

# Otto Baumgarten und die Seelsorge heute

Von Joachim Scharfenberg

Er gehört gewiß noch zu den „überhörten Stimmen“, jener merkwürdige Professor aus Kiel, der zu seiner Zeit so ärgerlich quer in der theologischen wie der politischen Landschaft zu liegen schien, mit seiner Betonung der sozialen und politischen Dimension der Seelsorge<sup>1</sup>. Und nun regt ein Jubiläum zu einer „zweiten Lektüre“ an, die nach einem Diktum von Paul Ricoeur eine „dialektische“ sein sollte, die gerade das, was die „erste analytische“ ausschließt, mit umfassen sollte<sup>2</sup>. Mein Interesse an Baumgarten ist also nicht das des klassischen Historikers, der herauszufinden versucht, „wie es tatsächlich gewesen ist“, und der deshalb eine historische Gestalt und historische Texte allein aus den Zeitumständen heraus zu verstehen sucht, sondern stärker das eines Interpreten, der dadurch Sinn zu erschließen vermag, daß es zu einer „Horizontverschmelzung“ kommt zwischen den Fragestellungen und Antworten der Gegenwart einerseits und den Fragestellungen und Antworten des zu untersuchenden „Gegenstandes“ andererseits, denen er sich in einer zweiten umfassenden und integrativen Lektüre zuwendet. Sie ist also ein Verfahren, das allen Theologen als das Kernproblem der Homiletik vertraut sein sollte.

Wie geschieht aber nun die Vergegenwärtigung einer historischen Gestalt und von historischen Texten legitimer Weise, so daß es zu einer Horizontverschmelzung kommen kann? Sie erscheint nur möglich, indem man eine gewisse Reduktion vornimmt. Psychologische Interpretationen von historischen Gestalten und Texten, die Freud folgen, gehen in der Regel so vor, daß sie den Gegenstand auf die frühkindlichen Konflikte reduzieren, die sichtbar werden, wenn man sich eine zweite Lektüre unter dieser Fragestellung erlaubt. Allein sie stößt unweigerlich an die Grenze, daß dies in aller Regel die zur Verfügung stehenden Quellen nicht zulassen und es so zu Verzerrungen und Eintragungen kommt, die sich dann der Kritik der Historiker ausgesetzt sehen. Ich wähle deshalb für meinen Baumgarten-Beitrag ein Verfahren, das durchaus im Bereich einer „psychohistorischen“ Betrachtungsweise liegt und das für mein Empfinden Eilert Herms am Beispiel Luthers auf den Begriff gebracht hat<sup>3</sup>, nämlich den Versuch zu unternehmen, die zu untersuchende Person als den Repräsentanten einer umfassenden Geistigkeit anzusehen, die historisch einwandfrei zu belegen ist, die ich aber auch mit bestimmten Fragestellungen und Antworten der Gegenwart verbinden möchte.

Wenden wir ein solches Verfahren auf Otto Baumgarten an, so zeigt nur ein kurzer Blick auf seine Autobiographie das Bemühen, sich selbst als den Repräsentanten eines Bildungsbürgertums darzustellen, den die „Wucht der gewaltig anbrandenden Realitäten“ (Kleinert) zu einem ständigen Veränderungsprozeß bis an die Grenzen des Opportunismus zu zwingen schien<sup>4</sup>. Ein solcher lebenslanger Lernprozeß scheint mir auch eines der Grundprobleme der curricularen Aufschlüsselung heutiger Lernbedingungen der Seelsorge zu sein. Er läßt das lebendige Miterleben der zeitgenössischen Wandlungsprozesse zur unabdingbaren Voraussetzung gelingender Seelsorge werden und soll zur Einstiegsstelle meiner zweiten Baumgarten-Lektüre dienen. Es führt dies allerdings unmittelbar zu Baumgartens durchaus problematischem Zentralbegriff vom „Gehorsam gegenüber der Wirklichkeit“, den er programmatisch als den „sozialen Charakter“ des Seelsorgers definiert. Kann demgegenüber Einfühlung und Respekt vor dem anderen als Mittel der Seelsorge und als Gegengewicht angesehen werden und läßt sich trotz aller energisch erhobenen Forderung nach Wandlung und wohl auch Anpassung dennoch so etwas wie ein proprium evangelischer Seelsorge ermitteln? Das sind die Fragen, die sich mir aus der Lektüre Baumgartens ergaben und die das erkenntnisleitende Interesse bestimmten.

## 1. VON DER BIOGRAPHIE ZUR ZEITGESCHICHTE

Ist es nicht höchst auffallend, daß einer, der sich selbst wiederholt als Biograph versucht hat<sup>5</sup>, und der dem angehenden Seelsorger die Lektüre der Biographien großer Männer zur Pflicht macht<sup>6</sup>, in dem Versuch, die eigene Biographie zu rekonstruieren, zielsicher in seine Rolle als Chronist der Zeitgeschichte einmündet, der nur noch sich selbst zu zitieren weiß?<sup>7</sup> Von den persönlichen Lebensumständen erfahren wir wenig, aber doch wohl auch wieder Bezeichnendes: daß ihm „die Geborgenheit im Schoße der Mutter“ gefehlt habe<sup>8</sup>; daß der tiefe „Dualismus“, der seine Lebensgeschichte durchziehe, auf die Elterngestalten zurückzuführen sei<sup>9</sup>; daß er einerseits über „ein nicht geringes Maß an Selbstschätzung“ verfüge<sup>10</sup>, andererseits aber auch über eine „depressiv-melancholische Anlage“<sup>11</sup>. Dem Heranwachsenden sind die vielen Besuche aus und in der Irrenanstalt für die künftige Seelsorge von unschätzbarem Wert<sup>12</sup>. Ausgerechnet der Militärzeit schreibt er die definitive Abwendung von dem „deduktiven, konstruktiven Idealismus“ zu, die ihn hinfort sich selbst zu einem „unerbittlichen Realismus“ zwingen läßt und ihn einer „sozialistischen Opposition gegen das herrschende System“<sup>13</sup> nahe kommen läßt. Bei Holtzmann lernt er die historisch-kritische Methode, die in ihrer Exaktheit die „Distanz der biblischen von der gegenwärtigen Gedankenwelt nie vergessen ließ“<sup>14</sup>. Albrecht Ritschl hinterläßt den Eindruck eines „Bismarck auf dem Katheder“<sup>15</sup>. Nach Zürich zieht ihn die Aussicht, in lebendiger Auseinandersetzung mit den beiden unmittelbaren Schülern Hegels und Schleiermachers, mit Biedermann und Alexander

Schweizer, eine feste systematische Grundposition zu gewinnen<sup>16</sup>. Letzterem verdankt er die Grundlinien seiner praktischen Theologie und eine lebenslange innige Verbundenheit mit Schleiermacher<sup>17</sup>. Nach dem Examen beginnt der starke und ständige Austausch mit dem Vetter Max Weber<sup>18</sup>. Vier Jahre fesselt die Arbeit in der Gemeinde seine ganze Zeit und Kraft. Er nennt es später ein „gänzlich Untertauchen in der allgemeinen und religiösen Volkskunde“, um ganz dem empirischen Studium des wirklichen Menschen zu leben<sup>19</sup>. Sie begründet eine zur zweiten Natur gewordene religionspsychologische Schulung<sup>20</sup>. Der frühe Verlust von Frau und Kind läßt eine intensive Trauerarbeit ahnen, die ihm in einer neugewonnenen inneren Freiheit eine vertiefte Wahrnehmung der Wirklichkeit ermöglicht.

