu hören versuche, was das Anliegen des Ratsuchenden sei, und schließlich eine unparteiischen Haltung gegenüber dem Ratsuchenden und seinem Anliegen einnehme¹¹⁰⁰.

Dieser Ermittlung der Lage des Ratsuchenden zur Seite gehe dann die Prüfung, „...wie weit der Partner zu einer Beurteilung seiner Lage vom christlichen Glauben her imstande ist. Nur so weit nämlich kann ihm auch eine Beratung aus dem Glauben helfen.“¹¹⁰¹ Auch diese Beurteilung der Lage aus der Sicht des christlichen Glaubens ist in ihrem Dreischritt an Einsichten der tiefenpsychologisch ausgerichteten Psychotherapie orientiert:

Die erste Frage sei, ob der Ratsuchende bereit sei, seine Lage als von Gott gegeben anzusehen (dem entspreche in der Psychotherapie die Frage nach dem Archetyp des Selbst). Der zweite Schritt führe in die Überprüfung des Verhältnisses zur Umwelt (dem entspreche in der Psychotherapie die Frage nach Animus oder Anima). Im dritten Schritt gehe es um das Verhältnis des

¹⁰⁹⁷ AaO. 596

¹⁰⁹⁸ Uhsadels Ausführungen zur Tiefenpsychologie werden den Erörterungen des seelsorgerlichen Einzelgesprächs immer vorgeschaltet.

¹⁰⁹⁹ Mächte 61

¹¹⁰⁰ AaO. 61-63; der gleiche Dreischritt findet sich auch: Hilfswissenschaft 155f.

¹¹⁰¹ Mächte 64

Ratsuchenden zu sich selbst (dem entspreche in der Psychotherapie die Frage nach dem Schatten)¹¹⁰². Diese drei Schritte wären besser als drei Momente zu bezeichnen, weil die Dinge in der Wirklichkeit des seelsorgerlichen Gespräches oft ineinander lägen. Die Parallelität der Seelsorge mit der Psychotherapie reiche bis zur Beichte, der - formal gesehen - die Entlassung aus einer psychotherapeutischen Behandlung entspräche¹¹⁰³. Zu diesen Einsichten, die die Struktur des Seelsorgegespräches betreffen, müssen nach Uhsadel die Kenntnisse über das Menschenbild der Tiefenpsychologie hinzukommen, die wir oben¹¹⁰⁴ ausgeführt haben.

Die Ausführungen Uhsadels über das Umfeld für ein Seelsorgegespräch und den Gesprächspartner haben den Charakter einer Erfahrungsmitteilung aus der alltäglichen Berufspraxis, die traditionell der Pastoraltheologie zugeordnet wird. Sie betreffen Dinge wie die Anordnung der Möbel, die Ordnung der Studierstube, den Umgang mit der Zeit oder das Verhalten beim Hausbesuch¹¹⁰⁵. Ihre Verknüpfung mit den aus der Tiefenpsychologie gewonnenen Einsichten orientiert sich an dem Modell des „Wie innen, so außen“¹¹⁰⁶. Der Seelsorger solle sein Umfeld so gestalten, daß die innere Ordnung seiner Psyche sich in der äußeren Ordnung im Umgang mit den „Dingen“ widerspiegele.

Materiale Durchführungen des Gedankens einer heilsamen äußeren Ordnung finden sich in Uhsadels Hinweisen zum Kirchenjahr, zu den Ordnungen der Gemeinde und ihren Lebensformen.

17.2.2 Der Dienst an der Gemeinde: Das Kirchenjahr und die heilende Kraft der Seelenbilder

Das Kirchenjahr hat für Uhsadel besondere Bedeutung, weil es die Gemeinde an jedem Sonntag in Verbindung mit biblischen Gestalten bringt, „...die das christliche Leben vor der Gemeinde ausbreiten, so daß jeder, der sich der Betrachtung hingibt, auf immer neue Weise in der Tiefe der Seele angesprochen wird. Dies geschieht oft unbewußt, aber es hat urbildhaft wegweisende, helfende und heilende Kraft.“¹¹⁰⁷ Man könne das Kirchenjahr auch das in die Zeit projizierte Credo der Kirche nennen. Im Kirchenjahr werde das Mysterium des

¹¹⁰² AaO. 57-59 für die Psychotherapie; aaO. 66-69 für die Seelsorge

¹¹⁰³ AaO.70

¹¹⁰⁴ Vgl. oben: Kap. 16.3.1

¹¹⁰⁵ Seelsorge 161ff.

¹¹⁰⁶ Jung zitierte mit Vorliebe das Goethesche Axiom „denn was innen, das ist außen“ aus der „Geschichte der Farbenlehre“. Vgl. A. Samuels: Jung und seine Nachfolger. Neuere Entwicklungen der Analytischen Psychologie. Stuttgart 1989, 453

¹¹⁰⁷ W. Uhsadel: Die psychologische Bedeutung mythischer Gestalten. In: G. Condreau (Hg.): Die Psychologie im 20. Jahrhundert. Bd. XV. Zürich 1979, 259-267, 266, im folgenden zitiert: Bedeutung

Leibes Christi dargestellt, „...als dessen Glied der christliche Mensch seine Ganzheit findet.“¹¹⁰⁸

Genau wie das gesprochene Credo habe auch das Kirchenjahr verbindlichen Charakter für die Gemeinde. Einer solchen gemeinsamen Ordnung bedürfe die Gemeinde, weil diese die Grundlage für eine gemeinsame Verständigung sei. „Dies Prinzip einer gemeinsamen Ordnung von innerer Verbindlichkeit ist ein unveräußerlicher Teil jeder Hermeneutik, also allen Verstehens überhaupt.“¹¹⁰⁹ Gemäß dem Modell „Wie außen, so innen“ kann diese Ordnung den einzelnen in der Gemeinde tragen und ihm dadurch jene Hilfe gewähren, „...die im günstigsten Falle eine seelsorgerliche Einzelberatung unnötig macht, weil das Leben in der Ordnung der Gemeinde den einzelnen innerlich ordnen kann.“¹¹¹⁰

Der besondere Wert des Kirchenjahres bestehe darin, daß es die Begegnung mit den Lebensproblemen des Menschen unter Gott und in Bezug auf seinen Nächsten unweigerlich Jahr für Jahr wieder herbeiführe. „Käme es nur auf unsere Stimmung an, so würden wir wahrscheinlich nie dazu kommen. Das Ausweichen vor diesem Wege liegt in unserer Natur. Es ist daher eine gar nicht zu überschätzende seelsorgerliche Hilfe, daß das Kirchenjahr, wenn wir bewußt in ihm leben, uns zur bestimmten Zeit festhält und auf die Notwendigkeit solcher Selbstzucht hinweist.“¹¹¹¹

Der Mensch sei „...in jedem Jahre ein anderer, so daß auch andere Fragen ihn bewegen, die er bald hier, bald dort im Laufe des Kirchenjahres, das heißt einer seelsorglichen Ordnung, als die seinen entdeckt, aber auch beantwortet findet. Das geschieht jeweils in der bildhaft-anschaulichen Weise, in der das Kirchenjahr die hilfreichen Kräfte der Bibel dem einzelnen zuführt.“¹¹¹²

Diese hilfreichen Kräfte wirkten, weil sie an die „mythische Grundbedingung der menschlichen Existenz“ anknüpften¹¹¹³. Die Bibel biete mit ihrer reichen Welt der Gleichnisse und Bilder eine nie versiegende Quelle der Hilfe, die der Seele helfen würde, zu innerer Ordnung zu finden. Auch könne der meditative Umgang mit Texten, die nicht zur momentanen Situation passen würden, eine Vorbereitung für zukünftige Notlagen sein. So übe der im Kirchenjahr Mitlebende „...zum Beispiel in der Meditation des Leidens Christi ein persönliches Verhalten zu seinem Schicksal und seiner Schuld ein, das in dem Augenblick hilfreich werden kann, in dem ein harter Schicksalsschlag oder eine ernste

¹¹⁰⁸ Seelsorge 106

¹¹⁰⁹ AaO. 107

¹¹¹⁰ AaO. 107f.

¹¹¹¹ AaO. 117

¹¹¹² AaO. 107

¹¹¹³ AaO. 111; vgl. dazu oben: Kap. 16.3.2

Schuld in sein Leben eintreten. Ist ihm jene geistliche Vorübung ganz fremd, so ist er hilflos.“¹¹¹⁴

Das intensive Leben mit dem Kirchenjahr ver helfe darüber hinaus den Gemeindegliedern, ihr allgemeines Priestertum auch im Gottesdienst wahrzunehmen, indem sie am Gottesdienst bewußt teilnehmen und diesen innerlich mittragen könnten. Außerdem lebe sich die Gemeinde „...dadurch gleichzeitig in eine systematisch und anschaulich gestaltete biblische Theologie ein, die auch der einfachste Mensch verstehen kann. ... Drittens ist zu beachten, daß ein solches Mitleben in der geistlichen Ordnung den einzelnen, der der persönlichen Seelsorge bedarf, aus seiner Zurückgezogenheit in sich selbst herausholt. Vielleicht beantworten sich dadurch manche Fragen für ihn in der Stille ganz von selbst, auf jeden Fall aber kann er aufgelockert werden und in folgedessen offener für die seelsorgerliche Hilfe.“¹¹¹⁵

Uhsadel beschreibt in seinem Gang durch das Kirchenjahr die seelsorgerlich bedeutsame Funktion der einzelnen besonders geprägten Sonntage und kirchlichen Feste¹¹¹⁶. Er stellt dieses Kapitel bewußt dem Kapitel über die Psychologie gegenüber, weil „ohne die kerygmatisch-seelsorgerliche Kraft, die vom Kirchenjahr weitergegeben wird, ...die Psychologie in der Hand des Seelsorgers zum Religionsersatz“¹¹¹⁷ werde. Ohne das Kirchenjahr komme es nur zu punktuellen Begegnungen in einem formlosen Raum, der eben deshalb kein Lebensraum mehr sei. Der Mensch brauche aber den gestalteten Lebensraum, der ihm innere Ordnung und Sicherheit gebe. Das Kirchenjahr als die Lebensordnung der christlichen Gemeinde biete eine Schule des Glaubenslebens, auf die kein Seelsorger, aber auch kein Erzieher verzichten könne¹¹¹⁸.

17.2.3 Der Dienst an den Ordnungen der Gemeinde: Die soziologische und sozialpsychologische Dimension der Seelsorge

Das Leben vollzieht sich nach W. Uhsadel in Ordnungen, die seelsorgerlichen Charakter annehmen können. Der Begriff Ordnung hat eine große Spannweite und kann so unterschiedliche Bereiche wie Kirche, Familie, Schule, eine Kaserne oder das Gefängnis abdecken¹¹¹⁹. Innerhalb der Gemeinde verhandelt Uhsadel die Ordnungen Ehe, Vater und Mutter, Lehrer, Arzt und Richter¹¹²⁰. Es wäre seiner Meinung nach falsch, wollte man den Begriff der Ordnung

¹¹¹⁴ Seelsorge 122

¹¹¹⁵ AaO. 113

¹¹¹⁶ AaO. 108-140

¹¹¹⁷ AaO. 140

¹¹¹⁸ Vgl. W. Uhsadel: Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre. Heidelberg 1954, 66, im folgenden zitiert: Erziehungslehre

¹¹¹⁹ Seelsorge 43f.

¹¹²⁰ AaO. 150-153

gesetzlich und formalistisch handhaben im Sinne der Kirchengleichheit durch einen der Gemeinde vorstehenden „Beamten“. Vielmehr bezeichne der Begriff „...eine innere Ordnung, die sich von der Mitte der Gemeinde, Jesus Christus selbst, der sich in dem Amte, das Wort und Sakrament verwaltet, repräsentiert, ergibt.“¹¹²¹ Es sei Aufgabe des Seelsorgers, der Gemeinde einsichtig zu machen, „...daß das Evangelium Weltbedeutung hat, indem es in personales und soziales Leben heilsam klärend und stärkend, ordnend und Richtung weisend einget.“¹¹²² Darin liege die seelsorgerliche Dimension der Ordnungen.

Diese Ordnungen seien unter drei verschiedenen Perspektiven wahrnehmbar: der soziologischen, der sozialpsychologischen und der theologischen. Die ersten beiden könnten dabei helfen, ein realistisches Bild von der Kirche und ihrem Leben zu bekommen. Deshalb dürfe sich der Seelsorger den Einsichten der Human- und Sozialwissenschaften nicht verschließen. Das Wesen der Kirche und ihrer Ordnungen sei allerdings nur theologisch zu fassen. „Ihr Wesen liegt darin, daß hier der Dreieinige Gott in seiner Macht handelt, die die Mächte der Zwietracht und Zerstörung, Sünde und Tod überwindet. Das muß theologisch beschrieben werden, und zwar so, daß seine Bedeutung für das Leben in der säkularen Welt sichtbar wird. Dringt die Beschreibung nicht bis zu dieser Wirklichkeit vor, so kann die Kirche nur als ein abgeschiedener Raum neben dem Leben, eine Zufluchtsstätte, aus der man nicht erneut und gestärkt hervorgeht, angesehen werden. Darum ist die Verbindung der drei Aspekte trotz prinzipieller Unterscheidung wichtig.“¹¹²³ Uhsadel plädiert deshalb für ein Gespräch der Theologie mit Soziologie und Sozialpsychologie nach dem Modell der „Korrelation“, bei dem der Theologe seine Perspektive nicht aufgibt, sondern ins Gespräch einbringt.

An einem Beispiel soll noch deutlich werden, wie Uhsadel die drei Perspektiven verbinden will. Unter soziologischem Aspekt habe das „Amt des Vaters und der Mutter“ Bedeutung für die Pflege, Ernährung und Aufzucht der Kinder. Unter psychologischem Aspekt trete die geistig-seelische Gemeinschaft ins Blickfeld. „Man könnte sagen, daß Vater und Mutter dem heranwachsenden Kinde verstehende Freunde werden, die dem jungen Menschen den Weg in eigenes Leben bereiten helfen und freigeben. Auf beiden Stufen der Verbundenheit treten jedoch Versäumnisse und Konflikte auf, die angesichts der Wirklichkeit des Menschen unvermeidbar sind. Es gibt nicht den vollkommenen Vater oder die vollkommene Mutter, und es gibt nicht das untadelige Kind. Daher bedarf es einer dritten Weise der Verbundenheit, in der Vater und Mutter mit den Kindern in aller Fragwürdigkeit des Sünders Kinder unter Gott werden und

¹¹²¹ AaO. 45

¹¹²² AaO. 160

¹¹²³ AaO. 149

damit die Kinder selbst in deren Sündersein annehmen und in der Vergebung, unter der man miteinander lebt, tragen. Der Seelsorger sollte deshalb stets bedenken, was es für Eltern und Kinder bedeutet, wenn sie miteinander vor dem Angesicht des ewigen Vaters im Gottesdienst der Gemeinde sind, und alles tun, um das gottesdienstliche Leben der Familien zu wecken.“¹¹²⁴

17.2.4 Der Dienst an den Lebensformen der Gemeinde: Die erzieherische Dimension der Seelsorge

Zwischen Seelsorge und Erziehung gibt es nach W. Uhsadel eine innige Verbindung, insofern christliche Erziehung zunächst einmal Einübung, Einwohnung in die Lebensform der Gemeinde ist. „Durch die Lebensform, in die ein Mensch hineinwächst, wird er erzogen und zu einem Beitrag zum Leben der geformten Gemeinschaft befreit. Für den Christen ist dieses Faktum zunächst in der Taufe gegeben. Einerlei, in welchem Lebensalter er sie empfängt, wird er durch sie der Gemeinde und ihrer Lebensordnung, in der sie sich selbst ständig neu repräsentiert, eingeordnet.“¹¹²⁵ Als Beispiele für solche christlichen Lebensformen nennt Uhsadel darüber hinaus: Patenschaft, Tauftag, Abendgebet, Tischgebet, Hausandacht, Gottesdienst oder den Konfirmandenunterricht¹¹²⁶. Allen diesen Lebensformen wohne eine seelsorgerliche Dimension inne, weil sie dem einzelnen helfen sollten, seinen ganz persönlichen Weg zum Glauben zu finden. Innerhalb der Erziehungslehre sieht Uhsadel dieses Anliegen in der vierten, der personalen Dimension des Erzieherischen bei Wilhelm Fliethner repräsentiert¹¹²⁷.

17.3 Tiefenpsychologische Bibelauslegung und Meditation als Lebenshilfe

Die Heilkraft, die den biblischen Bildern nach Meinung Uhsadels innewohnt, sei darin zu suchen, daß die Seele archetypisch auf ein Verstehen angelegt wäre und die biblischen Bilder deshalb positive Kräfte im Unbewußten wecken könnten. Uhsadel hat bereits seinem Beitrag von 1952 eine tiefenpsychologische Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn beigelegt¹¹²⁸ und auch

¹¹²⁴ AaO. 151f.

¹¹²⁵ W. Uhsadel: Christliche Erziehung heute. In: Quatember 33 (1968/69) 21-26, 24f.

¹¹²⁶ AaO. 25

¹¹²⁷ Erziehungslehre, 36; zu Fliethner und den vier Dimensionen des Erzieherischen vgl.: H. Scheuerl: Zum Begriff der Lebenshilfe. In: H. Harsch (Hg.): Seelsorge als Lebenshilfe. Heidelberg 1965, 15-29; Scheuerl zeigt, daß Fliethner in der Traditionslinie des Begriffes Lebenshilfe im Bereich der Pädagogik steht.

¹¹²⁸ Mächte 81-95

später immer wieder Bibeltexte tiefenpsychologisch ausgelegt¹¹²⁹. Der Ertrag von Uhsadels Ausführungen geht über das bereits¹¹³⁰ Dargelegte nicht hinaus.

Uhsadel ordnet die tiefenpsychologische Auslegung dem allegorischen Umgang mit Texten zu, der durch das Vorbild des Apostels Paulus ausdrücklich legitimiert sei¹¹³¹. In der tiefenpsychologischen Exegese gehe es - anders als in der historisch-kritischen - um einen Zugang zum Text durch innere Anschauung, der es erlaube, daß eine biblische Geschichte zum Wort Gottes für uns werde. „Es hilft nichts die Linien des göttlichen Handelns dogmatisch auszuzeichnen, wenn wir nicht zu sagen vermögen, was sie für das menschliche Leben in seinen konkreten Situationen bedeuten. Darum müssen wir in der christlichen Unterweisung wagen, die Menschen der Bibel verstehend und nach erlebend und ihr Handeln deutend zu betrachten. Wenn wir in dieser Weise den Menschen, den Gott ernst nimmt, von der menschlichen Seite her ebenso ernst nehmen, sollten wir nicht den Vorwurf des Psychologisierens fürchten.“¹¹³²

Die Methode der inneren Anschauung sei die Meditation. „Dieser Weg ist nicht ein Pfad der Selbsterlösung, auf dem wir meinen könnten, zu Gott emporzusteigen, wie oft geargwöhnt wird. Es ist der Weg der Selbsterkenntnis in der Begegnung mit dem Menschen der Bibel, dem Menschen unter Gott. Daher befreit uns diese Methode von dem Nebel und Irrlichtertanz abstrakter Vokabulare und lehrt uns, klar zu denken - klar, das heißt konkret und anschaulich.“¹¹³³

C. G. Jung habe mit seiner Arbeit dieses andere Verstehen der Bibel vorbereitet, mit dem endlich die rationalistische Fehlinterpretation der Bibel, die seit der Aufklärung herrsche und in deren Gefolge der intellektualisierte Mensch es verlernt habe, die Sprache der Bilder zu vernehmen, überwunden werde¹¹³⁴. Der meditative und an der Tiefenpsychologie orientierte Umgang mit der Bibel ist deshalb für Uhsadel der Versuch, diese heilende Dimension der biblischen Bildersprache zurückzugewinnen. Konkrete Anweisungen zur Meditationspraxis finden sich im Rahmen der Seelsorgelehre bei Uhsadel nicht.

¹¹²⁹ Vgl. Seelsorge passim; ausführlich zu diesem Thema: Bedeutung

¹¹³⁰ Siehe oben: Kap. 16.3.2

¹¹³¹ Mächte 81

¹¹³² W. Uhsadel: Die erzieherische Bedeutung des biblischen Menschenbildes. In: Glauben und Erziehen. Pädagogen und Theologen im Gespräch. Festgabe für Prof. Dr. Dr. Gerhard Bohne zu seinem 65. Geburtstag. Neumünster 1960, 77-85, 83

¹¹³³ Seelsorge 204

¹¹³⁴ Jung 157

17.4 Die Ausweitung des Seelsorgeverständnisses auf Telefonseelsorge und Beratungsdienst

Die theologisch ausgerichtete Orientierung der Seelsorge an einem biblisch fundierten Amtsverständnis ermöglicht es Uhsadel, auch gegenüber neuen Formen der Seelsorge wie evangelische Eheberatung und Telefonseelsorge offen zu sein¹¹³⁵. Uhsadel plädiert für eine Begriffsbestimmung der Seelsorge, „...die so weiträumig ist, daß zum Beispiel auch ein einfacher telefonischer Ratschlag noch darin Platz findet, die aber auch theologisch so konkret ist, daß darin das spezifisch seelsorgerliche Geschehen zum Ausdruck kommt.“¹¹³⁶ Der Begriff der Lebenshilfe, wie er oben ausgeführt wurde, könne dies leisten. Am Beispiel der Telefonseelsorge werde aber auch nach außen hin daran, daß überwiegend Laien diesen Dienst täten, sichtbar, „...daß evangelische Seelsorge, vom Amt der Kirche ausgehend, ein Dienst aller Glieder am Leibe Christi ist.“¹¹³⁷ Diese Offenheit Uhsadels für neue Formen der Seelsorge spiegelt sich nicht zuletzt in der Vielfalt der Mitarbeiter wider, die sich unter dem Stichwort „Seelsorge als Lebenshilfe“ in der Festschrift anlässlich seines 65. Geburtstages zusammengefunden haben¹¹³⁸.

Kap. 18 W. Uhsadels Seelsorgeverständnis in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Theologie

Es fällt auf, in welchem hohem Maße sich in Uhsadels Beiträgen zur Seelsorge seit ca. 1960 Anspielungen auf und Auseinandersetzungen mit der zeitgenössischen Theologie finden. Dies betrifft zwei Bereiche, die in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner eigenen Theologie stehen: einmal die Frage der theologischen Fundierung der Seelsorge, in der sich Uhsadel mit E. Thurneysen und dessen Verkündigungsbegriff auseinandersetzt. Zum anderen die Frage nach der Bedeutung des Mythos für die Auslegung biblischer Texte, wobei sich Uhsadel mit der Theologie R. Bultmanns und dessen Programm der Entmythologisierung kritisch beschäftigt.

¹¹³⁵ Vgl. Telefonseelsorge; Erneuerung 486

¹¹³⁶ Telefonseelsorge 8f.

¹¹³⁷ Seelsorge 182

¹¹³⁸ H. Harsch (Hg.): Seelsorge als Lebenshilfe. Studien zu Fragen der Praktischen Theologie. Heidelberg 1965

18.1 Die Kritik an E. Thurneysen: Gegen Verbalismus und Klerikalismus

Während W. Uhsadel 1952 E. Thurneysens Programm eines Einbezugs der Tiefenpsychologie als Hilfswissenschaft zustimmend zur Kenntnis nimmt¹¹³⁹, dominiert seit dem Ende der 50er Jahre die Kritik an Thurneysens theologischer Begründung der Seelsorge im Begriff der Verkündigung. In einem Beitrag aus dem Jahre 1958¹¹⁴⁰ hält Uhsadel den Zeitpunkt für eine Abkehr von der am Verkündigungsbegriff orientierten „neuen Theologie“ für gekommen, weil diese nur eine ungenügende Wahrnehmung der Bedeutung des Evangeliums für die Welt ausgebildet habe. Die vorauslaufende, neuere Theologiegeschichte gliedert er in einem Dreischritt.

In der Zeit von 1921-1933 sei es zu einer notwendigen scharfen Abgrenzung des Evangeliums gegenüber der umgebenden Kultur durch die „neuere Theologie“ gekommen. In den Jahren 1933-1945 sei die „Abschnürung alles kirchlichen Lebens von seiner Umwelt“ gefolgt, die dazu geführt habe, daß die konstitutive Bedeutung des Evangeliums für das Leben in der Welt ausgefallen sei¹¹⁴¹. Seit 1945 habe die polemische Grundhaltung der „neuen Theologie“ nicht selten dazu geführt, daß sie den neu begegnenden Lebensbereichen mit theologischen Aussagen entgegengetreten sei, die der Sache nicht gerecht geworden wären. „Je länger desto mehr hat solche Theologisierung der kulturellen Bereiche durch Theologen, denen es an der nötigen Vertrautheit mit den entsprechenden Sachgebieten fehlte, zu einer Abwehr der Theologie und zu der Meinung geführt, daß das Evangelium der heutigen Welt, zum Beispiel der Erziehung, nicht positiv zu raten und zu dienen vermag.“¹¹⁴² Der Verkündigungsbegriff, unter den die ganze Theologie gebracht worden sei, sei viel zu einengend für die Fülle der Lehre und des Lebens. Außerdem halte der Begriff der Verkündigung den einzelnen in der missionarischen Situation fest, aus der dieser Begriff ja auch ursprünglich stamme.

„Man sollte noch einen Schritt weitergehen und fragen, ob die Anwendung des Wortes Verkündigung auf alle Funktionen der Gemeinde nicht zu einer bedenklichen Entleerung führt. Wenn Predigt, Lehre, Unterricht und Erziehung, Seelsorge und vieles andere als Verkündigung bezeichnet werden, ist damit schließlich über sie gar nichts mehr gesagt. Der Begriff Verkündigung deutet dann nur noch eine im Grunde selbstverständliche Voraussetzung an, kennzeichnet aber die einzelnen Funktionen nicht in ihrer Eigenart. Abgesehen davon ist der Wort-sinn von Verkündigung die Mitteilung einer noch unbekanntem Sache an

¹¹³⁹ Mächte 37; 40

¹¹⁴⁰ W. Uhsadel: Evangelium und Erziehung. In: O. Michel/U. Mann (Hg.): Die Leibhaftigkeit des Wortes. Festschrift für Adolf Köberle. Hamburg 1958, 394-409

¹¹⁴¹ AaO. 394f.

¹¹⁴² AaO. 395

Menschen, die mit ihr bekannt gemacht werden sollen, gehört also sinngemäß in den missionarischen Bereich. In unserm heutigen Sprachgebrauch hat das Wort einen pathetischen Unterton bekommen, den das Grimmsche Wörterbuch treffend als 'feierliche Mitteilung' interpretiert. Eben dies aber kann nicht Aufgabe der Seelsorge sein.¹¹⁴³

Die Klagen darüber, daß ein Seelsorger, der sich am Begriff der Verkündigung orientiere, sich auf die wirklichen Probleme der Ratsuchenden nicht mehr einlasse, durchziehen Uhsadels Beiträge zur Seelsorge¹¹⁴⁴. Begrifflichen Niederschlag haben diese Klagen in der Kritik des Verbalismus und Klerikalismus gefunden, die bei Uhsadel immer wieder auftauchen. Die Verwendung der Begriffe ist allerdings nicht einheitlich. Den Verbalismus in der Seelsorge kritisiert Uhsadel, weil dieser meine, durch ein bloßes Ausrichten des Wortes Gottes Seelsorge üben zu können, ohne sich auf die wirklichen Lebensprobleme der Menschen einzulassen. Damit verbunden sei der Klerikalismus. Schon der Begriff der Verkündigung trage ein autoritatives Moment in sich, „...das die Überlegenheit des Verkündigers über die Hörer unterstreicht. Es wird dadurch verstärkt, daß man die Befugnis zur Verkündigung an ein akademisches Studium bindet. Der Verkündiger steht also der Gemeinde als Angehöriger eines Standes von höherem Bildungsniveau gegenüber und hält sie, ohne es zu wollen, auf dem Niveau der Unwissenden und Unselbständigen fest.“¹¹⁴⁵ Gefördert werde eine solche Haltung bei Thurneysen noch dadurch, daß dieser den Dienst der Seelsorge unter Umgehung des Amtsbegriffes definiere und dadurch dem akademischen Klerikalismus Vorschub leiste¹¹⁴⁶, also einem Klerikalismus, der sich aus dem Bildungsgefälle zwischen Pfarrer und Gemeindegliedern speise. Auffällig ist, daß Uhsadel seine Kritik weitgehend ohne Belege aus den Quellen vorträgt. Dies mag einmal am essayistischen Charakter der Beiträge liegen, wahrscheinlicher aber ist dies eine Widerspiegelung dessen, daß sich seine Kritik nicht aus der Beschäftigung mit poimenischen Lehrbüchern, sondern aus der Wahrnehmung der theologischen Großwetterlage speist, die - wie von Uhsadel selber beschrieben - eine Theologisierung der kulturellen Bereiche begünstigte, in der es wenig Offenheit für das Gespräch mit den Humanwissenschaften gab¹¹⁴⁷, an dem Uhsadel so gelegen war. Dafür spricht auch, daß Uhsadels Kritik von Seiten der Wort-Gottes-Theologen keine Beachtung fand. Uhsadel selber hat Thurneysens Seelsorgepraxis, wie er sie in „Seelsorge im Vollzug“ beschrieben fand, als seiner eigenen sehr ähnlich wahrgenommen und lediglich

¹¹⁴³ Erneuerung 486

¹¹⁴⁴ W. Uhsadel: Erziehung und Seelsorge. Heidelberg 1960, 6; Beichte 40f.; Verantwortung 4; Telefonseelsorge 12; Seelsorge 171; Hilfswissenschaft 147

¹¹⁴⁵ Verantwortung 4

¹¹⁴⁶ Seelsorge 38f.

