

Theologische Identität als Dialogfähigkeit zwischen Tradition und Situation

Praktisch-theologische Perspektiven
zum Studium der Theologie¹

Michael Klessmann

I. Die Krise der Kirche und das Problem der „Vermittlung“

Wir stehen als Lehrende und Lernende an Kirchlichen Hochschulen und theologischen Fakultäten vor einer schwierigen Situation: Trotz der noch einigermaßen beruhigend klingenden letzten EKD-Umfrage „Fremde Heimat Kirche“² ist ein Krisenbewußtsein in der gegenwärtigen evangelischen Kirche in Deutschland unübersehbar; die Finanzmisere der Kirchen, ihr schwindender öffentlicher Einfluß, die drastisch gesunkenen Zahlen der Theologiestudierenden und die gleichzeitig erschreckend vielen arbeitslosen TheologInnen – um nur einige der Indikatoren zu nennen – führen uns die Schwierigkeit der Lage deutlich vor Augen.

Die äußerlich beobachtbaren Fakten korrelieren mit tiefgreifenden Veränderungen in der religiösen Einstellung der Bevölkerung: Die inzwischen vielfach beschriebene Individualisierung und Pluralisierung der Lebenswelten, auch der religiösen Lebenswelten, hat K. P. Jörns in seiner Studie „Die neuen Gesichter Gottes“³ konkretisiert. Er zeigt, wie auf der einen Seite die Zahl derer, die sich Gott als persönliches Gegenüber vorstellen (Jörns nennt sie unglücklicherweise die „Gottgläubigen“), vor allem bei jüngeren Menschen deutlich abnimmt, während auf der anderen Seite die „Transzendenzgläubigen“ und „Unentschiedenen“, also diejenigen, die an irgendwie vorgestellte transzendente Mächte glauben oder die sich nicht festlegen wollen und können angesichts der Vielzahl religiöser, esoterischer und therapeutischer Lebensdeutungsangebote, wiederum unter den Jüngeren zahlenmäßig stark zunehmen. Aber selbst bei den gottgläubigen Menschen konstatiert Jörns an bestimmten Stellen „einen totalen Bruch mit der Tradition“⁴: Aussagen zur Trinität, einschließlich solcher zur Gottheit Jesu, große Teile der Sünden- und Erlösungsleh-

¹ Leicht überarbeiteter Text meiner Antrittsvorlesung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal am 26. 1. 1999

² Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. K. Engelhardt/H. von Loewenich/P. Steinacker, Gütersloh 1997.

³ K. P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes, München 1997.

⁴ A. a. O., S. 206.

re wie auch der Eschatologie werden nur noch von kleinen Minderheiten akzeptiert und vertreten, so daß Jörns zu dem Schluß kommt, „daß das traditionell Christliche nicht mehr als nur noch einen Bodensatz ausmacht.“⁵

So problematisch das Untersuchungsverfahren im einzelnen beurteilt werden mag⁶ – andere Erhebungen bestätigen seit langem in grundsätzlich ähnlicher Tendenz⁷, daß die Mehrzahl der Menschen das Angebot der Kirchen als nicht mehr lebensdienlich begreift: Ihre Lebenswirklichkeit bringen sie offenbar mit den Deutungsangeboten der christlichen Tradition nicht mehr zusammen, sie finden darin keine ihr Leben, ihre Sinn-suche erschließende Kraft. Jüdisch-christliche Tradition und gegenwärtige Welterfahrung finden immer weniger zueinander. Dabei ist – darüber sind sich alle Beobachter der Situation weitgehend einig – die Suche nach Sinn und Orientierung ungebrochen; aber nur eine Minderheit erwartet noch Antwort auf diese Suche bei den Kirchen. Statt dessen ist eine nicht mehr überschaubare Vielzahl von Sinn-Angeboten auf dem weltanschaulichen Markt der Möglichkeiten zu beobachten – und selbst bei engagierten Gemeindegliedern sind Glaubens- und Frömmigkeitsformen zu finden, für die TheologInnen mit ihrer Fixierung auf die schriftlichen Zeugnisse der Tradition anscheinend wenig Verständnis aufbringen.⁸

Wie reagieren die Kirchen, wie reagieren die theologischen Ausbildungsstätten auf diese Situation? An Appellen, Kirche möge sich mit der Pluralität von Lebensentwürfen und Lebensstilen „fruchtbar in Verbindung setzen“⁹, mangelt es nicht. Die Realität sieht jedoch vielfach anders aus – an zwei Beispielen versuche ich das zu verdeutlichen. Die Gemeinsamkeit beider Beispiele besteht darin, daß sie die so beschriebene Lage *als ein Vermittlungsproblem definieren*, im Sinn einer vorwiegend unter dem Methodenaspekt reflektierten Modernisierung und Optimierung kirchlicher Verkündigung: Die Krise lasse sich bewältigen, wenn es der Kirche gelinge, ihre Botschaft moderner, aktueller und zeitnaher zu verkündigen.

1. Das Evangelisch-lutherische Dekanat München hat die Unternehmensberatung McKinsey & Co mit einer Expertise über den Zustand der Gemeinden in ihrem

⁵ A. a. O., S. 211.

⁶ Z. B.: Identifiziert Jörns nicht vorschnell christliche Tradition und kirchliche Verkündigung? Kann man die religiöse Einstellung der Bevölkerung angemessen erfassen, indem man ein dogmatisch strukturiertes Frageraster vorgibt? etc.

⁷ Vgl. auch die EKD-Studie „Der Dienst der Ev. Kirche an der Hochschule“, Gütersloh 1991 und die Studie von H. Barz, Religion ohne Institution. Jugend und Religion, Opladen 1992. Beide Untersuchungen werden knapp und kritisch dargestellt bei C. Reents, Jugend – Religion – Kirche, in: Kirche – Kontinuität und Wandel, Waltrop 1994, S. 181 ff.

⁸ Vgl. Jörns, Die neuen Gesichter, a. a. O., S. 91. E. Hauschildt weist in seinem Buch „Alltagsseelsorge“ (Göttingen 1996) darauf hin, wie häufig heterodoxe religiöse Inhalte in seelsorgerlichen Besuchen zur Sprache kommen und wie wenig TheologInnen auf ein angemessenes Gespräch darüber vorbereitet sind. (354)

⁹ So A. Grözinger, dessen Argumentation meiner in vielem ähnelt, in: Die Kirche – ist sie noch zu retten? Gütersloh 1998, S. 45.

Bereich beauftragt. Ziel des sog. „München-Programms“ ist es, die Strukturen dieses großstädtischen Dekanats dahingehend zu entwickeln und zu optimieren, daß die Kirche in München wieder attraktiver und bedeutsamer wird.¹⁰ Eine der wichtigen Voraussetzungen dieser Strukturanalyse und Strukturplanung ist theologischer Art in Gestalt der plakativen, mehrfach wiederholten, aber nicht weiter theologisch diskutierten These „Das Evangelium hat die Kraft, auf zukünftige Herausforderungen tragfähige Antworten zu finden.“ (9) Ausgehend von dieser Voraussetzung sollen dann die strukturellen und kommunikativen Rahmenbedingungen optimiert werden.

