

# Der unvollendete Pullover

Pastoralpsychologische und -theologische Betrachtungen

zu Kreuz und Auferstehung Jesu

Christoph Morgenthaler

Das Studium „lebendiger menschlicher Dokumente“ ist nicht nur Quelle für das Verständnis der menschlichen Natur, sondern auch eine Grundlage theologischer Arbeit und eine Methode theologischer Ausbildung, die gefördert werden muß. Anton T. Boisen, der Ahnvater der klinischen Seelsorgebewegung, prägt mit diesem Grundsatz bis heute pastoralpsychologisches Arbeiten.<sup>1</sup> So möchte auch ich im folgenden vom Studium eines solchen Dokumentes ausgehen und im Anschluß daran theologische Überlegungen zur Auferstehung Jesu entwickeln. Ich wähle also einen klassischen pastoralpsychologischen Zugang und frage: Wie erscheint die Thematik von Kreuz und Auferstehung Jesu im Medium einer seelsorglichen Begegnung und ihrer Reflexion? Es handelt sich um die Begegnung eines Vikars<sup>2</sup> mit einer 70jährigen, schwerkranken Frau, wie sie dieser in einem sogenannten Verbatim, also einem in Rede und Gegenrede festgehaltenen Protokoll seines Krankenbesuchs aufgezeichnet hat. Kann von diesem „Dokument lebendigen Glaubens“, seiner Interpretation und den Prinzipien dieser Interpretation ein Licht auf Kreuz und Auferstehung Jesu fallen? Läßt sich von Karfreitag und Ostern her umgekehrt auch die Dynamik dieser Begegnung besser verstehen?

Spitalbesuch, Mittwoch vor Ostern

Dies ist der vierte Besuch bei Frau R. Beim ersten Besuch war sie sehr lebhaft und gesprächig. Beim zweiten Besuch sprachen wir über eine bevorstehende Operation, vor der sie Angst hatte. Letztes Mal war Frau R. sehr schwach (sie wurde aber noch nicht operiert).

S 1: Es geht Ihnen schon wieder etwas besser gegenüber letztes Mal, als ich Sie besuchte?

R 1: Ja.

S 2: Aber operiert haben sie noch nicht?

R 2: Nein.

Die Ärzte reden davon. Aber sie wissen nicht so recht, was sie wollen.

S 3: Haben Sie Hoffnung, daß man bald operieren kann?

R 3: Ja.

Es wird wieder gut kommen!

Wir schweigen und schauen uns in die Augen. Mir fällt auf, daß ihre linke Hand sehr stark angeschwollen ist.

S 4: Ihre Hand ist stark angeschwollen.

<sup>1</sup> Eine Sammlung von Originalaufsätzen und Kommentaren ist neu zugänglich geworden in: G. Asquith (Hg.), *Vision from a Little Known Country*. A Boisen Reader, *Journal of Pastoral Care Publications* 1992, vgl. v. a. 19ff, 157ff.

<sup>2</sup> Das Vikariat bildet im Kirchengebiet der ev.-ref. Kirchen Bern-Jura einen Teil des Studiums und dauert, anschließend an den theoretischen Teil des Staatsexamens, ein Jahr.

R 4: Ja, das habe ich immer wieder gehabt, auch jetzt.

Frau R. schweigt wieder. Mit der rechten Hand bedeckt sie die geschwollene Hand. 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.

Unweigerlich fällt mein Blick wieder auf ihre geschwollene Hand. Sie versucht, diese mit dem Leintuch zuzudecken.

R 5: Ich habe einen Traum gehabt. Jetzt muß ich immer daran denken.

S 5: Was haben Sie denn geträumt?

R 6: Ich wollte etwas fertigmachen, aber ich konnte nicht.

S 6: Was wollten Sie fertigmachen?

R 7: Irgend etwas, das weiß ich auch nicht mehr. Ich kann es nicht sagen.

S 7: Wieso konnten Sie es denn nicht fertigmachen? Haben Sie keine Kraft oder keine Zeit mehr gehabt?

R 8: Jemand kam und sagte: „So, jetzt können Sie nicht mehr fertigmachen!“

Kurzes Schweigen.

S 8: Wollen Sie noch irgend etwas fertigmachen?

R 8: Ja, eine Jacke. Die schöne Jacke möchte ich so gerne fertigmachen.

S 9: Was für eine Jacke. Eine Strickjacke?

R 10: Ja, die Strickjacke, die ich angefangen habe. Sie liegt im Schrank. Hoffentlich kann ich sie bald fertig stricken.

Und plötzlich lebt Frau R. auf. Sie ist wie verwandelt. Ausgiebig erzählt sie von der Farbe, vom Muster der Jacke. Gegenüber vorher spricht Frau R. jetzt mit kräftiger Stimme und hoffnungsvollen Worten.

Eigentlich wollte ich Frau R. auf den Tod ansprechen. Ich wollte fragen, ob sie bereit wäre zu sterben oder ob sie noch etwas anderes vor dem Tod fertigmachen möchte. Jetzt vertraue ich mich nicht mehr.

## I. Erste Annäherungen und Fragen

Wie können wir die Dynamik dieses Austauschs am Krankenbett tiefer verstehen? Ich versuche eine erste Lesart des Textes. Ich halte sie persönlich, notiere Fragen, Beobachtungen und Phantasien, die sich für mich an Eigenarten, Bruchstellen und Verwerfungen dieses Textes ergeben.<sup>3</sup>

Das Wechselspiel von bedrohlicher Krankheit und Hoffnung, das schon im Titel des Protokolls anklingt, taucht im Vorspann sogleich wieder auf. Der Zustand der besuchten Frau hatte sich in den letzten Wochen offensichtlich stark verschlechtert. Noch war sie „sehr lebhaft und gesprächig“ gewesen, dann „sehr schwach“. Dramatisch scheinen die Lebenskräfte zu schwinden. Was bewirkt diese „Vorgeschichte“ beim Seelsorger? Wie betritt er das Spitalzimmer? Was befürchtet er? Was möchte er sein, was erreichen? Es ist immerhin der vierte Besuch. Bisher hat er sich von der stetig sich verschlimmernden Situation der Frau nicht ab-

<sup>3</sup> Meine Lesart hat sich aus der Diskussion jener Gruppe von VikarInnen, in der das Protokoll zuerst vorgelegt wurde, aber auch aus weiteren Gesprächen entwickelt. Anregungen verdanke ich insbesondere meinen Berner Kollegen Christoph Barben-Müller, Matthias Grünewald und Jürg Zürcher.

schrecken lassen, ist ihr in die Tiefe gefolgt, wir wissen nicht wie. Nun ist er wieder da.