¹¹⁴⁷ Vgl. dazu oben: Kap. 14.1

die unterschiedliche theologische Begründung der Seelsorge bei Thurneysen hervorgehoben¹¹⁴⁸.

18.2 Die Kritik an R. Bultmann: Gegen Entmythologisierung und rationalistische Bibelkritik

Uhsadels Kritik an Bultmann und seinem Programm der Entmythologisierung macht sich an dem Vorwurf fest, daß Bultmann einem folgenschweren Fehler erlegen sei. Bultmann habe den Mythos für eine Denkform gehalten, wo dieser doch eine Form der inneren Anschauung sei. „Er [scil. der Mythos] erschließt dem Verstehenden das, was durch die ‘Vernunft’ nicht ‘vernehmbar’ ist, also eine Wirklichkeit, die rational nicht erklärbar ist. Diese Einsicht ist uns erst durch die Tiefenpsychologie, genauer: durch die Analytische Psychologie Carl Gustav Jungs erschlossen worden.“¹¹⁴⁹ Insbesondere Uhsadels Beitrag „Mythos und Wirklichkeit. Erwägungen zu dem Satz ‘Am dritten Tage auferstanden von den Toten’.“¹¹⁵⁰ will am Beispiel des Osterglaubens die grundlegende Differenz zu Bultmann aufzeigen. Wohl sei es richtig, daß der Mythos übersetzt werden müsse, wie dies auch Bultmann fordere, aber „sofern das heute geschieht, sollte man nicht von Ent-, sondern von Remythologisierung reden, von einer Rückkehr zum legitimen Verständnis des Mythos.“¹¹⁵¹ Es sei ein Grundirrtum des theologischen Säkularismus, daß der christliche Glaube sich in der sogenannten ‘reinen Weltlichkeit’ realisieren solle und könne. Wer den Mythos als Ausdrucksform der Religion ablehne, der müsse auch den Kultus als dessen Verwirklichung ablehnen. Würde doch die Wirklichkeit, von der der Mythos sprechen würde, in der Gestalt des Ritus dargestellt¹¹⁵². Mit ihrer Haltung verhindere die existentialistische Theologie das ganzheitliche Erleben des Evangeliums, denn die wesentlichen Gehalte des Evangeliums wären gerade nicht mit Hilfe der Ratio erfaßbar. „Daß das Opfer Christi auf Golgatha für mich geschehen ist, ich also durch das Blut Christi erlöst bin, ist dem Verstande schwer zugänglich, aber die Seele, der Mensch in seiner ganzen Existenz, ist darauf angelegt, die Wahrheit dieses Geschehens zu erfassen. Nur eine Abschnürung von seiner Ganzheit durch die Ratio hindert ihn am Glauben.“¹¹⁵³ So stellt sich für Uhsadel die Frage, „...ob nicht die heutige theologische Zerstörungslust

¹¹⁴⁸ W. Uhsadel: Rez. Thurneysen, Eduard: Seelsorge im Vollzug. Zürich 1968. In: ThLZ 94 (1969) 788-790

¹¹⁴⁹ W. Uhsadel: Zwiesprache mit Karl Bernhard Ritter. In: Quatember 38 (1974) 158-162, 159

¹¹⁵⁰ Mythos

¹¹⁵¹ AaO. 159

¹¹⁵² Ebd.; auch hier zeigen sich die engen Verbindungen zum Berneuchener Denken, vgl. oben: Kap. 12.2

¹¹⁵³ Seelsorge 124

gegenüber aller gestalthaften christlichen Interpretation menschlicher Existenz die Menschen wirklich dem ‘Gesetz des Dschungels’ ausliefert.“¹¹⁵⁴ Die Entmythologisierungstheologie, die nichts anderes als mißbrauchte Philosophie sei, liefere dazu dann das Instrumentarium.

18.3 Rückblick

Im Rückblick auf den hier vorgetragenen Seelsorgeentwurf von Uhsadel fällt auf, wie knapp an vielen Stellen Uhsadels Darlegungen sind. Die Kürze des hier Referierten entspricht durchaus der des von Uhsadel Vorgetragenen - zumindest was die theologische Begründung und Reflexion der Seelsorgelehre angeht. Materiale Ausführungen (z.B. zur Archetypenlehre, zu Künkels Psychologie, zu den verschiedenen Sonntagen des Kirchenjahres) finden sich dagegen öfters. Auch zeigt sich bei Uhsadel ein Mangel an systematischer Kraft: Die hier vorgenommene strukturierte Darstellung seines Seelsorgeverständnisses findet in seiner „Evangelische[n] Seelsorge“ eine deutlich weniger profilierte Durchführung. Auch sind die drei Bände von Uhsadels „Praktischer Theologie“ lediglich unter einem Obertitel zusammengefaßte Monographien, ohne daß sie sich einem praktisch-theologischen Gesamtentwurf verdanken. Man wird fragen müssen, ob nicht auch diese Mängel der Rezeption des Uhsadelschen Ansatzes im Wege standen.

Im folgenden konzentrieren wir uns deshalb auf jene vier Bereiche, die in Uhsadels Darstellung am besten zu greifen sind und zugleich die theoretische Substanz seines Entwurfes ausmachen: die theologische Begründung der Seelsorgelehre im Amtsbegriff, die Bedeutung der Beichte für die Seelsorge, die anthropologische (und für Uhsadel damit zugleich die hermeneutische) Frage und das Korrelationsmodell.

Kap. 19 Zur Interpretation und Kritik von Walter Uhsadels Seelsorgeverständnis

19.1 Das Amt der Seelsorge und die Gefahr des Klerikalismus

Nachdrücklich hat W. Uhsadel darauf hingewiesen, welche Bedeutung W. Stählin's Buch „Vom göttlichen Geheimnis“¹¹⁵⁵ für ihn gehabt habe, in dem Stählin „...mit einer seit den Tagen der Reformation nie gehörten Deutlichkeit

¹¹⁵⁴ AaO. 143

¹¹⁵⁵ Kassel 1936

und Eindringlichkeit von der Vollmacht und dem Auftrage des Amtes sprach“¹¹⁵⁶.

Stählin's Betonung des Amtes als des zentralen Bindegliedes zwischen Christus und der Gemeinde¹¹⁵⁷ steht im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung der Kirche in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. E. Kinder hat diese neue Konzentration auf die Kirche in einen größeren Zusammenhang eingeordnet. „Ohne Zweifel sind wir zunächst im Zuge der Neugewinnung der Dimension der Offenbarung in der Theologie neu auf die Kirche als geistliche Realität gestoßen. Dies kommt auch etwa in der liturgischen Bewegung unserer Tage, in der ökumenischen Bewegung, in der konfessionellen Neubesinnung oder auch in der neuen Begegnung und Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus und manchem anderen zum Ausdruck. Dazu kommen die kirchengeschichtlichen Notwendigkeiten unserer Zeit, die uns neu auf die Kirche hinstießen: durch den Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments sah sich der deutsche Protestantismus seit 400 Jahren und - von teilweiser Mitwirkung in der Reformationszeit und von den Freikirchen abgesehen - eigentlich zum ersten Mal in seiner Geschichte in die Lage versetzt und vor die Aufgabe gestellt, sein Kirchenwesen selbst in die Hand zu nehmen und aus eigener Potenz heraus zu gestalten und zu ordnen. Diese praktischen Erfordernisse nötigten von selbst zu grundsätzlicher Besinnung auf die Kirche. Dies wurde noch dringlicher durch die konkrete Notlage des Kirchenkampfes, wo die 'Wiederentdeckung der Kirche' ihre Feuerprobe zu bestehen hatte und wodurch sie zugleich verlebendigt und vertieft wurde.“¹¹⁵⁸ Als säkulare Motive hinter der Wiederentdeckung der Kirche erkennt Kinder eine „neue Sehnsucht nach festen Autoritäten, haltenden Bindungen und nach Geborgenheit an Stelle des Liberalismus, dessen man müde geworden ist, neues Verlangen nach Gemeinschaft an Stelle individualistischer Haltung und neue Hinwendung zum Objektiven und Konkreten statt des Subjektivismus und der Abstraktheit usw. - also all das, was man als 'Ende der Moderne' bezeichnet hat.“¹¹⁵⁹

Stählin selbst hat seine Gedanken in einem Vortrag, in dem er über den Zusammenhang von Sakrament und Kirchengestalt nachdachte, entwickelt. Sie sind eine konsequente Weiterentwicklung derjenigen Gedanken, die bereits 1926 im

¹¹⁵⁶ Seelsorge 21

¹¹⁵⁷ Stählin, Geheimnis 88-97

¹¹⁵⁸ E. Kinder: Der evangelische Glaube und die Kirche. Berlin 1958, 11; T. Rendtorff hat als den gemeinsamen Zug dieser disparaten Strömungen ein solches Selbstbewußtsein der Kirche ausgemacht, „...in dem die Selbständigkeit von Kirche in einem epochalen Prozeß ihrer Emanzipation ergriffen wird, die alle diejenigen Bindungen zu überwinden oder sich anzueignen sucht, die diese Selbständigkeit bisher zu verstellen schienen.“ T. Rendtorff: Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie. Gütersloh 1966, 16

¹¹⁵⁹ Ebd.

„Berneuchener Buch“¹¹⁶⁰ vorgetragen wurden. Während dort die Gleichnishaf-tigkeit aller Lebensbereiche für die göttliche Offenbarung betont wurde, be-schreibt Stählin hier, welche Gestalt die Kirche habe müsse, der die Aufgabe zukomme, das göttliche Geheimnis, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, zu verwalten (oikonomia tou mysteriou). An zentraler Stelle steht hierbei das geistliche Amt, das „...durch die Jahrhunderte hindurch der Träger und die Ver-gegenwärtigung der göttlichen Stiftung [scil. gewesen ist], durch die allein die Kirche ins Dasein gerufen ist.“ „Dieses geistliche Amt umfaßt darum alle jene Funktionen, durch die das Mysterium zu den einzelnen Menschen und ihren Gemeinschaften vordringt, sie berührt, ergreift und hineinnimmt in das Heil, das Gott durch Jesus Christus begründet hat: das Amt der Lehre und der Verkündigung, der Spendung der Sakramente, die Seelsorge, die Leitung der Ge-meinde und die Regierung der Kirche.“¹¹⁶¹

Uhsadel hat diesen umfassenden Amtsbegriff von Stählin übernommen. In die-ser Interpretation ist es im eigentlichen Sinne das Amt, das Träger des Geheim-nisses Gottes ist, und die Gemeinde bekommt über das Amt Anteil an ihrer Verwaltung. Stählin selbst weist darauf hin, „...daß wir bei solchen Gedanken dankbare Schüler von Männern wie Vilmar und Löhe sind, die im 19. Jahrhun-dert, sehr einsam zwischen theologischen Schulen, die nur das gemeinsam hat-ten, daß sie anti-mysterisch gerichtet waren, das Wesen des geistlichen Amtes und damit ein wichtiges Anliegen des echten Luthertums vertraten.“¹¹⁶² Seine Ausführungen sind Teil der „konfessionellen Neubesinnung“, von der E. Kin-der sprach und die sich auf die lutherischen Theologen des 19. Jahrhunderts berief¹¹⁶³.

Uhsadels Position, die das Amt in einer polaren Spannung zur Gemeinde sieht, die den inneren Zusammenhang mit dem Priestertum aller Gläubigen wahr, erinnert an Theodosius Harnacks¹¹⁶⁴ vermittelnde Position: Bei Harnack ist das Amt wohl eine göttliche Stiftung, jedoch lehnt er alle hierarchischen

¹¹⁶⁰ Vgl. dazu oben Kap. 15.2

¹¹⁶¹ Beide Zitate: Stählin, Geheimnis 98

¹¹⁶² AaO. 105

¹¹⁶³ Ausführlich dazu: H. Fagerberg: Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessio-nellen Theologie des 19. Jahrhunderts. Uppsala/Wiesbaden 1952; Fagerberg legt die 1848 im Anschluß an die Februarunruhen einsetzende Diskussion an den beiden entgegengesetzten Positionen von Löhe und Höfling dar, von denen der eine das Amt als göttliche Stiftung, der andere das Amt als Teil des allgemeinen Priestertums verstehen möchte. (Fagerberg, Be-kenntnis 101-120). Den Abschluß der Diskussion sieht Fagerberg in Th. Harnacks vermit-telnder Position. Vgl. dazu auch: G. Müller: Das neulutherische Amtsverständnis in refor-matorischer Sicht. In: KuD 17 (1971) 46-74

¹¹⁶⁴ Th. Harnack: Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche, zur Prüfung und Ver-ständigung hinausgegeben. (1862). Neudruck Gütersloh 1947

Amtsvorstellungen ab - die Kirche steht über den einzelnen Amtsträgern, wenn auch nicht über dem Amt als solchem. Harnacks Unterscheidung von amtlichem Sonderberuf der Kirche für ihre Glieder und dem Christenberuf der einzelnen Glieder¹¹⁶⁵ scheint das Vorbild für Uhsadels spannungsvolles Gegenüber von Amt und Gemeinde abgegeben zu haben, in dem Amt und Gemeinde einander gegenüber gestellt und zugleich Christus untergeordnet werden. Damit sind die beiden Extrempositionen vermieden, nämlich die Verleugnung des allgemeinen Priestertums einerseits und die Gefahr eines ständischen Amtsbegriffes andererseits¹¹⁶⁶. Harnack kann für das Verständnis des Amtes eine große Offenheit gewinnen, indem er zwischen der Wesensbestimmtheit des Amtes und seiner oft wechselnden empirischen Gestaltung (Amt-Amtsthum) differenziert¹¹⁶⁷. Uhsadel denkt diese Differenzierung so, daß er an der biblischen Begründung des Amtes festhalten will, aber für die Weiterentwicklung der verschiedenen Amtsfunktionen unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft offen ist¹¹⁶⁸. Der Amtsbegriff sichert für Uhsadel die theologische Identität der pfarramtlichen Handlungen, die es erlaubt, die verschiedenen Amtsfunktionen zu integrieren. Die Seelsorge gewinnt ihre theologische Legitimation nicht durch die Inhalte des Seelsorgegesprächs („Verkündigung“ wie bei Thurneysen), sondern durch die Partizipation am göttlich gestifteten Amt, das zum ewigen und zeitlichen Leben verhelfen soll.

Man muß allerdings fragen, ob sich Uhsadel mit dieser Argumentation nicht aus der Traditionslinie entfernt hat, auf die er sich beruft. Während sich in den Bekenntnisschriften die göttliche Stiftung eines Predigtamtes allein auf das geistliche Regiment mit der öffentlichen Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung bezieht¹¹⁶⁹, bindet Uhsadel alle pfarramtlichen Funktionen an das göttlicherseits gestiftete Amt¹¹⁷⁰. Die Trennung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment, die CA XXVIII vollzieht und dabei der geistlichen Gewalt die Gabe ewiger Güter zuweist, scheint bei Uhsadel eingegeben, der dem Amt auch die Sorge um die zeitlichen aufgibt.

¹¹⁶⁵ Harnack, Kirche §§ 73f.

¹¹⁶⁶ Vgl. dazu E. Schlink: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. München ³1948, 332 A. 22

¹¹⁶⁷ Fagerberg, Bekenntnis 117f.

¹¹⁶⁸ Vgl. Erneuerung 483 (mit dem Hinweis auf: G. Wurzbacher u.a. [Hg.]: Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft. Soziologische Studien zur Berufssituation des evangelischen Pfarrers. Hamburg 1960) und Verantwortung 6

¹¹⁶⁹ Vgl. dazu: Schlink, Theologie 310-314; Stählin redet von einer „verhängnisvolle[n] Beschränkung jenes ministerium ecclesiasticum auf das Predigtamt“, die - solches zeige ein Vergleich der lateinischen und deutschen Fassung von CA V - bei der Abfassung der Texte noch nicht abgeschlossen gewesen sei. Stählin, Geheimnis 102

¹¹⁷⁰ Er tut dies stets unter Hinweis auf ein Zitat Luthers aus: „Sermon, daß man Kinder zur Schule halten soll“. Vgl. Kap. 17.1.1

Auch die von Uhsadel aufgebaute Spannung zwischen besonderem Amt und allgemeinem Priestertum scheint einseitig aufgelöst, wenn die Übernahme seelsorgerischer Dienste in der Gemeinde durch andere Gemeindeglieder oder die Telefonseelsorge der ausdrücklichen Rückbindung an das Amt des Gemeindepfarrers bedarf¹¹⁷¹. Dies ist eine deutlich klerikalistische Tendenz, auch wenn Uhsadel selber wiederholt vor einer klerikalistischen Verengung des Amtsverständnisses warnt.

M. Nicol¹¹⁷² hat darauf hingewiesen, daß diese klerikale Einfärbung der speziellen Seelsorge sich auch im 19. Jahrhundert findet, usw. im Zusammenhang der pastoraltheologischen Orientierung, die auch durch die Konzeption einer Praktischen Theologie seit Schleiermacher nicht aufgehoben wurde. Bei C. I. Nitzsch ist die Seelsorge ausdrücklich an das Hirtenamt geknüpft¹¹⁷³, bei G. v. Zezschwitz scheint das Amt selbst zum Subjekt der Seelsorge zu werden¹¹⁷⁴. Bei A. Schweizer¹¹⁷⁵ und E. Chr. Achelis¹¹⁷⁶ finden sich zwar Hinweise auf eine Fundierung der Seelsorge im Priestertum aller Gläubigen, die Durchführung der jeweiligen Seelsorgelehre läßt jedoch den Rückfall in die institutionelle Amtsstruktur erkennen¹¹⁷⁷.

In ganz ähnlicher Weise ist auch in Uhsadels Seelsorgelehre das normale Gemeindeglied von den meisten seelsorgerlichen Tätigkeiten ausgeschlossen. Die Formen der Einzelseelsorge sind deutlich auf den Pfarrer zugeschnitten, und auch die Bedeutung des Kirchenjahres für die Seelsorge ist abhängig von einem Pfarrer, der dieses im Gottesdienst zum Tragen bringt. Allein im Dienst der Seelsorge an den Lebensformen der Gemeinde wird etwas von der Möglichkeit gegenseitiger Seelsorge in der Gemeinde sichtbar.

Positiv fällt auf, daß Uhsadels Bemühungen um einen möglichst weit gefaßten Amtsbegriff (ewiges und zeitliches Leben¹¹⁷⁸) dazu führen, daß nicht nur die unmittelbare Verkündigung, sondern auch alle Beratungsfunktionen Teil der Seelsorge sind. Dadurch sieht Uhsadel gewährleistet, daß der Seelsorger sich nicht permanent unter dem Druck sieht, im Seelsorgegespräch einen Bruch

¹¹⁷¹ Telefonseelsorge; Amt 597

¹¹⁷² M. Nicol: Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs. Göttingen 1990, 128-131

¹¹⁷³ C. I. Nitzsch: Praktische Theologie. Bd. 3. 1. Abt. Die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission. Bonn 1857

¹¹⁷⁴ G. v. Zezschwitz: System der praktischen Theologie. Paragraphen für academische Vorlesungen. 3. Abteilung. Leipzig 1878, 547, zitiert nach Nicol, Gespräch 128 A. 3

¹¹⁷⁵ A. Schweizer: Pastoraltheorie oder die Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers. Leipzig 1875

¹¹⁷⁶ E. Chr. Achelis. Lehrbuch der Praktischen Theologie. Bd. 3. Leipzig³1911

¹¹⁷⁷ Vgl. Nicol, Gespräch 129f.

¹¹⁷⁸ Amt 594

herbeiführen zu müssen, um dann endlich zum Eigentlichen, dem Verkündigen, zu kommen.

Gerade mit seiner Fundierung der Seelsorge im Amtsverständnis ist Uhsadel ohne Nachfolger in der neueren Seelsorgelehre geblieben. Dies hat sicherlich nicht zuletzt damit zu tun, daß sich die Pastoraltheologie und die neuere Seelsorgebewegung seit 1968 dezidiert von einem Amtsverständnis absetzten, das den Pfarrer als Gegenüber der Gemeinde ansah¹¹⁷⁹. Dahinter verbirgt sich wohl auch die Einsicht, daß eine theologische Begründung der allen Gemeindegliedern aufgegebenen Seelsorge mit Hilfe des Amtsbegriffes eine wenig überzeugende Konstruktion ist, die immer Gefahr läuft, die Seelsorge zu einseitig an den Gemeindepfarrer zu binden.

19.2 Die Beichte als Mitte der Seelsorge

Uhsadel befindet sich mit seinem Anliegen, der Beichte wieder zu allgemeiner Geltung für die christliche Existenz zu verhelfen, in einem breiten Strom theologischer Literatur, der sich seit 1950 der Erneuerung der Einzelbeichte in der evangelischen Kirche verpflichtet weiß¹¹⁸⁰. Nach der Reformationszeit war die Beichte in den lutherischen Kirchen in die Nähe des Glaubensverhörs anlässlich der Anmeldung zum Abendmahl geraten, und erst Ph. J. Spener und Joh. K. Schade machten einen Reformversuch, indem sie auf die Einzelbeichte zugunsten der allgemeinen Beichte verzichteten¹¹⁸¹. Im 19. Jahrhundert gab es den Versuch, die Einzelbeichte zu reprimieren, der von Theologen der Erweckungsbewegung, des lutherischen Konfessionalismus und des Pietismus gleichermaßen getragen wurde (C. Harms, A. Fr. Chr. Vilmar, Joh. Chr. Blumhardt, Joh. K. W. Löhe, Th. Kliefoth). „Dieser Erneuerungsversuch versandete allerdings sehr schnell, weil - das ist der entscheidende Grund neben anderen - die gesamte Beichtbewegung, ihrer Zeit entsprechend, biblisch und theologisch viel zu schwach fundiert und orientiert war.“¹¹⁸²

Im zwanzigsten Jahrhundert lassen sich zwei Beichtbewegungen unterscheiden, an denen Uhsadel partizipiert. Die erste entsteht zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg und wird von der Gruppenbewegung einerseits, der

¹¹⁷⁹ Vgl. dazu: Jochheim, Anfänge 474-479; exemplarisch für die Neuorientierung: H.-D. Bastian (Hg.): Kirchliches Amt im Umbruch. München/Mainz 1971

¹¹⁸⁰ Vgl. dazu ausführlich: H. Höfliger: Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte. Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Freiburg (Schweiz) 1971, insbesondere das Literaturverzeichnis aaO. 13-20

¹¹⁸¹ AaO. 21

¹¹⁸² AaO. 22

Michaelsbruderschaft andererseits getragen¹¹⁸³. Die Veröffentlichungen zur Beichte aus diesen Gruppierungen „...waren gleichsam die Äußerung eines in besonderer Erfahrung tief empfundenen Gemeinschaftsgeistes und der daraus sich ergebenden Forderungen. Durch die Verwurzelung in solchen religiösen Gemeinschaften sicherte sich das Bemühen nach Beichte Ernst und Reinheit, auferlegte sich aber zugleich auch eine begrenzte Reichweite.“¹¹⁸⁴

Für Uhsadel ist der Einfluß der Michaelsbruderschaft bedeutsam, der er bereits 1934 beigetreten ist. In der Michaelsbruderschaft wird eine formgebundene Beichte praktiziert¹¹⁸⁵, die in der Sakristei oder im Chor der Kirche zu halten ist. An dieser festen liturgischen Form, im Gegensatz zu einer freien Beichte, wie sie in der Gruppenbewegung geübt wird, hält Uhsadel fest. W. Stählin hat in der „Regel des geistlichen Lebens“ für den Berneuchener Dienst die Bedeutung der Beichte herausgestellt: „Die Ordnung des geistlichen Lebens kann ... keinesfalls die Verpflichtung zur Beichte in sich schließen, wohl aber den Hinweis auf diese Möglichkeit. Insbesondere denen, die von einer besonderen - vielleicht weit zurückliegenden - Schuld belastet sind oder an einem entscheidenden Wendepunkt ihres Lebens durch ihre Sünde und Unwürdigkeit angefochten sind, wird geraten, sich durch ein rückhaltloses Bekenntnis zu befreien und den Trost der Vergebung zu suchen.“¹¹⁸⁶

Uhsadels 1961 erschienener Beitrag gehört aber auch unmittelbar in die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Debatte über die Wiederbelebung der Einzelbeichte hinein¹¹⁸⁷. Sowohl anthropologische als auch theologische Gründe lassen sich hierfür anführen. Verschiedentlich wurde ein starkes Beichtbedürfnis bei den Gemeindegliedern konstatiert, das sich besonders bei den Kirchentagen (München 1959, Dortmund 1963, Hannover 1967) gezeigt habe. Ursache dieses Verlangens sei die seelische Not vieler Menschen, die ein Verlangen nach der Beichte in den Menschen wecke¹¹⁸⁸. Ausschlaggebend hierfür ist nach

¹¹⁸³ Vgl. dazu A. Köberle: Die Wiederentdeckung der Privatbeichte in der evangelischen Christenheit der Gegenwart. In: WzS 2 (1950) 177-181; 212-216, 179f.; Höfliger, Erneuerung 26 nennt als Träger der Beichtbewegung zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg neben der Michaelsbruderschaft die Hochkirchliche Vereinigung.

¹¹⁸⁴ Höfliger, Erneuerung 27

¹¹⁸⁵ Bereits 1926 haben L. Heitmann, K. B. Ritter und W. Stählin, Mitbegründer der Michaelsbruderschaft 1931, ein Formular für die Ordnung der Beichte vorgelegt (Die Beichte der Gemeinde. Hamburg/Kassel 1926), auf deren Fassung in der 3. Aufl. (K. B. Ritter/W. Stählin: Die Ordnung der Beichte. Kassel ³1952) sich Uhsadel für seinen eigenen Praxisvorschlag bezieht (Beichte 56-58). Vgl. dazu auch die Rezension von Uhsadels Büchlein durch Stählin: W. Stählin: Bußsakrament und evangelische Beichte. In: ThLZ 87 (1962) 729-734

¹¹⁸⁶ W. Stählin: Die Regel des geistlichen Lebens. (1946). Im Auftrag des Berneuchener Dienstes neu herausgegeben von Hans Mayr mit einem Vorwort von Waltraut von Lamezan. Neudruck Kassel 1986 (= ³1964), 71

¹¹⁸⁷ Eine ausführliche Darlegung findet sich bei: Höfliger, Erneuerung

¹¹⁸⁸ AaO. 29f.

Höfliger, „...daß sich in den letzten Jahrzehnten ein nicht unbedeutender Strukturwandel in der Pfarrei vollzogen hat, und zwar in der Richtung, daß das Pfarrereleben durch die Vermassung immer unpersönlicher wird und somit eine seelsorgerliche Betreuung von Mensch zu Mensch sich immer problematischer und schwieriger gestaltet.“¹¹⁸⁹

Uhsadel teilt diese Einschätzung der gemeindlichen Situation, aber er traut einer Wiedereinführung der Einzelbeichte, ohne daß dieser ein Reifungsprozeß auf Seiten der Gemeinden und eine eigene Beichtpraxis auf Seiten der Pfarrer vorausgeht, kein großes Veränderungspotential zu. Vielmehr liegt das Charakteristische an Uhsadels Argumentation - ähnlich wie beim Amtsbegriff - darin, mit Hilfe einer theologische Fundierung für eine große Offenheit in den konkreten Handlungsvollzügen zu sorgen, was auch eine Integration von Wissen aus anderen Wissenschaften oder der Psychotherapie miteinschließt.

Man muß allerdings fragen, ob hierin - ähnlich wie beim Amtsbegriff - nicht auch eine charakteristische Schwäche von Uhsadels Argumentation liegt. Der Rekurs auf einen bestimmten Akt seelsorgerlichen Handels als theologischer Mitte der ganzen Seelsorge bleibt immer damit behaftet, daß er entweder auf die Einholung dieser Vorgabe zielt und damit auf eine bestimmte Beichtpraxis oder aber daß der innere Zusammenhang mit dieser Vorgabe nicht mehr nachvollziehbar ist und sie sich somit selbst außer Kraft setzt. Genau dieses läßt sich beobachten: mit dem Abflauen des allgemeinen Interesses an der Beichte am Ende der sechziger Jahre spielt die Beichte auch für die Begründung der Seelsorgelehre keine Rolle mehr. Man muß sich fragen, ob sich hier nicht die Schwäche eines Entwurfes zeigt, der deutlich von der praxis pietatis einer religiösen Gemeinschaft, der Michaelsbruderschaft, geprägt ist und deshalb den inneren Zusammenhang unterschätzt, der zwischen der tatsächlichen Seelsorgepraxis in den Kirchengemeinden und ihrer theologischen Begründung da sein muß, um einem Ansatz zur Durchsetzung zu verhelfen.

19.3 Reduktion auf das zeitlose Psychodynamische: Die mythische Grundbedingung der menschlichen Existenz

Uhsadels Argumentation, die für die Einbeziehung der Tiefenpsychologie in die Theologie im Sinne der Korrelation plädiert, hat ihr Zentrum in der hermeneutischen Voraussetzung, die er selber die „mythische Grundbedingung der menschlichen Existenz“ nennt. Gemeint ist damit, daß die theologische

¹¹⁸⁹ AaO. 30; diese Interpretation scheint allerdings unter dem Einfluß von D. Riesmans „The Lonely Crowd“ (1950; dt. 1958) zu stehen, dessen Modell einer dreiphasigen Gesellschaftsentwicklung für die Begründung einer neuen Form der Seelsorge in den sechziger und siebenziger Jahren Bedeutung gewonnen hat (Nachweise dafür bei: Jochheim, Anfänge 477 A. 67).

