

Pneumatologie und Psychologie in der Seelsorge

Autor(en): **Küry, Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **23 (1933)**

Heft 1

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404079>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Pneumatologie und Psychologie in der Seelsorge^{*)}.

Wir sind wohl alle einig in der Erkenntnis, dass die heutige Menschheit in einem Prozess der fortschreitenden Entkirchlichung begriffen ist. Diese Entkirchlichung tut sich zwar weniger kund in einer ausgesprochen kirchenfeindlichen Haltung als in einer allgemeinen Gleichgültigkeit der Kirche gegenüber¹⁾. Der moderne Mensch hat die Kirche einfach nicht mehr nötig, weder für sein leibliches noch für sein seelisches Wohl. Der sozial Notleidende beispielsweise, der Arme und Bedürftige, der früher vor allem bei der Kirche Hilfe suchte, wendet sich heute an den Staat, der mit seinen Fürsorgeinstitutionen, Versicherungen und Kassen ihm mehr Schutz und wirksamere Hilfe gewährt. Aber auch der seelisch Leidende, der geistig Desorientierte und Unbefriedigte hat längst aufgehört, die Hilfe der Kirche oder der kirchlichen Seelsorge für sich in Anspruch zu nehmen. Er sucht anderswo Rat und Heilung, vor allem beim Arzt. Der medizinisch gebildete Psychotherapeut, der Psychiater, ist heute weithin an die Stelle des kirchlichen Seelsorgers getreten und hat dessen eigentliche Funktionen übernommen²⁾. Ausserdem sehen wir ein ganzes Heer von mehr oder weniger frei praktizierenden Psychologen und Psychotherapeuten damit beschäftigt, den seelisch Leidenden mit ihrer Kunst beizustehen; und zwar sind ihre Erfolge, wie wir ausdrücklich bemerken möchten, im allgemeinen nicht gering. Und doch wäre es falsch, wollten wir die offenkundige Abkehr breiter Volkskreise von der kirchlichen Seelsorge als ein Zeichen des religiösen Nihilismus und Unglaubens bewerten. Im Gegenteil, wenn C. G. Jung sagt, dass ein Drittel seiner Patienten überhaupt nicht an einer klinisch bestimmbaren Neurose leiden, sondern ganz einfach an der Sinn- und Gegenstandslosigkeit ihres Lebens, und dass es

^{*)} Vorliegende Arbeit ist hervorgegangen aus einem Vortrag, gehalten am 13. Oktober 1931 in Luzern an der Pastoralkonferenz der katholischen Kirche der Schweiz.

unter diesen sehr viele sozial brauchbare und tüchtige, ja vielbeschäftigte Menschen habe, so mag uns das ein Hinweis darauf sein, dass der moderne Mensch heute das beim Arzt sucht und findet, was ihm die Kirche nicht mehr zu bieten weiss, nämlich eine tiefere Sinnggebung seines Lebens³⁾. Mit dieser auffallenden Tatsache stimmt die andere überein, dass viele der modernen Psychiater und Psychotherapeuten ihre Konsultationen und Behandlungen umgeben mit einem Nimbus von Riten und Zeremonien, die in ihrer ganzen Aufmachung an solche erinnern, die uns aus der Religionsgeschichte wohl bekannt sind; ja, einzelne dieser Ärzte bringen das psychische Leben ihrer Patienten bewusst in Beziehung zu den Ahnungen und Offenbarungen der (allerdings meist ausserchristlichen) Religion⁴⁾. Bezeichnenderweise sind es auch nicht mehr bloss seelisch überfeinerte und verwöhnte Menschen, die nach dem Arzt rufen, sondern wir finden heute in den elendesten Grossstadtvierteln überall sogenannte „psychologische Berater“, die auch dem Einfachen Seelsorger und Führer sein wollen. Ja, es beginnt sich eine ganz neue Art von Wanderpredigern zu bilden, die von Stadt zu Stadt ziehen, um seelisch Kranken, die sie mehr oder weniger zufällig treffen, zu helfen. — Durch alle diese Tatsachen werden wir genötigt, anzuerkennen, dass die kirchliche Seelsorge gegenwärtig einem eigenartigen Prozess der *Säkularisierung* unterliegt und mehr und mehr abgelöst wird durch eine weltliche Form der seelischen Beratung und Therapie, die ihrerseits allerdings auf gewisse religiöse Elemente nicht verzichten kann.

Auf uns kirchlichen Seelsorgern lastet darum die Frage doppelt schwer: wie ist das alles gekommen? Warum hat auch hier die Kirche der Problematik des modernen Lebens gegenüber so offenkundig versagt? Sicherlich ist es nicht so, dass die Kirche an sich nicht fähig oder nicht berufen wäre, die erforderliche Hilfe zu bringen. Wenn Jaspers Recht hat mit seiner Behauptung, dass jede Zeit ihre besondere seelische Krankheit habe, dass beispielsweise die Krankheit des Mittelalters die Hysterie war und damals offenbar die Kirche viel zur Heilung dieser Zeitkrankheit beigetragen hat, so sehen wir nicht ein, warum die Kirche nicht auch unsere Zeit von ihrer Krankheit heilen könnte, die nach Jaspers die Schizophrenie ist⁵⁾. Allerdings ist ja heute durch die ungeheure Komplizierung des ganzen Lebensprozesses das Seelenleben selber derart

in Mitleidenschaft gezogen und so viel komplizierter und differenzierter geworden, dass es schon besonderer Kenntnisse bedarf, um sich in dem Wirrwarr der psychischen Konflikte des modernen Menschen einigermaßen zurechtzufinden und den Weg zur Heilung weisen zu können. Zweifellos fehlen heute diese Kenntnisse der Kirche noch, aber nicht darum, weil sie ohne die nötigen wissenschaftlichen Hilfsmittel wäre oder weil sie ihren Wert und ihre Bedeutung nicht einsähe, sondern weil die Kirche heute viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt ist. Sie liegt mit sich selbst im Kampf, sie muss ihrer Sache vorerst wieder neu gewiss werden und ist darum ganz einfach innerlich nicht frei genug, um an derartige Probleme mit Erfolg herantreten zu können. Wir denken da vor allem an die Bemühungen der neueren Theologie um ein vertieftes Verständnis des christlichen Glaubens⁶⁾. Nach dem Psychologismus und Historizismus des letzten Jahrhunderts, den wir alle als Geisteserbe angetreten haben, ist es uns nicht leicht gemacht, uns zur Erkenntnis der absoluten Transzendenz des biblischen Offenbarungsanspruches und des kirchlichen Dogmas durchzuringen. Das ernsteste Bemühen, eine Theologie zu schaffen und einen Glauben zu verkünden, der Gott allein die Ehre gibt, hat uns bis heute erst eine Theologen-Theologie geschenkt, von der das Kirchenvolk kaum berührt wird. Es fehlt uns noch die christliche *Anthropologie*, die Erkenntnis des Menschen selbst; erst eine solche könnte uns in Wahrheit den Weg zum modernen Menschen öffnen. Gewiss, wir finden auch in der neueren Theologie Ansätze und Versuche zu einem christlichen Verständnis des Menschen, ja sie hat uns vielleicht schon eine entscheidende Erkenntnis vermittelt, insofern diese Theologie darum weiss, dass es eine Erkenntnis des Menschen nur geben kann von der Erkenntnis Gottes her, und sie den Menschen konsequent in seiner Gottbezogenheit begreift⁷⁾. Damit ist der Ansatz zu derjenigen Erkenntnis des Menschen gelegt, die wir die *pneumatische* nennen. Aber diese Theologie begnügt sich im allgemeinen mit der Feststellung der Faktizität dieser Bezogenheit und sieht den Menschen, der vor Gott steht, nicht in seiner lebendigen Bewegtheit. Wenn es aber wahr ist, dass es sich im Christentum um ein Offenbarungsgeschehen am Menschen handelt, so dürfen wir nicht stehen bleiben beim Begriff eines blossen Menschseins, in dem womöglich der Seinsbegriff der

idealistischen Philosophie nachklingt; es ist zum mindesten missverständlich, von einem Gut- oder Sündigsein des Menschen vor Gott zu reden oder gar den Begriff des Existenziellen einzuführen, mit dem in den meisten Fällen das hier gestellte Problem nur verschleiert wird. Wir müssen vielmehr eine Anthropologie haben, die den Menschen zu sehen sich bestrebt, nicht nur, wie er vor Gott steht, sondern wie er vor Gott *lebt*, und die die ganze Dialektik des Heilsprozesses im einzelnen zu ihrem Rechte kommen lässt.

Wir werden noch einen weiten Weg zu gehen haben, bis wir so weit sind. Aber eines kann wohl schon klar sein: diese Anthropologie wird, so sehr sie orientiert sein muss an der pneumatischen Erkenntnis des Menschen, nicht verzichten können auf die Einsichten und Ergebnisse der neueren psychologischen Forschung. Das ergibt sich aus dem Wesen und der Aufgabe der christlichen Seelsorge, zu der jene Anthropologie die Grundlage zu bilden hätte. Was muss also, so laute unsere erste Frage, das Ziel unserer Seelsorge sein?