Wirklichkeit aber ist in erster Linie soziale und gesellschaftliche Wirklichkeit, die er in seiner lebenslangen Mitarbeit in Anstalten, Vereinen und Partei als die eigentliche „Hochschule der Seelsorge“ ansehen wird. Schritt für Schritt führt das zu einer Revision der überkommenen Urteile und Vorurteile, bis hin zur schließlichen Überwindung des „antidemokratischen Zuges seines Wesens“<sup>21</sup>, der tiefsten und letzten Bastion des Widerstandes gegen den Zwang der Zeitergebnisse. Freilich ist der Preis eine zunehmende wissenschaftliche Isolierung und die schmerzliche Einsicht, daß die Fachwelt nicht bereit zu sein scheint, sich mit dem auseinanderzusetzen, was er an „großen und kühnen Würfeln“<sup>22</sup> in der Stille seiner Kieler Gelehrtenstube zu Papier bringt. Um so wichtiger wird als das eigentliche Lebenselement eine unermüdliche Reisetätigkeit und die ständige Teilnahme an unzähligen Kongressen und Versammlungen, in denen er den „Puls der Zeit“ zu spüren vermeint und deren Eindrücke er alsbald den Seelsorgern im Lande in immer neuen Appellen zur inneren Wandlung weitergibt: „Nur immer vorwärts! Zugreifen! Erraffen! Umlernen! Umsteuern! Neue Ziele, neue Wege finden!“, denn: „Es ist . . . Pflicht aller Seelsorger und Volkserzieher, sich ein Bild zu machen von dem Umfang und der Größe der Hingabe, womit unser Volk sich den neuen politischen Aufgaben widmen muß“<sup>23</sup>. Es ist ein Weg in die Weite, der namentlich nach dem Ersten Weltkrieg als das Gebot der Stunde angesehen werden muß. „Wollen wir den dem Christentum wesentlichen Weitblick bekommen, so müssen wir den Gängen der großen Politik teilnehmend folgen“; denn: „Das ist das Große unserer Tage, daß sie unseren Blick erheben über die Grenzen der einzelnen Nation und ihrer Macht in die ganze Welt, zu allen Völkern, zumal zu denen, die in Elend und Minderheit leben, bedrückt von fremden Gewalten“<sup>24</sup>. So ist ihm denn ein Anliegen, zu zeigen, „wie die großen Zeitereignisse an meiner innersten Seele gearbeitet und mich zum Umlernen in den wesentlichsten Fragen genötigt haben“<sup>25</sup>.

In der Tat, die Frage legt sich nahe, die Baumgarten selbst aufwirft, ob es denn nicht reiner Opportunismus sei, „der jeden Erfolg und Ausgang als von Gott gewollt anerkennt?“<sup>26</sup> Sie läßt sich wohl nur beantworten, wenn wir einmal genauer untersuchen, was mit einem so problematischen Begriff wie dem des Gehorsams gegen die Wirklichkeit als Voraussetzung der Seelsorge gemeint sein könnte.

## 2. GEHORSAM GEGEN DIE WIRKLICHKEIT ALS VORAUSSETZUNG DER SEELSORGE

Um die Jahrhundertwende, nach einigen Jahren ruhiger Lehrtätigkeit in Kiel, löst Baumgarten geradezu einen Kirchenstreit aus, der ihm auch die Ablehnung seiner Kirchenbehörde und die Gegnerschaft ihres beherrschenden Kopfes, Theodor Kaftans, einträgt. Er hatte programmatisch das Anliegen der Freunde evangelischer Freiheit auf die Formel gebracht, von der „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ und in diesem Zusammenhang ausgeführt: „Gott hat nicht bloß zu den Vätern geredet, er redet auch zu unserem Geschlecht von seinem verborgenen Wesen und von seiner Bestimmung des Menschengeschlechtes. Der alte Protestantismus, an dem der strenge lutherische Kirchentypus festhält, verkennt diese weitergehende Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit und streckt dieselbe in das Prokrustesbett der biblischen und symbolischen Bücher. Darum muß in Gehorsam gegen die Wirklichkeit, in der wir Gott suchen, um die Gleichberechtigung der beiden Richtungen gekämpft werden, die in Luthers Frühschriften noch ungeschieden waren“<sup>27</sup>.

Es mag verführerisch sein, aus dem gesicherten historischen Abstand heraus und nach den Erfahrungen einer deutsch-christlichen Ideologie, für deren Verführungen sich Baumgarten übrigens als bemerkenswert immun erwiesen hat<sup>28</sup>, diesen problematischen „Gehorsam gegen die Wirklichkeit“ in Grund und Boden zu verdammen. Man muß sich aber wohl doch klarmachen, daß solche Einzelaussagen wie die eben zitierte einen anderen Stellenwert erhalten, wenn man sie im Zusammenhang einer umfassenden theologischen Theorie der Seelsorge zu analysieren unternimmt, die zum einen geprägt ist durch die Aufnahme eines zentralen Themas seiner Epoche, nämlich das historische Bewußtsein, zum anderen bezogen ist auf den für die Seelsorge hochaktuellen Erfahrungsbegriff und schließlich bemüht ist, die Wirklichkeit in Anlehnung an Schleiermacher als das „Gewebe des Lebens“ zu verstehen.

Baumgartens Lehre von einer „revelatio continua“ ist in erster Linie geprägt durch das historische Bewußtsein seiner Zeitepoche. Der vom Seelsorger so dringlich geforderte „historische Blick“<sup>29</sup>, der ihn mit dem sozialen Leben verbindet, heißt, „soziologisch und historisch Denkende“ isolieren das Subjekt nicht, sondern „sehen es in Wechselbeziehung zu Zeitgeist und Zeittendenz als Zielpunkte seiner Orientierung“<sup>30</sup>. Dabei geht es jedoch keineswegs um eine kritiklose Anpassung, sondern „es gilt, die fortschreitende Geschichte der Ausgestaltung des Menschen- und Weltlebens immer von neuem mit christlich-sittlichem Geist zu taufen, und, dem Zeitgeist gerecht werdend, seine besonderen Gefahren zu bekämpfen“<sup>31</sup>. Der Einbezug des historischen Bewußtseins heißt für die Seelsorge eine „gottgefügte Erweiterung des Horizontes . . . von der Einzelseelsorge auf den ganzen Umkreis von Beziehungen, in deren Netz sie lebt und deren Zwang nur die wenigsten sich entziehen können“<sup>32</sup>. Vor allem aber gilt es festzuhalten: „Das Christentum . . . ist nicht rein persönlicher, unmittel-

barer Verkehr der Seele mit Gott, sondern schließt notwendig Welt- und Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes ein. Wandelt sich das Weltbild, verändert sich die Selbsterfassung, das psychologische Vermögen der Welt- und Selbstbeherrschung, so werden seine Momente des Lebens in das Verhältnis zu Gott, in den Verkehr mit Gott hineingezogen<sup>33</sup>."

Baumgarten exemplifiziert einen solchen Wandel am Leitfaden des veränderten Schuldbewußtseins des modernen Menschen gegenüber Paulus und Luther, das die historischen Forschungen eines Ritschl sichtbar gemacht haben<sup>34</sup>. Wo solche historischen Wandlungen nicht berücksichtigt werden, sieht Baumgarten Kirche und Theologie auf dem Marsch ins Ghetto einer Sektenmentalität, denn „allen Sektengeistern ist das Geschichtsleben, der menschliche Verkehr und der Kulturfortschritt, kurz die Wirklichkeit verschleiert“<sup>35</sup>. So schließen sich denn historisches Bewußtsein und Erfahrung zu einem unlösbaren Kreislauf zusammen, denn „Erfahrungen bringen einen unmerklichen Wandel“ im Empfinden des Menschen hervor, „wenn er weltoffen und gehorsam gegen die Wirklichkeit“ ist<sup>36</sup>.