Mich erinnert dieses Vorgehen an das Verhalten von Parteien, die nach einem verlorenen Wahlkampf sagen, es sei ihnen nicht gelungen, ihre Inhalte den Wählern angemessen zu vermitteln; deswegen müsse dieser Vermittlungsprozeß überprüft und verbessert werden. Über die Inhalte wird aber nicht diskutiert.¹¹

2. Die „Gemischte Kommission“ des Fakultätentages der Evangelisch-Theologischen Fakultäten und der Ausbildungsreferenten-Konferenz der EKD hat 1988 den Erwerb einer „theologischen Kompetenz“ als Zielkategorie für das Theologiestudium empfohlen und – ausgehend von den Aufgaben des Pfarramtes – folgendermaßen umschrieben: Theologische Kompetenz bezeichnet „die Fähigkeit, im Lichte der angeeigneten kirchlichen Lehre die gegebene Situation des Amtes zu begreifen, ihre gegenwärtigen Aufgaben (Probleme) zu erkennen, sowie Lösungen zu entwerfen und durchzuführen.“¹²

Hier scheint ein ähnliches Argumentationsmuster im Hintergrund zu stehen: Die kirchliche Lehre – die im nächsten Satz sogar als „rechtsgültig“ bezeichnet wird! – soll im Studium angeeignet und dann auf die Situation des Pfarramtes bezogen werden. Damit ist nicht nur die hergebrachte Struktur des Theologiestudiums festgeschrieben – von der Exegese zur Praktischen Theologie, vom Text zur Predigt – sondern auch die Struktur des theologischen Verstehens: Nämlich vom Verstehen historischer Texte hin zur Anwendung auf gegenwärtige Lebenssituationen.

Ich halte diesen Weg für wenig erfolgversprechend, weil er die Situation der radikalen Pluralität und Säkularität gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung nicht wirklich ernst nimmt, sondern nach wie vor meint, die „Antworten“ des christlichen Glaubens müßten nur aus den Texten erhoben und dann differenziert und überzeugend genug an den Mann, an die Frau gebracht werden. Das Modell „Vermittlung“ in diesem methodisch-technischen Sinn suggeriert, daß es bereits mehr oder weniger fertige Antworten gibt in Gestalt *einer* letzten Wahrheit, *eines* letztgültigen Sinns, den es nur geschickt genug weiterzugeben, zu vermitteln gälte. Auf diese Weise entsteht aber kein offener und gleichberechtigter Dialog mit gegenwärtiger Welterfahrung, sondern weiterhin eine vielleicht differenziertere, im Ansatz aber nach wie vor einbahnstraßenartige, mono-logische Verkündigung.

¹⁰ Ich beziehe mich auf den Abdruck dieses Programms in der epd-Dokumentation 38 (1996), 7–31. Vgl. außerdem H. Lindner, Spiritualität und Modernität. Das Evangelische München-Programm, PTh 86 (1997), 244–264.

¹¹ Von der Tendenz her ähnlich ist das Stichwort „missionarische Kompetenz“ zu beurteilen, das die EKD 1985 im Blick auf prognostizierte Entwicklungen der Kirchenmitgliedschaftszahlen vorgelegt hat in dem Papier „Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht“, Hannover 1985.

¹² Gemischte Kommission für die Reform des Theologiestudiums, Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD, Hannover 1988, S. 6.

Ich möchte dem gegenüber die These vertreten: Lebensdeutung, Lebensvergewisserung, Lebensorientierung – also das, was Menschen in der Religion suchen und worauf die biblischen Traditionen abzielen – gelingt immer weniger durch autoritativen Zuspruch und behauptendes theologisches Reden, sondern braucht immer stärker den Dialog, braucht den Austausch, das Hin und Her zwischen dem Angebot eines Themas und verschiedenen Rückfragen, braucht die Möglichkeit, einen Inhalt den ganz unterschiedlichen Lebenssituationen der Menschen in der Gegenwart einzupassen, gleichsam einzuverleiben. Menschen können ihr Leben neu und anders sehen und begreifen, wenn sie am Prozeß der Entwicklung einer solchen Lebensdeutung selbst mit beteiligt sind. Die Art und Weise, wie die Psychoanalyse mit Deutung arbeitet, erscheint mir wie eine Anregung nicht nur für die Seelsorge, sondern auch für die Verkündigung der Kirche¹³.

Diese Zielsetzung erfordert, daß sich TheologInnen sowohl auf den Pluralismus in unserer Gesellschaft einlassen als auch den Reichtum und die Vielfalt der christlichen Traditionen immer wieder neu entdecken und mit der Vielfalt gegenwärtiger Lebenswirklichkeit in ein offenes Gespräch bringen. Ein offenes Gespräch, in dem die Ergebnisse – in Form vermeintlicher „Antworten“ – nicht schon von vornherein feststehen, in dem es vielmehr möglich ist, Verschiedenartiges nebeneinander stehen zu lassen, fremdartige Perspektiven als Bereicherung und nicht als Bedrohung zu erleben, Unklarheiten und Spannungen zu ertragen und nicht vorschnell zu harmonisieren, offene Fragen einmal auszuhalten, den Motiven einer Bestreitung des Glaubens ernsthaft nachzugehen usw.

Diese These ist nicht neu; ich kann sie hier nicht im Sinn einer allgemeinen theologischen Hermeneutik entfalten¹⁴; ich beschränke mich im folgenden auf die spezifisch praktisch-theologischen Dimensionen des Themas und deute mögliche Konsequenzen für das Theologiestudium an.

II. *Das Theologiestudium und der Paradigmenwechsel in der Praktischen Theologie*

Die angedeutete Krise der Kirche schlägt sich in der Struktur des Theologiestudiums nach meinem Eindruck bisher kaum nieder. Die akademische Theologie betreibt auf hergebrachte Weise wissenschaftliche Reflexion des christlichen Glaubens. Das ist einerseits begrüßenswert: Wissenschaft sollte sich durch aktuelle Krisen nicht von ihren Fragehinsichten abbringen lassen; und es ist eine der großen Stärken eines wissenschaftlichen Studiums, daß es zu einer Haltung grundsätzlicher Kritik befähigt.¹⁵ Andererseits ist der Befund in mehrfacher Hinsicht beunruhi-

¹³ Vgl. meinen Aufsatz „Predigt als Lebensdeutung“, PTh 85 (1996), 425 ff.

¹⁴ Vgl. dazu D. Tracy, *Theologie als Gespräch*, Mainz 1993; H. Küng/D. Tracy, *Theologie – wohin?* Zürich/Gütersloh 1984.

¹⁵ Dazu ausführlicher K. F. Daiber, *Theologiestudium und religiös-kirchlicher Wandel*, ThZ 47 (1991), 254–274.

gend: *Falk Wagner* hat der universitären Theologie vorgeworfen, sie sei *textlastig*, konzentriere sich primär auf die Bearbeitung biblisch-dogmatischer Texte; sie sei *vergangenheitslastig*, beschäftige sich vorwiegend mit vergangenen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens; und sie sei *eindimensional*, indem sie die Vielfalt von Religion auf einen dogmatisch-normativen Wort-Gottes-Glauben reduziere.¹⁶

Und speziell auf die Praktische Theologie bezogen hat der Soziologe *J. Matthes* schon vor über zehn Jahren leicht ironisch festgestellt, die Praktische Theologie sei unpraktisch, ja sogar prinzipiell a-praktisch, weil sie ihr Gegenstandsfeld auf kirchliche Praxis begrenze und die Vielfalt außerkirchlicher religiöser Praxis ignoriere.¹⁷

Ich füge hinzu: PT ist solange a-praktisch, als sie vorwiegend äußere Praxis thematisiert, nicht aber die Subjekte dieser Praxis, Theologen und Theologinnen, gleichgewichtig zu Gesicht bekommt und ihnen Gelegenheiten zu umfassender Identitätsarbeit, zu Dialog- und Kommunikationsfähigkeit anbietet. Immer wieder fällt mir auf, wie schwer sich Studierende tun, Glaubensaussagen, theologische Aussagen auf deren Erfahrungsgehalt hin zu befragen und sie dergestalt mit gegenwärtiger Lebenswirklichkeit ins Gespräch zu bringen.

