

Die Person als Subjekt pastoralen Handelns Positionen und Perspektiven

1. VORÜBERLEGUNGEN

Die Frage nach der Bedeutung der Person für die Kommunikation des Evangeliums gehört heute zu den theologischen Standardfragen der Praktischen Theologie. Wer auf die Kanzel steigt oder Unterricht hält, einen Gottesdienst leitet oder als Seelsorger zur Verfügung stehen will, kann und soll sich als Person nicht heraushalten aus dem, was er in diesen Funktionen sagt. Er kann es nicht, weil die Regeln menschlicher Kommunikation dies nicht erlauben, und er soll es aus theologischen Gründen nicht, weil die Kommunikation des Evangeliums von Anbeginn an den Charakter eines Zeugnisses hat, zu dessen wesentlichen Merkmalen es gehört, das Evangelium in einer ‚persönlichen Note‘ zur Sprache zu bringen. Wer dies tut, kann nicht gleichzeitig ‚hinter das Zeugnis zurücktreten‘.

Die unglückselige – und in ihrer Intention letztlich falsche – Favorisierung des Keryx- bzw. Herold-Begriffes durch die dialektische Theologie hat den fundamentalen Irrtum genährt, der pastorale Dienst sei vor allem der eines Verkünders. Herolde aber hätten nicht mehr und nicht weniger zu tun, als das Aufgetragene anzusagen – und wieder abzutreten. Einmal abgesehen davon, daß der Herold in der Antike nach den uns vorliegenden Überlieferungen lediglich eine gute Stimme brauchte, gut zu Fuß sein mußte und ansonsten mit persönlichen Diensten wie z. B. der Bereitung des Bades für seinen Herrn befaßt war: Der Vergleich der Funktion eines – auf das Predigtamt reduzierten – Pfarrers mit der eines Herold ist auch grundsätzlich falsch. Der Herold ist am Inhalt der Botschaft nicht interessiert. Er braucht keine Beziehung zu dem, was er sagt. Was er denkt, spielt keine Rolle, und es ist ihm auch gleichgültig, was es bedeutet und ob es wahr ist, was er sagt. Er hat kein eigenes Interesse am Inhalt und an der Wirkung dessen, was er verkündet. Und wenn er im nächsten Moment schon vergißt, was er gerade angesagt hat, bleibt er seinem Herrn doch nichts schuldig.

Kann man sich allen Ernstes wünschen, daß das Evangelium von solchen „Ansagern“ kommuniziert wird? Ob man sich dies nun wünscht oder nicht: Mit der Weitergabe der Frohen Botschaft läuft es ohnehin anders: Was es mit ihr auf sich hat, wird durch „Zeugen“ zur Sprache gebracht, die nicht schweigen können über das, was sie selbst gesehen und gehört

haben (vgl. Apg 4,20). Und mehr als das: Die Evangelisten, Paulus, Petrus und wie sie alle heißen, deren Zeugnis Bestandteil der christlichen Tradition geworden ist – sie beschränken sich keineswegs darauf, Gehörtes und Gesehenes wiederzugeben, sondern sie fügen jeweils hinzu, was das Gesehene und Gehörte für sie *bedeutet*. Ihre Person trägt in der einen oder anderen Weise zur Glaubwürdigkeit und Verständlichkeit der Botschaft bei, die sie übermitteln.

Will man den theologischen Horizont einer personalen Kommunikation des Evangeliums in klassisch-dogmatischen Perspektiven erfassen, liegt es nahe, u. a. (a) schöpfungstheologische, (b) christologische und (c) pneumatologische Aspekte ins Spiel zu bringen, auf die hier schlaglichtartig hingewiesen werden soll, bevor einzelne Facetten der Problem- und Methodengeschichte zur Person als Subjekt pastoralen Handelns im Mittelpunkt stehen.

(a) Die personale Kommunikation des Evangeliums ist zunächst ein beziehungsstiftender Akt. Wenn der Schöpfer zu seinem Geschöpf redet, dann tritt er zu ihm in eine personale Beziehung. Diese Beziehung ist nicht Mittel zum Zweck, sondern sie ist selbst Ziel und Zweck der Kommunikation. Der Mensch tritt ins Leben und bleibt am Leben, indem Gott mit ihm kommuniziert und so eine Beziehung zu ihm unterhält. Wo immer das Evangelium verkündet wird, geht es nicht um die Weitergabe von Heilsinformationen, sondern darum, daß die Gottesbeziehung von Menschen gestärkt und gestaltet wird, darum, daß Menschen auf diese Weise neu ins Lebens gerufen werden. Es geht um personale Partizipation, nicht um die Übertragung geoffenbarter Daten. Die Kommunikation des Evangeliums ist somit Ausdruck eines unverbrüchlichen Bundes. Sie ist die bevorzugte Art und Weise, wie dieser Bund am Leben gehalten und mit neuem Leben erfüllt wird.

(b) Der Personbegriff impliziert von seinem Ursprung her das Moment des Dialogs und eines sich in Rollen vollziehenden Beziehungsgeschehens (auf der Bühne eines Theaters). Eine Person ist also zu definieren vor allem durch ihr Verhältnis zu den anderen Personen (des Stücks). Was bzw. wer eine Person ist, welche Bedeutung sie hat, welche ‚Rolle‘ sie spielt, wird faktisch bis heute im jeweiligen Ensemble interpersonaler Relationen bestimmt. Christologisch gewendet heißt das: Auch Jesus nahm seine ‚Rolle‘ wahr und wurde der Christus, *indem* er in Person zu den Menschen in Beziehung trat. Er war seine Sache in Person. Was er mitzuteilen hatte, bewirkte er, indem er sich in Person zu anderen in Beziehung setzte und dabei Verhältnisse veränderte. Wer nun von der Botschaft Jesu Zeugnis ablegen bzw. ihr durch eine bestimmte Gestalt pastoralen Handelns entsprechen will, muß nicht etwa den Christus spielen. Es

ist aber unverzichtbar, als Person in Erscheinung treten, die selbst von diesem Evangelium betroffen ist, als jemand, der die Frohe Botschaft mit Bezug auf sich selbst zur Sprache bringen kann und weiß, seine Person mehr und etwas anderes als ein Verweis auf Gott ist. Weil sie teil hat am Wesen Gottes, ist sie eine legitime Form der Vermittlung jenes Beziehungsverhältnisses, auf das der Dienst am Wort zielt. Anders formuliert: Die konkrete personale Vermittlung des Evangeliums ist die ihm einzig angemessene Art und Weise, zur Sprache zu kommen und in, mit und unter Menschen etwas zu bewirken.

(c) Die personale Vermittlung des Evangeliums ist auch pneumatologisch näher zu bestimmen. Im Neuen Testament wird alles, was durch die Person Jesu und mit ihr geschieht, als Geschehen „im Heiligen Geist“ qualifiziert. Bemerkenswerterweise wird in denselben Zusammenhängen deutlich gemacht, daß die Menschwerdung Gottes nicht zu einer Einebnung oder Abstufung der Verschiedenartigkeit von Gott und Mensch führt, sondern Ausdruck der je eigenen Freiheit ist, in der Gott und Mensch zueinander in Beziehung treten. Das heißt, der Geist fungiert hier als der notwendige Frei- und Spielraum für die personale Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Wenn es angemessen ist, den Geist pastoraltheologisch als heiligen Spielraum Gottes zur personalen Kommunikation des Evangeliums zu verstehen, hat dies Folgen auch für die Beurteilung der Vorgaben und Freiheiten von Pfarrer und Gemeinde. Da sind zunächst eine Pfarrerin oder ein Pfarrer, die als konkrete Personen, mit einem je unverwechselbarem Ich, die ihren Spielraum zugewiesen bekommen: Sie haben u. a. mit vorgegebenen Traditionen und Texten zu tun; die Tradition und die Texte aber brauchen die Pfarrerin und den Pfarrer als konkrete Personen, um lebendiges Wort werden zu können.