Seine erste fragende Bemerkung (S 1) scheint eine Beobachtung aufzunehmen, signalisiert Vertrautheit mit dem bisherigen Verlauf der Krankheit, und doch überrascht sie mich auch. Weshalb diese Betonung der Besserung gleich zu Beginn der Begegnung? Äußert sich hier, in ihr Gegenteil verkehrt, auch die Angst, die Abwärtsbewegung könnte sich fortsetzen und Frau R. (und den Seelsorger!) letztlich überfordern? Die Patientin bejaht diese erste von vielen Fragen (R 1), nimmt aber das Thema nicht auf. Der Seelsorger fragt weiter (S 2), die Patientin präzisiert nun doch und signalisiert in ihrer Antwort (R 2), wie unsicher sie sich in einer Situation fühlt, in der auch die Ärzte nicht eindeutig handeln zu können scheinen und sie selber auf einen Entscheid warten muß. Der Seelsorger setzt erneut einen Kontrapunkt zum Thema von Angst und Unsicherheit und fragt die Patientin noch direkter, wieder sondierend und doch auch suggestiv, nach möglicher Hoffnung (S 3). Sie nimmt das Thema diesmal auf (R 3). In welchem Ton sie dies tut, muß offenbleiben. Liegt ein trotziges Aufbegehren in ihrer Stimme, tönt sie zuversichtlich oder verzweifelt? Auf alle Fälle sieht sie auch hier wenig eigene Einflußmöglichkeiten. „Es“ wird wieder gut kommen. Das Gespräch führt ein erstes Mal ins gemeinsame Schweigen. Keineswegs selbstverständlich scheint mir, daß dies hier bereits möglich wird – ein Zeichen des Vertrauens, nehme ich an, das sich in den vorangehenden Begegnungen entwickelt hat. Und doch kommt es mir zugleich so vor, wie wenn etwas übergangen würde. Was führt hier ins gemeinsame Schweigen? Ist es Abwehr oder Schutz? Welche Sprache sprechen die Augen? Vieles bleibt offen. Dem Seelsorger fällt nun die linke Hand von Frau R. auf, die „sehr stark angeschwollen“ ist. Diese Hand scheint ihre eigene Sprache zu sprechen, die Wahrnehmung des Unheimlichen, der im Körperlich-Kompakten sich ausdrückenden „Handlungsunfähigkeit“ unterbricht den gemeinsamen Versuch, die Situation einseitig in Richtung Hoffnung auszulegen. Wieder ist es der Vikar, der diesen Aspekt anspricht (S 4). Er benennt, was er sieht, gibt der Irritation Raum. Die Aussage enthält ein stark konfrontatives Moment und gibt zugleich dem Leiden Raum. Hat die Antwort der Frau (R 4) etwas Beschwichtigendes, oder bestätigt sie ihrerseits, wie sie ihrem Leiden ausgeliefert ist? Es ist, wie wenn diese Sequenz den vorangegangenen Ausruf der Frau – „Es wird wieder gut kommen“ – in Frage stellte. Wieder folgt Schweigen. Ist es Zufall, daß der Seelsorger hier vermerkt, daß die Frau schweigt. Noch war es doch ein gemeinsames Schweigen gewesen. Die Gemeinsamkeit, die sich auf nonverbaler Ebene gezeigt hatte, scheint zu zerbrechen. Wieder drängt die Hand ins Zentrum der Wahrnehmung. Die Frau bedeckt sie nun: Hat sie die vorangegangene Bemerkung als Verletzung ihrer Intimsphäre erfahren? Will sie ihre Körperlichkeit vor dem konfrontativen, beobachtenden Zugriff des Vikars schützen?

Der Seelsorger vermutet, daß Frau R. Mühe mit dem Sprechen hat und erzählt von den bevorstehenden „Festtagen“ Karfreitag und Ostern, „re-

det über“ den „leidenden und auferstandenen Jesus“ und versucht, so „etwas Trost und Hoffnung“ zuzusprechen. Diese Formulierungen lassen aufmerken: Seltsam distanziert hört sich dies an, das „Reden über“. Auffällig ist auch, daß der Vikar nicht ausführt, wie genau er erzählt hat. Ob ihm dies unwesentlich erscheint? Ob er sich schämt? Ob auch er hier etwas verhüllt, das wir als LeserInnen nicht zu Gesicht bekommen sollen? Welches Verständnis von Seelsorge scheint hier auf: der seelsorgliche Akt als „Initiative“, als „Zuspruch“ von außen, als kerygmatisch gefüllte Erzählung, als das vom Amtsträger an die handlungsunfähige Kranke, die kaum mehr sprechen kann, ausgeteilte Wort? Setzt sich hier der Vikar in theologische Richtigkeiten ab, wo er sich dem Leiden, der Verzweiflung, dem Schweigen stellen sollte? Oder sind diese Worte Überbrückungshilfe, Hinweis auf Vertrautes, Schonfrist, die es Frau R. möglich machen, sich wieder zu fassen? Frau R. bleibt stumm. Der Blick des Seelsorgers scheint von der geschwellenen Hand förmlich angezogen, Frau R. versucht erneut, in einer szenischen Steigerung, diese zu bedecken, diesmal mit dem „Leintuch“. Versucht sie, ihre Unversehrtheit noch einmal wiederherzustellen? Symbolisiert sie noch anderes, sehr Bedrohliches? Der nonverbale Tanz von Blick und Verhüllung, das Wechselspiel von Schweigen und Ansprechen geht weiter. Zugleich erweist sich der Vikar als sehr sensibel, spürt, daß sein Trost ins Leere gehen könnte, hält fest, daß sein Blick eine andere Sprache spricht.

Warum wird nun Frau R. unversehens selber aktiv (R 5)? Hat der Vikar mit seiner Rede doch einen Raum geöffnet, etwas Wesentliches anklingen lassen? Will sie ihn aus seiner theologischen Verlegenheit retten? Ihr Vertrauen ist jedenfalls groß, denn das Erzählen eines Traums ist immer ein intimer Akt. Sie muß jetzt „immer daran denken“. Wie dem Vikar die geschwellene Hand, scheint sich ihr der Traum fast zwanghaft aufzudrängen. Der Seelsorger fragt weiter. Er bleibt auf der Ebene der „Realien“, fragt nach dem „Was“ und dem „Wieso“ (S 5–7), stellt eine geschlossene Frage, in der, wie die nächste Äußerung von Frau R. (R 8) zeigt, eine falsche Alternative eröffnet wird. Die Häufung von Fragen an dieser Stelle eines langen gemeinsamen Weges kann als kommunikatives Alarmzeichen verstanden werden. Und doch: der Seelsorger interessiert sich für den Traum, kommt der Frau in dieser Phase des Gesprächs näher. In knapper Rede und Gegenrede „entwickeln“ sie das Thema, bei dem die Frau Expertin ist. Der Austausch führt schnörkellos zur Endgültigkeit des Satzes: „So, jetzt können Sie nicht mehr fertigmachen!“ Wer ist dieser „Jemand“, der hier spricht (R 8)? Was bedeutet „fertigmachen“? Gehe ich fehl, wenn ich gar eine gewisse Genugtuung aus dieser Anrede heraushöre? Ein kurzes, beredtes Schweigen folgt. Unterstreicht es die Bedeutsamkeit des eben Gesagten? Unterbricht oder fördert es den Fluß der Verständigung? Mir fällt auf, daß der Vikar in seiner nächsten Frage nicht darauf eingeht, daß etwas unabgeschlossen, Fragment bleiben soll, sondern die Frau fragt, was sie noch fertigmachen will. Überraschend ändert sich nun der emotionale Fluß des Gesprächs. Weichen die beiden vor der Auseinandersetzung mit der Endgültigkeit des

Abschieds aus? Frau R. scheint das Angebot jedenfalls gerne aufzunehmen (R 9). Sie kommt auf ihre Jacke zu sprechen. Die Äußerungen tönen emphatisch: „Ja, eine Jacke. Die schöne Jacke ...“, „so gerne“ möchte ich ..., „hoffentlich kann ich ...“ Keineswegs selbstverständlich ist ihr dies. Irgendwie scheinen mit dem Thema der Jacke enorme psychische Energien angezapft. Das Sprechen macht ihr nun anscheinend gar keine Mühe mehr. Sie lebt auf, ist „wie verwandelt“, spricht „mit kräftiger Stimme und hoffnungsvollen Worten“.

