

Kristin Merle /
Birgit Weyel (Hg.)
Seelsorge

Quellen von Schleiermacher
bis zur Gegenwart

Mohr Siebeck

UTB



UTB 3276

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien
Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills
facultas.wuv · Wien
Wilhelm Fink · München
A. Francke Verlag · Tübingen und Basel
Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart
Mohr Siebeck · Tübingen
Orell Füssli Verlag · Zürich
Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel
Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Kristin Merle/Birgit Weyel (Hg.)

Seelsorge

Quellen von Schleiermacher bis zur Gegenwart

Mohr Siebeck

Kristin Merle, geboren 1974, ist seit 2008 Vikarin in Stuttgart. Studium in Heidelberg und Berlin, 2003 bis 2008 Wiss. Mitarbeiterin im Fach Praktische Theologie in Berlin und Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Seelsorgelehre, Religion und Medien. 2008 Fertigstellung einer Arbeit zum Thema »Alltagsrelevanz. Zur Frage des Sinns im Seel-sorgesgespräch« und zur Promotion in Tübingen eingereicht.

Birgit Weyel, geboren 1964, ist Professorin für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen mit dem Schwerpunkt Seelsorgelehre und Pastoraltheologie.

ISBN 978-3-8252-3276-4 (UTB)

ISBN 978-3-16-149808-4 (Mohr Siebeck)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

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

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg a.N. aus der Stempel Garamond gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Sammlung präsentiert eine Auswahl klassischer Texte aus der Geschichte der Seelsorgelehre. Sie setzt ein mit Friedrich Schleiermacher, der wesentlich zur Konstitution der Praktischen Theologie als eigenständige wissenschaftliche Disziplin beigetragen hat. Sie endet in der gerade erst vergangenen Gegenwart, indem eine Auswahl an Texten geboten wird, auf die in der Diskussion heute Bezug genommen wird. In mehrfacher Hinsicht haben wir uns die von Friedrich Wintzer vorgelegte Quellensammlung¹ zum Vorbild genommen. Die konzentrierte Auswahl der Texte und der präzise Zuschnitt der Quellen sind bei Wintzer vorbildlich. Sich auf das Unternehmen einer Quellenpräsentation einzulassen, bringt es notwendig mit sich, dass manche Autoren und Texte keinen Eingang in die Sammlung finden. Auszuschließen ist es nicht, dass somit wichtige Beiträge unberücksichtigt bleiben. Es ist sogar sehr damit zu rechnen, wenn man einen Zeitraum von mehr als 200 Jahren übersehen will. Mit der hier vorliegenden Auswahl ist kein Anspruch auf Vollständigkeit oder gar der Kanonisierung verbunden, vielmehr soll die Quellensammlung dazu dienen, sich an wenigen Beispielen in die Originale einzulesen, um die Lektüre im Zusammenhang fortzusetzen und sie durch weitere originelle Vertreter zu ergänzen.

Der Textauswahl von Friedrich Wintzer, wo sie uns überzeugend erschien, und das ist in großen Teilen der Fall, sind wir weitgehend gefolgt. Vom Standort der gegenwärtigen Diskussion aus hat sich für uns allerdings ein neuer Blickwinkel auf die Geschichte der Seelsorgelehre eingestellt. Von hier aus haben wir die Auswahl klassischer Texte um solche Quellen ergänzt, die diejenigen Traditionen mitbegründet haben, die heute neu oder stärker ins Blickfeld gerückt sind. Mit Blick auf die Religionssoziologie und die Religionspsychologie kann die Wahrnehmung der an den Originaltexten orientierten historischen Perspektive zur gegenwärtigen Diskussion beitragen. Texte, deren Beziehung auf die Seelsorge nicht auf den ersten Blick nahe liegt, tragen zur Gewinnung an Tiefenschärfe der gegenwärtigen Seelsorgelehre bei. Für die Religionssoziologie sind Paul Drews mit seinem Programm der religiösen Volkskunde zu nennen, aber auch Alfred Schütz und Thomas Luckmann, die zur Präzisierung des Religiösen in der Gesellschaft wesentlich beigetragen haben. Zu den Klassikern der Reli-

¹ Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, hg. u. eingef. von Friedrich Wintzer (ThB 61), München 1978. Mehrfach neu aufgelegt.

gionspsychologie zählt heute William James, der einen qualitativen empirischen Zugang zur religiösen Erfahrung mitbegründet hat, sowie die Einführung in die neugegründete Zeitschrift *Archiv für Religionspsychologie*, die exemplarisch das Programm der ersten Blütezeit² der Religionspsychologie anzeigt. Texte zur Religionstheorie Sigmund Freuds wurden mit aufgenommen, um deren stabile Wirkungsgeschichte, nicht nur bei dem Zeitgenossen Oskar Pfister, sondern auch für die Pastoralpsychologie (Joachim Scharfenberg und Michael Klessmann) an die Quellen zurück binden zu können.

Im Rückblick auf die Wiedergewinnung der Psychologie für die Seelsorgelehre im Verlauf des 20. Jahrhunderts erschien uns die in die 1940er Jahre datierende Religionspsychologie von Wolfgang Trillhaas an Bedeutung zu gewinnen. Er nimmt eine Brückenfunktion zwischen der Religionspsychologie vor dem 2. Weltkrieg und der Wiedergewinnung der Psychologie durch die Seelsorgebewegung ein. Es zeigt sich, dass manche scharfe Zäsuren im Rückblick aufzuweichen sind zugunsten von Traditionslinien, die zwar nicht mit dem *mainstream* zusammenstimmen, aber im Rückblick erkennbar hervortreten.

Eine besondere Schwierigkeit liegt in der Auswahl gegenwärtiger Autoren und Autorinnen und ihrer Texte. Es sollte nicht darauf verzichtet werden, die Quellensammlung von Wintzer, die mit den 1970er Jahren schließt, zeitlich weiter an die Gegenwart heranzuführen. Die Auswahl enthält sich hier einer programmatischen Zuspitzung. Ein plurales Spektrum an Ansätzen wird dokumentiert: die auf die Soziologie Niklas Luhmanns fokussierte Seelsorgelehre von Isolde Karle, die sich als Integral ergänzender Perspektiven verstehende Pastoralpsychologie von Michael Klessmann und die systemische Seelsorgelehre am Beispiel von Christoph Morgenthaler. Diese werden ergänzt durch die sog. Alltagsseelsorge und die interkulturelle Seelsorge als aktuelle Perspektiven.

Die gegenwärtige Diskussion ist gegenüber der Hochzeit der Seelsorgebewegung von einer Vervielfältigung der Ansätze und einer Auffächerung der Praxissituationen geprägt. Die unterschiedlichen Perspektiven stehen weitgehend miteinander im Gespräch, zum Teil aber werden auch Ansätze paradigmatisch gegeneinander profiliert.³ Das dient nicht immer der differenzierten Weiterentwicklung der Seelsorgelehre, die eine Seelsorgepraxis kritisch und konstruktiv zu orientieren hat, die von dynamischen Wandlungsprozessen geprägt ist. Wenn es gelingt, die Aufmerksamkeit auf zentrale Quellen der evangelischen Seelsorgelehre zu lenken und die Leser und Leserinnen zur Auseinandersetzung mit

² Christian Henning/Sebastian Murken/Erich Nestler (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn 2003, 22ff.

³ Vgl. dazu die Zuspitzung auf den Paradigmenstreit von homiletischem und therapeutischem Paradigma und die Darstellung von Eberhard Hauschildt insgesamt, Art. Seelsorgelehre, in: TRE 31, Berlin/New York 2000, 54–74.

ihnen und zur Bildung eines eigenständigen Urteils anzuregen, so hat dieses Buch seinen Zweck erfüllt.

Die Quellensammlung bietet einen Gang durch die Seelsorgelehre der letzten 200 Jahre. Sie beschränkt sich auf den deutschsprachigen Raum, der allerdings in vielfältigen Interdependenzen zu anderen Sprachräumen und Wissenskulturen steht.

