
Autorität in der Krise

Pastoraltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Autorität, Integrität und Gnade¹

Frank Woggon

1. Einleitung

Das Thema lautet dem Programmentwurf gemäß: »Was ist mit Dir? – Pastoraltheologische Aspekte«. Darunter kann man sich nun alles oder nichts vorstellen, und vielleicht sogar davor zurückschrecken, weil man eine geistliche oder psychologische »Nabelschau« befürchtet. Und der Hinweis, daß es um pastoraltheologische Überlegungen gehen soll, mag da auch nicht helfen, weil er in sich ja keineswegs eindeutig ist. Was ist denn mit »Pastoraltheologie« gemeint? Gegenwärtig kann man mindestens drei Verständnisse von »Pastoraltheologie« unterscheiden.² Zum einen wird Pastoraltheologie als die theologische Disziplin definiert, die praktische Prinzipien, Theorien, und Vorgehensweisen für den Dienst ordneter Amtspersonen im kirchlichen Dienst formuliert. Ein weiteres Verständnis betont, daß Pastoraltheologie diejenige praktisch-theologische Disziplin ist, die sich mit Theorie und Praxis der Seelsorge beschäftigt. Und schließlich wird als Pastoraltheologie eine Form theologischer Reflexion bezeichnet, die die »pastorale Erfahrungen« – d.h. Erfahrungen im pastoralen Dienst – als Kontext nimmt, für die kritische Entwicklung grundlegender, theologischer Erkenntnisse.

Mein persönlicher Ansatzpunkt befindet sich zwischen der zweiten und dritten Definition. Ich verstehe Pastoraltheologie in erster Linie als eine Theologie der Seelsorge, die sich darum bemüht, im Miteinander von Reflexion und Praxis ein praktisch-theologisches Wissen auszuloten und zu formulieren, das dazu geeignet ist, Glaubenshilfe als Lebenshilfe (und umgekehrt) zu leisten. Dabei sind zwei Dinge zu beachten: (1) Die Bestimmung des »Pastoralen« wird nicht notwendigerweise durch die *Person* von sogenannten »Amtsträgern« definiert, sondern durch *Funktionen*, die mit dem »Hirtendienst« zu tun haben, der nach dem protestan-

¹ Vortrag gehalten am 11. Oktober 1995 in Friedrichroda auf der Klausurtagung des Pastorkonvents der Vereinigung Berlin-Brandenburg im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland.

² Vgl. R. Burck / R. Hunter, Art.: Pastoral Theology, in: R. Hunter (Hg.), Dictionary of Pastoral Care and Counseling, Nashville 1990, 867.

tischen Prinzip des »allgemeinen Priestertums aller Glaubenden« von vielen ausgeübt wird.³ In seinen Vorlesungen über praktische Theologie hat Friedrich Schleiermacher das so formuliert: daß in der Gemeinde Christi »alle wirken und lassen auf sich wirken; die praktische Theologie wäre also eine Kunst für alle.«⁴ (2) Der Prozess der Seelsorge kann analog zu einer Ellipse verstanden werden. Es gibt zwei Brennpunkte, die sich in dynamischer Spannung zueinander verhalten: das Evangelium und der Mensch, der vom Evangelium her Hilfe in konkreten Situationen sucht. So müssen Seelsorger und Seelsorgerinnen einerseits mit dem Evangelium vertraut sein und ihr Handeln theologisch verantworten können; andererseits sollten sie ein Grundwissen um die Strukturen und Dynamiken menschlicher Existenz, Entwicklung und Kommunikation haben. Darum ist eine Pastoraltheologie idealerweise *interdisziplinär und »mehrsprachig«* und sucht vor allem das kritische und kreative Gespräch mit den Humanwissenschaften. Für eine »pastoraltheologische Existenz« sind sicherlich nicht ein Psychologiestudium oder eine therapeutische Ausbildung notwendig – auch wenn sie durchaus hilfreich und für Reflexion und Praxis bereichernd sein können. Gesunde Selbstwahrnehmung (die durch Supervision trainiert werden kann) und eine Vertrautheit mit dem seelsorgerlichen Prozess aus eigener Erfahrung (d.h. Inanspruchnahme) sind gute Voraussetzungen, um anderen Hilfestellung zu bieten und die eigene Praxis zu reflektieren.

Nach dieser Klärung kann ich nun das Thema genauer angeben – nämlich insofern, daß ich einige »seelsorgerliche Überlegungen für Seelsorger« anstellen will und dabei über den Begriff der *Autorität* nachdenken will, die in Krisen geraten kann. Dabei haben mich etwa folgende Fragen zum Thema »Autorität« geleitet: Wie gehen Pastoren und Pastorinnen mit ihren »Erfolgswünschen« oder mit »Erfolgsdruck« um? Warum ist die Versuchung oft groß, Strategien, Konzepte oder auch Theologien, die eine »erfolgreiche« Gemeindegarbeit oder Gemeindegewachstum verheißten, (mehr oder weniger unkritisch) zu übernehmen? Was sind unsere Kriterien, auf dem »Markt der Möglichkeiten« auszuwählen? Zunächst will ich jedoch einige Erfahrungen aus dem Gemeindegdienst an den Anfang meiner Überlegungen stellen.

