

Pastoralpsychologie im Spannungsfeld zwischen Theologie und Psychologie

Von Ermanno Pavesi, Zuzwil (Schweiz)

1. *Christus medicus corporis et animae*

Viele Episoden der Evangelien beschreiben, wie sich Jesus des Leidens zahlreicher Menschen angenommen hat und ihnen Heil und Heilung brachte. »Bei seinem messianischen Wirken in Israel hat Christus sich fortwährend der Welt des menschlichen Leidens zugewandt. ›Er zog umher und tat Gutes‹ (Apg 10,38); dieses sein Handeln betraf in erster Linie die Leidenden und solche, die auf Hilfe warteten. [...] Er war empfänglich für jedes menschliche Leiden, für das des Leibes ebenso wie für das der Seele«¹.

Am Beispiel des barmherzigen Samariters hat Jesus auch zur tätigen Nächstenliebe aufgefordert (Lk 10, 25–37) und sogar gemahnt, dass man gerade aufgrund der geleisteten Liebeswerke gerichtet werden wird: »ich war krank, und ihr habt mich besucht; [...] Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt mir getan« (Mt 25, 36.40).

Bereits die ersten christlichen Gemeinden haben diesen Auftrag ernst genommen: In der Apostelgeschichte wird berichtet, dass zur Entlastung der Apostel, denen vor allem ›das Gebet‹ (Eucharistie und Liturgie) und der ›Dienst am Wort‹ aufgetragen waren, ein Siebener-Gremium für den ›Dienst an den Tischen‹ geschaffen wurde. Es handelte sich aber nicht um eine rein »technische« Funktion, die Fleiss und Organisationstalent erforderte, sondern die Gemeindemitglieder wurden aufgefordert, »Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit« zu wählen (Apg 6, 3). Offenbar konnte sich dieser neue Dienst nicht auf die Stillung rein materieller Nöte beschränken. »Mit der Bildung dieses Siebener-Gremiums war nun die ›*diakonia*‹ – der Dienst gemeinsamer, geordnet geübter Nächstenliebe – in der grundlegenden Struktur der Kirche selbst verankert«².

Diese geübte Nächstenliebe, die sich nicht nur an kranke Menschen, sondern auch an andere Bedürftige richtet, stellt in unserem Kulturraum etwas Neues dar.

2. *Die cura animae im alten Griechenland*

Für den italienischen Philosophen Giovanni Reale hat Sokrates (469 v. Chr. – 399) die damalige Anthropologie radikal verändert, indem er im Gegensatz zur damaligen Betonung des sehr engen Zusammenhanges zwischen Körper und Seele und des Ideals des *kalòs kài agathòs*, eine besondere Würde der moralischen Güte zugeschrieben hat. Sokrates begründet zum Beispiel mit dem Primat der Seele über den Körper

¹ Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens. Salvifici doloris*, 1984, Nr. 16.

² Benedikt XVI., *Enzyklika Deus caritas est*, 25. Dezember 2005, Nr. 21.

seine Entscheidung, sich der Todesstrafe durch die Flucht nicht zu entziehen: Die Integrität der Seele stehe höher als diejenige des Körpers. Reale bezeichnet dieses Anliegen von Sokrates als »Pfleger der Seele«, als »*cura animae*«, die man auch im weitesten Sinn »Seelsorge« nennen könnte³. Sokrates kritisiert auch Menschen, die sich der Verbüßung einer Strafe entziehen wollen: Sie sehen nur die Schmerzhaftigkeit der Strafe, »für ihren Nutzen aber sind sie blind und wissen nicht, wieviel unglücklicher es ist, mit einer ungesunden, ja innerlich faulen, ungerechten und ruchlosen Seele behaftet zu sein als mit einem ungesunden Leibe«⁴.

Schon in den platonischen Werken wird der Konflikt zwischen angeborenen Begierden und erworbenen moralischen Werten beschrieben, wobei für Platon der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft nach dem Guten streben sollte: »Wiederum muss man beachten, dass in jedem von uns zwei herrschende und leitende Kräfte sind, denen wir folgen, wohin sie uns leiten: die eine, die von der Natur uns eingepflanzte Begierde nach Vergnügungen, die andere eine erworbene, auf das Gute gerichtete Denkweise. Diese beiden nun sind uns bald einträchtig, bald zwiespältig, und das eine Mal überwiegt diese, das andere Mal jene. Wenn nun die Denkweise durch Vernunft zu dem Guten leitet und überwiegt, so hat diese überwiegende Kraft den Namen *Besonnenheit*; wenn aber die Begierde vernunftlos zu Vergnügungen hintreibt und in uns herrschend wird, so wird dieser herrschende Trieb *Ausschweifung* genannt«⁵.

Der Mensch soll die Leidenschaften beherrschen und sie in den Dienst des Guten stellen; er soll also »Herr seiner selbst« sein: Wenn es klar ist, »dass es in dem Menschen selbst an der Seele ein Besseres gibt und ein Schlechteres, und wenn das von Natur Bessere über das Schlechtere herrscht, dies als »Herr seiner selbst« bezeichnet wird«⁶. Um dem Menschen zur Selbstbeherrschung zu verhelfen, hat die griechische Kultur der Ethik, der Tugendlehre und der Erziehung große Bedeutung beigemessen.

Die Grundstruktur der Ethik ist am klarsten – laut dem Philosophen Alasdair MacIntyre – in der Nikomachischen Ethik analysiert worden: »Innerhalb dieses teleologischen Systems besteht ein fundamentaler Gegensatz zwischen dem Menschen *wie er ist* und dem Menschen *wie er sein könnte, wenn er sein eigentliches Wesen erkennen würde*. Die Ethik ist die Lehre, die den Menschen fähig machen soll zu verstehen, wie er den Übergang vom ersten in den zweiten Zustand bewerkstelligt. [...] Die Wünsche und Empfindungen, die wir besitzen, müssen geordnet und erzogen werden durch die Anwendung solcher Gebote und durch die Pflege jener Handlungsgewohnheiten, die das Studium der Ethik vorschreibt; die Vernunft sagt uns, was unser wahres Ziel ist und wie wir es erreichen«⁷.

³ Vgl. Giovanni Reale, *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas. Für eine Wiedergeburt des »europäischen Menschen«*. Dt. Übers. Schöningh, Paderborn 2004, S. 71–83.

⁴ Platon, *Gorgias* 479A–B, übersetzt von Julius Deuschle in *Platon Sämtliche Werke in drei Bänden*, hrsg. von Erich Loewenthal. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 2004, Bd. I S. 347.

⁵ Ders., *Phaidros*, 237 D – 238 A, übersetzt von Ludwig Georgii, in ebd., Bd. II, S. 424.

⁶ Ders., *Der Staat*, 430 E–431 A, übersetzt von Sigismund Teuffel, in ebd., S. 139.

⁷ Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugenden. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Campus, Frankfurt/New York 1987, S. 77. Die deutsche Übersetzung lautet »Innerhalb dieses theologischen Systems...«, aber im englischen Original heisst es: »Within that teleological scheme...«, Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana ²1984, S. 52.

3. Christentum und geistige Führung

Das Christentum hat diese Prinzipien übernommen und verstärkt. »Die Gebote der Ethik müssen jetzt nicht nur als teleologische Vorschriften, sondern auch als Ausdruck eines von Gott gegebenen Gesetzes verstanden werden. Die Liste der Tugenden und Laster muss ergänzt und erweitert werden, und dem Aristotelischen Begriff des Irrtums wird der Begriff der Sünde hinzugefügt«⁸.

Neben dem Begriff der Sünde haben auch die wichtigsten christlichen Glaubenswahrheiten – wie der Glaube an Gott als Schöpfer des Himmels, der Erde und des Menschen, an den Sündenfall, an die Inkarnation des Logos und an die Erlösung durch den Kreuzestod – das Menschenbild der griechischen Philosophie ergänzt, aber auch verändert. »Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für den Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit« (1 Kor 1, 22–23).

Das menschliche Leiden bekommt einen neuen Sinn: Man muss dem Leiden vorbeugen und versuchen es zu heilen, aber es ist nicht möglich, das Leiden vollständig zu beseitigen. Leiden stellt ein Geheimnis dar, ein Rätsel, das nur im Erlösungswerk Christi eine Antwort bekommen kann, an welchem jeder Gläubige teilhaben kann: »Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1, 24), entsprechend seiner Aufforderung: »Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach« (Lk 9, 24).

Die Suche nach einem hohen moralischen Ziel hat immer wieder Christen dazu geführt, über die eigenen Schwächen, Krisen und Versagen zu reflektieren, deren Gründe zu erforschen, sich auf Auswege zu besinnen und Abhilfe zu suchen. Man hat vor allem bei weisen und erfahrenen Menschen Rat gesucht, die zu geistigen Führern geworden sind.

Viele Texte der Kirchenväter zeigen uns, wie viele psychologische Kenntnisse sowohl bei der Beratung in Krisensituation, wie auch bei psychischen Störungen bis zu psychischen Krankheiten gesammelt worden sind⁹. In der Seelsorge wurden auch einzelne Themen ausführlich behandelt, wie das Problem des Narzissmus¹⁰ oder der Akeidia¹¹.

Die katholische Theologie hat seit jeher Interesse für die Psychologie und ihre klinischen Aspekte gezeigt. Man kann zum Beispiel das *Rituale Romanum* von 1614 erwähnen, d.h. das für zahlreiche Feiern der römischen Liturgie verbindliche

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. z. B. Jean-Claude Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997; Ders. *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, Les Éditions du Cerf, Paris 1992; Ders., *L'inconscient spirituel*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005.

¹⁰ Vgl. Irénée Hausherr, *Philautía. Dall'amore di sé alla carità*, Edizioni Qiqiaon. Comunità di Bose, Magliano 1999.

¹¹ Vgl. Gabriel Bunge, *Akeidia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß* (Der Christliche Osten), Würzburg 1995, oder Rainer Jehl, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras*, Schöningh, Paderborn 1984.