Anthropologie die „empirisch ermittelten“ Erkenntnisse der tiefenpsychologischen Anthropologie, die Bedeutung des kollektiven Unbewußten betreffend, zu ihrer Grundlage machen müsse. Denn die Tiefenpsychologie beschreibe nicht nur Bewußtseinszustände, „...sondern [scil. dringt] in empirischer Forschung bis zu den Manifestationen des Unbewußten vor(dringt), so daß sich die Fülle der menschlichen Wirklichkeit erschließt, [scil. ist] gleichzeitig aber so kritisch ..., daß sie vor dieser Wirklichkeit auf jeden Systemzwang verzichtet.“¹¹⁹⁰ Die Kenntnis der tiefenpsychologischen Hermeneutik der Archetypenlehre wäre dann die Voraussetzung für ein richtiges Entschlüsseln der religiösen Aussagen - auch des christlichen Glaubens. Uhsadel begründet dies mit dem anthropologischen Argument, daß es auf menschlicher Seite eine entsprechende Rezeptionsfähigkeit für die mythischen Formulierungen der Offenbarung geben müsse, damit diese überhaupt verstanden werden könnten, und diese Rezeptionsfähigkeit liege im kollektiven Unbewußten. Es gehöre zur Kenosis Gottes, daß er seine Offenbarung habe in die Gestalt des Mythos eingehen lassen¹¹⁹¹. Uhsadels Argumentation unterliegt damit verschiedenen Vor-Urteilen, die genauer geprüft werden müssen.

Zunächst ist da die Behauptung, der Mythos sei „...die Ausdrucksform der Religion, die durch keine andere ersetzbar ist.“¹¹⁹² Diese Behauptung wird von Uhsadel nirgendwo verifiziert. Zweifelsohne kann der Mythos eine mögliche Ausdrucksform religiöser Erfahrungen sein, aber die Behauptung eines überwiegenden Zusammenhangs zwischen religiöser Erfahrung und mythologischer Ausdrucksform scheint unter dem Eindruck C. G. Jungs zu stehen, der ganz allgemein den Menschen stärker unter dem Einfluß des nicht kontrollierbaren Unbewußten als unter dem Einfluß seiner bewußten Anteile sieht¹¹⁹³. A. Willwoll bemerkt treffend: „Wie die Herbeirufung eines ‘deus ex machina’ mutet es an, wenn das Unbewußte (nicht nur einen Teil, sondern) das Wesentlichste der Erklärung zu bieten hat für alle ungewöhnlichen religiösen Phänomene, wobei allzu Verschiedenes ... auf einen Nenner gebracht wird.“¹¹⁹⁴ Die

¹¹⁹⁰ Hilfswissenschaft 149f.

¹¹⁹¹ Ganz ähnlich argumentiert O. Haendler: „Das Glaubensgeschehen tritt in die Seele ein und vollzieht sich nun in ihr fortlaufend nach psychologischen Gesetzen.“ Grundriß 330

¹¹⁹² Mythos 159

¹¹⁹³ Jung über die Bedeutung des Unbewußten: „Unser Bewußtsein dreht sich um das Unbewußte herum, nicht umgekehrt...Das Ich ist gewissermaßen ein Clown, der so tut, als ob er die Hauptperson sei. Es will höchstens das, was sowieso passiert.“, Zitiert nach: R. Keintzel: C. G. Jung. Retter der Religion. Auseinandersetzung mit Werk und Wirkung. Mainz/Stuttgart 1991, 30f.

¹¹⁹⁴ A. Willwoll: Vom Unbewußten im Aufbau des religiösen Erlebens. In: E. Spiess (Hg.): Rätsel der Seele. Olten 1946, 50; zitiert nach: R. Keintzel: Das sogenannte Unbewußte in der theologischen Diskussion. In: G. Condreau (Hg.): Die Psychologie im 20. Jahrhundert. Bd. 15. Zürich 1979, 144-157, 150f.

Auffassung, die das Unbewußte zum Ursprung alles Religiösen machen will, hat keinen ausreichenden Anhalt in der Empirie. „Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch das Numinose und Arationale vom christlichen Glauben beachtet werden müssen, aber diese haben nicht den Primat.“¹¹⁹⁵

Es ist außerdem eine völlige Verkenning des wesentlichsten Gehaltes der christlichen Offenbarung, die ja behauptet, daß in der historischen Person des Jesus von Nazareth Gottes Sohn Mensch geworden und für unsere Sünden gestorben sei, wenn diese Aussage zuerst mythologisch verstanden wird. In der christlichen Offenbarung wird die Transzendenz gerade in einem weltimmanenten Ereignis bewahrt und nicht in einem Mythos¹¹⁹⁶. Die Behauptung Uhsadels, Kerygma und Mythos seien untrennbar, weil der Mythos die Anschauungsform des Kerygma sei, beruht auf der kritiklosen Übernahme von Jungs Archetypenlehre als hermeneutischem Axiom für die Interpretation religiöser Aussagen. Es liegt in der Konsequenz dieser Argumentation, daß dann die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Symbol verstanden wird, das der Erhellung durch die Tiefenpsychologie bedarf. Diese interpretiert das Symbol, „...indem sie vom Begriff zum Urbild zurückführt und dieses durch viele gleichartige Bilder aus Mythen, Märchen, Dichtungen und Träumen der Erfahrung nahe bringt.“¹¹⁹⁷ Die eigentliche Offenbarung ist dann aber konsequenterweise in den Urbildern der Seele anzusetzen, denen die Offenbarung in Jesus Christus nichts eigentlich Neues hinzuzufügen vermag!

Uhsadel verkennt, daß der christliche Glaube Gott als den Bezugspunkt für die Interpretation der Wirklichkeit postuliert, der Glaube also von der Offenbarung Gottes aus die Wirklichkeit erschließt. Bei ihm dagegen geht die Jungsche Archetypenlehre als hermeneutisches Axiom aller Auslegung voraus und wird dadurch zum letztlich bestimmenden Prinzip in der Theologie.

Die Behauptung Uhsadels, Jung habe die Richtigkeit dieses hermeneutischen Axioms empirisch bewiesen, täuscht sich über Jungs Arbeitsweise, die nicht empirisch genannt werden kann¹¹⁹⁸, über die behauptete Analogie zwischen den verschiedenen Mythen, Märchen und religiösen Traditionen, die die Existenz

¹¹⁹⁵ Keintzel, Unbewußte 150

¹¹⁹⁶ Vgl. dazu, was K. Hübner über das „spezifisch Religiöse“ des christlichen Glaubens neben Mythos und Logos schreibt: K. Hübner: Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens. In: H. H. Schmid (Hg.): Mythos und Rationalität. Gütersloh 1988, 27-41, 35-37

¹¹⁹⁷ A. Allwöhn: Die Bedeutung der Tiefenpsychologie für die christliche Anthropologie. In: W. Bitter (Hg.): Zur Rettung des Menschlichen in unserer Zeit. Stuttgart 1961, 260-275, 274

¹¹⁹⁸ Nach A. Jaffé hat sich Jung spätestens 1944 mit „Mysterium Coniunctionis“ von der empirischen Methode abgewendet. A. Jaffé: Parapsychologie, Individuation, Nationalsozialismus. Themen bei C. G. Jung. Zürich 1985, 40; zitiert nach: Keintzel, Jung 22

archetypischer Strukturen beweisen soll¹¹⁹⁹ und über den Charakter des Unbewußten. Gerade „...im Hinblick auf das sogenannte Unbewußte [scil. fehlt] eine beschreibbare und abgrenzbare Erfahrung.“¹²⁰⁰ Diese Aporie ist auch nicht durch die Erfahrungen einer Lehranalyse zu beheben, weil gerade die analytische Situation eine unechte und unnatürliche ist. Keintzel meint zu recht: „Die theologische Diskussion müßte sich deshalb auf weite Strecken hin ganz allgemein den Vorwurf gefallen lassen, daß sie psychoanalytische und tiefenpsychologische Artefakte für erwiesene Tatsachen genommen hat, oder anders gesagt, daß sie übersehen hat, daß die verschiedenen psychologischen Begriffe des Unbewußten ... nur operational definiert werden können, nämlich unter Einbeziehung der typischen ‘Operatio psychoanalytica’, die ja keinesfalls identisch ist mit einer - noch zu präzisierenden - ‘Operatio theologica’.“¹²⁰¹ Das bedeutet aber, daß auch Uhsadels Hinweise auf das kollektive Unbewußte und seine Archetypen als Hilfen zum seelsorgerlichen Gespräch an Voraussetzungen geknüpft sind, die weder der Normalerfahrung des Seelsorgers noch den Rahmenbedingungen eines Seelsorgegesprächs entsprechen. Die analytische Interpretation bleibt an das analytische setting gebunden. Dies hat auch Konsequenzen für Uhsadels Vorstellungen von einer heilenden Dimension des Kirchenjahres, die selbsttätig durch die bloße Partizipation am Gottesdienst wirke, die aber unter diesen Voraussetzungen als bloßes Konstrukt angesehen werden müssen.

Uhadels Postulat einer „mythischen Grundbedingung der menschlichen Existenz“ folgt der „von Theologen manchmal unkritisch übernommene[n] Reduktion des Menschlichen auf das scheinbar zeitlose Psychodynamische“¹²⁰² und erkennt, daß auch die Jungsche Archetypenlehre - wie jede Art von Tiefenpsychologie - an bestimmte religiöse und kulturelle Vorentscheidungen geknüpft ist. Stattdessen rückt die „mythische Grundbedingung der menschlichen Existenz“ bei Uhsadel in den Rang einer Letztbegründung in die Theologie ein und entmächtigt damit faktisch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ihrer Weltdeutungskraft.

¹¹⁹⁹ „Die Analogien zwischen den Motiven verschiedener Mythen, religiöser Traditionen, Märchen, Träumen und Phantasien ‘erweisen sich bei näherer Vergegenwärtigung als äußerlich. Sie beschränken sich auf allgemeine Kategorien. Gerade ihr wirksamer Inhalt ist damit nicht getroffen. Die Analogie’ (etwa zwischen Christus, Osiris, Dionysos usw.) ‘erleuchtet das Unwesentliche’.“ Keintzel, Jung 170 (unter Einbeziehung eines Zitats von K. Jaspers)

¹²⁰⁰ Keintzel, Unbewußte 147

¹²⁰¹ AaO. 148

¹²⁰² AaO. 145

19.4 Das Korrelationsmodell: Offen für das Gespräch mit den Human- und Sozialwissenschaften

Uhsadel hat unter ausdrücklicher Berufung auf P. Tillich die Methode der Korrelation zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kerygma und Mythos benannt, allerdings ohne deutlich zu machen, wie denn der Begriff der Korrelation verstanden werden soll. Daß er nicht einfach im Sinne von Tillichs Frage-Antwort-Korrelation¹²⁰³ gemeint sein kann, liegt auf der Hand: Bei Tillich sollen die existentielle Situation des Menschen und die in ihr aufbrechenden Fragen eine Antwort aus der christlichen Offenbarung erhalten. Nach Tillich meint die Situation des Menschen aber nicht einen empirischen oder soziologischen Zustand, sondern „die ‘Situation’, um die es der Theologie geht, ist vielmehr das schöpferische Selbstverständnis der Existenz, wie es sich in jeder Geschichtezeit unter den verschiedensten psychologischen und soziologischen Umständen vollzieht.“¹²⁰⁴ Uhsadel dagegen geht es nicht um die sich aus der Situationsanalyse des Menschen ergebenden Fragen, die von der Offenbarung her eine Antwort erhalten, sondern um eine empirisch bewiesenen Seelenstruktur. Deshalb ist hier auch - anders als bei Tillich - eine Umkehr der Korrelationsrichtung möglich: nämlich die Rückfrage von den Offenbarungsaussagen zum eigentlich Gemeinten mit Hilfe der Archetypenlehre.

Welcher Art sind nun die Relationen, in denen Uhsadel den Begriff Korrelation verwendet? Mit Blick auf die Korrelation von Offenbarungsaussagen und archetypischen Bildern will Uhsadel auf der einen Seite eine einfache Identität zwischen beiden Aussagereihen vermeiden, auf der anderen Seite aber soll die Kenntnis der Bedeutung der archetypischen Bilder unabdingbar nötig sein, um die Wahrheit der Offenbarung realistisch zum Ausdruck bringen zu können. Uhsadel scheint sich dies so vorzustellen, daß die archetypischen Bilder die Form für den Inhalt der Offenbarung abgeben, wobei die Form der Konkretion durch den kerygmatischen Inhalt bedarf, aber auch der Inhalt nur mit Hilfe einer Kenntnis der Form sachgemäß entschlüsselt werden kann. Aber dies soll so geschehen, daß der Inhalt die Form sprengt. „Dies meint doch wohl das Wort vom neuen Wein und den alten Schläuchen auch. ... Deshalb verträgt das Evangelium keine Psychologisierung und kein bloß mythologisch-religiöses Verständnis. Die Psychologie vermag wohl zu sagen, was ein Mythos von der Geburt

¹²⁰³ Vgl. dazu J. Track: Der theologische Ansatz Paul Tillichs. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner „Systematischen Theologie“. Göttingen 1975, 274-282; zum Problem des Begriffes „Korrelation“ bei Tillich im ganzen, insbesondere der unterschiedlichen Verwendung des Begriffes vgl.: J. Clayton: Was heißt „Korrelation“ bei Paul Tillich? In: NZSTh 20 (1978) 175-191

¹²⁰⁴ P. Tillich: Systematische Theologie. Bd. 1. Stuttgart 1955, 10

eines Kindes bedeutet, nicht aber die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zu deuten oder zu verkündigen.“¹²⁰⁵

Damit wird das Verhältnis von Kerygma und Mythos im Sinne einer Korrelation bei Uhsadel noch undeutlicher. Wenn der „Wein“ der Offenbarung die „Schläuche“ der archetypischen Bilder sprengt, inwiefern können die Archetypen dann noch die unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis der Wahrheit der Offenbarung¹²⁰⁶ sein? Und andersherum: Wenn die archetypischen Strukturen die Regeln vorgeben, nach denen sich die Vorgänge des Glaubenslebens abspielen¹²⁰⁷, wie sollen dann die kerygmatischen Inhalte noch Anderes aussagen können als das, was die archetypischen Bilder uns seit Urzeiten in der Seele verkünden? Der Begriff der Korrelation soll hier etwas leisten, was sachlich nicht zusammenzuhalten ist: nämlich einerseits die unlösbare Zusammengehörigkeit von mythologischer Form und kerygmatischem Inhalt christlicher Aussagen festzuhalten (womit aber letztlich, wie wir gezeigt haben, das Kerygma nicht über die mythologischen Aussagen hinausgehen kann¹²⁰⁸); andererseits aber mit dem Hinweis, daß Korrelation nicht dasselbe bedeute wie Identität, einen prinzipiellen Überschuß der christlichen Botschaft gegenüber den mythologischen Aussagen der Archetypen festzuschreiben. Dieses inhaltlich nicht lösbare Dilemma verdeckt Uhsadel durch den Rekurs auf die Korrelation von Kerygma und Mythos.

Uhsadel hat auch das Verhältnis von biblischem und tiefenpsychologischem Menschenbild als Korrelation bezeichnet. Der Begriff ist hier im Sinne einer strukturellen Parallele zwischen den beiden Menschenbildern mit Blick auf das Gott-, Welt- und Selbstverhältnis des Menschen zu verstehen. Für diese Korrelation wählt er auf Seiten des tiefenpsychologischen Menschenbildes drei Archetypen aus¹²⁰⁹, bzw. den alten Weisen (oder Vater-Archetyp), Animus/Anima und den Schatten, die er in Korrelation zum biblischen Menschenbild sieht. Man fragt sich allerdings, mit welchem sachlichen Recht Uhsadel gerade diese drei Archetypen bestimmt? Denn prinzipiell ist die Zahl der Archetypen unbegrenzt¹²¹⁰. Auch kommt dem Archetyp des Selbst bei Jung zentrale Bedeutung

¹²⁰⁵ Mächte 24

¹²⁰⁶ So z.B. Hilfswissenschaft 149

¹²⁰⁷ So z.B. Hilfswissenschaft 154

¹²⁰⁸ Ein Vorwurf, den mit Blick auf das Frage-Antwort-Schema G. Schneider-Flume auch Tillich gegenüber vorgebracht hat: „Entsprechungdenken“ und Sündenerkenntnis. Die Auswirkung der Methode der Korrelation auf das Sündenverständnis in der Systematischen Theologie Paul Tillichs. In: ZThK 76 (1979) 489-513

¹²⁰⁹ Uhsadels Darstellung des tiefenpsychologischen Menschenbildes verfährt sehr viel umfassender, vgl. oben: Kap. 16.3.1

¹²¹⁰ Keintzel, Jung 96

zu, ohne daß dieser Archetyp von Uhsadel in die Korrelation aufgenommen würde.

Schließlich muß man fragen, ob die drei von Uhsadel ausgewählten Archetypen tatsächlich das Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst repräsentieren? Der Archetyp des alten Weisen kann nur das Vaterverhältnis zu Gott ausdrücken (ansonsten steht ja der Archetyp des Selbst für „Gott“), Animus und Anima beziehen sich auf die gegengeschlechtliche Seite menschlicher Existenz und nicht generell auf das Verhältnis zum Nächsten, der Schatten schließlich bezieht sich nur auf die vom Menschen verleugnete dunkle Seite.

Auch von Seiten des biblischen Menschenbildes her ist zu konstatieren, daß Uhsadel die Ausrichtung des Menschen auf Gott, den Nächsten und sich selbst dem Doppelgebot der Liebe entnimmt, sie in den Kapiteln¹²¹¹ über die biblische Anthropologie aber nicht verhandelt! Dort steht die trichotomische Struktur von Geist, Seele und Leib im Vordergrund¹²¹².

Den dritten Sinn von „Korrelation“ bei Uhsadel sahen wir einmal in der Identität der seelsorgerlichen und der psychotherapeutischen Haltung bei der Ermittlung der Lage des Ratsuchenden¹²¹³, die ein voraussetzungsloses, aufmerksames und unparteiisches Zuhören meint. Außerdem in der Parallelität der seelsorgerlichen Haltung bei der Beurteilung der Lage des Ratsuchenden mit Blick auf sein Verhältnis zu Gott, dem Nächsten und sich selbst¹²¹⁴. Aber auch hier wird man sagen müssen, daß der Begriff der Korrelation den eigentlich gemeinten Sachverhalt eher verdeckt: daß nämlich Seelsorge und Psychotherapie in gleicher Weise an bestimmten Kommunikationsformen partizipieren, die zu einer gelungenen, helfenden Beziehung gehören, die aber von der Psychotherapie wesentlich genauer beschrieben und methodisch fruchtbar gemacht worden sind als von der Seelsorge.

Ein Versuch, die unterschiedliche Verwendung des Begriffes bei Uhsadel auf einen Nenner zu bringen, endet in der sehr vagen Verhältnisbestimmung, daß es zwischen zwei Gesprächspartnern eine wirkliche Offenheit für die Begegnung gibt, dadurch, daß die wesentlichen Gehalte der jeweiligen Position vom Gegenüber in einer anderen Form mitreflektiert werden. Daß unter diesen Voraussetzungen Uhsadel mehr Offenheit für eine Korrelation der christlichen Theologie mit der Jungschen Tiefenpsychologie sehen will als mit der Freud'schen Psychoanalyse, verdankt sich einer Auswahl, für die keinerlei Kriterien angebar sind. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß unter veränderten

¹²¹¹ Mächte 43-48; Seelsorge 25-34

¹²¹² Vgl. auch oben: Kap. 16.3.3

¹²¹³ Vgl. oben: Kap. 16.3.4

¹²¹⁴ Vgl. oben: Kap. 17.2.1

Bedingungen am Ende der sechziger Jahre erneut S. Freud als Gesprächspartner der Theologie entdeckt wurde¹²¹⁵ - übrigens ebenfalls mit dem Argument, sein „realistisches Menschenbild“ stünde dem christlichen nahe.

19.5 Rückblick

Uhsadels Seelsorgelehre stellt weitgehend den Abschluß seiner Veröffentlichungen zur Poimenik dar und wurde von ihm auch erst nach seiner Emeritierung herausgegeben. Neben dem Mangel an systematischer Kraft, der auch daran offenbar wird, daß Uhsadel die Seelsorgelehre in keinen praktisch-theologischen Gesamtentwurf eingeordnet hat, zeigt sich eine merkwürdige Doppelseitigkeit, die erhebliche Spannungen in sich birgt: Die klerikalistische Tendenz in der theologischen Begründung der Seelsorgelehre im Amt steht unausgeglichen neben dem Anspruch, die ganze Gemeinde habe aneinander Seelsorge zu üben; die an der praxis pietatis der Michaelsbruderschaft orientierte Ausrichtung der Seelsorge an der Beichte als ihrer Mitte kontrastiert mit einer großen Weltoffenheit im Blick auf die Beratungsfunktionen in der Seelsorge; die fundamentale Bedeutung, die Uhsadel der Analytischen Psychologie zuschreibt und die auch in den umfangreichen Darlegungen hierzu zum Ausdruck kommt, ist nicht vermittelt mit der starken Betonung der Kirche als einem Lebensraum sui generis, in den die Seelsorge ein- oder zurückzuführen habe. Für das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge versucht Uhsadel einen Ausgleich dieser Spannungen mit Hilfe des Begriffes „Korrelation“, der aber wissenschaftstheoretisch ungeklärt bleibt und deshalb derart changierend ist, daß er keine Hilfe für die Fragestellung bietet. Überwölbt werden diese Probleme von hermeneutischen Vorentscheidungen, die auf einer deutlichen Verkennung der Reichweite der tiefenpsychologischen Theoriebildung beruhen.

Uhsadels kleine Schrift „Der Mensch und die Mächte des Unbewußten“ von 1952 war wohl zu knapp, um eine größere Wirkung zu entfalten. Der Streit, den es mit A. Allwohns Schrift gab¹²¹⁶, dürfte ihrer Rezeption auch nicht förderlich gewesen sein. Die „Evangelische Seelsorge“ von 1966 kam zu einem Zeitpunkt, als die Vorboten der aus den USA via Holland transferierten klinischen Seelsorgeausbildung bereits spürbar waren. Außerdem erschienen in den 14 Jahren zwischen 1952 und 1966 nur zwei erwähnenswerte Beiträge Uhsadels zur Seelsorgelehre¹²¹⁷.

¹²¹⁵ Scharfenberg, Freud

¹²¹⁶ Vg. dazu unten: Kap. 20.2

¹²¹⁷ Beichte; Amt; es erschienen allerdings: Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre. Heidelberg 1954; ²1961, und weitere Beiträge zur Religionspädagogik; außerdem: Die gottesdienstliche Predigt. Evangelische Predigtlehre. Praktische Theologie Bd. 1. Heidelberg 1963

Diese Lücke bedingt, daß in der im folgenden zu beschreibenden Gesprächslage zwischen Seelsorge und Psychotherapie in den fünfziger und sechziger Jahren Uhsadel keine große Rolle spielt. Es war E. Thurneysen, der - erstaunlicherweise auch für diesen Gesprächszusammenhang - in den ersten Jahren nach dem Krieg die wesentlichen Anstöße gab.

Kap. 20 Das Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie nach dem Zweiten Weltkrieg

20.1 Die Fragen nach Krankheit und Schuld als gemeinsames Thema von Seelsorge und Psychotherapie

E. Thurneysen hatte mit seiner „Lehre von der Seelsorge“¹²¹⁸ dem unterbrochenen Gespräch zwischen Seelsorge und Psychologie einen neuen Impuls gegeben, der in seiner Reichweite kaum überschätzt werden kann. Man wird im kommenden Jahrzehnt kaum einen Beitrag zu dieser Fragestellung finden, der nicht positiv auf Thurneysen Bezug nimmt. Dies läßt sich auf mehrere Faktoren zurückführen:

Einmal hatte Thurneysen der Frage nach dem Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie in einem Maße Raum gegeben¹²¹⁹, wie dies in keiner der vorausgegangenen Seelsorgelehren der letzten fünfzehn Jahre¹²²⁰ der Fall war, was, so A. Köberle, um so beachtlicher sei, „...als er bislang ein unentwegter Kampfgenosse von Karl Barth gewesen ist“¹²²¹, der eine bekanntermaßen abfällige Einstellung gegenüber der Psychoanalyse hatte¹²²². Auch die weiteren

¹²¹⁸ Zollikon/Zürich 1946; wichtig die deutsche Lizenzausgabe: München 1948

¹²¹⁹ Vgl. Lehre §§ 10 u. 11

¹²²⁰ Vgl.: O. Baumgarten: Protestantische Seelsorge. Tübingen 1931; H. Fichtner: Systematik der Seelsorge. Gegenwartpsychologische Grundlegung und Gestaltung des evangelischen Dienstes an der Seele. Leipzig 1931; H. Asmussen: Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung. München 1934; M. Schian: Grundriß der Praktischen Theologie. Gießen ³1934, 272-321; W. Hoch: Evangelische Seelsorge. Ein Handbuch für Pfarrer und Laien. Berlin 1937; L. Fendt: Grundriß der Praktischen Theologie für Studenten und Kandidaten. 3. Abt. Tübingen 1939, 289-333

¹²²¹ A. Köberle: Ein Theologe lernt von der Psychotherapie. In: ArztSe He. 1 1 (1950) 3-6, 3

¹²²² Vgl: dazu P. F. de Quervain: Psychoanalyse und dialektische Theologie. Zum Freud-Verständnis bei K. Barth, E. Thurneysen und P. Ricoeur. Bern u.a. 1978, 16-30. Chr. Gestrich zeigt, daß ein Dialog zwischen Freud und Barth immerhin möglich gewesen wäre auf Grund strukturell ähnlicher Fragestellungen: Karl Barth und Sigmund Freud - ein nachzuholender Dialog. In: WPKG 64 (1975) 443-456

Beiträge Thurneysens¹²²³ gehören zu den wenigen Äußerungen zum Thema von Seiten eines praktischen Theologen, der nicht selber therapeutisch ausgebildet ist.

Des weiteren finden sich bei Thurneysen Ansatzpunkte für eine Bereitschaft, von der Psychotherapie zu lernen, die gerade von den am Gespräch beteiligten Psychotherapeuten gerne aufgegriffen wurden¹²²⁴. Interessant ist hierbei die Akzentsetzung. Während sich bei Thurneysen in seiner „Lehre von der Seelsorge“ die Tendenz findet, das Menschenverständnis der Bibel höher zu werten als die Menschenkenntnis, die die Psychologie bietet¹²²⁵, betonen die Psychotherapeuten die Eigenständigkeit der Psychotherapie¹²²⁶ und ihrer Erkenntnisse, die keineswegs durch die Bibel ersetzt werden könnten¹²²⁷. Auf dem Hintergrund von H. Thielickes Position, der vor dem „trügerischen Frieden“ warnte, den der Psychiater schenke, indem er lediglich das Schuldgefühl wegnehme, die wahre Schuld aber belasse¹²²⁸, wird Thurneysens freundliche Grundhaltung gegenüber der Psychotherapie erst richtig deutlich.

Schließlich bot Thurneysens klare Trennung von Seelsorge und Psychotherapie dem psychotherapeutischen Handeln einen Raum, in dem nicht permanent Übergriffe von seiten der Theologen zu befürchten waren. Verschiedene Autoren betonten die Trennung der beiden Bereiche oder Dimensionen, in denen sich

¹²²³ E. Thurneysen: Psychologie und Seelsorge. In: *Unterwegs* 3 (1949) 267-276; ders.: Seelsorge und Psychotherapie. (1950). In: V. Läßle/J. Scharfenberg (Hg.): *Psychotherapie und Seelsorge*. Darmstadt 1977, 137-158

¹²²⁴ Vgl. z. B. W. Schulte: Grenzen von Seelsorge und Psychotherapie. (1953). In: V. Läßle/J. Scharfenberg (Hg.): *Psychotherapie und Seelsorge*. Darmstadt 1977, 159-172, 170; für die Frage der Seelsorgeausbildung greifen auf Thurneysens Forderung nach Menschenkenntnis J. Neumann und A. Allwohn zurück.

¹²²⁵ Vgl. oben Kap. 8.2

¹²²⁶ Schulte, Grenzen 172: Bei aller Anerkennung der letzten Hilfe, die die Seelsorge biete, werde „...doch die Unerläßlichkeit der Psychotherapie für viele Krisen bis in das Glaubensleben hinein erkenntlich werden.“

¹²²⁷ Th. Bovet: Lebendige Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Pfarrer und Laien. Tübingen ²1954, 13: „Man ist heute davon abgekommen, in der Bibel naturgeschichtliche Tatsachen zu suchen, aber man hört noch oft sagen, sie lehre uns die beste Psychologie. Das ist schon deshalb falsch, weil ihr das Interesse für die menschliche Psyche und ihre innern Probleme von vornherein abgeht. Die ‘biblische Psychologie’, die immer wieder versucht wird, ist deshalb ebenso schief wie die Erklärung der Welträtsel durch *Haeckel* oder die Psychologisierung Gottes durch gewisse Psychanalytiker.“

¹²²⁸ H. Thielicke: Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes. Tübingen 1948, 108-123; abgedruckt unter dem Titel: *Psychotherapie und Seelsorge. Eine Frage an die Mediziner*. In: V. Läßle/J. Scharfenberg (Hg.): *Psychotherapie und Seelsorge*. Darmstadt 1977, 123-136; mit Thielicke setzten sich dann auseinander: F. Seifert: Seelsorger und Seelenarzt. Eine Erwiderung auf Helmut Thielickes „Fragen des Christentums an die moderne Welt“. In: *ZW* 20 (1948/49) 418-430; A. Allwohn: Gut und Böse in Seelsorge und Psychotherapie. In: *ArztSe* H.3 1 (1950) 1-6

Theologie und Psychologie/Medizin bewegten und die nur zu gegenseitigem Schaden vermengt würden¹²²⁹. Diese klare Trennung erlaubte den Psychotherapeuten auch, die Theologen immer wieder auf ihre genuine Aufgabe hinzuweisen, die darin bestünde, „...das Ewige Leben [zu] bezeugen und gleichzeitig den Menschen daraufhin [zu] ordnen.“¹²³⁰ Außerdem wurde der Anspruch erhoben, daß auch das seelsorgerliche Handeln, sofern es medizinisch nachweisbare Erfolge zeitigte, unter psychotherapeutischem Gesichtspunkt grundsätzlich in seiner heilsamen Wirkung verstehbar sei. Es gebe keine sogenannten „Wunderheilungen“ durch die Seelsorge, die „pneumatisch“ erklärt werden müßten, vielmehr reagiere eine bestimmte Form leichter Neurosen auf helfende Zuwendung häufig mit Dauerheilung¹²³¹. Damit aber war der Bereich der psychischen Krankheiten und ihrer Heilung prinzipiell einer durch die Seelsorge ausgeübten, pneumatischen Wirkung entzogen.

