

## 4. Praktische Theologie

KLESSMANN, MICHAEL, *Pastoralpsychologie*. Ein Lehrbuch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004. 702 S., ISBN 3-7887-2050-6.

„Pastoralpsychologie als Grunddimension der Praktischen Theologie untersucht Kommunikationsprozesse im Bereich von Religion und Kirche“ (17). Mit diesen Worten beginnt Michael Klessmann, Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, sein in Umfang wie Inhalt gewichtiges Werk. Dieser programmatische Einleitungssatz kündigt an, dass der Autor sein Fach nicht allein in Feldern der Seelsorge zur Geltung bringt, sondern mindestens in der ganzen Breite kirchlicher Praxis, wenn nicht gar darüber hinaus, da religiöse Kommunikation sich in wachsendem Maße auch außerhalb der institutionellen Gestalt von Kirche ereignet. 16 Kap. dokumentieren auf ebenso umfassende wie detailgenaue Weise den Stand der gegenwärtigen pastoralpsychologischen Diskussion. Darum verstehen sich meine Ausführungen auch da, wo sie anderes ins Zentrum rücken als Klessmann (= K.), als Kommentar, der manchmal konfessionspezifisch zu ergänzen sucht, was der evangelische Autor aus seiner Perspektive vorlegt.

*Pastoralpsychologie* umreißt K. in Kap. 1 wie sein katholischer Kollege Heribert Wahl nicht nur als Teildisziplin, sondern als Grunddimension aller praktisch-theologischen Teildisziplinen. Daran liegt auch mir sehr, und die sowohl psychologisch als auch in den Handlungsfeldern breit angelegte Konzeption des vorliegenden Lehrbuchs ergibt sich konsequent aus diesem Selbstverständnis. Ein konfessionelles Spezifikum vermute ich allerdings in der Umschreibung von *Pastoraltheologie* als „Berufstheorie des Pfarramtes“ (19); diese erscheint mir zu eng und zumindest in katholischer Tradition als anachronistisch: Pastoral beschränkt sich nicht (mehr) auf das Handeln der Pastoren, sie umfasst vielmehr ganz vielfältige Konfrontationen von Evangelium und „Heute“. Weitere Begriffsbestimmungen bietet das bei K. ebenfalls lesenswerte Kleingedruckte: „Religionspsychologie untersucht die ganze Breite religiöser Ausdrucksformen, Pastoralpsychologie konzentriert sich auf kirchliche Kommunikationsprozesse, die an ihren Rändern natürlich offen sind zu allgemein religiösen Phänomenen“ (20). Hier schlage ich eine andere Unterscheidung vor, die die Bezeichnung als Pastoral- oder Religionspsychologie nicht vom institutionellen Bezug und damit vom Forschungsgegenstand allein abhängig macht, sondern vorrangig von der wissenschaftlichen Perspektive: Religionspsychologie zähle ich zu den psychologischen Disziplinen, ihr geht es um psychologische Zugänge zu religiösen Phänomenen. Für Pastoralpsychologie dagegen halte ich eine Interdisziplinarität für konstitutiv, die sowohl für psychologische als auch für theologische Zugänge zu ihren Forschungsgegenständen sorgt – und zudem Kriterien eines interdisziplinären Dialogs entwickelt. Hierher gehören auch die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und empirischen Wissenschaften sowie die Frage, inwiefern (Praktische) Theologie ihrerseits als empirische Wissenschaft gelten kann. Vor diesem Hintergrund sehe ich mit K. „Pastoralpsychologie als Psychologie, als Theologie und als Praxis“ (41) im Umgang mit „living human documents“ (46), wie schon Anton Boisen formulierte – und in der Interdisziplinarität dieses Faches „ein Konfliktpotenzial, das es auszuschöpfen gilt“ (54).