Mit seinem Einbezug von Erfahrung fordert Baumgarten ein höchst aktuelles Eingehen auf die Probleme der Empirie<sup>37</sup> in der Seelsorgelehre. Immer ist es der „Schatz von Erfahrungen, den man besitzt“<sup>38</sup>, der Theorie und Praxis beieinanderhält und den Erfolg der Seelsorge ausmacht. Es liegt ihm daran, deutlich zu machen, „daß sich die Theorie stets im Verhältnis zur Praxis erhalten will, daß sie sich weder von der Spur des Lebens noch des Zusammenhanges mit der evangelischen Gesinnung“<sup>39</sup> trennen lassen darf. Einzelerlebnisse werden erst dann zur Erfahrung, wenn sie gedeutet und in ein Sinn Ganzes eingefügt werden. Dazu bedarf es „einer reicheren anthropologischen Empirie“<sup>40</sup>, in der äußere und innere Wirklichkeit nicht getrennt werden. Baumgarten wehrte sich von allem Anfang an dagegen, „innerste und äußere Fürsorge getrennt“<sup>41</sup> zu verstehen, und riskierte damit auch einen „freundschaftlichen Streit“ mit Bodelschwingh „gegen die Unterscheidung von körperlicher und seelischer Pflege“<sup>42</sup>. Wie ihm „im Lebenswerk Jesu die körperlichen Nervenheilungen als Vorbedingungen der Seelsorge“<sup>43</sup> erschienen, so wandelt sich ihm der anfängliche „Dualismus“<sup>44</sup> zu einer dialektisch konzipierten Theorie der menschlichen Erfahrung, in der die zentripetalen Strömungen dem Bereich der speziell religiösen Erfahrungen zugerechnet werden, die zentrifugalen Kräfte durch Psychologie und Soziologie in ihrer Mannigfaltigkeit und Gesetzmäßigkeit erfaßt werden, mit dem Ziel, „das Innerste zu äußern und die tatsächliche Erfahrung so zu verinnerlichen“<sup>45</sup>.

So ist es denn auch kein Widerspruch mehr, wenn der reife Seelsorger schreiben kann, man brauche eben auch „vor der ewigen Öffentlichkeit des Lebens die Zuflucht wie zur jenseitigen so zur innseitigen Ewigkeit“<sup>46</sup>, weil dies alles zusammengehalten wird vom „Gewebe des Lebens“ selber.

Mit dem Bezug auf das „Leben“ selber als dem Garanten einer einheitlichen Wirklichkeit erweist sich Baumgarten als getreuer Schüler Schleiermachers. So weist er der Lehre von der Seelsorge den systematischen Ort da an, wo das

christliche Leben „übergeleitet werden soll ins verzweigte Weltleben“<sup>47</sup>. Das Gewebe des Lebens erscheint ihm aus drei Fäden gesponnen: „aus Zufall, menschlichem Willen und gestaltendem Willen der Gottheit“<sup>48</sup>. Dem entspricht, daß in jedem konkreten Seelsorgefall drei Momente sich mischen: „Irrtum, elementare Not und freie Sünde“<sup>49</sup>. Ziel jeder pastoralen Bildungsarbeit kann es deshalb nur sein, „daß man dieses Leben in seiner unendlichen Verschlungenheit und irdischen Unlösbarkeit der Gegensätze erfaßt“<sup>50</sup>. Baumgartens problematischer Begriff vom Gehorsam gegenüber der Wirklichkeit löst sich also in eine Ungeschiedenheit von Außenwelt und Innenwelt auf, die auf einer geschichtlich verfaßten Psychologie der zentripetalen Erfahrung (Religionspsychologie) sowie der zentrifugalen Erfahrung (Sozialpsychologie) aufruht. Der Begriff des äußeren und inneren Lebens ist Garant für den Respekt vor dem „verborgenen Wesen Gottes“, das in seinen geschichtlichen Äußerungen nur „gesucht“ werden kann. Der soziale Charakter des Seelsorgers soll die Gleichberechtigung der zentrifugalen und zentripetalen Strömungen symbolisieren und nach Möglichkeit verwirklichen.

### 3. DER SOZIALE CHARAKTER DES SEELSORGERS

Zentrales Anliegen für den Beruf des „Redners und Unterredners“<sup>51</sup>, wie Baumgarten den Seelsorger treffend charakterisiert, ist für ihn die Herausbildung des sozialen Charakters. Programmatisch beschreibt er den „Seelsorger unserer Tage“ als einen, „der die Seelen nicht als vereinzelte betrachtet, sie als in Wechselwirkung mit den sozialen Verhältnissen stehend betrachtet und unterscheidet, und darum seine Aufgabe nicht allein in der Beeinflussung der Einzelseele, auch in der Einwirkung auf gesellschaftliche, wirtschaftliche und gesetzgeberische Reform des Lebens erblickt“<sup>52</sup>. Die Bildung des sozialen Charakters, die von ihm auch synonym mit dem „Streben nach Katholizität“<sup>53</sup> gebraucht werden kann und die die „Verkettung des kirchlichen und sozialen Lebens“<sup>54</sup> erkennt, heißt, sozial denken zu lernen, „um auf die sozialisierten einzelnen zu wirken“<sup>55</sup>, „nicht, damit wir mitreden können, sondern nur, damit wir mitfühlen, recht zuhören können“<sup>56</sup>.

Wie erwirbt man eine solche Grundhaltung? Baumgarten verweist hier in erster Linie auf die Praxis. Vor allem sein wiederholtes eigenes Engagement in Psychiatrie und Diakonie<sup>57</sup> läßt ihn die christliche Vereinstätigkeit und ihre Anstalten als eine „Hochschule für amtliche Seelsorge“<sup>58</sup> bezeichnen. Trotzdem bleibt er dabei, daß es für den Seelsorger „kaum eine bessere Schule . . . gibt . . . als die Schule“<sup>59</sup>. Es gilt aber, die individualistischen Bildungsideale des Liberalismus zu überwinden<sup>60</sup>. So sehr er seit den frühen Anfängen an der Einheit von Religion und Bildung festhält, „damit, um mit Schleiermacher zu reden, der Knoten nicht so auseinandergehe, daß die Wissenschaft mit dem Unglauben und das Christentum mit der Barbarei gehe“<sup>61</sup>, so sehr macht er seine Bildungs-

ideale an den Stichworten „Vermenschlichung und Versittlichung statt Entweltlichung“<sup>62</sup> fest, ja, er scheut sich nicht, im Zuge der „Weckung des kirchlichen Selbständigkeits- und Verantwortungstriebes und durch Kräftigung des protestantischen Gemeinschaftstriebes“ eine „Politisierung des protestantischen Volkes“<sup>63</sup> zu fordern. Seine historische Bildung setzt er dafür ein, sich selbst und anderen einsichtig zu machen, wie Luthers „verhängnisvolle Abwendung von den Bauern“, die ihre soziale Lage bessern wollten, den völligen Rückzug der Kirche „aus dem sozialen und wirtschaftlichen Leben“<sup>64</sup> gefördert habe. So bleibt es bis ins hohe Alter dabei: Politische Aufgaben gehören in die Seelsorge<sup>65</sup>.

