

Das Pastorale in der Supervision

Institutstag des Pastoralpsychologischen Instituts Nordelbien am 21.11.03

In seiner Streitschrift „Gottesvergiftung“ (1976) schrieb Tilmann Moser, vor fast 30 Jahren, im fiktiven Dialog mit Gott:

„Du weißt, dass ich bei mehreren Psychotherapeuten Hilfe gesucht habe, und nicht zuletzt deinetwegen. Das Schlimme war, dass sie, spezialisiert auf die Nachwirkungen der wichtigsten Familienmitglieder im Seelenleben ihrer Patienten, die Gottesvergiftung kaum erkannten. Da ich glaubte, du seiest inzwischen verwest, habe ich dich als Person nie ins Spiel gebracht und sie haben nicht bemerkt, dass du immer mit im Raum warst. Sie haben sich, so scheint es mir, instinktiv geweigert, deine Rolle in der Übertragung zu akzeptieren, und sie hatten Gründe dafür: mein Gotteshass ist ein Gewand, das sich keiner gern anzieht, und vielleicht habe ich es ihnen nicht übergestreift, weil ich fürchtete, sie würden darin verbrennen oder ich würde ihren Schutz verlieren“ (30f.)

In einem soeben erschienenen Buch „Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott“ (2003) reflektiert Moser Erfahrungen, die er bis heute als Reaktionen auf das damalige versteht: „In vielen Zuschriften fragen Leser meiner ‚Gottesvergiftung‘ bis heute, wie man ohne Gott leben könne, und sie sagen mir, dass sie mich seit langem in ihre Fürbitte einschließen“ (18). Und dann, fast im gleichen Atemzug, kommt er auf aktuelle Situationen mit Klienten zu sprechen, die eine erstaunliche Parallele zu jener Erinnerung bilden, als er sich seinerseits gleichsam den Kopf seiner Therapeuten zerbrochen hatte: „Manchmal gerate ich auch mit einzelnen Patienten in Streit, die sich ihres Glaubens so sicher sind, dass sie mir mitteilen: sie beten für mich, dass ich den Weg zurück zu Gott finden möge“ (ebd.) Und dann reflektiert er eben diese Erfahrung in einer Weise, die mich anregt, sie zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen zu nehmen:

„Einerseits spüre ich beim Patienten eine sorgende Zuneigung, die unsere an sich klar definierte Beziehung in ein anderes Koordinatensystem verpflanzt: Der Patient scheint einen privilegierten Zugang zu Gott zu haben, an dem er mich teilhaben lassen will und wo ich dann quasi *sein* religiöser Klient bin.¹ Andererseits klingeln alle therapeutischen Warnsysteme, weil sich eine unerbetene Fürsorglichkeit zu melden scheint, vielleicht ein Widerstand, vielleicht ein verschleierter Machtkampf.“ (ebd.) Sein Fazit dieses Rollen-Dilemmas, in das den Therapeuten das „Thema Gott“, die religiöse Dimension, bringen kann: „Es ist dann immer noch eine lohnende, ja *andächtig machende Aufgabe*, ein neurotisches Gottesbild von einer Gewissheit im Patienten zu trennen, dass eine höhere Macht ihn als Subjekt oder Individuum oder Seele in der Welt für wertvoll, willkommen und lebensfähig hält“ (ebd.).

(„Andacht“/„andächtig“ ist im neuen Moser-Buch eine positiv konnotierte Bezeichnung für Religion/religiös)

Genau diese feine Unterscheidung könnte, so meine Vermutung, eine Fährte sein, erneut nach dem „Pastoralen“ in unserer Supervision zu suchen:

- dass dann, wenn Gott ins Spiel kommt, unsere gewohnten Rollenverteilungen irritiert werden,
- dass der Glaube der Supervisanden uns nötigt („*andächtig machende Aufgabe*“), jeweils neu zu bedenken, was wir selbst meinen, „wenn wir Gott sagen“.

Nach dreißig Jahren Ringen, Resignieren und immer neuen Anläufen, auf die Frage nach dem „Pastoralen in der Supervision“ eine Antwort zu finden – zumeist zusammen mit KollegInnen der DGfP – ist mir bis heute nicht die große Erleuchtung widerfahren. Eher hege ich zunehmend den Verdacht, dass wir uns im Kreis drehen, vielleicht nach „Lösungen zweiter Ordnung“ (P. Watzlawik) Ausschau halten sollten. Und weil ich gar nicht in der Lage

¹ Vgl. Irvin D. Yalom, Und Nietzsche weinte, München 2001 (btb 72011)

bin, Ihnen eine mich selbst befriedigende Antwort auf die Frage nach dem „Pastoralen in der Supervision“ zu präsentieren, möchte ich aus dieser Not eine Tugend machen und die Chance nutzen, in einem geschützten Kreis von Expert(innen) ein paar Ideen zu einer Art „Lösung zweiter Ordnung“ zur Diskussion zu stellen.