Wo das Wirken des Geistes hinsichtlich der Person des Pfarrers auf eine Sprachrohr-Funktion reduziert oder als unergründliche Laune Gottes als eines exzentrischen Wesens mißverstanden wird, das sich bald an der Kommunikation des Evangeliums beteiligt, bald den Prediger im Stich läßt, wird der personale Mitteilungscharakter des Wortes Gottes ignoriert. Es gibt keinen theologischen Grund, das je individuelle Zeugnis eines Menschen gerade deshalb nicht als Geschehen im Geist anerkennen zu wollen, weil dieser Mensch *in zu starkem Maße* Person, Individuum oder Subjekt sei. Im Gegenteil, je entschiedener ein Pfarrer in Person vor sein Gemeinde tritt, umso eher werden auch die Glieder der Gemeinde in jenen Spielraum eintreten können, in dem ihre Beziehung zu Gott, zu sich selbst und den anderen Gestalt annehmen kann. Welche Elemente von Personalität, Persönlichkeit und Subjektivität dabei eine besondere Rolle spielen, soll im weiteren ansatzweise umrissen werden.

2. CHANCE – HINDERNIS – VORAUSSETZUNG. ZUM STREIT UM DIE ROLLE DER PERSON FÜR DIE KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS

2.1 *Die Person als Chance*

Das Nachdenken über die Funktion der Person des Pfarrers für seinen Dienst war um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in starkem Maße amts theologisch bestimmt. Das war vorher keineswegs schon immer so gewesen. Man könnte sogar von einem empirischen Vorfrühling sprechen, wenn man in den pastoraltheologischen Arbeiten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts blättert. Johann Christoph Friedrich Gräffe plädiert z. B. in seiner Abhandlung „Über den Werth academischer homiletischer Vorübungen“ schon 1812 für eine persönliche, individuelle Sprache der Predigt, um auf diese Weise in der Verkündigung zu größerer Anschaulichkeit zu gelangen. Christian Palmer fordert 1857 in seiner *Evangelischen Homiletik*, der Prediger möge seine Persönlichkeit auf der Kanzel stärker ins Spiel bringen, weil davon entscheidend abhängt, ob das alte Evangelium auf eine neue, ansprechende Weise zur Sprache kommen könne oder nicht. Die Pastoraltheologie jener Zeit zieht zwischen dem biblischen Textzeugnis und dem persönlichem Zeugnis des Predigers ganz offensichtlich keinen Graben. Wohl weiß man zwischen Gotteswort und Menschenwort zu unterscheiden; in letzterem wird jedoch keine grundsätzliche Gefährdung des ersteren gesehen, wobei im allgemeinen christologisch argumentiert wird: Gottes Wort hat Menschengestalt angenommen.

Gleichsam in Antizipation des reichlich einhundert Jahre später aufbrechenden Streites zwischen Wort-Gottes- und empirischer Theologie widerspricht Christian Palmer der Auffassung, das lebendige Wort Gottes könne den Menschen als „Depesche“ überbracht werden, „wobei der Bote eine völlig gleichgültige Figur ist, da ein Telegraph oder eine Brieftaube dasselbe hätte leisten können“¹. Vielmehr gelte: „Der Prediger muß mit seiner Predigt in eigener Person vor der Gemeinde erscheinen. [. . .] Sie [d. h. die Predigt] ist die volle Manifestation der Persönlichkeit.“² Durch Friedrich D. E. Schleiermacher sind diese Gedanken noch einmal zugespitzt worden. Ein Prediger, der nicht mit seiner Persönlichkeit vor der Gemeinde in Erscheinung trete – wir würden statt dessen eher von ganzheitlicher Präsenz sprechen – wird auch mit seiner Amtsführung Probleme haben. Wenn Schleiermacher schließlich die These aufstellt, daß das Amt unter anderem Ausdruck der „religiösen Selbstdarstellung“ des Pfar-

1 Christian Palmer, *Evangelische Homiletik*, Stuttgart ⁴1857, 553.

2 A. a. O., 600.

rers sei, redet er jedoch nicht einer beliebigen Privatdogmatik das Wort, sondern er läßt gelten, daß der Glaube in einer einzelnen Person Konkretionen erfährt und zu Erfahrungen führt, in denen das Credo der Kirche in lebendiger, spezifischer und anschaulicher Weise Gestalt gewinnt. Hier kündigt sich bereits die moderne Forderung nach Authentizität an: Was ein Prediger kommuniziert, ist nur in dem Maße kommunikabel, als es ihn in Person auch selbst berührt und Teil seiner Überzeugung geworden ist. In der Pastoraltheologie des 19. Jahrhunderts hat man diese Art des Betroffenseins als „persönliche Assimilierung des Gotteswortes in der Person“ verstanden.³

Dieser Hochschätzung der Persönlichkeit des Pfarrers – gerade auch im Blick auf die Ausübung seines Amtes – steht eine eigentümliche Zurückhaltung hinsichtlich persönlicher Kontakte zur Gemeinde gegenüber. Das hohe Bewußtsein von der Bedeutung der eigenen Person wird begleitet von einer Kultur der Distanz zwischen Person und Gemeinde. Das Zeigen und Präsentieren der eigenen Persönlichkeit, die Absicht, als erkennbares Subjekt in Erscheinung zu treten, hat weder den ‚Pfarrer zum Anfassen‘ im Blick noch zielt es auf eine menschlich-solidarische Annäherung an die Lebenswelt der Gemeinde. Vielmehr erweist es sich bei näherem Hinsehen als Kehrseite eines forcierten Amtsbewußtseins, das – gerade im Bewußtsein um die Wirkung des Persönlichen – von Berührungängsten begleitet ist. Das zeigt sich besonders in der signifikant unterschiedlichen Einschätzung des persönlichen In-Erscheinung-Tretens beim Predigen einerseits und im Vollzug der Seelsorge andererseits. Wo – wie z. B. bei Hausbesuchen – zuviel von der Person durch den Talar hindurchdringen kann, stehe, so glaubten Praktische Theologen wie Ernst Christian Achelis und Paul Blau, die ‚Doxa des Amtes‘ auf dem Spiel. Dementsprechend hat man wiederholt von persönlichem Kontakt zu Gemeindegliedern im allgemeinen und zu den Frauen und Mädchen unter ihnen im besonderen abgeraten⁴ und statt dessen dafür plädiert, die Gemeinde lieber an den amtlichen Orten seelsorgerisch zu betreuen: in der Kirche, im Unterricht, im Amtszimmer. Wo nicht die Insignien des Amtes das Ambiente pastoralen Handelns markieren, wird die Person des Pfarrers – so offenbar das Empfinden – zu einer unter vielen, was zu unnötigem und ungewolltem Autoritätsverlust führen könnte.

3 Vgl. z. B. Alexander Schweizer: *Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche*, Leipzig 1848, 138 f.

4 So galt es beispielsweise als opportun, Konfirmandinnen niemals die Hand zu geben, um in diese „rein pneumatische Beziehung nichts Natürliches hineinzumengen“. Vgl. Bernhard Riggensbach: *Die christliche Gemeindepastoration nach Schrift und Erfahrung*. Vorlesungen über Pastoraltheologie, Basel 1898, 259.

Es brauchte wiederum einige Zeit, bis das gelegentlich ahnungslos wirkende Protegieren der Persönlichkeit des Pfarrers in standardisierten Anforderungen an die Person des Gemeindeseelsorgers eine neue Qualität erlangte und die Pfarrerschaft unter einen gewissen Druck setzte. In den pastoraltheologischen Schriften, die im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts reichlich rezipiert wurden, wird nun z. B. gefordert, daß sich der Prediger bereits in der Vorbereitung auf seine Predigt um eine individuelle Exegese bemühen und sein Eigenstes mit dem Schriftwort in Zusammenhang bringen möge, daß er sich um Originalität bemühen müsse und nicht einfach fremde Gedanken übernehmen dürfe – ja, daß er in guter Stimmung sein möchte, um somit positiv auf das Gestimmtsein der Gemeinde einwirken zu können.⁵

Dieser gesteigerte Anspruch an die Person ist u. a. auf bestimmte Verschiebungen im gesellschaftspolitischen Bereich zurückzuführen. Die einsetzende Industrialisierung, neue Formen der Sozialpolitik und Sozialkritik, die aufbrechende Liberalität in den Geisteswissenschaften, die beginnende Medienkonkurrenz (Tageszeitungen) u. a. m. setzten die kirchlichen Amtsträger unter Druck. Sie wollten sich verständlicherweise weder mit der Fremddefinition „Kapitalistenpastor“ noch der des Moralpredigers abfinden und sahen sich nun um so mehr gefordert, sich durch ihre Persönlichkeit die Anerkennung zu verschaffen, die ihnen nicht mehr selbstverständlich qua Amt gezollt wurde.