3 Der Gedanke des »allgemeinen Priestertums« widerspricht einem »geistlichen Klassendenken« innerhalb der Gemeinde, nicht aber einer Aufgaben- und Verantwortungsteilung, die sich u.a. auch an speziellen Ausbildungen und Kompetenzen orientiert (ohne dabei ein Spezialistentum zu propagieren). Vgl. auch D. Lütz, Alles Priester – oder was? Gedanken zum Prinzip des Priestertums aller Gläubigen, in: *ders.*, Für die Freiheit des Evangeliums!, Berlin 1995, 39ff.

4 F. Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von J. Frerichs, Berlin 1850, 50.

2. Erfahrungen (und was sie verbindet)

– Ein Pastor in einer größeren Gemeinde, die auch die Trägerschaft für ein Sozialwerk hat, verbringt einen großen Teil seiner Woche, indem er von einer Sitzung zur anderen eilt und Verabredungen einzuhalten versucht. In seltenen Momenten der Stille und Selbstreflexion fragt er sich: »Wozu das alles? Macht mein Dienst überhaupt einen Unterschied in dieser Welt?«

– Eine Pastorin einer Gemeinde, die in einem sozialen Brennpunkt einer Großstadt liegt, wo zunehmend ausländische Mitbewohner und Asylsuchende ansässig werden, möchte, daß ihre Gemeinde in einem ökumenischem Programm mitarbeitet, das aktiv Friedensarbeit leistet und versucht, Fremdenhaß zu überwinden. Sie muß sich allerdings eingestehen, daß sie mit solchem Engagement riskieren würde, zu viele der alteingesessenen Gemeindemitglieder zu entfremden. Und so sagt sie die Mitarbeit in diesem Programm ab.

– Eine Gemeinde, die über eine Periode von zehn Jahren jedes Jahr an Mitgliedern abgenommen hat, ist fast paranoid über diese Entwicklung. Die Gemeindeleitung wird zunehmend nervöser und lautstarker in ihrer Forderung, diesen Trend umzukehren. Das neue Pastorenehepaar läßt sich schnell von der Krisenmentalität anstecken und hört die Forderung als eine Anfrage an ihre Kompetenz. Dabei erinnern sie sich nur zu gut, daß sie vor noch wenigen Monaten nicht gerade einstimmig berufen wurden. So sehen sie die Gelegenheit, der Gemeinde zu beweisen, daß ihre Berufung ein weiser Schritt war, und zusammen mit den Mitarbeitern der Gemeinde greifen sie nach allen Strohhalmen – jedem Programm, jeder Technik, jeder Form der Gottesdienstgestaltung – die Gemeindegewachstum verheißen. Nur selten stellen sie sich bewußt die Frage »Warum?« oder »Zu welchem Zweck?«

– Ein junger Pastor im Vikariat, zwei Jahre nach seiner Seminarzeit, hat seinen ersten Gemeindedienst unter der Vision vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen angetreten. Er mußte allerdings schnell merken, daß die kleine Neulandgemeinde hohe Erwartungen an seine Arbeitskraft und an seine Fähigkeit, zu leiten und die Marschrichtung zum himmlischen Jerusalem anzugeben, hatte. Außerdem wird er in der Gemeinde mit einer Serie von schwierigen seelsorgerlichen Problemen konfrontiert, inklusive einem schweren Konflikt, der innerhalb der Gemeindeleitung aufgebrochen ist. Er stellt fest, daß er schlecht ausgerüstet ist, diesen Problemen zu begegnen, und es fällt ihm schwer, die Theorien aus der Vorlesung über Pastoraltheologie am Seminar auf die konkrete Situation anzuwenden. Sein Vikariatsbegleiter, der vierzig Kilometer entfernt in einer großen Gemeinde Dienst tut, ist selbst zu beschäftigt, um ausreichende Hilfe zu leisten. Der Pastor wird zunehmend frustrierter

und desillusionierter, was seine Berufung angeht, und ärgerlich über das, was er als ein Versäumnis seiner Seminausbildung ansieht.