Kirchliche Praxis, religiöse Praxis lebt zu einem erheblichen Teil von den Subjekten, die sie ausführen; pastorale Arbeit ist vorwiegend Beziehungs- oder Kommunikationsarbeit, sie ist permanent auf den Dialog angewiesen. Zwar ist ein wissenschaftliches Studium nicht mit Berufsvorbereitung zu verwechseln; trotzdem stellt sich die Frage, ob die vielfältigen Dimensionen eines solchen Dialogs – zwischen jüdisch-christlicher Tradition und gegenwärtiger Lebenswirklichkeit, zwischen wissenschaftlicher Theologie und persönlichem Glauben, zwischen Alltagserfahrung und Glaubensdeutung, zwischen äußerer und innerer Wirklichkeit, zwischen Gedanken und Gefühlen usw. – nicht doch stärker thematisiert werden und bestimmte grundlegende Perspektiven von Anfang an geöffnet und eingeübt werden müssten: Beziehungs- und Kommunikationsfähigkeit, darauf aufbauend Subjektwerdung und Identitätsfindung von Studierenden sind keine technischen Fertigkeiten, die getrost an die 2. Ausbildungsphase delegiert werden können; solche Perspektiven müssen vielmehr vom 1. Semester an thematisch werden.

Diese Kritik an der akademischen Theologie trifft nun auf einen, wie ich finde, verheißungsvollen Paradigmenwechsel in der Praktischen Theologie. In den 70er Jahren hatte sich mit großem Erfolg eine Praktische Theologie durchgesetzt, die sich – in Abgrenzung von der traditionellen Anwendungswissenschaft – als mit sozialwissenschaftlichen Methoden arbeitende Handlungswissenschaft begriff, also als eine Wissenschaft, die kirchliches Handeln kritisch reflektierte und zu begründen suchte. Seit einiger Zeit ist deutlich, daß auch diese Fokussierung auf die kirchliche

¹⁶ *F. Wagner*, Blind für Individualität. Über die Religionsvergessenheit evangelischer Theologie, EvKom 9/1998, S. 532 ff.

¹⁷ *J. Matthes*, Wie praktisch ist die Praktische Theologie? in: ThPr 20 (1985), 151.

Praxis als zu enggeführt erscheint.¹⁸ Die Konzentration auf kirchliche Praxis übersieht den inzwischen großen Bereich kirchlich ungebundener religiöser Praxis, zu deren Erfassung auch der Typus der Handlungswissenschaft nicht mehr recht greift. Bevor religiöses Handeln analysiert, begriffen und ausgelegt werden kann, muß es in seiner Vielfalt und Differenziertheit überhaupt erst einmal wahrgenommen werden. *H. G. Heimbrock* spricht in diesem Zusammenhang von dem notwendigen „Primat der Wahrnehmung vor der Auslegung“.¹⁹ Natürlich ist auch Wahrnehmung nicht kategorienlos und immer interessegeleitet. Um so mehr stellt sich gerade für die Praktische Theologie die Herausforderung, vagabundierende Religiosität nicht schon immer durch die Brille einer normativen Ekklesiologie zu betrachten und dann nur als defizitär zu begreifen. Die bewußte Suspendierung vorhandener Deutungsmuster und der Versuch einer zunächst tastenden, vorsichtigen Beschreibung der Vielfalt der Phänomene kann zu Tage fördern, was sich an existentiellen Bedürfnissen und Fragen im Alltäglichen artikuliert, welche Sehnsüchte und Hoffnungen sich hinter für unsere theologisch geschulte Vernunft merkwürdig anmutenden Phänomenen verbergen, welche religiösen Fragen in alltagssprachlich formulierten Themen enthalten sind.

Vor diesem Hintergrund begreift sich Praktische Theologie in zunehmendem Maß als Wahrnehmungswissenschaft, als Phänomenologie, die versucht, den begegnenden Phänomenen überhaupt erst einmal auf die Spur zu kommen²⁰. Dann tritt neben die traditionell geübte Texthermeneutik so etwas wie eine Lebenshermeneutik, also eine Verstehenslehre, die sich der Vielfalt der Lebensphänomene verstehend zuwendet.

Es dürfte deutlich sein, daß sich damit die Zuordnung der Praktischen Theologie zu den anderen theologischen Disziplinen verändert. Praktische Theologie nimmt dann nicht nur den Bezug der Theologie auf das kirchliche Handeln wahr – das ist seit *Schleiermacher* im Grundsatz unumstritten, nur im Detail immer wieder diskutiert –, sondern wesentlich umfassender und exemplarisch den gegenwärtigen Lebensbezug der Theologie überhaupt – und fordert ihn für die Theologie als Ganze ein.

Wahrnehmung des Lebensbezugs bedeutet zum einen Wahrnehmung der Vielfalt der äußeren, der historisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit und zum anderen Wahrnehmung der Vielfalt der inneren, der psycho-sozialen Wirklichkeit der Menschen – letzteres ist in der Theologie ungewohnt und vernachlässigt, wird eher der Psychologie zugeschrieben. Dabei gehören die Wahrnehmung äußerer *und* innerer Vielfalt unbedingt zusammen, sie bedingen sich gegenseitig und legen sich gegenseitig aus. Eine so nach

¹⁸ Vgl. schon die Kritik von *G. Otto*, zuerst in *ders.* (Hg.), *Praktisch-theologisches Handbuch*, Hamburg 1970, S. 23.

¹⁹ *H. G. Heimbrock*, *Theologie auf dem Wege zur Lebensweltorientierung*, in: *K. Fechtner/M. Haspel* (Hg.), *Religion in der Lebenswelt der Moderne*. Stuttgart/Berlin 1998, S. 238.

²⁰ Dazu vor allem *A. Grözinger*, *Praktische Theologie und Ästhetik*, München 1987; *ders.*, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995; *W. E. Failling/H. G. Heimbrock*, *Gelebte Religion wahrnehmen*, Stuttgart/Berlin 1998.

gewissermaßen zwei Seiten hin, nach außen und innen, gerichtete und sensibilisierte Wahrnehmung – Selbst- und Fremdwahrnehmung – ist die Voraussetzung dafür, daß die Subjekte der Theologie, die TheologInnen, fähig werden zum Dialog, zur Verständigung mit den Menschen, die sich als kirchlich distanziert und zugleich als religiös interessiert begreifen.

III. *Innere Pluralisierung und multiple Identität*

Der Zusammenhang von äußerer und innerer Vielfalt spiegelt sich in der dramatischen Veränderung des Identitätsbegriffs in den letzten Jahren. Die in der Philosophie im Zusammenhang mit dem Postmoderne-Begriff geführte Diskussion um das Ende der Identität, um das von *W. Welsch* sogenannte „schwache Subjekt“²¹, wird nun auch sozialpsychologisch-empirisch eingeholt. *E. Erikson*, der mit seinem Identitätskonzept die Theoriebildung auch in der Praktischen Theologie, speziell in der Religionspädagogik und der Seelsorge, angeregt hat, ging in den 50er Jahren noch von der therapeutischen und zugleich bildungsbürgerlichen Prämisse aus, daß Identität im Sinn einer integrierten, kohärenten Persönlichkeit wünschenswert und auch erreichbar sei. Es bedarf, so *Erikson*, „einer festbegründeten Identität, um radikale Veränderungen zu ertragen ...“²²

Inzwischen ist nun – ausgelöst durch die philosophische und soziologische Diskussion um Pluralisierung und Individualisierung in der Postmoderne – genau entgegengesetzt²³, von einer Belastung durch zu viel Identität angesichts der Vielfalt der Lebenswirklichkeit die Rede: „Wer sich in wechselnden Sinnsystemen bewegen, sich unter divergenten Lebensaspekten bewähren muß, der darf sich nicht durch zuviel ‚Identität‘ belasten; d. h. er darf sich nicht festlegen, sondern muß beweglich bleiben, offen und anpassungsfähig.“²⁴ Im Anschluß an *Adorno* ist von einem Identitätszwang die Rede, der durch die Postmoderne heilsam aufgebrochen werde.²⁵ Gemeint ist mit dieser Beschreibung, daß eine zu einseitige Betonung der Dimensionen von Stabilität, Festigkeit, Einheitlichkeit und Kontinuität von Identität die notwendige Offenheit zur Kommunikation mit ganz anders orientierten Menschen, mit dem Fremden überhaupt, eher hindert als befördert.