Die immer wieder neu erhobene Forderung an die Pfarrer, mehr Persönlichkeit zu zeigen, ist gewiß auch ein Indiz für eine im ganzen unbefriedigende Situation und für frustrierende Erfahrungen. Man hatte einen Begriff von der Bedeutsamkeit der Person für pastorales Handeln, verfügte aber nicht über Modelle und Methoden, sich mit dieser Person auseinanderzusetzen. Mit Mut zu persönlicher Authentizität und Wahrhaftigkeit allein ist kein Amt zu führen. Solche persönlichen Tugenden ersetzen vor allem keine kritische Reflexion. Sie brauchen sie.

2.2 *Die Person als Hindernis*

Bevor diese Einsicht zum Zuge kommen konnte, hat die Wertschätzung der Person für den pastoralen Dienst einen starken Rückschlag erlitten. Dies hing nicht nur mit den erwähnten Frustrationen und gesellschaftspolitischen Veränderungen zusammen, sondern – nach zwei Weltkriegen – gewiß auch mit der Erfahrung des Versagens von Menschen und ambi-

⁵ Entsprechendes ist z. B. in den Publikationen von Alfred Krauß, Friedrich Julius Winter und Friedrich Niebergall zu lesen.

valenten Empfindungen gegenüber „Persönlichkeiten“. Die aus diesem Kontext erwachsene Fragwürdigkeit der Person im allgemeinen und der Subjektivität im besonderen hat gewiß mit dazu geführt, daß in relativ kurzer Zeit „die Botschaft allein“ als einzig legitime theologische Perspektive proklamiert und gleichzeitig alle personenbezogenen Facetten der Vermittlung dieser Botschaft ausgeblendet wurden. Theologen wie Eduard Thurneysen und Heinrich Vogel wurden nicht müde, die absolute Autorschaft des Wortes Gottes in allen Phasen seiner Vermittlung zu betonen und den Pfarrern die Autorschaft selbst im Blick auf deren eigene Predigten abzusprechen.⁶ Wenn man die Kommunikation des Evangeliums solchermaßen als instrumentellen Akt versteht – von Gott mit Hilfe seines Werkzeugs Prediger selbst ausgeführt – ist jede Eigeninitiative des Werkzeugs fehl am Platze; sie würde den göttlichen Wirkungsprozeß stören. Folgerichtig ist die Person des Predigers nur insofern Thema der Homiletik, als der Prediger qua Person und Subjekt ein prinzipielles Predigt-hindernis darstellt. Deshalb wurde allenthalben die Parole ausgegeben, der Prediger solle hinter sein Zeugnis zurücktreten. Mehr noch: Der rhetorische Tod des Predigers wird gefordert, die radikale Enthaltbarkeit im Blick auf alles, was durch einen womöglich begabten Redner dem Gotteswort beigefügt werden könnte.⁷

Aber wie macht man das? Wie wird man sich los im Akt der Kommunikation des Evangeliums? Wie dividiert man alles Persönliche heraus aus dem, was man sagt, um Gott allein zu Wort kommen zu lassen? – Der Pfarrer war erneut allein gelassen mit sich und allem, was mit seiner Person zu tun hatte, mit dem Unterschied freilich, daß er nun, fünfzig Jahre später, nicht alles aus ihr herausholen, sondern sie stilllegen sollte. Gleichzeitig stand er unter dem Druck, „Gottes Wort allein“ über die Lippen zu bringen, ohne sich dabei allerdings zu sehr in Zeug zu legen, denn das könnte ja wieder alles verderben. Otto Haendler beklagte zurecht den unhaltbaren Zustand, die Pfarrer einerseits mit Warnungen vor sich selbst zu konfrontieren und ihnen andererseits das Wort Gottes und nichts als das Wort Gottes abzuverlangen; gleichzeitig, so Haendler, ignoriere und leugne die Pastoraltheologie jener Zeit „die beschämende und hilflos machen-

6 „Unser Wort ist diesem Wort [Gottes] anheimgefallen, ist nicht unser Eigentum. Wir [. . .] sind auch nicht Autor unserer Predigt.“ Heinrich Vogel: Die Verantwortung unserer Predigt, in: G. Hummel (Hg.): Die Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971, 151-164, 161.

7 Vgl. die Parallelen zwischen Eduard Thurneysen: Die Aufgabe der Predigt, in: G. Hummel (Hg.): Die Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971, 105-118, 107 und Rudolf Bohren: Die Gestalt der Predigt, in: G. Hummel, a. a. O., 201-231, 218.

de Not des Nichtkönnens“⁸. Der Widerspruch zwischen der Proklamation vollmächtigen Redens und gottesdienstlicher Alltagserfahrung war nicht mehr kleinzureden. Otto Haendler ist es denn auch zu verdanken, daß – auf dem Höhepunkt der dialektischen Theologie – die Person als Gegenstand pastoraltheologischer Reflexion wieder in den Blick kommt und personale Kompetenz zu einer praktisch-theologischen Kategorie wird.

2.3 Die Person als Voraussetzung der Kommunikation des Evangeliums

Der wohl entscheidendste Impuls für die konzeptionelle Integration der Person des Pfarrers in die Pastoraltheologie im allgemeinen und in die Homiletik im besonderen ist Otto Haendler zu verdanken. Er versteht die Person – und d. h. bei Haendler immer auch, „das bluthafte Subjekt“ – als wichtigen (keineswegs einzigen) Orientierungspunkt pastoraler Arbeit. Man darf die Person, die sich mit der ihr je eigenen Erfahrung, Erkenntnis und Sprache für die Kommunikation des Evangeliums zur Verfügung stellt, „um der Sache willen“ nicht auf eine Kanalfunktion reduzieren, sondern muß sich mit ihren Grenzen und Möglichkeiten auseinandersetzen.

Hierfür nennt Haendler vor allem zwei Gründe: (1.) Das Evangelium kann angemessenerweise immer nur von einem Subjekt zur Sprache gebracht werden, das vom Evangelium lebt.⁹ Demnach fordert Haendler insbesondere das Nachdenken über die Persönlichkeit des Predigers nicht ein, um die Kanzelrede zu entdogmatisieren, sondern weil er überzeugt ist, daß die radikale Proklamation einer subjektlosen Objektivität bzw. das Repetieren dogmatischer Richtigkeiten gerade dazu führt, daß sich die Subjektivität eines Menschen ganz ungehemmt in die Predigt hinein auswirkt. Eine reflektierte und akzeptierte Subjektivität hingegen kann zu einer personalen, zeugnishaften und im besten Wortsinn originalen Konkretisierung des Evangeliums beitragen. (2.) Zum anderen ist die reflektierte Präsenz der eigenen Person in der Kommunikation des Evangeliums auch von entscheidender Bedeutung für den Umgang mit dem Hörer bzw. Ratsuchendem. Wer anderen beistehen und ihnen helfen will, aus dem Schatten der Angst und Sorge herauszufinden, muß die „Schattenseiten

8 Otto Haendler: *Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen*, Berlin 1949, 11.

9 A. a. O., 46.

seines eigenen Wesens“¹⁰ kennen und annehmen können, statt sie zu leugnen.