Schon seit einigen Jahren dämmert mir, eher als dass es mir schon klar wäre, dass wir das „Pastorale“ vielleicht ganz anderswo suchen müssten als in einem „Mehr“ gegenüber sonstiger Supervision, einer zusätzlichen religiösen Dimension, der Offenheit des Supervisors, der Supervisorin für eine solche, wie jüngst Michael Klessmann das „Pastorale“ zu bestimmen versucht hat². Womöglich müssen wir sogar die derzeit besonders zustimmungsfähige These, ein Aspekt des Spezifikums pastoraler Supervision bestehe jedenfalls in der sog. „Feldkompetenz“ der Supervisoren, noch einmal anders zu sehen versuchen als mit Hinweis auf eigene Erfahrungen als PastorIn oder kirchliche Mitarbeiter, die Mechanismen kirchlicher Hierarchiebildung o.ä. am eigenen Leib erfahren haben. Aus diesen Vor-Überlegungen (und inspiriert durch Tilmann Moser) ergeben sich drei Thesen, die ich im folgenden zur inhaltlichen Bestimmung des „Pastoralen in der Supervision“ vortragen und zur Diskussion stellen möchte:

1. dass dieses („Pastorale“) in der „pastoralen Einfärbung“ des „Feldes“ (im Sinn des „christlichen Imaginären“ sensu M. Brinkschröder³) zu suchen ist (statt in einer „Feldkompetenz“ im herkömmlichen Verständnis) (M. Foucaults ´Pastoralmacht´-Theorem)
2. dass es (das „Pastorale“) zunächst in der Vergewisserung unseres eigenen Gottesbildes besteht und in den eigenen inneren Bildern aufzuspüren ist, in Zusammenhängen von peer-Supervision o.ä., bevor es im Supervisions-Kontext selbst adäquat (als ´Hintergrund´) in den Blick geraten kann;
3. dass daraus eine Neuorientierung gewohnter Rollenmuster resultieren könnte, zumindest ein Experimentieren mit dem festgeschriebenen Rollengefälle zwischen SupervisorIn und Supervisanden.

1. ´Pastoralmacht´ (M. Foucault) im institutionellen Imaginären.

Wer gegenwärtig über „Beratung/Supervision“ in kirchlich-institutionellen Kontexten nicht fahrlässig empirie- und geschichtslos sprechen will, kommt um eine Auseinandersetzung mit der Provokation des französischen Philosophen und Historikers Michel Foucault (1927-1984) nicht herum, die dieser mit seinem Topos der ´Pastoralmacht´ auf den Begriff und ins Gespräch gebracht hat.

Für unseren Zusammenhang weist das Theorem gleich auf drei „Schatten“ des traditionellen ´pastoralen´ Verständnisses von Beratung/Führung hin, die im Folgenden wenigstens kurz skizziert werden sollen:

- Foucault kennzeichnet die ´Pastoralmacht´ als ´individualisierende Macht´, d.h. als einen Typus von Beziehung zwischen dem „Hirten“ und einzelnen Mitgliedern der Herde, die eine Beziehung der Herden-Mitglieder untereinander tendenziell verhindert (1.1);
- auf die Praxisformen der christlichen Seelsorge wirkte sich die Hirten-Metapher in der Weise aus, dass die individuelle Beziehung zum Seelsorger („Hirten“) zu einem dauernden latenten Abhängigkeitsverhältnis führte; (1.2)

² Michael Klessmann, Pastoral Supervision? Die Bedeutung theologischer Feldkompetenz für SupervisorInnen im Raum der Kirche, (unveröff. Manuskript).

³ vgl. Michael Brinkschröder, Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären. Diss. Würzburg, 2004 (unveröff.). Konzept und Begriff des Imaginären verwendet B. im Anschluss an C. Castoriadis; vgl. auch Hermann Steinkamp, Das ´Andere´ der Institution. Zu Phänomen und Begriff der Institution bei C. Castoriadis, in: WzM 44(1992)179-187.

- die dem ersten Blick verborgene Essenz der „Hirtenmacht“ besteht in der Kumulation der machtförmigen Effekte der Seelsorger- und der Gemeindeführer-Rolle: aus dieser Verschränkung resultiert vermutlich der markanteste „Schatten“ der „sanften Macht der Hirten“ (Steinkamp, 1999). (1.3)

1.1 Die 'individualisierende Macht'

Die spezifische Machtform des 'Pastorats', die Foucault in Abgrenzung zu anderen Formen politischer Macht als 'individualisierende Macht' typisiert, sei dem frühen abendländischen Denken fremd gewesen und erst durch das Christentum in unserem Kulturraum verbreitet worden. Wie die Hirten-Metapher entstamme sie dem hebräischen Denken: Als „einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat ... vertritt das Christentum prinzipiell, dass einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt sind, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher, sondern als Pastoren. Dieses Wort bezeichnet jedenfalls eine ganz eigentümliche Form der Macht“ (Foucault, 1994, 248). Diese ist durch folgende Merkmale gekennzeichnet:

- a) „Sie ist eine Form von Macht, deren Endziel es ist, individuelles Seelenheil in einer anderen Welt zu sichern;
- b) Pastoralmacht ist nicht nur eine Form von Macht, die befiehlt; sie muss auch bereit sein, sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern...
- c) Sie ist eine Machtform, die sich nicht nur um die Gemeinde insgesamt, sondern um jedes einzelne Individuum während seines ganzen Lebens kümmert.
- d) Man kann diese Form von Macht nicht ausüben, ohne zu wissen, was in den Köpfen der Leute vor sich geht, ohne sie zu veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Sie impliziert eine Kenntnis des Gewissens und eine Fähigkeit, es zu steuern“ (ebd.)

In diesen knappen Definitionen, die sich in einer seiner letzten Veröffentlichungen finden, sind alle wichtigen Merkmale der 'Pastoralmacht' komprimiert, die Foucault in anderen Zusammenhängen ausführlicher dargestellt hat, z.B. die „Verjenseitigung des Heils“ (im Zuge der Entwicklung von der antiken Praxis der Selbstsorge zur christlichen Seelsorge) oder seine hintergründige Deutung des „christlichen Geständnisses“ (Beichte) als Grundform des abendländischen Diskurses über die Sexualität und den Ursprung der Sexualwissenschaft in unserem Kulturraum.

Beide Topoi enthalten jeweils eine subtile Kritik der nicht intendierten Langzeitwirkungen der 'Pastoralmacht' - die Foucault als solche zunächst nicht bewertet (s.u.) – und zwar speziell den Aspekt „Beratung“ betreffend.