²¹ *W. Welsch*, *Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjekts*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 39 (1991) 347 ff. „Das starke Subjekt versucht die Pluralität zu bändigen, zu meistern, zu bewältigen. Das schwache Subjekt hingegen sucht ihr gerecht zu werden, mit ihr zu leben.“ (359)

²² *E. Erikson*, *Identität und Entwurzelung in unserer Zeit*, in: *ders.*, *Einsicht und Verantwortung*, Frankfurt 1971, S. 82 f.

²³ Ich übergehe hier die Veränderungen des Identitätsbegriffs, wie sie sich etwa im symbolischen Interaktionismus (*G. H. Mead*, *L. Krappmann* u. a.) vorbereitet haben.

²⁴ *B. Guggenberger*, zitiert bei *H. Keupp*, *Auf der Suche nach der verlorenen Identität*, in: *ders.*, *Risikante Chancen*, Heidelberg 1988, S. 145.

²⁵ *A. Grözinger*, *Die Kirche – ist sie noch zu retten?*, a. a. O., S. 118 f. *Ähnlich H. Keupp*, *Identitätsarbeit heute*, Frankfurt 1997, S. 33 f.

Vor diesem Hintergrund hat sich in der Sozialpsychologie ein Identitätsdiskurs entwickelt, der mit den inzwischen auch schon populär gewordenen Begriffen von der Patchwork-Identität oder der Identitätscollage nur unzureichend bezeichnet ist. Identität erscheint jetzt nicht mehr als Ziel und Ergebnis eines Prozesses, sondern als der Prozeß selbst, u. z. als „die zentrale integrative Verknüpfung von individueller und gesellschaftlicher Ebene.“²⁶ Je pluraler gesellschaftliche Wirklichkeit sich darstellt, desto mehr ist diese Integrationsleistung von individueller und gesellschaftlicher Ebene herausgefordert. Sich in wechselnden Sinn-Systemen zu bewegen und in und mit ihnen zu leben, erfordert die Fähigkeit, sowohl ihre Differenzen wahrzunehmen als auch Verknüpfungen herzustellen – die Fähigkeit dazu wird mit dem Identitätsbegriff bezeichnet. Es ist eine Fähigkeit, die intellektuelle, emotionale und aktionale Komponenten enthält: Analogien und Differenzen zuzuordnen und zu deuten, die unterschiedlichen emotionalen Aspekte zu spüren, wahrzunehmen und auf ihre Bedeutung hin abzufragen und daraus Konsequenzen für das jeweilige Handeln und Verhalten zu ziehen.

Um diese Fähigkeit zu erwerben, ein „vielheitsfähiger Mensch“²⁷ zu werden, ist „Identitätsarbeit“ notwendig²⁸, d. h. so verstandene Identität stellt sich nicht von selbst ein, sie muß immer wieder erarbeitet und auf die sich verändernden Bedingungen bezogen werden. Diese Identitätsarbeit erfolgt, so haben *Straus* und *Höfer* einleuchtend gezeigt, in Form ständiger „situativer Selbstthematisierungen“, in denen verschiedene Identitätsperspektiven oder Teilidentitäten zum Thema werden.²⁹

Am Beispiel einer Theologiestudentin könnten solche Teilidentitäten sein: Frau M. ist Studentin der Theologie; sie ist, jetzt im 3. Semester, dabei, sich in die Theologie als Wissenschaft einzuarbeiten (Identitätsperspektive: Wissenschaftliche Ausbildung); M. hat ihre Studienmotivation aus der kirchlichen Jugendarbeit, bringt von daher eine persönliche Frömmigkeit mit, für die sie noch einen angemessenen Ort im Studium sucht (Frömmigkeit, Spiritualität); M. lebt seit einiger Zeit in einer Partnerschaft mit einem Studenten der Psychologie, der ihr Theologiestudium zwar mit Interesse, aber zugleich auch mit großer religionskritischer Skepsis kommentiert, was sie wiederum verunsichert (Partnerschaft); M. arbeitet nebenher als Aushilfe im Krankenhaus, kommt dort öfter ins Gespräch mit Patienten über Kirche und Theologie und stellt frustriert fest, daß sie zwar in interessante Gespräche verwickelt wird, aber nicht wirklich weitergeben kann, was ihr an ihrem Glauben wichtig ist (berufliche Tätigkeit); M. stammt aus konservativ kleinbürgerlichem Milieu;

²⁶ A. a. O., S. 28.

²⁷ *H. Zaepfel/B. Metzmacher*, Postmoderne Identitätsbildung, ein Leben mit risikanten Freiheiten oder: Psychotherapie und die Macht der Verheißung, *Integrative Therapie* 4/96, S. 458.

²⁸ Vgl. *H. Keupp/R. Höfer*, Identitätsarbeit heute, a. a. O. Im folgenden beziehe ich mich vor allem auf den Beitrag von *F. Straus/R. Höfer*, Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit, a. a. O., S. 270 ff.

²⁹ A. a. O., S. 273.

ihre Eltern sind einerseits stolz auf sie, stehen andererseits ihrem Studium ziemlich ratlos gegenüber (Herkunft/Biographie).

Diese verschiedenen Teilidentitäten stehen offenkundig in Spannung zueinander und fordern zwei Fragen heraus – Fragen, die den Zielpunkt meiner Ausführungen darstellen:

1. Gelingt es der Studentin, eine Art von innerem Dialog zwischen diesen unterschiedlichen Perspektiven zu führen, indem sie beispielsweise die Krankenhaus-erfahrungen in ihren wissenschaftlichen Zugang zur Theologie mit einbringen kann oder indem sie die Skepsis ihres Freundes nachvollziehen und mit ihrer persönlichen Frömmigkeit ins Gespräch bringen kann – also gelingt es ihr, auf diese Weise die verschiedenen Identitäts-Perspektiven miteinander in Beziehung zu setzen, oder stehen sie unverbunden nebeneinander, und Frau M. erscheint an unterschiedlichen Orten als jeweils eine andere?
2. Gelingt es ihr, in dieser Vielfalt der Identitätsperspektiven so etwas wie ein eigenes, unverwechselbares Profil zu entwickeln?

Beide Fragen stellen sich prinzipiell jedem Menschen; in einer Profession jedoch, in der nicht bestimmte technische Fähigkeiten, sondern die Person selbst das wichtigste Handlungs- und Steuerungsinstrument der gesamten Berufstätigkeit bildet, sollte ihre Beantwortung nicht zufällig und beliebig bleiben; vielmehr ist es ausgesprochen wünschenswert, daß die genannten situativen Selbstthematizierungen immer wieder explizit und damit einer regelgeleiteten Bearbeitung zugänglich gemacht werden. Nur so scheint es möglich, daß sich eine überzeugende, nach außen hin unverwechselbare und zugleich in der Vielfalt der Lebenswelten flexible Identität entwickeln kann.