Handbuch, das im Kapitel über den Exorzismus verlangt, dass man im Einzelfall nicht allzu leicht an das Vorliegen einer Besessenheit glauben soll, und dass man die Symptome der Melancholie, d.h. der Depression, und anderer psychischer Störungen kennen soll. D.h. es wurde von den Exorzisten psychiatrisches Wissen verlangt.

In der Praxis der katholischen Kirche hat häufig der Beichtvater nicht nur die sakramentale Absolution erteilt, er war auch ein geistiger Führer. Wenn man Beichte und moderne Psychotherapie miteinander vergleichen will, darf man diese zwei verschiedenen Aspekte der Beichtpraxis nicht verwechseln: Absolution einerseits, Hilfe zur Unterscheidung der Geister, zur besseren Kenntnis seiner selbst, Beratung in schwierigen Situationen andererseits. In diesem Rahmen wurden Störungen behandelt, die wir heute als neurotisch bezeichnen würden, wie der Eifer, der nur übertriebene Leistungen als verdienstvoll ansieht, oder die Skrupelhaftigkeit. Der Philosoph Antonio Rosmini (1797–1855) analysiert die psychischen Probleme in Zusammenhang mit einem »irrigen« Gewissen. Als Heilmittel für die Skrupelhaftigkeit empfiehlt er »das vollste Vertrauen auf den in höchstem Mass guten Gott, der den Schwachen hilft und den guten Willen segnet«¹².

Jahrhunderte lang galt in der abendländischen Kultur die Überzeugung der Übereinstimmung des rational erkannten *telos* des Menschen mit seiner Berufung, wie sie in der christlichen Tradition formuliert war. »Diese weitgehende Übereinstimmung geht jedoch verloren, sobald der Protestantismus und der Katholizismus jansenistischer Prägung – und ihre unmittelbaren spätmittelalterlichen Vorläufer – auf der Szene erscheinen. Denn sie verkörpern einen neuen Vernunftbegriff.

Die Vernunft, so erklären diese neuen Theologien, kann *keine* wahre Einsicht in das wahre Ziel des Menschen erzeugen; diese Kraft der Vernunft wurde durch den Sündenfall des Menschen zerstört«¹³.

4. Von der philosophischen und theologischen zur psychologischen Religionskritik

In den letzten Jahrhunderten haben Theologen und Philosophen die überlieferten Formen der Religion, und vor allem ihre Transzendenz und ihre Glaubensinhalte, in Frage gestellt und neu formuliert. Der Schwerpunkt ist von den Glaubensinhalten, die in den Kompetenzbereich der Theologie und der Dogmatik gehören, zur persönlichen Einstellung zum Göttlichen und zum religiösen Erlebnis verschoben worden, die eher psychologisch gedeutet werden können. In der Folge werden einige Aspekte dieser Entwicklung kurz dargestellt ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

¹² Antonio Rosmini-Serbati, *Trattato della coscienza morale*, in Ders., *Opere*, vol. XI, Batelli, Napoli 1884, oder Dominikus Schram, *Theologia mystica ad usum directorum animarum*, De Grimouville et Delatouche, Paris 1845, Bd. I, S. 142–159.

¹³ A. MacIntyre, zit., S.78.

4.1 Immanuel Kant

Der Philosoph Immanuel Kant (1724–1804) hat die religiösen Formen seiner Zeit einer scharfen Kritik unterzogen und zwischen Offenbarungs- oder historischem Glauben, Kirchenglauben einerseits und Vernunftglauben andererseits unterschieden.

Der Kirchenglaube beziehe sich zuerst auf eine historische Offenbarung. »Nun hat der historische Glaube (der auf Offenbarung, als Erfahrung gegründet ist), nur partikuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist«¹⁴. Kirchen seien also desto partikulärer, je enger sie sich auf eine partikuläre Offenbarung beziehen, und keine einzige könne Anspruch auf Allgemeinheit bzw. auf Universalität erheben. Nur die Ablösung von den historischen Glaubenselementen einer Kirche und die Besinnung auf den Vernunftglauben, d.h. auf einen allein auf der Vernunft gegründeten Glauben, könnten zu einer allgemeinen Religion führen.

Diese unterschiedlichen Religionsformen werden auch als gottesdienstliche und moralische bezeichnet: Eine gottesdienstliche Religion, die » auf willkürlichen Vorschriften beruht«, setze notwendig »eine durch Vernunft nicht erkennbare, sondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung« voraus¹⁵, während sich die moralische Religion nur auf die Vernunft stütze. Die Auseinandersetzung zwischen diesen unterschiedlichen Religionsformen soll nach Kant die Religionsgeschichte charakterisiert haben und weiter charakterisieren: »Man kann voraussehen, dass diese Geschichte nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben sein werde«¹⁶.

Dieser Kampf zeigt für Kant verschiedene Fronten: »Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein *verbindlich* ausgibt, eine *katholische*, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche anderer verwahrt, (ob sie gleich diese *öfters* selbst gerne ausüben möchte, wenn sie könnte) eine *protestantische* Kirche genannt werden soll: so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken, und dagegen noch mehrere anstössige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die ersten von Männern einer sich *erweiternden* Denkungsart, (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist)«¹⁷. Der »Kampf« spiele sich also transversal in den christlichen Konfessionen ab und, laut Kant, auch innerhalb der katholischen Kirche zwischen Gläubigen, die bestrebt sind, »ihre Denkungsart zu erweitern«, und der Lehre der Kirche.

Kant strebt eine Vernunftreligion an, d.h. eine Religionsform, die rein auf der Vernunft gegründet ist und von Offenbarung, Theologie und kirchlicher Praxis ganz absehen kann.

Der Kirchenglaube dürfte nur eine Phase auf dem Weg »zur wahren Kirche« darstellen: »der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als

¹⁴ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in Ders., *Werke in zehn Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band 7, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 777.

¹⁵ Ebd., S. 766.

¹⁶ Ebd., S. 788.

¹⁷ Ebd., S. 770.

notwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die *wahre* Kirche auszeichnet. – Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäss) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion affiziert, doch mit dem Bewusstsein, dass er bloss ein solches sei, und dieser, als Kirchenglaube, ein Prinzip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich kontinuierlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die *wahre* heissen«¹⁸.

Es stellt sich hier die grundsätzliche Frage, ob Glaubensinhalte einen objektiven Wert haben oder nur Leitmittel auf dem Weg zur Vernunftreligion sind, die also überwunden und in ihr aufgehoben werden müssen.

4.2 Friedrich Schleiermacher

Eine wichtige Rolle in der Entwicklung der neuen Religiosität kommt Friedrich Schleiermacher (1768–1834) zu, der als einer der wichtigsten protestantischen Theologen der letzten Jahrhunderte betrachtet wird.

Schleiermacher beschreibt die Entstehung der Welt nicht als Schöpfung, sondern als einen dynamischen Prozess und als Interaktion zweier entgegengesetzter Kräfte: »Ihr wisst, dass die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr grosses Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenschmelzen und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durch einander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen. Diese ganze körperliche Welt, [...] erscheint [...] nur als ein ewig fortgesetztes Spiel entgegengesetzter Kräfte«¹⁹.

Wegen dieser dynamischen Entwicklung seien weder eine Ontologie noch eine Metaphysik möglich. Es gebe weder absolute Prinzipien noch allgemein gültige moralische Normen. »Sie [die Religion] begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht, aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl«²⁰.

Das Universum manifestiere sich in unendlichen Formen, sodass auch unendliche Anschauungen des Universums möglich seien. Gerade die »Anschauung«, die vom Gefühl begleitet wird, dass alles Einzelne ein Teil des Ganzen ist, habe einen religiösen Charakter und sei eine echte »Offenbarung« des Universums: »Was heisst Offenbarung? Jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums ist eine, und Jeder muss doch wohl am besten wissen, was ihm ursprünglich und neu ist«²¹. Selbst die Idee von Gott schränke die Unendlichkeit des Universums auf eine einzige Vor-

¹⁸ Ebd., S. 777.

¹⁹ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Reclam, Stuttgart 1997, S. 6.

²⁰ Ebd., S. 35.

²¹ Ebd., S. 79.

stellung ein: »In der Religion also steht die Idee von Gott nicht so hoch, als Ihr meint«²²; »Gott ist nicht Alles in der Religion, sondern Eins, und das Universum ist mehr«²³, sodass Schleiermacher zum Schluss kommt, »dass eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andre mit Gott«²⁴. Aus einem ähnlichen Grund würdigt Schleiermacher den Polytheismus: »es war Religion, wenn sie [die Alten] für jede hilfreiche Begebenheit [...] den Gott, dem sie angehörte, mit einem eigenen Beinamen begabten und einen eigenen Tempel ihm bauten; sie hatten eine Tat des Universums aufgefasst und bezeichneten so ihre Individualität und Charakter«²⁵. »Das alte [Rom], wahrhaft fromm und religiös im hohen Stil, war gastfrei gegen jeden Gott, und so wurde es der Götter voll«²⁶.

Jede persönliche Anschauung des Universums sei eine Art »private Offenbarung«, die der Heiligen Schrift überlegen sei: »Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte«²⁷. Das beinhaltet eine neue Einstellung zur Theologie und eine neue Auffassung der Seelsorge: Eine auf der Heiligen Schrift basierende Theologie soll zurücktreten zugunsten einer Einstellung, die dem Einzelnen zur Entfaltung der eigenen persönlichen Religiosität helfen sollte, mit dem Verzicht auf objektive Kriterien, um Göttliches von nicht Göttlichem zu unterscheiden: »Alles Menschliche ist heilig, denn alles ist göttlich«²⁸. Auch die Rolle des Seelsorgers wird neu definiert: »Ein Redner sei er für alle, die hören wollen, aber nicht ein Hirt für eine bestimmte Herde«²⁹. Vor allem soll der Seelsorger sich bemühen, die Eigenart jeder Form von individueller Religiosität zu verstehen, d.h. die religiöse Natur jeder individuellen Anschauung des Universums zu erkennen.