Unsere Seelsorgearbeit muss, schlecht und recht gesagt, Antwort sein und Antwort geben auf *die* Frage des Menschen, d. h. auf die Problematik, die in seinem Leben selber liegt. Sie wird diese Antwort nur geben können einerseits, wenn sie, vom Geiste erleuchtet, den Menschen dort sieht, wo Gott ihm begegnet, und andererseits, wenn sie den tatsächlichen Menschen in seiner Menschlichkeit begreift. Rein pneumatisch orientierte Seelsorge wird ohne Berücksichtigung der psychologischen Struktur des Pastoranden ihm nicht helfen können, weil sie den Zugang zu ihm nicht findet; und umgekehrt wird rein psychologisch betriebene Seelsorgearbeit dem Pastoranden auch nicht helfen können, weil ihr gerade das Entscheidende, die Antwort Gottes, beziehungsweise die Aufgeschlossenheit für sie fehlt. Beide, Psychologie und Pneumatologie müssen in der Seelsorge in eine lebendige und fruchtbare Relation zueinander treten; und es soll unsere Aufgabe sein, zu zeigen, ob und wie diese Relation zwischen Psychologie und Pneumatologie, ohne welche Seelsorge nicht möglich ist, aktualisiert werden könne⁸⁾.

Unsere erste Frage soll lauten: wie muss die Psychologie beschaffen sein, die in jene Relation zur pneumatischen Erkenntnis des Menschen treten kann und mit der ausgerüstet wir in unserer Seelsorgearbeit den Weg zum Menschen finden

können? — Diese Psychologie, so kann unsere Antwort nur lauten, muss die *wissenschaftliche* sein. Wir brauchen dieses Wort nur auszusprechen, um sofort der ganzen Not inne zu werden, in der wir uns heute befinden: denn gibt es überhaupt eine wissenschaftliche Psychologie, so wie es etwa eine Naturwissenschaft gibt? Gibt es heute nicht im Gegenteil eine ganze Reihe von Psychologien, die sich alle um den Rang der Wissenschaftlichkeit streiten? welche von den überhaupt möglichen Psychologien ist die richtige? — Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, uns hier auf wissenschaftstheoretische Auseinandersetzungen einzulassen oder gar eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Psychologie zu versuchen. Wir wollen vielmehr anhand einiger für die praktische Seelsorgearbeit bedeutsamen Maximen, deren Darlegung uns hier besonders wichtig ist, bloss andeuten, in welcher Richtung etwa die Lösung gesucht werden müsste⁹⁾.

Wir alle sind wohl darin einig, dass es ungemein schwer ist, einen Menschen psychologisch zu beurteilen. Derselbe Mensch wird sich in seinem Verhalten eventuell so ändern, dass er heute ein anderer zu sein scheint, als er gestern war; je tiefer wir in das Innere eines Menschen eindringen, um so deutlicher erkennen wir, dass er aus lauter Widersprüchen besteht. Wir werden darum einen Menschen niemals aus einem einmal gegebenen Verhalten, ja überhaupt nicht aus sich selbst verstehen können; wir müssen seine persönliche Geschichte kennen, seine Familie, sein Milieu. Aber auch das wird im allgemeinen nicht genügen; auch das Milieu eines Menschen weist immer zurück auf einen grösseren strukturellen und genetischen Zusammenhang, der seinerseits stets im Fluss ist. Wollen wir also einen Menschen oder eine seiner Handlungen verstehen, so müssen wir ihn aus dem Gesamtzusammenhang der stets bewegten psychischen Wirklichkeit verstehen, d. h. wir werden möglichst viele Erfahrungen sammeln, ja letzterdings auf die Totalität aller überhaupt möglichen Erfahrungen dringen müssen. Wenn uns diese Totalität auch in keinem Moment unserer psychologischen Erfahrung gegeben ist, so können wir sie doch postulieren, d. h. ihre Idee zum Prinzip erheben. Und das ist es gerade, was wissenschaftliche Psychologie tut. Sie will die Totalität der Erfahrungen, sie will grundsätzlich alles wissen. Psychologische Wissenschaft ist zunächst immer Sammelarbeit.

— Wenn wir uns darum als Geistliche in der Seelsorgepraxis die Methoden und Erkenntnisse der wissenschaftlichen Psychologie zunutze machen wollen, so heisst das praktisch, dass wir als Seelsorger immer neue Erfahrungen sammeln müssen. Auch der erfahrenste Seelsorger wird immer wieder neu lernen und sich vor allem davor hüten müssen, in populär-psychologischen Schablonen zu erstarren, nach denen ein unkritisches Denken die Menschen und ihre Handlungen so summarisch und oberflächlich beurteilt. Zudem wäre erforderlich, dass der Seelsorger seine Erfahrungen etwas systematischer sammle, als es gemeinhin geschieht, vielleicht besonders interessante Fälle in einem Tagebuch oder in einer Kartothek aufzeichne, um sie vielleicht später einmal in einem andern Zusammenhang verwerten zu können. Auf jeden Fall: nur in systematischer Klein- und Sammelarbeit — geschehe sie so oder anders — wird es dem Seelsorger möglich sein, zu einer wirklich umfassenden Kenntnis des Menschlichen zu gelangen.

Die Totalität der Erfahrungen, die wir auf diese Weise erstreben, muss aber eine solche nicht nur in die Breite, sondern vor allem auch in die Tiefe sein. Psychologie muss eindringen bis ins Innerste und Heiligste des Menschen, alles zu erforschen suchen, was zu tiefst und an der Oberfläche liegt. Es kann für die Psychologie, wenn anders sie ihrem wissenschaftlichen Prinzip der Totalität treu bleiben will, keine heiligen Bezirke des Seelenlebens geben, in die sie nicht eindringen dürfte. Insbesondere wird sie dem sogenannten „Unbewussten“ ihre besondere Aufmerksamkeit schenken, ist doch gerade es besonders aufschlussreich für viele der seelischen Leiden, mit denen Seelsorge es zu tun hat¹⁰⁾. — Man hat nun der Psychologie das Recht auf unbeschränkte Forschung schon streitig machen wollen mit der Behauptung, dass es nur eine „Psychologie ohne Seele“ geben könne, d. h. eine Psychologie, die wohl seelische Funktionen und Reaktionen, nicht aber deren Grund, die Seele selbst, erkennen könne. Allein, wenn Psychologie seelische Funktionen erforschen soll, so kann sie — das liegt im Begriff der seelischen Funktion selbst — diese Funktionen nur verstehen von einem Funktionssubjekt aus. Anders ist jedenfalls eine verstehende Psychologie nicht möglich¹¹⁾. — Erst wenn Psychologie den Menschen in seiner Subjekthaftigkeit versteht, kann sie auch zum Verständnis derjenigen psychischen Funktion vor-

dringen, die im Zentrum seiner psychologischen Persönlichkeit liegt, zum Verständnis seines „religiösen Bewusstseins“. Es braucht wohl nicht noch besonders gesagt zu werden, dass wir als Seelsorger diesem zentralen psychischen Phänomen unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden müssen; wir werden vor allem lernen müssen, es zu verstehen in seiner reichen und sehr differenzierten Bezogenheit zum übrigen psychischen Leben des Menschen, zu seinem sittlichen und ästhetischen Verhalten, speziell aber zu seiner Erotik und zu seinem Machtstreben, Trieben, die bekanntlich beide im religiösen Leben der Menschen eine grosse Rolle spielen. Auf jeden Fall dürfen wir als Seelsorger nicht mehr weiter an diesen Zusammenhängen vorübersehen wollen und uns mit der bei Theologen etwa beliebten Auskunft begnügen, dass es neben dem religiösen und geistigen Leben des Menschen, das eben darum, weil es geistig ist, der psychologischen Analyse nicht zugänglich sei, noch andere, niederere Seelenregungen gäbe, und dass nur diese psychologisch zu erklären und im Falle ihrer Abnormalität dem Psychiater zu überweisen seien. Nein, das ganze psychische, das geistige wie das triebhafte Leben des Menschen ist der psychologischen Analyse zugänglich, und der Mensch kann nur dann verstanden werden, wenn er gerade in der Verflochtenheit seiner geistig-religiösen und triebhaften Motive als Einheit begriffen wird. Es stünde vielleicht besser um unsere Seelsorge, wenn wir über diese Zusammenhänge und die daraus sich ergebenden Fehlentwicklungen besser Bescheid wüssten und nicht in allzu grosser Naivität oder Befangenheit den oft „peinlichen“ Konflikten unserer Pastoranden gegenüberstünden. Wer in diesen Fragen nicht auf das eigene Urteil vertrauen will, der ziehe die Beobachtungen, Erfahrungen und Deutungen der heute führenden Psychologen zu Rate, etwa die Arbeiten eines Spranger, Jaspers, Häberlin, Stern, Adler, Freud, Jung, Pfister, W. James u. a.