Eigentlich wollte der Seelsorger Frau R. auf den Tod ansprechen, wollte danach fragen, welche „unvollendeten Geschäfte“ sie noch in Angriff nehmen könnte. Wieder erweist er sich als sensibler Beobachter von Inkonsistenzen, Abbrüchen. Angesichts des Auflebens der Frau getraut er sich nicht mehr. Ist dies ein letzter Ausdruck von Abwehr, ein Loslassen seiner eigenen Intentionen zugunsten dessen, was für die Frau nun wesentlich ist, oder will er gar sagen, daß hier etwas „Unberührbares“ im Spiel ist, das er nicht mehr antasten kann?

Ich breche die Paraphrase ab. Ich bin fasziniert von der Vielschichtigkeit dieser Begegnung. Irgendwie läßt mich dieses Gespräch nicht los. Weshalb eigentlich?

## II. *Pastoralpsychologischer Interpretationsdurchgang*

In einem zweiten Interpretationsdurchgang suche ich etwas größere Distanz und schließe einige pastoralpsychologische Beobachtungen und Betrachtungen an, die sich mir aufdrängen.

Eine erste Bemerkung bezieht sich auf den Vikar. Es fällt auf, wieviele Fragen er stellt, wie er „über“ Tod und Auferstehung Jesu redet und auch beim Traum an den Realien interessiert bleibt. Jene Aussagekategorie findet sich nicht bei ihm, die als Markenzeichen einer empathischen Gesprächsführung gilt: die „Verbalisierung emotionaler Gesprächsinhalte“, die Reflexion von Stimmungen, von Unausgesprochenem und Halbbewußtem. Ganz gewiß ist dies ein Anfängerfehler, der immer wieder beobachtet werden kann. Vielleicht kommt hier auch eine Persönlichkeitsstruktur zum Ausdruck. Das „Sachohr“<sup>4</sup> des Vikars ist jedenfalls stark ausgebildet. Er hört, was gesagt wird, versteht dies aber kaum als Ausdruck auch einer Beziehung, als Form der Selbstoffenbarung oder gar als Appell. Ich vermute zudem: Es geht in dieser Sachorientierung nicht zuletzt um die Abwehr massiver Gefühle: Überforderung, Angst vor der eigenen Sterblichkeit, Angst aber auch, sich dem Leiden dieser Frau, dem Entsetzen, dem Ende, dem Karfreitag an die-

<sup>4</sup> Schulz von Thun hat durch die Unterscheidung von Sach-, Beziehungs-, Selbstoffenbarungs- und Appellebene viele Erkenntnisse der Kommunikationsforschung in einem eingängigen, vierdimensionalen Modell zwischenmenschlicher Kommunikation zusammengefaßt, das breite Aufnahme gefunden hat: *F. Schulz von Thun, Miteinander reden: Störungen und Klärungen, Psychologie zwischenmenschlicher Kommunikation (rororo Sachbuch 7489), Frankfurt a. M. 1981, passim.*

sem Bett wirklich zu stellen. So bleibt dem Vikar die emotionale Ebene des Gesprächs letztlich unzugänglich. Er sieht vieles und hört vieles, vermag es aber nicht wirklich wahr-zunehmen.

Ähnliches läßt sich bei Frau R. – zugespitzt durch die existentielle Situation schwerer Krankheit – vermuten: Sie verhüllt die Hand; sie betont ihre Hoffnung; sie verweigert eine Antwort auf die theologische Rede des Vikars, die anklingen läßt, daß es nun um „Letztes“ geht; sie geht gerne auf sein Angebot ein, nicht von dem zu reden, was nicht mehr abgeschlossen werden kann, wohl aber vom Fertigstricken des Pullovers. Auch im Blick auf die Frau kann gefragt werden, ob sie vor dem fordernden Anruf, Fragment zu bleiben, nicht einfach in eine Phantasiewelt entflüchtet. Die Unfähigkeit beider, zu konkretisieren, auszusprechen und wirklich auszuhalten, was ist und sein könnte, ergänzt sich. Frau R. und der Vikar scheinen in gewisser Weise eine „Kollusion“ einzugehen, deren Sinn vorerst einmal die Abwehr intensiver Ängste ist. Sie spielen zusammen, in einem faszinierenden nonverbalen und verbalen „Tanz“ von Aussprechen und Schweigen, Aufdecken und Verhüllen, hin- und hergerissen zwischen Hoffnung und Verzweiflung, Aufleben und Absterben.

Am Protokoll selber läßt sich ablesen, wie wichtig dabei das Verhältnis der verschiedenen Ebenen der Kommunikation für den Gang des Gesprächs wird. Ein kommunikationstheoretisches Axiom scheint sich zu bestätigen: die nonverbale, „analoge“, sich in Zeichen des Körpers, in Blicken, mimischen Reaktionen, Bewegungen ausdrückende Ebene der Beziehung erweist ihre Kraft, ihre metakommunikative Potenz, die die inhaltliche Dimension des Gesprächs, gerade dort, wo es sich um theologische Richtigkeiten dreht, kategorial mitbestimmt.<sup>5</sup> Der Blick auf die geschwollene Hand und die Verhüllungsversuche von Frau R. bilden einen kommunikativen Kontrapunkt zur Beschwörung von Hoffnung und tröstlichen Inhalten der christlichen Tradition und verstärken sich bis zum Einsatzpunkt der Traumrede. Der Blick auf die geschwollene Hand stellt insbesondere die theologische Rede von Kreuz und Auferstehung in eine metakommunikative Klammer. Dieser „Zuspruch“ erweist sich – dies ist zumindest ein Eindruck, ich werde auf das Thema zurückkommen – ohne wirkliche Kraft. Es scheint dem Vikar nicht zu gelingen, seine theologischen Worte so auf die Wirklichkeit der Frau zu beziehen, daß sie erhellend wirken und Kräfte erschließen, die trösten.

Besonders augenfällig wird diese Kraftlosigkeit christlicher Rede im Gegenüber zur dynamischen Wirkung des Traums und des anschließenden Gesprächs. Fast schmerzlich deutlich wird die Spannung: hier die Worte von Kreuz und Auferstehung, die verstummen lassen, Verständigung unterbrechen, konterkariert durch eine geschwollene Hand, die verborgen werden muß, Mahnmal der tiefen Ambivalenz der Situation; dort der

<sup>5</sup> Vgl. dazu nochmals Schulz von Thun, bes. 156ff, und insbesondere: P. Watzlawick u. a., Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen und Paradoxien, Bern etc. 1969, bes. 61ff.

Traum und das Bild vom Pullover, die eine ganze Welt von thematischen Bezügen erschließen und die Frau dynamisieren, was sich bis in ihre Physiologie hinein zeigt – von Müdigkeit und Nicht-Reden-Können ist nicht mehr die Rede. Der Traum entfaltet mit seiner inhaltlichen Topik in der existentiellen Situation, die durch unterschwellige Trauer um den möglichen Verlust des eigenen Lebens mitbestimmt ist, eine dynamische Bedeutung, die der Rede des Seelsorgers nicht eignet. Warum ermöglicht dies der Traumtext? Warum gehen von den theologischen Inhalten keine ähnlich erschließenden Wirkungen aus? Zudem: Könnte der Vikar nicht an die Metaphern des Traums anschließen und nochmals eine Brücke zum Thema von Tod und Auferstehung schlagen, Situation und Tradition, existentielle Frage und theologische Antwort in ein Verhältnis bringen, wie es theologisch reflektierte Hermeneutik haben möchte?

