

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 43 (1987)
Heft: 1-2

Artikel: Symboldidaktik : ein neuer Weg zum alten Evangelium?
Autor: Scharfenberg, Joachim
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878346>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Symboldidaktik – ein neuer Weg zum alten Evangelium?

Als Walter Neidhart vor über 25 Jahren seine «Psychologie des kirchlichen Unterrichtes» erscheinen liess, war gewiss noch nicht abzusehen, in welcher starkem Masse die Religionspädagogik in den Sog der Humanwissenschaften geraten würde. Die damals noch beklagte Einstellung vieler Theologen, nämlich von psychologischen Einsichten «bisher noch kaum Notiz»¹ zu nehmen, hat sich dramatisch verändert. Die humanwissenschaftliche Curriculum-Forschung hat durch ihre Aufschlüsselung nach Lernzielen die ganzheitliche Erfassung dessen, worum es in diesem Fach geht, in Gefahr gebracht; der Versuch, dem Unterricht darin sogar eine «therapeutische» Funktion zuzuweisen, hat zwar den hochambivalenten Charakter von «Religion» ins Bewusstsein gehoben, setzte sich aber dem Vorwurf aus, dass ein Vorletztes, nämlich die psychohygienische Funktion, das Letzte und Zentrale verdrängen könnte.

Ein grundsätzlicher Wandel in der religionspädagogischen Theoriebildung schien überfällig und scheint sich nun mit einer auffälligen und starken Konzentration auf das Stichwort «Symbol» anzudeuten. Allerdings möchte ich ihn nicht als einen Gegenschlag zu der von Neidhart eingeleiteten theologischen Rezeption psychologischer Einsichten interpretieren, sondern als deren konsequente Weiterführung, die dann auch deren «Tiefendimensionen» sichtbar werden lässt, die lange Zeit missachtet wurden. Ich kann und will mit diesem Beitrag nicht die theologischen Implikationen diskutieren, die sich mit Begriff der «Symboldidaktik» verbinden. Das ist an anderer Stelle bereits geschehen.² Ich möchte, um den Jubilar zu ehren, lediglich einige Erfahrungen aus pastoralpsychologischer Sicht mitteilen, etwas zur Abgrenzungsproblematik des Symbolbegriffes beitragen und schliesslich einige Hinweise geben, was denn sichtbar werden könnte, wenn man diese neue Sichtweise anwendet.

I. *Wie Symbole wirken*

Pastoralpsychologen sind bekannt dafür, dass sie lieber Geschichten erzählen als argumentieren, und so will ich auch diesen Beitrag mit einer «Fallgeschichte» einleiten, in der ich allerdings selbst der Fall bin:

¹ Psychologie des Religionsunterrichts, Zürich/Stuttgart 1967, 5.

² Vor allem im «Jahrbuch der Religionspädagogik» Band I, Neukirchen 1984, und im Themenheft der Zeitschrift «Religion heute» 3. Sept. 1986.

Vor wenigen Monaten hatte ich einen Vortrag über die Wirkungsweise von Symbolen zu halten, und in der Nacht davor hatte ich einen Traum, in dem ich als Hitler-Junge im Nazi-Deutschland die Fahne trug. Mit heftigen Schamgefühlen reagierte ich nach dem Aufwachen auf die Wiederbelebung der Gefühle, die ich dabei verspürt hatte. Tatsächlich fiel mir wieder ein, dass ich als 12jähriger Junge wegen meiner Körpergrösse dazu bestimmt worden war, eine Zeitlang die Fahne zu tragen. Ich hatte sowohl dieses Ereignis als auch die Empfindungen, die ich hatte, nach dem Zusammenbruch völlig vergessen. Statt dessen hatte ich mir ein psychoneurotisches Symptom zugelegt: Ich verspürte nämlich immer einen deutlichen Brechreiz, wenn ich eine Fahne sah, und hatte sogar in den USA, wo in jeder Kirche eine Fahne stand, zweimal erbrochen. Dieses Symptom verschwand erst, als ich vor fünf Jahren in Polen einen Gottesdienst miterlebte, in dem der Altar von zwei jungen Mädchen flankiert wurde, die Fahnen von «Solidarnosc» hielten. Der biographische Zusammenhang dieses Geschehens wurde mir aber erst mit meinem Traum deutlich.