Was man ihm aber unter den Zeitgenossen so besonders verübelte und was wohl über Jahrzehnte hinweg mit dafür gesorgt hat, daß seine Stimme überhört wurde, hängt wohl nicht zuletzt damit zusammen, daß Baumgarten nicht anders kann, als die geforderte Politisierung des sozialen Charakters mit dem Stichwort „Parteilichkeit für die Arbeiter“ zu charakterisieren, die ihn seit seiner Pfarrertätigkeit beseelte, obwohl er damit anderen zum Ärgernis wurde<sup>66</sup>. Wie ein roter Faden zieht sich durch seine Lebensgeschichte der sich beinahe von Jahr zu Jahr in Plastizität und Dramatik steigende Aufruf zu einem „alles beherrschenden Verantwortungsgefühl gegenüber den Enterbten und Entfremdeten“<sup>67</sup>. So kann er die Behauptung, „daß Gott uns reichlich und täglich versorget“, für unvereinbar mit unseren sozialen Erlebnissen und für eine „unerträgliche Zumutung für die Kinder des Proletariats“<sup>68</sup> erklären. Wenige Jahre später möchte er die evangelische Kirche wieder zu dem Gewissen des evangelischen Volkes machen gegenüber den wirtschaftlich schwächeren Gliedern der Nation<sup>69</sup> und meint, die Bekämpfung der privatkapitalistischen Bodenspekulation als eine Losung anzusehen, „die uns mit den Sozialdemokraten gemeinsam sein muß“<sup>70</sup>. Er bedauert aus tiefstem Herzen, daß die Kirche zu spät erkannt habe, daß es sich in den durch die Sozialdemokratie geführten Kämpfen um ihre eigene Sache handelte<sup>71</sup>. Doch die Kirche stand eben auf der verkehrten Seite, nämlich der der Kapitalisten<sup>72</sup>. Aber der Protestantismus darf nicht im Lager der Rückläufigen sich aufhalten<sup>73</sup>, oder gar eine Schutztruppe der politischen Reaktion werden<sup>74</sup>.

Worte, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig ließen, und deren Wirkung er auch sehr persönlich zu spüren bekam. Als er um die Jahrhundertwende durch seinen Hausarzt mit dem Elend der Arbeiterwohnungen bekannt gemacht wurde, ließ er sich bestimmen, obwohl selbst Mitglied der nationalliberalen Partei, einer sozialdemokratischen Protestversammlung beizuwohnen und wurde prompt in der Presse als „seltsamer praktischer Theologe“ bezeichnet. Bei dem großen Hafendarbeiterstreik von 1898 erließ er gemeinsam mit Max Weber, Friedrich Naumann und Ferdinand Tönnies einen Aufruf zu einer Geldsammlung. Dieses Eintreten für die Arbeiterinteressen sollte jedoch die weitestgehende Wirkung auf seinen Lebensgang haben, denn: „S. M. war wütend“<sup>75</sup> und veranlaßte ein Disziplinarverfahren des Kultusministers mit dem Ziele der Amtsentsetzung. Dies wurde zwar niedergeschlagen, aber die Verhinderung ei-

Konkret

1.

2.

ner späteren Berufung nach Heidelberg führte Baumgarten stets auf diese Zusammenhänge zurück. Er hat seitdem nie aufgehört, auf den Grundschaden der kaiserlichen Politik hinzuweisen<sup>76</sup>.

Aber er war zu sehr Theologe, um einfach Parteigänger der Sozialdemokratie zu werden, geht es ihm doch letztlich schon in jungen Jahren darum „zwischen Klassengegensätzen das gemeinsame sittlich-religiöse Ideal der inneren Freiheit aufrechtzuerhalten“<sup>77</sup>, oder mit einer späten Formulierung: „schlechterdings um die Erfüllung des Sozialismus mit dem Geist des Christentums“<sup>78</sup>.

Sein Programm war sehr viel weiter gespannt und ließ sich auf die Formel bringen von der Entkirchlichung des Staates und der Entstaatlichung der Kirche<sup>79</sup> und schloß die „rücksichtslose Bekämpfung des Hof-, Hoch- und Bürokratenchristentums“<sup>80</sup> ein.

#### 4. DER VERLORENGEGANGENE BEGRIFF DER EINFÜHLUNG

Kein Zweifel, Baumgarten läßt sich unschwer als Kronzeuge gegen die oft beklagte „individualistische Einengung der Seelsorge“ aufrufen. Sein Seelsorgekonzept umschloß sowohl den gesellschaftsbezogenen wie den kirchenpolitischen Aspekt. Was im Zeitalter von „positioneller Theologie“ nicht so leicht zu erwarten ist, treffen wir jedoch bei einer aufmerksamen Lektüre auch bei ihm an, daß nämlich die „andere Seite“, das ganz Persönliche, Individuelle, was im religiösen Bereich einen fast mystischen Zug ahnen läßt, genauso kräftig ausgebildet ist. Es konzentriert sich bei Baumgarten um den Zentralbegriff der „Einfühlung“, den er seiner intensiven Beschäftigung mit Herder verdankt, den dieser der hebräischen Poesie gegenüber entwickelte und der nun von Baumgarten mit Energie auf die Seelsorgelehre angewandt wird. In der Seelsorgebewegung der Gegenwart ist dieser Begriff erst auf dem Umweg über die amerikanische „sensitivity-Kultur“ wieder lebendig geworden. Grund genug, sich eines Zeugen zu erinnern, der diesen Umweg nicht mitzugehen brauchte<sup>81</sup>.

Der soziale Charakter der Seelsorge hätte es eigentlich nahelegen müssen, die Seelsorge im Umfeld der „Kirchenzucht“ anzusiedeln, allein Baumgarten geht in Anlehnung an Alexander Schweizer<sup>82</sup> einen anderen Weg: Er ist gewiß einer der letzten, die das ursprünglich auf dem Felde der Seelsorge gewachsene Begriffspaar von Diagnose und Therapie, das erst später in die medizinische Terminologie auswanderte, unbefangen bis ins Jahr 1931 hinüberretteten<sup>83</sup>. Freilich, die so geforderte „Therapeutische Seelsorge“ oder „seelsorgerliche Therapie“ setzt ein einziges großes Talent voraus: „das Sichversetzen in andere“<sup>84</sup>. Es ist die längst erkannte „Bedeutung und Kongenialität, des unmittelbaren Mitfühlens und gleichartigen und gleichzeitigen Reagierens“<sup>85</sup>, die seine Methodik der Seelsorge trägt und beseelt. Ein solches „Talent des Lebens im Anderen“<sup>86</sup> knüpft an Herders „Beobachtungslage der Seele“, in der sie ganz unerwartete Entdeckungen zu machen vermag<sup>87</sup>, an und erinnert an die Grundregel der klassischen

Psychoanalyse von der „gleichmäßig schwebenden Aufmerksamkeit“, ergänzt durch den Empathiebegriff Heinz Kohuts<sup>88</sup>. In seiner poetisch-enthusiastischen Sprache vermag Baumgarten es als „wundersame Fühlfäden für die innersten und tiefsten Gründe und Abgründe der Seelen“<sup>89</sup> zu bezeichnen. Der Anschluß an Schleiermacher wird mit dem Stichwort von der „Gabe der Divination“ gesucht, die Baumgarten zwar als „Charisma“ bezeichnet, für die er aber gleichsam en passant eine ausgezeichnete und der methodischen Reflexion würdige Definition liefert: Sie ist für ihn der „Rückschluß von äußerer Darstellung auf innere Bewegung“<sup>90</sup>, also die in der jüngeren Diskussion so sehr interessierende „symbolische Funktion“. Er erkennt scharfsichtig, daß diese Fähigkeit offenbar bei Frauen stärker ausgebildet zu sein scheint und empfiehlt in einer geradezu rührenden Einfalt, deren Tiefendimension dem psychoanalytisch Geschulten sofort ins Auge springt, dem angehenden Seelsorger angelegentlich eine „Korrespondenz mit der eigenen oder einer anderen Mutter, in der die innersten Rückwirkungen und Beobachtungen der Seele auf die Seele besprochen werden“<sup>91</sup>. So naiv der Vorschlag einer „Supervision durch die Mütter“ auf den ersten Blick hin wirken mag, er enthält meines Erachtens nach eine ganze Reihe von Elementen, die aktuellste Diskussionen innerhalb der gegenwärtigen Seelsorgebewegung betreffen. So finden wir denn auch bei ihm bereits die Mahnung, „daß einem nichts zu geringfügig und unwichtig“ sein darf, „was die Seele des Anderen trifft und bewegt“<sup>92</sup>, daß es im seelischen Leben prinzipiell nichts Unwichtiges gibt.