Mit anderen Worten: Man kann nicht berufsmäßig den Part der Kommunikation des Evangeliums übernehmen, ohne sich mit der eigenen Person und ihren Konditionen, mit biographisch gewachsenen Einstellungen und durch Erfahrung erworbenen Positionen, Idealen, Vorlieben und Ängsten auseinanderzusetzen. Damit wird deutlich: „Subjektivität“, wie Haendler sie versteht, ist nicht etwas nach Belieben Einzusetzendes, keine unbestimmte Größe, die von selbst zum Vorschein kommt, wenn man die Spielregeln des Guten Tons, der wissenschaftlichen Verständigung oder der kirchlichen Tradition verletzt. Subjektivität, die konstruktiv in der Kommunikation des Evangeliums zur Geltung kommen soll, ist für Haendler etwas *Auszubildendes*. In seiner Neuorientierung der Praktischen Theologie geht es dementsprechend um eine „Schulung“ im Gebrauch dessen, was man als Subjekt hat, d. h. um eine Einübung in den Umgang mit dem, der man ist – gibt es doch „kein Mittel [. . .], sich vom Subjektsein zu befreien“¹¹.

Mit diesem qualifizierten Verständnis von Subjektivität liegt Haendler sehr dicht an dem, was in der Praktischen Theologie etwa 30 Jahre später als *personale Kompetenz* bezeichnet wird. Sowohl in bezug auf den Ansatz Haendlers als auch hinsichtlich der theologischen Leitgedanken der empirischen Wende der 60er und 70er Jahre wäre es jedoch verfehlt, diese Kategorie als Gegenprogramm zu einer *theologischen Kompetenz* zu verstehen. Es geht beide Male um Grundqualifikationen, die u. a. auf die Befähigung zu echter Zeitgenossenschaft zielen, um so der Sache des Evangeliums als auch der Gemeinde besser gerecht werden zu können. Wirkliche theologische Zeitgenossenschaft aber ist mit einer nur übernommenen, auf eigene Erfahrung – zu der auch die Erfahrung mit sich selbst gehört – verzichtenden Theologie nicht zu leben. Sie bedarf der Auseinandersetzung mit der Gegenwart, die ohne die Auseinandersetzung mit der eigenen Person in dieser Gegenwart nicht auskommt. Gerade dann, wenn die Kirche von ihren Amtsträgern die Plausibilisierung auch überzeitlicher Wahrheit fordert, muß sie um einer angemessenen Verortung dieser Wahrheit willen auch erwarten, daß sich ein Pfarrer mit seinen zeitlichen, begrenzten biographischen Wahrheiten auseinandersetzt.

Selbstwahrnehmung als wesentliches Element personaler Kompetenz wird so zu einem entscheidenden Kriterium verantwortlichen theologischen Handelns. Sofern die aus einer reflektierten Auseinandersetzung mit sich selbst resultierenden Einsichten nicht auf bestimmte Arbeitsfel-

10 A. a. O., 62. Dies äußert Haendler vor dem Hintergrund seelsorgerlichen Beistands.

11 A. a. O. 49.

der oder Reflexionsperspektiven der Praktischen Theologie beschränkt sind, sondern die Bedingungen des persönlichen Auftretens und Handelns betreffen, tragen sie nicht zu einer Kompetenz unter vielen anderen bei (z. B. der pädagogischen, rhetorischen oder bibelwissenschaftlichen), sondern sind für die personale Kompetenz als einer Schlüsselkompetenz von Belang.

3. PERSONALE KOMPETENZ ALS PRAKTISCH-THEOLOGISCHE KATEGORIE

Die epochalen Impulse der Humanwissenschaften im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts haben wesentlich dazu beigetragen, die Begriffe Person, Persönlichkeit und Subjekt als Funktionsbegriffe in der praktisch-theologischen Argumentation zu etablieren. Die eben genannten Ausdrücke wurden und werden oft korrelativ benutzt und vor allem durch ihre psychologischen Facetten und theologischen Implikationen zusammengehalten. Im Rahmen dieses Essays ist eine – philosophisch, psychologisch oder sozialwissenschaftlich durchaus zu bewerkstellende – scharfe begriffliche Trennung von Person, Persönlichkeit und Subjekt insofern nicht nötig, als es hier lediglich um eine Sichtung der praktisch-theologischen Impulse und Folgerungen geht, die aus einem tieferen Verständnis der Beteiligung des *ganzen* Menschen an der Kommunikation des Evangeliums hervorgegangen sind.

3.1 Die „*Persönlichkeitsstruktur*“ als Modell der *Selbstwahrnehmung*

Die Abkehr von dem bloßen Appell, die eigene Persönlichkeit im Dienst am Wort ins Spiel zu bringen, sowie die Überwindung der – u. a. aus methodischer Rat- und Hilflosigkeit hervorgegangenen – Abwehr subjektiver Anteile in Seelsorge und Verkündigung wurde durch neue empirische Forschungen provoziert. Dazu gehörte besonders die Entwicklung von Modellen, die zu einem besseren Verständnis des ‚Innenlebens‘ bzw. des psychischen Funktionierens des Menschen führten. Daß man für die Persönlichkeit eines Menschen eine *Struktur* postulieren kann, deren einzelne Glieder funktional aufeinander abgestimmt sind und insgesamt ein je eigenes, charakteristisches Profil ergeben, gehört wohl zu den wichtigsten Erkenntnissen jener Zeit und gilt – wenngleich in unterschiedlichen Modifizierungen – bis heute als wissenschaftlich fundiertes Erklärungsmodell für das menschliche Kommunikationsverhalten. Sofern dieses Kom-

munikationsverhalten auch die personale Vermittlung des Evangeliums betrifft, ist es verständlich, daß sich auch die Praktische Theologie mit entsprechenden Modellen beschäftigt und sie in ihre eigene Theoriebildung integriert hat.

Zu den am stärksten rezipierten und in ihrer Wirkungsgeschichte folgenreichsten Versuchen, das interne Kommunikationssystem des Menschen zu erfassen, gehört Sigmund Freuds Vorstellung vom „Seelenapparat der Person“. Er war im Rahmen seiner psychoanalytischen Arbeit zu der Überzeugung gekommen, für die unterschiedlichen, zum Teil widersprüchlichen Äußerungen und Verhaltensweisen eines Menschen ganz bestimmte Teile bzw. Funktionen in der Struktur seiner Persönlichkeit annehmen zu müssen. So unterschied er das Ich einer Persönlichkeitsstruktur einerseits vom Über-Ich und andererseits vom Es. Während das Über-Ich darüber wacht, daß die unterschiedlichen internalisierten moralischen Maximen und Beschränkungen beachtet werden und die betreffende Person dazu herausfordert, bestimmten Vollkommenheitsidealen mehr und mehr zu entsprechen, wird dieselbe Person aus ihrem Es, dem Bereich des Unbewußten, mit bestimmten Trieben und Energien konfrontiert. Über-Ich und Es können so das Ich in große Bedrängnis und Konflikte bringen. Dennoch bzw. gerade deshalb hängt es nach Freud letztlich von der Stärke des Ich ab, ob es einem Menschen gelingt, zu seiner Authentizität und Identität zu finden. Deshalb geht es ihm in der Psychoanalyse u. a. darum, dieses Ich und damit die Autonomie des betreffenden Klienten zu stärken. Aus der Sicht Freuds besteht die persönlichkeitspsychologische Dynamik und Dramatik des Menschen darin, daß sich das Ich gleich mit „drei gestrengen Zwingherrn“ herumzuschlagen hat: Mit dem Über-Ich, dem Es – und der Außenwelt. Alle psychischen Störungen (Ängste, Depressionen, Zwangsvorstellungen usw.) werden auf diese interne Konfliktkonstellation zurückgeführt.¹²

Vor diesem Hintergrund von Selbstwahrnehmung zu sprechen, bedeutet zunächst, über jene innere Konfliktkonstellation in bezug auf die eigene Person Bescheid zu wissen, den Inhalt des eigenen Über-Ichs zu kennen – immerhin geht es hier nach Freud zugleich um das persönliche Gewissen – und sich die Impulsrichtung der Energien aus dem Es bewußt gemacht zu haben. Dabei wird unterstellt, daß sich die Persönlichkeitsstruktur eines Menschen nicht täglich neu konfiguriert, sondern eine Art Grundhaltung ist, die man im Laufe seines Lebens einnimmt, um bestimmte Erwartungen von außen, verinnerlichte Normen und eigene Bedürfnisse so zu harmonisieren, daß man ihnen gerecht werden oder sich

12 Vgl. Sigmund Freud: Vorlesungen, in: Gesammelte Werke, Bd. XV, Frankfurt/M (1932), 1961, bes. 62-86.

zumindest mit ihnen arrangieren kann. Die innere Auseinandersetzung bzw. die Arrangements zwischen Ich, Über-Ich und Es werden nach außen getragen, indem ein Mensch in Kommunikation mit anderen tritt und entsprechend den Konditionen seiner Persönlichkeitsstruktur agiert und ein von bestimmten Ängsten, Wünschen und Überzeugungen bedingtes Kommunikationsverhalten an den Tag legt. Die Wirkung der Persönlichkeitsstruktur eines Pfarrers zeigt sich dann z. B. schon in der Auswahl bzw. Verdrängung bestimmter Probleme, in der Umgehung von Themen, die die eigenen Ängste neu entfachen, in der Selektion bestimmter Regeln und Gebote, die sein Gewissen beruhigen usw.