Offenbar ist das Naheliegende nicht möglich. Der Vikar verpaßt gleich zweimal den Kairos in diesem Gespräch: zuerst will er Trost zusprechen, wo doch eher geschwiegen, vielleicht mit der Frau geklagt werden sollte; dann möchte er vom Tod sprechen, als die Seele der Frau sich schon längst Farben und Muster des Pullovers ausmalt. Das Symptom des Leidens, die geschwollene Hand, das sich immer wieder aufdrängt, wo er von Hoffnung und Trost sprechen will, und die Lebendigkeit dieser Frau in ihrer Schwäche machen ihn gleichermaßen sprachlos. Zu stark scheint die Dynamik von Angst und Abwehr, die sich im Gegenspiel der Kommunikationsebenen durchsetzt, als daß er merken könnte, daß hier in den Symbolen von Hand und Pullover möglicherweise gerade von dem gesprochen wird, wovon auch er sprechen möchte.

Man könnte – ausgehend von der reichen Tradition der Traumpsychologie – nun die verschiedensten Aspekte auch des Traums hervorheben:<sup>6</sup> nach Jung seinen kompensatorischen Inhalt – die autoritative Stimme im Traum hebt das hervor, was die Frau zu verdrängen versucht –, die Art und Weise, wie der Vikar den Trauminhalt der Frau sozusagen entringen muß und dabei erneut in sie „eindringt“ – nach den legendären Trauminterpretationen Fritz Morgenthalers zeigt sich gerade darin und nicht unbedingt im Inhalt das Unbewußte, das spielt –, nach Freud die Macht des Wunsches, der sich auch im Fortgang des Gesprächs wieder durchsetzt. Ich kann dies nicht breiter entfalten. Der Traum selber eröffnet jedenfalls den Zugang zu psychischen Energien, die die theologische Rede so nicht erreicht. Ganze Bedeutungswelten und erstaunliche Kräfte sind in wenigen Worten gebunden, die durch das Nachfragen des Vikars „entfesselt“ werden.

Was macht es Frau R. möglich, auf eine so intime Ebene der Kommunikation zu wechseln, wie dies das Erzählen eines Traums meist bedeutet? Ganz gewiß ist hier das Vertrauen wichtig, das durch das Bemühen des Vikars in den vier Gesprächen geschaffen wurde. Vielleicht spürt sie, daß auch der Vikar hier Unterstützung, gar Trost bedarf. Und doch schließe ich eine zusätzliche Vermutung an, die manches von dem, was

<sup>6</sup> Vgl. dazu C. Morgenthaler, *Der religiöse Traum*, Stuttgart etc. 1992.

ich bisher gesagt habe, etwas relativiert. Der theologische Monolog kann verstanden werden als Abwehr, als ein Ausweg aus einer emotional schwierigen Gesprächssituation. Vielleicht ist er aber doch mehr. Offensichtlich wirkt er nicht so, daß Frau R. den Kontakt zum Seelsorger innerlich abbricht, sondern eher so, daß sie sich zurückzieht und dann unmittelbar etwas für sie sehr Wesentliches ansprechen kann, wohl immer noch verhüllt in der Traumsprache und doch klar und deutlich. Das Summarium zu Karfreitag und Ostern könnte also als Einleitung zu einer Phase metaphorischer Kommunikation verstanden werden; die beiden Grundthemen des Leidens und der „Hoffnung trotz allem“ klingen in den vielleicht etwas unbeholfenen Worten von Kreuz und Auferstehung an. Im Raum dieser Worte findet die Frau zu einer anderen Ebene der Verständigung: sie antwortet ihrerseits nun mit den Metaphern des Traums. Ein rhetorischer Tropus ruft so nach seinem Gegenstück. Auf etwas Schwerverständliches, das einem aufgedrängt wird, antwortet man am besten mit etwas Unverständlichem, das sich einem aufdrängt, auf Sätze, die nicht zum Ziel kommen, mit einem Satz, der festhält, daß man nicht immer zum Ziel kommen kann.

Von daher erschließt sich ein letzter Aspekt dieses Praxisdokumentes, der mich fasziniert. Gewiß: der Vikar erweist sich in der Situation selber noch als Anfänger. Zugleich ist erstaunlich, was er wahrnimmt und zuläßt, wenn er seine Begegnung mit Frau R. dokumentiert: seine Sensibilität für die Bruchstellen der Kommunikation, seine Offenheit, mit der er die verschiedenen Aspekte des Gesprächs festhält, die wie tektonische Platten übereinandergeschichtet scheinen, sich stoßen, einander hinunterdrücken und hinauftreiben. So kommt es auch dazu, daß in diesem Gespräch die trostlose Trostrede des Vikars und das tröstliche Gespräch über den farbigen Pullover fast nahtlos aneinandergeraten. Mir scheint es diese Eigenart der Textkonstruktion zu sein, die dazu führt, daß sich das Protokoll in einer merkwürdigen Art dem definitiven psychologischen und theologischen Zugriff entwindet. Man kann in seinem Zentrum die Struktur einer Metapher entdecken: die Rede von Tod und Auferstehung ist wie eine Frau, die das endgültige „Aus“ hört und einen neuen Pullover strickt. Man könnte auch einen Ausdruck Koestlers beiziehen und von der sozusagen bi-soziativen Struktur des Textes sprechen, den wir vor uns haben.<sup>7</sup> Zwei kategoriale Ebenen stoßen hier aneinander, die sich gegenseitig zu einer neuen Qualität steigern. Die Interferenz der beiden Textsorten, der theologischen Rede und der Traumerzählung destabilisiert vorgegebene Bedeutungen sowohl der Rede von Kreuz und Auferstehung wie der Traumerzählung, so daß neue Bedeutungen aufspringen können, die nicht fern von Witz und Ironie sind. Dies erscheint allerdings erst im nachhinein, auf der Ebene des „Gesamttextes“, wie ihn der Vikar vorlegt, in der supervisorischen Rekon-

<sup>7</sup> Vgl. P. Bühler, *L'humour comme interface entre science et foi à partir d'Arthur Koestler*, in: ders./C. Karakash (Hg.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Genève 1992, 158f.

struktion. Die Begegnung wird so dargestellt, daß sie auf eine Auflösung drängt, daß sie über sich hinausweist in eine Dimension, die so direkt nicht auszusprechen ist.