Kap. 2 bietet eine gesellschaftliche Kontextualisierung mehr oder minder, so oder anders gearteter religiöser Kommunikation – und eine Zeitdiagnose, die insbesondere Prozesse von Individualisierung und kultureller Pluralisierung thematisiert und nach einem Umgang mit Fremden und Fremdem verlangt, der pastoralpsychologischer Fähigkeiten zu produktiven Differenzenerfahrungen bedarf. Menschliches Scheitern erscheint als „das große moderne Tabu“ (76), das fragmentierte Ich sucht verstärkt nach Unterstützung: „Allerdings geht der Beratungsbedarf an den Kirchen als Institutionen weitgehend vorbei“ (82), schreibt K. zu meinem Erstaunen, denn diesen Eindruck vermitteln mir weder die dort Tätigen noch die mir dazu vorliegenden Statistiken. Fraglos dagegen trägt die von ihm geführte Auseinandersetzung mit Vertreterinnen und Vertretern von Philosophie und Soziologie dazu bei, die Pastoralpsychologie aus phasenweise überstarker Individuumszentrierung zu befreien. Als möglichen Gesprächspartner, der hier noch nicht zu Wort kommt, nehme ich Georges Bataille wahr, der seinerseits den bei K. genannten

Jacques Derrida inspirierte, sich zwischen Moderne und Postmoderne bewegt, auf eigene Weise an Sigmund Freud anknüpft und eine „Ökonomie“ konzipiert, die sich individuell und kollektiv als Grenzerfahrung manifestiert: Bataille markiert eine Ambivalenz gegenüber Verboten; einerseits braucht es sie, um Gewalt gesellschaftlich einzudämmen und um ein friedliches Miteinander zu ermöglichen, andererseits rufen Verbote ein menschliches Interesse daran wach, die dadurch gesetzten Grenzen zu überschreiten, den Prozess einer in sich abgeschlossenen Welt der Arbeit und der Vernunft zu unterbrechen und zu öffnen zugunsten einer „Souveränität“, die Bataille als höchste Steigerung (und Entmachtung) eines sich aufs Spiel setzenden und sich verausgabenden Subjekts versteht. Diese gewährt einem an Entfremdung und Fragmentierung leidenden Menschen – wenn auch nur für einige ekstatische Augenblicke – Momente entgrenzender Freiheit (und gelungener religiöser Kommunikation über unsere diskursive Sprache hinaus).

Auch in Kap. 3 spielt Freud eine wichtige Rolle, wenn K. eine etwa 100 Jahre umfassende Entwicklungsgeschichte der Pastoralpsychologie nachzeichnet, insbesondere in ihren europäischen und nordamerikanischen Schwerpunkten sowie in ihrer protestantischen Tradition: Freud zeigt sich im Briefwechsel mit dem Schweizer Pfarrer Oskar Pfister beeindruckt davon, wie letzterer die Psychoanalyse in die Seelsorge einbringt (96).