Thurneysens Argumentation gab aber auch Raum, das Gemeinsame von Seelsorge und Psychotherapie hervorzuheben, das einen echten Dialog ermögliche. Zurecht habe er, so meint A. Kielholz, die enge Berührung zwischen dem Menschenbild der Tiefenpsychologie und dem der Bibel hervorgehoben¹²³². Außerdem habe Thurneysen gewürdigt, wie hilfreich tiefenpsychologische Kenntnisse für den Seelsorger seien¹²³³.

Die Differenzen in der Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie, die sich - bei aller grundsätzlichen Würdigung von Thurneysens Position - auf Seiten der Psychotherapeuten finden, machen sich an der Frage fest, wie die Therapeuten zu einer religiösen Fundierung der neurotischen Phänomene stehen. Hier lassen sich m. E. drei Grundhaltungen skizzieren:

* Der Arzt als Fachmann für seelische Störungen, der Seelsorger als möglicher Helfer

Die Therapeuten, die diesen Standpunkt vertreten, sind zwar bereit, auf religiöse Fragestellungen einzugehen, falls sich diese von Seiten ihrer Klienten stellen, doch keineswegs können sie erkennen, daß sich mit jeder psychischen Krankheit auch eine religiöse Fragestellung verknüpfe oder diese gar ganz

¹²²⁹ Bovet, Seelsorge 13; E. Heun (Seelsorge und Psychotherapie. In: Psyche 4 [1950] 358-365) sieht die Differenz in der naturwissenschaftlichen bzw. metaphysischen Grundausrichtung - eine sehr beliebte Unterscheidung.

¹²³⁰ W. Kretschmer: Psychotherapie und Seelsorge. in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 2 (1954) 175-183, 182

¹²³¹ J. H. Schultz: Seelsorge und Psychotherapie. In: WzS H. 1 1 (1949) 4-11, 10

¹²³² A. Kielholz: Psychoanalyse und Seelsorge. (1947). In: V. Läßle/J. Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 101-122, 114f.

¹²³³ A. Allwohn: Seelsorge und Psychotherapie I-IV. In: PBI 59 (1949) 22-26; 114-119; 256-263; PBI 61 (1951) 16-23; ders.: Die Ausbildung in der Seelsorge. Zu Fritz Künkel, Ringen um Reife. In: DtPfrBl 56 (1956) 392-394; vgl. zur selektiven Wahrnehmung von Thurneysen bei der Frage nach der Psychologie als Hilfswissenschaft aber oben: Kap. 14.2

allgemein den Hintergrund für jegliche Neurose abgebe¹²³⁴. Diese Position grenzt sich also sehr deutlich von C. G. Jungs vielzitiertem Diktum ab, jede neurotische Krankheit bei Menschen über dem 35. Lebensjahr habe einen religiösen Hintergrund¹²³⁵. Es besteht auch für diese Therapeuten die Möglichkeit einer Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorger, jedoch bestimmt die fachliche Kompetenz des Mediziners den Rahmen der Zusammenarbeit. Der Seelsorger ordnet sich mit seinem Beitrag in die therapeutische Vorgehensweise ein. So könne der Seelsorger dem Arzt zu mehr Erlebnismaterial des Klienten verhelfen, ein Sphärenwechsel in den Bereich des Religiösen könne das therapeutische Klima wiederbeleben oder der Seelsorger könne das Lösen von religiösen Spannungsresten aus den neurotischen Konflikten übernehmen¹²³⁶.

* Der Arzt in der Vorfelddarbeit für die Seelsorge

Die zweite Gruppe von Psychotherapeuten sieht (im Anschluß an Jung) in jeder neurotischen Krankheit zugleich eine religiöse Fragestellung, die aufzunehmen aber Sache des Theologen ist, an den der Kranke im Anschluß an die Psychotherapie weitergeleitet wird¹²³⁷. Wie dieser religiöse Hintergrund im einzelnen benannt wird, kann differieren. Kretschmer sieht ihn in einer letzten religiösen Fundierung des Menschen, Schulte im Gott-Mensch-Verhältnis. Die Therapeuten erkennen als ihre Aufgabe die Vorfelddarbeit für die Seelsorge bei Menschen, die in ihrer Aufnahmefähigkeit für die Seelsorge gestört sind¹²³⁸.

* Der Arzt als Seelsorger

Eine dritte Gruppe schließlich erkennt in gleicher Weise in jeder neurotischen Erkrankung ein religiöses Problem, an dem jedoch Arzt und Seelsorger jeder auf seine Weise arbeitet¹²³⁹, oder das von einem Therapeuten, der in der

¹²³⁴ Schultz, Seelsorge; ders.: Nochmals zur Frage „Psychotherapie und Seelsorge“. In: WzS 3 (1951) 321-326; Heun, Seelsorge; H. Viefhues: Grenzen und Möglichkeiten einer praktischen psychotherapeutisch-seelsorgerischen Zusammenarbeit. In: Der Nervenarzt 20 (1949) 168-174

¹²³⁵ „Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krank in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat.“ C. G. Jung: Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge. (1932). In: V. Läßle/J. Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 175-196, 182

¹²³⁶ Viefhues, Grenzen

¹²³⁷ Kretschmer, Psychotherapie; Schulte, Grenzen

¹²³⁸ „Der Acker muß gleichsam erst aufgepflügt werden, um dem seelsorgerlichen Zuspruch zum Eindringen zu verhelfen.“ Schulte, Grenzen 164

¹²³⁹ F. Leist: Die Grenzen zwischen Tiefenpsychologie und Seelsorge. (1951). In: W. Bitter (Hg.): Freud, Adler, Jung. Einführung in die Tiefenpsychologie für Theologen, Mediziner, Pädagogen. München ²1977, 198-214

Personalunion von Mediziner und Theologe auftritt, behandelt wird¹²⁴⁰. Zu dieser Gruppe sind auch all jene Therapeuten zu rechnen, die im therapeutischen Geschehen selbst religiöse Akte sehen¹²⁴¹, weil das Menschsein schlechthin auf das Absolute ausgerichtet ist. Hier arbeitet die Psychotherapie nicht nur im Vorfeld der Seelsorge, sondern übernimmt selbst seelsorgerliche Aufgaben, weil jeder Heilungsvorgang in der Seele religiöse Qualität hat¹²⁴². Die verschiedenen Psychotherapierichtungen eint dabei die Konzentration auf den Menschen als „Person“. „Mit ‘Person’ wird die nur dem Menschen eigene geistige Strukturmitte bezeichnet, in der sich Leib und Seele, Natur und Geist, Immanenz und Transzendenz, Getriebensein und Freiheit miteinander zu einer neuen Ganzheit verbinden.“¹²⁴³

Diese dritte Gruppe ist es, die von sich aus Fragestellungen thematisiert, die auch für die Seelsorge von Bedeutung sind. A. Köberle beschrieb den Gesprächszusammenhang folgendermaßen: „Wenn Arzt und Seelsorger wieder bereit sind, in gemeinsamer Zusammenarbeit in die seelischen Hintergründe des Krankheitsgeschehens einzudringen, dann werden sie dabei vor allem auf drei große Bereiche menschlicher Lebensnot gestoßen. Es sind die Schuldkonflikte, die Schicksalsverzweigungen und die Krisen, die sich aus dem menschlichen Zusammenleben ergeben.“¹²⁴⁴ Diese Themenbereiche bilden den Konvergenzpunkt zwischen einer Anthropologischen Psychotherapie, die in der neurotischen Krankheit immer auch einen religiösen Konflikt sieht, und einer

¹²⁴⁰ Bovet, Seelsorge

¹²⁴¹ Z.B. J. Herzog-Dürck: Grenzerfahrung und religiöse Reifung in der Psychotherapie. In: WzS 5 (1953) 289-298; dies.: Die religiöse Problematik der Neurose. In: WzM 15 (1963) 398-412; dies.: Personale Psychotherapie und Religion. (1965). Wiederabgedruckt unter dem Titel: Personale Psychotherapie und die religiöse Funktion des Traumes. In: V. Läßle/J. Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 241-258

¹²⁴² Vgl. dazu: A. Kündig: Die seelsorgerliche Aufgabe in der Psychotherapie. In: WzM 17 (1965) 449-461. Kündig sieht die seelsorgerliche Qualität der Psychotherapie (sie bezieht sich auf M. Boss und L. Szondi) darin, daß diese den Menschen wieder zu einem letzten tragenden Grund führt und damit ein „fundamental religiöses Anliegen“ (aaO.460) verfolgt. In der theologischen Literatur werden darüberhinaus genannt: V. Frankl, L. Binswanger, F. Künkel, J. Herzog-Dürck, W. Daim, V. E. v. Gebattel, H. Trüb, I. Caruso, A. Vetter, G. Pfahler. A. Rensch faßt diese Vertreter ganz unterschiedlicher Therapierichtungen unter dem Stichwort „personalistische und universalistische Therapien“ zusammen; H. Harsch unter der Kennzeichnung „Anthropologische Psychotherapie“. Zu einer knappen Einordnung vgl.: H. Harsch: Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie. Heidelberg 1965, 138f.

¹²⁴³ Harsch, Schuldproblem 140

¹²⁴⁴ A. Köberle: Arzt und Seelsorger im Gespräch der Gegenwart. In: H.-D. Wendland (Hg.): Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem 70. Geburtstag 24. September 1953. Kassel 1953, 211-218, 216; Köberle selbst sieht diese Themenbereiche aus der Situation der Nachkriegszeit erwachsen.

Seelsorgelehre, die bereit ist, psychologische Fragestellungen als bedeutsam für die Theologie aufzunehmen.

Besonders ausführlich wurde das Schuldproblem und damit verbunden die Frage nach dem Ursprung der neurotischen Erkrankung thematisiert¹²⁴⁵. Die Frage nach der Bedeutung der Schuld für die Existenz des Menschen war aus mehreren Gründen wichtig für das gemeinsame Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie: Einmal gab es von theologischer Seite Bedenken, daß die Psychotherapie einen wertfreien Raum schaffe, in dem so etwas wie Schuld gar nicht mehr vorkomme, sondern nur noch eine transmoralische Haltung jenseits von Gut und Böse¹²⁴⁶. Zum anderen wurde von Seiten der Ärzte ein überzogenes Schuldgefühl in bestimmten kirchlichen Kreisen für das Entstehen sog. „ekklesiogener Neurosen“ verantwortlich gemacht¹²⁴⁷. Schließlich aber teilten Theologie und Anthropologische Psychotherapie ein Verständnis des Menschen, bei dem der Schuld zentrale Bedeutung für das Verständnis des Menschseins zukommt. In der Theologie drückt sich dies in der prinzipiellen Sündhaftigkeit des Menschen aus, in seinem Von-Gott-Getrenntsein. Für die Anthropologische Psychotherapie hat der Begriff der „Existenzschuld“¹²⁴⁸ Bedeutung gewonnen, der die Verfassung des Menschen bezeichnet, „...der seinen personalen Grund verfehlt und sich gegen das Du, die Lebensordnung der Werte und gegen sein Gewissen verschließt.“¹²⁴⁹ Die Frage war nun, in welches Verhältnis diese beiden unterschiedlichen Schuldbegriffe zu setzen seien, eine Frage, die, wie H. Harsch zeigte, prinzipiell unauflösbar ist, weil sich das jeweilige Schuldverständnis aus vorwissenschaftlichen Glaubensentscheidungen

¹²⁴⁵ Vgl. dazu: Thielicke, Fragen; Allwohn, Gut und Böse; A. Köberle: Das Schuldproblem in Psychotherapie und Seelsorge. (1951). In: Ders.: Der Herr über alles. Beiträge zum Universalismus der christlichen Botschaft. Hamburg ²1958, 45-53; Laist, Grenzen; Schulte, Grenzen; G. Kühner: Der moderne Mensch und sein Schuldbewußtsein. In: DtPfrBl 52 (1952) 484-486; W. Bitter (Hg.): Angst und Schuld in theologischer und psychologischer Sicht. Stuttgart 1953; D. Ritschl: Psychotherapeut oder Pfarrer? Gedanken zum psychologischen und theologischen Schuldbegriff. In: MPTH 44 (1955) 306-313; P. Tournier: Echtes und falsches Schuldgefühl. Zürich 1959; M. Boss: Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung. Bern/Stuttgart 1962; G. Condreau: Angst und Schuld als Grundproblem der Psychotherapie. Bern/Stuttgart 1963; H. Harsch: Die Bedeutung des tiefenpsychologischen Schuldverständnisses für die Theologie. In: WzM 17 (1965) 159-171; ders., Schuldproblem ; O. Haendler: Schuldverhaftung und Schuldlösung in Theologie und Psychologie. In: W. Bitter (Hg.): Gut und Böse in der Psychotherapie. Stuttgart ²1966, 74-104

¹²⁴⁶ Thielicke, Fragen 127: „Man möchte das ‘Jenseits von Gut und Böse’ statt der ‘Vergebung’. Man möchte das ‘Werden’, aber nicht das ‘Sterben’. Man möchte nicht Überwindung der *Schuld*, sondern ein Ausreden des *Schuldgefühls*.“

¹²⁴⁷ E. Schaetzing: Die ekklesiogenen Neurosen. In: WzM 7 (1955) 97-108

¹²⁴⁸ Der Begriff geht auf M. Heidegger zurück, vgl. dazu ausführlich: Harsch, Schuldproblem 143-146

¹²⁴⁹ Harsch, Schuldproblem 171

speist¹²⁵⁰. Immerhin fanden sich Theologen und Psychotherapeuten zu einem Gespräch zusammen, das dadurch ermöglicht war, daß der naturalistischen Ansatz Freuds zurückgelassen und ein für die religiöse Fragestellung offenes Menschenbild zur Grundlage wurde.

Die Darstellung des Gespräches zwischen Seelsorge und Psychotherapie darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich hier in der Mehrzahl Ärzte und Psychotherapeuten äußerten, die von sich aus ein Interesse an der Verbindung von religiöser und therapeutischer Fragestellung hatten. Dementsprechend finden sich die meisten Publikationen in nichttheologischen Zeitschriften oder im eng umgrenzten Bereich der „Gemeinschaft Arzt und Seelsorger“¹²⁵¹. Die Seelsorgeentwürfe der Jahre nach 1945 blieben davon meist unberührt oder in kritischer Distanz¹²⁵².

Es war lediglich eine kleine Zahl von Theologen, die diese Offenheit der Psychotherapie für den transzendenten Bezug des Menschen, der sich in jeder Neurose auftut, aufgegriffen hat. An erster Stelle muß hier O. Haendler genannt werden, der in zahlreichen Aufsätzen¹²⁵³ und Sammelrezensionen¹²⁵⁴, das Gespräch mit den Tiefenpsychologen suchte. A. Rensch, die als Psychologin mit

¹²⁵⁰ AaO. 176

¹²⁵¹ Einen Überblick über die Publikationen der Stuttgarter Arbeitsgemeinschaft bietet: W. Bitter (Hg.): 25 Jahre Internationale Gemeinschaft Arzt und Seelsorger. Stuttgart 1974. Zur Berliner Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ vgl.: E. Jahn: Geschichte und Probleme der Berliner Arbeitsgemeinschaft. In: 40 Jahre Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger. Berlin 1965, 13-31; Paul-Heinz Grunow: 50 Jahre Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger - Ein Überblick. In: Vom Wesen und Sinn der Krankheit. Jubiläumsschrift zum 50jährigen Bestehen der Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger. Berlin 1975, 11-17

¹²⁵² L. Fendt: Grundriß der Praktischen Theologie. 3. Abteilung. Tübingen ²1949, 23-25; W. Trillhaas: Der Dienst der Kirche am Menschen. Pastoraltheologie. München 1950; ²1958, 220-231; M. Mezger: Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge. Bd. 1. München 1957, 124 A. 16a; H. Diem: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme. Bd. 3 Die Kirche und ihre Praxis. München 1963, 232-255; H.-O. Wölber: Das Gewissen der Kirche. Abriß einer Theologie der Sorge um den Menschen. Göttingen 1963; ²1965, 65-69; zu den Hintergründen vgl. oben: Kap. 14.1

¹²⁵³ Ich nenne hier nur: O. Haendler: Psychologie und Religion von Sigmund Freud bis zur Gegenwart. In: WzM 8 (1956) 131-141; 161-168; ders.: Beichte und Psychotherapie. In: Solange es „heute“ heißt. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag. Berlin (Ost) 1957, 93-111; ders., Schuldverhaftung

¹²⁵⁴ Z.B.: O. Haendler: Komplexe Psychologie und theologischer Realismus. Ein Literaturbericht über C. G. Jung und seinen Kreis. In: ThLZ 78 (1953) 199-216; ders.: Wahrheit und Wertung der Tiefenpsychologie. In: ThLZ 81 (1956) 407-414; ders.: C. G. Jung. (Literaturbericht als Situationsprofil.) In: ThLZ 84 (1959) 561-588, vgl. auch: ders.: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin 1957, 129-143 (Tiefenpsychologie); 323-334

A. D. Müller¹²⁵⁵ in Leipzig bei poimenischen Seminaren zusammenarbeitete, gab ebenfalls einen ausführlichen Überblick über das Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie¹²⁵⁶. Das Gespräch bestand letztlich darin, daß die verschiedenen Therapeuten ihre Offenheit für den religiösen Urgrund der Seele darlegten, die Theologen gewisse tiefenpsychologische Einsichten für seelsorgerliche Probleme fruchtbar zu machen suchten und man in den Arbeitsgemeinschaften das Gespräch über jene Problemzonen menschlicher Existenz suchte, an denen Therapeuten und Seelsorger in gleicher Weise interessiert waren.

20.2 Das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie als Thema praktisch-theologischer Entwürfe und als Frage an die Seelsorgeausbildung

Das nach dem Zweiten Weltkrieg wiedererwachte Interesse am Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie dokumentiert sich nicht nur in den zahlreichen Beiträgen von Ärzten und Psychotherapeuten zum Thema Krankheit und Schuld, sondern auch in den Tagungen, die von Seiten der Pfarrerschaft reges Interesse fanden. Exemplarisch seien hier der Pfarrertag in der Akademie Bad Boll im Januar 1951 zu Fragen der modernen Medizin, insbesondere der Psychotherapie, und die im selben Jahr durchgeführte Veranstaltung der Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ zum Thema „Einführung in die Tiefenpsychologie“ genannt. Beide Veranstaltungen wurden im Deutschen Pfarrerblatt ausführlich dokumentiert¹²⁵⁷. In den Berichten kommt zweierlei zum Ausdruck: Einmal das lebhaftere Interesse der Theologen an Fragen der Tiefenpsychologie und Psychotherapie, das den Respekt vor der gewachsenen Kompetenz der neuen Wissenschaft, ihrem Wissen um die Psyche des Menschen und ihre Heilungserfolge ausdrückt; zum anderen die gegenseitigen Angriffe von Medizinern und Theologen, von denen die einen die Unfähigkeit der Pfarrer zu wirklichem Gespräch beklagen, die anderen die moderne Medizin auf einem Irrweg

¹²⁵⁵ Vgl. zu dessen Rezeption psychologischen Wissens: A. D. Müller: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin (Ost) 1954, 287-295 (Seelsorge und Psychologie); zu seiner Praxisausbildung in der Seelsorge vgl. unten: Kap. 20.2

¹²⁵⁶ A. Rensch: Zum Gespräch zwischen Psychotherapie und Seelsorge. In: MPTH 45 (1956) 295-305; 367-373; 427-432

¹²⁵⁷ K. A. Klauser: Müssen Pfarrer Psychotherapeuten sein? In: DtPfrBl 51 (1951) 135f.; W. Pressel: Psychotherapie und Seelsorge. Bericht über eine Pfarrertagung in der Evangelischen Akademie Bad Boll in Württemberg vom 8.-12. Januar 1951. In: AaO. 425f.; 450f.; Blankenheim: Krise der „Seelenchirurgie“? In: DtPfrBl 52 (1952) 357f.; F. Pfäfflin: Stuttgarter Theologentagung zur Einführung in die Tiefenpsychologie. In: AaO. 301f.; 332f.; 370; 396f.; vgl. außerdem die Publikation der Stuttgarter Beiträge in: W. Bitter (Hg.): Freud, Adler, Jung. Einführung in die Tiefenpsychologie für Theologen, Mediziner und Pädagogen. Tagungsbericht der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ [1951]. München 21977

glauben, wenn diese sich mit dem Wesen des Menschen befasse¹²⁵⁸. Die klassische und meist begangene Lösung dieses Konfliktes liegt in dem Nebeneinander der beiden Wissenschaften, wie wir es oben¹²⁵⁹ unter dem Stichwort der Hilfswissenschaft beschrieben haben: die weltanschauliche Dominanz der Theologie wird hervorgehoben, die Heilerfolge der Psychotherapie werden respektiert, eine Rezeption tiefenpsychologischen Wissens geschieht nach Gutdünken.

Demgegenüber müssen die Ansätze gewürdigt werden, die das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie mit Hilfe struktureller Gemeinsamkeiten zu bestimmen suchten. Uhsadels Entwurf, Theologie und Tiefenpsychologie mit Hilfe des Begriffes der Korrelation in Beziehung zu setzen¹²⁶⁰, muß - trotz aller begrifflichen Unklarheit - als ein solcher Versuch gesehen werden, der über das übliche „offene Gespräch“ hinausgeht, auch wenn Uhsadel für die Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie die gängige Kennzeichnung der Psychotherapie als Hilfswissenschaft übernimmt.

Einen anderen Versuch einer Verhältnisbestimmung, der sich kritisch mit Uhsadel auseinandersetzt, hat A. Allwohn, selber Theologe und Psychotherapeut, durchgeführt. Allwohn lehnt Uhsadels Trennung von Seelsorge und Psychotherapie in zwei zu unterscheidende Ämter ab¹²⁶¹ und bestimmt die Psychotherapie als eine säkularisierte Form urchristlicher Seelsorge. Die seelischen Mittel, mit denen die Psychotherapie heile, stünden in einer geheimen Beziehung zu den pneumatischen Mitteln, mit denen Jesus geheilt habe. Diese innere Beziehung meint Allwohn für die kleine Psychotherapie (Psychokatharsis, Entspannungstherapie und Suggestion) nachweisen zu können, denen in der christlichen Seelsorge Einzelbeichte, Tröstung und Ermutigung entsprechen¹²⁶². „Theologisch, d.h. von Christus her, der selbst durch sein Wort geheilt hat und den Jüngern den Auftrag dazu gegeben hat, haben wir keine Veranlassung, der

¹²⁵⁸ Klauser, Pfarrer 136

¹²⁵⁹ Vgl: Kap. 14.2

¹²⁶⁰ Vgl.: Kap. 16.3.4 und 19.4

¹²⁶¹ A. Allwohn: Rez.: W. Uhsadel: Der Mensch und die Mächte des Unbewußten. Kassel 1952. In: DtPfrBl 55 (1955) 404f., 404; die Schärfe der Auseinandersetzung, die Allwohn und Uhsadel über mehrere Ausgaben des DtPfrBl hinweg miteinander führen, scheint aus bestimmten Animositäten (Allwohn hinterfragt, ob Uhsadel überhaupt eine psychotherapeutische Ausbildung habe und damit kompetent sei, sich in der Sache zu äußern) und aus der unterschiedlichen theologischen Begründung (zwei Ämter - ein gemeinsames Amt von Seelsorge und Psychotherapie) gespeist zu sein. Aber Allwohn wie Uhsadel bekennen sich beide zu dem Ziel, „...so viele tiefenpsychologische und psychotherapeutische Erkenntnisse und Erfahrungen, wie nur irgend möglich, herüber[zu]nehmen, ohne damit die christliche Seelsorge dem Psychologisieren oder einer psychotherapeutischen Ersatzreligiosität auszuliefern“. A. Allwohn: Die Aussprache. Seelsorge und Psychotherapie. In: DtPfrBl 56 (1956) 203f., 204 und Uhsadel ebd.

¹²⁶² Allwohn, Seelsorge und Psychotherapie

säkularisierten Form der Seelenheilung ein besonderes Amt und damit eine besondere Berechtigung zuzuweisen. Wir haben vielmehr die Psychotherapeuten aufzufordern, mit uns in die Nachfolge des 'Heilandes' zu treten, was auch in der Gemeinschaft 'Arzt und Seelsorger' geschieht.¹²⁶³ Allwohn stellt genau wie Uhsadel einen inneren Zusammenhang zwischen Seelsorge und Psychotherapie dar, der aber nicht durch ein korrelierendes Menschenbild konstituiert wird, sondern durch den gemeinsamen Ursprung von Seelsorge und Psychotherapie im priesterärztlichen Handeln, wie es Jesus geübt habe. Dies zeige sich in dem Zusammenhang von Wort und Tat Jesu, von Verkündigung und Heilung. Die Ganzheit des Heils, das in Jesus gekommen sei, zeige sich in der Frohen Botschaft und in den Heilungen. „Die Ganzheit des Heils wird also verfehlt, wenn es die Kirche nur in Worten zu uns kommen läßt.“¹²⁶⁴ Der Heilungsauftrag der Kirche und ihr Verkündigungsauftrag finden in der Seelsorge zusammen.

A. D. Müller hat im Zusammenhang mit der Frage der Ausbildung zur Seelsorge¹²⁶⁵ und seines Grundrisses der Praktischen Theologie¹²⁶⁶ das Verhältnis von Seelsorge und Psychologie in den Kategorien von Realismus, Kritizismus und Konkretheit, die er als die Methode der Praktischen Theologie bezeichnet¹²⁶⁷, beschrieben. In unbedingtem Realismus stelle sich der Glaube der empirischen Wirklichkeit. „Jeder wissenschaftlich erkennbare Weltinhalt ist auch theologisch bedeutsam.“¹²⁶⁸ „Der unbedingt realistische Charakter der Seelsorge besteht darin, daß es für sie keinen psychologisch-charakterkundlichen oder sonstwie aufweisbaren seelischen Sachverhalt geben kann, der ihr gleichgültig sein dürfte.“¹²⁶⁹ Alle psychologisch aufweisbaren Tatbestände müsse der christliche Glaube anerkennen und ernstnehmen. Im unbedingten Kritizismus ginge es um die Schau des Menschen vor Gott. „Es geht nicht nur um Gesundheit, sondern um Heil, nicht nur um den Formalbegriff der Sinnmitte, sondern um das unum necessarium der geschichtlichen Offenbarung. Es geht nicht nur um den Menschen, sondern um Gott und sein Reich.“¹²⁷⁰ „Die unbedingte Konkretheit christlicher Seelsorge bezieht sich einmal schon überhaupt darauf, daß

¹²⁶³ A. Allwohn: Die Aussprache. Seelsorge und Psychotherapie. In: DtPfrBl 56 (1956) 11

¹²⁶⁴ A. Allwohn: Das heilende Wort. Zwiesprache mit dem ratsuchenden Menschen unserer Zeit. Göttingen 1958, 15

¹²⁶⁵ A. D. Müller: Seminaristische Ausbildung für Seelsorge. In: ThLZ 57 (1950) 299-304 und ders.: Ist Seelsorge lehrbar? (1961). In: F. Wintzer (Hg.): Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit. München ³1988, 125-133

¹²⁶⁶ A. D. Müller: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin (Ost) 1954, 287-295

¹²⁶⁷ AaO. 50-58

¹²⁶⁸ AaO. 51

¹²⁶⁹ Müller, Ausbildung 302

¹²⁷⁰ AaO. 301

es in ihr um das Heil und die Heilung des Einzelnen geht, sodann aber um die konkreten Wege und Methoden der Heilung, die dabei menschlich-seelsorgerlicher Verantwortung zufallen.“¹²⁷¹ In diesem Sinne „...vermag in christliche Seelsorge jede Art von konkreter Hilfe einzugehen, die sich in der Psychotherapie in dieser Hinsicht erprobt hat.“¹²⁷² Müller versucht, der Psychologie derart ihren Ort in der Seelsorge zu geben, daß er ihre empirisch aufweisbaren Ergebnisse ernstnehmen möchte, aber dem Glauben eine eigene, ja, die wichtigste Erkenntnisfunktion zuspricht, die die psychologischen Erkenntnisse auf ein Letztes hin auslegt.

O. Haendler hat im Rahmen seines Entwurfes einer Praktischen Theologie als Strukturtheologie der gegenwärtigen Kirche¹²⁷³ das Verhältnis der Theologie zur Tiefenpsychologie wie zu den anderen Wissenschaften als das einer organischen, und zwar gleichmäßigen und wechselseitig gleichwertigen Relation¹²⁷⁴ bestimmt. Die Struktur der Kirche ist als doppelte Relation gekennzeichnet: Sie ist Organ und Organismus, und sie steht im Schnittpunkt von Horizontaler und Vertikaler. Die Psychologie kommt für die Seelsorge dort in Betracht, wo die Gesetze der Horizontalen beschrieben werden, in die alles Tun von der Vertikalen (der Offenbarung) her eingeht und „...nach ihnen sich trotz der Gnade und innerhalb ihrer auswirkt.“¹²⁷⁵ Dementsprechend beschreibt Haendler die Grundlagen und Prinzipien der Seelsorge sowohl nach ihrer theologischen¹²⁷⁶ als auch nach ihren psychologischen¹²⁷⁷ Hinsicht. Denn „das Glaubensgeschehen tritt in die Seele ein und vollzieht sich nun in ihr fortlaufend nach psychologischen Gesetzen.“¹²⁷⁸ Das setzt die genaue Kenntnis der psychologischen Gesetzmäßigkeiten voraus.