Herrn stud. theol. Martin Jung sowie Frau stud. theol. Franziska Cless kommt das Verdienst zu, die Texterstellung geleistet zu haben. Frau stud. theol. Angela Jaschek hat die Druckfahnen korrigiert, Cäcilie Daxer, Wiss. Mitarbeiterin, hat das Personenregister und das Bibelstellenregister erfasst. Dem Verlag Mohr Siebeck in Tübingen, namentlich Herrn Dr. Henning Ziebritzki, danken wir für die freundliche und sorgfältige Begleitung des Unternehmens. Unser Dank gilt den Autoren und Verlagen, die dem Wiederabdruck zugestimmt haben.

Tübingen im August 2009

Kristin Merle
Birgit Weyel

Zur Edition

Die Zählung der Fußnoten beginnt mit jedem Text neu. Die ursprüngliche Zählung der Fußnoten wurde daher nicht beibehalten. Die Fußnoten wurden nicht vereinheitlicht. Sie sind wie im Original wiedergegeben. In einigen wenigen Fällen haben sich Eingriffe nahe gelegt.

Bibliographische Angaben wurden, wenn es nötig war, vervollständigt. Das war insbesondere bei Auszügen aus Monographien der Fall. Quellenangaben in amerikanischer Zitierweise wurden in Fußnoten umgewandelt. Auch Endnoten wurden in Fußnoten umgewandelt. Offensichtliche Fehler wurden stillschweigend korrigiert. Die Eingriffe der Herausgeberinnen in den Quellentexten sind kenntlich gemacht. Hervorhebungen sind einheitlich kursiv gesetzt worden.

In der Einleitung verweisen Kurzbelege auf die Quellen, wenn die Originaltexte in die Quellensammlung aufgenommen wurden.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Zur Edition	IX
Abkürzungsverzeichnis	XIII
Einleitung	1
1. Die Begründung der speziellen Seelsorge aus der evangelischen Freiheit	37
1.1 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Freiheit als Bedingung und Ziel evangelischer Seelsorge	37
1.2 Carl Immanuel Nitzsch: Seelsorge als Orthotomie	49
1.3 Christian Palmer: Seelsorge als Zuwendung zum Einzelnen	51
2. Die Reformbewegung der Praktischen Theologie um 1900	59
2.1 Paul Drews: Bildung für das Gegenwärtige	59
2.2 Otto Baumgarten: Seelsorge in sozialer Verantwortung	65
3. Die Religionspsychologie	77
3.1 William James: Die Vielfalt religiöser Erfahrung	77
3.2 Kurt Koffka und Wilhelm Stählin: Religiöses Erleben	85
4. Psychoanalyse, Tiefenpsychologie und Seelsorgelehre	91
4.1 Sigmund Freud: Religion als Wunscherfüllung und Zwangshandlung	91
4.2 Oskar Pfister: Analytische Seelsorge	95
4.3 Carl Gustav Jung: Individuation als Selbst-Erfahrung	107
5. Seelsorge als Verkündigung	117
5.1 Eduard Thurneysen: Seelsorge als Verkündigung des Wortes Gottes	117
5.2 Hans Asmussen: Seelsorge und Seelenführung	129
5.3 Helmut Tacke: Glaubenshilfe als Lebenshilfe	135

6. Erfahrungswissenschaftliche Öffnung der Praktischen Theologie	143
6.1 Wolfgang Trillhaas: Die innere Welt	143
6.2 Paul Tillich: Das Symbol als Veranschaulichung des Unbedingten	145
6.3 Dietrich Rössler: Seelsorge als Vergewisserung von Sinn	153
7. Seelsorge als Pastoralpsychologie	165
7.1 Joachim Scharfenberg: Seelsorge als symbolische Interaktion	165
7.2 Dietrich Stollberg: Therapeutische Seelsorge	174
7.3 Klaus Winkler: Seelsorge und Lebensbewältigung	181
7.4 Michael Klessmann: Pastoralpsychologie als Grunddimension der Praktischen Theologie	191
8. Individualität und Sozialität	195
8.1 Alfred Schütz: Lebenswelt und Relevanz	195
8.2 Thomas Luckmann: Privatisierung der Religion	208
8.3 Wolfgang Steck: Der Alltag als Thema der Seelsorgelehre	215
8.4 Henning Luther: Diakonische Seelsorge	236
8.5 Christoph Schneider-Harpprecht: Fremdheit und Interkulturalität	247
8.6 Isolde Karle: Seelsorge als religiöse Kommunikation	261
8.7 Christoph Morgenthaler: Systemische Seelsorge	270
Copyright (alphabetische Reihenfolge der abgedruckten Texte).	283
Bibelstellenregister	287
Personenregister	288
Sachregister	292

Abkürzungsverzeichnis

ASW	Alfred Schütz Werkausgabe
Chap.	Chapter
DPfrBl	Deutsches Pfarrerblatt
DS	Deutsches Sonntagsblatt
EvTh	Evangelische Theologie
HPTh	Handbuch der Praktischen Theologie (Gütersloh)
GW	Gesammelte Werke
LuMoHe	Lutherische Monatshefte
MKP	Monatsschrift für die kirchliche Praxis
Pt.	Part
PTh	Pastoraltheologie
PThI	Pastoraltheologische Informationen
PWuP	Pastoraltheologie, Wissenschaft und Praxis (Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft)
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
SW	Sämtliche Werke
ThB	Theologische Bücherei
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TVZ	Theologischer Verlag Zürich
WPKG	Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft
WzM	Wege zum Menschen
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
Ztschr. f. Rel.-psych.	Zeitschrift für Religionspsychologie

Einleitung

1. Die Begründung der speziellen Seelsorge aus der evangelischen Freiheit

Mit Friedrich Schleiermacher (1768–1834) und seiner enzyklopädischen Begründung der Praktischen Theologie als Wissenschaft ist eine prägnante Schärfung des Seelsorgebegriffs verbunden. Zuvor umfasste die Seelsorge im Sinne einer *cura animarum generalis* das gesamte Tätigkeitsspektrum des Pfarrers gegenüber seinen Gemeindegliedern und war somit denkbar weit gefasst. Alle Handlungsfelder, auch die Predigt, der Gottesdienst und die religiöse Bildung fielen darunter. Indem Friedrich Schleiermacher von der *cura animarum generalis* die *cura animarum specialis* unterscheidet, wird die Seelsorge im heutigen Sinne als Zuwendung zum Einzelnen allererst thematisch. Die Poimenik bildet sich als eine eigenständige Disziplin in der Praktischen Theologie heraus.

Die Wirkung von Schleiermachers Denken im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts kann kaum im Einzelnen nachgezeichnet werden. Mit Carl Immanuel Nitzsch und Christian Palmer sind zwei Beispiele für die Aufnahme und eigenständige Aufarbeitung der Grundentscheidungen Schleiermachers aufgeführt.

1.1 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834): Freiheit als Bedingung und Ziel evangelischer Seelsorge

Schleiermachers Seelsorgeverständnis orientiert sich an der Idee der Mündigkeit, die als evangelische Freiheit theologisch begründet wird. Ein jedes Gemeindeglied »steht in unmittelbarem Verhältniß zu dem göttlichen Wort, kann sich aus demselben selber berathen und kann zu seinem Verständniß des göttlichen Wortes und seiner Subsumtion der einzelnen Fälle unter die in dem göttlichen Wort gegebenen Regeln, Vertrauen haben« (430). Die Notwendigkeit einer Zuwendung zum Einzelnen in Form der *cura animarum specialis* entsteht dadurch, dass ein Mangel an eben diesem Vertrauen festgestellt wird oder der Einzelne durch äußere Umstände »aus der Identität mit der Gemeinde gefallen« (459) ist. Der Mangel an Selbstvertrauen zeigt dem Geistlichen an, dass seine darstellende Mitteilung des göttlichen Wortes, in der Katechese und im Gottesdienst, unzureichend war. Daher trägt er selbst die Verantwortung dafür, diesem Mangel Abhilfe zu leisten. Dies kann allerdings keinesfalls ohne die Zustimmung des Individuums geschehen, denn die Voraussetzung für die *cura animarum specialis* ist die freie Begegnung zweier Individuen. Darin liegt eine