Ebenfalls grundlegend ist Kap. 4 zu den Menschenbildern, die im vorliegenden Buch breiten Raum einnehmen – mit Recht, da implizit oder explizit gegebene anthropologische Konzepte (pastoral-)psychologische Praxis und Theoriebildung maßgeblich prägen. Zunächst präsentiert K. ausführlich psychoanalytische Konzepte – mit Trieb- und Konfliktpsychologie, Ich-Psychologie, Selbst-Psychologie und Objektbeziehungstheorie. Es folgen ein an Carl Gustav Jung orientierter tiefenpsychologischer Zugang, die Humanistische Psychologie im Gefolge von Fritz Perls und Carl Rogers, Verhaltenstherapie, Systemische Familientherapie und Körpertherapie mit ihren divergierenden Antworten auf die Frage: Was ist der Mensch? Deutlich wird etwa, wie sich Freud und Jung in ihren Vorstellungen vom menschlichen Unbewussten unterscheiden und die Sexualität bei Jung fast eine Retabuisierung erfährt (168 f.). Deutlich werden aber auch wichtige Gemeinsamkeiten, wenn die bei Rogers' gegebene „Aktualisierungstendenz“ durch systemische Phänomene der „Selbstorganisation“ Bestätigung findet (179). Wertvoll erscheinen mir darüber hinaus die Konfrontationen psychologischer Modelle des Menschseins mit theologischer Anthropologie, beispielsweise im Kontext narzisstischer Störungen: Sie lassen K. vorsichtig fragen, ob erlittene Defizite von der Idee der Ebenbildlichkeit Gottes her kompensiert werden können – in dem Sinne, „dass sich hier göttliche und menschliche Zuwendung gegenseitig durchdringen müssen“ (153). Diese Überzeugung teile ich uneingeschränkt: Denn was nützt einerseits die Realpräsenz Gottes, wenn kein Mensch real präsent ist, und andererseits menschliche Zuwendung, wenn sie nicht aus Gottes zuvorkommender Gnade lebt? Widerspruch regt sich bei mir aber, wenn K. das psychoanalytische Spiegeln, das nachzuholen versucht, was der narzisstisch gestörte Mensch als Kind entbehren musste, von einem „technisierenden Antwortverhalten in der Personzentrierten Psychotherapie“ (150) abhebt: Empathisches Spiegeln bewegt sich an den mutmaßlichen Grenzen der Welt der bewussten Wahrnehmung meines Gegenübers, so dass er oder sie mit der je eigenen Angst oder dem je eigenen Schmerz in Berührung kommen kann, und dies gelingt allenfalls in zugewandter, sachter und beharrlicher Haltung, gewiss aber nicht mittels Technik. Auch die Kontrastierung eines Menschenbilds der Humanistischen Psychologie mit „christlichen Vorstellungen vom Menschen, die meistens dessen Zerrissenheit, Entfremdung und Sündhaftigkeit betonen“ (182), greift in meinen Augen zu kurz: Zum einen bringe ich hier nochmals die Gottebenbildlichkeit ins Spiel, und zum anderen lassen sich personzentrierte Störungskonzepte wohl am treffendsten mit „Inkongruenzen“ kennzeichnen, die Betroffene gerade als Zerrissenheit erleben. – Die in der Pastoralpsychologie kaum präsenzte Verhaltenstherapie spielt im psychologischen Diskurs eine zentrale Rolle und macht viele religiöse Phänomene nachvollziehbar („Lohn im Himmel“ und „Lernen am Modell“ von Heiligen); darum gebührt ihr der Platz, den K. ihr einräumt (in der Chronologie der Psychologiegeschichte allerdings *vor* der Humanistischen Psychologie).

Den Menschenbildern folgen mit Kap. 5 die Gottesbilder. So vermag K. menschliche Selbst- und Gottesbilder in einen Austausch zu bringen, ohne „darüber die Fremdheit

Gottes, sein Anderssein und sein Geheimnis aus dem Blick zu verlieren“ (240). Allerdings vermisse ich eine Auseinandersetzung mit den einschlägigen Untersuchungen von Karl Frielingsdorf SJ.

Diesen grundlegenden Darlegungen folgen institutions- und handlungsfeldbezogene Texte, zunächst in Kap. 6 zur Kirche, insbesondere zu so wichtigen Themen wie Leitung, Macht und Konfliktfähigkeit. Kap. 7 ist dem Gottesdienst gewidmet, legitimerweise vorrangig in der protestantischen Tradition des Autors, allerdings mit der Charakterisierung der katholischen Messe als „unblutige Wiederholung des Opfers Christi“ (316): Kommen (katholische) Gemeinden zusammen, um opfernd ihren zürnenden Gott zu beschwichtigen? Gerade in pastoralpsychologischer Perspektive bringe ich die Feier der Beziehung zu Gott in der Gemeinschaft derer, die auf diese Beziehung setzen, mit einer Solidarität in Verbindung, die sich als soteriologische Kategorie versteht. Denn mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil tritt der Gedanke der Genugtuung Gottes durch Jesu Tod hinter eine Neubegründung von Solidarität zurück: Der Menschgewordene tritt in seinem Tod am Kreuz und durch seine Auferstehung in die Solidarität mit den Toten und ihrem Leid ein und begründet so Solidarität unter den Menschen über den Tod hinaus.