Die „Verjenseitigung des Heils“ hat zur Folge, dass – im Unterscheid zur antiken „Selbstsorge“-Praxis (*epimeleia*) - „Heil“ nicht mehr unmittelbar erfahren, sondern nur noch „geglaubt“ werden kann, und zwar dem Seelsorger, der darin über ein spezifisches, nur ihm zugängliches (Herrschafts-) Wissen verfügt.

Was das „christliche Geständnis“ (Beichte) betrifft, so markiert der dort praktizierte Interaktionsmodus des (einseitigen) „Geständnisses“ ebenfalls eine Abweichung, und zwar von der Norm der *Parrhesia*, die – als Element der Selbstsorge-Praxis – darin bestand, dass der „Meister“ den Schüler in den Modus des „Einander-Wahres-Sagens“ einwies, indem er selbst diese Kommunikationsform jenem gegenüber praktizierte. In Termini moderner Kommunikationstheorie: der reziproke Beziehungsmodus wandelt sich zu einem komplementären. Leitung/ Lenkung - als kennzeichnende Merkmale von Pastoral und Seelsorge - geraten dabei latent machtförmig. Die 'kapillare' Qualität dieser Machtform, wie Foucault sie auch genannt hat, äußert sich nicht zuletzt in der der Hirtenmetapher immanenten Subjekt-Objekt-Struktur der Beziehung (zwischen Hirt und Herde). Dass der Begriff „Pastoral“ gleichwohl die Aufklärung überlebt hat (genau so wie übrigens die Bezeichnung „Poimenik“, die Lehre von der Kunst des Hirten), sollte mindestens nachdenklich stimmen, wenn „Subjektconstitution“ (als Ziel von Supervision) zur Debatte steht!

1.2 Seelsorge als Abhängigkeitsverhältnis

Ein anderes Merkmal der ´pastoralen´ Beziehung, dessen Relevanz für unser Thema unmittelbar ins Auge springt, stellt Foucaults besondere Kennzeichnung der (Individual-) Seelsorge dar. In seiner kleinen Schrift „Was ist Kritik?“ (1992) findet sich folgende, von Theologen neuerlich viel zitierte Bestimmung: „Die christliche Pastoral bzw. die christliche Kirche, insofern sie eine spezifisch pastorale Aktivität entfaltet, hat die einzigartige und der antiken Kultur wohl gänzlich fremde Idee entwickelt, dass jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse und sich regieren lassen müsse: dass es sich zu seinem Heil lenken lassen müsse und zwar von jemandem, mit dem er in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamverhältnis verbunden sei“ (ebd. 9f.).

Hier spielt Foucault auf die klassische „Seelenführung“ an, die er bezeichnenderweise „Gewissenführung“ nennt und als die Kunst aller Künste bezeichnet: „Man darf nicht vergessen, dass es die Gewissenführung war, die man jahrhundertlang in der griechischen Kirche *technè technon* und in der römischen Kirche *ars artium* nannte: es war die Kunst, die Menschen zu regieren“ (ebd. 10).

Foucaults provokante Charakterisierung der „Seelsorge-Beziehung“ enthält zwei wichtige Merkmale seines Macht-Verständnisses: Macht wird als Beziehungsphänomen gesehen, d.h. sie ist nicht Attribut, Merkmal, Begabung bestimmter Personen, auch nicht an Rollen (z.B. in Hierarchien) gebunden, sondern Macht ereignet sich zwischen Menschen, immer wieder und in immer neuen Formen. Und: der „Stoff“, aus dem sie sich nährt, besteht aus entsprechenden Bewusstseinsformen (z.B. der „Befehlenden“ und der „Befehlsempfänger“, der „Leitenden“ und derer, die nach Orientierung rufen).

In Alltagssprache: zur Machtausübung „gehören immer zwei“, diejenigen, die sie ausüben und diejenigen, die sie akzeptieren. Aber auch: Beratung bedarf der Zustimmung derjenigen, auf die sie gerichtet ist (Kontrakt). Besonders die letztere Einsicht dürfte in der Institution Kirche (ihrer von der ´Pastoralmacht´ geprägten Geschichte und Imaginären) nicht selbstverständlich und insofern analytisch kaum hoch genug zu bewerten sein.

1.3 Zur Vermischung von Seelsorger- und Gemeindeleiter-Rolle

Für Foucault geht von der Macht des modernen Staates eine zugleich individualisierende und totalisierende Wirkung aus, und dieser Doppelleffekt verdankt sich einer historischen Anleihe, nämlich bei der Pastoralmacht. Diese individualisiert eben nicht nur, sie zeitigt zugleich totalisierende Effekte. Der Hirte geht dem einzelnen verlorenen Schaf nach und hütet gleichzeitig die Herde. Im Einflussbereich der Hirtensorge/ Hirtenmacht werden tendenziell zwei Typen von Menschen geprägt: atomisierte Individuen und angepasste, gleichgeschaltete „Nummern“, Einzelschafe und Herdentiere, aber nicht: autonome Subjekte! Während Foucault selbst die subtilen Effekte dieser kapillaren Macht´ im gesellschaftlichen und im Einflussbereich des Staates studiert, wohin die ´Pastoralmacht´ gleichsam ausgewandert ist, interessieren sich einzelne Interpreten auch für die binnenkirchlichen Auswirkungen. So bringt Eva Erdmann das Dilemma der binnenkirchlichen Machtdynamik auf den Punkt: die der Systemlogik („Amt“) entsprechende Konzentration aller Macht in der Rolle der Hirten. „Eine solcherart zentralisierte Struktur widerspricht dem positiven Machtbegriff (sc. der alltäglichen Beziehungen zwischen Menschen, in denen immer Macht im Spiel ist, jedoch unproblematisch, weil prinzipiell reziprok) als der elementarsten Form der Beziehung, die die Menschen untereinander haben können. Damit widerspricht das Prinzip der Pastoralmacht der Möglichkeit von Begegnung und Gemeinschaft überhaupt“⁴.