Selbstwahrnehmung ist daher ein erster und vielleicht der wichtigste Schritt zur personalen Kompetenz. Wer keinen Begriff davon hat, welche unbewußten Ängste und Impulse ihn bestimmen, wie sein Über-Ich instruiert ist und welche Einflüsse dabei eine maßgebliche Rolle gespielt haben, welche Prinzipien er zu reiten geneigt ist und welche ‚blinden Flecken‘ infolgedessen sein Wahrnehmungsfeld aufweist, wird u. U. manches für das Wort Gottes oder das Evangelium halten, was allein der Stabilisierung seines „Seelenapparates“ (S. Freud) dient.

Wir sind in den letzten Abschnitten eng an der Terminologie Freuds geblieben, um die wesentlichen Facetten seines Verständnisses von einer Persönlichkeitsstruktur besser in den Blick zu bekommen. Sein Modell war jedoch nicht das erste, das mit Erfolg in die Praktische Theologie integriert wurde. Am Anfang der methodischen Annäherung an die Bedeutsamkeit und Wirkung der Person des Pfarrers stand Carl Gustav Jung Pate. Die entscheidende Größe einer Person ist für Jung nicht das Ich, sondern das „Selbst“, das unter zwei Gesichtspunkten näher bestimmt wird: Zum einen wird „das Selbst“ des Menschen als ein anzustrebender Idealzustand beschrieben, in dem die Individualität des Menschen erst ihren eigentlichen Ausdruck finde. Diese setze eine Beschäftigung mit unbewußten und bewußten Handlungsimpulsen voraus, eine Kenntnis der eigenen emotionalen Gefühlswelt und der zu Lebensmaximen gewordenen rationalen Einsichten, die in verschiedenen Bereichen der Person verankert sind bzw. erzeugt werden. „Selbstverwirklichung“ bzw. „Verselbstung“ bedeutet dementsprechend, zwischen Unbewußtem und Bewußtem, zwischen emotionaler und rationaler Wirklichkeit ein kohärentes Verhältnis zu schaffen und zu beiden Welten gleichermaßen Zugang zu haben.¹³

Zugleich kann Jung das Selbst in einem eher metaphysischen Sinn charakterisieren, als eine Art vorgegebenes innerpersonales Leit-

13 Vgl. Carl Gustav Jung: Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, München (1928) ⁵1997, bes. 55-100.

programm, wobei – in der Rezeption von Otto Haendler – das Selbst als das Urbild begriffen wird, das den Menschen offenbart, wie Gott ihn gemeint hat. Deshalb geht es nicht einfach um die Entwicklung, sondern letztlich um die Wiedergewinnung des Selbst, um die Wiederherstellung einer inneren Kongruenz, die für die Glaubwürdigkeit und Plausibilität des Kommunikationsverhaltens eines Menschen ausschlaggebend ist.

Diese Art der Selbstverwirklichung betrifft auch das Finden und Einnehmen einer in sich stimmigen, von der konkreten Person repräsentierbaren Haltung im Hinblick auf Glaubensfragen: In Aufnahme der Jungschen Theorie resümiert Haendler: „Die Fälle, in denen sich jemand durch Selbstfindung dem äußeren Schein nach vom überkommenen Glauben löst, sind u. W. ausnahmslos Fälle, in denen dieser Väterglaube nur noch eine äußere Schale war. [. . .] Wir können um des Glaubens und um der Wahrheit willen nicht wünschen, daß jemand in einem Glaubens- und Lehrgebäude weiterlebt, die ihm nicht lebendig und überzeugend sind. Können sie ihm das von innen her werden, so wird gerade die psychologische Arbeit dazu führen, und quälendes Leiden unter unverstandener ‚Lehre‘ kann gerade in der Selbstfindung zu lebendigem Eingehen in die ‚Wahrheit‘ werden. [. . .] Es ist schon viel erreicht, wenn jemand auch nur bis zu dieser Erkenntnis vorgedrungen ist, daß hinter seiner Persönlichkeit, wie sie jetzt ist, höchstwahrscheinlich ein Selbst liegt, das in mancherlei Richtung seinen wesenhaften Ausdruck in der jetzt so geprägten Persönlichkeit nicht gefunden hat.“¹⁴

Solche „Selbstfindung“ geht mit einer Inventur der Prämissen, Inhalte und Ausdruckformen einher, die das eigene homiletische, seelsorgerliche, pädagogische und sonstige pastorale Agieren betreffen. Es geht um eine Bearbeitung des Inventars, das man womöglich nicht nur deshalb für geeignet hielt, weil es einem exegetisch und dogmatisch korrekt dünkte, sondern auch, weil es bestimmten Ängsten Rechnung trug, bestimmten Verdrängungen Vorschub leistete und keine schmerzlichen Veränderungen erforderte. Praktisch-theologische Arbeit, dies ist die Quintessenz der Rezeption C. G. Jungs durch O. Haendler, bedarf des steten Rückbezugs dogmatischer Richtigkeiten auf den persönlichen Erfahrungshintergrund und Erlebnishorizont sowie deren Reformulierung durch das Ausdrucksvermögen der eigenen Person. Denn „wir können das Evangelium lebendig verkündigen nur so, wie es in uns lebendig geworden ist“¹⁵. Diese Einsicht führt u. a. zu dem Versuch, Theologie und Biographie unter den konkreten Bedingungen der eigenen Person in ein wechselseitiges Wahrnehmungsverhältnis zu bringen. In den darauf basierenden homiletischen, gottesdienstlichen und sonstigen Kommunikationssituationen wird das

14 Otto Haendler, a. a. O. (s. Anm. 8), 59.

15 A. a. O., 49.

Evangelium in einer Weise zur Sprache gebracht, in der zugleich die Person zum Ausdruck kommt, die es neu in Umlauf bringt.

Nach C. G. Jung und S. Freud hat es genauere, weiterführende und durch neue Erkenntnisse revidierte Modelle zum Verstehen der menschlichen Persönlichkeit und ihres Kommunikationsverhaltens gegeben. Zu ihnen gehört – was die Rezeption in der Praktischen Theologie angeht – u. a. die Transaktionsanalyse.¹⁶ Dabei zeichnen sich bemerkenswerte Analogien zwischen dem „Seelenapparat“ Freuds, dem Verständnis des „Selbst“ bei Jung und den sogenannten „Ichzuständen“ nach Eric Berne ab.¹⁷ Ihnen gemein ist zunächst das grundsätzliche Anliegen, deutlich zu machen, inwiefern ein Mensch, indem er dies und jenes sagt, behauptet oder befürchtet, keineswegs nur von äußeren, objektiven Gegebenheiten dazu genötigt, sondern aufgrund einer bestimmten *internen Disposition* dazu veranlaßt wird.