– Eine Pastorin ist stolz darauf, daß sie in ihrer Gemeinde Strukturen aufgebaut hat, durch die viele Gemeindemitglieder Dienste sinnvoll wahrnehmen, und daß sie einen überdurchschnittlichen Besuchsdienst hat und bekannt ist für ihre kreative Gottesdienstgestaltung. Trotzdem beschwerten sich manche Gemeindemitglieder, daß »etwas fehlt«. Sie nehmen ein Mangel an »geistlichem Tiefgang« wahr. Einige sagen: »Sie weiß viel über Gott und die Theologie, aber oft wissen wir nicht, was sie persönlich glaubt.«

– Der Pastor einer wachsenden Gemeinde findet beträchtliche Befriedigung und Erfolgserlebnisse durch seinen Seelsorgedienst, der in Einzelberatung und Predigten auf individuelle Erfüllung und Verwirklichung abzielt. »Ich weiß, wo es meine Schafe juckt«, sagt er halb scherzend in einem Gespräch unter Kollegen und Kolleginnen, »und ich habe gelernt, sie an den richtigen Stellen zu kratzen.«

Was diese sechs kurzen Vignetten miteinander verbindet, ist zum einen, daß sie – abgesehen von ein paar kleinen Änderungen – wahre Situationen wiedergeben, die in der einschlägigen pastoraltheologischen Literatur als sogenannte Fallstudien behandelt werden, und zum anderen, daß sie *allesamt mit Fragen und Problemen bezüglich Autorität zu tun haben*. Tatsache ist, daß Pastoren und Pastorinnen und auch Mitarbeiter in Gemeinden Fragen an oder Unsicherheit über ihre Autorität haben (oder sich unter Umständen gegenseitig diese Frage stellen und sich gegenseitig verunsichern). Diese Fragen und Unsicherheiten, die *Autorität in der Krise* markieren, mögen nicht immer ausgesprochen und klar definiert sein; sondern sie können ihren Ausdruck finden in der Furcht, einflußreiche Gemeindemitglieder zu entfremden, in verzweifelter Geschäftigkeit, die wie fremdgesteuert auf Forderungen von außen reagiert und Methoden oder Programme unkritisch anwendet, oder auch in ethischem Fehlverhalten und sogenanntem »Amtsmißbrauch«.

Die Frage nach Autorität und Leiterschaft innerhalb der Gemeinde Christi ist nun keine neue oder ausschließlich »moderne« Frage, sondern hat die Gemeinde seit ihren Anfängen begleitet und umgetrieben. Die Berichte vom sogenannten »Apostelkonzil« (Apg 15,1-29 und Gal 2,1-10) und der 2. Korintherbrief geben davon anschaulich Zeugnis. Viele Entwicklungen innerhalb der Kirchengeschichte haben mit der Frage der Autorität innerhalb der Gemeinden und mit Antworten auf diese Frage zu tun.⁵

⁵ Siehe z.B. Martin Luthers Formulierung der Thesen über die Bußpraxis und -disziplin, die er der Überlieferung gemäß am Abend des Allerheiligenfestes 1517 an die Türe der Wittenberger Schloßkirche anschlug; vgl. H. Beintker (Hg.), Martin Luther: Die refor-

3. Faktoren der Autoritätskrise

Es gibt jedoch, meines Erachtens nach, gegenwärtig bestimmte Entwicklungen und Faktoren, die in Bezug auf eine Krise der Autorität im Kontext des pastoralen Dienstes, besondere Herausforderungen darstellen.⁶ Auf fünf solcher Faktoren (lat.: »Macher«) möchte ich kurz eingehen. Dabei gebe ich zu bedenken, daß mit dem Begriff »Krise« nicht in erster Linie eine ausschließlich negative Entwicklung bezeichnet wird. Vielmehr sind Krisen als Entscheidungssituationen anzusehen, in denen im Fluß menschlichen Lebens etwas zu einem Ende kommt, und wo Veränderung sowohl zum Guten als auch zum Schlechten stattfinden können. Krisen sind darum zunächst einmal neutral als Wendepunkte zu bezeichnen, an denen wir zur Verantwortung und Entscheidung herausgefordert sind. Sie bieten als solche sowohl Chancen als auch Gefahren.⁷

3.1. Die Krise des Glaubens in einer pluralistischen, postmodernen Gesellschaft

In einem Zeitalter, das von manchen Philosophen als »Postmoderne«⁸ bezeichnet wird, werden unsere grundlegenden Annahmen über Gott und Gottes Ziele mit dieser Welt und ihren Menschen in Frage gestellt. Was die geistesgeschichtliche Entwicklung angeht, so wird die Geschichtlichkeit und Relativität unserer Erkenntnis und unseres Wissen betont, und das nicht nur auf religiösem Gebiet. Wir können nicht mehr davon ausgehen, daß Menschen in unserer »westlichen« Gesellschaft die Grundannahmen einer jüdisch-christlichen Weltanschauung kennen oder gar teilen. Viele Religionen und Weltanschauungen konkurrieren miteinander in ihrem Anspruch, die Sinnfrage zu beantworten und Konzepte anzubieten, die die vielfältigen Lebenserfahrungen zu ordnen helfen. In dieser Situation müssen wir unseren Weg zwischen Dialog und dem Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums finden. Egal ob wir uns

matorischen Grundschriften, Bd. 1, neu übertragen und kommentiert, München 1983, 15ff.