kritische Abgrenzung vom katholischen Amtsverständnis. Die freie Begegnung hat zum Ziel, eine unter Umständen entstandene Unmündigkeit des Individuums mit Blick auf die selbsttätige Auslegung und Anwendung des göttlichen Wortes zu beheben: »Daraus entsteht der Kanon: *überall, wo solche Anforderung an den Geistlichen geschieht, hat er sie dazu zu benutzen die geistige Freiheit des Gemeinigliedes zu erhöhen und ihm eine solche Klarheit zu geben, daß jene Anforderung nicht mehr in ihm entstehe.*« (430) Der Geistliche hat ein Interesse daran, den Einzelnen in die Sozialität und zur selbsttätigen Beteiligung an der ›Zirkulation des religiösen Bewusstseins‹ zurück zu führen. Kirchenleitung ist als »seelenleitendes Handeln«¹ recht eigentlich zu verstehen. »Dass der einzelne sich seiner selbst als eines Christenmenschen vergewissere und Orientierung in seinem Leben gewinne, ist somit als Zentrum all der Aufgaben anzusehen, die mit der Kirchenleitung verknüpft sind.«² Die spezielle Seelsorge geschieht um des Einzelnen willen, aber auch im Interesse der Gemeinschaft, welche notwendig auf eine Form der Geselligkeit angewiesen ist, die den wechselseitigen Austausch zwischen den Individuen befördert. Hier wird die Zweipoligkeit von Schleiermachers Seelsorgeverständnis deutlich: Die *cura animarum specialis* stärkt die Selbständigkeit und geistige Freiheit der einzelnen Gemeindeglieder; sie bleibt darin aber bezogen auf die allgemeine Seelsorge im öffentlichen Gottesdienst. Nicht nur Individualität und Sozialität bleiben bei Schleiermacher in engem Kontakt, auch die Freiheit des Einzelnen bleibt unter allen Umständen gewahrt.

Insbesondere den Passagen zur speziellen Seelsorge, die Schleiermacher in seiner *Kurzen Darstellung* 1811 formuliert hat, hat man Ansätze eines Defizitmodells entnehmen wollen. Das Herausfallen aus der Identität der Gemeinde rücke den Einzelnen in eine defiziente Perspektive und mache ihn damit zu einem Fall der speziellen Seelsorge. Diese Sichtweise sei später in der *Praktischen Theologie* zugunsten der Einsicht in eine allgemeine, von Mängeln und Gebrechen bestimmte anthropologische Grundsituation relativiert worden.³ Zu beachten bleibt jedoch, dass die *Praktische Theologie* Schleiermachers sicher nicht von den Bedingungen der Realität absieht, im Gegenteil, aber den Ist-Zustand stets auch mit dem das kirchenleitende Handeln zu orientierenden Ideal⁴ zu-

¹ Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Reprint der kritischen Ausgabe von 1910, hg. von Heinrich Scholz, Darmstadt 1993, vgl. besonders § 263.

² Hans Martin Dober, Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud, Leipzig 2008, 109.

³ So Friedrich Wintzer (Hg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1978, XVIIIff.

⁴ Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 1999. Vgl. besonders die vierte Rede.

sammen sieht. Erst durch die Sichtbarmachung der Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit gewinnt die kirchliche Praxis kritische und konstruktive Impulse. Vor diesem Hintergrund sind die Aussagen zur Veranlassung spezieller Seelsorge deutlich schwächer zu bewerten.

Der Hinweis auf die äußeren Umstände, die eine spezielle Seelsorge erforderlich machen, zeigt Schleiermachers Aufmerksamkeit für die Phänomenologie des Individuellen bei gleichzeitigem Interesse an einer Systematisierung: Aufgaben, die durch Zweifel und Unwissenheit entstehen, Aufgaben, die durch Probleme der Lebensverhältnisse oder der Lebensführung auftreten, Aufgaben, die durch Tod und Krankheit bestimmt sind. Es sind damit Anlässe der speziellen Seelsorge genannt, die von Carl Immanuel Nitzsch aufgenommen und ausgearbeitet werden.

Die Frage nach dem Verhältnis von Seelsorge als einer Dimension aller Tätigkeiten des Pfarrers bzw. der Pfarrerin und ihrer speziellen Zuspitzung und damit nach einer bleibenden Verbindung von allgemeiner und spezieller Seelsorge ist auf Dauer gestellt. Seit Schleiermacher hat die evangelische Seelsorgelehre empirische Aspekte aufgenommen, sich gegenüber erfahrungswissenschaftlichen Einsichten geöffnet und den Kontakt mit benachbarten Disziplinen, prominent etwa mit der Psychologie seit ihrer akademischen Eigenständigkeit um 1900, gepflegt. Sie hat zugleich, nicht zuletzt herausgefordert durch die Nachbarschaft, stets aufs Neue die Frage nach dem unverwechselbaren theologischen Profil evangelischer Seelsorge gestellt. Schleiermachers Begründung der evangelischen Seelsorge aus der Freiheit und Mündigkeit des Einzelnen reformuliert den reformatorischen Gedanken des Priestertums aller Gläubigen unter den Bedingungen der modernen, am aufklärerischen Ideal der Mündigkeit orientierten, bürgerlichen Gesellschaft.

1.2 Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868): Seelsorge als Orthotomie

Carl Immanuel Nitzsch greift die Impulse des Schleiermacherschen Seelsorgeverständnisses auf und schließt eng an ihn an. Seine Seelsorgelehre rubriziert unter dem Titel: *Die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission*, im Rahmen des dritten Bandes seiner *Praktischen Theologie* aus dem Jahr 1848. Sie prägt die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen der nächsten Jahrzehnte. Wie Schleiermacher fokussiert auch Nitzsch auf die seelsorgerlichen Anliegen des Einzelnen, auch Nitzsch betont, dass die Seelsorge nicht der Kirchenzucht unterworfen werden darf, sondern dem Postulat der Freiheit folgen muss. Seelsorge soll der »Erhaltung, Vervollkommnung, Herstellung des geistlichen Lebens« (67) dienen: »Eigenthümliche Pflege der Seelen oder specielle Seelsorge ist die *amtliche* Thätigkeit der christlichen Kirche, welche der Erhaltung, Vervollkommnung, Herstellung des

geistlichen Lebens wegen auf das *einzelne Gemeindeglied* gerichtet ist, folglich nach den *eigenthümlichsten persönlichen Zuständen und Bedürfnissen* bemessen sein und am meisten vom *ganzen persönlichen Eindrücke des Seelsorgers* unterstützt werden muß.« (67)

Ziel der Seelsorge ist die Orthotomie, das heißt, die stimmige Austeilung und Anwendung des göttlichen Wortes bezogen auf unterschiedliche Typen von Gesprächspartnern. Nietzsche bildet drei Gruppen von Seelsorgesuchenden: die leidenden, sündigen und irrenden Menschen. Die besondere Betonung der an den Adressaten orientierten rechten Austeilung und Anwendung des göttlichen Wortes kann als Signal für die wachsende Wahrnehmung individueller Vielfalt verstanden werden. Der Seelsorger braucht eine diagnostische Befähigung, die ihm dazu verhilft, ein Bild von der individuellen Bedürfnislage zu gewinnen. Von der Diagnose zu unterscheiden ist als ein weiterer Schritt die therapeutische Tüchtigkeit, die ein »Einwirken« (124) darstellt. Dieses Einwirken ist nicht als einseitiger Akt zu denken, sondern von der Individualität des anderen wesentlich mitbestimmt: »Weiter, ich darf und soll die Stichworte, Gemeinplätze, oder die theologischen Brocken, welche mir entgegenkommen, sofern sich eben in ihnen die Denk- und Sinnesweise erkennen läßt, an- und aufnehmen, [...] und an den Kern der Wahrheit anderes und neues knüpfen.« (128) Die Orthotomie basiert auf beiden Kompetenzen, der diagnostischen und der therapeutischen, die zu unterscheiden sind, aber eng aufeinander bezogen bleiben.