In gottesdienstlichem Zusammenhang schließen sich mit Kap. 8 Kasualien an – als „rituell-symbolische Kommunikation des Evangeliums im Kontext bestimmter biographischer Übergänge“ (327). Dazu zählt in erster Linie die ökumenisch verbindende Taufe. Dabei gewinne ich dem Gedanken der Reinigung mehr ab als K. (352), indem ich bei der Säuglingstaufe auf die Eltern setze: Wenn sie ihr Kind waschen, geschieht Reinigung von allen Makeln, mit denen sie selbst es insgeheim versehen haben, indem sie es als Eindringling in ihre vielleicht mühsam strukturierte Zweisamkeit etikettiert haben. Zugleich sind pastoralpsychologische Kompetenzen gerade dann gefragt, wenn Eltern sich in Gruppen auf die Taufe ihrer Kinder vorbereiten, dem Sinn dieses Sakraments auf die Spur kommen und lernen, die Gotteskindschaft zu verlautbaren und für ihr Kind zu übernehmen. Eltern gestalten die Taufe mit, ihre Erfahrungen um die Lebenswende Geburt können in die Predigt eingehen, die in Kap. 9 als „öffentliche Kommunikation des Evangeliums“ (369) umrissen wird.

Seelsorge als klassisches Feld der Pastoralpsychologie präsentiert Kap. 10 als „Form der Lebensbegleitung und Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens“ (407). Auf diesen kommt es bei der Bestimmung des Spezifikums von Seelsorge vorrangig an, weniger zwingend auf „das Einbeziehen religiöser Thematik, das die Seelsorge von der Psychotherapie unterscheidet“ (428): Ich habe sowohl psychotherapeutische Prozesse vor Augen, die vor religiösen Themen nicht Halt machen, als auch Seelsorgegespräche, deren Inhalt ganz „profan“ daherkommt. Zugleich lassen sich konkrete Gestalten von Seelsorge danach unterscheiden, ob sie sich an einem der genannten psychotherapeutischen Konzepte orientieren. K. bietet einen klaren Überblick über das ganze Spektrum, geht der Frage nach empirisch belegten Wirkfaktoren therapeutischer Prozesse nach und entwickelt daraus Qualitätskriterien für Seelsorgebeziehungen, insbesondere unter Bezugnahme auf den im deutschsprachigen Raum bis zu seinem Tod führenden Berner Forscher Klaus Grawe. Hier füge ich gern die Untersuchungen von Dieter Tscheulin zu schulübergreifenden „Wirkfaktoren psychotherapeutischer Intervention“ (Göttingen 1992) hinzu.

Kap. 11 gilt religiösem Lernen – in zwei Hauptsträngen: zuerst im Gefolge psychoanalytischer Entwicklungspsychologie, dann im Sinne Jean Piagets mit Lawrence Kohlberg, Carol Gilligan und James Fowler. K. lässt die Konzeption von Fritz Oser und Paul Gmünder außer Acht, weil diese noch mehr als Fowler „eine Integration der kognitiven Dimension mit der emotionalen vermissen lässt“ (508, Fußnote 48). Allerdings ist diese Konzeption bei aller Kritikwürdigkeit aus der religionspädagogischen Diskussion nicht wegzudenken, und zudem hat sie mit Hartmut Beiles empirischer Studie „Religiöse Emotionen und religiöses Urteil“ (Ostfildern 1998) gerade in der fraglichen Hinsicht und mit Hermann-Josef Wageners „Entwicklung lebendiger Religiosität“ (Ostfildern 2002) in psychodynamischer Hinsicht eindrucksvolle Weiterführungen erfahren.

Dass in Kap. 12 diakonische Herausforderungen vorkommen, halte ich für besonders wertvoll, weil sie deutlich markieren, dass Pastoralpsychologie sich nicht auf ein thera-

peutisches Paradigma beschränkt und sich politisch-prophetischen Aufgaben stellt. Allerdings gebe ich zu, dass mir alle anderen Kap. dieses Werks mehr imponieren als dieses, und dies liegt daran, dass Diakonie hier vorrangig in ihren schwierigen Dimensionen erscheint: Die Gefahr eines altruistischen Empathiezwangs, Helfersyndrom und Burn-out haben in K.s Auseinandersetzung mit spontaner wie institutionalisierter Diakonie aus guten Gründen ihren Platz, aber was ist Diakonie in positiver Wendung? Wie steht es um Diakonie als Kunst, Leben und Hoffnung miteinander zu teilen? Droht das Lernziel Solidarität nicht unter oder hinter dem in der Überschrift vorherrschenden „Helfen“ (517) zu verblassen, auch wenn dies ganz gewiss nicht in K.s Absicht liegt? Und wäre es nicht theologisch reiz- und praktisch sinnvoll, diakonische mit mystagogischen Kompetenzen so zu verschränken, dass Solidarität als diakonische Spiritualität aufscheinen kann?