Was nun diesen wahrhaft großartigen Appell zur Einfühlung so besonders liebenswert und vorbildhaft erscheinen läßt, ist die Tatsache, daß er getragen und erfüllt ist von einer tiefen „Ehrerbietung vor dem Heiligtum der anderen Seele und vor ihren geheimnisvollen Gängen durch das Labyrinth innerer Konflikte“<sup>93</sup>. Sie ist es, die den Seelsorger dazu veranlaßt, den „Seelsorgetrieb . . . in die Zucht der Achtung vor der fremden Persönlichkeit“<sup>94</sup> zu nehmen. Ist es doch das letzte Ziel der Seelsorge – auch hierin erweist sich Baumgarten als getreuer Schüler Schleiermachers – „sich überflüssig zu machen“<sup>95</sup>. Dieses Ziel gewinnt Baumgarten in seiner Polemik gegen die Tendenz zum Seelenleiter und „autoritären Gewissensrat unmündiger Christen“ der katholischen Seelsorge. Einen solchen „abnormen Zustand“ gilt es zu überwinden<sup>96</sup>. Aus dem Rückgriff auf das Hirtenamt Jesu wird abgeleitet, daß die Jünger nicht „Herren des Glaubens“, sondern „Diener der Freude“ sind. „So findet hier die Autorität ihre Grenze an der Freiheit, der Widerspruch von Folgsamkeit und Selbständigkeit ist gelöst. Die Mittlerschaft ist vorübergehend und muß sich überflüssig machen“<sup>97</sup>. Der „pädagogische Begriff der Seelsorge, die sich selbst entbehrllich machen muß, durch Erziehung zur Selbstpflege“<sup>98</sup> ist ekklesiologisch begründet und führt zu einer idealtypischen Vorstellung von der christlichen Gemeinde als einer „sorgenden Gemeinschaft“<sup>99</sup>, in der „wechselseitige Seelsorge“<sup>100</sup> stattfindet und Rückhalt an den „elementaren Einheiten des Lebens“<sup>101</sup> und an den „Symbolen der sozialen Ordnung“<sup>102</sup> geboten wird. Somit mündet denn die Forderung nach dem „Geist des Sichversetzens in die anderen“, der von Baumgarten als der

„Geist Christi“ identifiziert wird<sup>103</sup>, doch auch wieder in den sozialen Charakter der Seelsorge.

Es dürfte evident geworden sein, daß bei Baumgarten als Seelsorger eine ganze Reihe von Themen aufgehoben sind, die als das Ergebnis humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in der gegenwärtigen Diskussion der Seelsorge um dieses ihres „fremden“ Ursprungs willen umstritten sind. Baumgarten trifft dieses Verdikt nur zu einem Teil. Abgesehen von den durch seinen Vetter Max Weber übermittelten Erkenntnissen hat er sich auf die modernen Humanwissenschaften nur sehr begrenzt, auf die Tiefenpsychologie überhaupt nicht mehr eingelassen. Wir können ihn aber als einen Vertreter der Seelsorgetheorie ansehen, dessen Erkenntnisse weithin noch aus „vorwissenschaftlichen“ Quellen gespeist sind, und der dadurch zu einer konsistenten, durchdachten und umfassenden Seelsorgetheorie vorstieß, die in ihrer Konzentration auf das „Proprium“ evangelischer Seelsorge weithin theologisch – wenn auch mit den Mitteln der liberalen Tradition – argumentiert und sich zu begründen weiß. Diesem Zusammenhang soll der letzte Abschnitt unserer Untersuchung gewidmet sein.

## 5. DAS PROPRIUM EVANGELISCHER SEELSORGE

Es ist sicher alles andere als ein Zufall, daß Otto Baumgarten sowohl in seinem grundlegenden Artikel über die Praktische Theologie wie gegen Ende seiner Protestantischen Seelsorge die Notwendigkeit einer „praktischen Psychologie“ wie die einer „praktischen Auslegung der Heiligen Schrift“ in einem Atem nennt<sup>104</sup>. Das Praktischwerden ist also das Bindeglied zwischen einer Kunde vom Menschen, sowohl in ihren individuellen Verschiedenheiten wie in ihren sozialen Gemeinsamkeiten, und einer Auslegung der Heiligen Schrift, die sowohl Ausdruck von individueller Verschiedenheit als auch eines gemeinsamen Bezugspunktes ist, den Baumgarten gern als das Zentrum, als das „Letzte, Höchste und Tiefste“ bezeichnet<sup>105</sup>. Wie aber wird das Praktischwerden von wissenschaftlicher Erkenntnis, sowohl theologischer wie humanwissenschaftlicher, methodisch vollzogen und verantwortet? Was macht das proprium einer evangelischen Seelsorgelehre aus?

Es wird nicht verwundern, daß Baumgarten zu dieser Frage einen autobiographischen Aufschluß gibt und daß an dieser Stelle sein Lieblingsausdruck „Einführung“ wieder auftaucht. Wenn er von seinen „praktischen Übungen“ berichtet, dann beschreibt er seine theologische Existenz als in der Spannung stehend von theologischer Kritik einerseits und religiöser Erfahrung andererseits. Es ist die Dialektik zwischen einem „Eindringen in den religiösen Gehalt und die charakteristische Struktur, der aus allen Teilen der Bibel geschöpften Texte und meiner konsequenten Einführung in die entgegengesetzten Nötigungen“<sup>106</sup>. Ob es überzogen erscheint, wenn wir das Gegensatzpaar „Kritik“ und „Einführung“ als den Gegensatz von Wissenschaft und Religion als das Constituens der

Baumgartenschen Praktischen Theologie und ihre Beziehung zueinander als den Leitfaden der Entfaltung des propriums seiner Seelsorgelehre bezeichnen?