6 Vgl. J.W. Carroll, *As One with Authority: Reflective Leadership in Ministry*, Louisville 1991, 19ff.

7 Siehe z.B. auch die medizinische Definition von »Krise« als der Punkt im Verlauf einer Krankheit, wenn eine wichtige Entwicklung oder Veränderung eintritt, die entscheidend ist, für Genesung oder Verschlechterung. Im Griechischen ist die Bedeutung von »Krise«: (a) Trennen, Unterscheiden; (b) Entscheidung, Gericht; (c) eine Zeit der Interpretation.

8 Postmodernes Denken kann als philosophische »Protestbewegung« gegen ein modernistisches Weltbild verstanden werden, das historisch aus der Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges erwachsen ist und beispielhaft von René Descartes vertreten wurde. Es war durch die Suche nach Sicherheit, Forderung von Klarheit, einem fundamentalistischen oder objektivistischen Ansatz und einem dualistischen Intellektualismus gekennzeichnet. Vgl. S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago 1990.

selbst als »konservativ« oder als »liberal« bezeichnen, werden unsere eigenen Erfahrungen wohl deutlich machen, daß das Leben eine vielschichtige Angelegenheit ist, die auch viele Möglichkeiten der Deutung und Gestaltung einschließt, und auch die Möglichkeit, radikal verschiedene Glaubenshaltungen einzunehmen.

3.2. Der Weg der Institution »Kirche« vom Zentrum zur Peripherie

Ein zweiter Faktor, der die Autoritätskrise beeinflußt, ist vornehmlich durch soziologische und kulturelle Entwicklungen bestimmt. Die Kirche steht nicht mehr »mitten im Dorf«, sondern ist weithin zu einer Institution am Rande der Gesellschaft geworden. Von dieser Entwicklung bleiben auch die Freikirchen nicht verschont, auch wenn sie immer schon eine Minderheit in der kirchlichen Landschaft dargestellt haben und als »Randerscheinung« oder auch »Sekten« galten. Wenn auch für viele Mitglieder freikirchlicher Gemeinden das Gemeindeleben noch zentrale Bedeutung hat, ist zumindest die »Außenwirkung« (missionarisch-diakonische Arbeit) dieser Gemeinden auch von der allgemeinen Entwicklung, was die Stellung der Kirche in der Gesellschaft angeht, betroffen. Außerdem kann man m.E. davon ausgehen, daß die geistesgeschichtlichen und soziologischen Entwicklungen, bewußt oder unbewußt, ihren Einfluß auf das Bewußtsein »geistlicher Autorität« unter leitenden Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in freikirchlichen Gemeinden ausüben.

3.3. Das »Freiwilligkeitsprinzip«

Das sogenannte »Freiwilligkeitsprinzip«, das seit jeher geistliches Leben innerhalb der Freikirchen bestimmt hat, und das Martin Luther schon in seiner »Vorrede zur Deutschen Messe« als erstrebenswert dargelegt hat, ist ein dritter Faktor in Hinblick auf die Autoritätskrise. Dieses Prinzip ist zugleich ein Organisationsprinzip als auch ein Wertesystem. Eine Folge dieses Prinzips ist, meines Erachtens, daß sich leitende Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Gemeinden vielfach auf ihre Fähigkeiten, zu überzeugen, zu motivieren, ihre Arbeit als effektiv darzustellen, und »Politik zu treiben« stützen müssen, um eine »gutgehende« Gemeindearbeit voranzutreiben. Diese Fähigkeiten werden unter Umständen zu »Kennzeichen« ihrer Autorität.

3.4. Das Prinzip des »allgemeinen Priestertums«

Die theologische Grundüberzeugung, daß die Dienste, Aufgaben und »Ämter« innerhalb der Gemeinde von vielen wahrgenommen werden und nicht das Privileg von einigen sind, führte zur Zeit der protestantischen Reformation kirchliche Autorität in die Krise und stellt noch immer eine Schwierigkeit dar, wie Autorität innerhalb der Gemeinde Christi zu

bestimmen ist. Im besten Falle besagt das Prinzip des »allgemeinen Priestertum«, daß es funktionelle Unterschiede innerhalb der Gemeinde gibt, wobei die Frage der Autorität(en) durch einen unausgesprochenen oder ausgesprochenen Konsensus geklärt ist. Im schlechtesten Falle führt es zu einer Verwirrung über die Frage der Autorität und Zuständigkeit zwischen »ordinierten Fachleuten« und sogenannten »Laien«.

3.5. Leben in einer »narzißtischen Kultur«

Der Kulturkritiker und Geschichtswissenschaftler Christopher Lasch hat in einer Studie über die kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Nordamerika herausgestellt, daß jedes Zeitalter seine eigenen Pathologien entwickelt, die in übertriebener Weise den Charakter der jeweiligen Epoche und ihres kulturellen Kontexts widerspiegeln.⁹ Neue soziale Formen üben so ihren Einfluß auf Entwicklung der Persönlichkeit und auch die Entwicklung von Persönlichkeitsstörungen aus, weil sie neue Formen der Sozialisation und neue Wege, Erfahrungen zu ordnen, erfordern. Lasch kommt zu dem Schluß, daß die gegenwärtige nordamerikanische Gesellschaft zunehmend von einer »Kultur des Narzißmus« geprägt ist.