Für Schleiermacher hat der Mensch keine feste Natur, mit einem allen Menschen gemeinsamen *telos*, sondern er ist das Produkt zwei entgegengesetzter Kräfte: »Es scheint mir, als ob auch die Geister, sobald sie auf diese Welt verpflanzt werden, einem solchen Gesetze folgen müssten. Jede menschliche Seele – ihre vorübergehende Handlungen sowohl als die innern Eigentümlichkeiten ihres Daseins führen uns darauf – ist nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe«³⁰. Jeder bewusste und rationale Versuch, die spontane psychische Tätigkeit zu steuern, würde nur das spontane Spiel der entgegengesetzten Kräfte verhindern: »In allem Handeln und Wirken, es sei sittlich oder philosophisch oder künstlerisch, soll der Mensch nach Virtuosität streben, und alle Virtuosität beschränkt und macht kalt, einseitig und hart«³¹.

Daraus resultiert auch eine rein naturalistische Psychologie. Schleiermacher zieht die Seele nur in ihrer Identität mit dem Leib in Betracht. »Ausgeschlossen ist durch

²² Ebd., S. 87.

²³ Ebd., S. 88.

²⁴ Ebd., S. 84.

²⁵ Ebd., S. 39.

²⁶ Ebd., S. 44.

²⁷ Ebd., S. 82.

²⁸ Ebd., S. 156.

²⁹ Ebd., S. 150.

³⁰ Ebd., S. 6.

³¹ Ebd., S. 76.

diese *methodische* Entscheidung eine Trennung von Seele und Leib, die der Seele eine eigene, selbständige Substanz zusprechen wollte«³².

Mit der Identität zwischen Seele und Leib wird laut dem Religionswissenschaftler Emil Brunner (1889–1966) der »Begriff des Glaubens psychologisiert und aus dem transzendentalen Prinzip die psychologische Funktion: frommes Gefühl gemacht«³³. Für den Menschen ist das tiefste religiöse Gefühl, das Gefühl von Gott vollständig abhängig zu sein, das so genannte »schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl«. Wenn aber die ganze Natur und der Mensch selber Produkt zweier Kräfte oder Triebe sind, ist es nicht mehr möglich, zwischen Schöpferkraft und Naturkräften bzw. -trieben zu unterscheiden, »also das Bedingte durch den Naturzusammenhang ist identisch (>fällt ganz zusammen<) mit dem Bedingte durch Gott«³⁴.

4.3 Ludwig Feuerbach

Auch der Philosoph Ludwig Feuerbach (1804–1872) sieht im Gefühl der Gottesabhängigkeit eher eine Naturabhängigkeit: »Mein Abhängigkeitsgefühl ist kein theologisches, schleiermacherisches, nebelhaftes, unbestimmtes, abstraktes Gefühl. [...] Das, wovon der Mensch abhängig ist, abhängig sich fühlt, abhängig weiss, *ist aber die Natur, ein Gegenstand der Sinne*. Es ist daher ganz in Ordnung, dass alle die Eindrücke, welche die Natur vermittelt der Sinne auf den Menschen macht [...], Motive religiöser Verehrung werden können und wirklich werden«³⁵. Das, was als religiös erlebt wird, ist religiös nicht an sich, sondern durch das Gefühl: »Es erhellt dies schon daraus, dass da, wo das Gefühl zum Organ des Unendlichen, zum subjektiven Wesen der Religion gemacht wird, der *Gegenstand* derselben seinen objektiven Wert verliert. So ist, seitdem man das Gefühl zur Hauptsache der Religion gemacht, der sonst so heilige Glaubensinhalt des Christentums gleichgültig geworden. Wird auch auf dem Standpunkt des Gefühls dem Gegenstand noch Wert eingeräumt, so hat er doch diesen nur um des Gefühls willen«³⁶.

Feuerbach interpretiert die Religion als psychische Projektion und erklärt, »dass das *Geheimnis der Theologie* nicht anders als die *Anthropologie* ist!«³⁷. Die traditionelle Vorstellung der Religion wird auf den Kopf gestellt. Das Göttliche ist nicht ausserhalb des Menschen oder transzendent: »unsre Aufgabe ist es ja eben, zu zeigen, dass die Theologie nichts ist als eine sich selbst verborgene, als die esoterische Patho-, Anthro- und Psychologie und dass daher die wirkliche Anthropologie, die wirkliche Pathologie, die wirkliche Psychologie weit mehr Anspruch auf den Namen >Theologie< haben als die Theologie selbst, weil diese doch nichts weiter ist als eine imaginäre Psychologie und Anthropologie«³⁸.

³² Hans Martin Dober, *Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, S. 73.

³³ Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Mohr, Tübingen 1924, S. 317.

³⁴ Ebd., S. 367.

³⁵ Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Akademie, Berlin 1984, S. 53–54.

³⁶ Ders., *Das Wesen des Christentums*, Akademie, Berlin 1984, S. 41.

³⁷ Ebd., S. 352.

³⁸ Ebd., S. 173.

Diese These Feuerbachs ist sehr provokativ: Eine »wirkliche« Psychologie wäre dazu berufen, die Rolle der Theologie zu übernehmen!

4.4 Sigmund Freud

In der Tiefenpsychologie Sigmund Freuds (1856–1939) kann man u.a. eine Bestätigung der Thesen Feuerbachs feststellen. Ist die Theologie eine »imaginäre Psychologie und Anthropologie«, dann können Psychologen die Inhalte der Theologie besser erklären als Theologen. »Ich glaube in der Tat, dass ein grosses Stück der mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernen Religionen hinein reicht, nichts anderes ist als *in die Aussenwelt projizierte Psychologie*. Die dunkle Erkenntnis (sozusagen endopsychische Wahrnehmung) psychischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewussten spiegelt sich – es ist schwer, es anders zu sagen, die Analogie mit der Paranoia muss hier zu Hilfe genommen werden – in der Konstruktion einer *übersinnlichen Realität*, welche von der Wissenschaft in Psychologie des Unbewussten zurückgewandelt werden soll. Man könnte sich getrauen, die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit u. dgl. in solcher Weise aufzulösen, die *Metaphysik in Metapsychologie* umzusetzen«³⁹. Freud beschränkt sich nicht darauf, die Hypothese der Religion als Projektion zu formulieren, sondern er will Mechanismen und Inhalte der religiösen Projektionen tiefenpsychologisch erklären. Durch die erste Verdrängung der Triebe in der frühen Kindheit, d.h. in der ödipalen Situation, sei die ursprüngliche psychische und psychosomatische Einheit entzweit worden mit der Trennung von Bewusstsein und Unbewusstem, sowie von Psyche und Körper. Die patriarchalische Familienstruktur und der Glaube an einem transzendenten Gott prägten die Entwicklung des ersten Kerns des Gewissens, des Über-Ich der psychoanalytischen Lehre, mit der Verstärkung der inneren Spaltung, d.h. des inneren Konfliktes. In jedem Individuum wiederhole sich der Zivilisationsprozess mit dem Beginn der Kultur, der Religion und der Neurose: »So möchte ich denn zum Schlusse dieser mit äusserster Verkürzung geführten Untersuchung das Ergebnis aussprechen, dass im Ödipus-Komplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen, in voller Übereinstimmung mit der Feststellung der Psychoanalyse, dass dieser Komplex den Kern aller Neurosen bildet, so weit sie bis jetzt unserem Verständnis nachgegeben haben«⁴⁰. Die Tiefenpsychologie sei also nicht nur dazu berufen, die Sublimierungen der Kunst und die Hintergründe der Sittlichkeit zu erklären oder die neurotischen Störungen zu behandeln, sondern auch die Abwehrmechanismen aufzudecken, die zur Bildung religiöser Vorstellungen geführt haben sollen.

Der Wiener Arzt sieht weiter einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Glauben und Vernunft: Die Psychoanalyse brauche keine spezielle Weltanschauung, denn sie »ruht auf der allgemeinen wissenschaftli-

³⁹ Sigmund Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1999, S. 287–288.

⁴⁰ Ders., *Totem und Tabu*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1999, S. 188.

chen Weltanschauung, mit welcher die religiöse unverträglich bleibt⁴¹. Für Freud bedeutet Religion Glauben an einen transzendenten Gott. Er kritisiert also die Versuche, die Religion abzuschwächen, indem ein unpersönliches Prinzip an Stelle eines personalen Gottes gesetzt wird: »Man möchte sich in die Reihen der Gläubigen mengen, um den Philosophen, die den Gott der Religion zu retten glauben, indem sie ihn durch ein unpersönliches, schattenhaft abstraktes Prinzip ersetzen, die Mahnung vorzuhalten: Du sollst den Namen des Herrn nicht zum Eiteln anrufen«⁴².

4.5 Carl Gustav Jung

Der Schweizer Psychiater Carl Gustav Jung (1875–1961) war jahrelang ein enger Mitarbeiter Freuds, bis Meinungsverschiedenheiten über die Interpretation der unbewussten Triebkraft, d.h. der Libido, die Zusammenarbeit beendeten. Genauso wie Freud, betont auch Jung den Primat des Unbewussten im psychischen Leben, er schreibt aber dem Trieb eine geistige Dimension zu: »Nach meiner persönlichen Auffassung ist die Lebensenergie oder die Libido des Menschen das göttliche Pneuma«⁴³. Die Religion wird einfach als Projektion von psychischen Mechanismen betrachtet, sodass es für Jung möglich ist, psychische Phänomene und Mechanismen sowohl mit einer religiösen wie auch mit einer psychologischen Sprache zu beschreiben; allein die Psychologie sei jedoch in der Lage, sie richtig zu interpretieren: »Ich ziehe daher den Terminus ›das Unbewusste‹ vor, wohl wissend, dass ich ebenso gut von ›Gott‹ und ›Dämonen‹ reden möchte, wenn ich mich mythisch ausdrücken möchte. Insofern ich mich mythisch ausdrücke, geschieht es mit dem Bewusstsein, dass ›Mana‹, ›Dämon‹ und ›Gott‹ Synonyme des Unbewussten sind«⁴⁴. Jung ist überzeugt, dass Konzepte wie Dämon und Gott nur psychische Funktionen bezeichnen ohne Korrelat ausserhalb der menschlichen Psyche, »so kann keine Götterlehre im Sinne nichtpsychologischer Existenz aufrechterhalten werden«⁴⁵.