### III. *Pastoraltheologische Vertiefung*

Nach den beiden Interpretationsdurchgängen möchte ich die Frage wieder aufnehmen, von der ich ausgegangen bin. Dient die Analyse einer solchen Begegnung, wie dies Boisen vorgeschlagen hat, zu mehr als der Verbesserung seelsorglicher Praxis? Lassen sich aus einem solchen „Dokument lebendigen Glaubens“ auch Einsichten für ein angemessenes theologisches Verständnis von Kreuz und Auferstehung Jesu gewinnen? Ich denke zuerst einmal: Das Protokoll zeigt den Einsatz eines Lernprozesses, angesiedelt zwischen Katheder und Krankenbett. Der Vikar befindet sich in einer Phase des Übergangs von seiner theologischen Ausbildung in die kirchliche Praxis. Vieles, was dieses Protokoll verdeutlicht, ist nicht nur individueller Vorgang, sondern in bestimmter Weise typisch. Wir können annehmen, daß der Vikar in der Situation, die ihm noch wenig vertraut ist, mit massiven eigenen Ängsten konfrontiert ist. Er hat in seiner Ausbildung gelernt, theologisch zu reden, die Bedeutung der Auferstehung Jesu in monologischer Form darzulegen. Aber er hat es wahrscheinlich weniger gut gelernt, Theologie im Gespräch, „Theologie als Gespräch“<sup>8</sup> zu verstehen, indem Inhalte des Glaubens gemeinsam entfaltet und weiterentwickelt werden, unter Rückgriff auf die klassischen Traditionen des Christentums, aber genauso radikal in Auseinandersetzung mit der existentiellen Wirklichkeit heute leidender Menschen. Er hat gelernt, theologische „Sachverhalte“ wahrzunehmen; er hat es nicht gelernt, die in diesen Sachverhalten gebundenen Emotionen, die durch diese strukturierten Beziehungen, die durch sie ausgelösten Appelle richtig zu entziffern und angemessen darauf zu reagieren. So kann er letztlich nicht verständlich machen, was Auferstehung Jesu in der Situation dieser leidenden Frau denn nun bedeuten könnte, und ebensowenig theologisch dechiffrieren, was die Frau in nicht-theologischer Sprache zu formulieren versucht.<sup>9</sup>

Von diesem Punkt aus läßt sich eine erste Rückfrage an theologische Hermeneutik und das Reden von Jesu Auferstehung in anderen theologischen Disziplinen formulieren: Wird nicht generell in der Auseinandersetzung mit theologischen Traditionen und Themen das „Sachohr“ überstrapaziert? Wo und wie lernen Studierende, Theologie im Gespräch, als Gespräch zu entwickeln? Wo und wie werden die von Kommunikationstheoretikern angemahnten anderen Ebenen der Verständigung miteinbezogen: die Art und Weise, wie unser theologisches Reden von der Auferstehung Jesu Beziehungen gestaltet, wie wir darin Persönliches über uns

<sup>8</sup> D. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993.

<sup>9</sup> Ähnlich: M. Josuttis, *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie* (KT 20), München 1987<sup>3</sup>, 89ff.

selber offenbaren, wie es Handlungsappelle aus sich entläßt? Kann denn von Jesu Auferstehung angemessen geredet werden, wenn diese Dimensionen, wie mir vielfach scheint, fast vollständig ausgeblendet werden? Gewiß: auch die Sachdimension – wenn es denn eine „Sache“ in diesem Zusammenhang überhaupt gibt –, zumindest die sorgfältige Auseinandersetzung mit den Inhalten der Texte, die kritische Rekonstruktion möglicher historischer Hintergründe und Zusammenhänge gehört zu dieser Theologie als Gespräch. Aber nicht nur sie. Die Rede von Auferstehung erreicht schlußendlich in der gesellschaftlichen und persönlichen Wirklichkeit das nicht, was sie ermöglichen könnte, wenn sie auf diese Dimension reduziert wird.

Ich greife einen zweiten Punkt auf. Die Symbolik von Kreuz und Auferstehung, so wird in einem Standardwerk der Pastoralpsychologie, im „Dictionary of Pastoral Care and Counseling“<sup>10</sup> vermerkt, lasse sich auf grundlegende Themen pastoraler Praxis beziehen. Sie ziele auf einen Bezug, der im christlichen Leben und in christlicher Seelsorge und Beratung aufrechterhalten bleiben müsse, auf mehrere Paare polarer oder dialektischer Gegensätze: Wirklichkeit und Möglichkeit, Ohnmacht und Macht, Verzweiflung und Hoffnung, Leiden und Vollendung, Sünde und Vergebung, Scheitern und Neuanfang. In jedem dieser Fälle sei es lebenswichtig, eine Balance oder doch Interaktion zwischen den Gegensätzen aufrechtzuerhalten.

Ich denke, etwas von dieser Dialektik lasse sich auch in der Begegnung von alter Dame und Vikar wiederfinden. Sie spiegelt auf den verschiedensten Ebenen diese polare Spannung. Sie läßt die dramatische Dynamik von Angst und Hoffnung, Wirklichkeit und Illusion, äußerer Wahrnehmung und innerer Schau, Annahme des Endlich-Fragmentarischen und Hoffnung auf Vollendung erahnen, die Leiden und Todesnähe auslösen. Sie macht deutlich, daß ich Menschen in ihrer Würde angesichts des Todes nur dann ernst nehme, wenn ich meinen Blick nicht von den Symbolen entstellter Körperlichkeit – einer geschwollenen Hand – bannen lasse, sondern sie im Horizont einer Hoffnung verstehe, die Sichtbares und Vergängliches in einem neuen Licht erstrahlen läßt. Sie macht ebenso deutlich, daß ich von Hoffnung nur dann zukunftserschließend spreche, wenn ich auch die Realität des Leidens ganz wahrnehme. Die beiden Kategorien Kreuz und Auferstehung erweisen sich gerade in ihrem spannungsreichen Nebeneinander als Sprach-, Verstehens- und Strukturierungshilfe für diese Situation.

In der Debatte um die Auferstehung Jesu spielen in zunehmendem Ausmaß auch psychologische Überlegungen eine Rolle.<sup>11</sup> Von besonderem

<sup>10</sup> R. J. Hunter (Hg.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Nashville 1990, 250.

<sup>11</sup> Z.B. wenn Lüdemann mit der psychischen Dynamik von Visionen argumentiert, Verweyen darauf rekurriert, nach einer Katastrophe seien es in einer Gruppe meistens die, die schon vorher laut gewesen seien, die sich bei der Deutung des Geschehenen durchsetzten, vgl. G. Lüdemann, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, und H. Verweyen, „Auferstehung“: ein Wort verstellt die Sache, beide in: H. Ver-

Interesse ist dabei die Frage nach Sprachformen, die dem, was Menschen in Todesangst und Trauer erleben, Ausdruck verleihen können. Es ist eine wohlbelegte Tatsache, daß es die Sprache der Symbole, der Bilder, der metaphorischen Rede ist, die Menschen wählen, wenn sie von dem zu sprechen versuchen, was sich nur noch unter größten Ängsten in Sprache fassen läßt und doch einen Ausdruck finden will.<sup>12</sup> So scheint es mir nicht von ungefähr, daß die Frau hier die Metaphorik eines Traums, das Bild eines unvollendeten, farbigen Pullovers aufgreift, um von dem zu sprechen, was sie unbedingt angeht. Gerade in der Diskussion um das Buch von Lüdemann spielt zudem die Frage nach der Genese von Visionen und ihrer Durchschlagskraft eine nicht unbedeutende Rolle. Auch in unserem Dokument geht es letztlich um eine Form von „Vision“. Das Beispiel zeigt, ohne daß wir uns in großen Spekulationen ergehen müssen, die Potenz solcher innerer Bilder, die motivierende, energetisierende, hoffnungsspendende Kraft einer erinnernden Vision gelungenen Lebens in einer Situation, in der alles anders zu werden droht. Ich will damit keine Parallele herstellen, wo keine direkte Parallele zu finden ist. Und doch: läßt sich nicht von Prozessen, die sich in „Dokumenten lebendigen Glaubens“ heute spiegeln, ein Verständnis gewinnen für Prozesse, die sich in den Texten des Neuen Testaments niedergeschlagen haben? Ein Vorteil bestünde dabei darin, daß bei einer solchen Korrelation, wie sie auch Boisen intendierte, nicht damalige Wirklichkeit reduktiv auf sozusagen geschichtsresistente psychische Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt würde, sondern komplexe narrative Strukturen aufeinander bezogen würden, die Psychisches wohl mitenthalten, aber nicht auf dieses reduziert werden können.