Meines Erachtens nach sind Laschs Feststellungen zur »Kultur des Narzißmus« mit wenigen Abstrichen auf die westliche Welt als solche zu übertragen. Einflüsse auf diese Kultur sind z.B. die Entwicklungen von bürokratischen Institutionen, die zwischenmenschliche Beziehungen manipulieren und oft entmutigend wirken, was Versuche angeht, tiefe persönliche Beziehungen aufzubauen. Ferner hat die zunehmende Technisierung der westlichen Welt zu einer Philosophie der »Machbarkeit des Fortschritts« geführt, die uns wie in einem Anfall von narzißtischem Größenwahn von der »Mit-welt« und von »Mit-menschen« entfremdet. Auch therapeutische Ideologien und eine Medizin, die normative und absolute Richtlinien für eine »gesunde Entwicklung« aufstellen, unterstützen in gewisser Weise eine narzißtische »Nabelschau«, die in ständiger Selbstexamination an sich selbst nach Zeichen von Makeln oder Vollkommenheit sucht. (Das mag auch von einem normativen und absoluten »Leitbild« für Pastorinnen und Pastoren gelten.) Schließlich muß wohl gelten, daß soziale Bedingungen, die eine »Überlebensmentalität« bewirken, aus der heraus dann das Lebenserhaltungssystem manipuliert wird, im Allgemeinen eine »Kultur des Narzißmus« fördern. So ist die narzißtische Persönlichkeit im Extremfall hin- und hergerissen, zwischen dem größenwahnsinnigen Bestreben, höchste Ideale zu verwirklichen, und dem Bewußtsein, nie »gut genug« zu sein. Sie kapselt sich einerseits

⁹ Chr. Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, 1978.

in scheinbar selbstgefälliger Isolation ab und begibt sich andererseits in Abhängigkeiten. Die Tragik einer solchen Person liegt darin, daß sie nicht – wie weithin angenommen wird – zuviel Selbstbewußtsein hat, sondern an zuwenig realisiertem Selbstbewußtsein leidet, und darum zutiefst nach Zuwendung, Liebe und Anerkennung sucht, aber unfähig ist, solche erfüllenden, mitmenschlichen Beziehungen aufzubauen und zu gestalten.

Aus biblisch-theologischer Sicht ist eine »Kultur des Narzißmus« durchaus nichts Neues, auch wenn sie uns heute in neuen und ernstzunehmenden Ausprägungen begegnet. Vielmehr handelt es sich dabei um eine »Kultur der Sünde«, in der Menschen entfremdet von Gott, einander und sich selbst leben und leiden. Ich gebrauche den Begriff »Sünde« hier nicht, um einzelne Verhaltensweisen oder Taten anzusprechen, sondern um nach biblischem Verständnis eine Zuständlichkeit menschlicher Existenz auszudrücken, die Augustin als ein »Verkrümmtsein in sich selbst« bezeichnet hat. So ist mit dem Phänomen einer »Kultur des Narzißmus« nicht nur ein psychologisches oder soziologisches Problem angesprochen, sondern eine zutiefst geistliche Problematik, die uns gegenwärtig in unterschiedlichen Ausprägungen begegnet.

Diese Problematik hat nun ihre Auswirkungen auf die Krise der Autorität, insofern als das Menschen, die von dieser »narzißtischen Kultur« geprägt sind, Autorität entweder ablehnen und allein sich selbst zum Maßstab und Angelpunkt ihrer Weltschau setzen, oder in der Versuchung stehen, sich von Autoritäten abhängig zu machen, die das letzte »tatkräftige Wort« über ihr »Gut-sein« sprechen und die ersehnte Anerkennung »austeilen« können; und damit versuchen sie auch die, denen sie solche Autorität zugestehen. Allerdings bewegen wir uns als Pastorinnen und Pastoren auch irgendwo in dieser »narzißtischen Kultur«, zwischen reifer Selbst-Liebe und realisiertem Selbst-Bewußtsein einerseits und primitiveren narzißtischen Bedürfnissen andererseits, die auf die Verwirklichung zu hoher Ideale und auf Anerkennung aus sind und ein Vakuum in unserem Selbstbewußtsein in verschiedener Weise zu füllen suchen. Und unser eigener Standpunkt innerhalb dieser Kultur hat seine Auswirkungen auf unser Verständnis und Bewußtsein von Autorität.