Diese Fragestellung gewinnt deswegen ein besonderes Gewicht, weil es in der Gegenwart deutlich mühsamer und anstrengender erscheint, eine persönliche und berufliche Identität als Theologe/Theologin auszuarbeiten als für frühere Generationen. Ein wichtiger Unterschied besteht darin, daß für die gegenwärtige Generation von Theologiestudierenden ein klares Gegenüber fehlt, von dem sie sich abgrenzen und sich gerade dadurch selber deutlicher definieren könnte.

Ich denke – als Kontrast – daran, wie *Karl Barth* 1933 als die „theologische Existenz heute“ formulierte: „... daß ich mich bemühe, hier in Bonn mit meinen Studenten in Vorlesungen und Übungen nach wie vor und als wäre nichts geschehen – vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahmen – Theologie und nur Theologie zu treiben.“³⁰ Wie er damit gerade nicht zu politischen und kirchenpolitischen Tagesaktualitäten Stellung zu nehmen meinte und natürlich doch der Abgrenzungsthematik zu den Deutschen Christen nicht entrinnen konnte. Ich denke auch an die Studentengeneration der 68er Jahre, die sich aus der Konfrontation und Verweigerung zur bestehenden Gesellschaft heraus begriff und emphatisch formulierte: „Solange das Reich Gottes nicht verwirklicht ist, haben wir die Pflicht, das Bestehende in Frage zu stellen, Unruhe zu stiften und zu dem, was ist, das Ja und Amen zu verweigern.“³¹

³⁰ *K. Barth*, *Theologische Existenz heute* (1933), München 1934⁹, S. 3.

³¹ *V. Drehsen*, *Theologen und andere Unruheftifer*, in: *Theologiestudium für eine*

Angesichts postmoderner Pluralität gibt es für Jugendliche und junge Erwachsene in der Regel weder eine klare biographisch verankerte Abgrenzung gegenüber ihrer Elterngeneration noch in beruflicher Hinsicht eine entsprechende Absetzung von der Generation ihrer Lehrer und Lehrerinnen, sei es an der Universität, sei es in den Gemeinden und Landeskirchen. Identität zu gewinnen im Sinn der oben beschriebenen Dialogfähigkeit wird dadurch einerseits ein offeneres und freieres, andererseits ein anstrengenderes und schwierigeres Projekt. Deswegen – noch einmal – sollte die Bearbeitung dieser Dimension, Identitätsarbeit, nicht in das Belieben der einzelnen gestellt, sondern Bestandteil der theologischen Ausbildung von Anfang an werden.

IV. Identität als Dialogfähigkeit

Vor diesem Hintergrund greife ich noch einmal die schon zitierte Zieldefinition von theologischer Kompetenz durch die Gemischte Kommission auf. (s. o.)

Es erscheint mir richtig, theologische Identität, also berufliche Identität als Theologe, Theologin, von der Beschreibung der notwendigen Kompetenzen her zu definieren.

Man könnte hier einzelne Kompetenzen nennen und diskutieren, die in der Studienreformdebatte immer wieder erwähnt werden, z. B. theologische Urteilsfähigkeit, Persönlichkeitsentwicklung, Entwicklung einer persönlichen Frömmigkeit oder Spiritualität. Ich verzichte nicht nur aus Platzgründen auf diese Diskussion; die genannten Kompetenzen gehören m. E. in den größeren Rahmen einer grundlegenden Dialogfähigkeit und sind erst von daher sinnvoll zu entfalten.

Zu kritisieren ist an der Definition der Gemischten Kommission eine mehrfache Verengung des Kompetenz- und damit auch des Identitätsbegriffs:

- Verengung auf die Aneignung – und dann auch Weitergabe – „kirchlicher Lehre“;
- Verengung auf die durch das Pfarramt (in seiner jetzigen Gestalt?) angeblich vorgegebenen Erfordernisse;
- Verengung auf einen als vorwiegend kognitiv-linear beschriebenen Lernprozeß.³²

Ich formuliere dazu Gegenperspektiven, die jeweils Fragen an die Struktur und Zielsetzung des Studiums enthalten:

1. Ein wesentliches Ziel des Studiums beschreibe ich als Kenntnisnahme, Auseinandersetzung und Verarbeitung des Reichtums, der Vielfalt der jüdisch-christlichen Tradition. Dieser Vielfalt der biblischen Traditionen und ihrer Symbole entspricht seit alters eine Vielfalt von Auslegungsmethoden, deren Bedeutung wir erst in neuester Zeit wieder entdecken, seitdem die historisch-kritische Methode ihre exklusive Stellung verliert: Das rabbinische Lehrgespräch war schon immer am Neben-, Gegen- und Miteinander verschiedenster Schriftsinne interessiert,

glaubwürdigere Kirche und eine bessere Welt, Neukirchen-Vluyn 1970, S. 40 (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal Nr. 4)

³² Eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Entwurf der Gemischten Kommission bietet T. Meirets, *Theologiestudium im Kontext*, Berlin/New York 1997.

ohne der Angst zu verfallen, alles könne sich in Beliebigkeit auflösen;³³ die altkirchliche Lehre vom vierfachen Schriftsinn – so skurril sie uns aus heutiger Sicht vorkommt – enthielt das Wissen, daß die Tiefe eines Textes sich nicht in dem *einen* historischen Sinn erschöpft³⁴; das gegenwärtige Nebeneinander verschiedenster Auslegungsmethoden – *G. Theißen* hat sie in wissenschaftliche und engagierte Auslegungsformen differenziert³⁵ – und die Übernahme der Rezeptionsästhetik in die Exegese³⁶: All dies ist zu verstehen als Hinweis auf die Vielfalt, auf den Reichtum der jüdisch-christlichen Tradition, die ihrerseits wieder eine Vielfalt des Verstehens, eine Vielfalt der Lebensdeutungsmöglichkeiten anregt und herausfordert.³⁷

Kirchliche Lehre in Gestalt ihrer Bekenntnisse ist demgegenüber geleitet von dem Interesse, die Vielfalt zu begrenzen, einen Interpretationsrahmen im Blick auf allzu große Vieldeutigkeit zur Verfügung zu stellen. Das mag in bestimmten Geschichtsepochen sinnvoll sein – im Moment verhindert es nach meinem Eindruck die Dialogfähigkeit der Kirche als Ganzer wie derer, die in ihrem Auftrag arbeiten.