Diese Entwürfe zum Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie von Uhsadel, Allwohn, Müller und Haendler haben für die Frage nach der Ausbildung zur Seelsorge unterschiedliche Konsequenzen gezeitigt. Uhsadel wollte die Kenntnis tiefenpsychologischen Wissens und einer psychotherapeutischen Grundhaltung vor allem mit persönlich erlebter Seelsorge verbunden wissen, die er für die unabdingbare Voraussetzung praktizierter Seelsorge hielt. Ein mögliches Ausbildungsmodell könnte so aussehen, daß in der Zeit des Vikariats den Vikaren ein Mentor zur Seite gestellt wird, bei dem sie selber um Seelsorge und Beichte nachsuchen können.

¹²⁷¹ AaO. 303

¹²⁷² Müller, Grundriß 292

¹²⁷³ O. Haendler: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin 1957, 1-23

¹²⁷⁴ AaO. 13

¹²⁷⁵ AaO. 11

¹²⁷⁶ AaO. § 42

¹²⁷⁷ AaO. § 43

¹²⁷⁸ AaO. 330

Es liegt in der Konsequenz von Allwohns Verknüpfung von Verkündigung und Heilungsauftrag der Kirche in der Seelsorge, wenn er 1956 Vorschläge zur Seelsorgeausbildung machte, die wie eine Vorwegnahme der Klinischen Seelsorgeausbildung der siebziger Jahre anmuten¹²⁷⁹ und tatsächlich auch an den Ausbildungsformen der amerikanischen CPE orientiert sind¹²⁸⁰. Allwohn plädiert für die Einrichtung einer praxisorientierten Seelsorgeausbildung an den Predigerseminaren und für poimenische Lehrveranstaltungen an den Fakultäten¹²⁸¹, in denen sowohl theoretische Kenntnisse vermittelt als auch Seelsorgestunden ähnlich einer Lehranalyse angeboten werden. Voraussetzung dafür sei allerdings, daß es genügend qualifizierte Lehrkräfte gebe. Denn die Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in der Praktischen Theologie, insbesondere von Handlungstheorien, setze den Erwerb zusätzlichen Wissens voraus. Nur sehr wenige Professoren würden eine qualifizierte Zusatzausbildung besitzen, die es ihnen erlaube, psychologisch orientierte Veranstaltungen anzubieten¹²⁸². Deshalb solle ein Ausbildungsinstitut für psychologische Seelsorge nach amerikanischem Vorbild in Frankfurt/Main eingerichtet werden, das Dozenten für den Unterricht in tiefenpsychologischer Seelsorge an den Fakultäten und Predigerseminaren qualifiziere. Dort sollten nicht nur die tiefenpsychologischen Kenntnisse, sondern auch deren „Übersetzung“ in das Seelsorgerliche“ vermittelt werden.

A. D. Müller hat an der Leipziger theologischen Fakultät bereits 1934 (damals in Zusammenarbeit mit A. Vetter¹²⁸³, nach dem Zweiten Weltkrieg gemeinsam mit A. Rensch¹²⁸⁴) theologische Seminare eingeführt, in denen er

¹²⁷⁹ Mir ist keine Würdigung des Beitrags von Allwohn für die Vorgeschichte der neueren Seelsorgebewegung bekannt.

¹²⁸⁰ Vgl. den Hinweis: Ausbildung 394

¹²⁸¹ Allwohn, Ausbildung; auch J. Neumann hat 1950 nachdrücklich auf die Ausbildungsproblematik in der kirchlichen Seelsorge hingewiesen und eine Verschärfung des Problems unter dem Einfluß der sich als Universitätsdisziplin formierenden Psychologie und ihres Faches Psychagogik angekündigt. Der Seelsorger werde immer mehr vom psychologischen Berater verdrängt, wenn die Kirche nicht auf jene Forderung reagieren würde, die das Leben selbst an sie stelle: „exakte Seelenführung zu vereinen mit der Tiefe der Werte und der Sinnbedeutung des Menschen vom Religiösen her.“ J. Neumann: Psychotherapie ohne Mitwirkung von Theologie und Kirche? Ein Nachwort zum Münchener Psychologenkongreß. In: PBI 90 (1950) 330-339, 339

¹²⁸² A. Allwohn meinte, daß lediglich in Berlin und Tübingen Professoren mit einer tiefenpsychologischen Zusatzausbildung tätig seien, die psychologisch ausgerichtete Lehrveranstaltungen anbieten könnten. Allwohn, Ausbildung 392

¹²⁸³ Vgl. dazu: A. Vetter: Das religiöse Erleben im Aufbau des Charakters. In: ZW 13 (1936/37) 224-234; ders.: Charakterkunde im Dienste der Seelsorge. In: AaO. 240-246; ders.: Welchen Dienst darf die Seelsorge von der Charakterkunde erwarten. In: Sächsisches Kirchenblatt NF 1 (1937) 235-238; 243-246

¹²⁸⁴ A. Rensch: Das seelsorgerliche Gespräch. Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung. Göttingen 1963; 2^{te} veränd. 1967

Theologiestudierenden eine Elementarausbildung auf dem Gebiet der Seelsorge vermitteln wollte¹²⁸⁵. Müller unterscheidet drei Problembereiche, in denen Wissen vermittelt werden kann: Die grundlegende Problematik des Verhältnisses von Seelsorge und Psychotherapie, die theologische Methodik (Realismus, Kritizismus, Konkretheit) und eine Kasuistik der Seelsorge¹²⁸⁶. Mögliche Formen der Seminararbeit seien Referat, Aussprache und experimenteller, dialogischer Entwurf¹²⁸⁷. Die methodisch schwierigste Aufgabe sei die der Gesprächsschulung, denn hier stelle sich die Frage der Lehrbarkeit der Seelsorge in ihrer konkretesten und bedrängendsten Form¹²⁸⁸. Das Seelsorgegespräch ruhe auf der seelsorgerlichen Grundhaltung (unbedingter Realismus, unbedingte Kritik, unbedingte Konkretheit) und gliedere sich in Vorgeschichte und Anlaß des Gesprächs, psychologische und theologische Diagnose, Verkündigung des Wortes Gottes und Verwirklichungshilfe¹²⁸⁹. „Natürlich setzt der Begegnungscharakter des Gespräches dem Prinzip der Ordnung gewisse Grenzen, die unter allen Umständen respektiert sein wollen, - aber das gilt für den Unterricht auch und deutet nur darauf hin, daß die Ordnung für die lebendige Situation offengehalten werden muß. Im übrigen handelt es sich hier um Gesichtspunkte, die sich in der psychologischen Gesprächsausbildung längst durchgesetzt und bewährt haben.“¹²⁹⁰

Für O. Haendler hat die Person des Seelsorgers und damit die Frage nach seiner (Aus-) Bildung besonders große Bedeutung, da dem Amtsträger eine fundamentale Rolle im Prozeß der Verkündigung zukomme¹²⁹¹. Jegliche Art der Verkündigung ist für Haendler nicht anders als durch die Person des Verkündigers hindurch und damit immer gefiltert denkbar. Dabei sind für Haendler aber weniger die bewußten als vielmehr die unbewußten Anteile der Persönlichkeit des Verkündigers für seine Arbeit prägend und wirksam. „...um der Gesundheit und Überzeugungskraft der Verkündigung willen...“¹²⁹² sei es deshalb nötig, daß der Verkündiger zu einem Mindestmaß an Kongruenz zwischen seiner Tiefenperson und seiner bewußten Persönlichkeit komme. Dazu ist es aber nötig, daß die von der Tiefenpsychologie erarbeiteten Grundbegriffe dem Theologen

¹²⁸⁵ Vgl.: Müller, Ausbildung und Müller, Seelsorge

¹²⁸⁶ Müller, Ausbildung 299

¹²⁸⁷ Müller, Seelsorge 131

¹²⁸⁸ AaO. 130

¹²⁸⁹ Vgl. AaO. 132f.; dieselbe Gliederung findet sich in dem Entwurf von Müllers Mitarbeiterin bei den poimenischen Seminaren: Rensch, Gespräch (2. Abschnitt) 31ff.

¹²⁹⁰ AaO. 132

¹²⁹¹ Vgl. dazu: Haendler, Grundriß §§ 24 u. 25; in Haendlers Predigtlehre (Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen. Berlin 1941) wird die Person des Predigers zum organisierenden Prinzip der ganzen Predigtlehre.

¹²⁹² Haendler, Grundriß 235

nicht nur äußerlich bekannt sind, sondern daß er sie „...zu seinem inneren Eigentum zu machen sucht, und zwar so, daß sie ihm wirklich vertraut werden.“¹²⁹³ Dabei ginge es nicht nur um ein den bloßen Wortsinn überschreitendes Verstehen, sondern um die innere Bereitschaft und Verarbeitung von Tatbeständen, die dem Anfänger in Sachen Tiefenpsychologie äußerst unwahrscheinlich vorkämen. Es liegt auf der Hand, daß es Haendler deshalb für wünschenswert hält, „...daß möglichst viele Theologen, die Anlage und Neigung dazu haben, wenigstens eine Lehranalyse durchmachten.“¹²⁹⁴

Die hier in aller Kürze dargestellten Grundpositionen repräsentieren verschiedene Ansätze zur Frage der Integration psychotherapeutischer Einsichten und Verfahren im Rahmen praktisch-theologischer Entwürfe und der daraus resultierenden Konsequenzen für eine Ausbildung zur Seelsorge. Es kann allerdings kein Zweifel darüber sein, daß sie keine größere Bedeutung erlangt haben und sich keine ausreichende Resonanz fand, die diesen Bemühungen zur Durchsetzung verholfen hätte¹²⁹⁵. Müller berichtet, daß ein Vorstoß der Praktischen Theologen in der DDR, generell eine seminaristische Grundausbildung in Seelsorge an den Fakultäten Ostdeutschlands einzuführen, mit Ausnahme der Leipziger Fakultät abgelehnt wurde¹²⁹⁶. Auch die Vorschläge, die die Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ an den württembergischen Oberkirchenrat betreffs besserer Seelsorgeausbildung im Studium und im Pfarrseminar richtete, wurden von diesem zwar weitergegeben, blieben aber folgenlos¹²⁹⁷. Die weitergehende Forderung, geeigneten Seelsorgern und Erziehern eine gründliche Sonderausbildung in moderner Tiefenpsychologie zu ermöglichen, wurde vom Oberkirchenrat mit Blick „auf den zur Zeit bestehenden Personalmangel wie auch im Blick auf die finanziellen Auswirkungen“ zurückgestellt. „Der Weg wird hier der sein müssen, daß geeignete Theologen von sich aus die nötigen Schritte unternehmen, um die genannte Spezialausbildung sich im Interesse der kirchlichen Arbeit zu verschaffen.“¹²⁹⁸

Der Aufbruch der neueren Seelsorgebewegung am Ende der sechziger Jahre zeigt, daß es gerade die radikale Orientierung¹²⁹⁹ an der Seelsorgepraxis war,

¹²⁹³ AaO. 134

¹²⁹⁴ AaO. 130

¹²⁹⁵ Vgl. dazu ausführlich: Kap. 14.1

¹²⁹⁶ Müller, Seelsorge 126

¹²⁹⁷ Vgl. die Resolution, die die Theologentagung der Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ im Juli 1951 gefaßt hat, und die Antwort des OKR: ArztSe H. 3 2 (1951) o.S. [1f.]

¹²⁹⁸ Ebd.

¹²⁹⁹ Und „radikal“ meint hier wörtlich: „an die Wurzel gehend“. Für die neuere Seelsorgebewegung ging es nicht darum „...eine zunächst zu gewinnende Theorie Schritt für Schritt in die Praxis umzusetzen, sondern vielmehr, daß wir durch Tun lernen. Am Anfang steht nicht die

die einer Neuformierung im Verhältnis Seelsorge und Psychotherapie den Weg bahnte und zwar derart, daß nun nicht mehr ein „Gespräch“ zwischen Theologen und Psychotherapeuten geführt wurde, sondern sich ein neuer Stand der Pastoralpsychologen etablierte, der psychotherapeutische Methoden unmittelbar in die Seelsorgeausbildung und -praxis einbrachte.

Theorie. Sie hat ihr Erstgeburtsrecht verloren. Am Anfang steht das Erleben im Vollzug der Praxis. Learning by doing - das ist *conditio sine qua non* der neuen seelsorgerlichen Ausbildung. Erst im Rückblick auf lebendige Erfahrung bildet sich Schritt für Schritt Theorie.“ J. van der Geest: Reflexionen zur Theologie der Seelsorge. In: WzM 26 (1974) 85-92, 85; vgl. dazu auch oben: Kap. 14.3

Ausblick

Kap. 21 Das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie als Problem der praktisch-theologischen Theoriebildung

Die Beschäftigung mit den Seelsorgeentwürfen von Pfister, Thurneysen und Uhsadel hat einige charakteristische Probleme bei der Bestimmung des Verhältnisses von Seelsorge und Psychotherapie hervortreten lassen, die nun noch einmal genauer in den Blick genommen werden sollen. Diese Fragestellungen sind nicht identisch mit den in Kap. 1 beschriebenen Verhältnisbestimmungen von Seelsorge und Psychotherapie, die sich an den möglichen Verhältnisbestimmungen zwischen Human- bzw. Sozialwissenschaften und Theologie orientierten, sie stehen aber mit ihnen in Zusammenhang. Die gängigen Modelle der Zuordnung von Psychotherapie und Seelsorge verkennen, daß es sich bei der Seelsorgelehre - genau wie bei den anderen Teildisziplinen der Praktischen Theologie - keineswegs um einen einheitlichen Theoriezusammenhang handelt, sondern daß innerhalb der Seelsorgelehre unterschiedliche Theoriezusammenhänge miteinander verflochten sind, die sich nicht alle auf derselben Theorieebene befinden. Es lassen sich m. E. drei solcher Theoriezusammenhänge unterscheiden, die innerhalb der vorliegenden Arbeit mit jeweils einem charakteristischen Problem zutage getreten sind und für die die Frage nach dem Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie je einzeln aufgeworfen werden muß:

- 1.) die theologische Anthropologie oder die Frage nach der Kompatibilität der Menschenbilder in Psychotherapie und Seelsorge,
- 2.) die Propriumsfrage oder die Frage nach der theologischen Begründung der Seelsorgelehre und deren Verhältnis zur Praxis der Seelsorge,
- 3.) die Praxisfrage oder die Frage nach möglichen Handlungstheorien in der Seelsorge.

21.1 Die Frage nach dem Menschenbild in Seelsorge und Psychotherapie

In allen drei dargelegten Entwürfen war die Frage nach dem Verhältnis von humanwissenschaftlichem und theologischem Menschenbild präsent. Bei Pfister eher indirekt dadurch, daß er alle Vorwürfe seiner Zeit, die Psychoanalyse vertrete ein libidomonistisches Menschenbild, bei dem auch höchste Kulturwerte aus der Sexualität abgeleitet würden, zurückwies und mit Hilfe des Liebesbegriffes die Identität von psychoanalytischem Libidobegriff und

christlicher Liebesorientierung darlegte. Thurneysen sah in der psychoanalytischen Triblehre eine treffende Illustration biblischer Aussagen über die Sündenverhaftetheit des Menschen, die allerdings vom biblischen Menschenverständnis überboten würde. Uhsadel schließlich setzte biblisches und jungianisches Menschenbild im Sinne einer „Korrelation“ in Beziehung und wollte damit eine Strukturparallele zwischen beiden Menschenbildern aufzeigen. Keiner der drei Entwürfe hat die Frage aufgeworfen, ob Humanwissenschaften überhaupt ein Menschenbild in dem Sinne, wie es die Theologie tut, entwerfen können, und auch die Frage nach dem legitimen Ort für die Integration humanwissenschaftlicher Aussagen über den Menschen innerhalb der Theologie wurde nicht gestellt. Dies weist auf eine grundsätzliche Unklarheit sowohl über den Charakter der rezipierten tiefenpsychologischen Aussagen als auch über den Ort anthropologischer Aussagen innerhalb der Theologie hin¹³⁰⁰.

D. Rössler hat zu Recht hervorgehoben, daß die Psychotherapie empirisch gewonnene Erfahrungsregeln bietet, die an sich keineswegs Aussagen über das Wesen des Menschen enthalten¹³⁰¹. Anthropologische Aussagen erwachsen erst aus den Zielen, die mit Hilfe des therapeutischen Prozesses erreicht werden sollen. In diesen Zielen „...ist die Anthropologie derjenigen Ideologie präsent, aus der sie stammen.“¹³⁰² Weder Freud noch Jung bieten empirisch verifizierte Theorien des Seelenlebens, sondern Verstehensmodelle eines wahrnehmbaren psychischen Konflikts bzw. psychischer Aktivität, die aber nur innerhalb des analytischen Prozesses (bzw. der dort gewonnenen Hermeneutik) ihre Plausibilität haben. Diese Verstehensmodelle haben bei manchen Autoren unter Einfluß der Ziele im therapeutischen Prozeß die Tendenz, sich in Richtung auf eine prinzipielle Kulturphilosophie zu erweitern, die letztlich von weltanschaulichen Grundannahmen gesteuert ist¹³⁰³. Diese Kulturphilosophie gerät in Konflikt mit der Theologie, wenn sie für sich den Charakter einer Letztdeutung beansprucht, die eine Interpretation der Wirklichkeit und der psychologischen Modelle auf

¹³⁰⁰ Aus der neueren Debatte vgl. dazu: G. Voigt: Das Menschenbild in der heutigen Seelsorge. In: FuH 23 (1976) 9-31; D. Browning: Menschenbilder in zeitgenössischen Modellen der Seelsorge. In: WzM 33 (1981) 406-418; H.-Chr. Piper: Das Menschenbild in der Seelsorge. In: WzM 33 (1981) 386-393; A. Grözinger: Die Story vom Menschen - Das Menschenbild in Psychotherapie und Seelsorge. In: Ders.: Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft. München 1992, 75-107; R. Sons: Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart. Stuttgart 1995, 169-172

¹³⁰¹ D. Rössler: § 11 Seelsorge und Psychotherapie. In: F. Wintzer (Hg.): Praktische Theologie. Neukirchen-Vluyn ³1990, 116-125, 124f.

¹³⁰² AaO. 125

¹³⁰³ Dies läßt sich m. E. sowohl bei S. Freud als auch C. G. Jung und C. Rogers erkennen.

dem Boden einer christlichen Theologie ausschließt¹³⁰⁴. Das heißt aber, daß sich Theologie und Psychologie (zumindest aus Sicht der Theologie - aber auch der klinischen Psychologie¹³⁰⁵) bei der Frage nach dem Menschenbild grundsätzlich nicht auf derselben Deutungsebene bewegen. Wenn einzelne psychotherapeutische Schulen dennoch diesen Anspruch erheben, treten sie als weltanschauliche Konkurrenten zum christlichen Glauben auf, die ihre Begründung jedenfalls nicht aus den empirisch gewonnenen Erfahrungsregeln des therapeutischen Prozesses ableiten können¹³⁰⁶. Es geht beim Verhältnis von Theologie und Psychologie aus Sicht der Theologie deshalb nicht um ein interdisziplinäres Problem im Sinne der Ergänzung oder auch der Konkurrenz, vielmehr wird es „...neu als Aufgabe der Theologie erkennbar, die vielfältigen wissenschaftlichen Aussagen über den Menschen in eine christliche Interpretation menschlicher Existenz zu integrieren - als eine Stimme unter den neuzeitlichen Weltdeutungen.“¹³⁰⁷

Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Theologie auf Grund dogmatischer Vorgaben die Erkenntnisse der psychotherapeutischen Schulen kritisieren könnte. Vielmehr tritt sie mit ihnen ins Gespräch um die Reichweite, die diese ihren Theorien zuspricht, und erinnert sie daran, daß mit den Zielvorgaben, denen eine Theorie zu entsprechen hat, in vielen Fällen auch anthropologische Aussagen verbunden sind, die einem weltanschaulichen Hintergrund erwachsen, der als solcher nur selten ausgewiesen wird. In diesem Gespräch befindet sich die Theologie dann allerdings keineswegs in einem sachfremden Zusammenhang, sondern sie wird ihren Anspruch auf eine Gott und deshalb den Menschen gemäße Weltdeutung in den Diskurs einbringen.

Die Theologie ist ihrerseits auf das Gespräch mit den Wissenschaften vom Menschen und seinen Lebenszusammenhängen angewiesen, wenn sie ihren Anspruch, daß der Glaube eine „Erfahrung mit der Erfahrung“ (E. Jünger) ist, nicht nur für die alltägliche christliche Lebenspraxis, sondern auch für die Theoriezusammenhänge neuzeitlicher Wissenschaft aufweisen will. In diesem Fall tritt sie als Deutungswissenschaft auf, die die humanwissenschaftlichen

¹³⁰⁴ Vgl. dazu meine Kritik am Menschenbild von C. Rogers: M. Jochheim: Carl R. Rogers und die Seelsorge. In: ThPr 28 (1993) 221-237, 233-235

¹³⁰⁵ T. U. Schall hat darauf hingewiesen, daß es aus diesem Grunde prinzipiell nicht zum Konflikt zwischen Theologie und klinischer Psychologie kommen könne. Klinische Psychologie ist „...gegenüber der Theologie als normativer Wissenschaft in ihrer Arbeit deskriptiv. Sie impliziert kein neues Menschenbild.“ T. U. Schall: Loccumer Thesen. A. Seelsorge und Klinische Psychologie. In: PTh 71 (1982) 318-320, 320

¹³⁰⁶ Für die Frage nach dem Menschenbild in Seelsorge und Psychotherapie ist deshalb M. Plieth (Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie. Göttingen 1994, 259) zu widersprechen, die Seelsorge und Psychotherapie als selbständige Wissenschaften gleichen Ranges sieht.

¹³⁰⁷ R. Schmidt-Rost: Art. Psychologie. In: WdC 1013-1015, 1015

Einzelresultate so in den Zusammenhang der theologischen Rede vom Menschen einbringt, daß Gott Gott bleibt und deshalb der Mensch Mensch sein darf. Die immer wieder vorgebrachte Kritik, die Theologie maße sich an, die Erkenntnisse der Humanwissenschaften auf Grund dogmatischer Vorgaben zu normieren, hat historisch gesehen durchaus ihr Recht (Thurneysen). In gleicher Weise muß aber auch gesehen werden, daß Theologen bereit waren, Theoriebildungen der Psychoanalyse oder der Analytischen Psychologie einen Stellenwert beizumessen, der weit über das empirisch gesicherte Maß hinausging und auch nicht berücksichtigte, daß auch die humanwissenschaftliche Theoriebildung nicht einfach Abbildung der Wirklichkeit ist, sondern bereits selektierende und interpretierende Deutung (Pfister, Uhsadel). Die hier zur Geltung gebrachte Unterscheidung und Verschränkung von theologisch-dogmatischer und humanwissenschaftlicher Betrachtung des Menschen hat demgegenüber den Sinn, beiden Wissenschaftsbereichen zu je ihrem Recht zu verhelfen. Der notwendige und sinnvolle Streit muß da geführt werden, wo entweder von Seiten der Theologie oder der Humanwissenschaften Geltungsansprüche erhoben werden, die nicht durch die Reichweite der jeweiligen Theoriebildung abgedeckt sind, oder wo die Theologie in die Auseinandersetzung mit anderen Weltdeutungssystemen eintritt.

21.2 Die Frage nach der theologischen Begründung der Seelsorgelehre und deren Verhältnis zur seelsorgerlichen Praxis

„Die Praktische Theologie hat Kenntnisse, Einsichten und Urteile zum Inhalt. Sie begründet also nicht von sich aus und durch sich bereits bestimmte Handlungsweisen. Sie begründet vielmehr die Urteilsfähigkeit, die das Können und das praktische Handeln in Christentum und Kirche einer kritischen Prüfung unterzieht.“¹³⁰⁸

Eine in diesem Sinne verstandene Seelsorgelehre als Teil der Praktischen Theologie kann auf die Formulierung einer theologischen Begründung ihres Handelns nicht verzichten. Die Seelsorgelehre hat die Grundlinien anzugeben, „...von denen sich das seelsorgerliche Handeln leiten zu lassen vermag, und Grenzen zu bestimmen, innerhalb derer die Seelsorge ihrer Aufgaben, ihres Mandats und ihrer Legitimation gewiß sein kann.“¹³⁰⁹

Thurneysen wählte die Verkündigung der Rechtfertigung des Sünders als Ausgangspunkt seiner Seelsorgelehre, Uhsadel sah in dem von Christus selbst gestifteten Amt die Grundlegung der Seelsorgelehre. Pfisters Rückbezug auf die jesuanische Seelsorgepraxis wird man nicht als theologische Begründung der

¹³⁰⁸ D. Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin/New York ²1994, 1

¹³⁰⁹ Rössler, Grundriß 209

Seelsorgelehre werten dürfen, vielmehr handelt es sich hier um eine Analogie in der seelsorgerlichen Haltung.

Man wird die Frage nach der theologischen Begründung der Seelsorgelehre nicht so beantworten können, daß diese letztgültig aus dem Ursprung des Christentums abgeleitet werden kann, vielmehr kann es nur um die theologische Verantwortung und Reflexion der geschichtlich gewordenen kirchlichen Praxis von Seelsorge und ihrer Ziele gehen. Je nach theologischem Standort kann diese theologische Begründung differieren.

Die Praxis der Seelsorge stand zu allen Zeiten unter dem Einfluß der weltlichen Psychagogik. Mit dem Anwachsen ihrer Theoriefähigkeit seit dem 19. Jahrhundert stellte sich für die Praktische Theologie die Forderung nach der Unterscheidung und Zuordnung von normgebender, theologischer Theorie und normorientierter, handlungsleitender Theorie. Schleiermacher hatte jenen normativen Teil noch der philosophischen und der historischen Theologie zugewiesen¹³¹⁰. Aber bereits C. I. Nitzsch formuliert für die Praktische Theologie die Aufgabe, „...auf dem Grunde der Idee der christlichen Kirche und des kirchlichen Lebens durch Verständniß und Würdigung des gegebenen Zustandes zum leitenden Gedanken aller kirchlichen Amtsthätigkeiten zu gelangen“¹³¹¹.

Die theologische Theorie ist aber nicht in der Lage, gleichzeitig die Normen für das praktisch-theologische Handeln und die konkreten Regeln dieses Handelns aufzustellen¹³¹². Jene konkreten Regeln werden deshalb als Kunstregeln formuliert¹³¹³. Alle Versuche, das seelsorgerliche Handeln direkt aus der jesuanischen Praxis (Pfister), einem biblischen Begriff (Tacke¹³¹⁴) oder einer dogmatischen Grundeinsicht (Thurneysen) abzuleiten, müssen scheitern. Entweder wird der historische Rückbezug lediglich zum Deckmantel einer vorgängigen Praxis, ohne daß er seine kritisch-normative Kraft entfalten könnte (Pfister), oder die

¹³¹⁰ F. D. E. Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe herausgegeben von Heinrich Scholz. Leipzig ³1910=Darmstadt ⁴1977, § 260

¹³¹¹ C. I. Nitzsch: Praktische Theologie. Bd. 1. Einleitung und erstes Buch: Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens. Bonn 1847, 31f.

¹³¹² Vgl. dazu den wichtigen Beitrag von D. Rössler: Die Methoden in der kirchlichen Ausbildung. In: WzM 29 (1977) 433-441

¹³¹³ Bei Nitzsch für die Seelsorge: die Orthotomie oder „von der rechten Austeilung und Anwendung des göttlichen Wortes in Bezug auf die Eigenthümlichkeit der Zustände und Anlässe.“ C. I. Nitzsch: Praktische Theologie. 3. Bd., 1. Abt. Die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission. Bonn 1857, §§ 465-467; vgl. zur Orthotomie bei Nitzsch: R. Schmidt-Rost: Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert. Göttingen 1988, 52ff; zu Nitzschs Seelsorgelehre im ganzen: R. Schmidt-Rost: „Eigenthümliche Seelenpflege“. C. I. Nitzschs wissenschaftliche Grundlegung einer speziellen Seelsorgelehre. In: PthI 8 (1988) 283-295

¹³¹⁴ H. Tacke macht das biblische parakalein zum Leitbegriff seelsorgerlicher Praxis.

Theoriefähigkeit historischer Verweise für reflektiertes Handeln wird überschätzt (Tacke) oder die Seelsorgelehre wird durch den Verzicht auf Handlungstheorien in ihrer Reflexionsfähigkeit für die konkrete Praxis lahmgelegt (Thurneysen).

Solange die Seelsorgelehre nicht in der Lage ist, durch eigene empirische Forschung Handlungstheorien zu formulieren, muß sie auf die Handlungstheorien aus Psychotherapie und Kommunikationswissenschaft zurückgreifen und diese für ihre Praxisfelder modifizieren. In die poimenische Theorie integrationsfähig sind solche psychotherapeutischen Handlungstheorien, die sich der theologischen Grundlegung der Seelsorge zuordnen lassen.

Wenn vor der Rezeption psychotherapeutischer Handlungstheorien nicht feststeht, welche Ziele die Seelsorge verfolgt, besteht die Gefahr, daß die Wahrnehmung der seelsorgerlichen Situation durch den Focus der Handlungstheorien eingeschränkt wird. Klassisches Beispiel hierfür ist Pfister, der nur noch den Bereich krankhafter Erscheinungen als Handlungsfeld der Seelsorge ausmacht, weil ihm die Psychoanalyse für die Aufhebung dieser Störungen das geeignete Instrumentarium bietet.