4. »Mit welcher Autorität ...?«

Als Petrus und Johannes nach Jesu Kreuzigung und Auferstehung in Jerusalem durch ihre Verkündigung und Heilungen ins Gerede kamen, so berichtet Lukas, mußten sie sich vor den religiösen Führern verantworten (Apg 4,5ff). Die Frage an sie lautete: Mit welcher Autorität habt ihr gehandelt? Dieselbe Frage können wir uns in Bezug auf unser Thema stellen: Von welcher Autorität reden wir und was ist damit gemeint? Eine schnelle Antwort auf die Frage könnte lauten: Wir denken über pa-

storale Autorität nach, d.h. über Autorität, die in einer noch näher zu bestimmenden Weise mit dem »Hirtendienst« innerhalb der Gemeinde Christi zu tun hat. Diese Antwort läßt allerdings verschiedene Interpretationen zu. So mag es hilfreich sein, sich zunächst über verschiedene Formen von Autorität klar zu werden.

4.1. Formen von Autorität

Unser deutscher Begriff der »Autorität« wird ja von dem lateinischen Begriff »*auctor*« (und dem davon abgeleiteten »*auctoritas*«) hergeleitet. »*Auctor*« konnte vieles bedeuten: Arbeiter; Künstler; Schriftsteller; jemand, der eine Familie gründete, einen Vorschlag einbrachte, Information lieferte oder die Wahrheit von Informationen garantierte. In diesem Sinn bezieht sich der Begriff »Autorität« zunächst einmal ganz allgemein auf Personen, die in irgendeiner Weise als Quelle, Produzenten, Autoren, oder Garanten für etwas stehen.

Der Soziologe Max Weber hat zwischen drei Grundformen von Autorität unterschieden.¹⁰ (1) *Traditionelle oder traditionsgebundene Autorität* gründet ihren Anspruch auf Legitimität auf eine Art »heilige Ordnung«, die aus der Vergangenheit von Generation zu Generation überliefert wird (z.B. Sukzessionsprinzip). (2) *Charismatische Autorität* bezieht sich auf die inspirierten (und inspirierenden) oder auch magischen Qualitäten einer Führungspersönlichkeit, die als »begabt« und »berufen« anerkannt wird. Diese Form von Autorität ist abhängig von der Hingabe an diese Führungspersönlichkeit, weil sie als »heilig«, mit außerordentlichen Fähigkeiten begabt, oder als beispielhaft angesehen wird und sie eine Lebensordnung offenbart oder einsetzt, der gegenüber man willig unbedingten Gehorsam leistet. (3) *Rational-gesetzliche Autorität* gründet schließlich ihren Anspruch auf die Legalität einer unpersönlichen Ordnung, die durch Regeln und Gesetze festgelegt ist und einigen in einem begrenzten Rahmen das Recht zur Machtausübung zubilligt (z.B. bürokratische Autorität).

Weber hat mit seiner Beschreibung von Autorität natürlich ideale Formen von Autorität dargestellt, die selten in »reiner« Form vorkommen. Vielmehr findet man sie meistens in einer Kombination von verschiedenen Formen, wobei eine Form dominant ist, oder eine Form von Autorität im Laufe der Zeit in eine andere übergeht. Alle drei Formen kann man wohl in der ein oder anderen Weise innerhalb der verschiedenen kirchengeschichtlichen Epochen und auch gegenwärtiger Gemeindeleitungsstrukturen in freikirchlichen Gemeinden identifizieren.

¹⁰ M. Weber, *Economy and Society*, hg. von G. Roth / C. Wittich, New York 1968.

4.2. Autorität als Beziehungsgeschehen

In der freikirchlichen Tradition werden Leitungsstrukturen und -prinzipien weitgehend nicht auf eine sakramentale oder in erster Linie traditionsgebunden Auffassung von Autorität (im Sinne eines ausgeprägten »Amtsverständnisses«) gegründet, sondern eher auf ein »charismatisches« Verständnis von Autorität. D.h. wir können uns nicht auf die »Autorität des Amtes« an sich berufen, sondern berufen uns auf unsere »Berufung«. Dieser Auffassung nach ist es nicht genug, theologische Kenntnisse und Kompetenz zu haben und die Praxis des Gemeindedienstes zu beherrschen, sondern entscheidend wichtig ist es, einem wie auch immer verstandenen »persönlichen Ruf« in den Dienst am Reich Gottes gefolgt zu sein. Mit Dietrich Bonhoeffer könnte man hier zwischen den »letzten« und den »vorletzten Dingen« unterscheiden.¹¹ Die »letzte« Grundlage, geistliche Autorität auszuüben, liegt in der Berufung zum Dienst und in der Begabung durch den Geist Gottes. Die »letzte« Grundlage steht jedoch in unmittelbarem Zusammenhang zu den »Vorletzten«, nämlich Expertise und auch die Fähigkeit, Beziehungen zu gestalten; und das Vorletzte wird durch das Letzte nicht aufgehoben, sondern gerade bedingt und gefordert.