Die Bewegung dieser Interpretation könnte auf einer grundlegenden theologischen Ebene wiederholt werden. Verweyen hat in für mich überraschender und aufschlußreicher Weise die Frage aufgegriffen, ob mit der Kategorie von „Auferstehung“, die tief in apokalyptischen Zusammenhängen verankert ist, denn das Wesentliche der Erfahrung der Jünger überhaupt angemessen ausgedrückt worden ist, „ob die Auferstehungsmetapher wirklich angemessen ist, das durch den Tod unanfechtbare Leben Jesu in Gott und unsere sich darauf stützende Hoffnung für die Zukunft der Schöpfung auszudrücken“<sup>13</sup>, oder ob „Auferstehung“ nicht ein Wort sei, das die Sache, um die es geht, eher verstelle.

Könnte eine Seelsorgebegegnung, wie wir sie hier thematisieren, bei der Suche nach angemessenen sprachlichen Ausdrucksformen Hilfe zu einem Verständnis von „Auferstehung“ werden? Eigenartig: alle Theologen, denen ich unser Protokoll vorlegte, reagierten ähnlich wie ich: Wenn denn überhaupt die Kategorie „Auferstehung“ in sinnvoller Weise

weyen (Hg.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg i.B. etc. 1995<sup>2</sup>, z.B. 27ff.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. E. Kübler-Ross, *Verstehen, was Sterbende sagen wollen. Eine Einführung in ihre symbolische Sprache*, Stuttgart 1982.

<sup>13</sup> Verweyen, 115. Ich kann hier die differenzierte Argumentation Verweyens nur rudimentär aufgreifen.

in dieser Begegnung im Spiel ist, dann weniger in der theologischen Rede des Vikars als im Gesprächsteil über den Pullover. Welche Interpretationsbewegung setzte eine solche Gleichung in Gang? Auferstehung wäre dann nicht supranatural zu denken, nicht als spektakuläres Großereignis mit weltgeschichtlichem Format. 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: Dem Gleichmacher Tod, der Reduktion des Menschen auf die rein gesetzmäßigen Zusammenhänge der Natur, wird das eigene Werk, das eigene Bedeutungsmuster entgegengestrickt, hoffnungslos hoffnungsvoll. Auferstehung würde – wie in den Geschichten des ersten Ostertages – mit einem Alltagssymbol aus der Welt von Frauen korreliert, mit all seinen Bedeutungsnuancen, die es in einer Frauenbiographie entfalten kann.

Gewiß ist dies eine gewagte Interpretationsbewegung. Theologisch scheint sie mir aber im besten Sinne frag-würdig. Dialogische, nicht-hierarchische, vor-läufige, nicht-patriarchale Deutungsmuster ließen sich daraus ableiten, die der Wirklichkeit dessen nahe kommen, was Jesus von Nazareth in seinem Leben gewirkt hat, und die Osterwirklichkeit in diesem Licht deuten. Charakteristisch für eine solche Interpretationsbewegung wäre nicht der triumphale Trompetenstoß, der Neues flächendeckend ausposaunt, sondern eher die nachträgliche, erstaunte Entdeckung, daß hier der Auferstandene anwesend war, wir es aber nicht wahrnahmen, weil „unsere Augen gehalten waren“, auch wenn „unser Herz brannte“.

Eine solche Suchbewegung würde unterstützt, wenn neutestamentliche Erzählungen mit unserem „Text“ als Deutungsfolie korreliert würden, wie dies Scharfenberg als Methode der Pastoralpsychologie vorgeschlagen hat.<sup>14</sup> Ich kann dies nur kurz andeuten. Gerade die Geschichte von den Emmausjüngern (Lk 24,13.35) scheint mir hier besonders aufschlußreich. Parallele Motive lassen sich im Bibeltext und im „Text“ der Seelsorgebegegnung finden: der Weg in tiefes Leiden, der bereits zurückliegt, das erneute Unterwegssein im Banne von Leiden und Tod, die theologische Rede, die das Geschehen im Blick auf heilige Traditionen deuten will und vorerst nicht verstanden wird, die Alltagsgesten des Brotbrechens oder des Strickens. Die Begegnung mit dem Auferstandenen wird dabei nicht im Direktgang verständlich, verschließt sich, solange die Augen von der Dynamik der Trauer, von Todes- und Verlustangst und ihrer Abwehr gehalten sind. Erst vom Ende her kommt es zur staunenden Entdeckung eines Unberührbaren, der da ist, gerade wenn er entschwindet. Im Rückblick wird den Jüngern deutlich, was es bedeu-

<sup>14</sup> J. Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen/München 1985, 32ff.

tete, daß ihr Herz brannte. Erst im nachhinein der supervisorischen Reflexion läßt sich in Analogie erschließen, welche Dimensionen der Wirklichkeit in der Begegnung des Vikars mit der alten Frau aufscheinen könnten.

Ich greife einen letzten Punkt auf: die polaren Gegensätze, beispielsweise Wirklichkeit und Möglichkeit oder Verzweiflung und Hoffnung, müßten aufeinander bezogen bleiben, gar in Balance gehalten werden, so heißt es im „Dictionary of Pastoral Care and Counseling“. Ich bin mir hier nach allem Gesagten nicht mehr so sicher. Balance? Angemessener scheint mir, hier nochmals die Kategorie Bisoziation aufzugreifen. Bühler hat gezeigt, wie das Prinzip der Bisoziation, von Koestler zuerst an der Kategorie des Witzes dargestellt, auch als Prinzip wissenschaftlicher Entdeckungen und einer Vernunft, die für das Unvorhergesehene offen ist, ausgelegt werden kann. Beides ist auch für Theologie von grundsätzlicher Bedeutung. Wenn man Koestlers Begriff von Bi-soziation in einem weiten Sinn versteht, könnte man sagen, die Theologie von Kreuz und Auferstehung bezeichne die grundlegende christliche Bi-soziation, die der Welt des Menschen einen unvorhergesehenen, unerwarteten Gott einschreibt. Diese Bi-soziation will den Menschen allen seinen Gewohnheiten des Denkens und Lebens entreißen, um ihm eine gänzlich neue Perspektive anzubieten. Sie begründet eine grundlegende humoristische Diskordanz von Glauben und Erfahrung.<sup>15</sup> Zumindest in ähnliche Richtung weist auch die bisoziative Struktur des Protokolls. In ihr sind Wirklichkeit und Möglichkeit, Verzweiflung und Hoffnung nicht einfach gleichschwebend ausbalanciert. Die Struktur des Protokolls weist vielmehr auf die Sprunghaftigkeit von Wirklichkeit, in der sich Gelungenes nicht festhalten, aber momentan, blitzartig, im Übersprung über Denkgewohnheiten und Gefühlsmuster als Geschenk unvergänglichen Lebens – der Trauer um alles Fragmentarische zum Trotz – erahnen läßt.