Bemerkenswert für die jeweilige Beschreibung dieser Disposition ist in allen drei Modellen (1.) die Verankerung der *Authentizität* eines Menschen in einem bestimmten „Bereich“: Im Ich (Freud), im Selbst (Jung) oder im Erwachsenen-Ich als dem auf Überlegung basierenden, Autonomie gewährenden Verhaltenssystem eines Menschen (Berne).¹⁸ (2.) Nicht alles, was durch eine Person in die Kommunikation eingeht, ist von ihr nach Belieben kontrollierbar. *Unbewußte Erwartungen und Motive* sind immer mit im Spiel und verschaffen sich auf der Beziehungsebene Geltung. Auch dafür wird jeweils eine bestimmte Instanz der Persönlichkeitsstruktur verantwortlich gemacht: das Es bzw. das Unbewußte oder das Kind-Ich. Weil diese Instanz rationale Lösungen u. U. boykottiert, jedoch auch neue Impulse für Veränderungen der Persönlichkeitsstruktur liefern kann, müssen ihre Stimuli bewußt gemacht und gegebenenfalls gebändigt werden. (3.) Ein großer Teil der einen Menschen leitenden Überzeugungen und ihn bestimmenden Positionen ist nicht Resultat abwägender Reflexion, sondern Bestandteil *übernommener Lebens-, Gottes- und Moralvorstellungen* (Über-Ich und Eltern-Ich). Aufgrund des Einflusses, den dieser Teil einer Persönlichkeitsstruktur als internalisierte Autorität haben

16 Als wichtigster Protagonist dieser Theorie gilt Eric Berne. Die Grundthesen der Transaktionsanalyse sind vor allem durch sein Buch *Spiele der Erwachsenen* (Hamburg 1970; ¹²1995) bekannt geworden. Ausführliches zur Transaktionsanalyse im nächsten Beitrag dieses Buches.

17 Vgl. eine entsprechende Synopse in Wilfried Engemann: Einführung in die Homiletik, Tübingen 2002, 203.

18 Dieser Bereich – und damit die Authentizität eines Menschen – wird wiederum in allen drei Modellen als etwas sowohl *Gegebenes* wie immer wieder neu zu *Erringendes* näher bestimmt.

kann, ist es wichtig, um die eigene ‚Ausstattung‘ zu wissen, selbstzerstörerische Triebkräfte bewußt zu machen und ihnen entgegenzutreten.

Wer auf den pastoralen Handlungsfeldern arbeitet, sollte zumindest im Großen mit dem Profil seiner Persönlichkeitsstruktur vertraut sein, stellt sie doch einen wesentlichen Teil der Konditionen dar, unter denen das Evangelium kommuniziert wird.

3.2 Zur pastoraltheologischen Relevanz der Selbstwahrnehmung

Die Bewältigung der mit Gottesdienst, Predigt, Seelsorge und Unterricht verbundenen Aufgaben wird durch eine Kultur der Selbstwahrnehmung insofern unmittelbar gefördert, als die verschiedenen Bereiche, Elemente oder Status, die zur Profilierung einer Persönlichkeit beitragen, bestimmten wiederkehrenden Grundfunktionen pastoralen Handelns zugeordnet werden können. Eine unterentwickelte Ausprägung der innerpersonalen Funktionssysteme führt dementsprechend zu einer Einschränkung des elementaren Kommunikations- und Handlungsrepertoires eines Pfarrers.

Weshalb das so ist, kann man sich anhand eines Vergleichs der oben charakterisierten Komponenten einer Persönlichkeitsstruktur mit den Grundfunktionen sprachlicher Äußerungen vergegenwärtigen. Was immer ein Mensch sagt, hat nach Ansicht des Sprachwissenschaftlers Karl Bühler¹⁹ drei deutlich voneinander zu unterscheidende Bedeutungsrelationen: Wer etwas sagt, nimmt auf einen Gegenstand bzw. einen Sachverhalt Bezug (Darstellungsfunktion), gibt damit ein Signal an die, zu denen er spricht (Appellfunktion), und er sagt zugleich auch etwas über sich selbst (Ausdrucksfunktion). Diese Funktionen entsprechen wiederum den Grundaspekten der Kommunikation des Evangeliums: Es ist Zeugnis, bietet Orientierung (Paraklese) und führt zur Auseinandersetzung mit der Realität (Lehre).²⁰ Disfunktionen der Persönlichkeitsstruktur wirken sich demnach unmittelbar auf das Kommunikationsverhalten aus und führen zu Beeinträchtigungen hinsichtlich der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses, der Relevanz der Paraklese oder der Plausibilität der Lehre.

Die Frage nach der pastoraltheologischen Bedeutung der Personalität des Predigers impliziert insofern die Frage nach seiner kommunikativen Kompetenz, als der je spezifischen Persönlichkeitsstruktur eines Pfarrers

19 Vgl. Karl Bühler: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache, Stuttgart (1934) 1999.

20 Genauere Erläuterungen, vertieft im Rahmen homiletischer Fragestellungen, im nächsten Beitrag (Personen und Beziehungen. Predigt und Transaktionsanalyse) unter 4.3.

bestimmte Kommunikationsstile näher liegen als andere. Solche Kommunikationsstile nämlich, die bald – mit Freud formuliert – aus dem Über-Ich gespeist sind, bald dem auf Bedürfnisbefriedigung erpichten Es entstammen, sind keine bloß autoreflexiven Persönlichkeitsmerkmale, sondern Ausdruck einer auf die Kommunikationspartner bezogenen Selbstdefinition, Ausdruck einer fortwährenden Positionierung den anderen gegenüber.

Eine durch Kommunikation erworbene und in Kommunikation umgesetzte Grundhaltung hat charakteristische Merkmale, Vorzüge und Handikaps, die die Kommunikation des Evangeliums sowohl fördern als auch behindern können und unabhängig von einem Text, vom Kirchenjahr oder bestimmten Situationen auf eine bestimmte Ausrichtung des kommunikativen Handelns hinauslaufen. Zur Darstellung dieser Grundpositionen werden Modelle herangezogen, die – den Bedingungen bipolarer Kommunikationsstrukturen entsprechend – eine Verhältnisbestimmung implizieren und das Verhalten eines Menschen immer in bezug auf ein Gegenüber verdeutlichen. Besonders stark rezipiert worden sind die sich in vielerlei Hinsicht ähnelnden Modelle der Grundängste und -impulse nach Fritz Riemann²¹ einerseits sowie der Lebenspositionen nach Eric Berne andererseits. Mit den Kategorien von Nähe und Distanz, Beharrung und Wandel, sowie anhand der Grundbefindlichkeiten menschlicher Existenz zwischen Annahme (Okay-Sein) und Ablehnung (Nicht-Okay-Sein) seiner selbst und der anderen, lassen sich vier kommunikative Grundhaltungen näher beschreiben. Ihr charakteristisches Profil ist Ausdruck dafür, daß sie sich und die andern jeweils in einem bestimmten Verhältnis sehen. Wenn Menschen in Kommunikation treten, sind sie nolens volens darum bemüht, dieses Verhältnis zu stabilisieren.

Die vier Grundhaltungen bzw. Kommunikationsstrategien lassen sich in bezug auf ihr herausragendes Merkmal als primär distanziert, umarmend, zwanghaft und schrankenlos näher bestimmen. Da sich der nächste Beitrag eigens mit der Konstitution dieser Grundhaltungen befassen und insbesondere die Analogien zwischen Riemann und Berne vertiefen wird, mag es an dieser Stelle genügen, auf die Wirkungen der daraus resultierenden Kommunikationstrategien im Rahmen pastoralen Handelns hinzuweisen: Ganz gleich, ob ein Pfarrer sich in Form einer Predigt an seine Gemeinde wendet oder als Seelsorger einem einzelnen in einem Gespräch zur Verfügung steht: Seine kommunikative Grundeinstellung – in der er den anderen auf Distanz hält oder um seine Anerkennung wirbt, in der er ihn auf seine eigene Lebensmaximen ‚festnagelt‘ oder in diffuser Unverbindlichkeit alles offen läßt – wird nicht nur auf sein Selbst- und Gottes-

21 Fritz Riemann: Grundformen des Angst, München (1961) ³³1996.

bild zurück, sondern ist auch an der Aufrechterhaltung eines bestimmten Hörerbildes beteiligt, hält sich vorzugsweise bei bestimmten Themen auf und hat gleichzeitig Schwierigkeiten, Fragen aufzunehmen, die außerhalb dieser Themen liegen. Auf der folgenden Seite habe ich die Analysen Riemanns und Bernes zusammengefaßt und pastoraltheologisch exemplifiziert.