Allerdings — und damit kommen wir zu einer zweiten wichtigen Frage — genügt es nicht, nur psychologische Beobachtungen und Erfahrungen zu sammeln; die Erfahrungen müssen auch richtig gedeutet werden. Die *Deutung* der gemachten Erfahrungen ist sogar die Hauptarbeit, die die Psychologie zu leisten hat. Wie kann sie aber diese Aufgabe erfüllen? — Da ihr das Urteil des reinen Geistes fehlt, kann sie die Deutung nur auf einem Umwege vollziehen: dadurch, dass sie die Erfahrungen, die sie

gesammelt hat, nachträglich ordnet, indem sie die falschen Urteile ausscheidet und die richtigen zusammenordnet. Diese Arbeit der Auslese ist eine Tat der Reflexion, des nachträglichen Nachdenkens über die Richtigkeit der primär gemachten Erfahrungsurteile. Woher nimmt aber die Psychologie das Kriterium ihrer Auswahl? Es kann für sie, wenn anders die Voraussetzung aller Wissenschaft, dass es nur *eine* Wahrheit gibt, zutrifft, nur ein Kriterium geben: das der rest- und widerspruchlosen Einfügbarekeit eines Urteils in den einen, universalen Zusammenhang aller überhaupt möglichen Urteile. Wenn also unsere psychologische Erfahrung uns zwei oder drei Urteile über denselben Vorgang nahelegt, so haben wir, da nur eines richtig sein kann, dasjenige als das richtige zu betrachten, das sich ohne Widerspruch in den Zusammenhang anderer, auf demselben Wege gewonnener Urteile einfügen lässt. Auf diesem Wege strebt jede Wissenschaft danach, nicht nur vereinzelt Urteile zu haben, sondern einen universalen, eindeutigen Urteilszusammenhang herzustellen, d. h. ein theoretisches Weltbild zu schaffen, das in sich widerspruchlos wäre. Dass nur solche Urteile, die auf dem mühsamen Wege der Reflexion gewonnen worden sind, den Anspruch auf Richtigkeit erheben können, das sei hier noch besonders betont. Es wird nämlich etwa gesagt, dass der Seelsorger wissenschaftliche, durch Reflexion gewonnene Psychologie nicht brauche, da er sich doch immer noch auf seine psychologische Intuition verlassen könne. Allein in bezug auf den Begriff der Intuition gilt es besonders vorsichtig zu sein. Wenn auch Wissenschaft ohne Intuition nicht auskommt, so weiss doch gerade sie, dass wir uns auf primäre Urteile, wie sie uns die Intuition bietet, nie verlassen können und sie immer mit anderen Erfahrungen nachdenkend vergleichen müssen¹²⁾. Es würde in unserer Seelsorgearbeit vielleicht manches Unheil vermieden, wenn wir uns weniger auf Intuition und momentane Einfälle verliessen und dafür manches gründlicher prüfen würden. Wenn wir beispielsweise auf eine Frage, einen Zweifel, einen Konflikt keine Antwort und keinen Rat wissen, so sollten wir keinen Anstand nehmen, unsere Verlegenheit dem Pastoranden einzugestehen und das, was uns nicht klar ist, mit uns herumzutragen und zu verarbeiten, in erneuter Aussprache mit dem Pastoranden weiter zu forschen und zu suchen, bis wir die Lösung haben. Dazu braucht es allerdings Geduld,

Sammlung, Zeit, es braucht eine ständige „Verwandlung“ des Seelsorgers in den Pastoranden, die uns viel Mühe und Anstrengung kosten kann¹³). Vor allem werden wir unsere psychologischen Deutungsversuche menschlicher Wollungen und Handlungen immer wieder vergleichen mit den Deutungen anderer, geschulter Psychologen und zu diesem Zweck ständig in Kontakt bleiben mit der neuesten psychologischen Literatur.

Allein, nehmen wir an, es sei uns mit Hilfe der modernen Psychologie gelungen, einen Menschen, der unsere seelsorgerliche Hilfe angerufen hat, so zu verstehen, dass er in seiner ganzen Struktur und Geschichte klar vor uns liegt — können wir dann sagen, dass wir den *ganzen* Menschen kennen? Wissen wir dann, wer dieser Mensch im Grunde ist? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: nein, wir wissen es nicht. Psychologie kann, wenn wir vorläufig einmal diesen Ausdruck der Metaphysik verwenden wollen, das „Wesen“ des Menschen niemals erfassen. Ihr steht es nicht zu, den ganzen Menschen zu erkennen. Und zwar aus zwei Gründen nicht:

Einmal ist psychologische Erkenntnis immer *gegenständlich*; d. h. der Psychologie, die den Menschen gerade in seiner Subjektivität, als Subjekt verstehen will, steht der Mensch immer nur als Objekt gegenüber. Sie kommt über die Subjekt-Objekt-Gespalteneheit aller theoretischen Erkenntnis nicht hinaus und verfehlt damit zwangsläufig ihr Ziel, das Subjekt zu begreifen. Sie will wissen, was im Subjekt vorgeht, kann es aber nicht, weil sie im besten Fall nur den theoretischen Aussenaspekt eines Objekts gewinnen kann. Mit andern Worten: das im psychologischen Denken gewonnene Objektbild des Menschen deckt sich nie mit dem Subjekt selber. Das gilt von der wissenschaftlichen Psychologie so gut wie von unserer natürlichen Menschenkenntnis, sofern sie eben Erkenntnis ist¹⁴). — Es ergibt sich daraus ohne weiteres die Forderung, dass wir in der Beurteilung des Menschen und seiner Handlungen äusserst zurückhaltend sein müssen und nicht bescheiden genug denken können von den Ergebnissen unserer psychologischen Analyse. Jedes psychologische Bild, das wir uns über einen Menschen machen, ist notwendigerweise inadäquat; und es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir erklären, dass wir mit unseren psychologischen Feststellungen, und wären sie noch so richtig, dem beurteilten

Menschen immer Unrecht tun — eben weil sie *nur* psychologisch-gegenständliche Feststellungen sind.

Aber der Psychologie ist der Zutritt zum ganzen Menschen noch aus einem andern Grunde versagt: dieser Grund ist gegeben mit der Rationalität, dem wissenschaftlich-reflektiven Charakter, der aller psychologischen Erkenntnis notwendigerweise anhaftet. Wir wissen: Psychologie will ein Weltbild, das unter sich widerspruchlos, logisch, rational eindeutig wäre; sie will ein System, das formal rein wäre. In dem Masse aber, als Psychologie diese Forderung erfüllt und die formale Reinheit ihres Bildes erreicht, in dem Masse entfernt sie sich vom Leben selbst und seinem vollen Verständnis. Denn dieses ist gerade nicht systemfähig, sondern konkret, nicht rational, sondern irrational. In der Psychologie muss sich uns darum immer wieder das Geständnis aufdrängen, dass wir jedesmal dann, wenn uns — an einer menschlichen Handlung, einem Verhalten usw. — alles am klarsten ist, wir am unklarsten über das Leben selber sind.

Was heisst aber das alles? Heisst das nicht, dass wir letzten Endes auf alle psychologische Erkenntnis des Menschen verzichten sollen? Ist nicht schliesslich die Psychologie, die doch nicht den ganzen Menschen erkennt, für unsere Seelsorgearbeit untauglich? — Durchaus nicht. Es sollte ja mit dem Gesagten das Recht oder die Kompetenz der Psychologie nicht bestritten, sondern es sollte nur auf gewisse Schranken hingewiesen werden, die in der Psychologie selber liegen¹⁵⁾. Es ist allerdings notwendig, dass wir gerade heute, da in der Seelsorge noch immer nach alten bewährten Methoden gearbeitet wird, andererseits aber mit der neueren analytischen Psychologie alle möglichen Versuche gemacht und dabei ihre Möglichkeiten vielfach überschätzt werden, auf diese Schranken mit allem Nachdruck hinweisen. Am Beispiel einer älteren und einer neueren Auffassung der Seelsorgearbeit soll darum zu zeigen versucht werden, in welcher Weise die genannten Schranken in der Seelsorgearbeit vielfach überschritten werden; durch unsere Kritik soll gleichzeitig deutlich werden, wo die Grenzen psychologischer Erkenntnis in der praktischen Seelsorgearbeit zu ziehen sind.

Nach der älteren Auffassung besteht das Ziel der Seelsorge darin, unter den Pastoranden Frömmigkeit zu pflegen und religiös anregend zu wirken. Diese Auffassung geht von der

Voraussetzung aus, dass alle Menschen religiös seien und dass es infolgedessen bei Gleichgültigen und Ungläubigen nur einer geeigneten Einwirkung durch den Seelsorger bedürfe, damit das religiöse Bewusstsein, das bloss eingeschlummert sei, wieder erwache. Für diese Auffassung ist es weiter typisch, dass sie mit dem religiösen Bewusstsein des Menschen als mit einer letzten und tiefsten Gegebenheit, als mit dem „Wesen“ des Menschen rechnet. Wir wollen nicht bestreiten, dass diese Auffassung insofern richtig ist, als sie den Menschen als psychologisches Subjekt versteht. Es lässt sich psychologisch tatsächlich nachweisen, dass jeder Mensch mehr oder weniger religiös ist, dass in seiner psychologischen Struktur immer auch das religiöse Motiv mit wirksam ist. Allein diese Auffassung ist im Irrtum, wenn sie glaubt, dass sie durch die Anregung des religiösen Bewusstseins den Menschen in seinem ganzen Wesen, also auch dort, wo er allein mit Gott steht, erreicht habe. Denn das religiöse Bewusstsein ist eine psychologische Grösse und bietet uns darum, wie wir wissen, immer nur den theoretischen Aussenaspekt des Pastoranden, der mit unserm praktischen Eindruck vielleicht übereinstimmen mag, der aber nicht dieser Mensch selber ist. Denn das Wesen des Menschen, sein existenzielles Sein, wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen wollen, liegt immer jenseits dessen, was wir an ihm psychologisch feststellen können. Selbst wenn wir sehen, dass durch unsere seelsorgerliche Beeinflussung dies und das im Pastoranden vorgeht, sein Glaube wächst, seine Hemmungen und Zweifel verschwinden, so ist der Glaube, den wir psychologisch feststellen, noch nicht *der* Glaube, der Gottes Geschenk ist und der dem Menschen erst dort gegeben wird, wo er, für uns unerkennbar, allein vor Gott steht.