21.3 Die Frage nach Beurteilungskriterien für Handlungstheorien im Handlungsfeld kirchliche Seelsorge

Die verschiedenen psychotherapeutischen Schulen haben Handlungstheorien formuliert, mit deren Hilfe das Verhalten des Therapeuten im therapeutischen Prozeß beschreibbar und kontrollierbar werden soll¹³¹⁵. Die Seelsorgelehre hat an diesen Handlungstheorien Interesse, insofern hier Verstehensmodelle heilender Kommunikation bei psychischen Störungen formuliert sind, die auch wichtige Aspekte des Verhaltens des Seelsorgers in seiner heilsamen Dimension¹³¹⁶ beschreibbar und damit der Reflexion zugänglich machen. Der mögliche Rekurs auf aus der Psychotherapie abgeleitete Handlungstheorien leitet sich aus der Erfahrung her, in vielen seelsorgerlichen Situationen einen Mangel in der Fähigkeit der Ratsuchenden zur Selbstexploration zu finden, der insofern Bedeutung für die Seelsorge hat, als er zu seelischem Leiden führt, ohne daß man deswegen bereits von psychischen Störungen reden müßte. In solchen Fällen ist die Arbeit mit aus der psychotherapeutischen Praxis gewonnenen Handlungstheorien ausgesprochen hilfreich und wünschenswert¹³¹⁷. An welchen Kriterien muß sich die Übernahme solcher Handlungstheorien orientieren?

¹³¹⁵ Zur Frage, wie gut die verschiedenen psychotherapeutischen Handlungstheorien überprüft worden sind, vgl.: K. Grawe/R. Donati/F. Bernauer: Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession. Göttingen u.a. 1994

¹³¹⁶ Heilsam heißt hier soviel wie „wohltuend, inneren Leidensdruck abbauend“.

¹³¹⁷ Vgl. dazu: Jochheim, Rogers 221-237

Das Handlungsfeld kirchliche Seelsorge betrifft jene Lebensbegleitung im Alltag, die alle Christen einander gewähren können. Unterschieden werden muß deshalb zwischen Handlungstheorien, die allein an der Aufhebung von psychischen Störungen orientiert sind und im Rahmen der Ausdifferenzierung der verschiedenen Heilberufe in die Verantwortung der Psychologen und Psychotherapeuten übergegangen sind, und solchen Handlungstheorien, die auf Lebensbegleitung gesunder und kranker Menschen durch alltägliche (religiöse) Kommunikation abheben, die aber ihre theoretische und empirische Absicherung durchaus im Kontext psychotherapeutischer Theorie und Praxis gewonnen haben können (vgl. z. B. das Nebeneinander von klientenzentrierter Gesprächsführung und klientenzentrierter Gesprächspsychotherapie). Von vornherein für die Seelsorge auszuschließen sind solche psychotherapeutischen Handlungstheorien, die von den Rahmenbedingungen her zu weit von alltäglichen Gesprächssituationen entfernt sind, wie das klassische psychoanalytische „setting“ oder Körpertherapien.

Allerdings setzt eine derartige Rezeption von Handlungstheorien eine entsprechende Kompetenz voraus, die nur in einem Prozeß persönlicher Bildung gewonnen werden kann. Es handelt sich also nicht um einen bloß technischen Gebrauch von Anweisungen, sondern um die Entwicklung einer bestimmten inneren Haltung, eines Habitus, der nicht ohne eine Entwicklung der Persönlichkeit des Seelsorgers zu denken ist. Dies verbietet einen eklektischen Umgang mit diesen Handlungstheorien (wie z.B. in der Biblisch-therapeutischen Seelsorge), bzw. nicht allein aus Gründen der Zeitökonomie (schließlich benötigt dieser Bildungsprozeß der Person des Seelsorgers Zeit, wenn er mehr sein soll als nur ein bloß instrumentelles Handhaben angelernter Regeln), sondern auch weil der „wilde“ Methodenmix gerade jenen theoretischen Reflexionsgewinn verspielt, den der kompetente Gebrauch einer Handlungstheorie für die Seelsorgepraxis erbracht hat.

Für die besonderen Vollzugsformen kirchlicher Seelsorge (z. B. Gebet und Bibel im Seelsorgegespräch) muß die Seelsorgelehre eigene Kunstregeln formulieren, die mit den angeführten Handlungstheorien kompatibel sind und sich an deren Grundeinsichten über die Struktur heilsamer Kommunikation orientieren¹³¹⁸.

So bleibt der Seelsorgelehre immer neu die Aufgabe gestellt, unter den Bedingungen wechselnder gesellschaftlicher Lebensverhältnisse die leitenden Grundsätze, Grenzen und Ziele seelsorgerlichen Handelns im Zusammenhang

¹³¹⁸ So z. B.: P. Bukowski: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 1994, der sich ebenfalls auf die klientenzentrierte Gesprächsführung bezieht; für die katholische Seite siehe jetzt: J. Hänle: Heilende Verkündigung. Kerygmatische Herausforderungen im Dialog mit Ansätzen der Humanistischen Psychologie. Ostfildern 1997 [Zeitzeichen; 1]

ihrer theologischen Begründung und der handlungsleitenden Theorien zu formulieren.

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

I. Quellen

Die Abkürzungen folgen Siegfried Schwertner: Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis. Berlin/New York ²1994. Die Kurztitel der Quellen sind unterstrichen gedruckt oder gesondert bezeichnet.

1. Die Schriften Oskar Pfisters

- Pfister, Oskar: Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus. Zürich 1898
- : Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu. In: SThZ 16 (1899) 97-116; 174-186; 193-202
 - : Die Unterlassungssünden der Theologie gegenüber der modernen Psychologie. In: PrM 7 (1903) 125-140
 - : Die Willensfreiheit. Eine historisch-systematische Untersuchung. Berlin 1904
 - : Das Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre. Ein Weckruf. In: SThZ 22 (1905) 209-212
 - : Die soziale Entwicklung als Kampf um die Menschenwürde. Zürich 1907
 - : Die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer. Auf Grund einer schriftlichen Umfrage untersucht. In: SThZ 24 (1907) 30-37; 83-90; 122-135; 169-183
 - : Psychanalytische Seelsorge und experimentelle Moralpädagogik. In: PrM 13 (1909) 6-42
 - : Ein Fall von psychanalytischer Seelsorge und Seelenheilung. In: EvFr 9 (1909) 108-114; 139-149; 175-189
 - : Die Psychoanalyse als wissenschaftliches Prinzip und als seelsorgerliche Methode. (1910). In: Volker Läßle/Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 11-54 [WdF; 454]
 - : Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus. Leipzig/Wien 1910 [Schriften zur angewandten Seelenkunde; 8]
 - : Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie. (1911). Leipzig/Wien 1912
 - : Zinzendorfs Frömmigkeit im Lichte Lic. Gerhard Reichels und der Psychoanalyse. In: SThZ 28 (1911) 224-238; 280-293
 - : Hat Zinzendorf die Frömmigkeit sexualisiert? Eine offene Frage an Herrn Lic. Lehmann, zugleich eine Verteidigung. In: ZRPs 5 (1911) 56-60
 - : Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner. In: Zentralblatt für Psychoanalyse 1 (1911) 468-485
 - : Psychoanalyse und Theologie. In: ThLZ 39 (1914) 379-382

- : Ein neuer Zugang zum Alten Evangelium. Mitteilungen über analytische Seelsorge an Nervösen, Gemütsleidenden und anderen seelisch Gebundenen. Gütersloh 1918
 - : Die Entwicklung des Apostels Paulus. In: Imago 6 (1920) 243-290
 - : Zum Kampf um die Psychoanalyse. Leipzig/Wien/Zürich 1920 [Internationale Psychoanalytische Bibliothek; 8]
 - : Die Psychoanalyse als psychologische Methode. In: AaO. 11-115
 - : Zur Psychologie des Krieges und Friedens. (1914) In: AaO. 170-195
 - : Psychoanalyse und Weltanschauung. In: AaO. 244-382
 - : Die Religionspsychologie am Scheideweg. In: Imago 8 (1922) 368-400
 - : Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart. Göttingen 1923
 - : Der seelische Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes. Bern 1923 [Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst; 7]
 - : Die psychanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich-systematische Darstellung. (1913). 3. stark umgearbeitete Auflage, mit einem Geleitwort von Prof. Dr. S. Freud. Leipzig 1924 [Pädagogium; 1]
 - : Religionswissenschaft und Psychoanalyse. Gießen 1927 [AWR.PT; 6]
 - : Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien. Göttingen 1927
 - : Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. Sigm. Freud. (1928). In: Eckart Nase/Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychoanalyse und Religion. Darmstadt 1977, 101-141 [WdF; 275]
 - : Psychoanalyse und Seelsorge. (1928). In: Volker Läßle/Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 87-98 [WdF; 454]
 - : Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie. In: Imago 20 (1934) 425-443
 - : Lösung und Bindung von Angst und Zwang in der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte. Referat, gehalten beim 14. Kongreß in Paris. In: Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago 25 (1940) 206-213
 - : Das Christentum und die Angst. (1944) Mit einem Vorwort von Thomas Bonhoeffer. Olten/Freiburg i.Br. ²1975
- Pfister, Oskar/Freud, Sigmund: Briefe. 1909-1939. Hg. v. Ernst L. Freud und Heinrich Meng. Frankfurt a.M. 1963

2. Die Schriften Eduard Thurneysens

- Thurneysen, Eduard: Die Aufgabe der Predigt. (1921). In: Gert Hummel (Hg.): Aufgabe der Predigt. Darmstadt 1971, 105-118 [WdF; 234]

- : Schrift und Offenbarung. (1927). In: Ders.: Das Wort Gottes und die Kirche. München 1971, 35-64
- : Die Aufgabe der Theologie. (1927). In: AaO. 65-94
- : Das Wort Gottes und die Kirche. München 1927
- : Rechtfertigung und Seelsorge. (1928). In: Friedrich Wintzer (Hg.): Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit. München 1978, 73-94 [TB; 61]; zitiert: Rechtfertigung
- : Psychologie und Seelsorge. In: Unterwegs 3 (1949) 267-276
- : Seelsorge und Psychotherapie. (1950). In: Volker Läßle/Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 137-158 [WdF 454]
- : Die Lehre von der Seelsorge. Zollikon/Zürich 1946
- : Arzt und Seelsorger in der Begegnung mit dem leidenden Menschen. In: Paul Christian/Dietrich Rössler (Hg.): medicus viator. Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks. Eine Festgabe seiner Schüler zum 75. Geburtstag. Tübingen/Stuttgart 1959, 259-272
- : Der Mensch von heute und das Evangelium. Ein Beitrag zur Praktischen Theologie in zwei Vorträgen über Seelsorge am Menschen von heute und Seelsorge am Seelsorger. Zürich 1964 [ThSt (B); 75]
- : Seelsorge im Vollzug. Zürich 1968
- : Das Wort Gottes und die Kirche. Aufsätze und Vorträge herausgegeben mit Ernst Wolf. München 1971 [TB; 44]
- : Vorwort. In: AaO. 9-11
- : Erwägungen zur Seelsorge am Menschen von heute. In: AaO. 212-26
- (Hg.): Karl Barth - Eduard Thurneysen. Briefwechsel. Bd. 1. 1913-1921. Zürich 1973; Bd. 2. 1921-1930. Zürich 1974 [Karl Barth Gesamtausgabe V 3+4]

3. Die Schriften Walter Uhsadels

- Uhsadel, Walter: Clemens Schultz und wir. In: ChW 41 (1927) 661-666
- : J. H. Wichern und Clemens Schultz als Sozialpädagogen. In: EvSoz 32 (1927) 54-57
- : Soziologische Verhältnisse kinderreicher Großstadtfamilien. Berlin 1928
- : Freier Gehorsam. Geschichte des Bundes deutscher Jugendvereine. Schwerin 1932 [Jugend und Gemeinde; 9]
- : Dein Wille geschehe. Vom Sinn und Wesen des Gebetes. Kassel 1935
- : Beichte und Psychotherapie. In: DtPfrBl 41 (1937) 89-90; 107-108
- : Theologische Betrachtung der archetypischen Symbole des kollektiven Unbewußten. In: DtPfrBl 42 (1938) 583-585
- : Zur Aufklärung eines Mißverständnisses. In: DtPfrBl 43 (1939) 752-754

- : Die Kirche im Erziehungswerk. Die reformpädagogischen Schulversuche in ihrem Verhältnis zur Kirche. Kassel 1939 [Kirche im Aufbau; 10]
- : Seelsorge und Seelenheilkunde. In: Gemeindeblatt der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate 2 (1948) 257
- : Helfer aus dem Unbewußten. In: Hamburger Freie Presse v. 10.7.1951, 5
- : Der Mensch und die Mächte des Unbewußten. Studien zur Begegnung von Psychotherapie und Seelsorge. Kassel 1952
- : Der Beitrag der Jugendbewegung zur Erneuerung der christlichen Unterweisung. In: Heinz-Dietrich Wendland (Hg.): Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem siebzigsten Geburtstag 24. September 1953. Kassel 1953, 229-240
- : Psychotherapie und Seelsorge. In: WzS 5 (1953) 302-309 (Teilauszug aus: Der Mensch und die Mächte des Unbewußten. Kassel 1952. Teilabdruck in: Volker Läßle/Joachim Scharfenberg [Hg.]: Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 197-206 [WdF; 454])
- : Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre. Heidelberg 1954 (zit.: Erziehungslehre)
- : Vom Bund zur Bruderschaft. Nach einem Menschenalter XI. In: Quatember 19 (1954/55) 157-159
- : Diskussion mit A. Allwohn: Psychotherapie und Seelsorge. In: DtPfrBl 55 (1955) 515-516; 56 (1956) 82-83; 203-204
- : Evangelium und Erziehung. In: Otto Michel/Ulrich Mann (Hg.): Die Leibhaftigkeit des Wortes. Festschrift für Adolf Köberle. Hamburg 1958, 394-409
- : Art. Jugendbewegung. I. Geschichte und Bedeutung. In: RGG³ III, 1013-1018
- : Art. Jugendbewegung. II. Jugendbewegung und evangelische Kirche. In: RGG³ III, 1018-1020
- : Die erzieherische Bedeutung des biblischen Menschenbildes. In: Glauben und Erziehen. Pädagogen und Theologen im Gespräch. Festgabe für Prof. Dr. Dr. Gerhard Bohne zu seinem 65. Geburtstag. Neumünster 1960, 77-85
- : Erziehung und Seelsorge. Heidelberg 1960 [Neckarauer Hefte; 6]
- : Zum Problem der Transzendenz in der Psychologie C. G. Jungs. In: Ernst-Rüdiger Kiesow/Joachim Scharfenberg (Hg.): Forschung und Erfahrung im Dienst der Seelsorge. Festgabe für Otto Haendler zum 70. Geburtstag. Berlin 1960, 66-70 [=Göttingen 1961]
- : Evangelische Beichte in Vergangenheit und Gegenwart. Gütersloh 1961 [HGA; 12]
- : Zur Erneuerung der Lehre von der Seelsorge. In: ThLZ 87 (1962) 481-488
- : Das seelsorgerliche Amt. In: DtPfrBl 63 (1963) 593-597

- : Mythos und Wirklichkeit. Erwägungen zu dem Satz „Am dritten Tage auferstanden von den Toten“. In: DtPfrBl 63 (1963) 157-161
- : Die gottesdienstliche Predigt. Evangelische Predigtlehre. Praktische Theologie. Bd. 1. Heidelberg 1963
- : Distanz und Solidarität in der Telephoneseelsorge. In: WzM 15 (1963) 8-17
- : Die soziale Verantwortung des Pfarramtes als Problem der theologischen Studienreform. In: IMis 53 (1963) 1-10
- : Evangelische Seelsorge. Praktische Theologie Bd. 3. Heidelberg 1966
- : Christliche Erziehung heute. In: Quatember 33 (1968/69) 21-26
- : Rez.: Thurneysen, Eduard: Seelsorge im Vollzug. Zürich 1968. In: ThLZ 94 (1969) 788-790
- : Tiefenpsychologie als Hilfswissenschaft der Praktischen Theologie. In: WzM 21 (1969) 146-158
- : Seelsorge und Menschenbild. In: Elisabeth Baden u.a. (Hg.): Zeitgerechte Seelsorge. Berlin/Hamburg 1971, 71-76 [MissGem; 20]
- : Bund Deutscher Jugendvereine (BDJ). a.) Kurzchronik. In: Werner Kindt (Hg.): Die deutsche Jugendbewegung. 1920-1933. Die bündische Zeit. Quellenschriften. Herausgegeben im Auftrage des „Gemeinschaftswerkes Archiv und Dokumentation der Jugendbewegung“. Mit einem Nachwort von Hans Raupach. Köln 1974, 596-598 [DJB; 3]
- : Zwiesprache mit Karl Bernhard Ritter. In: Quatember 38 (1974) 158-162
- : Carl Gustav Jung und die Theologen. Vortrag in der Universität Bremen anlässlich des 100. Geburtstages 1975. In: Quatember 40 (1976) 152-159
- : Die psychologische Bedeutung mythischer Gestalten. In: Gion Condreau (Hg.): Die Psychologie im 20. Jahrhundert. Bd. 15. Zürich 1979, 259-267

II. Sekundärliteratur

- Abderhalden, Emil: Einige Gedanken über Religion und naturwissenschaftliche Erkenntnis verknüpft mit der Frage, ob die Ausbildung des Geistlichen zur Erfüllung des so verantwortlichen Berufes als Seelsorger aller Volksschichten genügt. In: Ethik 5 (1928) 26-46
- Achelis, Ernst Christian: Lehrbuch der Praktischen Theologie. Bd. 3. Leipzig 31911
- Affemann, Rudolf: Tiefenpsychologie als Hilfe in Verkündigung und Seelsorge. Stuttgart 1965
- Allwohn, Adolf: Seelsorge und Psychotherapie I-IV. In: PBl 59 (1949) 22-26; 114-119; 256-263; PBl 61 (1951) 16-23
- : Gut und Böse in Seelsorge und Psychotherapie. In: ArztSe H.3 1 (1950) 1-6

- : Rez.: W. Uhsadel: Der Mensch und die Mächte des Unbewußten. Kassel 1952. In: DtPfrBl 55 (1955) 404f.
- : Die Ausbildung in der Seelsorge. Zu Fritz Künkel, Ringen um Reife. In: DtPfrBl 56 (1956) 392-394
- : Die Aussprache. Seelsorge und Psychotherapie. In: DtPfrBl 56 (1956) 11; 203f.
- : Das heilende Wort. Zwiesprache mit dem ratsuchenden Menschen unserer Zeit. Göttingen 1958
- : Die Bedeutung der Tiefenpsychologie für die christliche Anthropologie. In: Wilhelm Bitter (Hg.): Zur Rettung des Menschlichen in unserer Zeit. Ein Tagungsbericht. Stuttgart 1961, 260-275
- : Evangelische Pastoralmedizin. Grundlegung der heilenden Seelsorge. Stuttgart 1970
- Anonym: Bücherbesprechungen. [Rez.: O. Pfister: Ein neuer Zugang zum Alten Evangelium.] In: MPTH 15 (1919) 29
- Arnold, Friedrich: Seelsorge - ohne Psychagogik. In: PBl 91 (1951) 83-89
- Asmussen, Hans: Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung. München 1934; ⁴1937 [Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung; 1]

- Baier, Hartmut: Richard Siebeck und Karl Barth - Medizin und Theologie im Gespräch. Die Bedeutung der theologischen Anthropologie in der Medizin Richard Siebecks. Göttingen 1988 [FSÖTh; 56]
- Barth, Karl: Abschied von „Zwischen den Zeiten“. (1933). In: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II. München ³1977, 313-321 [TB; 17]
- : Die Menschlichkeit Gottes. Zollikon/Zürich 1956 [ThSt (B); 48]
- Barth, Karl/ Harnack, Adolf von: Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack. (1923). In: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I. München ⁴1977, 323-347 [TB; 17]
- Bastian, Hans-Dieter (Hg.): Kirchliches Amt im Umbruch. München/Mainz 1971 [GT.P; 7]
- Baumgarten, Otto: D. Sulze's Evangelische Gemeinde. Versuch einer Beurteilung. In: ZPrTh 14 (1892) 256-277; 345-359
- : Anmerkung des Herausgebers. In: EvFr 9 (1909) 108 A. 1
- : Protestantische Seelsorge. Tübingen 1931
- Baumgartner, Isidor: Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. Düsseldorf 1990
- Bechtolsheimer, Heinrich : Die Seelsorge in der Landgemeinde. Göttingen 1907 [PThHB; 5]

- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen ⁹1982
- Bernet, Walter: Seelsorge als Auslegung. In: PTh 54 (1965) 207-213
- Berneuchener Konferenz (Hg.): Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation. Hamburg 1926 = Darmstadt 1978
- Bitter, Wilhelm (Hg.): Freud, Adler, Jung. Einführung in die Tiefenpsychologie für Theologen, Mediziner und Pädagogen. Tagungsbericht der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ [1951]. München ²1977
- (Hg.): Angst und Schuld in theologischer und psychologischer Sicht. Stuttgart 1953
- (Hg.): 25 Jahre Internationale Gemeinschaft Arzt und Seelsorger. Stuttgart 1974
- Bittner, Günther: Oskar Pfister und die „Unfertigkeit“ der Psychoanalyse. In: WzM 25 (1973) 465-479
- Blankenheim, [?]: Krise der „Seelenchirurgie“? In: DtPfrBl 52 (1952) 357f.
- Bohren, Rudolf: Seelsorge - Trost der Seele oder Ruf zum Reich. In: Ders.: Predigt und Gemeinde. Beiträge zur Praktischen Theologie. Zürich/Stuttgart 1963, 119-147
- : Geist und Gericht. Arbeiten zur Praktischen Theologie. Neukirchen-Vluyn 1979
- : Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen. Neukirchen-Vluyn 1982
- : Macht und Ohnmacht der Seelsorge. In: PTh 77 (1988) 463-472
- : In memoriam Helmut Tacke. Begegnung mit einem Seelsorger. In: Helmut Tacke: Mit den Müden zur rechten Zeit reden. Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 1989, 11-23
- Bonhoeffer, Thomas: Das Christentum und die Angst - dreißig Jahre später. In: WzM 25 (1973) 433-443
- : Vorwort zur zweiten Auflage. In: Oskar Pfister: Das Christentum und die Angst. Olten/Freiburg i.Br. ²1975, VII-XXVII
- : Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge. München 1985
- Bonhoff, Karl: Kirchentum und Seelsorge. In: PrM 13 (1909) 425-435
- Boss, Medard: Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung. Bern/Stuttgart 1962
- Bovet, Theodor: Lebendige Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Pfarrer und Laien. Tübingen 21954
- Brainin, Elisabeth/Kaminer, Isidor J.: Psychoanalyse und Nationalsozialismus. In: Psyche 36 (1982) 989-1012
- Brenner, Charles: Grundzüge der Psychoanalyse. Erweiterte Neuauflage. Frankfurt ⁶1972

- Browning, Don: Menschenbilder in zeitgenössischen Modellen der Seelsorge.
In: WzM 33 (1981) 406-418
- Brüssau, [?]: Rez.: O. Pfister: Ein neuer Zugang zum Alten Evangelium. In:
Theol. Literaturbericht 41 (1918) 180f.
- Bukowski, Peter: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grund-
frage der Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 1994
- Buntzel, W.: Die Psychoanalyse und ihre seelsorgerliche Verwertung. Göttin-
gen 1926 [PThHB; 26]
- Clayton, John Powell: Was heißt „Korrelation“ bei Paul Tillich? In: NZSTh 20
(1978) 175-191
- Cocks, Geoffrey C.: Psychoanalyse, Psychotherapie und Nationalsozialismus.
In: Psyche 37 (1983) 1057-1106
- Condreau, Gion: Angst und Schuld als Grundproblem der Psychotherapie.
Bern/Stuttgart 1963
- Delekat, Friedrich: Rechtfertigung und Psychoanalyse. In: ChW 44 (1930) 509-
517
- Devaranne, [Theodor]: Psychanalyse und Anthroposophie. [Rez.: O. Pfister:
Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben.] In: ChW 37
(1923) 459
- Diedrich, Friedrich Wilhelm: Arzt und Seelsorger in der Zusammenarbeit. Ber-
lin 1937
- Diem, Hermann: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Ein-
übung ihrer Probleme. Bd. 3. Die Kirche und die Praxis. München 1963
- Dietrich, Gustav: Was können wir aus der Psychotherapie der Sigmund Freud-
schen Schule für die Therapeutik unserer Seelsorge lernen? In: MPTh 17
(1916) 136-142; 163-174
- : Arzt und Seelsorger. In: EvDt 3 (1926) 194-196
- Dräger, Käthe: Bemerkungen zu den Zeitumständen und zum Schicksal der
Psychoanalyse und der Psychotherapie in Deutschland zwischen 1933 und
1949. In: Psyche 25 (1971) 255-268
- Drehen, Volker: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen The-
ologie. Aspekte der theologischen Wende zur soziokulturellen Lebenswelt
christlicher Religion. 2 Bde. Gütersloh 1988
- Drews, Paul: „Religiöse Volkskunde“, eine Aufgabe der praktischen Theologie.
In: MKP 1 (1901) 1-8
- Ebeling, Gerhard: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen ⁴1981

- : Karl Barths Ringen mit Luther. In: Ders.: Lutherstudien. Bd. III. Begriffsuntersuchungen - Textinterpretationen - Wirkungsgeschichtliches. Tübingen 1985, 428-573
- Eberhardt, Hermann: Praktische Seel-Sorge-Theologie. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung. Bielefeld 1990
- Eibach, Ulrich: Seelsorge als Glaubenshilfe und als Lebenshilfe. Bemerkungen zur Relevanz theologischer Entscheidungen für die Seelsorge. In: ThBeitr 9 (1978) 22-38
- Enke, Willi: Die Bedeutung der medizinischen Psychologie für die Seelsorge. In: ThR NF 3 (1931) 1-17
- Fagerberg, Holsten: Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts. Uppsala/Wiesbaden 1952 [UUA 1952: 9]
- Fendt, Leonhard: Grundriss der Praktischen Theologie. 3 Abt. Tübingen 1938/39; 21949
- Fichtner, Horst: Systematik der Seelsorge. Gegenwartspsychologische Grundlegung und Gestaltung des evangelischen Dienstes an der Seele. Leipzig 1931
- Fischer, Martin: Predigt und Seelsorge. In: MPTh 47 (1958) 468-483
- Foerster, Friedrich Wilhelm: Psychoanalyse und Seelsorge. In: EvFr 9 (1909) 335-346; 374-388
- : Nochmals Psychoanalyse und Seelsorge. In: EvFr 10 (1910) 263-275
- Freud, Sigmund/Pfister, Oskar: Briefe 1909-1939. Hg. v. Ernst L. Freud und Heinrich Meng. Frankfurt a.M. 1963
- Frör, Hans: Selbsterfahrungsgruppe für Pfarrer. In: WzM 21 (1969) 428-432
- Fuehrer, Ruth: Was ist Seelsorge? WzM 10 (1958) 177-186
- Geest, Johannes van der: Reflexionen zur Theologie der Seelsorge. In: WzM 26 (1974) 85-92
- Gennrich, Alfred: Die Grundlagen moderner Seelsorge. In: WzS 4 (1952) 129-136
- : Verkündigung und Psychologie in der seelsorgerlichen Praxis. In: WzM 5 (1953) 135-137
- Gerlitz, Peter: Seelsorge und menschliche Beratung. Bemerkungen zu einem falschen Gegensatz. In: ThPr 2 (1967) 244-248
- Germann-Gehret, Rolf: Oskar Pfister (1873-1956). Pionier einer tiefenpsychologisch orientierten Psychotherapie bei Jugendlichen und Kindern. Diss. (masch.) Zürich 1987
- Gestrich, Christof: Karl Barth und Sigmund Freud - ein nachzuholender Dialog. In: WPKG 64 (1975) 443-456

- Girgensohn, Herbert: Heilende Kräfte der Seelsorge. Aufsätze. Hg. v. Hans-Siegfried Frick. Göttingen 1966
- Girgensohn, Karl: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1927
- Gogarten, Friedrich: Zwischen den Zeiten. (1920). In: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II. München ³1977, 95-101 [TB; 17]
- Goltz, Eduard von der: Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. Fünfter Teil. Die praktische Theologie. Halle 1929
- Graf, Friedrich Wilhelm: Art. Liberale Theologie. In: EKL³ 3, 86-98
- Grawe, Klaus/Donati, Ruth/Bernauer, Friederike: Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession. Göttingen u.a. 1994
- Grözinger, Albrecht: „Steile, grifflose Wände“. Zur Genese und zur Aktualität der praktisch-theologischen Theorie Eduard Thurneysens. In: PTh 77 (1988) 427-444
- : Die Story vom Menschen - Das Menschenbild in Psychotherapie und Seelsorge. In: Ders.: Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft. München 1992, 75-107
- Gruehn, Werner: Seelsorge im Licht gegenwärtiger Psychologie. Schwerin ²1927 [Arzt und Seelsorger; 7]
- : Seelsorgerliche Analysen. Gesichtspunkte und Materialien zum Ausbau der Seelsorge. In: ARPs 4 (1929) 299-340
- : Psychoanalyse und Seelsorge. Eine Diskussion mit O. Pfister, C. Schweitzer, E. Handel-Mazzetti über moderne Seelenführung. In: ARPs 5 (1930) 285-308
- : Lebensnahe Seelsorge. In: WzS 1 (1949) 1-11
- : Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. Münster 1956
- Gruehn, Werner/Schultz, Johannes H.: Die Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger“ 1925-1929. In: ARPs 4 (1929) 345-350
- Grunow, Paul-Heinz: 50 Jahre Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger - Ein Überblick. In: Vom Wesen und Sinn der Krankheit. Jubiläumshft zum 50jährigen Bestehen der Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger. Berlin 1975, 11-17 [BHEKS; 37]
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt 1973
- Haendler, Otto: Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen. Berlin 1941