Vor dem Hintergrund wachsender Entkirchlichung im 19. Jahrhundert versteht Nietzsche die seelsorgerliche Bemühung auch als eine missionarische Gelegenheit. Die Seelsorge hat so immer schon die Bezogenheit des Einzelnen auf die Gemeinde im Blick: »Die Bestimmung eines jeden Gliedes ist *Mitglied* zu werden, und die Bestimmung der Gemeine, in die Einzelnen eingepflanzt zu werden.« (68)

Wesentliche Voraussetzung für die Wahrnehmung und Deutung der Situation durch den Seelsorger ist die Selbsterkenntnis als Instrument der Menschenkenntnis: »Wir sinnen billig dem Seelenpfleger *Menschen-Kenntniß* an, daß er sich auf das menschliche Herz und Wesen nach dem Maaße unserer Beschränktheit recht gründlich verstehe. [...] Intensiv größere Menschenkenntniß begründet sich mit der *Selbsterkenntniß* zugleich.« (114)

1.3 Christian Palmer (1811–1875): Seelsorge als Zuwendung zum Einzelnen

Palmer arbeitet die Implikationen der speziellen Seelsorge als Zuwendung zum Einzelnen deutlich heraus. Die Differenzierung zwischen allgemeiner und spezieller Seelsorge ist konsequent so zur Geltung zu bringen, dass der Pfarrer im Rahmen der speziellen Seelsorge »auf die Einzelnen achtet und dem Einzelnen nachgeht« (262). Vor diesem Hintergrund stellt er ausführliche Überlegungen über die Beziehungen des Pfarrers zu den unterschiedlichen Menschengruppen in der Gemeinde an. Die Orientierung an der von Schleiermacher entfalteten Zirkulation des religiösen Bewusstseins in der Gemeinde und dem entsprechenden Verständnis von Geselligkeit bestimmt den Gedankengang. Die Zuwendung zum Einzelnen durch den Pfarrer hebt das Prinzip der Mündigkeit keineswegs auf. Die Förderung des geistlichen Verkehrs und Gedankenaustauschs ist das Leitmotiv, auf das auch die spezielle Seelsorge hin orientiert ist.

Die pastoraltheologischen Ratschläge Palmers zielen von ihrer Grundtendenz auf die dem kirchlichen Leben eher Fernstehenden. Grenzen zu ziehen »zwischen den Gotteskindern und Weltkindern in seiner Gemeinde« (266), ist für einen Seelsorger unbedingt zu vermeiden. Palmer reagiert auf die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse, in denen weite Teile der Bevölkerung den Kontakt zum kirchlichen Leben lockern oder gar verlieren. Wie bei Nitzsch auch ist die spezielle Seelsorge in den kirchentheoretischen Kontext einzuzeichnen. Bei Palmer steht allerdings die Pastoraltheologie mit den Fragestellungen nach der Person des Pfarrers und seinen vielfältigen Beziehungen in der Gemeinde im Mittelpunkt. Aus diesem Grund ist seine Seelsorgelehre in die Pastoraltheologie enzyklopädisch eingegliedert. Der Duktus des Textes knüpft an die Pastoraltheologien der Zeit vor Schleiermacher an, die ja weitgehend als Ratgeberliteraturen mit praktischen Tipps gestaltet waren. Der Sache nach aber weist Palmer über diese Epoche hinaus, weil er die Arbeit an der eigenen Person und am Selbstverständnis der Pfarrerrolle im Rahmen der Seelsorgelehre in das Zentrum rückt.

2. Die Reformbewegung der Praktischen Theologie um 1900

Um die Jahrhundertwende entsteht eine breite Reformbewegung der Praktischen Theologie, deren gemeinsames Anliegen es ist, Theologie und Kirche stärker an den lebensweltlichen Erfahrungen und dem Alltagsleben des modernen Menschen auszurichten, um das Wirklichkeitsdefizit der Theologie zu überwinden.⁵ Friedrich Niebergall, Richard Kabisch, Adolf Köstlin, Otto Baumgarten und Paul Drews können als charakteristische Vertreter einer empirisch-hermeneutischen Tradition⁶ der Praktischen Theologie angesprochen werden, die wesentliche Impulse der Praktischen Theologie von Schleiermacher und Nietzsche aufnimmt, aber diese konsequent auf einen von gesellschaftlicher Differenzierung, sozialer Mobilisierung und der Erosion kirchlichen Traditionsbestandes bestimmten Kontext zu beziehen sucht. Im Zentrum steht die Aufmerksamkeit für die unterschiedlichen sozialen Gruppen, die Diversifizierung der Lebenswelten, wie sie etwa im Gegensatz von urbaner Metropole und ländlicher Region zum Ausdruck kommt, sowie die Orientierung an der modernen Kulturwelt. Die Praktische Theologie sucht den gesellschaftlichen Ort von Kirche und Gemeinde angesichts dieser modernen Dynamisierungsprozesse zu bestimmen und damit die Aufgaben des Pfarramts neu zu justieren.⁷

2.1 Paul Drews (1858–1912): Bildung für das Gegenwärtige

Das Programm der religiösen Volkskunde sollte die Theologie als »Bildung auf das Gegenwärtige« (8) neu bestimmen. »Alles soll hinzielen auf die *Gegenwart*, auf die Aufgaben, die Nöte, auf das Verständnis der Gegenwart, insbesondere der Kirche von heute.«⁸ Deskriptiv-induktiv wäre die Arbeitsweise der Praktischen Theologie auszurichten, die den Studierenden in die »wirklichen, konkreten religiösen und sittlichen Volkszustände« (2) einführen könnte. Um den Gegenwartsbezug der Theologie zu stärken, ist es geboten, die Praktische Theologie im akademischen Ausbildungsbetrieb neu zu definieren als eine religiöse

⁵ Vgl. dazu bereits die Forderungen von Wilhelm Bornemann, *Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart. Ein Wort an Pfarrer, Dozenten und Studenten*, Leipzig 1886.

⁶ So auch Thomas Stahlberg, *Seelsorge im Übergang zur ›modernen Welt‹*. Heinrich Adolf Köstlin und Otto Baumgarten im Kontext der Theologie um 1900, Göttingen 1998, 296.

⁷ Vgl. zur Auffächerung der Religionsforschung um 1900: Volkhard Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871–1933*, Tübingen 2001.

⁸ Paul Drews, *Das Problem der Praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums*, Tübingen 1910, 11.

Volkskunde⁹, die ein methodisch erarbeitetes Bild von den kirchlichen und religiösen Verhältnissen nachzeichnet: »Der wissenschaftliche Gegenstand, um den es sich in der Praktischen Theologie handelt, ist das Leben der empirischen Kirche der Gegenwart.«¹⁰ Angesichts der Komplexität des kirchlichen Lebens, regionaler Besonderheiten, vor allem aber der Differenzierungen, die im Blick auf die einzelnen »Volkskreise« (2)¹¹ zu treffen sind, ist es dringend geboten, das kirchliche Leben methodisch sicher zu erkunden, um intuitiv gefasste und darum dilettantische Meinungen, die der Komplexität der gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse nicht mehr gerecht werden, durch gesicherte Erkenntnisse und realitätsgesättigte Wahrnehmungen abzulösen.

Die religiöse Volkskunde bzw. Kirchenkunde nimmt dabei insbesondere in religionssoziologischer Perspektive die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen in den Blick, die »ethnographischen, die sozialen, die geschichtlichen Verhältnisse und Vorbedingungen« (5). Die Herausforderung für den Pfarrer besteht insbesondere darin, sich auf unterschiedliche Gemeinde- und Lebenssituationen, auf ländlich-bäuerliche und industriell geprägte Volkskreise, aber auch das »Empfinden, Denken und Streben unserer gebildeten Schichten« (4) einstellen zu können.

Daher gilt es, ein möglichst umfassendes und detailgetreues Bild von den kulturellen, religiösen und sittlichen Lebensbedingungen zu erarbeiten, was gerade angesichts der Komplexität und der erheblichen regionalen Unterschiede innerhalb Deutschlands nur jeweils in Bezug auf zu umgrenzende landeskirchliche Regionen zu zeichnen ist. Die praktisch-theologische Teildisziplin, auf die Drews einerseits zurückgreift, sie andererseits aber erheblich erweitert und vertieft, ist die von Schleiermacher so genannte »Kirchliche Statistik« (8). Neben der Sammlung des der Vielfalt des konkreten Lebens entsprechenden Materials, Statistiken, Umfragen, Biographien, Briefen und anderen Lebenszeugnissen, zielt die religiöse Volkskunde immer auch auf einen systematischen Umgang mit dem empirischen Material. Über die Systematisierung der Daten hinaus geht es ganz besonders darum, Gesetzmäßigkeiten und Entwicklungslinien zu erfassen. Drews weist ausdrücklich auf die »*religiöse Psychologie*« (7) hin, die als eine selbständige Disziplin die religiöse Volkskunde ergänzt.