Mit diesem »charismatischen« Verständnis (daß Autorität sich nicht in erster Linie auf ein Amt oder die Tradition berufen kann, sondern sozusagen »persönlichen« Charakter hat) hängt eine wichtige Einsicht zusammen, nämlich die, daß Autorität ein *Beziehungsgeschehen* ist (und daß »Autoritätskrisen« dementsprechend »Beziehungskrisen« sind). Zum einen ist dadurch angedeutet, daß sich Autorität nicht unabhängig von Personen darstellt, die sie verkörpern. Zum anderen ist damit ausgedrückt, daß es keine Autorität unabhängig von Beziehungen und sozialen Gruppen oder einer Gemeinschaft gibt, die Autorität in der einen oder anderen Weise legitimiert und ihre Ausübung anerkennt. Nun kann dieses Beziehungsgeschehen, das »Autorität« heißt, allerdings in verschiedener Weise strukturiert sein. Auf dem einen Ende des Spektrums gibt es *asymmetrische* Beziehungen, in denen eine Person Autorität einseitig und vielleicht auch in dominierender Weise über (eine) andere Person(en) ausübt und darum Abhängigkeiten bestehen. Auf der anderen Seite des Spektrums gibt es *symmetrische* Beziehungen, in denen es sozusagen ein »Gleichgewicht der Kräfte« gibt und in denen Autorität miteinander geteilt wird (und in diesem Sinne auch Aufgaben- und Arbeitsteilung besteht).

Die Sicht des *Paulus* von der Gemeinde in Bezug auf Autorität ist sowohl asymmetrisch als auch symmetrisch. Sie ist asymmetrisch insofern, als Christus der Herr der Gemeinde oder, wie es im paulinischen Sinn in

¹¹ Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von E. Bethge, München ¹⁰1984, 128ff.

Eph 4 heißt, das Haupt des Leibes ist. Aber obwohl es Hinweise darauf gibt, daß Paulus durchaus ein Kind seiner patriarchischen Zeit und Kultur war und auch in mancher Hinsicht hierarchischen Strukturen zugeeignet war, lehnt er doch sehr stark zu einer symmetrischen Sicht von Autorität, was das Miteinander innerhalb der Gemeinde angeht (z.B. Gal 3,27-28). Autorität war gegründet auf geistliche Gaben, die jedoch keine formalen Ämter begründeten, sondern *Funktionen* innerhalb der Gemeinde darstellten. Ein wichtiges Kriterium geistlicher Autorität ist für Paulus schließlich die Liebe (1Kor 12-13; siehe auch Eph 4,1-16), also Beziehungsfähigkeit, die wiederum Autorität wesentlich als Beziehungsgeschehen ausweist.

Noch radikaler als bei Paulus wurden, wie Eduard Schweizer in seiner Studie über Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament¹² aufzeigt, symmetrische Beziehungen in den Gemeinden betont, die mit dem *johanneischen Schriften* in Verbindung gebracht werden. Die johanneische Sicht von Gemeinde und Autorität in derselben ist radikal »charismatisch«. D.h. alle Gläubigen sind »geboren aus dem Geist« und als Geistbegabte in direkter und vollständiger Verbindung mit Christus, dessen Liebe die anhaltende Gabe ist, die das innere und äußere Leben der Gemeinde bestimmt. Wieder ist es die Liebe, d.h. eine Beziehungsqualität, die das verbindende Element und Kriterium für geistliche Autorität darstellt.

4.3. Autorität und Ekklesiologie bzw. Christologie

Wenn Paulus die Gemeinde als »Leib Christi« bezeichnet (Röm 12,5; 1Kor 10,17), dann spricht er zum einen von den organischen Beziehungen einzelner Glieder dieses Leibes. Zum anderen macht die Metapher aber auch den Charakter und die Berufung der Gemeinde deutlich: sie ist Leib *Christi*. Ihr Charakter und ihre Berufung – und darum auch der Charakter der Leitungsstrukturen und die Berufung derer, die Autorität ausüben – sind definiert durch die Geschichte Jesu Christi, d.h. durch sein Leben, seinen Dienst, sein Sterben und seine Auferweckung.

Die Metapher vom »Leib Christi« zielt in ihrer Aussage in gewisser Weise auf eine fortdauernde Inkarnation des Wortes ab. In der Inkarnation wurde das lebensschaffende Wort Fleisch in einer historischen Person – Jesus von Nazareth, der Sohn der Maria und des Joseph – zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Kultur. Dies war die entscheidende Inkarnation des Wortes, die in anhaltender Weise zukünftige »Verleiblichungen« des Wortes bestimmen will. Das bedeutet jedoch, daß die Inkarnation des Wortes in Jesus Christus, dem Herrn der Gemeinde, auch die Gelegenheiten und Begrenzungen akzep-

¹² E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich ²1962.