Was liegt näher, als auf eine so apodiktische Behauptung und eine so pointierte Kritik spontan mit Abwehr und Apologetik zu reagieren! So verständlich dies erscheint: es könnte uns der Chance berauben, den wahren Kern dieser Analyse zur Kenntnis zu nehmen und

⁴ Eva Erdmann, Die Macht unserer Kirchenväter. Über ´die Geständnisse des Fleisches´, in: WzM 47.Jg. 2(1995), 53-60, 59).

zumal für das unsere Frage nach dem „Pastoralen“ in der Supervision daraus Konsequenzen zu ziehen.

Der vernünftige Kern der Foucault'schen Kritik der 'Pastoralmacht' dürfte sich vor allem auf die über Jahrhunderte praktizierte Doppelrolle von Pfarrer und Seelsorger, Gemeindeleitung und individuell-persönlicher Begleitung beziehen. Wo in Klöstern und Seminaren die Trennung von *forum externum* und *forum internum* praktiziert wurde, nährte sich diese Entscheidung womöglich aus einer entsprechenden Ahnung. Dass zumindest in kleinstädtischen und dörflichen Milieus die Macht der Pastoren auch dadurch so unangreifbar schien, weil sie zugleich Beichtväter waren, lässt sich kaum bestreiten, Lebensgefühl und Grundhaltung vieler Christen waren von hoher Ambivalenz, buchstäblich von Ehr-Furcht geprägt: sie wussten immer, dass der Pastor – Beichtgeheimnis hin oder her – von ihren intimen Geheimnissen wusste. Sich mit ihm in der Rolle des Gemeindeleiters auseinander zu setzen, war dadurch mindestens erschwert.

Auch wenn im Zuge der Professionalisierung der Seelsorge (z.B. psychoanalytische und Klinische Seelsorge-Ausbildung, Gestaltseelsorge, Pastoral Counseling) die Notwendigkeit der Trennung von Seelsorger- und Leitungsrolle bewusst wurde, so hindert das nicht, dass die Alltags-Seelsorge in der Regel immer noch von den „Alltags-Seelsorgern“, d.h. den Gemeindeleitern ausgeübt wird, im Seelsorgegespräch, als Sterbe- und Trauerbegleitung usw.

Lassen Sie mich, zwischenbilanzierend, die Schatten der Pastoralmacht nochmals benennen, vor allem hinsichtlich ihrer Relevanz für die Supervisionspraxis:

- den anderen 'kennen' als möglich Versuchung/Tendenz zur Bemächtigung;
- als voreiliges Überspringen seiner „Andersheit“ (mir und anderen Supervisanden/“Fällen“ gegenüber)
- im Negieren der Alterität womöglich eine theologisch relevante Begegnung mit dem „Ganz-Anderen“ verfehlen (Analogie zur Begegnung des Samariters mit dem Überfallenen als Gottesbegegnung);
- schon zu wissen, was den Schafen frommt
- „Heiler“ zu sein statt Ermächtiger (vgl. die Auslegung der Bar-Timäus-Perikope nach M. Ebner)
- schließlich: die Chance größerer Reziprozität zu verfehlen, d.h. „dass der Supervisand für mich beten“ will (s.o.)

Auf letzteren Punkt werde ich unter 3 (Parrhesia) noch zurück kommen.

2. Gottesbilder im Hintergrund, oder: Wenn *ich* „Gott“ sage (J. Poihier)

Welche Perspektiven eröffnet die eingangs erwähnte Episode, dass T. Mosers Klient für ihn beten will? Oder: Wie kommt „Gott“ im Hintergrund von Supervision vor?

2.1 Zum Unterschied von 'Gottesbildern' und 'wenn ich Gott sage'

Als Theolog(inn)en haben wir gelernt, Gottesnamen und Gottesbilder aufzulisten, in Predigt und Unterricht auszulegen, Götter von Götzen zu unterscheiden: Jahwe und Baal, den Gott der Philosophen und den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Weltenrichter und den Gekreuzigten, den Mächtigen, „der alles so herrlich regieret“ und den „heruntergekommenen Gott“. Wir beten zu „Gott Vater“ und „Gott Mutter“ oder haben, wenn wir beten, „Gott - Heiliger Geist“ vor Augen bzw. im Herzen.

Die meisten von uns können auf die Frage antworten, welche dieser Bilder und Namen ihnen näher, vertrauter, mit ihrer Theologie kompatibler sind. Das alles auch als Prediger, in der Öffentlichkeit.

Aber wir wissen alle auch um den gravierenden Unterschied, auf den der Titel des bekannten Buches von Jaques Poihier aufmerksam macht: „*Quand je dis dieu*“. Die

psychologische (und insofern erst in zweiter Linie theo-logische) Brisanz dieser vier Worte besteht bekanntlich in den verschiedenen Möglichkeiten ihrer Interpunktion:
 - wenn ich *Gott* sage, und: wenn *ich* Gott sage sind die beiden vertrautesten Varianten und enthalten gleichwohl bereits, zumal in ihrer Verschränkung, die ganze Wucht der Subjektivität. Aus Seminaren und peer-Supervision, Gesprächen im Freundeskreis und im informellen „Zweiten Programm“ von Pfarrer-Fortbildungen kennen wir die Begleiterscheinungen dieser Frage: Emphase, Sentimentalität, Unmut, Scham, Abwehr usw.
 - die beiden weiteren Varianten sind, wenn wir sie ebenfalls durchspielen, nicht weniger brisant: *wenn* ich (überhaupt, schon mal) Gott sage, aber auch: wenn ich Gott *sage* (was manche aus unterschiedlichen Gründen unterlassen: weil sie sich an der inflationären Rede nicht beteiligen wollen, oder auch, weil sie darauf beharren, dass *Gott ein Tätigkeitswort* ist).