⁹ Anknüpfend an eine Vortragsreihe von Claus Harms aus dem Jahr 1835 verwendet Drews auch den Begriff der »Kirchenkunde« (Religiöse Volkskunde, 8).

¹⁰ Paul Drews, Das Problem der Praktischen Theologie, 77f.

¹¹ Die religiöse Volkskunde bezieht sich wesentlich auf die soziale Ausformung von Stadt- und Dorfpfarrämtern um die Jahrhundertwende. Vgl. dazu die Zeitschrift »Die Dorfkirche« der sogenannten Dorfkirchenbewegung, sowie Julius Boehmer, Dorfpfarrer und Dorfpredigt, Gießen 1909; Alfred Eckert, Probleme und Aufgaben des ländlichen Pfarramtes, Berlin 1910, und Alfred Uckelej, Die moderne Dorfpredigt, Leipzig 1914.

2.2 Otto Baumgarten (1858–1934): Seelsorge in sozialer Verantwortung

Otto Baumgarten fasst in zehn Thesen sein Verständnis evangelischer Seelsorge in seiner Seelsorgelehre aus dem Jahr 1932 pointiert zusammen.¹² Das Buch erscheint zu einem Zeitpunkt, als das Reformprogramm der modernen Theologie bereits zeitlich überlagert wird von der frühen Dialektischen Theologie. Der Ausschnitt aus der *Protestantischen Seelsorge* zeigt die Kontinuität mit den frühen Schriften Baumgartens und ermöglicht eine Begegnung mit der empirisch orientierten Seelsorgelehre der Reformbewegung, wie sie durch Baumgarten über Jahrzehnte prominent vertreten wurde.

Deutlich tritt die Kontextualisierung des Einzelnen vor dem Hintergrund der sozialen Verhältnisse der modernen Gesellschaft hervor. Die in der Orthotomie von Nietzsche¹³ zur Geltung gebrachte individuelle Anwendung und Austeilung des Wortes Gottes wird von Baumgarten auch auf die soziale Lage bezogen. Die Konsequenzen für das Seelsorgeverständnis sind zweifach zu bestimmen: Zum einen treten die wirklichen seelsorgerlichen Bedürfnisse deutlich hervor, zum anderen aber gewinnt auch die Verantwortung des Seelsorgers für die Gesellschaft im Ganzen an Kontur. »Angesichts der [...] naheliegenden Versuchung zu pietistischer Isolierung der Seelen, die wir pflegen, die sich pflegen lassen, ist zu betonen, daß der Seelsorger den Christen stets als Glied des Leibes Christi, der kirchlichen, aber auch der bürgerlichen Gemeinschaft, des Volkes zu betrachten hat. Die gesund reformatorische Schätzung der Nation, des Volksganzen muß in unserer Zeit der Massenzusammenballung zu einer *sozialen Auffassung* des Einzelnen in seiner Verwachsenheit mit dem Ganzen leiten.« (64) Der Pfarrer muss sich zur sozialen Frage verhalten. Die politische Dimension der Seelsorge bringt es mit sich, dass die Seelsorge eine empirische Fundierung in der (kritischen) Wahrnehmung und Analyse gegenwärtiger Phänomene erhält und die Wahrnehmung des Einzelnen geweitet wird zugunsten gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen insgesamt.

Die Seelsorge hat eine soziale und politische Verantwortung, die lediglich in der Selbstverantwortlichkeit des anderen ihre Grenze hat. Baumgarten weist mit Schleiermacher das Missverständnis einer dirigistischen Seelenleitung scharf zurück.

Die Anforderungen an die Person des Seelsorgers sind vor dem Hintergrund des Wandels gestiegen: »Der ›berufene Seelsorger‹ soll sich stellvertretend für

¹² Eine Bibliographie seiner Schriften bietet Thomas Stahlberg, a.a.O., 304f.

¹³ Die Beziehung auf Nietzsche hebt auch Friedrich Niebergall in seiner Rezension ausdrücklich hervor: Zu Otto Baumgarten, *Protestantische Seelsorge*, in: ThLZ 57 (1932), 215f.

andere Gemeindeglieder um diejenigen kümmern, für die sich kein anderer verantwortlich fühlt.«¹⁴ Das evangelische Pfarramt bleibt allerdings auf die Gemeinde als Ganze bezogen.

3. Die Religionspsychologie

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konstituiert sich eine in sich vielfältige Religionspsychologie als Wissenschaft, die im Zuge wissenschaftlicher Differenzierungsprozesse aus der Medizin, der Psychologie und der Philosophie heraus entsteht. So unterschiedlich die einzelnen Forschungsansätze sind, gemeinsam ist ihnen eine auf das Individuum und seine Persönlichkeit fokussierte Sichtweise. Religionspsychologie kann im Wesentlichen als die psychologische Deutung religiösen Denkens, Fühlens und Handelns verstanden werden. Religiosität ist primär ein individuelles Bewusstseinsphänomen. Ihr Wahrheitsgehalt wird allein im Blick auf das Subjekt thematisch. Nicht zuletzt aufgrund ihrer Wurzeln sind für die Religionspsychologie ein eher naturwissenschaftlich-empirischer und ein eher philosophisch-geisteswissenschaftlicher Forschungsansatz zu benennen, die durchaus in Wechselwirkung zueinander treten können. William James verbindet in einem philosophischen Pragmatismus beide Forschungsansätze miteinander.¹⁵

Die erste Blütezeit der Religionspsychologie führt 1914 zur Gründung des *Archivs für Religionspsychologie*, einer bis heute erscheinenden Zeitschrift, die als Organ der *Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie* fungiert. Die Einführung in den ersten Band weist zentrale Aspekte des Selbstverständnisses der noch jungen wissenschaftlichen Disziplin auf.

3.1 William James (1842–1910): Die Vielfalt religiöser Erfahrung

William James zählt zu den Mitbegründern der Religionspsychologie als Wissenschaft. Gemeinsam mit Granville Stanley Hall, Edwin Diller Starbuck, James Henry Leuba und anderen steht sein Name für die Herausbildung einer eigenständigen Forschungstradition, die religiöse Phänomene zum Gegenstand psychologischer Betrachtungsweise macht. Während Starbuck erstmals Frage-

¹⁴ Friedrich Wintzer, a.a.O., XXVI.

¹⁵ Vgl. ausführlich: Christian Henning, William James. Die Vielfalt religiöser Erfahrung, in: Volker Drehsen/Wilhelm Gräb/Birgit Weyel (Hg.), *Kompendium Religionstheorie*, Göttingen 2005, 170–182. Hier finden sich weitere Hinweise auf Sekundärliteratur. Vgl. auch die Darstellung bei Susanne Heine, *Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden*, Göttingen 2005, 107–141.

bögen einsetzt, um zur Beschreibung religiöser Phänomene valide Daten zu erheben, neigt James eher einem phänomenologisch-tiefenpsychologischen Verfahren zu.¹⁶ *The Principles of Psychology*, 1890 zweibändig erschienen, sind das erste umfassende US-amerikanische Lehrbuch zur Psychologie überhaupt, in dem James nicht zuletzt die Geschichte der Psychologie aufarbeitet und sich mit den verschiedenen Traditionen ausführlich auseinandersetzt. Die ausgewählte Passage dokumentiert die methodische Offenheit und sein Plädoyer für die Wahrnehmung der Vielfalt seelischen Erlebens.

Die *Gifford Lectures*, die unter dem Titel *The Varieties of Religious Experience* 1902 erscheinen, zeigen, dass die funktionale Betrachtungsweise der Religion die Bedeutung religiöser Erfahrung für das Individuum nicht auflöst, sondern vielmehr zur Geltung bringt. James kritisiert den von ihm prägnant und polemisch zugleich so genannten »medizinischen Materialismus«, der, indem er durch die schlichte Rückführung psychischen Erlebens auf organische Ursachen ein angemessenes Verständnis religiöser Erfahrung verfehlt, weil er reduktionistisch verfährt und seinen eigentlichen Gegenstand, die Religion in ihrer Bedeutung für das religiöse Individuum, ganz und gar aus dem Blick verliert.