| Differenzierungsaspekte | Kommunikationshaltung | | | |
|--|---|--|--|--|
| | <i>distanziert</i> | <i>umarmend</i> | <i>zwanghaft</i> | <i>schrankenlos</i> |
| Grundposition (E. Berne) | Ich bin nicht okay – Du bist nicht okay | Ich bin nicht okay – Du bist okay | Ich bin okay – Du bist nicht okay | Ich bin okay – Du bist okay |
| Tiefenpsychologischer Typus (F. Riemann) | schizoid | depressiv | zwanghaft | hysterisch |
| Grundimpuls | Distanz | Nähe | Beharrung | Wandel |
| Grundangst | Angst vor Abhängigkeit | Angst vor Trennung | Angst vor Veränderung | Angst vor Endgültigem |
| Daseinsverständnis | Bedrohungen ausweichen | Schicksale ertragen | Ordnungen verteidigen | Möglichkeiten nutzen |
| Glaubensverständnis | Kampf | Hingabe | Gehorsam | Selbstverwirklichung |
| Selbstbild | einsamer Zeuge | selbstloser Helfer | zuverlässiger Hüter | toleranter Freund |
| Gottesbild | unberechenbare Macht | bedingungslose Liebe | Garant der Ordnung | Garant der Freiheit |
| Gemeindegemeinschaftsbild | Menschen, die sich in Sicherheit wiegen | Menschen, die man nicht enttäuschen darf | Menschen, die am Gesetz Gottes scheitern | Menschen mit unerschöpften Lebensmöglichkeiten |
| Lieblingsthema | Feindschaft der Welt | Geduld im Leiden | Halt durch Gehorsam | Leben in Freiheit |
| Verdeutlichungsproblem | Gnade | Schuld | Freiheit | Gesetz |

Der offenkundige Zusammenhang zwischen einer im Laufe des Lebens erworbenen Grundhaltung und den Möglichkeiten und Grenzen des entsprechenden persönlichen Kommunikationsprofils fordert dazu heraus, sich mit dem eigenen Kommunikationsstil als einer Art latenten Lebensmaxime und als persönlichem Kontext pastoralen Handelns auseinanderzusetzen. Schließlich hängen sowohl die Glaubwürdigkeit als auch die

konfessorische Qualität dieses Dienstes unablösbar mit der Person zusammen, die sich in, mit und unter den Bedingungen ihrer Subjektivität für die Kommunikation des Evangeliums zur Verfügung stellt. Diese Funktion personaler Präsenz soll abschließend in einem besonderen Abschnitt erörtert werden.

3.3 Personale Präsenz und die Zeugnisdimension pastoralen Handelns

Noch Alfred Niebergalls Arbeit „Der Prediger als Zeuge“²² sitzt dem Mißverständnis auf, die Auseinandersetzung mit der Person des Predigers sei nur Nachhall eines psychologischen Imperativs zur Selbstfindung. Daß die Auseinandersetzung mit der Person als theologische Aufgabe um des Zeugnisses willen nötig ist, kommt in seiner Erörterung kaum in den Blick. Als hätte Otto Haendler in seiner Kritik an der – vor allem seitens der dialektischen Theologie propagierten – Inkongruenz zwischen Person und Verkündigungsträger die Schwierigkeiten pastoraler Theorie und Praxis nicht aufgezeigt, erscheint der Zeuge bei A. Niebergall allein als das Produkt von Amtskirche und Neuem Testament, das insbesondere durch das Königsamt Christi sowie durch Taufe, Berufung, Ordination und Sendung des Predigers ausreichend geformt und vom Neuen Testament her inhaltlich festgelegt sei.

Aus seiner Sicht folgerichtig, kann A. Niebergall das Gegenmodell O. Haendlers, das im personalen Subjekt nicht nur kein Hindernis, sondern eine Voraussetzung des Zeugnisses sieht, nur als Auslöschung neutestamentlicher und reformatorischer Überzeugungen bezüglich des Dienstes am Wort bewerten. Statt theologisch die Voraussetzungen zu reflektieren, die die Predigt als personale Kommunikation mit anderen Mitteilungsprozessen teilt, wird einzig die Tatsache, „daß ihr Wesen allein vom Neuen Testament her“ bestimmt sei, zur Erörterung der Zeugnisfunktion der Predigt zugelassen. Was es heißt, daß die Predigt – nicht zuletzt vom Neuen Testament her und im Sinne der Reformatoren – als Zeugnis einer Person gefordert ist, wird gar nicht erst bedacht. Statt dessen kommt Niebergall zu dem kurzsichtigen Resümee, daß der Auftrag allein den Prediger hinreichend zum Zeugen qualifiziere.

Es bedurfte einer längeren Auseinandersetzung, bevor derartige Mißverständnisse durch die praktisch-theologische Forschung soweit abgeklärt wurden, daß die Frage nach der konfessorischen Kompetenz unauflösbar

22 Alfred Niebergall: Der Prediger als Zeuge. Eine homiletische Untersuchung, Gütersloh 1960, 59-74.

mit der Frage nach der Person verknüpft wurde. Die homiletische Aufarbeitung neu gewonnener Erkenntnisse über den je persönlichkeitspezifischen Anteil an der menschlichen Kommunikation ist in besonderer Weise durch Manfred Josuttis vorgebracht worden: „Einerseits muß der Prediger als Determinante des Predigtgeschehens überhaupt erst wieder entdeckt werden. Er ist im Dialog zwischen Text und Situation, Bibel und Gemeinde nicht einfach Sprachrohr oder Dolmetscher, sondern persönlicher und parteilicher Zeuge. Er muß sehen lernen, daß er seine Verkündigung auch immer durch seine persönliche Problematik, durch seine soziale Herkunft, seine akademische Ausbildung wie durch seine emotionale Konstitution beeinflusst. Und er muß [andererseits] entdecken lernen, daß all dies nicht zu verdrängen oder gar zu vertilgen ist, daß er vielmehr dazu berufen ist, als freier Zeuge des Evangeliums sein Ich in den Predigtvortrag mit einzubringen.“²³ Josuttis hat in verschiedenen Beiträgen die Bedeutung des Predigers nicht nur beschworen, sondern die Notwendigkeit der Person für das Zeugnis des Evangeliums theologisch begründet.

Dabei hat er unter anderem deutlich gemacht, in welchem Maße die Befangenheit von Pfarrern, sich als Person zu positionieren, nicht nur aus theologischen Mißverständnissen hervorgeht, sondern auch auf einer gesamtgesellschaftlichen Tabuisierung des Ich beruht. Die Neigung zur Anpassung an das vermeintlich Erwartete ist hoch, das Bedürfnis, sich als Kritiker zu exponieren oder gar einer Gruppe zu widersprechen, ist demgegenüber sehr gering. Wer „Ich“ zu sagen wagt, „stört das Gleichgewicht einer Gruppe, stürzt sie in eine Identitätskrise und mutet ihr eine Strukturveränderung zu.“²⁴ Wer „Ich“ sagt, gerät in Konflikt mit den Interessen anderer, er wirft latent die Machtfrage auf, er stellt bestehende Positionen in Frage, statt sie zu bestätigen usw.

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß Josuttis eine ganze Reihe kommunikationstheoretischer, soziologischer, psychologischer und theologischer Gründe zur Stabilisierung des Ich auf der Kanzel erwogen hat, und daß er von dieser Stabilisierung auch eine Stärkung der konfessorischen Kompetenz des Predigers erwartet. Die dabei erörterten Gesichtspunkte²⁵ sind nicht nur für homiletische Zusammenhänge relevant, die Josuttis in dem hier zitierten Kontext im Blick hat, sondern lassen sich ohne weiteres auf das gesamte Spektrum pastoralen Handelns beziehen: Um nur einige Aspekte zu nennen: Wer Ich sagt, schafft Raum für not-

23 Manfred Josuttis: Was können die GPM leisten? in GPM, 61. Jg., 1972, 131-139, 134 f.

24 Manfred Josuttis: Der Prediger in der Predigt. Sündiger Mensch oder mündiger Zeuge, in: ders.: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion, München ¹1988, 70-94, 76.