So wirken Symbole, deren dämonisierter Gebrauch zwar aus dem Bewusstsein verdrängt und durch ein Erinnerungssymbol ersetzt werden kann, das sogar so etwas wie einen «Exorzismus» zulässt, aber erst bewusst zu werden vermag, wenn man sich den dazugehörigen Gefühlen tatsächlich stellt. Es dürfte deutlich geworden sein, dass eine solche Fallgeschichte sich nicht allein in den Bereich der individuellen Psychopathologie abschieben lässt. Abgesehen davon, dass sie schlaglichtartig den doch wohl sehr typischen Umgang von uns Deutschen mit unserer politischen Vergangenheit beleuchtet, scheint sie mir auch eine Dimension zu haben, die bis in den Bereich des neu erwachten Interesses für Symboldidaktik hineinreicht, weil sie deutlich macht, dass auch im Umgang mit Religion und in der Einführung in ihre Symbole und Rituale unbewusste Faktoren eine grosse Rolle spielen.

Den Psychoanalytiker Friedrich Hacker haben möglicherweise ähnliche Beobachtungen dazu veranlasst, für die fünfziger Jahre vor allem in Europa eine «Symbolarmut» zu konstatieren, die gleichsam ungestört eine fast hektische Zuwendung zu einer technischen Zweck-Rationalität ermöglichte und die europäische Wiederaufbauleistung – wenn es denn eine wirkliche Leistung war – zu tragen schien.³ Auf der anderen Seite fand er jedoch auch einen enormen «Symbolhunger», der auf dem Gefühl beruht, dass diese technisch-rationale Welt eine kalte Welt ist, die menschliche Grundbedürfnisse auf Dauer nicht zu befriedigen vermag. Erst in der Gegenwart

³ Vgl. F. Hacker, Symbole und Psychoanalyse, *Psyche* 12 (1958) 641–671.

mit ihrer äussersten Gefährdung sowohl der menschlichen Umwelt wie der menschlichen Innenwelt scheint diese Einsicht eine gewisse Allgemeingültigkeit gewonnen zu haben. So erleben wir denn in einer geradezu eruptiven Weise das Anwachsen von Möglichkeiten zur symbolischen Kommunikation. Die Menschen der Gegenwart scheinen kaum noch so etwas wie einen Realitätskontakt zu erleben, sondern leben in der durch und durch künstlichen Symbolwelt der Massenmedien.

Um so wichtiger erscheint es, dass Theologen und Vertreter der Kirche, die ja einmal das unstrittige Monopol auf symbolische Kommunikation gehabt hat, sich mit dieser neu erwachsenen Konkurrenz auseinanderzusetzen und Kriterien zu erarbeiten beginnen, die eine Unterscheidung zwischen heilsamer symbolischer Kommunikation und solcher, die krank macht, erlaubt.⁴ Dies erscheint um so dringlicher, als wir so etwas wie eine «Verstehenskrise» mitzuerleben scheinen: Menschen verstehen die ungeheure Komplexität der Lebenszusammenhänge nicht mehr, sie verstehen ihre Mitmenschen und sich selbst nicht mehr, und der zum Programm erhobenen theologischen Verstehenshilfe, die einen Zirkel des wechselseitigen Verstehens der grossen Dokumente des christlichen Glaubens und des Selbstverständnisses des modernen Menschen intendierte, ist jedenfalls eine Breitenwirkung versagt geblieben. Es scheint mir dies vor allem darauf zurückzuführen zu sein, dass wir für das Verstehen von Texten eine andere Hermeneutik für notwendig erachten, als für das Verstehen von Menschen. Zwar kommt es auch gegenüber dem traditionellen Symbolangebot der Überlieferung immer wieder zu spontanen und emotional hochbesetzten Verstehenserfahrungen⁵, aber eine Religionspädagogik, die einen reflektierten und verantworteten Umgang mit Symbolen intendiert, muss dem auch in ihrer Theoriebildung Rechnung tragen. Zwei symbolische Kommunikationsprozesse laufen im kirchlichen Alltag ständig ab: dass nämlich einerseits Menschen mit ihren Seelsorgern und Lehrern mittels ihrer privatisierten Symbole kommunizieren, die sie oft selbst nicht verstehen, und andererseits wir das Symbolangebot der Überlieferung oft