Für die wissenschaftliche Begrifflichkeit muß klar zwischen Theologie und Religion<sup>107</sup>, zwischen religiöser Grundform und theologischem Ausdruck<sup>108</sup>, zwischen konkreter, plastischer Induktion und idealer, abstrakter Konstruktion<sup>109</sup> unterschieden werden. Andererseits erfordert jedoch ihr Praktisch-Werden eine Vereinigung, eine Zusammenschau. Wenn man sich die vier Bereiche, die Baumgarten für die Bildungsprozesse zum Seelsorger für unerläßlich ansieht, noch einmal vergegenwärtigt, so kommen für ihn gewiß Religionspsychologie und Geschichtswissenschaft stärker für den Bereich des Individuellen und der „Mannigfaltigkeit der Erfahrung“ in Frage, während die Soziologie Beiträge zu dem Übergreifenden, den Gesetzmäßigkeiten zu leisten hat<sup>110</sup>. Die theologische Wissenschaft nimmt aber eine Sonderstellung ein, sie hat beide Funktionen zu übernehmen, sie soll sowohl von einer religionskritischen wie von einer religionspsychologischen Methode getragen sein<sup>111</sup>. In ihr konkretisiert sich die „Kraft des Zusammen- und Gleichnischauens zwischen den Zeugnissen des urkräftigen, ursprünglichen Auftretens des christlichen Prinzips in der Zeit des Urchristentums und der Reformation und den Bedürfnissen der kirchlichen Gegenwart“. Sie ist „gleichweit entfernt von der Knechtung der Gegenwart . . . wie von . . . Überschätzung des bloß Modernen als Maßstab aller Werte“<sup>112</sup>. Jeder theologischen „Sinndeutung des Lebens“, die „die rechte Einstellung zu den gegebenen Verhältnissen“<sup>113</sup> zu verbreiten sucht und die „die symbolische Deutungskraft gegenüber der Kirchenlehre“<sup>114</sup> zu aktualisieren versucht, „muß das volle Recht der natürlichen Beurteilung gegenübergestellt werden, die im Leiden und in der Schuld ein Nichtseinsollendes, Folge sozialer, intellektueller, moralischer Abnormitäten und einen mit allen Mitteln zu beseitigenden Eingriff in die gute freudvolle Schöpfung Gottes empfindet“<sup>115</sup>.

Die Praktische Schriftauslegung muß deshalb getragen sein von einer theologischen Theorie über die Funktion der biblischen Quellen für „die verschiedenen Idealtypen“, die Friedrich Niebergall mit seinen Motiven und Quietiven exemplarisch geschaffen hatte<sup>116</sup> und die Baumgarten fortzusetzen sich bemüht. Es geht ihm dabei vor allem darum, „die wechselnde Bedeutung der einzelnen Bücher der Heiligen Schrift für das Erbauungsbedürfnis der einzelnen Epochen festzustellen“<sup>117</sup>. Er kommt dabei ähnlich wie Niebergall zu einer „mehr dramatischen Auffassung des Christentums“<sup>118</sup>, die er in der Erlösungslehre des Paulus mit „einer bestimmten Schürzung des inneren Knotens“<sup>119</sup> verwirklicht sieht und in einer „mehr epischen“ oder „mehr lyrischen, beschaulichen Weise in den Synoptikern und bei Johannes“<sup>120</sup>. Die Aufgabe besteht also darin, sich die Schuld- und Erlösungslehre nach ihren verschiedenen Grundtypen . . . psychologisch so klar zu machen . . ., daß man darin noch heute lebende Typen der Erlösungsbedürftigkeit erkennt<sup>121</sup>. Im Blick auf die konkreten Situationen, in denen es zu einem Praktisch-Werden der Theologie kommen soll, heißt das, daß ihre Angebote immer der „Wahrheit der Situation“<sup>122</sup> entsprechen müssen. Evangelische Seelsorge ist immer „Kasualseelsorge“. Ihr „gesunder Zug“ besteht

im „Abwarten von bestimmten Veranlassungen“<sup>123</sup>; sie ist „nicht bloß liturgisch-sakramental fixiert, sondern seelsorgerlich individualisiert, auf den Einzelfall gestellt“<sup>124</sup>. Baumgarten empfindet es nun nicht als Widerspruch zu diesen Forderungen, sondern vielmehr als deren Voraussetzung, wenn er der idealtypischen Durchdringung der Heiligen Schrift eine solche der Gemeindeglieder entsprechen läßt, und zwar einmal auf der Ebene der Gemeindestrukturen (wofür er sich der Erkenntnisse der religiösen Volkskunde bedient)<sup>125</sup> wie auch auf der Ebene der individuellen Entwicklung. Er schafft also so etwas wie eine pastoralpsychologische Entwicklungslehre, die ihm solche Phänomene wie völlige Interesselosigkeit für religiöse Fragen verständlich machen soll<sup>126</sup>. Er nennt es eine „populäre, praktische Sittenlehre“, – eine „Phänomenologie des populären sittlichen Bewußtseins“<sup>127</sup>, die sich in drei Entwicklungsstufen vollzieht (wobei er ähnlich dem „epigenetischen Prinzip“ Erik H. Eriksons annimmt, daß Viele zeitlebens auf der ersten oder zweiten Stufe stehen bleiben):

Die von ihm beschriebene erste Stufe würden wir heute dem „narzißtischen Formenkreis“ zuordnen. Es geht auf ihr vorwiegend um das Interesse an Selbstbehauptung, Selbstachtung, Selbstgefühl. Die zweite Stufe ist um die Unterscheidung von gut und böse konzentriert. Hier geht es um „Gesetzlichkeit, Konventionalität, gesellschaftliche Ehre, Unbescholtenheit, Verdienst-, Lohn- und Vergeltungsidee“<sup>128</sup>. Erst auf der dritten Stufe kann es zur Integration kommen, zur Entwicklung eines Sinnes für „Gnade, Selbstverleugnung, Liebeswilligkeit“<sup>129</sup>.

Es sind also solche psychologischen Konstrukte, die ihm die „Treffsicherheit“ der seelsorgerlichen Diagnose zu gewährleisten scheinen und die gegen „jene grund- und bodenlose Gnaden- und Liebespredigt“ vorzugehen ermöglicht, „die alle natürlichen und sozialen Leidenschaften erdrückt“<sup>130</sup>. Verdankt sie Baumgarten eher seiner theologischen oder seiner psychologisch-soziologisch-historischen Bildung? Ich vermute, er wäre erstaunt, sich überhaupt mit einer solchen Fragestellung konfrontiert zu sehen und würde sie vermutlich so beantworten, daß er sie als die unabdingbare Voraussetzung für das Praktisch-Werden-Können der Theologie überhaupt ansehen würde. Kommt es ihm doch in erster Linie darauf an, daß die zentrifugalen und zentripetalen Kräfte nicht auf abstrakte Weise voneinander getrennt werden, sondern aufeinander bezogen bleiben in einem wechselseitigen kritischen Dialog. Das kann durchaus dazu führen, daß der „Gehorsam gegen die Wirklichkeit“ traditionell eingeschliffene Grundeinstellungen revidieren läßt. Baumgarten führt das exemplarisch an der Friedensfrage vor, in der er lange den Standpunkt eingenommen hatte, daß Verteidigungskriege ethisch zu rechtfertigen seien, bis er erkennt: „Wir haben bisher diese Zumutung uns ferngehalten (die Seligpreisung der Friedenmacher), so mindestens aufs Privatleben beschränkt – auch ich in mancherlei Erörterung“<sup>131</sup>. Aber: „Der Dualismus, den wir statuieren, war eine Übereilung... Und so gebiert sich aus Gehorsam gegen die Tatsachen und aus der fürchterlichen Erfahrung (des ersten Weltkrieges) eine neue Erkenntnis: Gott will nicht

den Krieg! . . . Es schließen sich Verteidigungskrieg und Bergpredigt nicht weniger aus, als Angriffskrieg und Bergpredigt<sup>132</sup>.