2. Bezugspunkt dieser Auseinandersetzung mit der Tradition im Studium sollte gerade nicht schon das Pfarramt sein, sondern die ganze Breite gegenwärtiger Weltwirklichkeit und Lebenserfahrung. Der persönliche Glaube muß sich in der Auseinandersetzung mit seiner radikalen Bestreitung bewähren, angefangen von den verschiedenen Ansätzen engagierter Religionskritik bis hin zur gegenwärtigen Erlebnisgesellschaft (*G. Schulze*), in der Religion im Sog der Erlebnisorientierung zu versickern droht. Insofern wird auch die Kenntnisnahme und Auseinandersetzung mit den sozialwissenschaftlichen Nachbarwissenschaften immer wichtiger.
3. Der Dialog mit der Vielfalt der Tradition und gegenwärtiger Welterfahrung kann nur gelingen, wenn er mit einem Dialog mit der eigenen inneren Vielfalt – Gedanken, Gefühle, Phantasien – einhergeht. *David Tracy* hat den schönen Satz formuliert: „Die radikalste Andersheit ist die in unserem Innern“³⁸ – eine knappe Zusammenfassung psychoanalytischer und kommunikationstheoretischer Erkenntnisse von den vielschichtigen Dimensionen unserer seelischen Wirklichkeit und jeder Kommunikation. Wo und wie lernen Studierende der Theologie, diese innere Vielfalt wahrzunehmen und zu entwickeln, d. h. einerseits die eigenen Ängste, Skepsis, Zweifel, Distanziertheit und die dazugehörigen Abwehrmechanismen in Gestalt von Überidentifikation, Rationalisieren, Vermeidung etc. zu Gesicht zu bekommen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen, und andererseits auch ein unverwechselbares persönliches Credo zu formulieren, das zwar immer wieder vorläufig und durch neue Begegnungen und Erkenntnisse überholbar ist, das aber eben doch deutlich subjektiv und positionell zu sein wagt?³⁹ Die Person des Pastors, der Pastorin ist das wesentliche Werkzeug pfarramtlicher Tätigkeit;

³³ Vgl. *J. Ebach*, Hiobs Post, Neukirchen-Vluyn 1995, S. 10 f.

³⁴ Zur Aktualisierung der Tradition vom vierfachen Schriftsinn in der Gegenwart, vgl. *U. Wilckens*, Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung, in: *W. Pannenberg/Th. Schneider*, Verbindliches Zeugnis II, Freiburg/Göttingen 1995, S. 13–71.

³⁵ *G. Theißen*, Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt, in: Pluralismus und Identität, hg. v. *J. Mehlhausen*, Gütersloh 1995, S. 127–140.

³⁶ Ein aktuelles Beispiel findet sich bei *V. Lehnert*, Absage an Israel oder offener Schluß? Theologische Beiträge 29 (1998), 315–323. Grundlegend *R. Warning*, Rezeptionsästhetik, München 1975.

³⁷ *G. Theißen*, Zeichensprache des Glaubens, Gütersloh 1994, S. 27 ff., spricht von der Sinnfülle der Bibel, die sich in einem losen Regelgefüge verschiedenster Grundmotive konkretisiert und darin zur Identifikation einlädt.

³⁸ *D. Tracy*, Theologie als Gespräch, Mainz 1993, S. 116.

³⁹ Vgl. *K. Winkler*, Das persönlichkeitspezifische Credo, WzM 34 (1982), 159–163.

ihre Offenheit, Dialogfähigkeit und Überzeugungsfähigkeit ist die Basis einer gelingenden pastoralen Arbeit – der der Vorbehalt der Wirkung des heiligen Geistes keinen Abbruch tut.

4. Um dieser Zielsetzung näher zu kommen, brauchen wir zusätzlich zu dem vorwiegend kognitiv-linearen, wissenschaftsbezogenen Lernen eines Hochschul-Studiums auch ein ganzheitliches, emotionales Lernen; wir brauchen zusätzlich zu dem auf Wissenserwerb und Berufsvorbereitung ausgerichteten Qualifikationslernen ein selbstreflexives Identitätslernen, in dem die Lebenswelt der Lernenden wahrgenommen und – zentral für die Theologie – der Zusammenhang von Religion und Biographie bearbeitet wird mit dem Ziel zunächst der bewußten Wahrnehmung und dann auch der Veränderung von Einstellungen, Motivationen, Interessen, Denk- und Handlungsformen⁴⁰; wir brauchen zusätzlich zu der Texthermeneutik eine Lebens- oder Situationshermeneutik, die Lebensphänomene im eigenen und fremden Leben auch als Quelle religiöser Erkenntnis ernst nimmt und auslegt. Worauf ein solches Verständnis der Zielsetzung eines theologischen Studiums hinausläuft, möchte ich im letzten Abschnitt am Beispiel von Predigt und Seelsorge andeuten.

Zuvor noch einige kurze Hinweise auf denkbare Fragen und Einwände:

a) Die von mir so beschriebene Dialogfähigkeit läuft nicht auf Beliebigkeit hinaus, bedeutet nicht das Ende aller Verbindlichkeit. Zum einen – das zeigt die Psychoanalyse – bleiben alle freien und auf den ersten Blick abwegigen Einfälle fokussiert, man muß nur ihr geheimes Thema, ihre geheime Mitte entdecken; zum zweiten entsteht eine andere Art von Verbindlichkeit, *W. Welsh* hat sie treffend eine „partikulare Verbindlichkeit“ genannt:⁴¹ sie ist nicht mehr universal, abstrakt, zeitlos einzufordern, sondern historisch begrenzt und personal begründet zu formulieren – vergleichbar der in der Psychotherapie geforderten Authentizität des Therapeuten, die immer neu im Gespräch zu bewähren ist. Eine solche personal begründete Verbindlichkeit scheint mir für pastorale Arbeit unverzichtbar.

b) Das hier anvisierte Ziel ist vor allem aus psychologischer Perspektive anspruchsvoll: Es erfordert ein erhebliches Maß an Ich-Stärke, an Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Konfliktfähigkeit – Fähigkeiten, die natürlich bei Studierenden nicht einfach vorausgesetzt werden können. Nun sind in der Pädagogik in vielen Fällen Lernvoraussetzungen zugleich Lernziele: Das Ziel einer verbesserten Selbst- und Fremdwahrnehmung beispielsweise setzt ein gewisses Maß dieser Fähigkeit voraus, bleibt aber trotzdem ein über die jeweilige vorfindliche Realität hinausweisendes Ziel. In der Konsequenz dieses Zusammenhangs müssen in der Struktur des Studiums der Theologie immer wieder Möglichkeiten zur Verfügung gestellt werden, innerhalb derer die Studierenden an der Weiterentwicklung der genannten Fähigkeiten und Ziele arbeiten können. Angesichts der Tatsache, daß Landeskirchen beginnen, KandidatInnen der Theologie nach dem ersten theologischen Examen mit Hilfe eines Assessmentverfahrens auszuwählen,⁴² erscheint diese Forderung um so dringlicher.

c) Die bisherige Argumentation ist formaler Natur; ich nenne keine theologischen Themen, um die es mir im Zusammenhang mit der vorgestellten Dialogfähigkeit inhaltlich gesehen vorrangig geht (z.B. Rechtfertigung oder Freiheit). Eben diese Argumentationsstruktur leite ich theologisch ab aus dem biblischen Glaubensmotiv der Inkarnation⁴³: Unter der Voraussetzung, daß Gott Mensch wurde, daß

⁴⁰ Vgl. *J. Lott*, Erfahrung – Religion – Glaube, Weinheim 1991, S. 142 ff.

⁴¹ *W. Welsh*, Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert, Köln 1988, S. 65.

⁴² Ein entsprechender Beschluß der EkvW vom November 1998 lautet: „Die beste-hende Bewerbungsliste für den Vorbereitungsdienst (...) soll durch ein einmaliges Auswahlverfahren um die Hälfte reduziert werden.“ (Ms vom 14. 1. 99)

⁴³ Vgl. *G. Theißen* (s. o. Anm. 37).

Gottes Wort immer neu Menschenwort wird, muß (und kann) dieses Wort individuelle, subjektiv geprägte Sprachgestalten annehmen und sich als solche in den Dialog begeben, sich der Nicht-Eindeutigkeit und Verwechselbarkeit aussetzen und seine lebensorientierende Kraft gerade in der Auseinandersetzung mit seiner Infrage-Stellung und Bestreitung finden und bewähren.

V.