⁴ Es ist wiederum W. Neidhart zu danken, dass er bereits vor Jahren auf den Versuch aufmerksam gemacht hat, die Ausdrucksweise eines bewussten Christen, nämlich des Zeichners der *Peanuts* Ch. M. Schulz als eine symbolische Verschlüsselung christlicher Wahrheit im Bereich der Massenmedien zu interpretieren. (Vgl. R. L. Short, *Ein kleines Volk Gottes: Die Peanuts*, Basel 1967 mit einem Vorwort von W. Neidhart). Seither pflege ich regelmässig in meinem Vorlesungsangebot eine «Theologie der peanuts» einzuschliessen!

⁵ Ein Beispiel habe ich dafür gegeben in: J. Scharfenberg, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 1985, 61.

auch nur in tiefer Unbewusstheit einzusetzen vermögen. Es scheint mir zur unabdingbaren Voraussetzung einer wissenschaftlich verantworteten Symboldidaktik zu gehören, dass beide Kommunikationsprozesse mit dem nämlichen hermeneutischen Schlüssel verstanden werden. Das heisst aber, wissenschaftliche und vorwissenschaftliche Einsichten noch viel stärker miteinander in Verbindung zu bringen, als wir das bisher gewohnt sind. Ich wende mich zunächst nach der einen Seite, dem psychoanalytischen Beitrag zum Symbolverständnis.

II. Zur Abgrenzungsproblematik des Symbolverstehens

Die Psychoanalyse stiess zunächst über eine für unsere Überlegungen eher abseits liegende Beobachtung auf das Symbol: Patienten, die aufgrund einer moralistischen Erziehung dazu gezwungen waren, jegliche sexuellen Regungen aus ihrem Bewusstsein zu verdrängen, fanden für sexuelle Themen symbolische Ersatzausdrücke, die sehr häufig zur Bildung eines psychoneurotischen Symptoms führten. Wenn die Psychoanalyse sich die Aufhebung von Verdrängungen zum Ziel setzte, musste sie einen durch und durch symbolkritischen Ansatz verfolgen. Doch bereits als die Symbolbildung durch das Symptom mit der des Traumes verglichen wurde, zeigte sich die Unhaltbarkeit einer Konzeption, die die Abwesenheit von Symbolen mit der Vorstellung von seelischer Gesundheit zu verbinden suchte. In einer komplizierten und nur langsam sich durchsetzenden Entwicklungsgeschichte⁶ wurde deshalb der anfängliche Satz: «Nur was verdrängt ist, bedarf der symbolischen Darstellung»⁷, in sein genaues Gegenteil verkehrt: «Gerade der Verzicht auf den Umgang mit Symbolen schafft die Verdrängung»⁸. Es ist also die Art des Umganges mit Symbolen, an der sich das Ausmass von Pathologie oder Gesundheit bemisst, die sowohl bei individuellen wie auch bei kollektiven Symbolbildungsprozessen zu beobachten sind.

Alfred Lorenzer ist es zu verdanken, dass diese Einsicht auch ihren terminologischen Niederschlag fand mit der prinzipiellen Unterscheidung

⁶ Sie wird ausführlich dargestellt in Scharfenberg/Kämpfer, *Mit Symbolen leben*, Olten 1980, 46 ff.

⁷ E. Jones, *Die Theorie des Symbols* (1919), Neudruck in: *Psyche* 24 (1970) 592.