3.2 Kurt Koffka (1886–1941) und Wilhelm Stählin (1883–1975): Religiöses Erleben

1914 ist das Entstehungsjahr des *Archivs für Religionspsychologie*, das erst 1921 mit einem weiteren Band fortgesetzt wird. Die Herausgeber führen in die Zeitschriftenreihe, die der neu gegründeten *Gesellschaft für Religionspsychologie* ein Forum geben soll, ein. Kurt Koffka ist Schüler von Carl Stumpf, der 1900 in Berlin ein Psychologisches Institut auf der Basis der Gestaltpsychologie gründete.¹⁷ Wilhelm Stählin ist Praktischer Theologe: 1926–1945 Professor für Praktische Theologie in Münster, hat er 1945–1952 das Bischofsamt in Oldenburg inne. Stählin vertritt eine Gruppe von Theologen, die der Religionspsychologie nicht nur offen gegenüber stehen, sondern diese auch wesentlich mittragen und darüber hinaus essentielle Impulse für Theologie und Kirche fruchtbar machen.¹⁸ In der gemeinsam verfassten Einführung treten Grundlinien des Selbst-

¹⁶ Auf die Nähe zum Pragmatismus, wie er James durch Charles Sanders Peirce begegnet, ist vielfach hingewiesen worden. Die Einflüsse, die sein Bruder, der berühmte Romancier Henry James auf ihn hat, sind weniger angesprochen worden. Die in den *Varieties* gewählte Methode, Literatur als Quellen des religiösen Selbstverständnisses zu lesen, weist auf einen Zusammenhang von Religion und Literatur hin, der eigens zu thematisieren wäre. Zur Biographie von James vgl. Robert D. Richardson, William James. In the Maelstrom of American Modernism, New York 2007.

¹⁷ Vgl. zu Carl Stumpf: Susanne Heine, a.a.O., 40ff.

¹⁸ Stählin ist Mitbegründer der so genannten Berneuchener Bewegung, einer liturgischen Erneuerungsbewegung innerhalb des Protestantismus, von der bleibende Impulse ausgehen

verständnis der Religionspsychologie hervor. Neben der reinen Deskription vielfältiger religiöser Erfahrungen, ihrer Phänomenologie, geht es in der so genannten »Nomologie« (3) darum, mögliche Zusammenhänge zwischen äußeren Umständen und innerem Erleben aufzuzeigen. Die Wahrnehmung steht allerdings im Vordergrund. Die phänomenologische Ausrichtung wird mit der Reformbewegung um 1900 geteilt.

Religion ist als Phänomen konstitutiv für das Seelenleben. Die bleibende Bedeutung der Religion und das Recht einer ausdrücklich psychologischen Betrachtungsweise religiösen Erlebens werden programmatisch betont. Eine dogmatische Perspektive auf die Religion wird dagegen negiert: Sie würde durch die Normativität den Blick auf die Phänomene verstellen. Die grundsätzliche Berechtigung der Wahrheitsfrage wird nicht abgewiesen, wohl aber für die Religionspsychologie sistiert. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der kirchen- und theologiepolitischen Auseinandersetzungen, wie sie im Streit um das Apostolikum zum Ausdruck kamen, wird deutlich, dass die Religion der Religionspsychologie am religiösen Erleben des Individuums orientiert ist und inhaltliche Vorstellungen nur in ihrer Funktion für das Individuum zum Gegenstand werden.

4. Psychoanalyse, Tiefenpsychologie und Seelsorgelehre

Die Psychologien Sigmund Freuds und Carl Gustav Jungs haben die Seelsorgelehre des 20. Jahrhunderts und darüber hinaus in einer besonderen und in je eigener Weise geprägt. Vielschichtig sind die Rezeptionsprozesse verlaufen. Zum Teil wird ihre Wirkungsgeschichte im Kontext der Pastoralpsychologie nachzuvollziehen sein. Dabei ist für die deutschsprachige Seelsorgelehre durchaus eine einseitige Konzentration zu beobachten. *Die* Psychologie – das war im Kontext der evangelischen Seelsorgelehre seit der Seelsorgebewegung zum Teil gleichbedeutend mit der Psychologie Sigmund Freuds und/oder Carl Gustav Jungs. Die Rekonstruktion der Geschichte der Religionspsychologie erst hat den Blick geöffnet für die Vielfalt der psychologischen Ansätze. Dennoch werden Freud und Jung auf Grund ihrer Wirkungsgeschichte an dieser Stelle prominent herausgestellt.

Oskar Pfister, ein Schweizer Pfarrer, wird Sigmund Freud hier zur Seite gestellt, weil er sich als Vorkämpfer auszeichnet: Als einer der ersten gewinnt er die Einsicht, dass die Psychologie als Wissenschaft für die Theologie und ihre

und die auf das religiöse Erleben zielt. Vgl. dazu Michael Meyer-Blanck, *Leben, Leib und Liturgie*. Die praktische Theologie Wilhelm Stählin, Berlin/New York 1994.

Praxis eine bedeutsame Gesprächspartnerin darstellt, wenn es um seelische Nöte der Menschen geht. Pfister hat in sehr eigenständiger Weise Theologie und Psychologie miteinander ins Gespräch gebracht und erste Überlegungen angestellt, wie psychoanalytische Methoden in der Seelsorgepraxis angewendet werden können.

4.1 Sigmund Freud (1856–1939): Religion als Wunscherfüllung und Zwangshandlung

Die Religion nimmt in der Psychologie Freuds einen zentralen Stellenwert ein. Sie lässt sich nicht aus dem Zusammenhang seines Denkens separieren, da sie eng mit seiner Theorie des Unbewussten verknüpft ist. In seinem Aufsatz aus dem Jahr 1907, *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, zieht Freud Parallelen zwischen dem gottesdienstlichen Ritual und Zwangshandlungen, die er bei seinen Patienten diagnostiziert. Diese »Ähnlichkeiten des neurotischen Zeremoniells mit den heiligen Handlungen des religiösen Ritus« (15) deuten auf vergleichbare Funktionen hin. Beide, die Religion wie die Zwangshandlung, versteht Freud als Abwehrmechanismen gegen solche Wünsche und Triebe, die aus Angst und Schuldbewusstsein in das Unbewusste verdrängt worden sind. Zwangshandlungen, wie zum Beispiel häufiges Händewaschen, wären vor diesem Hintergrund als »Zerrbild einer Privatreligion« (ebd.) zu interpretieren, die gemeinschaftliche Religionsausübung hingegen, wie zum Beispiel der Gottesdienst, als »universelle Zwangsneurose« (21). Zwar wird durchaus zugestanden, dass die gemeinschaftliche Ausübung des Zwanges mehr Entlastung bereit hält, aber es ist mit ausgesagt, dass die Religion ein krankhaftes und durch Gesundung zu überwindendes Phänomen ist.

Totem und Tabu (1913), das als eine weitere Religionsschrift hier nur angesprochen werden soll, ist der Versuch, die Religion in enger Verbindung mit der Entstehung der Exogamie zu rekonstruieren. Für die Frühzeit der Menschheitsgeschichte nimmt Freud den gemeinschaftlich ausgeübten Mord an einem übermächtigen Urvater als Anlass zur Ausbildung von Tabus (zum Beispiel das Inzesttabu) zur Abwehr solcher Triebregungen an, die das Gemeinschaftsleben bedrohen. Der als Totem verehrte Urvater wird zu einem religiösen Symbol, das von Ambivalenz (Furcht und Liebe) geprägt ist. Von der mythischen Menschheitsgeschichte schließt Freud auf die individuelle Entwicklungsgeschichte jedes Menschen zurück.