Vom Gesagten her lassen sich auch die Ziele kritisch in den Blick fassen, die der Vikar in dieser Situation verfolgt. Ich erschließe sie aus seinen Worten: Er will trösten und er will die Frau dazu anleiten, sich „unvollendeten Geschäften“ ihres Lebens nochmals zuzuwenden, solange es nicht zu spät ist. Er will, so scheint mir, mit beidem einen Beitrag zu einem guten, ja richtigen Sterben der Frau leisten. Ich nehme an, daß er sich dabei von Bildern und Wertvorstellungen leiten läßt, die in unserer Gesellschaft zur neuen Norm werden?<sup>16</sup> Die Seele der Frau scheint in dieser Situation nach anderem zu verlangen, gerade vom Seelsorger anderes zu verlangen.<sup>17</sup> Sie nimmt ihn in dieser verzweifelten Situation als

<sup>15</sup> Bühler, 163ff. – *Ders.*, Witz und Geist, Das Komische als Prüfstein des christlichen Glaubens, in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 141. Jg., 1/1985, 2ff.

<sup>16</sup> Hier liegt eine problematische Seite der durch Kübler-Ross ausgelösten breiten öffentlichen Thematisierung des Sterbens. Neue, psychologisch legitimierte Modelle des richtigen Sterbens haben sich damit etabliert, die leicht zur neuen Norm eines angemessenen Sterbens stilisiert werden.

<sup>17</sup> Gestrich hat in interessanter Weise die Frage aufgeworfen, ob SeelsorgerInnen nicht von der Seele des Patienten unbewußt wahrgenommen und je in besonderer

Anwalt der Hoffnung in Anspruch. Er scheint dies von Anfang an zu spüren. Gewiß ist dies auch Abwehr, Wunschdenken vielleicht. Und doch: ist dies nicht auch im Sinne der Texte, die christlichen Glauben begründen? Ist es vornehmste Aufgabe des Seelsorgers, Menschen bei der phasengerechten Abwicklung ihrer subjektiven Apokalypse auf leisen Sohlen tröstend und letzte Sterbeleistungen fordernd zu begleiten? Ist es nicht eher das, wozu die Frau den Vikar verführt: Menschen gerade auch dort zu begleiten, wo sie sich nicht an die Traktandenliste von Sterbenormen halten, die unsere Gesellschaft durchwirken, sondern eine letzte Freiheit in Anspruch nehmen, sie zu begleiten in die vielleicht ver-rückte, aber Lebenswürde realisierende, Hoffnung und Kraft schenken-de Vision gelingenden Lebens.

#### IV. *Die konstruktivistische Kritik an einem objektivistischen Verständnis von Wissen und Wirklichkeit und ihre Folgen für eine evangelische Pastoralpsychologie*

Ich habe mich im Vorangehenden auf ein Praxisdokument der Seelsorge bezogen und an ihm Gedanken zur Auferstehung Jesu entwickelt. Wissenschaftstheoretische Fragen lassen sich hier anschließen: Welche Form von Wissen repräsentiert das vorliegende Praxisdokument eigentlich? In welche Richtung soll seine Interpretation getrieben werden? Wie bin ich im vorliegenden Fall vorgegangen?<sup>18</sup> Ich möchte zur Verdeutlichung einer Antwort vereinfachend zwei mögliche Sichtweisen unterscheiden: Das „Protokoll“ kann – bei allen Einschränkungen – verstanden werden als Wiedergabe dessen, was sich zwischen Vikar und Frau „wirklich“ abgespielt hat, als eine reaktiv auf die Begegnung bezogene „Dokumentation“, eine Darstellung der „tatsächlichen“ Ereignisse und Beziehungen, als Ausdruck von Wissen, das sich durch eine möglichst nahe *adaequatio intellectus et rei* auszeichnet. Dieses Protokoll gilt als um so aufschlußreicher, je näher in ihm Realität und Abbild zusammenkommen; es erhält seinen Wert gerade dadurch, daß es der Begegnung, wie sie stattgefunden hat, möglichst entspricht. Weil dies wegen subjektiver Befangenheit immer nur annähernd möglich ist, wird im supervisorischen Prozeß zusätzlich eine Wirklichkeit erschlossen, die „hinter“ diesem Protokoll steht. Diese Wirklichkeit ist, so wird angenommen, angemessener, wissenschaftlicher und auch präziser, als sie die handelnde Person im Protokoll wiedergeben kann. Ziel einer pastoralpsychologischen Auseinandersetzung mit diesem Protokoll ist dabei die vereinheitlichen-

Weise beansprucht werden und sich ein Teil ihres Auftrags eben aus diesem unbe-wußt präsentierten Auftrag ableiten lasse, der sich meist an den ersten Äußerungen eines Seelsorgegesprächs ablesen lasse: R. Gestrich, Am Krankenbett. Seel-sorge in der Klinik, Stuttgart 1987.

<sup>18</sup> Natürlich lassen sich solche Fragen auch im Blick auf die neutestamentlichen Texte zu Kreuz und Auferstehung und ihre Interpretation stellen. Leicht ließen sich auch hier die im folgenden beschriebenen Formen der Wirklichkeitsrekon-struktion wiederfinden. Ich kann diese Parallele aber nicht weiterverfolgen.

de Entdeckung von psychologischen Gesetzmäßigkeiten und theologischen Sachverhalten, die immer und überall gelten. Grundlegende Bedeutungseinheiten der Interpretation und Analyse sind Begriffe und Schemen, die unterschiedliche Ereignisfolgen auf der Basis ähnlicher, ihnen innewohnender Eigenschaften zusammenbringen (z. B. die Ebenen der Kommunikation, die Bedeutung nonverbaler Metakommunikation). Dies darf als das gängige pastoralpsychologische Interpretationsmuster gelten. Elemente einer solchen Betrachtungsweise sind in meine Interpretation eingegangen. Dabei habe ich vor allem „Gesetzmäßigkeiten“ von Angst und Abwehr, von verbaler Kommunikation und nonverbaler Metakommunikation herausgearbeitet, die Ursachen hervorgehoben, die Verständigung in diesem Gespräch schwierig machen. Damit ist aber ziemlich genau das umschrieben, was Neimeyer einen „objektivistischen Zugang“ zur Psychologie nennt.<sup>19</sup> Psychologie und in ihrer Folge auch Psychotherapie und letztlich auch die Pastoralpsychologie, die sich seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts stark von Psychologie beeinflussen ließ, standen seit ihren Anfängen unter dem Einfluß eines von der frühen Entwicklung der Naturwissenschaften inspirierten psychologischen Modelles von Wirklichkeitsbeschreibung und -thematisierung. Die Angemessenheit dieses Interpretationsmusters wird von Vertretern einer konstruktivistischen Richtung innerhalb von Psychologie und Psychotherapie in einer Debatte, die in den siebziger Jahren eingesetzt hat und heute intensiv geführt wird, stark angezweifelt. Sie kann hier nicht in allen ihren Verästelungen nachgezeichnet werden.<sup>20</sup> Zugespitzt läßt sich diese Sicht von Wirklichkeit in einigen Thesen des radikalen Konstruktivismus zusammenfassen: Was wir „Wissen“ nennen, repräsentiert keineswegs eine Welt, die angeblich jenseits unseres Erfahrungskontaktes mit ihr existiert. Menschliches Wissen ist eine menschliche Konstruktion. Wissen bezieht sich auf die Art und Weise, wie wir unsere Erfahrungswelt organisieren. Mittels konstruktiver konzeptioneller Operationen „möblieren“ wir unsere Erfahrungswirklichkeiten mit Dingen, Zuständen und Ereignissen. Was wir als Wirklichkeit erfahren, hängt zusammen mit den „Bausteinen“, die wir selber produzieren und zusammensetzen. Der Konstruktivismus gibt die Forderung auf, Erkenntnis sei „wahr“, insofern sie die objektive Wirklichkeit abbilde. Statt dessen wird lediglich verlangt, daß Wissen „viabel“ (lebbar, brauchbar, „begehrbar“) sein muß, insofern es in die Erfahrungswelt des Wissenden passen soll. Das Wissen ist nicht „Abbild“ einer unabhängigen Wirklichkeit,

<sup>19</sup> R. A. Neimeyer, *Constructivist Psychotherapies: Features, Foundations and Future Directions*, in: ders./M. J. Mahoney (Hg.), *Constructivism in Psychotherapy*, Washington 1995, 11ff.