1. Dialogfähigkeit in der Predigt

Spätestens seit *Schleiermacher* hat man in der Homiletik die Predigt als ein dialogisches Geschehen bezeichnet, als einen Dialog zwischen einer Schriftstelle und dem Leben der Gemeinde, wie es der Prediger wahrnimmt.⁴⁴ Schon ein flüchtiger Blick in die neuere Predigtgeschichte läßt erkennen, daß diese Einsicht häufig prinzipiell anerkannt worden ist, de facto jedoch selten zur Wirkung kam.

Eine entschlossene Neuaktualisierung des dialogischen Ansatzes hat *Ernst Lange* in den 60er Jahren vorgelegt. *Lange* verabschiedet sich von einem durch die Wort-Gottes-Theologie geprägten Predigtbegriff; er will die Lebenswirklichkeit der Hörenden als dem Text gleichberechtigt in den Predigtprozess einbeziehen und definiert Predigt entsprechend als Verständigungsbemühung mit dem Hörer über die Relevanz des Evangeliums⁴⁵ oder, einfacher und prägnanter: „Predigen heißt: Ich rede mit dem Hörer über sein Leben (...) freilich, er der Hörer vor Gott. Aber das fügt nichts hinzu zur Wirklichkeit seines Lebens (...) es deckt vielmehr die eigentliche Wahrheit dieser Wirklichkeit auf.“⁴⁶

An dieser Definition zeigt sich, wie schwierig es ist, Predigt als prinzipiell offenen Dialog zu konzipieren. Denn in *Langes* Ansatz bleibt die Predigt, trotz der geforderten wechselseitigen Auslegung von Tradition und Situation, an eine letztlich autoritative Texthermeneutik gebunden: Wird hier der Prediger nicht doch wieder zum Experten, der dem Hörer die eigentliche Wahrheit seines Lebens, die der bloß noch nicht gesehen hat, aufdeckt?

Eine Weiterführung der Dialogmetapher für die Predigt zeichnet sich in zwei Richtungen ab, nämlich zum einen als Weiterentwicklung der textauslegenden Predigt und zum anderen als situationsauslegende Predigt.

a) *Marcel Martin* beschreibt Predigt, in Aufnahme rezeptionsästhetischer Kategorien, als „offenes Kunstwerk“. Ein Kunstwerk bietet „eine grundsätzlich mehrdeutige Botschaft“ an, „ein Feld von Relationen“, das „wesensmäßig offen (ist) ... für eine virtuell unendliche Reihe möglicher Lesarten“⁴⁷. In dem so verstandenen Prozess sind die Hörenden nicht mehr Objekte einer wie auch immer gearteten Beleh-

⁴⁴ Vgl. *F. Wintzer* (Hg.), *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit*, München 1989, S. 17.

⁴⁵ *E. Lange*, *Predigen als Beruf*, München 1982, S. 20.

⁴⁶ A. a. O., S. 58. Vgl. auch *W. Gräß*, „Ich rede mit dem Hörer über sein Leben“. *Ernst Langes* Anstöße zu einer neuen Homiletik, *PTh* 86 (1997), 498–515.

⁴⁷ *M. Martin*, *Predigt als ‚offenes Kunstwerk‘*, *EvTh* 44 (1984), 49.

rung und Aufdeckung; vielmehr weist die Predigt ihnen die Aufgabe zu – indem sie mit Symbolen, Geschichten, offenen Fragen, Leerstellen, Unbestimmtheitsrelationen etc. arbeitet – selbsttätig und selbständig ihre Lebenssituation mit der Predigt zu verknüpfen⁴⁸. In ihrer eigenen subjektiven Verknüpfung kann sich die Wahrheit des Wortes Gottes ereignen.

So zu predigen, setzt voraus, daß der/die Predigende nicht nur im Gespräch mit den realen und potentiellen Hörenden ist, sondern daß dieses „äußere Gespräch“ aus einem „inneren Dialog“ erwächst: Der eigene Glaube, Erstaunen, Entdeckerfreude und Neugier einerseits, die eigenen Zweifel, Fragen, Unsicherheiten, Befremden, Ängste, andererseits im Blick auf den Zusammenhang von biblischem Text und eigenem Leben – sie sind es, durch die sich Hörende angesprochen und angeregt fühlen. „Je mehr er (sc. der Prediger) mit sich selbst im Gespräch ist, desto besser führt er das Gespräch mit dem Text, der durch ihn Botschaft werden will, sowie mit denjenigen, die auf die Botschaft warten.“⁴⁹

Ein solcher Ansatz muß sich in der Methodik der Predigtvorbereitung niederschlagen dergestalt, daß die eigenen Assoziationen zum Text der exegetisch erarbeiteten Interpretation gleichrangig gegenüberstehen und in einem „inneren“ Gespräch im Prediger miteinander in Kontakt und Auseinandersetzung kommen. *H. Luther* hat ein solches zirkuläres Verstehen für die Predigtarbeit vorgeschlagen,⁵⁰ es ist nicht zufällig literarisch bisher wenig rezipiert – und ich stelle im homiletischen Seminar fest, wie schwer es Studierenden fällt, die einmal gelernte Priorität der historischen Auslegung zugunsten der eigenen Einfälle mindestens zeitweilig zurückzustellen.

b) Die andere Möglichkeit stellt darauf ab, gegenwärtige Lebenswirklichkeit auf ihren religiösen Gehalt hin im Sinn einer Situationshermeneutik auszulegen.⁵¹ Gegenwärtige Welterfahrung, Situationen des Glücks und des Unglücks, der Freude und des Leidens, der Unterdrückung und der Befreiung, der Angst und der Hoffnung bilden hier den zu verstehenden Text; Elemente der biblischen Traditionen tragen dazu bei, solche Alltagssituationen neu zu interpretieren, ihre Ambivalenz oder ihre Tiefendimension zu Gesicht zu bekommen. Während die textauslegende Predigt die Bereitschaft der Hörenden voraussetzt, die Relevanz der biblischen Überlieferung für ihr Leben grundsätzlich für möglich zu halten, hängt die situationsauslegende Predigt viel stärker an der tatsächlichen Evidenz der entfalteten Situationsdeutung. Sie wird wesentlich stärker fragend, offen, vorläufige, überholbare Deutungen anbietend und insofern zum Gespräch einladend vorgehen müssen. Darüber hinaus gibt es für diese situationshermeneutische Konzeption von Predigt kaum methodische Anleitungen; in der homiletischen Literatur finden sich gelegentlich eindrückliche Beispiele einer solchen Predigt⁵² – Glücksfälle begabter Prediger, aber anscheinend kaum eine Möglichkeit für die große Mehrzahl der Theologen. Um so dringender stellt sich die Frage, wo und wie Theologiestudierende lernen können, in dieser Weise mit gegenwärtiger Lebenserfahrung ins Gespräch zu kommen. In der Seelsorge ist diese Fragestellung nicht neu, sie bietet dafür Anregungen.

⁴⁸ Die Rezeptionsästhetik geht davon aus, daß das ästhetische Objekt vom Leser/Betrachter mitkonstituiert wird, indem er Unbestimmtheitsstellen des Objekts mit eigenen Konkretisierungen ausfüllt und anreichert. Erst in diesem wechselseitigen Prozeß entsteht die „Botschaft“ des ästhetischen Objekts. Vgl. dazu *R. Warning*, *Rezeptionsästhetik*, 1988³, S. 9 ff.

⁴⁹ *H. Chr. Piper*, *Predigtanalysen*, Göttingen 1976, S. 134.

⁵⁰ *H. Luther*, *Stufenmodell der Predigtvorbereitung*, *ThPr* 17 (1983), 60–68.