Gott als Schöpfer wird von der kreativen Materie abgelöst, der *creator spiritus* wird zur Metapher der Bewegung in der Materie, des Triebes.

4.6 Erich Fromm

Der Psychoanalytiker Erich Fromm (1900–1980) unterscheidet zwischen autoritären und humanistischen Religionen: »Das wesentliche Element autoritärer Religion und autoritärer religiöser Erfahrung ist die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen. Die Haupttugend bei diesem Typ von Religion ist Gehorsam, die

⁴¹ Ders., *Brief an Oskar Pfister vom 16.2.1929*, in Sigmund Freud, Oskar Pfister, *Briefe 1909–1939*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1980, S. 139.

⁴² Ders., *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1999, S. 431–432.

⁴³ Carl Gustav Jung, Brief an Victor White vom 26.IX.1945, in *Briefe*, Walter, Olten und Freiburg i.Br. 1973, Bd. I, S. 475.

⁴⁴ *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Ex Libris, Zürich o.J., S. 338–339.

⁴⁵ C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, 5. vollst. revid. Auflage, Walter, Olten und Freiburg im Breisgau 1988, S. 93.

Kardinalsünde Ungehorsam«⁴⁶. Diese Unterwerfung vermittele dem Menschen ein Gefühl der Sicherheit, indem man sich von der göttlichen Macht geschützt glaubt, gleichzeitig aber verliere der Mensch »seine Unabhängigkeit und Integrität«⁴⁷ und verleugne seinen »Wert und seine Stärke«⁴⁸.

In den humanistischen Religionen hingegen gehe es um die Verwirklichung der im Menschen innewohnenden Kräfte. »Religiöse Erfahrung bei dieser Art von Religion heisst Erfahrung des Einsseins mit dem All, gegründet auf der Bezogenheit zur Welt, wie sie jemand in Denken und Liebe erfasst. Das Ziel des Menschen in einer humanistischen Religion besteht darin, seine grosse Stärke, nicht seine äusserste Ohnmacht zu erreichen; Selbstverwirklichung ist Tugend, nicht Gehorsam«⁴⁹.

Fromm wirft früheren Theologen vor, das Bilderverbot missachtet und sich Gott bildlich vorgestellt zu haben, ein solches Bild sei aber eher ein Götze. Seiner Meinung nach hätten moderne Philosophen und Theologen nach wie vor von Gott geredet, aber in einem ganz anderen Sinn als Theologen früherer Jahrhunderte, und ihre Vorstellung Gottes gleiche eher einem atheistischen Humanismus.

»In den Schriften einer Anzahl von Theologen und Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts bis in unsere Zeit kann man gleichhaltige Versuche finden, das Wort Gott beizubehalten, ihm jedoch einen völlig anderen Sinn zu geben, als es für die Propheten der Bibel oder die christlichen und jüdischen Theologen des Mittelalters hatte. Es bedarf keines Streites mit denen, die am Symbol ›Gott‹ festhalten wollen, wengleich es fraglich ist, ob es nicht einen erzwungenen Versuch bedeutet, an einem Symbol festzuhalten, dessen Bedeutung wesentlich geschichtlich bedingt ist. Wie sich dies auch verhalten möge, eines ist sicher: Der wahre Konflikt spielt sich nicht ab zwischen Gottgläubigkeit und Atheismus, sondern zwischen einer humanistischen religiösen Einstellung und einer Haltung, die dem Götzendienste gleichkommt, unabhängig davon wie diese Haltung sich im bewussten Denken ausdrückt – oder verkleidet«⁵⁰.

5. Begegnung von Theologie und neuen Psychologien im 20. Jahrhundert

5.1 Die Anfänge: Freud, Jung, Allers und Boisen

Eine neue Beziehung zwischen Seelsorge und Psychologie entwickelt sich im Laufe des 20. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit den neueren psychologischen Strömungen, vor allem mit der Tiefenpsychologie. Die ersten Anfänge finden wir im Gedankenaustausch zwischen Sigmund Freud und dem reformierten Pfarrer

⁴⁶ Erich Fromm, *Psychoanalyse und Religion*. In *Gesamtausgabe Band VI, Religion* (S. 227–292), DTV, München 1989, S. 248.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., S. 249.

⁵⁰ Ebd., S. 290.

Oskar Pfister (1873–1956); die meisten kirchlichen Kreise standen jedoch der Psychoanalyse eher kritisch gegenüber. Erst die Werke Jungs, der sich nicht nur mit religiösen Erfahrungen beschäftigt, sondern auch sich nicht scheut, seine Theorien in einer religiösen Terminologie zu formulieren, erwecken ein breites Interesse bei Seelsorgern. In einem Referat *Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge* an der Elsässischen Pastoralkonferenz 1932 zu Strassburg vertritt Jung die Meinung, dass die Notwendigkeit der Integration in die bewusste Persönlichkeit der dunklen und unbewussten Teile der Psyche, die er als Schatten bezeichnet, und die Versöhnung der Gegensätze im Sinne der *coincidentia oppositorum* genau dem christlichen Gebot der Feindesliebe entsprechen⁵¹. »Neurose ist Entzweigung mit sich selbst. Der Grund der Entzweigung ist bei den meisten Menschen der, dass das Bewusstsein sich an das moralische Ideal halten möchte, das Unbewusste aber nach seinem (im gegenwärtigen Sinne) unmoralischen Ideal strebt«⁵². Die Feindesliebe wäre dazu aufgerufen, diesen inneren Konflikt zwischen dem Ich und dem Schatten, sowie zwischen moralischen und unmoralischen Idealen beizulegen: »Durch die christliche Tugend der Feindesliebe und der Vergebung heilen wir diesen leidenden Zustand«⁵³. Dabei handle es sich nicht nur um Heilung in engerem psychologischem Sinn, sondern auch um Heil in religiösem Sinn. Jung deutet nämlich die Stelle in Mt 5, 22, wo Jesus denjenigen verurteilt, der im Konflikt mit dem Bruder steht, nach der eigenen Theorie: Wenn wir unseren Schatten geringschätzen und verleugnen, »dann sagen wir zum Bruder in uns ›racha«⁵⁴. Die von den Evangelien verlangte »Versöhnung« wäre zuerst Versöhnung mit sich selbst, Selbst-Annahme, sowie die Fähigkeit, »den Feind im eigenen Herzen zu lieben und zum Wolf ›Bruder‹ sagen« zu können⁵⁵. 1937 wird in England *The Guild of Pastoral Psychology* gegründet und sie »bietet ein breites Forum denjenigen, die professionell oder sonst daran interessiert sind, die Beziehungen zwischen Spiritualität, Religion und Tiefenpsychologie zu verstehen, besonders in Zusammenhang mit der Arbeit und mit den Schriften C. G. Jungs«⁵⁶.

Rudolf Allers (1883–1963) war Schüler von Alfred Adler (1870–1937) und Anhänger der Individualpsychologie, er sah aber deren Grenzen in der mangelnden philosophischen Grundlage. Für Allers muss sich eine Psychotherapie mit dem ganzen Menschen befassen, kann also »nie anders als durch eine umgreifende Anthropologie begründet werden. Alle Anthropologie ist ihrer letzten Absicht nach notwendig eine philosophische«⁵⁷. Als Katholik möchte er die katholische Weltanschauung ein-

⁵¹ C.G. Jung, *Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, zit., S. 337–355; vgl. auch Ermanno Pavesi, *Von der Trinität zur Quaternität. C.G. Jungs Theorie der Integration der Gegensätze in Gott*. In *Factum* 3/4 März–April 1995, S. 22–26.

⁵² Ders., *Über die Psychologie des Unbewussten*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 4. vollst. rev. Auflage, Walter, Olten und Freiburg im Breisgau 1989 S. 29.

⁵³ Ders., *Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*, zit., S. 349.

⁵⁴ Ebd., S. 348.

⁵⁵ Ebd., S. 349.

⁵⁶ www.guildofpastoralpsychology.org.uk: »offers a rich forum for those interested, professionally or otherwise, in understanding the relationship between spirituality, religion and depth psychology, with particular reference to the work of and writings of C. G. Jung«.

⁵⁷ Rudolf Allers, *Die weltanschaulichen Voraussetzungen der Psychoanalyse*. In *Süddeutsche Monatshefte*, 28, 1931, 767–771.

beziehen und, als er seine Theorien über das Werden der sittlichen Person publiziert, hält er im Vorwort fest, dass seine Gedankengänge letztlich in drei Fundamenten gründen: »In der katholischen Weltanschauung, in dem philosophischen System der ›philosophia perennis‹, in der Empirie moderner Seelenforschung, insbesondere in der Empirie der von dem Wiener Arzte Alfred Adler begründeten Lehre der Individualpsychologie«⁵⁸.

Als Pionier der klinischen Seelsorge in den Vereinigten Staaten gilt Anton Boisen (1876–1965), der in den 20er Jahren, durch eigene psychische Krisen sensibilisiert, psychische Krankheiten als misslungene Versuche interpretiert, eine spirituelle Krise zu überwinden. Boisen entwickelt eine Pastoral für die Begleitung psychisch Kranker und schreibt der klinischen Seelsorge eine ganz wichtige Funktion zu, weil nicht-organische psychische Störungen meistens von Schuldgefühlen und dem Bedürfnis nach Sühne verursacht seien: »Wir haben entdeckt, dass das Schuldgefühl, das allgemein immer mehr als der wichtigste Faktor für nicht-organische Krankheiten anerkannt wird, vor allem in einem Gefühl besteht, von der innigen Gemeinschaft von denjenigen ausgeschlossen zu sein, die einem besonders der Liebe und der Ehre würdig sind. Nach Franz Alexander hängt Schuld von der Anwesenheit von Wünschen und Neigungen ab, die nicht kontrolliert werden können, aber aus Angst vor Verurteilung nicht anerkannt werden können«⁵⁹. Das bedingt auch eine veränderte Auffassung der Kirche: »Vom diesem Gesichtspunkt ist die Kirche nicht mehr eine Sammlung von Lehrsätzen oder Zeremonien, sondern eine Gemeinschaft«⁶⁰.