Es könnte nun sein, dass sich eine Art beruflicher Deformation darin äußert, dass wir angesichts der Allgegenwart der Gottesnamen und der Gottesrede, aber auch angesichts von beruflicher Routine, der eigenen *subjektiven Realität* („wenn ich Gott sage“) zu wenig Aufmerksamkeit schenken.

Meine These lautet nun, dass aber gerade das für unsere Arbeit als Supervisorinnen und Supervisoren unabdingbar ist, zumal, wenn wir an die *pastorale* Dimension dieser Praxis weitergehende Ansprüche haben als den, die „Schatten der Pastoralmacht“ kritisch im Blick zu behalten.

Das bedeutet aber auch, dass die Aufmerksamkeit auf diese Dimension nicht erst (und nicht vorrangig) im Supervisionskontext notwendig wird, sondern zuvor, als ständige Selbsterfahrung, Selbstvergewisserung, in der eigenen, z.B. Kontroll-Supervision. Dies jedenfalls scheint mir die Bedingung der Möglichkeit zu sein, auf die vielen subtilen Facetten und Äußerungsformen aufmerksam zu sein, in denen 'Gott' „immer mit im Raum“ ist (T. Moser, s.o.) .

(Insofern ist zu überlegen, ob diese Disposition, als Pendant zur Forderung, selbst unter Supervision gelernt zu haben, zur Selbsterfahrung, Lehranalyse usw. als Bedingung gelten sollte, 'pastorale Supervision' zu praktizieren)

Das gilt zunächst prinzipiell für alle Facetten und Aspekte des „Gottes-Bildes“ bzw. der „Gottes-Frage“, einschließlich ihrer mystischen (Schweigen) spirituellen (Versenkung, Ekstase) und sonstigen (Gott als Tätigkeitswort) Varianten.

Es gilt aber auch im Sinne des „Gottesbildes“, der Gottesferne oder auch der „Gottesvergiftung“, die die Supervisandin, der Supervisand in die Situation mitbringen und hinein tragen.

2.2 Konkretisierungen

Der möglichst regelmäßigen Vergewisserung meiner eigenen Situation („wenn ich Gott sage“) entspricht – vermutlich „proportional“ – die Möglichkeit empathischer Aufmerksamkeit für mein Gegenüber und seine „Gottes“-Situation.

Vielleicht brauchen wir, für einen ersten Akt der Wahrnehmung, einfache Sortier- Schemata: Über-Ich ↔ Narzissmus (vgl. Moser 1976, 31f.)

Gott über uns - Gott zwischen uns – Gott in uns

Gott – Götzen, usw.

Was angesichts des neuzeitlichen „Zwangs zur Häresie“ (P. L. Berger) für die religionspädagogische Begleitung Jugendlicher gilt, sie nämlich in den Suchbewegungen auf dem Weg zu ihrer religiösen *bricolage* zu begleiten, könne analog auch für den Supervisions-Kontext Hinweise enthalten: meine religiöse mind-map zur Verfügung zu stellen⁵. Das aber bedeutet auch: mich immer wieder dieser eigenen „inneren Landkarte“ zu vergewissern, *meine* wichtigen religiösen, theologischen, spirituellen Motive zu entdecken (und zwar unter Bedingungen von Parrhesia! s.u.).

⁵ Vgl. Hermann Steinkamp, >Häresie-Beratung< und Kultivierung des Schweigens, in: Diakonia, 34. Jg. 2(2003), 113-119.

Was das näherhin bedeutet – auch den methodischen Zusammenhang zwischen der (theologisch-spirituellen) „Selbstsorge“ des Supervisors/der Supervisorin und der Supervisions-Situation, möchte ich zunächst in einem dritten Gedankengang entwickeln, um dann auf die mögliche Praxisrelevanz („Wenn ich Gott sage“) zurück zu kommen.

3. *Parrhesia*, Selbstsorge und „Seelenführung“

Was ist *Parrhesia* und welche Relevanz könnte diese vor-christliche, in der griechischen Antike erprobte Kommunikationsform, entstanden im Kontext der Praxis der Selbstsorge, für uns heute bedeuten?

(Ich lehne mich auch hier an historische Rekonstruktionen M. Foucaults an.)

Die Praxis der *Parrhesia* (wörtlich: Freimütigkeit, freimütiges Sprechen) interessiert *Foucault* vor allem unter zwei Aspekten: der Kongruenz von (wahrem) Inhalt einer Aussage und der „Wahrhaftigkeit“ des Sprechers, sowie der Reziprozität der Beziehung zweier Subjekte, die „sich einander öffnen“, d.h. sich die „Wahrheit über sich selbst“ wechselseitig mitteilen. Im Kontext der antiken Selbstsorge-„Beratung“ lag die Verantwortung für die *Parrhesia* zunächst beim „Meister“, „insoweit er die Wahrheit besitzt, die Wahrheit formuliert und sie richtig und im Rahmen der Regeln formuliert, die dem wahren Diskurs, den er übermittelt, immanent sind“ (Foucault, 1993, 57). Der Meister, der „Berater“, der „Mittler“ verbürgt also eine doppelte Wahrheit, die der zu vermittelnden Inhalte (Wissen, Fertigkeiten, Haltungen), aber auch der Wahrheit des Diskurses, die wesentlich in der (wenn auch anfänglich noch nicht gegebenen, so doch als Ziel angestrebten) Reziprozität der Beziehung zwischen zwei freien Subjekten gesehen wurde, die sich füreinander öffnen („Alles sagen“) und darin wechselseitig als Subjekte zu konstituieren helfen. In diesem Zusammenhang scheint mir eine Bestimmung Foucaults besonders bedenkenswert: Menschen sind zur Erkenntnis der Wahrheit in dem Maß ihres Subjektseins fähig, Wahrheit gibt es nur um den Preis der „Konversion des Subjekts“, d.h. der täglichen Selbstsorge-Praxis in den Facetten von Diätetik, Beherrschung der Begierden, Meditation, sowie der Pflege gerechter Beziehungen, sowohl der erotischen wie der politischen.