Grundsätzlich dieselbe Einwendung müssen wir erheben gegen die modernere Auffassung der Seelsorgearbeit, etwa gegen die „analytische Seelsorge“, wie sie O. Pfister fordert. Wir sind weit davon entfernt, die grossen Verdienste und tatsächlichen Heilerfolge Pfisters in Abrede zu stellen; nichtsdestoweniger scheint uns die theoretische Grundlage, auf die er seine ganze Arbeit stellt, unhaltbar zu sein. Pfister bezeichnet als analytische Seelsorge die Tätigkeit, welche durch Aufsuchung und Beeinflussung unbewusster Motive religiöse und sittliche Schäden zu überwinden trachtet; ihr Ziel ist, insbesondere

Fehlentwicklungen und Neurosen durch geeignete Beeinflussungen zu entfernen, damit ein gesundes und normales religiöses Leben wieder möglich werde¹⁶⁾. Er hat die Auffassung, es müssten nur gewisse Triebverklemmungen, Verdrängungen usw. gelöst werden, und dann werde das religiöse Leben des Patienten wieder spontan in Funktion treten. Es ist also deutlich, dass auch für Pfister das religiöse Bewusstsein des Menschen, das gewissen selbsttätigen Gesetzen gehorcht, eine letzte Gegebenheit ist, die es nur psychologisch zu beeinflussen gilt. In dem Masse aber, als die analytische Seelsorge sich darauf beschränkt, nur auf das psychologische Subjekt einzuwirken, hilft sie der tiefsten Not des Menschen nicht auf; sie geht am „Wesen“ des Menschen, das jenseits aller Psychologie liegt, vorüber.

Allein, nachdem die Schranken, die aller bloss psychologischen Erkenntnis des Menschen gesetzt sind, uns deutlich geworden sein mögen, erhebt sich die Frage: wer ist nun eigentlich dieser Mensch, der von der Psychologie nicht erfasst wird? Ist das, was wir sein „Wesen“ nannten, der Erkenntnis überhaupt zugänglich? oder bleibt es für uns ewiges Geheimnis? — Das wäre der Fall, wenn Psychologie das für uns einzig mögliche Verständnis des Menschen wäre. Allein, es gibt nun auch das christliche Verständnis des Menschen. Es unterscheidet sich, wie wir das einleitend schon andeuteten, von der psychologischen Erkenntnis dadurch, dass es den Menschen in seiner Gottbezogenheit begreift. Die christliche Erkenntnis bedeutet gegenüber der psychologischen, die den Menschen bloss in seiner Menschlichkeit begreift, eine völlige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, insofern als in ihr jene Gottbezogenheit als eine aller psychologischen Subjekthaftigkeit schlechthin überlegene Relation erkannt wird. Als auf jene Relation gerichteter Erkenntnisakt ist das christliche Verständnis des Menschen nicht gebunden an die Schranken psychologisch-theoretischer Erkenntnis, d. h. es ist nicht gegenständlich und nicht rational-wissenschaftlich; es ist darum wohl in der Lage, den Menschen als Subjekt und in der konkreten Bewegtheit und Irrationalität seines Lebens zu begreifen, ohne doch aufzuhören, Erkenntnis, wahre, echte Erkenntnis zu sein. Worin gründet aber diese Erkenntnis ihren Wahrheitsanspruch? — Wenn es so ist, dass sie den Menschen in seiner Gottbezogenheit begreift, ihn also dort sieht, wo er vor Gott steht und von Gott angerufen wird, so kann es für sie nur eine Begründung geben: von Gott her. Diese vollzieht sich aber

im *Zeugnis des hl. Geistes*, der aller psychologischen Geistigkeit — zu der auch das psychologisch-wissenschaftliche Erkennen gehört — transzendent ist. So ist der heilige Geist in seiner echt transzendentalen Bedeutung recht eigentlich das Erkenntnisprinzip der christlichen Anthropologie; er vermittelt uns die *pneumatische Erkenntnis* des Menschen und lässt uns hinter dem uns bekannten psychologischen Subjekt den von Gott angerufenen, den, wie wir vorläufig sagen wollen, „neuen“ Menschen schauen.

Wir müssen es uns leider versagen, bei einer genaueren Erörterung des pneumatischen Erkenntnisprinzips zu verweilen; es sei nur so viel gesagt, als zum Verständnis des Folgenden notwendig ist. Vor allem wird deutlich bleiben müssen, dass pneumatische Erkenntnis von ihrem Gegenstand nur gebrochen und indirekt reden können. Wenn wir also die Frage beantworten wollen: was wissen wir von diesem neuen Menschen? — so werden wir von seinen „Merkmalen“ nicht direkt-deskriptiv reden, sondern nur in ständiger Rückbeziehung auf seine qualitative Andersheit in Bezug auf das psychologische Subjekt.

Ein erstes Merkmal des von Gott angerufenen neuen Menschen ist es, dass er *Person* ist. Denn nur eine Person kann angerufen werden. Wie ist aber dieses Person-Sein beschaffen? Es ist vor allem nicht ein autonomes Person-Sein; d. h. der neue Mensch hat sein Person-Sein nicht aus sich oder in sich — es ist nicht eine metaphysische Wesenheit —, sondern er hat es von Gott her. Der neue Mensch hat zwar Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung, aber dieser Selbstbestimmung und dieser Selbsterkenntnis geht das Sagen und Wissenlassen, geht die Bestimmung, die Gott dem Menschen gibt, voraus. Der neue Mensch ist frei, aber er hat seine Freiheit nur in der verantwortungsvollen Entscheidung vor Gott. Mit einem Wort: sein Person-Sein ist nur ein bedingtes¹⁷⁾.

Ein zweites Merkmal des neuen Menschen ist seine *Verborgenheit*. Der von Gott Angerufene bleibt uns je und je verborgen, selbst dann, wenn wir selbst dieser Mensch sind. Es gibt für den Christen keine kartesianische Selbstgewissheit. Der Geist weht, wo er will. Gott, der uns anruft, ist ja gerade als der *Anrufende* der für uns „ganz andere“, der uns verborgene. So bleibt auch der Mensch, dem Gott sich im Wunder der Offenbarung kundgibt, uns je und je verborgen. Der von Gott

Angerufene ist darum nie identisch mit dem uns bekannten psychologischen Subjekt Mensch, und wäre dieser im Moment, da seine Begegnung mit Gott sich vollzieht, innerlich noch so bewegt und begeistert. Es gibt darum auch nie ein direktes Reden „im Geiste“ von Mensch zu Mensch; der heilige Geist ist der unsichtbare, uns verborgene Mittler, der im besten Fall unser Menschenwort uns gleichsam aus dem Mund nimmt und es dem andern, dem Hörenden zuträgt. Die Verborgenheit des Geistesgeschehens ist eine absolute.

Beides, die Anerkennung des bloss bedingten Person-Seins und der Verborgenheit des neuen Menschen bedeuten für uns, für unsre Seelsorge, die den Menschen dort begreifen möchte, wo er vor Gott steht, wiederum Schranken, die wir als schmerzlich empfinden müssen, die wir aber nicht ungestraft überschreiten.

Die erstgenannte Schranke wird im allgemeinen überschritten von jener Art pneumatischer Seelsorge, die das „Persönliche“ in allzu geradliniger Weise betont. Es gibt wohl in der ganzen Seelsorge und darüber hinaus in der ganzen religiösen und pädagogischen Literatur keinen Begriff, der so oft missbraucht wird wie der der Persönlichkeit. Wenn etwa gesagt oder doch geglaubt wird, dass es die Absicht und der Wille Gottes sei, dass wir uns zu Persönlichkeiten heranbilden und dass es das Ziel der Seelsorgearbeit sein müsse, diese gottgewollte Persönlichkeit im Menschen zur Entfaltung zu bringen, so liegt diesen Zielsetzungen fast immer eine Einstellung zugrunde, die, der Psychologie als „Autismus“ bekannt, geradezu *die* Gefahr aller unkritisch pneumatischen Seelsorgearbeit ist. Unter Autismus verstehen wir nämlich jene Haltung, in welcher der Mensch, mit sich selbst in geistig-religiöser Auseinandersetzung begriffen, diese Auseinandersetzung nicht mehr führt, um über sich selbst und die letzten Ziele seines Lebens Klarheit zu gewinnen, sondern weil er an der Auseinandersetzung mit sich selbst, d. h. an sich selbst in einem subjektiven Sinne Vergnügen findet. In dieser Haltung aber setzt sich der Mensch selber als autonom, d. h. als *unbedingte* Persönlichkeit. Dieser autistisch-selbstherrliche Persönlichkeitsbegriff ist aber, wie ohne weiteres ersichtlich ist, das gerade Gegenteil der Personhaftigkeit des neuen Menschen; denn dieser setzt sich nur insofern als Person, als er von Gott angerufen wird, er weiss um sein bloss bedingtes Person-Sein. — Die ganze Relativität des

menschlichen Persönlichkeitsbegriffes sich gegenwärtig zu halten, ist für die Seelsorgepraxis von nicht geringer Bedeutung. Wenn wir es in der Praxis beispielsweise mit Menschen zu tun bekommen, die um jeden Preis Persönlichkeiten sein wollen und die vielleicht darunter leiden, dass sie keine sind, so sollten wir auf derartige Aspirationen nicht eingehen, sondern darauf aufmerksam machen, dass es vor Gott nicht darauf ankommt, was wir „sind“ oder was zu sein wir uns ersehnen, sondern allein darauf, wie wir uns verhalten; ja dass wir vor Gott letzterdings überhaupt nicht als Persönlichkeiten gelten, sondern als seine Kinder, die ihm je und je Gehorsam schuldig sind. Weiter nichts.