Leidende Menschen werden nicht nur als der Liebe würdig betrachtet, sondern als »living human documents«: «Für Boisen ist das Leben der Menschen, ganz besonders der Leidenden, in mindestens vergleichbarer Weise ein geschichtlicher Text für die Mitteilung von Gottes Wirken wie der Text der Hl. Schrift«⁶¹.

5.2 Die Etablierung der Pastoralpsychologie

Nach diesen ersten Anfängen haben sich in der Pastoralpsychologie unterschiedliche psychologische Richtungen etabliert, mit zum Teil unterschiedlichen Wirkungsbereichen. Pastoralpsychologie befasst sich allgemein mit sämtlichen Bereichen, wo in Theorie und/oder Praxis eine Begegnung zwischen Theologie und Psychologie stattfindet. Psychotherapeutische Kenntnisse finden Anwendung nicht nur in der pastoralen Einzelbetreuung, sondern auch bei zwischenmenschlichen Konflikten,

⁵⁸ Ders., *Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters*. Herder, Freiburg i. Br. 1929, S. V.

⁵⁹ Anton Theophilus Boisen, *Religion in Crisis and Custom. A sociological and psychological study*, Harper & Brothers, New York 1955, S. 194–195: »We have discovered, furthermore, that the sense of guilt, which is being more and more generally recognized as the major factor in nonorganic mental illness, consists essentially in the sense of being banished from the inwardly conceived fellowship of those whom one counts most worthy of love and honor. Guilt is due, according to Franz Alexander, to the presence of desires and tendencies which can be neither controlled nor acknowledged for fear of condemnation«.

⁶⁰ Ebd., S. 210, »The church is in this view no mere body of doctrine or ceremonies but a fellowship«.

⁶¹ Reinhold Gestrich, *Aus- und Fortbildung für Krankenhausseelsorger*. In M. Klessmann, *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, (S. 272–282) S. 274.

z.B. in der Eheberatung oder bei der Analyse der Gruppendynamik oder der Kommunikation innerhalb kirchlichen Institutionen oder Gruppen, um nur einige Anwendungen zu erwähnen.

Die 1972 gegründete *Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie*, ein ökumenischer Fachverband für Seelsorge, Beratung und Organisation, besteht zum Beispiel aus fünf Sektionen:

- A. Gruppe – Organisation – System
- B. Gestaltseelsorge und Psychodrama in der Pastoralarbeit
- C. Klinische Seelsorgeausbildung
- D. Personzentrierte Psychotherapie / Seelsorge
- E. Tiefenpsychologie

In der offiziellen Internetseite werden die verschiedenen Richtungen kurz vorgestellt, und es besteht die Möglichkeit, die jeweiligen Standards herunter zu laden.

A. Gruppe – Organisation – System (GOS)

Schwerpunkt dieser Sektion sind Probleme in den zwischenmenschlichen Beziehungen und den Strukturen kirchlicher Organisationen. Ihre pastoralpsychologische Arbeit »orientiert sich an den Konzepten der Gruppendynamik, der Systemtheorie, der Organisationstheorien und der Rollentheorie«. Es geht zum Beispiel um die Ausbildung von Supervisoren sowie von Organisations- bzw. Gemeindeberatern⁶².

Die der Gruppendynamik zugrunde liegende Theorie geht davon aus, dass Einstellung und Werte einer Gruppe das Verhalten ihrer Mitglieder weitgehend beeinflussen können. Dieser Einfluss sei nicht selten negativ, verhindere die individuelle Entfaltung und führe zur Verdrängung von Bedürfnissen und Gefühlen. Die Gruppendynamik bezweckt die Veränderung der einzelnen Mitglieder durch die Interaktion mit einer Gruppe, welche die Möglichkeit bietet, Hemmungen und emotionale Blockaden zu überwinden, indem jeder die eigenen Gefühle äußern kann, ohne Angst, verurteilt zu werden.

Die systemische Seelsorge stützt sich auf die soziologische Systemtheorie und deren Anwendung in der Familientherapie sowie auf die kognitive Theorie des Konstruktivismus.

Die systemische Seelsorge erhebt den Anspruch, die Herausforderung der heutigen Zeit, der so genannten »Postmoderne«, wahrgenommen und die großen ideologischen Systeme der Moderne abgelöst zu haben. Der Theologie kommt eine neue Funktion zu: »Es bleibt zu prüfen, ob die Theologie sich als wissenschaftliche Beschäftigung mit subjektiven Wirklichkeitskonstruktionen individueller Christen sehen kann«⁶³. In dieser Vielfalt von religiösen Vorstellungen soll der Theologe »verhindern, dass zwischen den vielfältig subjektiven Zugängen zur Religion keine Verständigung mehr möglich ist. [...] Was und wie zu glauben ist, klären die einzelnen Subjekte selber«⁶⁴.

⁶² Vgl. www.pastoralpsychologie.de/80.html.

⁶³ Peter Held, *Systemische Praxis in der Seelsorge*, Matthias Grünewald, Mainz 1998, S. 98.

⁶⁴ Ebd., S. 199.

B. Gestaltseelsorge und Psychodrama in der Pastoralarbeit

Beide Methoden, Gestaltseelsorge und Psychodrama, werden in der gleichen Sektion vertreten, weil sie bei allen Unterschieden wichtige Gemeinsamkeiten haben: Achtung vor dem Menschen und seiner individuellen Entwicklung; Förderung der Beziehungsfähigkeit; Förderung individueller und sozialer Verantwortung.

»Das Spannungsverhältnis zwischen Psychologie und Theologie wird dabei als reizvolle und notwendige Zumutung und Herausforderung angesehen. Ziel ist es – zwischen Entwicklung und Begrenzung –, zu einer persönlichkeitspezifischen Lebens- und Glaubensgestalt zu finden sowie eine seelsorgerische und pastoralpsychologische Identität und Professionalität zu ermöglichen«⁶⁵.

Die Gestaltseelsorge bezieht sich ausdrücklich auf die Gestalttherapie und auf das Werk ihres Gründers Fritz Perls (1893–1970). Perls war der Auffassung, dass sich die Natur wie ein sich selbst regulierendes System verhält, »sehr subtil, außerordentlich empfindsam den jeweiligen Bedürfnissen gegenüber. Sobald wir diesen Prozess unterbrechen und künstliche soziale Kontrollen einbauen, gerät es aus den Fugen. Jede Art der Selbstkontrolle wird dem Gesamtorganismus Schaden zufügen, wenn sie mit einem grundlegenden, vitalen Bedürfnis kollidiert. Jeder Sieg über uns selbst bedeutet gleichzeitig eine gewaltige Niederlage für uns selbst«⁶⁶. Psychische Störungen werden als Ausdruck des verlorenen Gleichgewichts und der Unfähigkeit, Gefühle und Bedürfnisse zu spüren, gedeutet. Gestalttherapie will den Menschen helfen, die angeblich eingeengte Vitalität, Emotionalität, Kreativität und Ausdrucksfähigkeit wiederzuerlangen. Hilarion Petzold, der durch das »Fritz-Perls-Institut für Integrative Therapie, Gestalttherapie und Kreativitätsforschung« zur Bekanntmachung der Gestalttherapie in Europa wesentlich beigetragen hat, hält eine Zusammenarbeit zwischen Integrativer Therapie und Religion für möglich: »Die Integrative Therapie verfügt im Unterschied zur Psychoanalyse Freuds über keine explizite Religionskritik.

Auf dem Hintergrund ihres phänomenologisch-tiefenhermeneutischen Ansatzes versteht sie religiöse Phänomene eher allgemein und funktional, als Ausdrucksformen menschlicher Existenz, die Sinn haben und akzeptierbar sind, solange sie die Integrität von Menschen nicht gefährden (z.B. durch Gewissenszwang oder Einschränkung der persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten). Die ethischen Postulate des integrativen Ansatzes, die im Konzept der Koexistenz und der Gewährleistung von Integrität zentriert ist – auch der Integrität von religiösen Überzeugungen – »stehen mit den zentralen christlichen Positionen durchaus im Einklang« (H. Petzold)⁶⁷.

Das psychodramatische Verfahren, das von Jacob Levi Moreno (1889–1974) entwickelt wurde, wird als wirkungsvolle Unterstützung für die kirchliche Arbeit mit Gruppen beschrieben. Diese Methode kann aber auch »beim Erhellen der Rollen und

⁶⁵ www.pastoralpsychologie.de/80.html, aus den Standards.

⁶⁶ Frederick S. Perls, Patricia Baumgardner, *Das Vermächtnis der Gestalttherapie*. Klett-Cotta, Stuttgart 1990, S. 135.

⁶⁷ Karl Heinz Ladenhauf, *Integrative Therapie und Seelsorge-Lernen*. In Baumgartner I. (Hrsg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Pustet, Regensburg 1980, (S. 181–194) S. 187.

Aufgabenfelder, die einer Pfarrerin oder ein Pfarrer wahrzunehmen hat, so hilfreich sein, wie im Einzelgespräch am Krankenbett oder in der Begleitung Trauender, Traumatisierter oder Sterbender«⁶⁸.

C. Klinische Seelsorgeausbildung

Klinische Seelsorgeausbildung »stellt ein Lernmodell dar, in dem Seelsorge, Kommunikation und Supervision durch Selbsterfahrung und berufliche Praxis gelernt und eingeübt wird. Theologische Reflexion, Ansätze aus Psychotherapie, Kommunikations- und Sozialwissenschaften sind die Elemente der Weiterbildung und ermöglichen ein erfahrungsbezogenes, personenspezifisches und identitätsbildendes Lernen⁶⁹. Es gibt keine ausschließliche Ausrichtung auf eine bestimmte Form von Psychotherapie. In den Standards der *Pastoralpsychologischen Weiterbildung in Supervision (KSA)* wird erwähnt, dass in der Klinischen Seelsorgeausbildung verschiedene Ansätze aus Theologie, Pastoralpsychologie, Human- und Sozialwissenschaften zur Geltung kommen und dass das Lernkonzept verfahrens- und methodenplural ist.