⁸ Scharfenberg, a. a. O. 67.

zwischen Symbol einerseits und Klischee und Zeichen andererseits.⁹ Es lassen sich nun auf fünf verschiedenen Ebenen Abgrenzungskriterien formulieren, die ich jeweils kurz an meiner eingangs geschilderten Fallgeschichte für den individuellen Symbolgebrauch sowie an einer liturgischen Handlung von grösster Allgemeinheit, nämlich dem Spenden des Segens am Schluss des Gottesdienstes, für den kollektiven Symbolgebrauch erläutern will.

1) Die Ebene der Bedeutung.

Ein echtes Symbol ist immer mehrdeutig. Es kann für verschiedene Menschen und Menschengruppen etwas verschiedenes bedeuten, ohne dass diese verschiedenen Bedeutungen völlig beliebig zu werden vermöchten. Jedes Symbol eröffnet ein Symbolfeld, dessen Abgrenzung nicht ganz leicht, aber doch möglich ist. Das Symbol Fahne konnte im Nazi-Deutschland als die Unterordnung der religiösen Funktion unter die politische gedeutet werden («Die Fahne führt uns in die Ewigkeit, ja die Fahne ist mehr als der Tod»), während ihre Aufstellung in amerikanischen Kirchen die religiöse Fundierung der Gesellschaftsordnung symbolisiert («In God we trust»). Auch der aaronitische Segen am Schluss des Gottesdienstes vermag von den einen mehr als ein Sinnbild von grosser Geborgenheit empfunden werden, nämlich dem Gott des aufgedeckten Angesichts zu begegnen, für andere tritt mehr der Charakter der Motivation zum Handeln und zur Verantwortung unter dem als unentrinnbar empfundenen Auge Gottes in den Vordergrund.

Im Gegensatz dazu ist das denotative Zeichen immer eindeutig, über seinen Sinn kann es (z. B. bei der Verkehrsampel) keinerlei Meinungsverschiedenheiten und Diskussionen mehr geben. Auch das Symbol Segen kann zum denotativen Zeichen denaturieren, wenn es nichts mehr «spendet» oder sagt, sondern nur noch als ein Signal dafür angesehen wird, dass der Gottesdienst nun zu Ende ist.

Die Bedeutung des zum Klischee verfestigten Symbols hat keine öffentliche kommunizierbare Bedeutung mehr, über die von einzelnen oder von Gruppen eine einsichtige Begründung zu erhalten wäre. Der Sinn des

⁹ Vgl. A. Lorenzer, Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, *Psyche* 24 (1970) 906 ff. Einer Anregung R. Volps folgend möchte ich vorschlagen, Lorenzers Zeichenbegriff dahin zu präzisieren, daß ich ihn künftig «denotatives Zeichen» nennen werde, um einer Verwechslung sowohl mit dem Zeichenbegriff der theologischen Tradition (z. B. *signum* bei Augustin!) wie auch mit dem «Zeichen» innerhalb der Semiotik (z. B. bei Umberto Eco) vorzubeugen.

Klischees ist aus der Alltagssprache exkommuniziert, er wurde privatisiert. Warum der Anblick der Fahne Brechreiz auslöst, konnte von mir nicht mehr begründet werden, ebensowenig wie das heftige Bekreuzigen beim Erhalt von schlechten Nachrichten bei katholisch sozialisierten Personen im allgemeinen begründet werden kann.

2) Die Ebene des Verweisungszusammenhanges.

Das Symbol steht in einem Verweisungszusammenhang. Es deutet auf etwas hin, was es selbst nicht ist und dient somit zum Transport von Vorstellungen, die Sinn ergeben. Dies ist beim denotativen Zeichen nicht der Fall; es bedeutet nichts anderes, als was es darstellt. Das Klischee hingegen hat zwar diesen Verweisungszusammenhang, er ist jedoch demjenigen, der daran partizipiert, nicht mehr zugänglich. Statt dessen ist es an einen szenischen Auslösereiz gebunden, der so etwas wie einen bedingten Reflex auslöst, wie mein Brechreiz oder das zwanghafte Sich-Bekreuzigen.

3) Die Ebene der Bewusstheit.