Nicht weniger häufiger aber wird von pneumatisch orientierter Seelsorge der Fehler begangen, dass sie in Verkennung der Verborgenheit des neuen Menschen die Gnade Gottes wirksam sieht in den psychischen Regungen des Pastoranden. Sie verwechselt Gottes Offenbarungswirken am Menschen, das unsichtbar bleibt, mit den religiösen Kräften und Regungen seiner Psyche, die psychologisch sichtbar sind. Seelsorge wird dann betrieben als eine Art „göttliche Alchemie“, d. h. Göttliches und Menschliches werden vom Seelsorger durcheinandergemischt etwa in der Weise, dass dem Pastoranden Ratschläge gegeben werden, die ihn gewissermassen psychologisch präparieren sollen für die göttlichen Gnadenwirkungen, denen er im übrigen empfohlen wird; oder aber der Pastorand wird auf Gottes Tun als auf das Primäre und Entscheidende im menschlichen Seelenleben verwiesen und ermuntert, in den Tiefen der eigenen Seele nach Gottes unergründlichem Wesen zu forschen. Allein, wenn es uns ernst ist mit unserer pneumatischen Seelsorge, d. h. mit der Wahrheit, dass Gott selbst durch den hl. Geist dem Menschen Antwort geben muss auf seine Frage, so muss klar sein, dass Gottes Wort ganz allein den verborgenen Menschen angeht und nicht den psychologisch feststellbaren. Wir können Gottes Tun und menschliches Verhalten auf jeden Fall nicht so sehen wollen, als ob sie irgendwie in einem ursächlichen Zusammenhang zueinander stünden: weder kann Gottes Gnadentat als Antwort und Folge irgendeiner psychologischen Disposition, noch ein psychologischer Tatbestand als direkte Folge einer göttlichen Einwirkung gelten. Da wir aber hier nicht die ganze Problematik des Gedankens eines „Zu-

sammenwirkens“ zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Tun erörtern können, sei hier lediglich angedeutet, nach welchen Richtlinien Seelsorgearbeit in dieser Beziehung etwa wird vorgehen müssen. Dem Pastoranden beispielsweise, den wir psychologisch beraten, den wir vielleicht im Sinne der analytischen Seelsorge „heilen“, werden wir im Verlauf unserer Behandlung immer wieder zu verstehen geben müssen, dass trotz und über alle analytische Methodik und Aufklärung hinaus das Entscheidende auf einem andern Boden geschieht als auf dem psychologischen: im Glauben und im Gebet, der aus dem Geiste kommt. In dem Prozess der psychischen Wandlung und Aufhellung darf die ständige, immer wieder neu zu aktualisierende Rückbeziehung auf jenes pneumatische Geschehen nicht verloren gehen. Der Pastorand etwa, der durch unsere psychologische Behandlung von Triebverklemmungen usw. so befreit wird, dass er im Glauben wächst oder den verlorenen Glauben wieder findet, muss durch den Hinweis auf den Gedanken der *gratia praeveniens* oder gar, wenn wir die nötige Vorsicht walten lassen, auf die Gedanken der Erwählung und der Prädestination etwa im Sinne, den ihnen Jean de Saussure in seinem Calvinbuch gibt¹⁸⁾, daran erinnert werden, dass Gottes Hilfe und Gnadentat sich je und je, in jedem Augenblick unseres Lebens auf einem andern Boden vollzieht als auf dem, auf dem wir gerade stehen.

Es ist bis jetzt absichtlich das psychologische Subjekt des uns bekannten Menschen und das Ich des neuen, uns verborgenen Menschen streng auseinandergehalten und zwischen ihnen ein Verhältnis strenger Gegensätzlichkeit festgestellt worden, ohne dass danach gefragt worden wäre, ob und in welchem positiven Verhältnis sie eventuell zueinander stehen könnten. Ob es ein *positives* Verhältnis zwischen den beiden qualitativ verschiedenen Ich geben könne, das ist aber die *Grundfrage aller Seelsorgetheorie*. Von ihrer Beantwortung hängt letzterdings die Entscheidung darüber ab, ob in der Seelsorgearbeit eine lebendige und fruchtbare Relation zwischen der psychologischen und pneumatologischen Erkenntnis des Menschen aktualisiert werden könne, ob m. a. W. ein Beziehungspunkt gefunden werden könne, von dem aus der ganze Mensch, der Mensch als Einheit begriffen und „behandelt“ werden kann — ob also Seelsorge überhaupt möglich sei.

Diese Frage ist nur dann richtig zu beantworten, wenn wir uns über den wahren Sinn der Unterscheidung in *πνεῦμα* und *ψυχή* klar sind. Es könnte nämlich zunächst scheinen, dass diese Unterscheidung eine rein theoretische, eine im rational-wissenschaftlichen Denken gewonnene Abstraktion wäre, die alsbald in der seelsorgerlichen Praxis, die es offenbar nur mit *einem* Menschen zu tun hat, aufgehoben würde. Allein diese Unterscheidung ist gerade nicht „nur“ theoretisch; die Gegensätzlichkeit der beiden Subjektbegriffe ist darum auch nicht im Verhältnis einer logischen Antithese, die von einem logisch übergeordneten Standort aus aufgelöst werden könnte, ausdrückbar; sondern sie ist grundsätzlich anderer Ordnung. Sie liegt begründet *in der Dialektik der Glaubenserkenntnis*. Tatsächlich ist es, wie die tiefere Besinnung uns lehrt, der christliche Glaube allein, der uns die beiden Ich in kritischer Gegensätzlichkeit zueinander sehen lässt. Denn nur der Glaube weiss von dem von Gott angerufenen Menschen, nur er weiss von seiner Unsichtbarkeit und seiner qualitativen Verschiedenheit zum psychologischen Subjekt. Wenn das aber so ist, so muss klar sein, dass es auch nur der Glaube sein kann, der uns den Menschen wiederum in seiner Einheit sehen lässt und die beiden Ich in eins zu setzen vermag — der Glaube, der wohlverstanden nie eine Gegebenheit, ein Erkenntnisprinzip ist, das uns zuhanden wäre, sondern der in jeder praktischen Entscheidung unserer Seelsorgearbeit von neuem aktualisiert werden muss. Damit ist weiter gesagt, dass für die gesuchte positive Relation zwischen psychologischer und pneumatologischer Erkenntnis kein Erkenntniselement bestimmend sein darf, das nicht aus dieser Glaubenserkenntnis gewonnen wäre. Es muss also in der Glaubenserkenntnis das alles aufgefunden werden können, was über den Menschen überhaupt gesagt werden kann. Psychologisch-theoretische Erkenntnis des Menschen kann — immer grundsätzlich gesprochen — nur nachträglich bestätigen oder vorgängig den Weg öffnen zum Verständnis dessen, was der christliche Glaube über den Menschen sagt. Die Priorität der Glaubenserkenntnis muss auf jeden Fall gewahrt bleiben. Die erste und letzte Frage einer christlichen Anthropologie wird darum immer lauten: was sagt der christliche Glaube über den Menschen? Diese Frage soll uns nun beschäftigen¹⁹⁾.

Da der Glaube zentral die Erkenntnis Gottes in sich schliesst, lässt er uns, wie wir bereits wissen, den Menschen in seiner Gottbezogenheit erkennen, d. h. als ein Wesen, das von Gott angerufen ist. Von Gott angerufen ist der Mensch zunächst hervorgegangen aus dem Nichts zum Leben, ist er Gottes Geschöpf. Im Unterschied zu den andern Kreaturen ist der Mensch geschaffen zum Ebenbilde Gottes, d. h. er ist geschaffen nicht nur durch, sondern auch für das Schöpferwort Gottes. Der Mensch hat die Freiheit, Gottes Ruf zu folgen oder sich ihm zu verschliessen. Um nicht nur bedingt, sondern unbedingt frei zu sein, hat der Mensch es unternommen, sich vom bindenden Gotteswort, für das er bestimmt war, zu emanzipieren und hat sich damit gegen Gottes Ruf entschieden. Das ist nach Gen. 3 der Ursprung der Sünde, die für die jetzige Wesensart des Menschen charakteristisch ist. Durch die willentliche Lösung des Menschen von Gott ist das ursprüngliche Schöpfungsverhältnis gestört; der Mensch ist dem Zwang der Sünde verfallen. Wenn auch seine Gottebenbildlichkeit durch die Sünde nicht ausgelöscht ist — auch der Sünder bleibt als ein von Gott Geschaffener ein von Gott Gerufener —, so ist nun doch die Sünde zur Wesensart des Menschen geworden: er ist ein Mensch geworden, der nicht mehr nicht sündigen kann; er ist in seiner Totalität sündig²⁰). Da aber nicht bloss eine einzelne Handlung, sondern durch die Selbstentscheidung des Menschen für sich selbst das Zentrum seines Wesens, vor allem auch — wie uns das von der modernen Psychologie und Psychoanalyse wieder neu bestätigt wird — sein religiöses und sittliches Leben bis zu tiefst in die Sünde verstrickt ist, so besteht kein Anlass mehr, vor der Folgerung zurückzuschrecken, dass dieser von Gott erschaffene, aber vollständig unter der Herrschaft der Sünde stehende Mensch gerade insofern, als er Sünder ist, *identisch* ist mit dem Menschen, den wir psychologisch kennen. Von der modernen Psychologie und Psychoanalyse wird uns diese Erkenntnis insofern bestätigt, als sie darum weiss, dass in jedem geistigen Akt, überhaupt in jeder menschlichen Handlung ausgesprochene Triebbestimmtheiten mitenthalten sind, es also keine reine Geistigkeit gibt. — Wir können auch so sagen: durch seine Sünde ist der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit identisch geworden mit dem psychologischen, uns bekannten Menschen, ist dieser gleichsam der Träger und Platz-

halter der Sünde jenes geworden, ohne darum aufzuhören, für die Sünde selber in jedem Moment seines Lebens verantwortlich zu sein. Der Mensch, wie wir ihn kennen, hat also noch immer seine Existenz von Gott her, er hat sie als ewige, aber er hat sie doch als sündige. Wenn es überhaupt — das sei nur beiläufig bemerkt — eine Begründung geben kann für die Lehre von der ewigen Verdammnis, so müsste sie wohl hier ihren Ausgang nehmen ²¹).