D. Personzentrierte Psychotherapie und Seelsorge

Diese Sektion »ist dem Ansatz der humanistischen Psychologie verpflichtet, wie sie insbesondere von Carl R. Rogers [1902–1987] begründet wurde, und kontinuierlich von Therapeuten und Pastoralpsychologen weiter entwickelt wird«⁷⁰. Ein Grundsatz dieser Psychologie ist der Glaube an die Güte der menschlichen Natur: »der innerste Kern der menschlichen Natur, die am tiefsten liegenden Schichten der Persönlichkeit, die Grundlage seiner tierischen Natur ist von Natur aus positiv – von Grund auf sozial, vorwärtsgerichtet, rational und realistisch«⁷¹. Rogers betont auch, »dass der innere Kern der menschlichen Persönlichkeit der Organismus ist«⁷². Wenn der Mensch nicht vorwärtsgerichtet, sondern irrational, asozial und unrealistisch ist, ist das die Folge des Versuches, anstatt er selbst zu sein, sich den Erwartungen der anderen anzupassen. In seinem Leben sollte der Mensch weniger auf äussere Normen und eher auf die eigenen Gefühle achten. Die Therapie soll den Klienten zur Annahme seiner somatischen Gefühle verhelfen und einen Prozess ermöglichen, »durch den man mit seinem eigenen Organismus eins wird«⁷³.

E. Tiefenpsychologie

»Grundlage ist das Verständnis für die Bedeutung unbewusster Prozesse und zwischenmenschlicher Konflikte. Ausgehend von den Konzepten der Psychoanalyse seit S. Freud und der Analytischen Psychologie seit C. G. Jung liegen Schwerpunkte

⁶⁸ www.pastoralpsychologie.de/80.html, aus den Standards.

⁶⁹ www.pastoralpsychologie.de/sektion-ksa.html.

⁷⁰ www.pastoralpsychologie.de/258.html.

⁷¹ Carl R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. Ernst Klett, Stuttgart 1976, S. 99–100.

⁷² Ebd., S. 100–101.

⁷³ Ebd., S. 110.

auf der vertieften Wahrnehmung und Klärung unbewusster Beziehungsprozesse, der Aneignung der eigenen Lebensgeschichte und der Ermöglichung und Reflexion symbolischer Erfahrungen«⁷⁴. Einige Aspekte der Psychoanalyse Freuds und der Analytischen Psychologie Jungs sind in früheren Kapiteln bereits dargestellt worden.

5.3 Die Grenzen der neuen Psychologien: Der Naturalismus

In der *Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie* sind Richtungen mit verschiedenen Ansätzen vertreten, die auch therapeutisch angewendet werden, wie z.B. systemische, tiefenpsychologische, klientenzentrierte und Gestalttherapie.

Alle diese Ansätze liefern positive und wertvolle Impulse. In der Praxis fällt nämlich die Komplexität jeder individuellen Situation auf, sodass in jedem Einzelfall genauer geklärt werden muss, welche Bedeutung Lebensgeschichte, Traumatisierungen, Sozialisationsprozesse, Interaktionen in einer Gruppe usw. jeweils haben.

Bei allen Unterschieden zeigen die diesen Therapien zugrunde liegenden Theorien auch wichtige Gemeinsamkeiten, die u.a. das Verhältnis zur Seelsorge charakterisieren. Selbst die höheren Funktionen im Menschen werden allgemein als psychische Mechanismen und als Produkt oder Manifestation von biologischen Prozessen und/oder interpersonellen Beziehungen beschrieben und gedeutet. Die ganze Entwicklung des Menschen sei durch ein immanentes Prinzip erklärbar, sei es durch die Triebe der Tiefenpsychologie, durch das konstruktivistische Selbstorganisationsprinzip oder durch die Selbstaktualisierungstendenz der so genannten »humanistischen Psychologie«. Psychische und Verhaltensstörungen werden als Produkt des Konfliktes zwischen den tieferen Bedürfnissen des Menschen einerseits und seinem Bewusstsein und seiner Persönlichkeit andererseits verstanden, wobei das Bewusstsein als ein entfremdetes und die Persönlichkeit als eine »Maske« betrachtet werden können.

Für die Personzentrierte Psychologie ist »der innerste Kern der menschlichen Natur, die am tiefsten liegenden Schichten seiner Persönlichkeit, die Grundlage seiner tierischen Natur [...] von Natur aus positiv – von Grund auf sozial, vorwärtsgerichtet, rational und realistisch«⁷⁵ und für die Gestalttherapie ist Selbstbeherrschung nur »Selbstvergewaltigung«⁷⁶. Verantwortlich für eine solche »Selbstvergewaltigung« und für die Verdrängung des innersten Kernes des Menschen sei das moralische Gewissen, das durch Erziehung, Kultur und religiöse Sozialisation gebildet wurde. Jung erklärt: »Man will gut sein und muss darum das Böse verdrängen; damit nimmt auch das Paradies der Kollektivpsyche ein Ende«⁷⁷.

Allen diesen Richtungen ist auch ein eher deterministisches Menschenbild gemeinsam: Mentale Vorstellungen und Handlungen seien nicht so frei, wie man nor-

⁷⁴ www.pastoralpsychologie.de/sektion-t.html.

⁷⁵ C. R. Rogers, zit., S. 99–100.

⁷⁶ Fr. Perls et al., *Gestalttherapie. Grundlagen*, Klett-Cotta im Deutschen Taschenbuch Verlag, München 1997, S. 153–158.

⁷⁷ C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VII, zit., S. 158.

malerweise glaubt, sondern weitgehend von unbewussten Mechanismen oder Kräften bestimmt; nur die jeweilige psychologische Schule könne sie richtig erkennen und bewusst machen. Auf diese Art wird das Verhältnis bewusst-unbewusst bei der Erklärung des psychischen Lebens zu Gunsten des Unbewussten verschoben.

Die Pastoralpsychologie sollte diese Aspekte der neuen Psychologien und die theologische Perspektive in eine einheitliche Theorie und Praxis integrieren, was sehr schwierig sein kann, wenn die jeweilige Psychologie nicht nur einen Beitrag zum Verständnis eines Falles oder technische Hilfe zur Lösung einer Situation bieten will, sondern den Anspruch auf die Ausschließlichkeit des eigenen, meistens rein naturalistischen Menschenbildes erhebt.

Für Isidor Baumgartner hat diese neue Einstellung zum Unbewussten seitens der neuen Psychologien und insbesondere der Psychoanalyse zu einer Konfrontation mit dem »stoisch-metaphysischen Seelsorgeverständnis« geführt: »Damit war nun ein schroffes Gegenüber programmiert: Seelsorge auf der einen Seite wurde als Belehrung und *moralische Disziplinierung* verstanden, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie und Psychotherapie auf der anderen Seite als Förderung und Freisetzung der von moralisierenden und autoritären Instanzen unterdrückten *Ich- und Es-Kräfte*. Dieser Gegensatz scheint bis heute nicht überwunden und erklärt zu einem gewissen Teil die Spannung und Problematik heutiger Pastoralpsychologie«⁷⁸.

Gerade der Begriff eines »stoisch-metaphysischen Seelsorgeverständnisses« weist auf das zentrale Problem in der Beziehung zwischen Seelsorge und Psychotherapie hin. Ist der Mensch nur ein Naturwesen?, wie Freud z.B. klar formuliert: »Der Mensch ist nichts anderes und nichts Besseres als die Tiere, er ist selbst aus der Tierreihe hervorgegangen, einigen Arten näher, anderen ferner verwandt. Seine späteren Erwerbungen vermochten es nicht, die Zeugnisse der Gleichwertigkeit zu verwischen, die in seinem Körperbau wie in seinen seelischen Anlagen gegeben sind«⁷⁹. Oder übersteigt die menschliche Seele, als Geistseele, die reine Naturebene, d.h. die physikalische Dimension? Wegen des Primates des Unbewussten und der geringeren Rolle des Bewusstseins ist für Freud die Psyche des Menschen, obwohl entwickelter, den seelischen Anlagen der Tiere gleichwertig.

Es stellt sich auch die Frage, ob es eine absolute moralische Ordnung gibt, an welcher sich Kultur und Erziehung orientieren sollen, oder ob sie nur einen »Überbau« darstellt, der die individuelle und gesellschaftliche Entwicklung erschwert.

Die naturalistischen und metaphysischen Positionen sind schwer in Einklang zu bringen. Hat der Mensch eine immaterielle Geistseele, oder können selbst die höheren Funktionen durch neurobiologische Prozesse erklärt werden, sodass man eigentlich nicht mehr von Seele, sondern von Psyche oder von psychischen Mechanismen reden sollte? Ist die Geistseele des Menschen das Vornehmste im Menschen? Kommt der Sorge um die Seele Vorrang vor dem psychophysischen Gleichgewicht zu?

⁷⁸ Isidor Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Patmos, Düsseldorf 1997, S. 50.

⁷⁹ S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, Bd.XII, Fischer, Frankfurt am Main 1999, S. 8.

5.4 Seelenheil und psychische Heilung

Tatsächlich, wie von Baumgartner erwähnt, ist die Zusammenarbeit zwischen Theologie und Psychologie bzw. Psychotherapie nicht immer reibungslos, vor allem wenn nicht nur bestimmte therapeutische Techniken angewendet, sondern auch die ihnen zugrunde liegenden Menschenbilder übernommen werden. Der Konflikt erscheint am deutlichsten in Situationen, wo religiöse Vorstellungen über das Heil von psychologischen Vorstellungen über die Heilung abweichen und die Unterschiede zwischen Seelsorge und Psychotherapie voll zu Tage treten. Ist eine Krisensituation als psychischer Konflikt zu betrachten, der hauptsächlich in den Kompetenzbereich der Psychologie als Teil der Humanwissenschaft, oder sogar der Naturwissenschaft, gehört, oder muss immer beachtet werden, dass der Mensch mit einer Geistseele begabt ist, dass gerade die geistige Natur die besondere Würde des Menschen als Person ausmacht und dass jede therapeutische Intervention das Seelenheil oder auch die transzendente Bestimmung des Menschen nicht außer acht lassen darf?