Das Symbol ist teilweise bewusst, seine Lebendigkeit hängt davon ab, ob es immer wieder neue, bisher unbewusste Deutungsmöglichkeiten aus sich heraus entlässt. Das lässt sich an der Geschichte des Tauf- oder Abendmahlsverständnisses sehr schön belegen. Das denotative Zeichen dagegen ist total bewusst, während das Klischee total unbewusst ist.

4) Die Ebene der Wirkung.

Das Symbol gibt zu denken (P. Ricœur). Es reizt dazu, über seine tiefere Bedeutung nachzudenken und darüber mit anderen einen Verständigungsprozess herbeizuführen. Deshalb gibt es eine so reiche und differenzierte Theologie- und Dogmengeschichte. Eine solche Wirkung stellt sich beim denotativen Zeichen nicht ein, und das Klischee gibt lediglich zu handeln und erzwingt in einem ungeschichtlichen Wiederholungszwang ständig das gleiche.

5) Die Ebene der Gefühle.

Das Symbol ist emotional besetzbar, es vermag starke Gefühle an sich zu binden, während das beim denotativen Zeichen nicht der Fall ist – es ist gefühlsneutral. Beim Klischee hingegen scheint eine sehr starre emotionale Vorprägung zu bestehen: Die Lösung von ihm oder seine Unterlassung löst nur einen einzigen Affekt, wenngleich von grosser Stärke aus, nämlich den der Angst.

Man kann diese Beschreibung auch noch einmal in einer Tabelle zusammenfassen und sich so mit einem Blick vergegenwärtigen, worin der Beitrag der wissenschaftlichen Erkenntnis zum Symbolverständnis bestehen könnte:

<i>Ebene von</i>	<i>Symbol ist</i>	<i>denotatives Zeichen ist</i>	<i>Klischee ist</i>
1. Bedeutung	mehrdeutig	eindeutig	privatisiert
2. Verweisungs- zusammenhang	lebendig innerhalb eines solchen	ohne einen solchen	statt dessen mit einem szenischen Auslösereiz versehen
3. Bewusstheit	teilweise bewusst	total bewusst	total unbewusst
4. Wirkung	so dass es zu denken gibt	auf einen einzigen Sinn festgelegt	so dass es zu handeln gibt
5. Gefühlen	emotional besetzbar	emotional neutral	emotional auf Angst bei Abwendung oder Unterlassung programmiert

III. Die Anwendung von Symboldidaktik

Zur Anwendung dessen, was ich bisher darzustellen versuchte, muss ich noch einmal auf den Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher und vorwissenschaftlicher Erkenntnis zu sprechen kommen: Echte Symbole, die nicht im Sinn von denotativen Zeichen oder Klischees verwendet werden, hatten in vorwissenschaftlicher Zeit eine didaktische Funktion, nämlich so etwas wie christliche Identität herbeizuführen und zu stabilisieren. Das zeigt sich noch immer daran, dass man Bekenntnisse, die bei der Taufe abgelegt wurden, schon sehr früh «Symbole» nannte. Am stärksten zeigt es sich jedoch daran, dass man für werdende Christen, also die Katechumenen, ein «offenes Kunstwerk» schuf, das den Lebensweg Jesu im wahrsten Sinne des Wortes «begehbar» machte, indem man seine wichtigsten Stationen dem Lauf eines Jahres zuordnete. Diese «*vita Jesu*» hatte ursprünglich den Sinn, unser Leben dem seinen anzuverwandeln und so zu einer Neubegründung von Identität in der Taufe erkenntnismässig und emotional beizutragen. Was mich dazu veranlasst, gerade das Kirchenjahr als ein Symbolkompendium zum Gewinn von christlicher Identität heranzuziehen, ist die Beobachtung, dass diesem vorwissenschaftlichen Unternehmen in einer genauen Strukturparallele ein wissenschaftlicher

Versuch entspricht, in einer Art «Musterlebenslauf» den Weg zur Identität nachzuzeichnen, freilich ohne irgendwelchen Bezug auf das Leben Jesu, allerdings mit starken Anklängen an religiöse Probleme. Ich meine Erik H. Eriksons berühmte Phasen der Reifung im Laufe des menschlichen Lebens.¹⁰