25 Vgl. a. a. O., 81-87.

wendige Positionierungen, er versteckt sich nicht hinter Autoritäten, wird angreifbar, riskiert Ablehnung und provoziert Erwiderungen als Voraussetzung zur Eröffnung eines Dialogs. Wer Ich sagt, verzichtet auf Mutmaßungen und Unterstellungen bezüglich der Lebens- und Glaubenswirklichkeit der Gemeinde, macht aber gleichzeitig deutlich, wie in bezug auf seine Person von Schwierigkeiten und Perspektiven zu leben und zu glauben geredet werden kann. Wer Ich sagt, wird auch darin zum Zeugen, daß er das Evangelium dem Ideologieverdacht entzieht. Sofern es für Ideologien bzw. für Ideologen typisch ist, ihre Lehren als objektiv darzustellen und zu behaupten, sich selbst kontrollieren zu können, gibt sich der Zeuge unumwunden als Betroffener zu erkennen.²⁶

Diese Überlegungen lassen durchaus gelten, daß der Prediger nicht qua Person den Gesamthalt der christlichen Offenbarung repräsentieren kann. Das soll er aber auch gar nicht. Konfessorische Kompetenz besagt ja nicht, daß es z. B. über das Kommen der Herrschaft Gottes nicht *mehr* zu sagen gäbe als das, was das Zeugnis eines Predigers, der Ich sagt, zu verstehen gibt. Konfessorische Kompetenz zeichnet sich darin aus, daß ein Prediger vom Evangelium nicht zu reden vermag, ohne dabei – ebenso fragmentarisch wie authentisch – zum Ausdruck zu bringen, inwieweit er selbst von dieser Botschaft berührt und verändert worden ist bzw. mit welchen Konsequenzen er in seinem Leben rechnet, wenn er dem glaubt, was er sagt.

Auf dieser Ebene ist auch der Aspekt der Glaubwürdigkeit zu reflektieren. Für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums ist es nicht unerheblich, wer es verkündet. So gewiß der Glaube nach dem Verständnis des Neuen Testaments und der Reformatoren Ausdruck der Gnade Gottes – und nicht zwangsläufige Folge von kommunikationstechnisch gelingender Predigt – ist, kann dieser Glaube nur als Glaube einer Person bezeugt werden. Erst recht gilt für die Glaubwürdigkeit der Predigt, daß sie durch die Person des Predigers in dem Maße befördert bzw. gestört werden kann, wie er sich seiner Zeugenfunktion bewußt ist. Aber in welchem Sinn? Über die oben getroffenen Angaben hinaus gilt es hervorzuheben, daß eine Predigt insbesondere dadurch zum glaubwürdigen Zeugnis wird, daß der Prediger sie unter den Bedingungen seiner Existenz erarbeitet und nicht versucht, das Evangelium vom Horizont seiner Fragen, Schwächen und Konflikte abzutrennen. Andernfalls kann er schwerlich verdeutlichen, inwiefern er selbst auf das Evangelium angewiesen ist. Das Zeugnis, das der Pfarrer den Gliedern seiner Gemeinde geben sollte, besteht nicht zuerst – und auch nicht an zweiter Stelle – in der Vorbildhaftigkeit seines

²⁶ Zu den verschiedenen Funktionen des Ich auf der Kanzel, die fast durchweg die konfessorische Kompetenz des Predigers stützen, vgl. a. a. O., 91-94.

Lebens, also in der Fähigkeit, dem Gesetz Genüge zu tun. Wenn dies die entscheidende Prämisse der Glaubwürdigkeit des Zeugen wäre, dann stünde „eine bestimmte Struktur der Ämtergliederung in der Kirche der Botschaft von der Begnadigung des Sünders im Wege“²⁷. Wer die Kongruenz von Lehre und Leben, von Evangelium und Zeuge fordert, trägt gleichermaßen zur Verfälschung des Evangeliums wie zur Unglaubwürdigkeit der Predigt bei. Angesichts dessen ist die Bemühung, ich zu sagen, keine bloß rhetorische Bemühung, sondern theologische Arbeit. Sie ist der Versuch, den *Eigenbedarf des Evangeliums* zu verdeutlichen. Nur der wird zu glaubwürdiger Predigt finden, der sich von einem falschen, idealen Selbstbild verabschiedet hat, das nur den zeigt, für den man sich gern hält.

Dietrich Stollberg ist deshalb zuzustimmen, wenn er dem Prediger vor Augen hält: „Darin darfst du Vorbild sein, daß du mit deiner Schwäche anders umgehst, als man sonst in der Welt tut. [...] Der Pfarrer darf Vorbild sein in ungeschminkter Selbstwahrnehmung – einschließlich ihrer blinden Flecken.“²⁸ Das heißt ja nicht, daß der Prediger sich nun als charakterlich schwierigen, moralisch verkommenen, ethisch anspruchslosen oder auch nur besonders beladenen Menschen darzustellen habe. Er soll nur als der erscheinen, der er ist und sein Zeugnis weder dem eigenen noch dem Idealbild, das die Gemeinde von ihm haben möchte, in den Mund legen.

Zum Schluß sei dem Mißverständnis gewehrt, ein eigenwilliger Stil pastoralen Handelns bzw. eine bestimmte ‚Masche‘ der Kommunikation des Evangeliums seien schon deshalb zu begrüßen, weil sie den Anspruch erhöhen, „persönlich“ zu sein. Wenn man denn in bezug auf das eigene Reden und Handeln in der Gemeinde von einem persönlichen Stil sprechen will, sollte dies der Ausdruck personaler, kommunikativer und – will man dies eigens hervorheben - konfessorischer Kompetenz sein

Eine Grundvoraussetzung solcher Kompetenz ist (1.) die Fähigkeit zu einer distanzierten Selbstwahrnehmung, die im quasi intrapersonalen Dialog geübt ist und der *inneren Kongruenz* im Empfinden, Auftreten, Reden und Handeln einen hohen Wert beimißt. (2.) Solche Selbstwahrnehmung ist nicht nur ein rezeptiver, sondern immer auch ein identitätsbildender Akt, denn das Gewährwerden verborgener Ängste und die Offenlegung verdeckter Motive impliziert einen Wandlungsprozeß, der – im Sinne Haendlers mit „Selbstwerdung“ bzw. „Selbstverwirklichung“ be-

27 Dietrich Stollberg: Predigt praktisch. Homiletik – kurz gefaßt. Mit 10 Predigtentwürfen, Göttingen 1979, 46.

28 A. a. O., 49. 53.

schrieben werden kann. Hier hat alle *Originalität* ihren Ursprung. Natürlich basiert dieser Prozeß nicht auf einer Auseinandersetzung mit sich allein, sondern gewinnt wichtige Impulse und die notwendige Tiefe auch durch die persönliche (nicht nur professionelle) Beschäftigung mit biblischen Texten, durch die Auseinandersetzung mit den Ansichten und Fragen anderer Menschen, durch kritische Relektüre der eigenen Predigten u. a. m. Schließlich sei (3.) auf die *Authentizität* als Merkmal personaler Kompetenz verwiesen. Im Hinblick auf das pastorale Handeln kommt – darin sind sich pastoralpsychologisch argumentierende Praktische Theologen von Otto Haendler bis Klaus Winkler einig – diese Authentizität besonders im „persönlichkeitsspezifischen Credo“²⁹, in der „individuelle Assimilation des Bekenntnisses“ zur Geltung und darf gerade dort nicht geringgeschätzt werden. Ein Prediger oder Seelsorger wird seiner Gemeinde nur dann mit einem eigenen Glauben dienen können, wenn dieser Glaube ein erfahrener Glaube ist.

Sind diese Grundvoraussetzungen personaler Kompetenz erfüllt oder wenigstens als erstrebenswert akzeptiert, kann der Erwerb spezifischer kommunikativer Qualitäten (Rhetorik, Erzählkunst, Zuhören-Können) eine Frage des Trainings werden.

29 Vgl. Klaus Winkler: Seelsorge, Berlin/New York 1997, 267-269.