Mit dem Auftauchen des Christentums setzt in der Antike – so *Foucaults* These - eine Entwicklung ein, die die Initiative und Aktivität des „Sich-Offenbarens“ einseitig zum entgegengesetzten Pol, vom Berater auf den Geführten, verlagert und damit gleichzeitig das Ideal der *Parrhesia* langfristig zerstört: „...in der Psychagogik des christlichen Typus sieht man, dass der fundamentale, der wesentliche Preis für die Wahrheit von dem zu zahlen ist, dessen Seele geführt werden muss [...]. (Nur) um den Preis eines von ihm selbst geäußerten wahren und ihn selbst betreffenden Diskurses kann seine Seele geführt werden“ (ebd. 60).

Damit erfolgt die entscheidende Weichenstellung für jenen historischen Prozess, der im Christentum - vor allem über die Praxis der Beichte - zur Entwicklung der „Seelsorge“ führt, die die Subjekte nicht mehr zur Selbstsorge anstiftet, sondern in dauernder Abhängigkeit vom Seelsorger hält. (vgl. die regelmäßige Beichte)

Allerdings ist „Seelenführung“ kein Spezifikum religiöser Praxis. *Parrhesia* gilt in der Antike neben der Kunst, ein Schiff zu steuern und ein politisches Gemeinwesen zu lenken, ebenso wie die medizinische Kunst, als eine der klassischen „Steuerungskünste“. Vom 4. Jahrhundert an trat die „Seelenführung“ - als *techne technon* - an die Stelle der früher diesen Rang besetzenden Staatskunst bzw. Königskunst. Bis zum 17. Jahrhundert bezieht sich der Ausdruck *techne technon* in Europa gewöhnlich auf die Seelenführung als bedeutendste klinische Technik. Diese wird mehr und mehr die eigentliche Kunst des Philosophen und besteht in ihrem Kern darin, sich selbst zu beherrschen und als eine Art „Seelenführer“ für andere Menschen zu handeln. (Die Analogie in unserem Thema liegt auf der Hand: das eigene Gottesbild ständig reflektieren, erspüren, er-beten usw.)

Ebenso wie die ‚Seelenführung‘ zunächst keine originär religiöse Praxis bezeichnet, bleibt auch die Grundform des ehemals christlichen „Geständnisses“ im Abendland keineswegs auf die kirchliche Institution der Beichte beschränkt, sondern geht in säkulare Praxisformen ein, nicht zuletzt in das psychoanalytische Setting, in diverse Beratungskonzepte u.ä. Dass dabei eine Wiederannäherung an das antike Ideal der Selbstsorge erfolgt, dürfte ebenso

offenkundig sein wie bleibende Differenzen zur antiken Praxis der Parrhesia, insbesondere, was das Ideal der Wechselseitigkeit betrifft.

„Meister der Selbstsorge“ als Basiskompetenz und Bedingung für die Berater-Rolle wäre dann als Rollen-Pendant zu anderen Rollenkonzepten zu denken: „Spiegel“, „Gegenüber“, „Abstinenz“, nicht also als deren Gegenteil/Aufhebung!

Im Christentum entartet die Parrhesia, sie wird geradezu in ihr Gegenteil verkehrt.

So wie nach Foucault die christliche Beichte (bei der bekanntlich die „Offenbarung“ sexueller Praktiken im Zentrum des Interesses stand) am Ursprung einer Entwicklung steht, die in der westlichen Zivilisation langfristig zur Entstehung der Sexualwissenschaft geführt habe (während der Osten, so *Foucault*, die ‚ars erotica‘ kultivierte, Tantra u.ä.), so steht die ‚Pastoralmacht‘ am Beginn eines ebenso folgenreichen historischen Prozesses. Die Macht des ‚Pastors‘, wie *Foucault* sie als Auswirkung der Interaktionsdynamik der dem hebräischen Denken entstammende Hirten-Metapher deutet, stellt demnach die Urform subtiler Erkundung, Überwachung, Kontrolle und gleichzeitiger „Versorgung“ der Individuen dar, ein Syndrom, das *Foucault* in seinem berühmten Werk über die Genealogie des Gefängnisses als Paradigma der „gleichschaltenden“, disziplinierenden Mechanismen staatlicher Macht beschrieben hat: als Inbegriff der Domestizierung des menschlichen „Subjekts“ (des ‚sujet‘, wie seine Muttersprache es wortspielend bezeichnet).

3.1 Parrhesia: antike Wurzel der ‚feedback‘-Idee?⁶

Gemessen an den beiden großen Genealogien (des Gefängnisses und der Sexualwissenschaft) nimmt sich der Zusammenhang von Parrhesia und „Seelenführung“ ziemlich unscheinbar aus. Gleichwohl kann dieser Zusammenhang, den man heute als „Begleitung in personal-growth- Prozessen“ (Analyse, Supervision, Selbsterfahrung) bezeichnen könnte, und im Kontext einer Besinnung auf die implizite Wertbasis von Beratung und Supervision, zu einigen weiterführenden Überlegungen anregen.