Einige Prinzipien der Leitlinien der Vatikanischen Kongregation für das Bildungswesen zur Anwendung der Psychologie in den Seminarien können ohne weiteres auch auf die Seelsorge generell angewendet werden: »Es gilt festzuhalten, dass die geistliche Begleitung in keiner Weise durch Formen der psychologischen Analyse oder psychologischer Mittel ausgetauscht oder ersetzt werden kann. Ebenso gilt, dass das geistliche Leben an sich schon das Wachstum menschlicher Tugenden begünstigt, zumindest wenn keine Blockaden psychologischer Natur vorliegen«⁸⁰.

Diesem Modell entsprechen auch katholische Lehrbücher der Pastoralpsychologie. In dem Werk *Praktische Pastoralpsychologie* von Willibald Demal OSB ist z.B. der erste Teil dem »Seelenleben auf dem Wege der Vollkommenheit« gewidmet mit der Beschreibung der drei Wege: Reinigung, Erleuchtung und Einigung; der zweite Teil ist den psychologischen Eigentümlichkeiten der verschiedenen Altersgruppen, Persönlichkeitstypen und Berufstände gewidmet, während der dritte Teil einen Überblick über die verschiedenen psychischen Störungen sowie eine Einleitung für die seelsorgliche Betreuung Seelenleidender vermittelt. Bei diesem Modell versteht sich der Seelsorger als psychologisch geschulter Begleiter auf dem Wege der Vollkommenheit⁸¹.

Vor den Gefahren einer kritiklosen Übernahme psychotherapeutischer Weltbilder und Methoden in die Seelsorge haben auch evangelische Theologen gewarnt, wie zum Beispiel Werner Jentsch: »Diese Seelsorge würde dann Steine anbieten, aber kein Brot. Wo immer eine Gewichtsverschiebung zugunsten einer bestimmten Psychotherapie eintritt, muss man mit der unbewussten Versuchung rechnen, das Biblisch-Christliche aus seiner steuernden Mittelpunktstellung mehr oder weniger zu verdrängen«⁸².

⁸⁰ Kongregation für das Bildungswesen, *Leitlinien für die Anwendung der Psychologie bei der Aufnahme und Ausbildung von Priesterkandidaten*, 29. Juni 2008, Nr. 14.

⁸¹ Willibald Demal, *Praktische Pastoralpsychologie. Beiträge zu einer Seelenkunde für Seelsorger und Erzieher*, Herder, Wien 1953.

⁸² Werner Jentsch, *Erneuerung der Seelsorge*. In Pfeifer, S. (Hrsg.), *Seelsorge und Psychotherapie. Chancen und Grenzen der Integration*, Brendow, Mainz 1991, S. 257.

Viktor Frankl (1905–1997), der Begründer des Logotherapie und der Existenzanalyse, unterscheidet klar zwischen dem Ziel der Psychotherapie, d.h. Heilung, und demjenigen der Religion, d.h. Seelenheil. Er weiß, dass auch die Seelsorge eine heilende Wirkung haben kann, »indem sie dem Menschen eine Geborgenheit und die Verankerung sondergleichen ermöglicht, die er nirgendwo anders fände, die Geborgenheit und die Verankerung in der Transzendenz, im Absoluten«⁸³. Andererseits kann auch eine Psychotherapie einem Menschen helfen, »zu längst verschüttet gewesenen Quellen einer ursprünglichen, unbewussten, verdrängten Gläubigkeit« zurück zu finden⁸⁴. Für Frankl ist es aber klar, dass es Fälle geben kann, wo »der Priester um das Seelenheil seines Gläubigen unter Umständen ringen wird ganz bewusst auf die Gefahr hin, ihn eben dadurch nur noch in größere emotionale Spannungen zu stürzen«⁸⁵.

5.5 Moralisches Gewissen oder Über-Ich

»Das Gewissen als ein immanent-psychologisches Faktum verweist also schon von sich aus auf Transzendenz; nur von der Transzendenz aus, nur als selber irgendwie transzendentes Phänomen ist es zu verstehen. [...] Verständlich wird das Gewissen erst von einer außermenschlichen Region her; letztlich und eigentlich also nur dann, wenn wir den Menschen in seiner Geschöpflichkeit verstehen. [...] Das Gewissen ist nur die immanente Seite eines transzendenten Ganzen, das als solches aus der Ebene psychologischer Immanenz herausragt, diese Ebene eben transzendiert. Daher kann es auch niemals ohne Gewaltbarkeit aus dem Raum des Geistigen in die Ebene des Seelischen hinabprojiziert werden – wie es alle psychologischen ‚Erklärungen‘ vergeblich versuchen«⁸⁶.

Entspricht das moralische Gewissen dem göttlichen Gesetz, das ins Herz eines jeden Menschen geschrieben ist, oder handelt es sich nur um das Produkt der Introjektion von menschlichen Normen, die keinen absoluten Wert besitzen?

Es gibt eine Spannung zwischen einer Seelsorge, die an den objektiven Wert moralischer Prinzipien glaubt, und einer Seelsorge, die im Namen der Autonomie des Individuums solche moralische Prinzipien als heteronom ablehnt, eine eher naturalistische Auffassung der Religion vertritt und die traditionelle religiöse Erziehung als Ursache von moralischer Überforderung bis zu psychischen Traumatisierungen und Verletzungen betrachtet.

Für den Theologen Eugen Drewermann hat die moderne Religionskritik, zuerst die philosophische und später die psychoanalytische, die krankmachende Funktion der katholischen Kirche aufgedeckt: »Es ist heute offenbar wesentlich die Psychoanalyse, die das klerikale System der katholischen Kirche innerlich auszehrt und zum Einsturz bringt, und zwar nicht, weil die Vertreter der Psychoanalyse (im we-

⁸³ Viktor Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie*, Herder, Freiburg i.Br. 1972, S. 74.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd., S. 73.

⁸⁶ V. Frankl, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1977, S. 40–41.

sentlichen eine Handvoll Ärzte) besonders aggressiv zur Kirchenkritik blasen würden, sondern weil in der psychoanalytischen Therapie sich Tag für Tag im Bemühen um eine gesündere Form des Lebens als Erfahrung bestätigt, was philosophisch bereits im 19. Jahrhundert von Feuerbach, Marx und Nietzsche ausgesprochen worden war: dass die Religion des Christentums als eine Form der Entfremdung des Bewusstseins, als ein Krankheitszustand, der Gesellschaft ebenso wie des Einzelnen, betrachtet werden müsse⁸⁷.

Drewermann übernimmt die Theorie der Religion als Projektion verdrängter unbewusster Inhalte von Freud und Feuerbach: »Auf der anderen Seite geht der verdrängte Anteil des Unbewussten natürlich nicht einfach verloren, er wird vielmehr vom Menschen abgezogen und auf ›Gott‹ übertragen, oder anders ausgedrückt: die psychische Verdrängung des Unbewussten führt zur theologischen Projektion des Verdrängten in das Göttliche. Es tritt damit religionspsychologisch genau die Situation ein, die der Religionskritik Ludwig Feuerbachs zugrunde lag, indem er die Religion insgesamt als die Darstellung des menschlichen Wesens in projizierter Form betrachtete, das dem Menschen selbst aufgrund der Projektion in nunmehr entfremdeter und entfremdender Form gegenübertritt«⁸⁸.

Baumgartner ist der Auffassung, dass die Betonung der »heilsnotwendigen Werke« »nicht selten den Glauben »zum *Instrument der moralischen Überforderung*« deformiert hat und »*Quelle religiöser Neurosen* statt seelischer Heilung« wurde⁸⁹. Die von der Kirche verlangte Beachtung von moralischen Prinzipien verstärkte den Konflikt mit den Triebbedürfnissen bis zur Verursachung einer Neurose.

5.6 Der Heilsauftrag der Seelsorge

Eine Seelsorge, die die ontologische und metaphysische Dimension der Person berücksichtigt, kann bei ihrer helfenden und heilenden Tätigkeit das Seelenheil nicht ausser Acht lassen. Sie kann sich am Wirken der zwölf ausgesandten Jünger orientieren, wie es im Markus-Evangelium beschrieben ist: »Die Zwölf machten sich auf dem Weg und riefen die Menschen zur Umkehr auf. Sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie« (Mk 6, 12–13). Die Heilung der Kranken geschieht im Rahmen der Evangelisierung, der Auseinandersetzung mit dem Bösen sowie einer kultischen Handlung.

Die tiefenpsychologisch orientierte Seelsorge betont ausdrücklich die Bedeutung des Heilsauftrages in der Nachfolge Jesu, die Heilungen Jesu werden jedoch nicht als Wunder betrachtet: »Vielmehr liefern Jesu Heilungen, die sich mit natürlichen Heilmethoden erhellen lassen, ein Modell, dem es nachzuhandeln geht«⁹⁰. Für Baumgartner hat die Zwei-Naturen-Lehre zu einer Fehlinterpretation solcher Heilungen geführt: »Indem das Heilen der göttlichen Natur Jesu zugeschrieben wird, wird Jesus

⁸⁷ Eugen Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Walter, Olten und Freiburg i.Br. 1990, S. 664.

⁸⁸ Ebd., S. 54–55.

⁸⁹ I. Baumgartner, zit., S. 261.

⁹⁰ Ebd., S. 260.

als Vorbild für eine heilende Seelsorge dramatisch entschärft. Um so notwendiger scheint es heute, Jesus als einen Heiler mit menschlicher Praxis, ›Jesus als Psychotherapeut‹, wiederzuentdecken, der herausfordert, ihm darin nachzufolgen⁹¹. Die Betrachtung der Heilungen Jesu als Wunder habe auch den Schwerpunkt der Heilbotschaft auf das jenseitige Seelenheil verschoben: »Aus der ursprünglichen Erfahrung des Glaubens, der heilt und in dem die heilende Kraft Jesu wirksam begegnet, wurde eine *Glaubenslehre*, ein doktrinales Lehrstück.