⁵¹ Vgl. *K. F. Daiber*, *Predigt als religiöse Rede*, München 1991, S. 347 ff.

⁵² *Z. B. Daiber*, a. a. O., S. 352 f.

2. Dialogfähigkeit in der Seelsorge:

Einer der Väter der Pastoralpsychologie, der amerikanische Pfarrer *Anton Boisen*⁵³, hat mit Vehemenz darauf insistiert, daß im Theologiestudium neben die Auslegung historischer Texte eine Beschäftigung mit den „living human documents“, mit den „lebenden menschlichen Dokumenten“ treten müsse. In menschlichen Lebenskrisen gibt es für *Boisen* immer auch eine verhüllte religiöse Dimension; diese religiöse Dimension gilt es zu entschlüsseln, zu verstehen und mit den Aussagen der jüdisch-christlichen Tradition in Beziehung zu setzen. Beide Aspekte legen sich gegenseitig aus; deswegen ist es wichtig, eine hermeneutische Kompetenz sowohl für die Auslegung von Texten als auch für die Auslegung solcher lebendiger menschlicher Dokumente und für ihre Interdependenz zu entwickeln.

Ein eindrückliches Beispiel einer solchen wechselseitigen Auslegung in ihrer Bedeutung für die Seelsorge hat der Berner Praktische Theologe *C. Morgenthaler* veröffentlicht.⁵⁴

Ein Vikar besucht eine alte, schwerkranke Frau, es entwickelt sich ein mühsames, stockendes Gespräch, das zunächst am Gesundheitszustand der Frau orientiert ist. An einem bestimmten Punkt schreibt der Vikar in seinem Gesprächsprotokoll: „Das Sprechen macht ihr anscheinend Mühe, also ergreife ich die Initiative und erzähle ihr von den bevorstehenden Festtagen Karfreitag und Ostern. Ich rede über den leidenden und auferstandenen Jesus und versuche, ihr so etwas Trost und Hoffnung zuzusprechen. Frau R. erwidert nichts. Wir schweigen.“ (243) Es scheint, als verstehe sie nicht, was der Vikar ihr sagen will. Etwas später erzählt die Frau – und wird dabei ganz lebendig – von einem Traum, in dem sie etwas fertig machen wollte, dies aber nicht mehr konnte, weil jemand kam und sagte: „So, jetzt können Sie nicht mehr fertigmachen.“ Sie selbst stellt einen Zusammenhang her zu einem Pullover, den sie noch fertig stricken wollte – der Vikar seinerseits versteht nun den Symbolgehalt dieses zweiten Gesprächsteils nicht, versteht nicht, daß die Frau von ihrem Leben spricht, der unvollendete Pullover Abbild ihres unvollendeten Lebens ist und daß gleichzeitig die Möglichkeit, darüber zu sprechen, also den anstehenden Abschied zu bearbeiten, im Angesicht des Todes eine äußerst anregende, belebende Wirkung für die Frau hat.

Der Vikar hat gelernt, auf der Sach- oder Inhaltsebene theologisch zu reden, er kann „über“ Tod und Auferstehung in dogmatisch angemessener Weise sprechen. Was er anscheinend nicht gelernt hat, ist, wahrzunehmen, wie diese Sachebene jeweils in bestimmte Beziehungsmuster verwoben ist, die den Inhalt immer variieren und verändert entstehen lassen. Daß dies für den Umgang mit Symbolen, Bildern und Geschichten gilt, haben wir ansatzweise begriffen, angestoßen durch die Symboldidaktik in der Religionspädagogik und durch den pastoralpsychologi-

⁵³ Eine ausführliche Darstellung des Ansatzes von *A. Boisen* findet sich bei *D. Stollberg*, *Therapeutische Seelsorge*, München 1969, S. 163 ff.

⁵⁴ *C. Morgenthaler*, *Der unvollendete Pullover. Pastoralpsychologische und -theologische Betrachtungen zu Kreuz und Auferstehung Jesu*, *EvTh* 57 (1997), 242–58.

schen Symbolgebrauch in Seelsorge und Homiletik; daß es für die Struktur theologischer Kommunikation insgesamt gilt, ist immer noch relativ fremd. Verkündigung meint dann nicht einen gleichsam fertigen, weiterzugebenden Inhalt, sondern etwas, das im Gespräch zu entwickeln und zu entfalten ist. Kommunikationstheorie hat uns schon lange darauf aufmerksam gemacht, daß jede Nachricht neben der Sachaussage auch etwas über den Redenden selber aussagt, daß sie etwas mit dem vorhandenen Beziehungsgeflecht zu tun hat und auch meistens einen unausgesprochenen Appell enthält.⁵⁵ In einer Theologie, die sich im Gespräch, besser noch als Gespräch entwickelt, müßten diese Dimensionen ernsthaft berücksichtigt werden.

Das heißt im Blick auf jenes Beispiel: Der Vikar müßte lernen, wahrzunehmen, daß seine Rede von Auferstehung allem Anschein nach bei der Frau nichts in Bewegung bringt, während deren plötzlich lebendige Erzählung über den unvollendeten Pullover von dem Interpretament „Auferstehung“ her als sinnvoll zu begreifen wäre und eine neue Sinnedimension eröffnet. „Auferstehung (...) wäre dann nicht supranatural zu denken (...) Auferstehung würde korreliert mit einem sehr bescheidenen Ereignis: mit dem halbwegs gelungenen Gespräch eines jungen Vikars mit einer schwerkranken Dame über einen Pullover, der unvollendet seiner Vollendung harrt und doch schon so neue Lebensgeister weckt. Auferstehung würde korreliert mit einem Moment gelungenen Lebens, mit einem bescheidenen poetisch-kreativen Alltagsakt.“(253) Auferstehung würde weder begrenzt auf ein vergangenes Ereignis noch auf die Erwartung einer bestimmten Zukunft; sie würde vielmehr die Erfahrung neuer Wirklichkeit, neuer Lebendigkeit – im Beispiel auch als Form von Trauer und Abschied vom Leben – im Hier und Jetzt deutend eröffnen.

VI. *Schluß*

Theologische Identität muß sich als Dialogfähigkeit zwischen Tradition und Situation bewähren. Diese Aussage ist vermutlich kaum strittig. Um so auffallender ist der Eindruck, daß viele TheologInnen zu eben diesem Dialog wenig in der Lage sind, weil sie die nötige Wahrnehmung und die entsprechende Sprachfähigkeit nicht besitzen.

Meine Hypothese ist, daß dies kein technisches Problem darstellt. Ich habe versucht zu zeigen, daß das Gespräch mit der Vielfalt der jüdisch-christlichen Tradition, mit der Vielfalt gegenwärtiger Welterfahrung und vor allem mit der eigenen inneren Vielfalt zu wenig stattfindet. Als Pastoralpsychologie ist meine weitere Hypothese, daß dieser Mangel an Dialogfähigkeit auf den verschiedenen Ebenen mit Angst zu tun hat. Vielfalt – und vor allem das Fremde in der Vielfalt – macht Angst und wird entsprechend abgewehrt.⁵⁶

⁵⁵ F. Schulz von Thun, *Miteinander reden*, Bd. 1 und 2, Reinbek bei Hamburg 1981.

⁵⁶ Vgl. zum Thema Angst ausführlicher M. Klessmann, *Angst und Angstbewältigung als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion*, Waltrop 1998.

Angst lässt sich nicht mit guten Ratschlägen beseitigen, sondern nur dadurch, daß man versucht, sich ihr wahrnehmend zu stellen und sie – im Gespräch – mit anderen zu teilen. Hier schließt sich der Kreis.