Doch anders herum erweist sich die kritische Kraft des Evangeliums gegenüber den Lebensumständen, und hier offenbart sich ein Seelsorgetheoretiker, der sich nicht mehr so ohne weiteres dem Denkschema der liberalen Tradition subsumieren läßt. Es bleibt für ihn dabei, daß sich in der Religion der „überweltliche Trost- und Lebenstrieb“<sup>133</sup> äußert und daß das letzte Ziel einer „energischen Seelsorge“ in der „Bestimmbarkeit der Seelen durch Anreiz des freien Willens seitens einer imponierenden und überwältigenden Geistesmacht“<sup>134</sup> liegt. So kann er denn dazu aufrufen, den „Gerechtigkeitsbegriff entschlossen neutestamentlich zu orientieren“<sup>135</sup>, ja, dazu „endlich Ernst machen mit dem Weltgesetz des Kreuzes Christi . . . Die Idee vom deus absconditus mit seinen unergründlichen Tiefen muß wieder aufleben“<sup>136</sup>, denn: „das Kreuz, das Leiden ist die Hochschule der christlichen Charakterbildung . . . So ist Armut, Leiden, Verfolgen, Kreuz die Quelle überweltlicher Seligkeit . . . Somit erscheint Stillesein und Mittragen viel wichtiger als Aufreden und Mitreden“<sup>137</sup>. Die kritische Kraft einer christlichen Anthropologie kann, wenn sie explizit gemacht wird, dann auch eingesetzt werden gegen die falsche Anthropologie, „die das Individuum lediglich als Exemplar der Gattung, seinen Charakter als Produkt der ererbten Geschlechtseigenschaften und der . . . durch Klassenleiden erworbenen Degeneration des Trieblebens auffaßt, das Willens- und Gewissensmoment völlig beiseite schiebend“<sup>138</sup>. In einer höchst griffigen und hinreißenden Formulierung wird „die ganze Wirksamkeit Jesu. . . als eine große Revolution des Geistes gegen die Ordnung“ bezeichnet<sup>139</sup>.

So werden ständig „die Radien vom Zentrum des christlichen Lebens nach allen Punkten der Peripherie des Weltlebens“ gezogen<sup>104</sup>. „Der Theologe muß zum Christen werden. Dazu bedarf es eines Wüstenaufenthaltes“<sup>141</sup>.

Die Seelsorge im besonderen, wie schon die Praktische Theologie im allgemeinen, stellen so einen Balance-Akt dar, sie sind mehr eine Kunst als eine Wissenschaft<sup>142</sup>. Muß doch der Pastor „in der Schlichtheit der Bergpredigt und mit der Sprache Luthers, Fritz Reuters und Dickens zu den Leuten reden“<sup>143</sup>. Die Bedürfnisse innerhalb der Gesellschaft nötigen ihn zu einer positiven Beurteilung von Mönchstum und Privatbeichte samt jeder Art von „symbolisierender Darstellung“<sup>144</sup>. Zwar sind es nur taktische Erwägungen, die die Einschränkung der Seelsorge auf die kirchliche Sphäre vertrauenweckend wirken lassen<sup>145</sup>. Keinesfalls darf der Seelsorger bei jedem Gespräch die Bibel und Gottes Wort anbringen wollen und doch soll er auf bestimmten Höhepunkten zu letzten höchsten Quellen zurücklenken<sup>146</sup>. Er soll zwischen Profanem und Heiligem in Stimmung und Gelegenheit streng scheiden, statt der ewigen Feierlichkeit ist Heiterkeit am Platz. Aber wenn der heitere, natürliche Mensch dann einmal ein tiefernstes biblisches Wort spricht, dann macht das Eindruck<sup>147</sup>. Beten als geistliches Schwatzen oder als obligate Form ist jedenfalls unerlaubt, vor allem die Art nur scheinbar zu Gott, tatsächlich aber zu Menschen zu reden, ist „unwürdige Charlatanerie“<sup>148</sup>.

Andererseits können Nottaufen und Kommunion als Ausdruck gesunden Sinnes für „symbolische Zusicherung der Heilsgemeinschaft“ angesprochen werden<sup>149</sup>. Der Prediger muß eine Allgemeingültigkeit seiner Sätze erreichen, die der des Dichters verwandt ist<sup>150</sup>. Und am Ende steht die eindrucksvolle Warnung davor, daß die Suggestion fast noch größer ist beim Zuhören als beim Zureden<sup>151</sup>.

Überblicken wir noch einmal abschließend dieses weite Panorama von Gedanken und anregenden Formulierungen, so zeigt sich: Eine zweite Lektüre Baumgartens ist deshalb lohnend und inspirierend, weil er in seinen Äußerungen Gehorsam gegen die Wirklichkeit mit künstlerischer Einfühlung zu verbinden vermochte. Seine Begriffsbildung ist oft schillernd, ungenau, mehrdeutig und deshalb anregend und befruchtend. Ich zögere nicht, ihn den Theologen wie Augustin und Luther zuzurechnen, deren Begriffsbildung dem Symbol nahesteht. Eine solche symbolnahe theologische Sprache ermöglicht es aber auch, über den historischen Abstand hinweg persönlich betroffen zu sein und weiterzudenken und weiterzuphantasieren. Der Lehre von der Seelsorge wäre in der Gegenwart eine solche kreative Wiederentdeckung ihrer eigenen Quellen, die ich deshalb in solcher Ausführlichkeit zitiert habe, dringend zu wünschen. Sie könnte positionelle Einengungen und Polarisierungen überwinden, hin zu einer integrativen Theorie, die biblische Weisheit und aktuelles Wissen über den Menschen zusammenzusehen versucht.

#### ANMERKUNGEN

- 1 Eberhard Winkler, Erfahrung und Verkündigung in der gegenwärtigen Seelsorgelehre; in: ThLZ. 107. Jahrg., Nr. 5, Mai 1982, Sp. 329.
- 2 Paul Ricoeur, Die Interpretation, Ffm. 1969, S. 78.
- 3 Eilert Herms, Antichrist, tiefenpsychologische Hintergründe eines klassischen Falls theologischer Polemik; in: WzM, 37. Jahrg., Febr./März 1985, S. 90–106.
- 4 Die Frage stellt sich Baumgarten selbst: Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. 394.
- 5 Vgl. den Beitrag von Dietrich Rössler in diesem Band!
- 6 Otto Baumgarten, Protestantische Seelsorge, Tübingen 1931, S. 265.
- 7 Baumgarten hat diese Rolle in den „entscheidenden Jahren“ von 1901–1920 in der von ihm selbst herausgegebenen „Monatsschrift für die kirchliche Praxis“ (seit 1907 „Evangelische Freiheit“) und später noch einige Zeit in der „Christlichen Welt“ Martin Rades übernommen und zitiert daraus ausgiebig in seiner Lebensgeschichte.
- 8 Meine Lebensgeschichte, S. 3.
- 9 Die religiöse Strömung wird mit der Mutter in Verbindung gebracht, die historisch-politische mit dem Vater (a. a. O., S. 37). Das führt zu einer Art „Doppelleben“, in der kirchlichen Gegenwart und dem unkirchlichen klassisch-ästhetischen Kreis, das er mit seiner Dissertation über Herder zu bearbeiten versucht (a. a. O., S. 86).
- 10 a. a. O.