Es erscheint mir ausserordentlich lohnend, der Frage nachzugehen, ob die Strukturparallele, die zwischen dem Kirchenjahr einerseits und dem «Musterlebenslauf» Eriksons besteht, möglicherweise auf die Erkenntnis zurückzuführen ist, dass unsere wissenschaftlichen Einsichten häufig nur wie ein schwacher Abglanz der vorwissenschaftlichen Weisheit erscheinen, die über Jahrhunderte hinweg tradiert wurden. Jedenfalls könnte ich mir vorstellen, dass es für die religionspädagogische Theoriebildung, die sich auf die Aufgabe einer Symboldidaktik einlässt, reizvoll und ergiebig sein könnte, das Kirchenjahr einmal durch die Brille der Eriksonschen 8-Phasen-Theorie zu betrachten. Ich kann das im einzelnen hier nicht mehr tun und muss mich auf einige Andeutungen beschränken, die leicht weiterphantasiert und überprüft werden können.

1) Wenn Erikson an die Anfänge des menschlichen Lebens, einschliesslich der vorgeburtlichen Zeit, die Dialektik von Urvertrauen und Misstrauen stellt, dann könnten die Symbole der christlichen «Vorbereitungszeit», der Adventszeit, als Symbolgestalten verstanden werden, mit deren Hilfe die wartenden Eltern sich auf das Geschlecht des kommenden Kindes einstellen. Die Gestalt der Maria mit ihrem Magnifikat findet heute vermehrte Aufmerksamkeit als das Urbild echter Weiblichkeit, während Johannes der Täufer neu unter dem Aspekt von Männlichkeit entdeckt wird.¹¹

2) Der lukanisch geprägte Weihnachtsfestkreis mit seiner Unbewusstheit von Märchen und Legende gewinnt eine neue Dimension auf der Folie der Ambivalenz von Autonomie einerseits, Scham und Zweifel andererseits.

3) Die johanneisch geprägte Epiphanienszeit mit ihrem «Entscheidungsdualismus» zwischen Licht und Finsternis könnte einer Entwicklungsstufe entsprechen, in der der Unterschied von gut und böse entdeckt wird und Initiative in Spannung zu Schuldgefühl tritt.

4) Die Dominanz des Gesetzes in der Vorfastenzeit könnte auf symbolische Weise das strukturieren, was als Leistung gegen Minderwertigkeitsgefühl bei Erikson auftaucht.

¹⁰ Vgl. E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1971.

¹¹ Vgl. R. Rohr, Der wilde Mann, München 1986, 37 ff.

5) Christliche Identität verbindet sich unauslöschlich mit dem Symbol des Kreuzes.

6) In der Auferstehung kommt es zur Lebensmöglichkeit einer neuen Geburt, die aus Isolation erlöst und Intimität ermöglicht.

7) Zeugende Fähigkeit gegen Stagnation ist das grosse Thema der Pfingstzeit, die im Katholizismus stärker ekklesiologisch, im Protestantismus stärker theologisch (Trinitatis) bezogen ist.

8) So gibt es denn auch Pfingsten bzw. Trinitatis das Zählungsprinzip für die «festlose Hälfte» des Kirchenjahres an, deren symbolische Themen sich wie ein einziges Kompendium der Lebensweisheit lesen und möglicherweise einmal daraufhin abgehört werden müssten, ob sich aus ihnen ein Gliederungsprinzip für eine bisher so stark fehlende Entwicklungspsychologie des Erwachsenenalters erheben lassen könnte.

Ich breche hier ab,¹² möchte aber abschliessend bemerken, dass zumindestens eins für eine kommende Symboldidaktik unerlässlich erscheint: einmal zu überprüfen, ob die grossen Themen, die im Laufe eines Kirchenjahres zur Sprache kommen, in der religionspädagogischen Besinnung stärker unter dem Aspekt des denotativen Zeichens, des Klischees oder im Sinne eines lebensschaffenden Symbols behandelt werden!

Joachim Scharfenberg, Kiel

¹² Ein wenig breiter ausgeführt sind die Zusammenhänge in: Einführung in die Pastoralpsychologie 80 ff.