Dieser in der Sünde gefangene Mensch ist nun aber nicht fähig, seine Lage zu ändern, sich selbst aus eigener Kraft zu erlösen. Im Gegenteil, seine Erlösung müsste gerade darin bestehen, dass er von sich selbst erlöst würde. Das aber kann nur dadurch geschehen, dass Gott an diesem Menschen eine radikale *Neuschöpfung* vollzieht; dieser Neuschöpfung aber muss der Tod des alten Menschen vorangehen. Der Mensch in seiner gestörten Gottebenbildlichkeit, der alte Adam in uns, muss sterben und, von Grund auf erneuert, wiedergeboren werden, auf dass er sei eine neue Kreatur. (Röm. 5.) Wie ist das möglich? Im Sinne der paulinisch-biblischen Wandlungslehre ²²) können wir in Verwendung der paulinischen Bildersprache sagen (I. Kor. 15): Wie das Saatkorn in die Erde gelegt wird und dort stirbt im Momente, da aus ihm der junge Trieb sprosst, so wird aus dem sterbenden, ersten Menschen der zweite hervorgehen, der das Leben hat. Aber so wie Saatkorn und Pflanze trotz ihrer qualitativen Verschiedenheit ein und dasselbe Lebewesen sind, wie zwischen ihnen das Verhältnis der *Identität* besteht, so wird der erlöste, wiedergeborene Mensch, der an die Stelle des alten, unerlösten Menschen tritt, mit diesem in unanschaulicher Weise identisch sein. Aber wohlverstanden *unanschaulich* ist diese Identität, d. h. sie ist nicht begründet im Menschen selber, sondern in der im Glauben zu erfassenden Tatsache, dass der Schöpfer und Erlöser des Menschen ein und derselbe ist, dass es also stets derselbe Herr ist, der den Menschen ruft. Der Herr aber wird er nur dann bleiben, wenn der Mensch je und je darum weiss, dass die *Identität* zwischen dem alten und neuen Ich nur an dem Punkte des menschlichen Lebens vollzogen werden kann, wo ihre *Gegensätzlichkeit* am grössten ist: nur im Tode wird er auferstehen, nur als Sünder wird er begnadigt werden.

Allein, die Erlösung des Menschen ist nicht bloss eine Idee oder ein Postulat unseres Glaubens, sondern sie ist ein *reales Geschehen*, dessen wir allerdings erst im Glauben teilhaftig werden, das aber dem Glaubensakt vorangeht. Dieses reale Geschehen liegt begründet in dem Satz: der Logos ist Fleisch geworden. Die Tatsache der Fleischwerdung bedeutet, dass in Christus Gott selbst, dessen Ruf wir nicht mehr folgen können, weil wir unter dem Zwang der Sünde stehen, in die Kreatürlichkeit unseres Lebens eingegangen ist und die ganze Sündenlast der Menschheit mit allen ihren unheilvollen Folgen auf sich genommen hat, ja selbst als Mensch unter Menschen gestorben ist, um in der Auferstehung das neue Leben zu offenbaren und uns mitzuteilen. Der Sieg, den wir erstreben, ist schon erfochten: in Christus. Die Identität, an deren Vollziehung unser ganzes Heil liegt, ist schon vollzogen: in Christus. Wir haben die Erlösung nicht mehr zu suchen, sondern sie ist uns real gegeben, von Ewigkeit her: in Christus. Es liegt nun nur noch an uns selber, dass unser sündiger Mensch, der alte Adam, in uns mit Christus sterbe, damit an seine Stelle, an Stelle des sündigen Ich-Kyrios der Christus-Kyrios²³) trete und das Wort des Apostels sich an uns bewahrheite: „nicht ich lebe, sondern Christus in mir“ (Gal. 2. 20).

Aus dieser im Glauben gewonnenen Erkenntnis ergeben sich nun für die Theorie wie für die Praxis der Seelsorgearbeit einige schwerwiegende Konsequenzen. Vor allem ergibt sich daraus, dass *im Mittelpunkt aller Seelsorge Christus* stehen muss und dass es das Ziel unserer seelsorgerlichen Arbeit sein muss, den Pastoren hinzuführen zu diesem Christus. Denn wenn es so ist, dass nur in Christus der alte und der neue Mensch eins werden, nur in Christus der geschaffene, sündige vom wiedergeborenen, erneuerten Menschen abgelöst werden kann, so kann es nur Christus selbst sein, der am sündigen und vergebungsbedürftigen Menschen konkret und real jene Wandlung und Heiligung vollzieht, in der das „Christus-in-mir“, die Erneuerung der Kreatur verwirklicht werden muss. Diese Wandlung und Heiligung ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, dass wir bereit sind, mit Christus zu sterben und alles Menschliche in den Tod zu geben, um mit ihm aufzuerstehen und des neuen Lebens teilhaftig zu werden. „Synergismus“ wird sinnvoll in der Verbundenheit mit Christus, aber nur in dieser Verbundenheit. Jedenfalls

wird nur in dieser Christusverbundenheit die psychologisch-therapeutische Behandlung, ein Arbeiten am Menschen mit menschlichen Mitteln möglich und sinnvoll. Ihr Sinn und ihr Ziel wird dann sein, den Pastoranden durch die besondere analytische Methodik so weit zu bringen, dass er instand gesetzt wird, sich selbst in allem, was er ist, was er denkt, was er zweifelt, was er glaubt und nicht glaubt, in den Tod zu geben, d. h. sich selbst als Subjekt dieser Akte nicht mehr wichtig zu nehmen. Insbesondere wird Psychotherapeutik dadurch, dass sie Fehlentwicklungen, verdrängte Triebkomplexe usw. entfernt, dazu mithelfen können, dass der Mensch demütiger, freier wird von sich selbst, und dass seine Seele immer mehr ein „Platzhalter“ werde für Christus und das neue Leben. Christozentrische Seelsorge wird also niemals religiös anregen oder weltanschaulich bereichern wollen, sondern gerade das Gegenteil tun müssen: sie wird Abbau-Arbeit sein. — Es ist nur ein anderer Ausdruck derselben Situation, wenn wir sagen: in aller Seelsorgearbeit, insbesondere aber in einer psychologisch-therapeutischen Behandlung muss dem Pastoranden die Botschaft der *Vergebung* in ihrer aktuellen Bedeutung für jede konkrete psychologische Situation deutlich werden. Nicht nur von der pneumatischen Erkenntnis des Menschen, sondern auch von seinem psychologischen Verständnis her besteht dazu dringend Anlass, kommt doch die moderne Psychologie immer mehr dazu, anzuerkennen, dass die meisten, wenn nicht überhaupt alle seelischen Leiden schuldhafter Natur sind²⁴). Die Verheissung oder doch die Ahnung einer göttlichen Vergebung ist darum — im Grunde auch in der „gottlosesten“ Psychotherapie — immer der entscheidende „Heilfaktor“. Das „Christus-in-mir“ wird sich darum von Fall zu Fall in der Verheissung der Vergebung realisieren müssen — eine Erkenntnis, die für die Praxis überaus wichtig ist. Doch bevor wir davon reden, soll das bereits Gesagte durch Einbeziehung eines neuen Gesichtspunktes noch eine Ergänzung erfahren.

Wenn nämlich Paulus davon spricht, dass Christus in ihm lebe, so spricht er als einer, der *in der Gemeinschaft der Gläubigen, in der Kirche* steht. Wir können hier nicht die beziehungsreichen Zusammenhänge, die sich vom Kirchenbegriff her für unser Problem ergäben, aufzeigen, können aber so viel sagen: Wir sind in dem Masse in der Kirche, als wir verbunden sind

mit Christus. Ist Christus in uns, so sind wir auch immer in der Kirche, sind Kirche, und wären wir ganz allein, ohne konkrete Beziehung zum Bruder²⁵). Primär konstituierend für die Kirche ist nicht die Gemeinschaft mit dem Bruder, sondern die Gemeinschaft mit Christus. Dies sich vor Augen zu halten, ist wichtig zum Verständnis des Folgenden: Wenn nämlich gesagt wurde, dass Seelsorge nur möglich ist in Christus, so heisst das offenbar auch, dass Seelsorgearbeit erst möglich und sinnvoll wird in der Kirche, also in der Gemeinschaft der mit Christus Verbundenen. Aber es ist nun nicht so, dass allein schon durch die konkrete Beziehung zum Bruder, die in jeder seelsorgerlichen Situation vorausgesetzt ist und die in jeder kirchlichen Gemeinschaft auch gelebt wird, jene seelsorgerliche Gemeinschaft zustande käme, sondern sie wird erst verwirklicht durch die gemeinsame Verbundenheit des Pastoranden und des Seelsorgers mit Christus. Die Seelsorgearbeit wird darum so orientiert sein müssen, dass ihr der Pastorand stets gegenwärtig ist als Glied dieser Gemeinschaft in Christus, wie umgekehrt der Seelsorger sich stets als Glied dieser Gemeinschaft wissen soll. — Wir können die Konsequenzen, die sich aus dieser christozentrischen Orientierung des Gemeinschaftsgedankens für die Seelsorge ergäben, hier nicht weiter verfolgen, sondern begnügen uns mit dem Hinweis auf die Stellung, die dem Seelsorger innerhalb dieser Gemeinschaft zugewiesen werden muss. Grundsätzlich gesprochen ist nämlich nun jeder zur Seelsorge berufen, der mit Christus verbunden ist; aber auch nur dieser. Seelsorge kann innerhalb dieser Gemeinschaft nicht mehr nur eine Angelegenheit des kirchlich bestellten Amtsträgers, etwa des Pfarrers sein, sondern jedem Glied der Christusgemeinschaft ist die Seelsorge als Aufgabe gestellt. Ein letzter, definitiver Unterschied zwischen Pastor und Pastorand besteht also nicht; der Gedanke des *allgemeinen* Priestertums behält auch hier sein Recht. Entscheidend für die „Kirchlichkeit“ der Seelsorge ist und bleibt die Gemeinschaft mit Christus; in dieser Gemeinschaft wird allein jenes Reden und Leben im heiligen Geist möglich, jene pneumatische Fülle des christlichen Gemeindebewusstseins, das letzterdings an kein Amt und an keinen besondern Auftrag gebunden ist.