- : Die Begegnung des Seelsorgers mit den religiösen Kräften der Zeit. In: DTh 9 (1942) 58-72
 - : Komplexe Psychologie und theologischer Realismus. Ein Literaturbericht über C. G. Jung und seinen Kreis. In: ThLZ 78 (1953) 199-216
 - : Praktische Theologie als theologisches Problem. [Rez.: A. D. Müller: Grundriß der Praktischen Theologie. Gütersloh 1950 = Berlin (Ost) 1954]. In: ThLZ 79 (1954) 661-670
 - : Meditation in der Michaelsbruderschaft. Nach einem Menschenalter XIX. In: Quatember 21 (1956/57) 159-161
 - : Psychologie und Religion von Sigmund Freud bis zur Gegenwart. In: WzM 8 (1956) 131-141; 161-168
 - : Wahrheit und Wertung der Tiefenpsychologie. In: ThLZ 81 (1956) 407-414
 - : Beichte und Psychotherapie. In: Solange es „heute“ heißt. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag. Berlin (Ost) 1957, 93-111
 - : Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin 1957 [STö.T; 6]
 - : C. G. Jung. (Literaturbericht als Situationsprofil.) In: ThLZ 84 (1959) 561-588
 - : Vier Thesen zum Problem „Person und Amt“. (1965). In: Ders.: Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen 1971, 167-176
 - : Schuldverhaftung und Schuldlösung in Theologie und Psychologie. In: Wilhelm Bitter (Hg.): Gut und Böse in der Psychotherapie. Stuttgart ²1966, 74-104
- Hänle, Joachim: Heilende Verkündigung. Kerygmatische Herausforderungen im Dialog mit Ansätzen der Humanistischen Psychologie. Ostfildern 1997 [Zeitzeichen; 1]
- Härle, Wilfried: Art. Dialektische Theologie. In: TRE 8, 683-696
- Happich, Carl: Das Bildbewußtsein als Ansatzstelle psychischer Behandlung. In: Zentralblatt für Psychotherapie 5 (1932) 663-677
- : Anleitung zur Meditation. Darmstadt 1938; ²1939; ³erw. 1948
 - : Bildbewußtsein und schöpferische Situation. (1939). In: Neubau 4 (1949) 425-431
- Harnack, Adolf von: Das Wesen des Christentums. (1900). Mit einem Geleitwort von Wolfgang Trillhaas. Gütersloh 1977
- Harnack, Theodosius: Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche, zur Prüfung und Verständigung hinausgegeben. (1862). Neudruck Gütersloh 1947
- Harsch, Helmut: Die Bedeutung des tiefenpsychologischen Schuldverständnisses für die Theologie. In: WzM 17 (1965) 159-171

- : Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie. Heidelberg 1965 [BPTH; 3]
- : Bibliographie Walter Uhsadel. In: Ders. (Hg.): Seelsorge als Lebenshilfe. Studien zu Fragen der Praktischen Theologie. Heidelberg 1965, 255-259 [BPTH; 4]
- (Hg.): Seelsorge als Lebenshilfe. Studien zu Fragen der Praktischen Theologie. Heidelberg 1965 [BPTH; 4]
- Haustein, Manfred: Annahme in der „therapeutischen Seelsorge“ und biblisch-reformatorische Rechtfertigungslehre. In: ZdZ 37 (1983) 278-284
- Heitmann, Ludwig/Ritter, Karl Bernhard/Stählin, Wilhelm (Hg.): Die Beichte der Gemeinde. Hamburg/Kassel 1926
- Henche, Heinz: Art. Michaelsbruderschaft. In: TRE 22, 714-717
- Henkys, Jürgen: Seelsorge und Bruderschaft. Luthers Formel „per mutuum colloquium et consolationem fratrum“ in ihrer gegenwärtigen Verwendung und ursprünglichen Bedeutung. Stuttgart 1970 [AzTh; 1, 41]
- Hennig, Gerhard: Seelsorge und Rechtfertigung. In: ThBeitr 7 (1976) 157-165
- : Stärkt die Seelen. Grundlinien evangelischer Seelsorge und Seelsorgeausbildung. Stuttgart 1981
- Herzog-Dürck, Johanna: Grenzerfahrung und religiöse Reifung in der Psychotherapie. In: WzS 5 (1953) 289-298
- : Die religiöse Problematik der Neurose. In: WzM 15 (1963) 398-412
- : Personale Psychotherapie und Religion. (1965). Wiederabgedruckt unter dem Titel: Personale Psychotherapie und die religiöse Funktion des Traumes. In: Volker Läßle/Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 241-258 [WdF; 454]
- Hesselbacher, Karl: Die Seelsorge auf dem Dorfe. Göttingen 1908; 31910 [PThHB; 7]
- Heun, Eugen: Seelsorge und Psychotherapie. In: Psyche 4 (1950) 358-365
- Heyer, Gustav Richard: Praktische Seelenheilkunde. Eine Einführung in die Psychotherapie für Ärzte und Studierende. München/Berlin ²1942
- Heymel, Michael: Seelsorge auf welcher theologischen Grundlage? In: DtPfrBl 89 (1989) 171-173
- Hoch, Dorothee: Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge. München 1977 [TEH NS; 195]
- Hoch, Lothar Carlos: Seelsorge und Gemeinschaft. Das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft in der deutschen protestantischen Seelsorgeliteratur von Friedrich Niebergall bis in die Gegenwart. Diss. (masch.) Marburg 1979
- Hoch, Walter: Evangelische Seelsorge. Ein Handbuch für Pfarrer und Laien. Berlin 1937

- Höfliger, Hildegard: Die Erneuerung der Einzelbeichte. Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts. Freiburg/Schweiz 1971 [ÖBFZPhTh; 6]
- Hohlwein, Hans: Art. Mahling, Friedrich. In: RGG³ IV, 605
- Holsten, Walter: Verkündigung oder Gespräch? In: EvTh 18 (1958) 76-88
- Hübner, Kurt: Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens. In: Hans Heinrich Schmid (Hg.): Mythos und Rationalität. Gütersloh 1988, 27-41 [Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie]
- Jacobs, Manfred: Art. Liberale Theologie. In: TRE 21, 47-68
- Jäger, Hans Ulrich: Pfister und die Anfänge des religiösen Sozialismus. In: WzM 25 (1973) 451-455
- Jahn, Ernst: Psychologie und Seelsorge. Ein Überblick. In: MPTH 27 (1931) 217-230
- : Geschichte und Probleme der Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger. In: 40 Jahre Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger. Berlin 1965, 13-31 [BHEKS; 18]
- Jahn, Ernst/Adler, Alfred: Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung. Wien/Leipzig 1933
- Jochheim, Martin: Die Anfänge der Seelsorgebewegung in Deutschland. Ein Beitrag zur neueren Geschichte der Pastoralpsychologie. In: ZThK 90 (1993) 462-493
- : Carl R. Rogers und die Seelsorge. In: ThPr 28 (1993) 221-237
- : Seelsorge(lehre) im Nationalsozialismus. Annäherungen an ein schwieriges Thema. In: WzM 49 (1997) 132-146
- (Hg.): Bibliographie zur evangelischen Seelsorgelehre und Pastoralpsychologie. Bochum 1997 [PthI-Sonderband]
- Josuttis, Manfred: Die Ziele der seelsorgerlichen Beratung. Integration oder Emanzipation? In: Ders.: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. München 1974, 95-116
- Jung, Carl Gustav: Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge. (1932). In: Volker Läßle/Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 175-196 [Wdf; 454]
- : Gesammelte Werke. 19 Bde. Olten/Freiburg i. Br. 1966ff.
- : Briefe. Hg. v. A. Jaffé in Zusammenarbeit mit G. Adler. Bd. 1. 1906-1945. Olten/Freiburg 1972
- Kahl, H./Lorenz, W./Voßberg, K.: Nachruf W. Uhsadel. In: Ev. Michaelsbruderschaft (Hg.): In Memoriam. (Ungedruckt), 1301f. [Sekretariat Kloster Kirchberg, Sulz a.N.]

- Keintzel, Raimar: Das sogenannte Unbewußte in der theologischen Diskussion. In: Gion Condreau (Hg.): Die Psychologie im 20. Jahrhundert. Bd. 15. Zürich 1979, 144-157
- : C. G. Jung. Retter der Religion? Auseinandersetzung mit Werk und Wirkung. Mainz/Stuttgart 1991 [Unterscheidung]
- Kielholz, Arthur: Psychoanalyse und Seelsorge. (1947). In: Volker Läßle/Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 101-122 [WdF; 454]
- Kinder, Ernst: Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses. Berlin 1958
- Kindt, Werner (Hg.): Die deutsche Jugendbewegung. 1920-1933. Die bündische Zeit. Quellenschriften. Herausgegeben im Auftrage des „Gemeinschaftswerkes Archiv und Dokumentation der Jugendbewegung“. Mit einem Nachwort von Hans Raupach. Köln 1974 [DJB; 3]
- Klauser, Karl August: Müssen Pfarrer Psychotherapeuten sein? In: DtPfrBl 51 (1951) 135f.
- Klessmann, Ernst: Seelsorge und Psychotherapie. In: PBl 71 (1928/29) 585-598
- Klönne, Arno: Art. Jugendbewegung. In: TRE 17, 423-426
- Knabe, Erich Karl: Psychiatrie und Seelsorge. Ein Wort aus der Praxis für die Praxis. Schwerin 1929 [Arzt und Seelsorger; 17]
- Knevels, Wilhelm: Rez.: Asmussen, Hans: Die Seelsorge. München 1934. In: ThLZ 60 (1935) 34-36
- Knospe, Gottfried: Emil Sulze und sein Gemeindeideal in zeitgenössischer und reformatorischer Sicht. In: Verantwortung. Untersuchungen über Fragen aus Theologie und Geschichte. Zum sechzigsten Geburtstag von Landesbischof D. Gottfried Noth DD. Berlin 1964, 105-121
- Koch, Traugott: Art. Mensch VIII. 19. und 20. Jahrhundert. In: TRE 22, 530-548
- Köberle, Adolf: Ein Theologe lernt von der Psychotherapie. In: ArztSe He. 1 1 (1950) 1-6
- : Die Wiederentdeckung der Privatbeichte in der evangelischen Christenheit der Gegenwart. In: WzS 2 (1950) 177-181; 212-216
- : Das Schuldproblem in Psychotherapie und Seelsorge. (1951). In: Ders.: Der Herr über alles. Beiträge zum Universalismus der christlichen Botschaft. Hamburg 1958, 45-53
- : Arzt und Seelsorger im Gespräch der Gegenwart. In: Heinz-Dietrich Wendland (Hg.): Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem 70. Geburtstag 24. September 1953. Kassel 1953, 211-218
- : Psychotherapie und Seelsorge in der Begegnung aus evangelischer Sicht. In: Ottokar Graf Wittgenstein (Hg.): Psychotherapie und Theologie. Stuttgart 1958, 62-76

- Koerrenz, Ralf/Collmar, Norbert (Hg.): Die Religion der Reformpädagogen. Ein Arbeitsbuch. Mit einem Geleitwort von Karl Ernst Nipkow. Weinheim 1994
- Köstlin, Heinrich Adolf: Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen. Berlin 1895; ²neubearb. 1907 [2. Aufl.= SLPT; 5]
- Kornrumpf, Ernst: Die psychiatrische Blickrichtung in der seelsorgerlichen Arbeit. In: PBl 72 (1929/30) 321-325
- Koschorke, Martin: Vom Elend der Vikarsausbildung - am Beispiel der Seelsorge. Ergebnisse einer Berliner Befragung. In: WPKG 60 (1971) 389-400
- Kreppel, Friedrich: Streit mit dem Zeitgeist. Das Menschenbild der Deutschen Jugendbewegung. In: Ernst Horst Schallenberg (Hg.): Religion und Zeitgeist im 20. Jahrhundert. Stuttgart/Bonn 1982, 75-97 [Studien zur Geistesgeschichte; 2]
- Kretschmer, Wolfgang: Psychotherapie und Seelsorge. in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 2 (1954) 175-183
- Kühner, Gustav: Der moderne Mensch und sein Schuldbewußtsein. In: DtPfrBl 52 (1952) 484-486
- Kündig, Alice: Die seelsorgerliche Aufgabe in der Psychotherapie. In: WzM 17 (1965) 449-461
- Künkel, Fritz: Welche Aufgaben stellt die Psychotherapie der Krankenseelsorge. In: IMis 32 (1937) 151-156
- : Ringen um Reife. Eine Untersuchung über Psychologie, Religion und Selbsterziehung. Konstanz 1955
- Kurz, Wolfram: Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfeimten poimenischen Kategorie. In: PTh 74 (1985) 436-451
- Läpple, Volker: Bibliographie. In: Ders./Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 413-422 [WdF; 454]
- : Das Methodenproblem in der evangelischen Seelsorge. In: Joachim Scharfenberg (Hg.): Wege christlicher Einzelseelsorge. Wien/Freiburg/Basel/Göttingen 1979, 15-35 [Sehen, Verstehen, Helfen; 1]
- Läpple, Volker/Scharfenberg, Joachim: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 1-8 [WdF; 454]
- Landau, Rudolf: „Bruchlinien“ - Beobachtungen zum Aufbruch einer Theologie. Erinnerungen an die Theologie Eduard Thurneysens. In: EvTh 45 (1985) 139-158
- Lang, Heinrich: Sic et Non. Ein Gespräch über Karl Barth. In: MPTh 25 (1929) 65-72
- Laun, Justus Ferdinand/Rieker, Otto (Hg.): Ruf zur Seelsorge. Leipzig 1939
- Lehmann, H.: Zinzendorfs Frömmigkeit und ihre Bedeutung. In: ZRPs 4 (1910) 285-300

- : Eine offene Antwort auf die offene Frage Dr. Pfisters, zugleich eine Ehrenrettung Zinzendorfs gegen Pfisters Entwertung der Frömmigkeit Zinzendorfs. In: ZRPs 5 (1911) 60-65
- : Das religionspsychologische Problem Zinzendorf. In: ZRPs 5 (1911) 327-336
- Leist, Fritz: Die Grenzen zwischen Tiefenpsychologie und Seelsorge. (1951). In: Wilhelm Bitter (Hg.): Freud, Adler, Jung. Einführung in die Tiefenpsychologie für Theologen, Mediziner und Pädagogen. München ²1977, 198-214
- Leo, Paul: Autorität und Solidarität in der Seelsorge. Eine Auseinandersetzung mit Hans Asmussen. In: MPTh 33 (1937) 24-37
- Loew, Wilhelm: „Seelsorge“. In: EvTh 12 (1952/53) 286-291
- Lohmann, Hans-Martin/Rosenkötter, Lutz: Psychoanalyse in Hitlerdeutschland. Wie war es wirklich? In: Psyche 36 (1982) 961-988
- : Psychoanalyse in Hitlerdeutschland. Wie war es wirklich? Ein Nachtrag. In: Psyche 37 (1983) 1107-1115
- Luther, Henning: Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens. (1986). In: Ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 224-238
- L'Houet, A. [=Borée, Wilhelm]: Psychologie des Bauerntums. Ein Beitrag. Im Anschluß an synodale Verhandlungen sowie in Verbindung mit dem „Ausschuß für Wohlfahrtspflege auf dem Lande“ zusammengestellt. Tübingen 1905; ³1935

- Mahr, Gustav: Die Psychanalyse und ihre Bedeutung für Theologie und kirchliche Praxis. In: ChW 37 (1923) 502-513
- : Evangelische Seelsorge und Psychoanalyse. In: Hans Prinzhorn (Hg.): Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben. Leipzig 1928, 334-349
- March, Hans: Seelsorgerliche Ratschläge eines christlichen Nervenarztes. In: AELKZ 60 (1927) 1087-1090; 1110-1114
- : Psychologische Seelsorge. Handreichung eines Arztes. Gütersloh 1930
- : Arzt und Seelsorger in ihrer Begegnung am leidenden Menschen. In: ZSysTh 19 (1942) 433-450
- Maurer, Hermann: Art. Schultz, Clemens. In: RGG³ V, 1579f.
- Mayer, E. W.: Rez.: O. Pfister: Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf/G. Reichel: Zinzendorfs Frömmigkeit/O. Pfister: Zinzendorfs Frömmigkeit. In: ThLZ 37 (1912) 654-656
- Mayer, Rainer: Seelsorge zwischen Humanwissenschaft und Theologie. Ein Beitrag zur Neuorientierung in der gegenwärtigen Seelsorgediskussion. In: ThBeitr 14 (1983) 6-21

- Mayne, [?]: Rez.: O. Pfister: Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben. In: ZMR 39 (1924) 46f.
- Mehl, Oskar Joh.: Psychoanalyse und Seelsorge. Ein amtlicher Vortrag. In: Hki 11 (1929) 223-240
- Mette, Norbert/Steinkamp, Hermann: Sozialwissenschaften und Praktische Theologie. Düsseldorf 1983 [LeTh; 11]
- Mews, Stuart: Art. Moralische Aufrüstung. In: TRE 23, 291-294
- Meyer-Blanck, Michael: Leben, Leib und Liturgie. Die praktische Theologie Wilhelm Stählin's. Berlin/New York 1994 [APrTh; 6]
- Mezger, Manfred: Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge. Bd. 1. Die Begründung der Amtshandlungen. München 1957; ²erg. 1963
- Moltmann, Jürgen (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I. München ⁴1977; Teil II. München ³1977 [TB; 17]
- Müller, Alfred Dedo: Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin (Ost) 1954 [=Gütersloh 1950] [GETh]
- : Seminaristische Ausbildung für Seelsorge. In: ThLZ 57 (1950) 299-304
- : Ist Seelsorge lehrbar? In: Forschung und Erfahrung im Dienst der Seelsorge. Festgabe für Otto Haendler zum 70. Geburtstag. Göttingen 1961, 71-79
- Müller, Gerhard: Das neulutherische Amtsverständnis in reformatorischer Sicht. In: KuD 17 (1971) 46-74
- Müller-Braunschweig, Carl: Das Verhältnis der Psychoanalyse zur Ethik, Religion und Seelsorge. Schwerin ²1928 [Arzt und Seelsorger; 11]
- Nase, Eckart: Bibliographie: Psychoanalyse und Religion. In: Ders./Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychoanalyse und Religion. Darmstadt 1977, 387-435 [WdF; 275]
- : Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien. Berlin/New York 1993 [APrTh; 3]
- Nase, Eckart/Scharfenberg, Joachim: Psychoanalyse und Religion. Einführung. In: Dies. (Hg.): Psychoanalyse und Religion. Darmstadt 1977, 1-23 [WdF; 275]
- Nestler, Erich: Der Beitrag Wilhelm Stählin's zur Jugendbewegung. Diss. (masch.) Bayreuth 1986
- Neumann, Johannes: Psychotherapie und Seelsorge. In: Die Volksmission 7 (1926) 234-237
- (Hg.): Einführung in die Psychotherapie für Pfarrer. Gütersloh 1930
- : Die Aufgaben einer pastoralen Psychotherapie. In: DtPfrBl 41 (1937) 21-22
- : Kann das Unbewußte Gegenstand der Seelsorge sein? In: DtPfrBl 42 (1938) 441-443

- : Psychotherapie ohne Mitwirkung von Theologie und Kirche? Ein Nachwort zum Münchener Psychologenkongreß. In: PBl 90 (1950) 330-339
- Nicol, Martin: Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs. Göttingen 1990
- Niebergall, Friedrich: Die neueste Theologie und die Praxis. In: MPTh 25 (1929) 13-18
- : Rez.: Baumgarten, Otto: Protestantische Seelsorge. Tübingen 1931. In: ThLZ 57 (1932) 215f.
- Nipkow, Karl Ernst: Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. Heidelberg/Düsseldorf 1971
- Nitzsch, Carl Immanuel: Praktische Theologie. Bd. 1. Einleitung und erstes Buch: Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens. Bonn 1847
- : Praktische Theologie. 3. Bd., 1. Abt. Die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission. Bonn 1857
- Noll, Karl: Seelsorge auf Grund somato-psychologischer Charakterkunde. In: PBl 81 (1938/39) 509-513; 589-608

- Offele, Wolfgang: Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart. Mainz 1966
- Ott, Emil: Die Triebentfesselung der Gegenwart und die Seelsorge. In: MPTh 27 (1931) 230-239
- : Der Zusammenstoß der Psychotherapie mit Weltanschauung und Religion. In: ZThK 39 (1931) 217-237
- : Trieb und Geist in der psychotherapeutischen Literatur. In: ThR NF 3 (1931) 179-205
- : Das Unbewußte nach der Tiefenpsychologie. In: ThR NF 3 (1931) 243-282; 319-346
- : Geschöpfliche Ordnungen und Regeln des Seelenlebens. Bilanz in Psychotherapie und Psychologie. In: ThR NF 6 (1934) 61-68; 130-146

- Pannenberg, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a. M. 1977
- Paulus, [Rudolf]: Was hat uns die neue Wendung in der Theologie zu sagen? In: MPTh 25 (1929) 49-65
- Peters, Albrecht: Buße - Beichte - Schuldvergebung in evangelischer Theologie und Praxis. In: KuD 28 (1982) 42-72
- : Christliche Seelsorge im Horizont der drei Glaubensartikel. Aspekte einer theologischen Anthropologie. In: ThLZ 114 (1989) 644-651

- Pfäfflin, Fritz: Stuttgarter Theologentagung zur Einführung in die Tiefenpsychologie. In: DtPfrBl 52 (1952) 301f.; 332f.; 370; 396f.
- Pfäfflin, Ursula: Frau und Mann. Ein symbolkritischer Vergleich anthropologischer Konzepte in Seelsorge und Beratung. Gütersloh 1992
- Pfennigsdorf, Emil: Praktische Theologie. Ein Handbuch für die Gegenwart. Bd. 1. Gütersloh 1929
- Piper, Hans-Christoph: Das Menschenbild in der Seelsorge. In: WzM 33 (1981) 386-393
- : Macht und Ohn-macht: Die Frage nach dem Proprium der Seelsorge. In: WzM 34 (1982) 291-299
- Piper, [Otto]: Rez.: O. Pfister: Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben. In: ThBl 2 (1923) 175f.
- Pisarski, Waldemar: Erste Schritte aus dem Elend heraus. Seelsorgeausbildung im Predigerseminar Bayreuth. In: WPKG 60 (1971) 400-405
- Plieth, Martina: Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie. Göttingen 1994 [APTh; 28]
- Pressel, Wilhelm: Psychotherapie und Seelsorge. Bericht über eine Pfarrertagung in der Evangelischen Akademie Bad Boll in Württemberg vom 8.-12. Januar 1951. In: DtPfrBl 51 (1951) 425f.; 450f.
- Psychiatrie und Seelsorge. In: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie 50 (1894) 801-896
- Quervain, Paul Fredi de: Psychoanalyse und dialektische Theologie. Zum Freud-Verständnis bei K. Barth, E. Thurneysen und P. Ricoeur. Bern/Stuttgart/Wien 1978 [Jahrbuch der Psychoanalyse Beiheft Nr. 3]
- Rabast, Jochen: Die Entwicklung der Seelsorge im 19. und 20. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung F. Naumanns. Diss. (masch.) Berlin 1970
- Raguse, Hartmut: Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes Apokalypse. Stuttgart/Berlin/Köln 1993
- Reichel, Gerhard: Zinzendorfs Frömmigkeit im Licht der Psychoanalyse. Eine kritische Prüfung des Buchs von Dr. Oskar Pfister: „Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf“ und ein Beitrag zum Verständnis der extravaganteren Lehrweise Zinzendorfs. Tübingen 1911
- : Zur Psychanalyse Zinzendorfs. In eigener Sache. In: SThZ 29 (1912) 30-33
- Reis, Achim: Die Jugendbewegung als religiöses Phänomen. Diss. (masch.) Frankfurt a.M. 1994
- Rendtorff, Heinrich: Rez.: E. Thurneysen: Die Lehre von der Seelsorge. In: ThLZ 76 (1951) 369-372

- Rendtorff, Trutz: Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie. Gütersloh 1966
- : Radikale Autonomie Gottes. In: Ders.: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gütersloh 1972, 161-181
- Rensch, Adelheid: Bedeutung, Grenze und Gefahr des Amtsbewußtseins im Seelsorgegespräch. In: ThLZ 81 (1956) 387-390 = WzM 8 (1956) 236-244
- : Zum Gespräch zwischen Psychotherapie und Seelsorge. In: MPTh 45 (1956) 295-305; 367-373; 427-432
- : Das seelsorgerliche Gespräch. Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung. Göttingen 1963; ²veränd. 1967
- Resolution der Theologentagung [und Antwort des Ev. Oberkirchenrats]. In: ArztSe H. 3 2 (1951) o.S. [1f.]
- Reuber, Kurt: Mediziner und Theologen in der Zusammenarbeit. Die Reichstagung in Berlin. - Ein Gedächtniswort zum Tode Friedrich Wilhelm Diedrichs. In: DtPfrBl 43 (1939) 561f.
- Riecker, Otto: Welche seelsorgerlichen Anforderungen stellt die kirchliche Lage an uns Pfarrer. Vortrag von Pfarrer Dr. Riecker, Heidelberg, auf dem Pfarrertag in Kiel. In: DtPfrBl 42 (1938) 670f; 683
- : Welche seelsorgerlichen Anforderungen stellt die kirchliche Lage an uns Pfarrer? Vortrag auf dem Pfarrertag in Kiel am 29. Sept. 1938. Essen 1938
- Riesman, David/Denney, Reuel/Glazer, Nathan: The Lonely Crowd. (1950). dt. Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters. Mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von Helmut Schelsky. Hamburg 1958 [Rowohlts deutsche Enzyklopädie; 72/73]
- Riess, Richard: Zur Analyse der poimenischen Ausbildung und zur Aufnahme des Clinical Pastoral Training. (1971). In: Werner Becher (Hg.): Klinische Seelsorgeausbildung. Frankfurt a. M. 1972, 9-15 [Schriften der evangelischen Akademie in Hessen und Nassau; 98]
- : Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen. Göttingen 1973
- Ritschl, Dietrich: Psychotherapeut oder Pfarrer? Gedanken zum psychologischen und theologischen Schuldbegriff. In: MPTh 44 (1955) 306-313
- Ritschl, Otto: Rez.: Oskar Pfister: Die Willensfreiheit. Berlin 1904. In: ThLZ 29 (1904) 488-491
- Ritter, Karl Bernhard: Die Entdeckung der Meditation. Nach einem Menschenalter IX. In: Quatember 19 (1954/55) 96-98
- Ritter, Karl Bernhard/Stählin, Wilhelm (Hg.): Die Ordnung der Beichte. Kassel ³1952
- Römer, Alfred: Psychiatrie und Seelsorge. Ein Wegweiser zur Erkennung und Beseitigung der Nervenschäden unserer Zeit. Berlin 1899

- Roemheld, Ludwig: Über moderne Seelenforschung und Seelenbehandlung. In: ZW 6,1 (1930) 345-357; 450-460
- Rössler, Dietrich: Der „ganze“ Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie. Göttingen 1962
- : Das Problem der Homiletik. In: ThPr 1 (1966) 14-28
 - : Die praktische Theologie. In: Wenzel Lohff/Ferdinand Hahn (Hg.): Wissenschaftliche Theologie im Überblick. Göttingen 1974, 56-61
 - : Die Methoden in der kirchlichen Ausbildung. In: WzM 29 (1977) 433-441
 - : § 11 Seelsorge und Psychotherapie. In: Friedrich Wintzer (Hg.): Praktische Theologie. Neukirchen-Vluyn 31990, 116-127
 - : Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin/New York ²1993
- Ruff, Walter: Der Seelsorger und die fünfte Bitte. In: ZZ 8 (1930) 7-29
- Samuels, Andrew: Jung und seine Nachfolger. Neuere Entwicklungen der Analytischen Psychologie. Stuttgart 1989 [Konzepte der Humanwissenschaften]
- Sauter, Gerhard: Art. Dialektische Theologie. In: EKL³ 1, 865-870
- Schaetzing, Eberhard: Die ekklesiogenen Neurosen. In: WzM 7 (1955) 97-108
- Schairer, Immanuel B.: Moderne Seelenpraxis. Grundlagen für eine positive Seelsorge. Gütersloh 1927
- : Tagung für moderne Seelenpraxis in Stuttgart, 26.- 29. Oktober. In: MPTh 23 (1927) 85-92
 - : Die Macht des Unbewußten. Tatsachen und Methoden der modernen Tiefenpsychologie. GKG 63 (1927) 16-31
 - : Wege zum Seelengrund. Zur Diagnose des Unterbewußtseins. In: GKG 63 (1927) 54-69
 - : Die Therapie des Unterbewußtseins. (Psychoanalyse) In: GKG 63 (1927) 95-110
 - : Der Aufbau des Seelenlebens. (Suggestive Methoden.) In: GKG 63 (1927) 162-179
 - : Volk - Blut - Gott. Ein Gruß des Evangeliums an die deutsche Freiheitsbewegung. Berlin 1933
 - : Protestantismus und Nationalsozialismus im Austausch ihrer geschichtlichen Sendung. München 1934 [Sonderheft der Bücherfolge Christliche Wehrkraft]
- Schall, Traugott Ulrich: Loccumer Thesen. A. Seelsorge und Klinische Psychologie. In: PTh 71 (1982) 318-320
- : Art. Seelsorge/Pastoralpsychologie. In: Wörterbuch der Religionspsychologie. Gütersloh 1993, 258-269