Die späte Schrift *Die Zukunft einer Illusion* (1927) knüpft daran an: Die Religion ist ein Phänomen, das sowohl im Blick auf die Individualgeschichte als auch auf die Menschheitsgeschichte in die Kindheit gehört. Die Religion ist Ausdruck infantilen Wunschdenkens, das durch die Einsicht in die Realität überwunden werden kann. Tritt die Anpassung an die Realität durch

den Erwachsenen an die Stelle kindlichen Wunscherfüllungsdenkens, ist auch die Religion mit ihren psychischen Regulierungsfunktionen obsolet geworden.¹⁹

4.2 Oskar Pfister (1873–1956): Analytische Seelsorge

Oskar Pfister kann als Pionier gelten: Als einer der ersten spricht er sich dafür aus, dass die Psychologie als Wissenschaft für die Theologie und die kirchliche Praxis eine zentrale Bedeutung gewinnen sollte, weil auch sie sich mit seelischer Not auseinandersetzt. Während Teile der bürgerlichen Gesellschaft und weite Kreise in der Kirche aufgrund der zentralen Rolle, die Freud der Sexualität in seinen Theoriebildungen zuweist, sich nicht eingehender mit der Psychoanalyse befassen, setzt Pfister vorurteilsfrei und kreativ die Behandlungsmethoden²⁰ der psychoanalytischen Gesprächstherapie in seiner seelsorgerlichen Praxis ein und tritt darüber hinaus in Kontakt mit Freud.²¹ Die Eröffnung eines Raumes durch das Gespräch, in dem alles ausgesprochen werden kann, ohne dass etwas sogleich abgelehnt oder bewertet wird, ist nach Pfister auch für das Seelsorgegespräch die grundlegende Voraussetzung. Aus diesem Grund distanziert er sich gegenüber solchen theologischen Zuschreibungen, die als Ursache für seelische Nöte Sünde und Verirrung namhaft machen.²² Die bedingungslose Annahme des Menschen als Gesprächshaltung des Seelsorgers sieht er insbesondere in der barmherzigen Zuwendung Jesu zu den Sündern in den biblischen Erzählungen vorbildlich illustriert und theologisch legitimiert.

In engem Anschluss an Freuds Theorie der Verdrängung und des Unbewussten, entwickelt Pfister in der analytischen Seelsorge eine besondere Aufmerksamkeit für die unbewussten Motive der Triebverdrängung, die sittliche und religiöse Nöte hervorrufen und wach halten. »Als ›analytische Seelsorge‹ bezeichnen wir diejenige Tätigkeit, welche *durch Aufsuchung und Beeinflussung unbewusster Motive* religiöse und sittliche Schäden zu überwinden trachtet.« (10) Traditionelle Instrumente der Seelsorge, wie die Beichte, Ermahnung etc. haben darin ihre Grenze, dass sie immer nur an das Bewusstsein appellieren. Die Tiefenpsychologie ist daher das Instrument, mit dem die Seelsorge die dem

¹⁹ Vgl. auch die Darstellung von Susanne Heine, a.a.O., darin: Sigmund Freud: Religion als hartnäckige Illusion, 145–194.

²⁰ Schon 1913 legt er ein Lehrbuch unter dem Titel *Die psychoanalytische Methode* vor, das er an Pfarrer und Pädagogen adressiert und das auf Resonanz stößt (1. Aufl. Leipzig; 2. Aufl. Leipzig 1921).

²¹ Vgl. dazu den Briefwechsel zwischen Freud und Pfister 1909–1939, hg. von Ernst L. Freud, Frankfurt am Main 1963.

²² Wie etwa auch von der von Carl Immanuel Nitzsch vorgenommene Einteilung, die auch Otto Baumgarten aufgreift und die nicht abwertend, sondern durchaus zunächst analytisch gemeint ist.

Christentum entsprechende Liebe für das seelsorgerliche Geschehen wiedergewinnen kann. »Die analytische Seelsorge will Unfreie zu Freien, Unglückliche zu Glücklichen, Werkzeuge des Bösen zu Organen des Guten machen; damit kommt sie der Weite und Tiefe der Seelsorge Jesu viel weiter entgegen, als die offizielle kirchliche Seelsorge es meistens tat.« (20)

Die Religionskritik der Psychoanalyse bezieht Pfister auf neurotische Formen von Religiosität, die auf Fehlentwicklungen des Christentums zurückzuführen sind. Mit der produktiven Wendung der Religionskritik und ihrer Anwendung auf das religiöse Denken der Gegenwart verbindet sich für Pfister die Hoffnung, die vielen Formen des Wunschdenkens, wie Pfister sie der Volksfrömmigkeit attestiert, als solche aufzudecken und die Freiheit zu einem realitätsbezogenen Denken zu eröffnen. Die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens sind von der Religionskritik nicht berührt. Sie fallen der Anpassung an die Realität nicht zum Opfer. Im Gegenteil: Psychoanalyse und christliche Religion stimmen darin überein, dass sie auf die Überwindung der Angst und die Ermöglichung von Liebe zielen.²³

4.3 Carl Gustav Jung (1875–1961): Individuation als Selbst-Erfahrung

Die Rezeption der Tiefenpsychologie Jungs in der Theologie ist wesentlich dadurch begünstigt, dass er der Religion eine völlig andere Bedeutung beimisst als Freud: »Denn Religiosität ist für Jung nicht nur eine mögliche psychische Ausdrucksform unter anderen, vielmehr ist die Seele selbst von Natur aus religiös.«²⁴ Mit Freud, der seinerseits Anregungen von Jung aufnahm²⁵, teilt er die Theorie des Unbewussten, beide sind Tiefenpsychologen. Jung hat, anders als Freud, eine Theorie vom kollektiven Unbewussten gebildet, das eine tiefere Schicht als das persönliche Unbewusste darstellt. In ihm haben sich phylogenetische Spuren eingeschrieben, die vererbt werden. Diese menschheitsgeschichtlichen Sedimente werden von Jung »Archetypen« genannt, die die Phantasie, die Wahrnehmung und das Denken beeinflussen. Das Unbewusste kann als eine aktive, energetische Quelle des Lebens²⁶ beschrieben werden und ist religiös qualifiziert: »Das kollektive Unbewusste, die Archetypen, sind Orte religiöser Erfahrung.«²⁷ Die individuelle Entwicklung des Menschen hat nach Jung durch die Auseinandersetzung mit dem persönlichen und dem kollektiven Unbewusst-

²³ Der Zusammenhang von Theorie und seelsorgerlicher Praxis bei Pfister lässt sich sehr gut nachvollziehen in: Eckart Nase, Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien, Berlin/New York 1993.

²⁴ Susanne Heine, a.a.O., 268.

²⁵ Zum Verhältnis von Freud und Jung, in dem es 1913 zum Bruch kam, vgl. a.a.O., 289f.

²⁶ Vgl. dazu a.a.O., 272.

²⁷ Michael Klessmann, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn ³2006, 223.

ten in der Selbstwerdung ihr Ziel. Diese Selbstwerdung ist als Individuation gedacht. Im Gegensatz zur maskenhaft nach außen getragenen Persona, die von sozialen Anpassungsleistungen bestimmt ist, ist das Selbst als der eigentliche Personkern beschrieben. Die Selbstwerdung kann nur gelingen, wenn man sich mit den verdrängten Schatten der eigenen Persönlichkeit auseinandersetzt und diese in das Ich zu integrieren bereit ist. Darin besteht der Prozess der Individuation. Ein Psychotherapeut begleitet den Klienten vorurteilsfrei bei dem Abstieg in die Tiefenschichten des Bewusstseins. Die religiöse Grundierung des Selbst trägt mystische Züge.

Die Psychologie Jungs übt auf einige Theologen einen großen Einfluss aus. Bereits in den 1920er und 30er Jahren wirkt er auf die Praktischen Theologen Alfred Dedo Müller, Otto Haendler, Walter Uhsadel und Adolf Köberle. Otto Haendler (1890–1981) nimmt die Tiefenpsychologie Jungs produktiv²⁸ auf, indem er die Bedeutung der Psychologie für alle Handlungsfelder zur Geltung bringt, beispielsweise auch für die Homiletik²⁹. Darüber hinaus betont er die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den eigenen ›Schatten‹ und plädiert für eine personenbezogene theologische Ausbildung. Haendler war der akademische Lehrer von Joachim Scharfenberg, Klaus Winkler und Ernst-Rüdiger Kiesow und hat als solcher eine nachhaltige Wirkung entfaltet.