Allein, die Kirche ist ja nun nicht nur jene pneumatische Gemeinschaft der mit Christus Verbundenen, sondern sie ist

auch immer ein soziologisches Gebilde, eine Gemeinschaft von Menschen ohne jene Gottbezogenheit. Sie hat auch als solche ihre Mission, ihre Aufgabe in der Welt. Es wäre darum denkbar, dass innerhalb der Kirche Seelsorgearbeit — vielleicht mit viel Erfolg — betrieben würde, die doch ohne jede Bezogenheit auf jene Gemeinschaft wäre. An einem Beispiel, dessen Erörterung uns gleichzeitig in weitere Zusammenhänge einführen soll, möge das klar werden: die Psychotherapie lehrt uns, dass es für einen seelisch Leidenden keinen bessern Weg zur Heilung gäbe als ihn zu sozialer Arbeit anzuhalten, ihn hineinzustellen in die Gemeinschaft. Aus dieser therapeutischen Maxime könnte nun für die kirchliche Seelsorge in allzu geradliniger Weise die Forderung abgeleitet werden, der Pastorand habe sich nur zu betätigen im Leben der Gemeinde, er werde dann von selbst gesund, gläubig usw. Allein nach dem Gesagten muss folgendes klar sein: ein einzelner kann nicht durch die eigene Mitarbeit, zu der er sich selbst entschliesst, in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden, nur Christus selbst kann ihn aufnehmen. Wenn wir darum, wie wir das in der psychologischen Beratung immer wieder tun müssen, den seelisch Leidenden in die Gemeinschaft der Kirche und in ihre äussere Arbeit einführen, so werden wir das so tun müssen, dass ihm deutlich wird: nicht sein eigenes Heil, seine Heilung und sein psychisches Wohlergehen steht letzterdings in Frage, sondern die Gemeinschaft der Kirche, die Gemeinschaft mit Christus, zu der er berufen ist. Die *Objektivität* des Heilsgeschehens muss auch in der ausgedehntesten analytischen Behandlung gewahrt bleiben. Damit sind wir aber an einen Punkt gelangt, wo *das kirchliche Amt und das Sakrament* in ihrer schlechthin entscheidenden Bedeutung für die Seelsorgepraxis deutlich werden müssen. Sie sind es in erster Linie — nämlich das Amt des Priesters und das Buss- und Beichtsakrament —, die jene Objektivität der Seelsorgearbeit zu garantieren und den Pastoranden in die wirkliche Christusgemeinschaft konkret einzuführen vermögen. Es würde aber zu weit führen, wollten wir die besonderen Beziehungen, in denen Amt und Sakrament zu Christus resp. zur Christusgemeinschaft stehen, hier erörtern; es soll nur an zwei praktischen Fragen, die in unserer Zeit von besonderer Aktualität sind, kurz gezeigt werden, in welchem Sinne diese beiden kirchlichen Einrichtungen in unserer Seelsorgearbeit praktisch bedeutsam werden müssen.

Diese Fragen sind erstens: die der Erneuerung der kirchlichen Buss- und Beichtpraxis; zweitens: die der Zusammenarbeit zwischen Arzt und Priester.

Einer *Erneuerung der Buss- und Beichtpraxis*, wie sie neuerdings auch von protestantischer Seite befürwortet wird, sollte in unserer christkatholischen Kirche nichts im Wege stehen. Wir haben zwar den Beichtzwang abgeschafft, mit Recht; aber wir haben nicht die Möglichkeit der Beichte überhaupt ausgeschaltet. Sie in vermehrtem Masse zu praktizieren, wäre innerhalb unserer Kirche durchaus möglich und äusserst sinnvoll. Wir glauben sogar, dass von einer Neubelebung der Buss- und Beichtpraxis für unser kirchliches Leben viel zu erwarten wäre. Denn die bloss seelsorgerliche Beratung und Aussprache im Studierzimmer des Pfarrers kann es nicht tun. Ihr fehlt in der Regel das Entscheidende, die Beziehung zum realen Christus. Wenn auch psychologische Beratungen und vielleicht langwierige und sorgfältige analytische Behandlungen in der Seelsorge je länger desto notwendiger werden, so müssen sie doch immer so beschaffen sein, dass in ihnen die Botschaft der Vergebung mit aller Deutlichkeit zur Geltung kommt. Das kann m. E. nur dadurch geschehen, dass in der analytischen Behandlung das Moment der sakramentalen *Absolution* im Sinne unseres Buss sakramentes wirksam wird — sei es, dass diese nach vollendeter Behandlung, sei es, dass sie in besonders kritischen Phasen der Behandlung erteilt wird. Es muss also — mit andern Worten — die analytische Behandlung des Pastoranden durch das Buss sakrament ergänzt und abgeschlossen werden. Nur so kann die Beziehung zum realen Christus gewahrt bleiben und beim Pastoranden das Missverständnis vermieden werden, der Pfarrer sei überhaupt nichts anderes als ein privater Arzt und Berater. Nein, hinter dem Geschehen der analytischen Behandlung muss Christus stehen, es muss deutlich werden, dass er allein durch seine Vergebung zu „heilen“ und zu helfen vermag, und alles darauf ankommt, *dass wir mit ihm, aber auch mit allen Christusverbundenen in Gemeinschaft treten*. — Damit Beicht- und Buss sakrament in der Seelsorgearbeit diese hohe Mission wieder erfüllen können, müssten allerdings verschiedene Reformen durchgeführt werden²⁶). Die entscheidende dieser Reformen ist ja bereits vollzogen: die Beichte darf auf keinen Fall erzwungen werden, sondern sie muss ganz

auf Freiwilligkeit beruhen — ganz abgesehen von den dogmatischen und historischen Bedenklichkeiten, müsste jede Ausübung eines Zwanges den Erfolg der Behandlung, die Heilung, in Frage stellen. Des weiteren müsste an Stelle des schematischen Abfragens, wie es in der römischen Kirche üblich ist, die psychologische Analyse treten, ist doch sie allein in der Lage, die unbewussten Motive, die ja für die meisten seelischen Schäden verantwortlich sind, aufzuhellen, während jenes schematische Abfragen nur die bewussten Verfehlungen zu eruieren imstande ist. Auch dürften zur Sühne nicht einfach Kirchenstrafen verhängt werden, sondern es müssten an ihre Stelle freiwillige Verzichtleistungen treten. Vor allem aber müsste es nach vollzogener Privatbeichte dem Pastoranden zur Pflicht gemacht werden, an einer darauffolgenden Bussandacht der Gemeinde und an der Feier des hl. Abendmahles teilzunehmen, zu deren Empfang schliesslich analytische Behandlung, Beichte und Bussakrament nur die Vorbereitung sind. Im *Abendmahls-empfang* wird sich jene Gemeinschaft mit Christus vollenden und festigen müssen, die das Ziel aller Seelsorge sein muss, gleichzeitig aber wird der Pastorand am Abendmahlstisch in die Gemeinschaft mit seinen Brüdern eingeführt werden, in jene Gemeinschaft der Schuld und Erlösung, in der das „Christus-in-mir“ allein realisiert werden kann.

Die Möglichkeit einer *Zusammenarbeit zwischen Arzt und Seelsorger* ²⁷⁾, von der nun noch kurz die Rede sein soll, liegt begründet in dem bereits oben (S. 22) dargelegten Satz, dass grundsätzlich jeder Gläubige, d. h. jedes Glied der Christusgemeinschaft, zur Seelsorge berufen ist. Es ist auch bereits gesagt worden, dass es nicht allein dem amtlich bestellten Seelsorger, dem Priester zusteht, das Moment der Vergebung wirksam werden zu lassen. Es ist ja bereits so, dass heute viele Psychiater oder Psychotherapeuten in ihren Behandlungen irgendwie mit diesem Moment „arbeiten“. Eine gewisse Befangenheit weltanschaulich-beruflicher Art hindert den vorwiegend materialistisch-medizinisch gebildeten Seelenarzt vorläufig noch, auch als das zu erscheinen, was er heute für die meisten Patienten ist: als Seelsorger und — als Priester. Für den christlich eingestellten Arzt jedoch besteht durchaus Anlass, den vielleicht für eine zukünftige geistige Neuorientierung der Ärzteschaft wichtigen Schritt zu tun und dies priesterliche