Dies führte nicht nur zu einer eigentümlichen rationalistischen, lebensleeren Verdünnung der Heilbotschaft und zu ihrer Verkürzung auf jenseitiges Seelenheil. Es gewann vor allem auch die *ethisch-moralische Seite des Glaubens an Gewicht*, eine Tendenz, die nicht nur nach Meinung der Tiefenpsychologie wenig therapeutisches, aber viel kränkendes Potential freisetzt⁹². Die Heilungen des neuen Testaments seien also natürliche Heilungen, die ganz im Sinne der Psychologie und nach den Theorien Jungs erklärt werden. Die Kranken hätten vor allem unter Schuldgefühlen und dem Leistungsdruck gelitten, sich an geltende Werte anzupassen. Da Jesus sie nicht verurteilt hat, hätten sich diese Menschen mit allen ihren Schwächen angenommen gefühlt und gerade das Gefühl, von Jesus angenommen zu sein, habe ihnen auch ermöglicht, sich selber anzunehmen. Wesentlich für den Heilungsprozess sei also die Selbstannahme gewesen, die dem inneren Konflikt und der inneren Spaltung ein Ende gesetzt haben soll: »die durch Christus möglich gewordenen Heilungsprozesse der Selbstannahme«⁹³. Durch seine Haltung habe Jesus also den »Heilungsprozess der Selbstannahme« ermöglicht.

Der Seelsorger sollte sich an dieser »jesuanischen Heilpraxis« ausrichten⁹⁴ und Konzepte der Analytischen Psychologie Jungs anwenden: »Bei aller Differenz, die zwischen dem Menschenbild der Jung'schen Psychologie und dem des christlichen Glaubens besteht, scheint doch die Aufforderung zur *Integration des Schattens* christlichen Lebensweisungen erstaunlich zu korrespondieren«⁹⁵. Die Heilpraxis »dürfte nicht noch so heimlich mit einer Drohbotschaft sympathisieren, wo dann *an die erste Stelle des Sein-dürfens das Sein- und Tun-müssen* rückt«⁹⁶. Die Jesusgeschichten, wie die der Ehebrecherin, enthielten »die Erlaubnis zum unvollkommenen Menschsein«⁹⁷. Man muss hier aber bemerken, dass gerade in der erwähnten Geschichte Jesus die Ehebrecherin nicht verurteilt, jedoch ihr eine unmissverständliche Aufforderung erteilt: »Geh und sündige von jetzt an nicht mehr« (Joh 8, 11).

In diesem Kontext wird auch die christliche Erlösungslehre angesprochen und in Frage gestellt: »Die erste Frage eines Menschen lautet nicht: ›Was muss ich tun?‹, sie lautet weit ursprünglicher: ›Wer bin ich selbst?‹ bzw.: ›Wer darf ich sein?‹ und: ›Was

⁹¹ Ebd., S. 259.

⁹² Ebd., S. 260–261.

⁹³ Ebd., S. 259.

⁹⁴ Ebd., S. 139.

⁹⁵ Ebd., S. 594.

⁹⁶ Ebd., S. 592.

⁹⁷ Ebd., S. 595.

darf ich hoffen?«. Es bedeutet nicht mehr und nicht weniger als das Ende der christlichen Erlösungslehre, die Reihenfolge dieser Fragestellungen zu ändern«⁹⁸.

Es gehe nämlich nicht um die Erlösung, sondern um die Heilung diesseitiger Leiden und die Wiederentdeckung Jesu als eines Heilers: »Erst eine Theologie und Seelsorge, in die das heilende Wissen der Psychoanalyse und anderer Psychotherapieformen eingeschmolzen ist, könnte wieder ihr ureigenes Proprium entdecken, dass sie in der Nachfolge des ›Heilers‹ Jesus handelt«⁹⁹.

In einem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission zur Frage der Interpretation der Bibel wird die Möglichkeit einer fruchtbaren Zusammenarbeit der Theologie mit Psychologie und Psychoanalyse gewürdigt, es wird jedoch gleichzeitig vor der Gefahr einer Auflösung der Konzepte von Sünde und Heil in rein psychologische Kategorien gewarnt:

»Selbstverständlich muss der Dialog zwischen Exegese und Psychologie oder Psychoanalyse im Hinblick auf ein besseres Verständnis der Bibel kritisch sein und die jeder Disziplin eigenen Grenzen beachten. Eine atheistische Psychologie oder Psychoanalyse wäre naturgemäß nicht in der Lage, Glaubenswirklichkeiten adäquat zu verstehen. Psychologie und Psychoanalyse sind sicher von Nutzen, wenn es darum geht, das Ausmaß menschlicher Verantwortung zu bestimmen; sie dürfen aber nicht die Wirklichkeit von Sünde und Heil in Frage stellen. Man muss sich außerdem davor hüten, spontane Religiosität mit der biblischen Offenbarung zu verwechseln oder den geschichtlichen Charakter der biblischen Botschaft anzutasten, der ihr den Wert eines einmaligen Ereignisses verleiht.«¹⁰⁰.

5.7 Psychologie und Erlösung

In der Monographie *Tiefenpsychologie und Erlösung*¹⁰¹ hat der Wiener Psychiater Wilfried Daim die heilend-befreiende Wirkung der Psychotherapie und die christliche Vorstellung der Erlösung klar unterschieden, aber auch ihre Berührungspunkte beschrieben. Daim betont die Bedeutung der Tiefenpsychologie für ein besseres Verständnis des psychischen Lebens, schreibt dem Begriff der Fixierung eine zentrale Rolle als Ursache der psychischen Störungen zu, findet aber, dass der freudsche Begriff von Trieb nicht dazu geeignet ist, die menschlichen Bedürfnisse vollständig zu beschreiben. Der Mensch sei nicht ein Komplex von Trieben, nach deren Befriedigung er strebt, sondern ein sinnorientiertes Wesen. Um den Finalismus der menschlichen Natur zu bezeichnen, verwendet Daim den aristotelischen Begriff von *entelechia*: Der Mensch mit seiner ganzen Persönlichkeit sei von Natur aus auf ein Ziel, auf ein *telos*, hin orientiert. Während die einzelnen Triebe nach partiellen und relativen Gütern strebten, ordne das Personenzentrum die seelischen Kräfte auf ein Abso-

⁹⁸ E. Drewermann, zit., S. 695.

⁹⁹ I. Baumgartner, zit., S. 68.

¹⁰⁰ Päpstlichen Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith-doc_19930415_interpretazione_ge.html, 1993, N. 3

¹⁰¹ Wilfried Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Herold, Wien 1954.

lutes hin. Durch die Fixierung verabsolutiere der Mensch etwas Relatives, er stelle es ins Zentrum seines Lebens. Daraus entstünden die verschiedensten Probleme: Die Fixierung verhindere das Wachstum der Persönlichkeit, psychische Kräfte würden dem Fixierungsobjekt untergeordnet, was unökonomisch und konfliktreich sei, das Fixierungsobjekt werde überschätzt und könne dem Menschen nicht den nötigen Halt geben.

Erst ein Menschen- und Weltbild, das den Bereich der Psychologie überschreite, erlaube es, eine Werthierarchie der Ziele zu erkennen. Ohne eine solche Werthierarchie bestehe die Gefahr, jede Form von Bindung als Fixierung zu betrachten, eine vollständige Bindungslosigkeit um der Autonomie willen anzustreben, so dass die *Freiheit* von nicht zur *Freiheit* zu werden könne: »Nicht das Gesetz und das Stabile sollen überhaupt aufgehoben werden, dann würde alles ins molluskenhaft-gestaltlos Quallige versinken, vielmehr soll dem bestimmten je eigenen Gesetz des Individuums zu seinem Durchbruch verholfen werden gegenüber den Fixationen in der Entwicklung«¹⁰².

Für Daim ist die tiefenpsychologische Aufdeckung der Fixierungen und ihrer Gründe von zentraler Bedeutung. Die Befreiung von den Hemmungen der Fixierung erlaubt dem Menschen, sich auf seinen wahren Sinn zu orientieren und sein Personenzentrum für das Absolute zu öffnen.

Von seiner klar christlichen Haltung her warnt Daim davor, das Personenzentrum als Öffnung zum Absoluten mit dem Absoluten selber zu verwechseln, sowie die psychologische Befreiung von den Fixierungen mit der Erlösung überhaupt: »So ist auch die Erlösungstat Christi nicht *primär* psychologisch, sondern ontologisch gemeint. Hier ist die Erkenntnis notwendig, dass die Symbole schichtenhaft analoge Bedeutungen auf verschiedenen Ebenen haben. So eine auf der psychologischen und eine analoge auf der ontologischen.

Dieses Relativieren aller Religionen, die ja auch metaphysisch und nicht nur psychologisch gemeint sind, stellt ein letztes Nicht-ernst-Nehmen der Religionen dar«¹⁰³.

6. Schluss

Seit der apostolischen Zeit sind die Seelsorge und die Sorge um die Kranken in der Kirche fest verankert. Über Jahrhunderte ist das Drama der menschlichen Existenz (mit Krankheit, Leiden, Krisen und Tod) im Lichte der christlichen Tradition erklärt worden, in der Spannung zwischen Sünde und Hoffnung auf die Erlösung und auf die Hilfe der Gnade.

In den letzten Jahrhunderten haben sich theologische Richtungen entwickelt, die dem persönlichen Erlebnis und der Vernunft einen höheren Stellenwert als der Heiligen Schrift zuschreiben. Die psychische Dimension nicht nur der Religiosität, son-

¹⁰² Ebd., S. 171.

¹⁰³ Ebd., S. 168.

dern auch der Religion überhaupt wird immer mehr betont, sodass manche Pastoralpsychologen die Psychologie nicht mehr als eine »Hilfswissenschaft« der Theologie betrachten, sondern als das wichtigste Fach für das Verständnis der religiösen Phänomene und zur Neugestaltung der religiösen Praxis.

Bei der Beschreibung der heutigen Pastoralpsychologie darf man die Existenz dieser zwei verschiedenen Standpunkte nicht übersehen, die zum Teil in einen Dialog kommen und sich gegenseitig ergänzen können, die aber in gewissen Punkten gegensätzliche, untereinander nicht vereinbare Thesen vertreten.