Unter zwei Aspekten scheint mir eine Konvergenz zwischen der antiken Parrhesia-Praxis und einer „Technik“ (freilich nicht im vordergründigen Sinne, wie wir landläufig von skills sprechen, sondern in der Bedeutung der *technè technon*) zu bestehen, die wir als feedback-Technik bezeichnen und praktizieren:

- „Wahres sagen“ „auf der Beziehungsebene“,
- die beteiligten Subjekten zu Selbstbestimmung und Selbstsorge anstiften.

Der erste Aspekt bezieht sich auf die i.e.S. **intersubjektiven Wertimplikationen** und Ziele von feedback. In den Anfängen z.B. der gruppenspezifischen Bewegung wurde der Unterschied zwischen der ursprünglich kybernetischen Funktion und einer ‚humanen‘ Verwendung dieser ‚Technik‘ hervorgehoben, wie er in der Wendung ‚interpersonal feedback‘ zum Ausdruck kommt. Inzwischen scheint sich die faktische feedback-Praxis tatsächlich wieder in Richtung einer Steuerungstechnik auszuweiten.

(Rollen-Übernahme, Kooperationsfähigkeit u.a. skills)

Die intersubjektive Zielsetzung von feedback lässt sich dagegen - die Inspiration der parrhesia aufgreifend - als „Wahres-Sagen“ in einer Beziehung bzw. im Hinblick auf eine Beziehung bestimmen.

„Wahres sagen“ meint in diesem Zusammenhang: ich teile dem anderen die Wirkung seiner Person, bzw. die Wirkung bestimmter Verhaltensweisen auf mich mit, wobei die wesentliche meta-kommunikative Botschaft gerade darin besteht, dass sie als inter-subjektive intendiert ist, d.h. gerade nicht als objektives ‚Urteil‘, als Bewertung (wie sie faktisch oft verstanden wird). Dem anderen (via feedback) meine Wahrheit (d.h. eine existentielle, nicht-partikulare) mitzuteilen, stellt insofern einen hohen Authentizitäts-Anspruch dar, der mit im Maße der Inflationierung von feedback als skill-Training verwässert wird und tendenziell zum Instrument narzisstischer Spiegel-Sucht verkommen kann.

⁶ Vgl. Hermann Steinkamp, Selbstsorge und Parrhesia: antike Vorläufer gruppenspezifischer Praxis? in: Gruppenspezifische Dynamik 29.Jg 4(1998), 371-378.

3.2 Parrhesia und „Tätigkeits-Wort“: Versuch einer Synthese

Ich möchte nun abschließend eine Synthese versuchen zwischen Parrhesia als Kommunikationsmodus und dem, was (vor allem zwischen mir und dir, mir und uns) passiert, „wenn ich Gott sage“.

3.2.1 Zunächst ein Versuch, hier und jetzt, (Parrhesia) etwas von mir persönlich, von einem mir wichtigen ‚Gottesbild‘ mitzuteilen, das mir zumal in meiner Arbeit als Pastoralpsychologe/Gruppendynamiker wichtig geworden ist.
(von einem anderen zu sprechen, wenn ich einen bestimmten Psalm meditiere, wäre in dieser Öffentlichkeit nicht möglich)

Wie bei jedem Versuch, etwas über ‚Gott‘ zu sagen, so geht es mir erst recht in der Öffentlichkeit eines Vortrags: Wenn ich ‚Gott‘ zu sagen versuche, verschlägt es mir zumeist und zuerst die Sprache.

Nicht nur deshalb, aber auch deswegen ist mir ‚Gott als Tätigkeitswort‘ so wertvoll geworden, nicht zuletzt im Kontext einer Seelsorgeform, in der ich seit 30 Jahren Erfahrungen mit dem ‚Gott zwischen uns‘ machen durfte: „Seelsorge durch die Gruppe“ (D. Stollberg)

Ich erlebe gruppendynamische Lernprozesse immer neu (und zwar buchstäblich, so wie jede Schachpartie eine je neue Variante von tausend Möglichkeiten darstellt) als Suchbewegungen und Entdeckungsreisen im zwischenmenschlichen Raum.
Suchbewegungen, natürlich, oft tagelang im „steinigen Acker“, ohne Gewissheit, dort irgendwann einen Schatz zu finden.

Aber es ereignen sich immer wieder Situationen, zu denen ich den biblischen „Schatz im Acker“ assoziiere: Zyniker beginnen unversehens zu weinen, durch den Panzer einer Unnahbaren lugt verstohlen Sehnsucht nach Zugehörigkeit hervor, chronisch Verkopfte tauen auf und lassen einen verwundbaren Kern ahnen. Oder: die Erfahrung, dass wir unverhofft beschenkt werden, wenn wir uns gegenseitig unsere Biographien, quasi wie Spiegel, zur Verfügung stellen, in denen wir die je eigenen Prägungen, frühe Verwundungen, die Grundlegung unstillbarer Sehnsüchte usw. erkennen.

In diesen Seminaren entstehen nicht selten intensive, auch intime Beziehungen, oft nur für den Zeitraum dieser einen Woche. Manchmal kommt es vor, dass Betroffene in der Gruppe von der Faszination erotischer Anziehung erzählen, die sie gerade erleben, und wir ahnen, was feministische Theologinnen meinen, wenn sie von Gott als „*power in relations*“ (Carter Heyward) sprechen, von „Godding“ (Rita Nakashima Brock). Diese Macht auch dort wahrzunehmen und theologisch als solche zu benennen, wo sie zwischen zwei Frauen oder zwei Männern am Werk ist – das erleben Betroffene oft als befreiend, denen ansonsten in unserer Kirche immer noch die Frage begegnet, „ob das denn sein darf“).

Solche Erfahrungen meine ich „wenn ich ‚Gott sage‘, richtige, wenn ich von „Gott als Tätigkeitswort“ spreche.