- Scharfenberg, Joachim: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Göttingen 1968; ³1971
- : Die Begegnung von Psychoanalyse und Theologie - eine Zwischenbilanz. In: Heinz Zahndt (Hg.): Jesus und Freud. Ein Symposium von Psychoanalytikern und Theologen. München 1972, 93-107
 - : Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung. Göttingen 1972; 51991
 - : Die Rezeption der Psychoanalyse in der Theologie. In: Johannes Cremerius (Hg.): Die Rezeption der Psychoanalyse in der Soziologie, Psychologie und Theologie im deutschsprachigen Raum bis 1940. Frankfurt 1981, 255-338
 - : Loccumer Thesen. B. Problemanzeige aus der Sicht einer psychoanalytisch orientierten Seelsorge. In: PTh 71 (1982) 321f.
 - : Einführung in die Pastoralpsychologie. Göttingen 1985; ²1990 = 1994
 - : Art. Libido. In: EKL ³ 3, 103f.
- Scheuerl, Hans: Zum Begriff der Lebenshilfe. In: Helmut Harsch (Hg.): Seelsorge als Lebenshilfe. Studien zu Fragen der Praktischen Theologie. Heidelberg 1965, 15-29 [BPTH; 4]
- Schian, Martin: Grundriß der Praktischen Theologie. Gießen ³1934 [STö.T; 6]
- Schlaich, Ludwig: Die neueste Theologie und die Praxis. Eine Antwort an Prof. Dr. Fr. Niebergall. In: MPTH 25 (1929) 72-79
- : Das Problem der Theodizee und die Aufgabe der Seelsorge. In: ZZ 8 (1930) 493-511
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe herausgegeben von Heinrich Scholz. Leipzig ³1910=Darmstadt ⁴1977
- Schlink, Edmund: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. München ³1948 [EETH; 8]
- Schmidt, Fr[iedrich] W[ilhelm]: Das Problem der Anthropologie in der Psychoanalyse Freuds und der Individualpsychologie Künkels. In: ZThK 41 (1933) 166-182
- Schmidt-Rost, Reinhard: Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert. Göttingen 1988 [APTh; 22]
- : „Eigenthümliche Seelenpflege“. C. I. Nitzschs wissenschaftliche Grundlegung einer speziellen Seelsorgelehre. In: PthI 8 (1988) 283-295
 - : Art. Psychologie. In: WdC 1013-1015
 - : Die Bedeutung der „Kunstregeln“ für die Praktische Theologie. In: PthI 12 (1992) 195-210
- Schneider, Carl: Rez.: O. Pfister: Analytische Seelsorge. In: ThLBI 50 (1929) 26-28

- Schneider-Flume, Gunda: „Entsprechungsdenken“ und Sündenerkenntnis. Die Auswirkung der Methode der Korrelation auf das Sündenverständnis in der Systematischen Theologie Paul Tillichs. In: ZThK 76 (1979) 489-513
- Schoeller, R.: Jesu Religion eine Religion der Liebe, der Tat und der Wahrhaftigkeit, nicht des Glaubens. In: SThZ 18 (1901) 109-127; 185-191
- Schröer, Henning: Inventur der Praktischen Theologie. Zur heutigen Forschungs- und Studienlage. In: DtPfrBl 69 (1969) 720-723
- : Humanwissenschaften und Religionspädagogik. (1977). Teilabdruck in: Klaus Wegenast (Hg.): Religionspädagogik. Bd. I. Der evangelische Weg. Darmstadt 1981, 429-458 [WdF; 209]
- Schütz, Paul: Die Kirche und die Seelsorge. In: ZZ 8 (1930) 133-145
- Schulte, Walter: Grenzen von Seelsorge und Psychotherapie. (1953). In: Volker Läßle/Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 159-172 [WdF; 454]
- Schultz, Johannes Heinrich: Seelsorge und Psychotherapie. In: WzS H. 1 1 (1949) 4-11
- : Nochmals zur Frage „Psychotherapie und Seelsorge“. In: WzS 3 (1951) 321-326
- Schulz, Matthias: Psychoanalyse und Seelsorge. In: AELKZ 66 (1933) 367-372
- Schweitzer, Carl: Zur Einführung. In: Fritz Künkel: Zur Frage der religiösen Heilungen/Herbert Seng: Psychotherapie und Seelsorge. Schwerin 21926, 3-5 [Arzt und Seelsorger; 1]
- : Vorbemerkung des Herausgebers. In: Carl Müller-Braunschweig: Das Verhältnis der Psychoanalyse zur Ethik, Religion und Seelsorge. Schwerin 21928, 3 [Arzt und Seelsorger; 11]
- : Rez.: O. Pfister: Analytische Seelsorge. Göttingen 1927. In: ThLZ 53 (1928) 239
- Schweizer, Alexander: Pastoraltheorie oder die Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers. Leipzig 1875
- Schweizer, Paul: Freisinnig - Positiv - Religiössozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im Schweizerischen Protestantismus. Zürich 1972 [BSHST; 18]
- Schwertfeger, [?]: Die Bedeutung der Psychoanalyse. In: MPTh 25 (1929) 210-216
- Seifert, Friedrich: Seelsorger und Seelenarzt. Eine Erwiderung auf Helmut Thielicke's „Fragen des Christentums an die moderne Welt“. In: ZW 20 (1948/49) 418-430
- Seils, Martin: Rechtfertigung und Annahme. Soteriologische Aspekte zum Gespräch zwischen Psychologie und Theologie. In: ZdZ 35 (1981) 331-339
- Siebeck, Richard: Die Einheit von Leib und Seele in der theologischen Anthropologie und in der anthropologischen Medizin. In: Paul Vogel (Hg.): Viktor

- von Weizsäcker. Arzt im Irrsal der Zeit. Eine Freundesgabe zum siebenzigsten Geburtstag am 21.4.1956. Göttingen 1956, 54-65
- Sievers, Ernst F.: Selbsterfahrungsgruppen mit Theologen. Ein Ausbildungsweg im seelsorgerlichen Bereich oder: ein Schritt, hinter den man nicht zurück kann. In: WzM 22 (1970) 417-429
- Sons, Rolf: Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart. Stuttgart 1995 [CThM.PT; 24]
- Stählin, Wilhelm: Vom göttlichen Geheimnis. Kassel 1936 [Kirche im Aufbau; 4]
- : Die Regel des geistlichen Lebens. (1946). Im Auftrag des Berneuchener Dienstes neu herausgegeben von Hans Mayr mit einem Vorwort von Waltraut von Lamezan. Neudruck Kassel 1986 (=31964)
- : Bußsakrament und evangelische Beichte. In: ThLZ 87 (1962) 729-734
- Steck, Wolfgang: Die wissenschaftliche Situation der Praktischen Theologie. In: WPKG 64 (1975) 65-80
- Steinmann, Th.: Rez.: O. Pfister: Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf/G. Reichel: Zinzendorfs Frömmigkeit im Licht der Psychoanalyse/O. Pfister: Zinzendorfs Frömmigkeit. In: DLZ 33 (1912) 274-279
- Steinwand, Eduard: Verkündigung, Seelsorge und gelebter Glaube. Gesammelte Aufsätze. Hg. v. Manfred Seitz. Göttingen 1964
- Stephan, Horst/Schmidt, Martin: Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus. Berlin/New York ³1973
- Stock, August: Der evangelische Gemeindegedanke in den beiden letzten Jahrzehnten und seine Bedeutung für die Zukunft. In: ChW 23 (1909) 1064-1070
- Stollberg, Dietrich: „Mehr Praxis!“ Pastoralpsychologische Übungen in Erlangen 1966 bis 1968. In: DtPfrBl 68 (1968) 774f.
- Studer, J.: Psychiatrie und Seelsorge, eine deutsche Streitfrage mit Streiflichtern auf schweizerische Verhältnisse. In: SThZ 17 (1900) 11-30; 105-117
- Sturm, Wilhelm: Religionsunterricht - gestern, heute, morgen. Der Erziehungsauftrag der Kirche und der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Stuttgart 1971 [AzP; 15]
- Sulze, Emil: Die evangelische Gemeinde. Gotha 1891; Leipzig 1912
- : Der Fortschritt von der lehrgesetzlichen Kirche zur Kirche der religiösen Lebensgemeinschaft. Leipzig 1901
- : Die Reform der evangelischen Landeskirchen nach den Grundsätzen des neueren Protestantismus. Berlin 1906
- : III. Zinzendorfs Frömmigkeit. In: PrM 15 (1911) 343f.
- : Die notwendige Fortbildung der evangelischen Landeskirche im Königreich Sachsen. Leipzig 1913
- : Art. Seelsorgegemeinden. In: RGG V, 558-565

- Tacke, Helmut: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 1975; ³1993
- : Fragen und Dank an Eduard Thurneysen. In: Ders.: Mit den Müden zur rechten Zeit reden. Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 1989, 193-202
- Thielicke, Helmut: Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes. Tübingen 1948, 108-123; abgedruckt unter dem Titel: Psychotherapie und Seelsorge. Eine Frage an die Mediziner. In: Volker Läßle/Joachim Scharfenberg (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge. Darmstadt 1977, 123-136 [Wdf; 454]
- Thomas, Klaus: Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung. Seelsorge und Psychotherapie. Bd. 1. Stuttgart 1978
- Tillich, Paul: Gläubiger Realismus I. (1927). In: Manfred Baumotte (Hg.): Tillich-Auswahl. Bd. 1. Das Neue Sein. Gütersloh 1980, 288-298
- : Gläubiger Realismus II. (1928). In: AaO. 299-317
- : Systematische Theologie. Bd. 1. Stuttgart 1955
- Toboll, Dieter Horst: Evangelische Jugendbewegung 1919-1933. Dargestellt an dem Bund Deutscher Jugendvereine und dem Christdeutschen Bund. Bonn 1971
- Tournier, Paul: Echtes und falsches Schuldgefühl. Zürich 1959
- Track, Joachim: Der theologische Ansatz Paul Tillichs. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner „Systematischen Theologie“. Göttingen 1975 [FSÖTh; 31]
- Trillhaas, Wolfgang: Der Dienst der Kirche am Menschen. Pastoraltheologie. München 1950; ²1958
- : Die wirkliche Predigt. (1963). In: Albrecht Beutel/Volker Drehsen/Hans Martin Müller (Hg.): Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre. Tübingen ²1989, 13-22
- : Geleitwort. In: Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums. Gütersloh 1977, 6-12
- V.: Seelsorge. In: EvFr 9 (1909) 51-63
- Veller, K.: Neuere Heilmethoden und die evangelische Kirche. In: EvDt 3 (1926) 154-156
- Vetter, August: Das religiöse Erleben im Aufbau des Charakters. In: ZW 13 (1936/37) 224-234
- : Charakterkunde im Dienste der Seelsorge. In: AaO. 240-246
- : Welchen Dienst darf die Seelsorge von der Charakterkunde erwarten. In: Sächsisches Kirchenblatt NF 1 (1937) 235-238; 243-246

- Viefhues, Herbert: Grenzen und Möglichkeiten einer praktischen psychotherapeutisch-seelsorgerischen Zusammenarbeit. In: *Der Nervenarzt* 20 (1949) 168-174
- Vischer, Georg: Nochmals: Seelsorge als Verkündigung. In: *PTh* 77 (1988) 456-462
- Voigt, Gottfried: Das Menschenbild in der heutigen Seelsorge. In: *FuH* 23 (1976) 9-31
- Vorbrott, Gustav: Rez.: O. Pfister: Ein neuer Zugang zum Alten Evangelium/Ders.: Gefährdete Kinder und ihre psychoanalytische Behandlung. In: *ThLZ* 44 (1919) 65
- : Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge. In: *ZThK* 34 (1926) 314-320
- : Zur Religionspsychotherapie: Begriff und Typen. In: *ZRPs* 1 (1928) 220-239
- Wagner, Heinz: Die Predigt als Seelsorge. In: *ThLZ* 83 (1958) 81-88
- Waldburger, August: Psychoanalytische Seelsorge und Moralpädagogik. In: *PrM* 13 (1909) 110-114
- Walser, Hans H.: Psychoanalyse in der Schweiz. In: Dieter Eicke (Hg.): *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. II. Freud und die Folgen (I). Von der klassischen Psychoanalyse bis zur allgemeinärztlichen Psychotherapie.* Zürich 1976, 1192-1218
- Wendland, Heinz-Dietrich: Probleme des christlichen Realismus. In: *ThLBl* 63 (1942) 169-174
- Winkler, Klaus: Eduard Thurneysen und die Folgen für die Seelsorge. In: *PTh* 77 (1988) 444-456
- : Psychotherapie im Kontext der Kirche. Zur Problematik der sogenannten „Hilfswissenschaften“. In: Joachim Ringleben u.a. (Hg.): *Der Mit-Mensch in der Psychotherapie. Perspektiven für Kirche und Gesellschaft.* Bielefeld 1988, 68-86 [Bethel-Beiträge; 37]
- Witte, [Johannes]: Rez.: O. Pfister: Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf/G. Reichel: Zinzendorfs Frömmigkeit/O. Pfister: Zinzendorfs Frömmigkeit im Lichte Lic. G. Reichels/O. Pfister: Die psychoanalytische Methode/G. Reichel: Der „Senfkornorden“ Zinzendorfs. In: *PrBl* 47 (1914) 728f.
- Wölber, Hans-Otto: *Das Gewissen der Kirche. Abriß einer Theologie der Sorge um den Menschen.* Göttingen 1963; ²1965
- Wolf, Ernst: Das kirchliche Amt im Gericht der theologischen Existenz. (1951/52). In: Ders.: *Peregrinatio. Bd. II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik.* München 1965, 161-178
- Wolff, Hans Walter: *Anthropologie des Alten Testaments.* München 31977

Wrage, Karl Horst: Was kann die Seelsorge von der Psychotherapie lernen? In:
WzM 15 (1963) 113-130

Wulf, Hans: Wege zur Seelsorge. Theorie und Praxis einer offenen Disziplin.
Neukirchen-Vluyn 1970

Wurster, Paul: Zur Arbeiterseelsorge. In: MPTh 9 (1913) 38-40; 161-165; 325-
330

Wurzbacher, Gerhard u.a.(Hg.): Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft. So-
ziologische Studien zur Berufssituation des evangelischen Pfarrers. Ham-
burg 1960

Zeuschwitz, Gerhard von: System der Praktischen Theologie. Paragraphen für
academische Vorlesungen. 3 Abteilungen. Leipzig 1876-78

Zscharnack, Leopold: Rez.: O. Pfister: Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig
von Zinzendorf/G. Reichel: Zinzendorfs Frömmigkeit/Die Er widerungen
in der Schweiz. Theol. Zs. In: ZKG 34 (1913) 130-132

Personenregister

Abderhalden, Emil 76
Achelis, Ernst Christian 235
Adler, Alfred 78, 175, 204
Adler, G. 195
Affemann, Rudolf 178
Allwohn, Adolf 153, 175, 177181, 240, 245, 247f., 251, 254-257
Aristoteles 4
Arnold, Friedrich 186
Asmussen, Hans 80, 86, 137, 173, 199, 246
Baier, Hartmut 119
Barth, Karl 97f., 100, 119, 146, 149, 150, 154, 163, 171, 176, 246
Bastian, Hans-Dieter 235
Baumgarten, Otto 79f., 87, 246
Baumgartner, Isidor 5, 80
Baumotte, Manfred 193
Baur, Ferdinand Christian 63
Becher, Werner 130
Bechtolsheimer, Heinrich 80
Beck, Johann Tobias 210
Bernet, Walter 178
Beutel, Albrecht 179
Biedermann, Alois Emanuel 9f., 63
Binswanger, L. 250
Bitter, Wilhelm 181, 240, 249, 251-253
Bittner, Günther 56, 72
Blankenheim, [?] 253
Blumhardt, Christoph 98
Blumhardt, Johann Christoph 236
Bodenschwingh, Friedrich von 16, 71
Bohren, Rudolf 97f., 104, 151, 157, 167-169, 173
Bonhoeffer, Thomas 4, 25, 49, 55-58, 67, 69, 71f.
Bonhoff, Karl 70
Boss, Medard 250f.
Bovet, Theodor 247, 249
Brainin, Elisabeth 199
Brenner, Charles 25, 54f.
Browning, Don 262
Brüssau, [?] 82
Brunner, Emil 97

Bruns, [?] 77
 Bukowski, Peter 268
 Bultmann, Rudolf 67, 97, 194, 208, 229
 Buntzel, Wilhelm 84
 Caruso, Igor 250
 Classen, W. 190
 Clayton, John Powell 241
 Cocks, Geoffrey C. 199
 Collmar, Norbert 188
 Comenius, Johann Amos 16
 Condreau, Gion 220, 239, 251
 Cordier, Leopold 192, 195
 Cremerius, Johannes 8
 Daim, Wilfried 250
 Delekat, Friedrich 85
 Devaranne, Theodor 83
 Dibelius, Otto 190
 Diedrich, Friedrich Wilhelm 77, 85f., 177, 199
 Diem, Hermann 173f., 252
 Diettrich, Gustav 75, 77, 79, 81
 Donndorf, G. 190-192
 Dräger, Käthe 86, 199
 Drehsen, Volker 80, 179
 Drews, Paul 76, 80
 Dühring, Eugen 15
 Ebeling, Gerhard 154f.
 Eberhardt, Hermann 188
 Eibach, Ulrich 174
 Eicke, Dieter 19
 Enke, Willi 75
 Fagerberg, Holsten 233
 Fendt, Leonhard 246, 252
 Fichtner, Horst 246
 Fischer, Martin 173
 Fliethner, Wilhelm 224
 Foerster, Friedrich Wilhelm 70, 82, 87-91
 Francke, August Hermann 16
 Frankl, Viktor 250
 Freud, Ernst L. 28
 Freud, Sigmund 1, 8, 19, 24-26, 28, 34, 38, 46, 52-57, 64f., 72, 74, 77, 82f., 90,
 94-96, 112f., 119, 171, 175, 181, 204, 244, 262

Frör, Hans 185
 Fuckel, F. 190
 Fuehrer, Ruth 173
 Gebattel, Viktor E. von 250
 Geest, Johannes van der 182f., 260
 Gennrich, Alfred 79, 175
 Gerlitz, Peter 178f., 185
 Germann-Gehret, Rolf 13, 44, 46, 56f., 70, 72f., 89, 95
 Gestrich, Christof 246
 Girgensohn, Herbert 173
 Girgensohn, Karl 34, 60
 Goethe, Johann Wolfgang 220
 Gogarten, Friedrich 97
 Goltz, Eduard von der 81
 Gottschick, W. 190
 Graf, Friedrich Wilhelm 63, 65
 Grawe, Klaus 266
 Grözinger, Albrecht 98, 171f., 262
 Gruehn, Werner 75f., 78, 80, 83
 Grunow, Paul-Heinz 76, 252
 Habermas, Jürgen 53f.
 Haeckel, Ernst 247
 Haendler, Otto 86, 174, 177, 179, 193, 195, 201, 239, 251f., 256, 258f.
 Hänle, Joachim 6, 268
 Härle, Wilfried 97f.
 Hahn, Ferdinand 183
 Happich, Carl 195
 Harms, Claus 236
 Harnack, Adolf von 66, 68, 100
 Harnack, Theodosius 233
 Harsch, Helmut 188, 224, 226, 250f.
 Hartmann, Eduard von 12, 16
 Haustein, Manfred 174
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 9f.
 Heitmann, Ludwig 190, 236
 Henche, Heinz 192
 Henkys, Jürgen 143f.
 Hennig, Gerhard 174
 Hertzsch, Erich 174, 177
 Herzog-Dürck, Johanna 250
 Hesselbacher, Karl 80

Heun, Eugen 247f.
Heyer, Gustav Richard 195
Heymel, Michael 174
Hilgenfeld, Adolf 63
Hoch, Dorothee 1154, 162f., 167
Hoch, Lothar Carlos 79, 188
Hoch, Walter 246
Höfliger, Hildegard 236f.
Hohlwein, Hans 189
Hollmann, [?] 67
Holsten, Carl 63, 67
Holsten, Walter 173
Hübner, Kurt 239
Hummel, Gert 101
Iwand, Hans Joachim 139
Jacobs, Manfred 63, 66, 69
Jäger, Hans Ulrich 16
Jahn, Ernst 75f., 78, 252
Jochheim, Martin 3, 76, 85, 153, 179, 182, 235, 237, 263, 267
Josuttis, Manfred 188
Jung, Carl Gustav 1, 19, 83, 86, 95, 114, 119, 175, 182, 195f., 200, 204-208,
220, 225, 239f., 243, 249, 262
Kaftan, Julius 16, 30
Kahl, H. 189
Kaminer, Isidor, J. 199
Kant, Immanuel 11f., 64, 208
Keintzel, Raimar 239f., 243
Kielholz, Arthur 248
Kierkegaard, Sören 16, 100
Kiesow, Ernst-Rüdiger 201
Kinder, Ernst 231f.
Kindt, Werner 190f.
Klauser, Karl August 253f.
Klepper, Jochen 147
Klessmann, Ernst 75
Kliefoth, Theodor 236
Klönne, Arno 191
Knabe, Erich Karl 78, 83
Knevels, Wilhelm 86, 199
Knospe, Gottfried 79
Koch, Traugott 149f.

Köberle, Adolf 174f., 177, 180, 227, 236, 246, 250f.
Koerrenz, Ralf 188
Köstlin, Heinrich Adolf 80
Kohlbrügge, Hermann Friedrich 145
Kohut, Heinz 72
Kornrumpf, Ernst 75
Koschorke, Martin 184
Kreppel, Friedrich 191
Kretschmer, Wolfgang 248f.
Kühner, Gustav 251
Kündig, Alice 250
Künkel, Fritz 76f., 199, 205, 230, 250
Kurz, Wolfram 127
Läpple, Volker 8, 18f., 74f., 118, 246,-250
Lamezan, Waltraut von 237
Landau, Rudolf 127, 146, 167
Lang, H. 30
Lang, Heinrich 77
Laun, Justus Ferdinand 85
Lehmann, H. 95
Leist, Fritz 249
Leo, Paul 86, 199
Lipsius, Richard 16, 30
Löhe, Wilhelm 217, 232f., 236
Loew, Wilhelm 173
Lohff, Wenzel 183
Lohmann, Hans-Martin 86, 199
Lorenz, W. 189
Luther, Henning 3
Luther, Martin 141f., 144, 149, 154, 209f., 213, 216-218
L'Houet, A. [=Borée, Wilhelm] 80
Maag, Paul 75
Mahr, Gustav 79, 84f., 87
March, Hans 75, 77, 81, 199
Maurer, Hermann 190
Mayer, E. W. 94
Mayer, Rainer 174
Mayne, [?] 83
Mayr, Hans 237
Mehl, Oskar Joh. 76
Meng, Heinrich 28, 91

Merz, Georg 97
 Mette, Norbert 5
 Mews, Stuart 85
 Meyer-Blanck, Michael 177, 195
 Mezger, Manfred 173, 184, 252
 Moltmann, Jürgen 97f., 100
 Müller, Alfred Dedo 174, 177, 179, 183, 193, 195, 253, 255f., 258f.
 Müller, Gerhard 233
 Müller, Hans Martin 179
 Müller-Braunschweig, Carl 78, 83f.
 Nase, Eckart 8, 11, 18f., 28, 55-57, 60, 62, 66, 69-72, 75, 91, 93
 Nestler, Erich 191
 Neumann, Johannes 76, 78, 196, 199, 247, 257
 Newman, John Henry 89
 Nicol, Martin 70, 152, 185, 234f.
 Niebergall, Friedrich 62, 77, 79f., 188
 Nietzsche, Friedrich 16
 Nipkow, Karl Ernst 188
 Nitzsch, Carl Immanuel 70, 234, 265
 Noll, Karl 199
 Offele, Wolfgang 79, 178
 Ott, Emil 76, 85
 Pannenberg, Wolfhart 4
 Paulus (Apostel) 39, 41, 58, 114, 225
 Paulus, [Rudolf] 77
 Peters, Albrecht 149, 174, 184
 Pfäfflin, Fritz 253
 Pfäfflin, Ursula 151
 Pfahler, Gerhard 250
 Pfennigsdorf, Emil 5, 181
 Pfister, Oskar 1f., 5f., 8-96, 261, 264-266
 Pflleiderer, Otto 9, 63
 Piper, Hans-Christoph 184, 262
 Piper, [Otto] 83
 Pisarski, Waldemar 185
 Plieth, Martina 6f., 87, 263
 Pressel, Wilhelm 253
 Prinzhorn, Hans 85
 Quervain, Paul Fredi de 113, 169-171, 246
 Rabast, Jochen 188
 Raguse, Hartmut 58

Reichel, Gerhard 58, 92-95
 Reis, Achim 191
 Rendtorff, Heinrich 142f.
 Rendtorff, Trutz 146, 232
 Rensch, Adelheid 179, 250, 252f., 258
 Reuber, Kurt 85
 Riecker, Otto 85, 199
 Riesman, David 237
 Riess, Richard 130, 165f., 173, 185
 Ringleben, Joachim 5, 181
 Ritschl, Albrecht 63
 Ritschl, Dietrich 251
 Ritschl, Otto 11f.
 Ritter, Karl Bernhard 195, 217, 229, 236
 Römer, Alfred 81
 Roemheld, Ludwig 76
 Rössler, Dietrich 3, 5, 84, 118, 138, 157, 161-165, 173, 175f., 179, 183, 262, 264f.
 Rogers, Carl Ransom 70, 183, 262f.
 Rosenkötter, Lutz 86, 199
 Ruff, Walter 77
 Runze, G. 9
 Samuels, Andrew 220
 Sauerbruch, Ferdinand 77
 Sauter, Gerhard 97f.
 Schade, Johann Kasper 236
 Schaetzing, Eberhard 251
 Schafft, Hermann 1192
 Schairer, Immanuel B. 76, 79, 81, 83f., 86, 177
 Schall, Traugott Ulrich 6, 263
 Schallenberger, Ernst Horst 191
 Scharfenberg, Joachim 5, 8, 11, 18f., 55, 59, 69, 74f., 77-79, 84, 118, 127, 129, 132, 157f., 178-180, 185, 201, 244, 246-250
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 10
 Scheuerl, Hans 224
 Schian, Martin 246
 Schlaich, Ludwig 77
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 4, 9f., 14, 64f., 145, 234, 265
 Schlink, Edmund 233f.
 Schmid, H. H. 239
 Schmidt, Friedrich Wilhelm 85

Schmidt, Martin 60
Schmidt-Rost, Reinhard 4, 70, 76, 80, 263, 265f.
Schmiedel, Paul Wilhelm 67
Schneider, Carl 82
Schneider-Flume, Gunda 243
Schoeller, R. 67f.
Scholz, Heinrich 4, 265
Schröer, Henning 2, 5
Schütz, Paul 77
Schulte, Walter 247, 249, 251
Schultz, Clemens 190
Schultz, Johannes Heinrich 76f., 248
Schultz-Henke, H. 77
Schulz, Matthias 76, 87
Schweitzer, Albert 67
Schweitzer, Carl Gunther 76, 78, 82f.
Schweizer, Alexander 9, 235
Schweizer, Paul 18, 63
Schwertfeger, [?] 76
Seifert, Friedrich 247
Seils, Martin 174
Siebeck, Paul 119
Siebeck, Richard 1, 108, 117-119, 162
Sievers, Ernst F. 185
Sombart, Werner 36
Sons, Rolf 6, 156, 262
Spener, Philipp Jakob 236
Spiess, E. 239
Stählin, Wilhelm 177, 190-195, 213f., 217, 231f., 234, 236f.
Steck, Wolfgang 182
Steinkamp, Hermann 5
Steinmann, Th. 93f.
Steinwand, Eduard 173f.
Stekel, Wilhelm 28
Stephan, Horst 60
Stock, August 79
Stollberg, Dietrich 185
Studer, J. 71
Sturm, Wilhelm 188
Sulze, Emil 79, 94
Tacke, Helmut 3, 131, 137, 139, 155, 158, 167, 174, 186, 266

Thielicke, Helmut 247, 251
 Thilo, Hans-Joachim 174, 177
 Thomas, Klaus 195
 Thurneysen, Eduard 1, 5f., 77, 86, 91, 97-188, 203, 217, 226-229, 234, 245-248, 261f., 264-266
 Tillich, Paul 97, 193, 204, 210, 241-243
 Toboll, Dieter Horst 192
 Tournier, Paul 251
 Track, Joachim 241
 Trillaas, Wolfgang 66, 68, 179, 188, 252
 Trüb, H. 250
 Uhsadel, Walter 1f., 6, 174, 177-179, 181, 186, 188-262, 264f.
 Veller, K. 76
 Vetter, August 199, 250, 258
 Viefhues, Herbert 248f.
 Vilmar, August Friedrich Christian 232, 236
 Vischer, Georg 127, 157
 Voelkel, Martin 192
 Voigt, Gottfried 262
 Volckmar, G. 67
 Vorbrodt, Gustav 60, 75, 78, 82, 84
 Voßberg, K. 189
 Wagenknecht, [?] 77
 Wagner, Heinz 173
 Waldburger, August 87, 95
 Walser, Hans H. 19
 Weber, Max 36
 Weizsäcker, Viktor von 117-119
 Wendland, Heinz-Dietrich 175, 190, 193f., 250
 Wichern, Johann Hinrich 16
 Willwoll, A. 239
 Winkler, Klaus 5, 153, 180f.
 Wintzer, Friedrich 5, 101, 157, 255, 262
 Witte, [Johannes] 94
 Wittgenstein, Ottokar Graf 180
 Wölber, Hans-Otto 178, 188, 252
 Wolf, Ernst 99, 179
 Wolff, Hans Walter 149
 Wrage, Karl Horst 175
 Wulf, Hans 86, 173f., 199f.
 Wundt, Wilhelm 12, 14

Wurster, Paul 80
Wurzbacher, Gerhard 233
Zahrndt, Heinrich 8
Zeuschner, K. 190
Zezschwitz, Gerhard von 234
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig 9, 42, 82, 91-95
Zscharnack, Leopold 94