Personale Kompetenzen macht Kap. 13 stark – unter der in katholischen Ohren „unerhörten“ Überschrift „Pfarrer/Pfarrerin“. K. greift die in der Psychotherapieforschung zentrale „Beziehungsperspektive“ (543) auf, und diese verdient theologisch – Gott selbst ist Beziehung! – unterstrichen zu werden dadurch, dass Beziehung nicht nur als Voraussetzung eines inhaltlichen Austauschs fungiert, sondern ihrerseits der erste Inhalt ist. Die im Kontext der themenzentrierten Interaktion genannte „kommunikative Theologie“ (555) etabliert sich auch in der katholischen Diskussion, insbesondere dank Matthias Scharer und Bernd Jochen Hilberath. Daran schließt sich – wiederum inhaltlich plausibel – Kap. 14 zur Gruppendynamik an, bevor aus pastoralpsychologischer Sicht Existentialien wie Schuld und Angst folgen (Kap. 15), die K. auf nun schon gewohnt solide und zugleich einfühlsame Weise vorbringt, multidisziplinär angeht, mit praktischen Beispielen, auch aus eigener Erfahrung (617f.), plastisch werden lässt und mit Ressourcen des Glaubens überzeugend in Verbindung bringt.

Mit zentralen Dimensionen einer gegenwärtigen und zukünftigen Fort- und Weiterbildung in Pastoralpsychologie (Kap. 16) sowie wichtigen Hinweisen zur Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP) setzt K. einen bündelnden Schlusspunkt – ans Ende eines Buches, das als Standardwerk mit einem im Doppelsinn des Wortes „gewachsenen“ pastoralpsychologischen Selbstverständnis gelten darf. Mit Recht trägt es den Titel „Lehrbuch“, das weniger auf zukünftige pastoralpsychologische Forschung setzt, sondern vorrangig auf eine Zusammenschau zentraler Inhalte der aktuellen Diskussion. Die Kap. lassen sich problemlos je einzeln lesen; zugleich bieten sie zahlreiche Verweise: zum einen wertvolle Binnenbezüge zu anderen Kap.n im Buch, zum anderen jeweils abschließend weiterführende Literaturtipps. Ebenfalls einem Lehrbuch sehr angemessen ist K.s durchgängig sehr ausgewogenes Urteil, das er in der Einschätzung der von ihm konsultierten Veröffentlichungen vorbringt. Klar sind nicht nur die zahlreichen Überblicksdarstellungen, die das Buch bietet, sondern auch K.s immer präzise leserinnen- und leserfreundliche Sprache. Empfehlenswert ist das Werk darum nicht nur für kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie andere pastoralpsychologisch interessierte und tätige Frauen und Männer, sondern insbesondere für Theologiestudierende, ausdrücklich auch für die katholischen, die bei der Lektüre zugleich Gemeinsamkeiten mit und Unterschiede zu ihrer protestantischen Schwesterkirche entdecken werden.

K. KIESSLING

GÓRSKI, KRZYSZTOF, *Das personenbezogene Eheverständnis und relatives Erfüllungsvermögen* (Adnotationes in ius canonicum, Band 37). Frankfurt am Main: Peter Lang 2006. 300 S., ISBN 3-631-54178-3.

Kaum eine Bestimmung des CIC/1983 wurde seit dem Erscheinen des kirchlichen Gesetzbuches so diskutiert wie can. 1095 n. 3, der folgendermaßen lautet: „Sunt incapaces matrimonii contrahendi: qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentialia assumere non valent.“ Auch das vorliegende (sehr wertvolle Buch) widmet sich diesem Canon. Die Arbeit hat eine Einführung und fünf Teile; der Autor nennt diese meist Kapitel bzw. Abschnitte. In der Einführung (19–34) wird zunächst bestimmt, was unter „relativem Erfüllungsvermögen“ verstanden werden soll. Das relative Erfüllungsvermögen bezeichnet eine Unfähigkeit, die in Bezug auf das Verhältnis