„Das Wahrsprechen des Anderen“⁷ – so lautet der Titel eines Buches über Parrhesia, diese Form intimer Kommunikation, auf der einen Seite immer bedroht, in Schmeichelei umzukippen, auf der anderen in Rhetorik („Überreden“/„Überzeugen“ des andern).

Die ‚Wahrheit‘, die dabei - ‚zwischen uns‘ - entsteht, ist nach meiner Erfahrung von der Art, dass sie frei macht (Jh 8,32) und ich bin überzeugt, dass da mehr im Spiel ist als das, was wir dabei immer neu versuchen.

Was ich in diesem Zusammenhang wie eine dauernde Alphabetisierung, oft als auch mühsam empfinde, das wird mehr als hundertfach aufgewogen durch jeweils neue Erfahrungen, beschenkt zu werden: z.B. wenn nach Tagen harter Arbeit in der Gruppe eine Atmosphäre von Vertrauen entsteht (die von anderer Qualität ist als billiges ‚Kuschelgruppen-Klima‘), z.B. wenn ‚graue Mäuse‘ sich als originelle, überaus liebenswerte

⁷ Michel Foucault, Das Wahrsprechen des Anderen, Frankfurt 1988.

Zeitgenossen entpuppen, z.B. wenn Teilnehmer(innen) am Ende einer Woche sagen, sie hätten erstmals so etwas wie 'Gemeinde' erlebt. Solche Erfahrungen, dass ich in meiner Rolle als Gruppenberater nichts weiter 'mache' als Räume zu schaffen, in denen sich so etwas ereignen kann, rufen mir immer wieder die Pointe der Samariter-Erzählung in Erinnerung: dass „der 'Nächste' nicht der Adressat der helfenden Liebe ist, sondern ihr Subjekt“, (Gerd Theißen), dass wir beschenkt werden, wenn das Leid des anderen uns anrührt. Das wehrt auch einem naheliegenden, aber schlimmen Missverständnis des „Tätigkeitswort“: nicht wir sind die Handelnden, allenfalls Handlanger. Seit „Gott Tätigkeitswort“ mir immer wichtiger wird, nehme ich Gottesvorstellungen anderer Religionen schärfer wahr, sammle Geschichten. Ein Beispiel: Aiban Wagua, ein Priester und Theologe indianischer Abstammung, sprach beim Kongress lateinamerikanischer und europäischer Theologen in Münster vom 'Gott' seiner Stammesreligion. Ich werde die ersten Sätze seines Vortrags nicht vergessen: „Wenn ich meinen Lehrmeistern in der Kuna-Religion folge, dann muss ich unterscheiden zwischen dem, was Pab'igala ist (Weg, über den Paba – Gott – ging und das wäre Theologie) und dem, was Pab'igala zu sein scheint, aber nicht ist. Meine Lehrmeister, die Alten der Kuna-Religion, bestimmen diese beiden Vorstellungen so: wenn du von Paba redest oder an ihn denkst, dann wird er dich bei der Hand nehmen und dich dorthin führen, wo der Fischer der Sonne ausgesetzt ist und nichts fängt. Dann wird dich der Mangel an Fisch für seine Familie schmerzen und die Hitze wird dir zusetzen. Dann wird dich Paba zu einem Kind führen, das vielleicht gerade weint oder lacht. Du wirst dasselbe empfinden. Dann wird Paba dich anreden und dir sagen: 'Sprich von ihrem Schmerz und ihrer Freude!' Das ist Pab'igala. (Theologie) Wenn du aber hören solltest, wie jemand zu dir sagt: 'Sprich über mich, sprich über meine Werke!' dann ist das nicht Pab'igala“.⁸ Wenn Gott ein Tätigkeitswort ist, tritt Compassion an die Stelle von Theo-„logie“! Aber das ist ein anderes Thema!

3.2.2 Fazit: Zum konstitutiven Zusammenhang von Parrhesia und „Wenn ich Gott sage“ Der untrennbare Zusammenhang, in dem der „Meister“ der „Selbstsorge“ eine doppelte Wahrheit verbürgt, die Wahrheit der Inhalte („Gott“) und die Wahrheit des Dialogs (Parrhesia): das könnte eine Orientierung, eine Fährte sein, das „Pastorale“ von Supervision neu zu denken.

Meine These heißt nicht, Supervision einfach durch Parrhesia zu ersetzen. Der Vorschlag lautet: im Grenzgebiet von Supervision und „Selbstsorge“-Praxis zu experimentieren. Parrhesia als wechselseitiges „Sich-Öffnen“ zweier Subjekte, die einander an der Weise und vielleicht „Be-geist-erung“ teil-geben „wenn sie Gott sagen“. Das würde die gegenwärtig (vielleicht allzu dogmatisch?) als komplementär definierten Rollen partiell in Richtung reziproker Beziehungen verändern (i.S. von Parrhesia, aber auch von dem bei Moser anklingenden Ansinnen/Wunsch des Klienten, „für den Therapeuten zu beten“).

Selbst der vielleicht hohe Preis, den wir für das Experiment zahlen müssten, nämlich unsere Professionalitäts-Standards überprüfen oder ändern zu müssen, scheint mir den Versuch wert.

Literatur

⁸ Aiban Wagua, Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna, in: J. B. Metz/P. Rottländer, Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, Mainz 1988, 135-145.

1. M. Foucault (1992), Was ist Kritik? Berlin
2. ders., (1994), Das Subjekt und die Macht. Nachwort zu H. L. Dreyfus/ P. Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim 1994 (2. Aufl.) 243-261.
3. ders., Hermeneutik des Subjekts, in: ders., Freiheit und Selbstsorge, Frankfurt 1993, 22-60.
4. T. Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt 1976
5. ders., Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion, Stuttgart 2003.
6. H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung M, Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999.
7. A. Wagua, Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna, in: J.B. Metz/ P. Rottländer, Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, Mainz 1988, 135-145.