<sup>20</sup> Vgl. nochmals den von Neimeyer/Mahoney herausgegebenen Sammelband; zudem z. B.: P. Watzlawick, *Wie wirklich ist Wirklichkeit, Wahn, Täuschung, Verstehen*, München/Zürich, 1985<sup>13</sup>. – K. J. Gergen, *Realities and Relationships, Soundings in Social Construction*, Cambridge/London 1994. Vgl. kritisch, v. a. zu den Thesen des „radikalen Konstruktivismus“: R. Nüse u. a., *Über die Erfindung des radikalen Konstruktivismus. Kritische Gegenargumente aus psychologischer Sicht*, Weinheim 1991.

sondern Schlüssel, der uns mögliche Wege zur Wirklichkeit und zu wirksamem Handeln erschließt. Der radikale Konstruktivismus leugnet dabei keineswegs eine äußere Realität. Menschliches Wissen ist aber in der Auffassung dieser Realität beschränkt. So muß der Konstruktivismus auch auf sich selber angewendet werden. Er ist als konstruierte theoretische Position nur eine Antwort unter vielen auf das alte Problem der Erkenntnis. Seine Anwendung in bestimmten Bereichen (z. B. der Psychotherapie) kann zeigen, ob er eine viable Antwort ist, d. h. passende Problemlösungen möglich macht, einen Schlüssel zu neuen Möglichkeiten bietet.

Wie ließe sich ein entsprechend ausgeprägtes Verständnis unseres „Protokolls“ gewinnen? Es würde verstanden als ein Konstrukt, abgeleitet aus der Erfahrung und den Handlungen unseres Vikars, der sich hier darstellt, rechtfertigt, inszeniert und uns als Lesenden bestimmte Rollen zuschiebt. Über wahr und falsch entschiede nicht eine möglichst große Annäherung an die von diesem Text unabhängig zu denkende „Wirklichkeit“. Dieser Text ist vielmehr Ausdruck einer Suche nach „viablem“, passendem Wissen, das sich zur Problemlösung in einem bestimmten Kontext eignet und neue Möglichkeiten erschließt. Das Interesse von Interpretation und Supervision zielte nicht darauf, „hinter“ dem Text vereinheitlichend Gesetzmäßigkeiten psychischer Art und Richtigkeiten theologischer Art wiederzufinden, sondern hätte davon auszugehen, daß Wirklichkeitsrepräsentationen vielfältig, kontextuell, historisch und paradigmatisch sind, dieser Text in sich also eine charakteristische, einmalige „lokale“ Wissensform darstellt und mit uns inszeniert. Er würde verstanden als „proaktiv“, als expressiver Ausdruck, als eine Art Plan für kommende, organisierte Aktivität. Supervision wäre weniger „Re-konstruktion“ denn „Entwicklung“ von „Wirklichkeit“. Dabei würde das erzählerisch-auslegende, poetische und so auch anarchische Moment eines solchen Praxistextes und seiner Weiterentwicklung betont und Bedeutung nicht durch Vereinheitlichung, sondern durch Kontrast, durch das Herausarbeiten von Unterschieden und Bruchstellen konstruiert.

Vieles kann in Kürze nur angedeutet werden. Trotzdem hoffe ich deutlich zu machen: eine konstruktivistische Sicht dieses Textes erschließt andere Dimensionen, baut auf einem anderen Verständnis von Wirklichkeit auf, führt zu anderen Perspektiven und Schlußfolgerungen. In der Interpretation der Begegnung, wie ich sie vorgelegt habe, sind ebenfalls Bewegungen enthalten, die ein solches Modell der Wirklichkeitsvorstellung beinhalten. Ich versuchte, unterschiedliche Perspektiven auf diesen Text zu eröffnen, Bruchstellen und Verwerfungen produktiv für das Verständnis zu nutzen und nicht reduktiv zu unterlaufen und gerade daraus auch ein theologisches Verständnis des Textes zu entwickeln. Dabei kam mir zugute, daß der Vikar selber die Mehrschichtigkeit des Prozesses, in den er verwickelt wurde, sensibel festhielt und so die Voraussetzung für eine kreative Weiterentwicklung seines inneren Handlungsschemas im Blick auf kommende Situationen schuf.

Ich bin der Überzeugung, daß damit neue Perspektiven für die Supervision eröffnet werden und viables Wissen geschaffen wird, das Praxis ebenso inspirieren kann, wie die kritische Rekonstruktion von psychischen Gesetzmäßigkeiten nach dem ersten Modell ein vertieftes Verständnis der psychologischen Zusammenhänge ermöglicht, das Praxis kritisch korrigieren kann. Ich denke also, daß sich die beiden Modelle nicht ausschließen, sondern weitertreiben. Ich frage mich zudem, ob hier – auf der Ebene von Prinzipien der Wirklichkeitsrekonstruktion und -konstruktion – nicht nochmals die theologischen Kategorien „Kreuz“ und „Auferstehung“ produktiv ins Spiel gebracht werden können. Während beim ersten Interpretationsmodell sozusagen der Karfreitag, das Scheitern theologischer Kommunikation in den Vordergrund rückt, können wir im zweiten Fall durchaus Spuren von Ostern in den Aktionen und dem Verhalten des Vikars – und seiner Dokumentation dieser Begegnung! – wiederfinden.

Nochmals anders gewendet: Das „Kreuz“ fordert kritische Annäherung an die „Wirklichkeit“ in ihrer Wirklichkeitsform, an Faktizität, brutale Prozesse wie Alter, Tod und Mißlingen von Kommunikation. Jede Konstruktion, die dies überspielt, erweist sich als Ausflucht und Abwehr. „Auferstehung“ hingegen eröffnet „Wirklichkeit“ in ihrer Möglichkeitsform, läßt unerkannte Perspektiven aufscheinen, einmalig, lokal, anarchisch, die in ihrer Einmaligkeit nicht zu ersetzen und notwendig sind, die Alltags-Kreation des unvollendet-vollendeten Pullovers beispielsweise, die vorgegebene Muster sprengt und Erzähltraditionen – bis in diesen wissenschaftlichen Aufsatz hinein! – begründet. Beides läßt sich nicht einfach in Balance halten, sondern trifft bisozial aufeinander, läßt unerhörte Möglichkeiten aufspringen. Beides könnte sich gar – ist dies „wirklich“ „möglich“? – in Ostergelächter lösen.