Moment der ärztlichen Tätigkeit mehr und mehr in den Vordergrund zu stellen. Das wäre vielleicht die erste Vorbedingung zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Seelsorger und Arzt. Allerdings könnte eine solche priesterliche Neuorientierung der Ärzteschaft nur dann nicht zu verhängnisvollen Usurpationen führen, wenn die Beziehung zur Gemeinschaft, zur Kirche, in der allein Priester sinnvoll und berechtigt sind, in vollem Umfang gewahrt bleibt. Der amtlich bestellte, mit priesterlichen Vollmachten versehene Seelsorger wird darum sein gewichtiges Wort mitzusprechen haben und vom gewissenhaften, um die wahren Zusammenhänge wissenden Seelenarzt immer wieder zugezogen werden — nicht so sehr um seiner psychologischen Kenntnisse und therapeutischen Geschicklichkeit, als um seiner Stellung willen, die er als Diener der Kirche, als Priester hat. Vom kirchlichen Seelsorger wird allerdings erwartet werden dürfen, dass er sich die notwendigsten Erkenntnisse der neueren Psychologie und der psychotherapeutischen Technik aneigne, damit er auch seinerseits zu jener Zusammenarbeit befähigt sei²⁸⁾. Diese Zusammenarbeit, die heute ja weithin schon Tatsache geworden ist, wird sich auch in Zukunft so gestalten müssen, dass der analytisch gebildete Seelsorger gegebenenfalls mit der vom Arzt begonnenen Behandlung fortfährt und der Seelsorger den Pastoranden nötigenfalls dem Arzt überweist. Nur darf diese Zusammenarbeit nicht so verstanden werden, dass der Arzt nur besondere, abnormale Fälle zu behandeln habe, während der Seelsorger sich auf die normalen beschränken müsse. Arzt und Seelsorger werden sich nicht in den zu behandelnden Menschen „teilen“, sondern so zusammenarbeiten müssen, dass sie sich in ihren *Funktionen* ergänzen, der Seelsorger als Seelsorger immer auch Arzt sei und der Arzt als Arzt Seelsorger — beides innerhalb der Grenzen, die oben genannt worden sind.

Wenn C. G. Jung in einer jüngst erschienenen Schrift sagt²⁹⁾: „es scheint mir, als ob parallel mit dem Niedergang des religiösen Lebens die Neurosen sich beträchtlich vermehrt hätten“ — so spricht der bekannte Psychotherapeut damit eine Wahrheit aus, die uns kirchliche Seelsorger nachdenklich stimmen muss. Welches auch die Gründe sein mögen, die zum Niedergang des religiösen Lebens und zur neurotischen Zerrissenheit

des modernen Lebens andererseits geführt haben, die Situation ist heute jedenfalls so, dass die kirchliche Seelsorge nicht mehr weiter an der spezifischen Problematik des modernen Lebens in all seiner Ratlosigkeit, Nervosität und Verwirrung vorübergehen kann, will sie — und mit ihr das ganze Christentum — nicht riskieren, aus der modernen Welt überhaupt ausgeschaltet zu werden. Sie wird aber die ungeheure Aufgabe, die ihr heute gestellt ist, nur dann einigermaßen bewältigen können, wenn sie bereit ist, bei der modernen Psychologie in die Schule zu gehen und sich die grundlegenden Kenntnisse in der analytischen Methodik und psychotherapeutischen Technik anzueignen; gleichzeitig aber wird sie in radikal *theologischer*, bis in die letzten Tiefen dringender Besinnung den Menschen immer wieder so verstehen lernen müssen, wie er sich uns in der christlichen Glaubenserkenntnis darstellt. Nur in dieser, immer wieder erneuerten theologischen Besinnung werden wir Seelsorger bei aller „Menschenbehandlung“ das sein und bleiben können, was wir von Gott her sein sollen: Diener der Kirche, deren Haupt Jesus Christus ist.

Zürich.

URS KÜRY.

Anmerkungen.

1) Interessante Angaben über die Frage: Kirchenfeindlichkeit oder Indifferenz? finden sich in dem Buch des Jesuiten P. Lhande: „Christus in der Bannmeile“.

2) Vgl. dazu C. G. Jung: „Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge“, Zürich 1932, S. 12 f. Besonders aufschlussreich in dieser Beziehung ist das Ergebnis einer Umfrage, die Jung veranstaltete, um zu wissen, wie viele der Leute sich in ihren seelischen Nöten an den Arzt oder an den Pfarrer wendeten. Für den Arzt entschieden sich 57 % aller Protestanten und bloss 25 % der Katholiken. Für den Pfarrer bloss 8 % Protestanten, dagegen 58 % der Katholiken.

3) C. G. Jung: „Seelenprobleme der Gegenwart“, Zürich 1931, S. 96. Vgl. auch die oben genannte Schrift; S. 7 lesen wir: „Die Psychoneurose ist im letzten Verstand ein Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat.“

4) „Seelenprobleme der Gegenwart“ S. 417, 429 f.

5) K. Jaspers; Strindberg und Van Gogh, Berlin 1926.

6) Innerhalb des Protestantismus sind es bekanntlich die sog. „Dialektiker“, die den Hauptanstoß zur neuen theozentrischen Betrachtungsweise gegeben haben, während in der römisch-katholischen Kirche das „Erwachen des katholischen Bewusstseins“, d. h. das neue Verständnis für die Objektivität und Logosbestimmtheit des Katholizismus in dieser Richtung weist. Vgl. etwa P. Lippert: „Die Weltanschauung des Katholizismus“, Leipzig 1926.

7) Vgl. Jean de Saussure: „A l'école de Calvin“, Paris 1930, p. 59 ff. wo dieser Gedanke klar ausgeführt wird.

8) Um eine „*Synthese*“ kann es sich hier darum nicht handeln, weil Pneumatologie und Psychologie nicht in einem bloss antithetischen Verhältnis innerhalb desselben eindeutigen Sinnzusammenhanges stehen. Ihr Verhältnis ist vielmehr, wie später gezeigt werden soll, ein transzendental-kritisches.

9) Die theoretische Grundlegung der hier aufgestellten Behauptungen findet sich bei P. Haerberlin: „Gegenstand der Psychologie“, Berlin 1921.

10) Die grosse Bedeutung des Unbewussten für die seelischen Störungen darf andererseits auch nicht zur irrtümlichen Auffassung verleiten, Psychologie sei überhaupt nur oder doch vorwiegend „die Wissenschaft vom Unbewussten“, analytische Seelsorge habe es nur mit dem Unbewussten zu tun. Zu dieser Auffassung neigt offenbar O. Pfister: „Analytische Seelsorge“, Göttingen 1927, S. 10, 13.

11) Vgl. P. Haerberlin, a. a. O. S. 47.

12) Zum Begriff der Intuition vgl. P. Haerberlin, a. a. O. S. 15.

13) Zum Begriff der „Verwandlung“ C. G. Jung: „Seelenprobleme der Gegenwart“ S. 29.

14) Vgl. P. Haerberlin: „Das Geheimnis der Wirklichkeit“, Basel 1927, das Kapitel über „die Tragik der Psychologie“ S. 250 ff. Vor allem aber Karl Heim: „Glauben und Denken“, Berlin 1931, die Unterscheidung „Du und Es“ S. 218 ff.

15) Selbstverständlich sind diese Schranken irgendwie auch begründet im spezifischen Erkenntnisbegriff des Glaubens, durch den die Psychologie begrenzt wird. Doch würde es zu weit führen, diese Zusammenhänge hier zu erörtern; wir verweisen auf die Ausführungen auf S. 17.

16) O. Pfister: „Analytische Seelsorge“ S. 9, 22.

17) E. Brunner: „Gott und Mensch“, Tübingen 1930, S. 84.

18) Jean de Saussure: „A l'école de Calvin“ S. 202 ff.

19) Wir sind uns wohl bewusst, dass die nun folgenden Ausführungen einer besseren Begründung bedürften; doch sind über diese Fragen in letzter Zeit einige bedeutsame Publikationen erschienen, so dass wir uns darauf beschränken können, an den entscheidenden Stellen auf die einschlägige Literatur hinzuweisen.

20) Vgl. E. Brunner: „Gott und Mensch“ S. 85.

21) So Georges Florowsky: „L'idée de la création dans la philosophie chrétienne“, erschienen in der Zeitschrift „Logos“, Bukarest 1928.

22) Vgl. dazu vor allem E. Gaugler: „Die Verwandlung des Menschen und der Welt, ein Grundgedanke der paulinischen Theologie“, Internationale kirchliche Zeitschrift 1930, S. 1 ff.

23) Vgl. dazu E. Gaugler: „Die Kirche, ihr Wesen und ihre Bestimmung“, Internationale kirchliche Zeitschrift 1927, S. 144 ff.

24) Den schuldhaften Charakter seelischer Leiden betont vor allem P. Haerberlin: „Der Charakter“, Basel 1925, S. 273 ff. Vgl. auch Jung: „Seelenprobleme“ S. 5; aufschlussreich in dieser Beziehung ist auch der Begriff der „Zensur“ bei S. Freud.

25) E. Gaugler: „Die Kirche, ihr Wesen und ihre Bestimmung“ S. 141.

26) Vgl. dazu die Ausführungen O. Pfisters über „Analytische Seelsorge und Beichte“ in „Analytische Seelsorge“ S. 116 ff.

²⁷⁾ Diese Zusammenarbeit wird auch von Ärzten mehr und mehr gewünscht, so sagt C. G. Jung: „Es wäre höchste Zeit, dass der Seelsorger und der Seelenarzt sich die Hand reichen zur Bewältigung dieser geistigen Riesenaufgabe“.

²⁸⁾ Dass zur Ausübung psychotherapeutischer — speziell psychoanalytischer — Verfahren eine *medizinische* Vorbildung nötig sei, analytische Behandlungen also ausschliesslich Sache des Arztes bleiben sollen, dieser Auffassung tritt S. Freud mit Recht entgegen; vgl. „Die Frage der Laienanalyse“, Wien 1916.

²⁹⁾ „Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge“ S. 14.