- 11 a. a. O., S. 39.
- 12 a. a. O., S. 41.
- 13 a. a. O., S. 46.
- 14 a. a. O., S. 52.
- 15 a. a. O., S. 55.
- 16 a. a. O., S. 57.
- 17 a. a. O., S. 59.
- 18 a. a. O., S. 62.
- 19 a. a. O., S. 70.
- 20 a. a. O., S. 106.
- 21 a. a. O., S. 236.
- 22 a. a. O., S. 304.
- 23 a. a. O., S. 361.
- 24 a. a. O., S. 496 f.
- 25 a. a. O., S. 500.
- 26 a. a. O., S. 394.
- 27 a. a. O., S. 142.
- 28 Vgl. seine Einstellung zur völkischen Ideologie und zum Nationalsozialismus, sowie seine Auseinandersetzung mit Stöcker, dessen völkische und antisemitistische Ideologie ihm stets zuwider waren (Lebensgeschichte S. 131) und denen er gerade mangelnden Realitätssinn zum Vorwurf macht (a. a. O., S. 485).
- 29 Protestantische Seelsorge, S. 65.
- 30 a. a. O., S. 214.
- 31 a. a. O., S. 124.
- 32 RGG<sup>1</sup>, Bd V, Sp. 538.
- 33 Meine Lebensgeschichte, S. 143.
- 34 RGG<sup>1</sup>, V Sp. 528; Protestantische Seelsorge, S. 260.
- 35 Prot. Seelsorge, S. 219.
- 36 a. a. O., S. 85.
- 37 Vgl. dazu neuerdings: Reimund Blühm, Zum Begriff der Erfahrung in der Seelsorge; in: ZThK 82. Jahrg. Heft 1, Januar 1985, S. 111–127 mit seiner kritischen Auseinandersetzung mit D. Stollberg und seiner Forderung nach einer „empirischen Praktischen Theologie“.
- 38 Prot. Seelsorge, S. 79.
- 39 a. a. O., S. 75.
- 40 a. a. O., S. 119.
- 41 Meine Lebensgeschichte, S. 71.
- 42 a. a. O., S. 135.
- 43 a. a. O., S. 40.
- 44 Vgl. Anm. 9.
- 45 Protest. Seelsorge, S. 130.
- 46 Meine Lebensgeschichte, S. 415.
- 47 Protest. Seelsorge, S. 2.
- 48 a. a. O., S. 120.
- 49 a. a. O., S. 123.
- 50 Lebensgeschichte, S. 285.
- 51 a. a. O., S. 36.
- 52 a. a. O., S. 216.

- 53 Protestantische Seelsorge, S. 18.  
 54 a. a. O., S. 20.  
 55 a. a. O., S. 95.  
 56 a. a. O., S. 104.  
 57 Vgl. Lebensgeschichte, S. 129, 133.  
 58 Protestantische Seelsorge, S. 47 u. 74.  
 59 a. a. O., S. 115.  
 60 Meine Lebensgeschichte, S. 94.  
 61 a. a. O., S. 37.  
 62 Prot. Seelsorge, S. 22.  
 63 Meine Lebensgeschichte, S. 178.  
 64 Prot. Seelsorge, S. 29.  
 65 Vgl. Lebensgeschichte, S. 361.  
 66 a. a. O., S. 76.  
 67 a. a. O., S. 94.  
 68 a. a. O., S. 145.  
 69 a. a. O., S. 215.  
 70 a. a. O., S. 224.  
 71 RGG<sup>1</sup> V, Sp. 537.  
 72 Meine Lebensgeschichte, S. 246.  
 73 a. a. O., S. 338.  
 74 a. a. O., S. 404.  
 75 a. a. O., S. 219 f.  
 76 a. a. O., S. 243.  
 77 a. a. O., S. 78.  
 78 a. a. O., S. 414.  
 79 a. a. O., S. 180.  
 80 a. a. O., S. 178.  
 81 Zur wechselvollen Geschichte des Begriffes Einfühlung vgl. J. Scharfenberg, Art. Einfühlung in EKL 1. Band, Göttingen 1985 (im Druck).  
 82 Vgl. Protestantische Seelsorge, S. 250.  
 83 Dem Erscheinungsjahr der „Protestantischen Seelsorge“. Der hier abgerissene Faden wurde auch erst wieder auf dem Umweg über die amerikanische Seelsorgebewegung reimportiert. (Vgl. D. Stollberg, *Therapeutische Seelsorge*, München 1969).  
 84 Protestantische Seelsorge, S. 279.  
 85 a. a. O., S. 178.  
 86 a. a. O., S. 125.  
 87 a. a. O., S. 67.  
 88 Vgl. hierzu: H. Kohut, *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse*, Ffm. 1977 und die jüngst erfolgte theologische Aufarbeitung bei Gunda Schneider-Flume, *Narzißmus als theologisches Problem*; in: *ZThK* 82. Jahrg., 1985, Heft 1, S. 88–110.  
 89 Protestantische Seelsorge, S. 69.  
 90 a. a. O., S. 116.  
 91 a. a. O., S. 68.  
 92 a. a. O., S. 200.  
 93 a. a. O., S. 228.  
 94 a. a. O., S. 175.  
 95 a. a. O., S. 16.

- 96 a. a. O., S. 61.  
 97 RGG<sup>1</sup> V, Sp. 528.  
 98 Protestantische Seelsorge, S. 205.  
 99 a. a. O., S. 244.  
 100 a. a. O., S. 45.  
 101 a. a. O., S. 50.  
 102 a. a. O., S. 198.  
 103 Meine Lebensgeschichte, S. 396.  
 104 RGG<sup>1</sup> IV, Sp. 1723; Protestantische Seelsorge, S. 284.  
 105 RGG<sup>1</sup> IV, Sp. 1725; Protest. Seelsorge 211.  
 106 Meine Lebensgeschichte S. 106 und er fügt hinzu: „Hier zeigte sich der Vorteil einer zur anderen Natur gewordenen religionspsychologischen Schulung, der die Mannigfaltigkeit der religiösen Erlebnisse selbstverständlich ist“ (a. a. O.)  
 107 Protest. Seelsorge, S. 77.  
 108 a. a. O., S. 232.  
 109 RGG<sup>1</sup> IV, Sp. 1724.  
 110 Vgl. Protestant. Seelsorge, S. 212 u. 490.  
 111 a. a. O., S. 158.  
 112 RGG<sup>1</sup> IV, Sp. 1725.  
 113 Meine Lebensgeschichte, S. 413.  
 114 a. a. O., S. 185.  
 115 RGG<sup>1</sup> V, Sp. 548 f.  
 116 Vgl. RGG<sup>1</sup> IV, Sp. 1724.  
 117 RGG<sup>1</sup> V, Sp. 554.  
 118 Protest. Seelsorge, S. 222.  
 119 a. a. O., S. 259.  
 120 a. a. O.  
 121 a. a. O., S. 260.  
 122 a. a. O., S. 212.  
 123 a. a. O., S. 174.  
 124 a. a. O., S. 196.  
 125 Vgl. a. a. O., S. 179–189.  
 126 a. a. O., S. 215.  
 127 a. a. O., S. 262.  
 128 a. a. O.  
 129 a. a. O.  
 130 a. a. O., S. 264.  
 131 Während des Ersten Weltkrieges hatte er geschrieben: „Der Prediger des Evangeliums hat sich auf dem Gebiet des inneren Lebens zu halten und jedes Eintreten für oder gegen Krieg und Frieden äußersten Fleißes zu meiden“ (a. a. O., S. 314).  
 132 Meine Lebensgeschichte, S. 395 und 284.  
 133 a. a. O., S. 321.  
 134 Protestantische Seelsorge, S. 177.  
 135 Meine Lebensgeschichte, S. 345.  
 136 a. a. O., S. 346.  
 137 Protestantische Seelsorge, S. 234–238.  
 138 a. a. O., S. 269.  
 139 Meine Lebensgeschichte, S. 335.

- 140 RGG<sup>1</sup> IV, Sp. 1725.
- 141 *Protest. Seelsorge*, S. 71.
- 142 „Der praktische Theologe muß etwas Künstlerisches, Dichterisches, Intuitives mehr noch als Wissenschaftlichkeit an sich haben“ (RGG<sup>1</sup> IV, Sp. 1725).
- 143 *Meine Lebensgeschichte*, S. 237.
- 144 *Protestant. Seelsorge*, S. 18.
- 145 a. a. O., S. 22.
- 146 a. a. O., S. 126 f.
- 147 a. a. O., S. 128 f.
- 148 a. a. O., S. 129 f.
- 149 a. a. O., S. 199.
- 150 a. a. O., S. 258.
- 151 a. a. O., S. 280.