5. Seelsorge als Verkündigung

Das theologische Denken erfährt in der Folge des Ersten Weltkrieges neue Impulse, die die deutschsprachige Theologie der kommenden Jahre und Jahrzehnte entscheidend prägen sollten: 1919 erscheint Karl Barths Kommentar zum Römerbrief; 1922 folgt eine vollständig umgearbeitete zweite Fassung, die eine enorme Resonanz erzielt. Barth kritisiert die zeitgenössische, liberale Theologie und die Generation seiner Lehrer scharf, die um eine zeitgemäße Gestalt von Christentum und Kirche in der modernen Zeit gerungen hatten. Der Ansatz der Vermittlungstheologie sei falsch, Offenbarung und Kultur dürften nicht miteinander verbunden, sondern müssten strikt getrennt werden. Die Differenz zwischen Gott und Mensch, die nur durch Gottes souveränes Handeln in seinem Wort überbrückt werden kann, ist die grundlegende Denkfigur der Dialektischen Theologie. Kennzeichnend für die in sich vielschichtige Wort-Gottes-Bewegung, der sich vor dem Hintergrund eines krisenhaften Lebensgefühls

²⁸ Zu seinem Seelsorgeverständnis vgl. Kerstin Voigt, *Otto Haendler – Leben und Werk. Eine Untersuchung der Strukturen seines Seelsorgeverständnisses*, Frankfurt am Main 1993.

²⁹ Otto Haendler, *Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundfragen und Grundlagen*, Berlin 1941.

nahezu eine ganze Generation anschließt, ist die Orientierung an der Verkündigung des Evangeliums, dem alle anderen theologischen Themen und kirchlichen Handlungsfelder subsumiert werden. Für die Seelsorgelehre können Eduard Thurneysen und Hans Asmussen als Exponenten dieser Bewegung namhaft gemacht werden.

Ein Text von Helmut Tacke schließt sich an. Tacke geht es darum, das Anliegen der kerygmatischen Seelsorgelehre gegen den seit 1965 wachsenden Trend, Seelsorge therapeutisch zu verstehen, fortzuführen. Für diese Zeit, in der sich eine lebhafte Debatte um die Eckpfeiler einer zeitgemäßen Seelsorge entspinnt, kann Tacke als »vehementen, aber gesprächsbereiten Kritiker«³⁰ der Seelsorgebewegung verstanden werden.

5.1 Eduard Thurneysen (1888–1974): Seelsorge als Verkündigung des Wortes Gottes

Die theologische Konzentration der Wort-Gottes-Theologie drängt die Auseinandersetzung mit der Psychologie im Kontext der Seelsorgelehre an den Rand der Bedeutungslosigkeit. Die Kritik zielt besonders auf die Anthropologie Freuds und seine Religionskritik; mehr noch geht es darum, der Psychologie im Ganzen den Status einer Hilfswissenschaft zuzuschreiben. Die Seelsorge soll sich nicht auf »wesensfremde weltanschauliche Voraussetzungen« (Lehre, 174) beziehen, sondern ist auf den Grundkonflikt zwischen Gott und Mensch verwiesen. »Seelsorge ist nicht Sorge um die Seele des Menschen, sondern Sorge um den Menschen als Seele. Und wir verstehen darunter: der Mensch wird auf Grund der Rechtfertigung gesehen als der, den Gott anspricht in Christus. Dieses Sehen des Menschen als eines, auf den Gott seine Hand gelegt hat, das ist der primäre Akt aller wirklichen Seelsorge.« (Rechtfertigung, 209) – Dazu kann eine Psychologie nichts beitragen. »Solches Sehen hat freilich – das muß von Anfang an mit aller Deutlichkeit ausgesprochen werden – nichts zu tun mit irgendeiner psychologischen Feststellung. Es ist ein reiner Akt des *Glaubens*.« (Ebd.) Die Seelsorge ist in einem direkten Abhängigkeitsverhältnis zur Predigt zu verstehen. Sie ist als die »Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen« (Lehre, 9) ein »Spezialfall der Predigt« (Rechtfertigung, 210), und findet im Medium des Gesprächs vor Gott statt. Da der Mensch als solcher und somit auch das seelsorgerliche Gespräch immer schon dem Urteil Gottes untersteht, ist dieses Gespräch durchzogen von einer so genannten Bruchlinie, die die Vorläufigkeit allen menschlichen Handelns und Urteilens markiert. In diesem Bruch kommt die theologisch begründete Grenzziehung zwischen Gott und Mensch und die Relativierung menschlichen Handelns *coram Deo* zum Ausdruck.

³⁰ Klaus Winkler, *Seelsorge*, Berlin/New York 2000, 214.

Diese Sichtweise aber kann zu einem Konflikt führen. »Da der Mensch sich diese Relativierung und damit gegebene Beschränkung seines natürlichen Urteils nicht gefallen läßt, sondern sich dagegen zur Wehr setzt, wird das Seelsorgegespräch zum Kampfgespräch, in welchem um die Durchsetzung des Urteils Gottes zum Heil des Menschen gerungen wird.« (Lehre, 114) Ziel des Seelsorgegesprächs ist die »Erkenntnis der Sünde« (Rechtfertigung, 212).

Die beiden Veröffentlichungen von Eduard Thurneysen, der Aufsatz *Rechtfertigung und Seelsorge* (1928) sowie seine Monographie *Die Lehre von der Seelsorge* (1946), sind durch eine theologische Profilierung der Seelsorgelehre charakterisiert, die mit ihrer Vereinseitigung und den semantischen Zuspitzungen die Seelsorgelehre in Deutschland lange mitbestimmt hat. Während die Seelsorgebewegung, die den Gesprächsfaden mit der Psychologie wieder neu geknüpft hat, mit ähnlichen Vereinseitigungen reagiert, sucht die jüngere Seelsorgelehre einen behutsamen Anschluss an das theologische Anliegen von Thurneysen durch eine Reinterpretation der Redeweise vom Bruch.³¹

5.2 Hans Asmussen (1898–1968): Seelsorge und Seelenführung

Hans Asmussen teilt mit Thurneysen die systematisch-theologische Grundlegung der Seelsorge. Auch nach Asmussen ist das eigentliche Problem im Verhältnis zwischen Mensch und Gott begründet. Probleme, die der Mensch mit sich oder seiner sozialen Umwelt hat und die Gegenstand des Seelsorgegesprächs werden, sind Folgeprobleme des einen Grundproblems. Die Seelsorge hat daher die Aufgabe, auf das »ganz Andere« zu verweisen; die Möglichkeit zur Vergebung von Sünde und Schuld liegt allein bei Gott. Seelsorge ist die »Verkündigung des Wortes Gottes an den einzelnen« (XVII); unter ihr »verstehet man nicht diejenige Verkündigung, welche in der Gemeinde geschieht, sondern man versteht drunter *das Gespräch von Mann zu Mann*, in welcher dem einzelnen auf seinen Kopf zu die Botschaft gesagt wird« (15).

Asmussen unterscheidet nun zwischen Seelsorge und Seelenführung, die er einander zuordnet wie Evangelium und Gesetz: »*Seelsorge und Seelenführung* verhalten sich wie *Evangelium und Gesetz*. So wie es keine Evangeliumsverkündigung bei Verachtung des Gesetzes gibt, gibt es keine Seelsorge abgesehen von der Seelenführung« (43). Seelenführung hat zum Ziel, die Menschen zu erziehen durch Gottesdienst, Unterricht und Gespräch, und ist wesentlich ein dem

³¹ Vgl. dazu: Wolfram Kurz, Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch, in: PTh 74 (1985), 436–451; vgl. auch Albrecht Grözinger, Differenz-Erfahrung. Seelsorge in einer multikulturellen Gesellschaft, Waltrop 1995; sowie Klaus Raschzok, Ein theologisches Programm zur Praxis der Kirche. Die Bedeutung des Werkes Eduard Thurneysens für eine gegenwärtig zu verantwortende Praktische Theologie, in: ThLZ 120 (1995), 299–312; und Wilhelm Gräß, Deutungsarbeit, in: PTh 86 (1997), 325–340.