tierte, die mit den sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Eigenheiten des Ortes und der Zeit gegeben waren. Während dies einerseits eine Begrenzung des Wortes darstellt, bedeutet es andererseits aber, daß das Wort so spezifiziert wurde, daß es von konkreten Menschen in ihrer konkreten, geschichtlichen Situation gehört, verstanden und angenommen werden konnte. Auch durch die Auferweckung des Gekreuzigten wurde das Wort (von der Versöhnung) nicht von diesen »eigenartigen Begrenzungen« zu einer universalen oder an sich allgemeingültigen Wahrheit befreit. Vielmehr wurde es frei, immer wieder in spezifischer Form und an konkreten Orten zu bestimmter Zeit »verleiblicht« zu werden, im Ephesus, Rom und Korinth des ersten Jahrhunderts und im Berlin, Potsdam oder Frankfurt des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts. Die Herausforderung an die Gemeinde liegt in jeder Generation wohl darin, das Wesen des Evangeliums, d.h. die grundlegenden Inkarnation des Wortes, zu verstehen (eine *hermeneutische* Aufgabe!) und darin eine Praxis des Glaubens und der Nachfolge zu entdecken, die sich unter immer wieder verändernden Bedingungen mit Integrität an der Identität des Christus ausrichtet.¹³ Dabei gibt es m.E. nach allerdings grundlegende Charakteristika des Lebens und Dienstes Jesu Christi, die wegweisend sind. (1) Jesus hat Menschen in eine neue, befreite und befreiende Beziehung mit Gott gerufen. Jesu Identifikation mit den Armen und Unterdrückten war von Anfang seines Dienstes an deutlich (Lk 4,16-21), und er brachte diese Sendung in Taten der Liebe, in Heilungen und in seiner Lehre über das Wesen Gottes zum Ausdruck. (2) Jesus lehrte mit Worten und Taten, daß diese neue Gottesbeziehung Menschen in eine neue Gemeinschaft miteinander stellt, in der gemeinsamen Teilnahme am Reich Gottes. (3) Jesus rief Menschen in die Nachfolge und befähigte sie, an seinem Dienst teilzunehmen, ihn fortzusetzen und so als Zeugen der neuen Möglichkeiten des Reiches Gottes aufzutreten.

Was hat nun all dies mit der Frage nach Autorität zu tun? Ich meine, die Überlegungen zur »Verleiblichung« des Wortes stellen ein Verständnis von Autorität in Frage, daß sich losgelöst von konkreten Situationen und Beziehungen allein durch Berufung auf Tradition, geheimen Offenbarungen oder in anderer absoluter Weise definiert. Ein Verständnis des Dienstes Jesu im oben angedeuteten Sinne hinterfragt auch eine Sicht von Autorität, die Macht im Kontext dominierender Beziehungen ausübt, den Zusammenhang von Wort und Tat auflöst, und Abhängigkeiten

¹³ Vgl. auch Dietrich Bonhoeffer's Ausführungen zur Entfaltung der christologischen Frage, in denen er die »Wer-Frage« als den angemessenen theologischen Ausgangspunkt der Christologie darstellt. »Die Wer-Frage drückt die Fremdheit und Andersartigkeit des Gegenübers aus, sie enthüllt sich zugleich als die Existenzfrage des Fragenden selbst... So ist die Transzendenzfrage die Existenzfrage und die Existenzfrage die Transzendenzfrage. Theologisch ausgedrückt: allein von Gott her weiß der Mensch, wer er ist.« D. Bonhoeffer, *Christologie*, mit einem Nachwort von E. Bethge und O. Dudzus, München 1981, 10f.

schafft, anstatt zum gemeinsamen Dienst und zur gemeinsamen Teilnahme am Reich Gottes zu befähigen. Positiv ausgedrückt soll Autorität innerhalb des »Leibes Christi« Anteil haben, wie Dietrich Bonhoeffer es sagt, an der Gleichgestaltung mit der Gestalt Christi (Gal 4,19), d.h. mit dem Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen.¹⁴ Autorität in Konformität mit dem Menschgewordenen kommt nicht »von oben« oder »von außen« auf der Einbahnstraße eines »Übermenschentums«, sondern ist ein zutiefst menschlicher und zwischenmenschlicher Prozess, der »Machtausübung« als Teilnahme und (Mit)Teilen des Lebens versteht (Phil 2,5ff). Autorität in Konformität mit dem Gekreuzigten trägt selbsts, wie Bonhoeffer es sagt, die Narben, die Wundmale, die die Sünde schlägt, demütig an Leib und Seele. Sie kann sich über keinen anderen Menschen erheben, sondern steht in Solidarität mit den Sündern. Autorität in Konformität mit dem Auferstandenen »lebt mitten im Tod«, »ist gerecht mitten in der Sünde« und »ist neu mitten im Alten«, d.h. sie nimmt ihre Kraft nicht von der Vergangenheit her (Tradition), sondern vielmehr von der Zukunft her, die Christus schon schafft, und sie gewinnt von daher hoffnungsvolle Perspektive.

5. Autorität, Identität und Integrität

Wenn Autorität tatsächlich als Beziehungsgeschehen begriffen und auch theologisch im Licht der Inkarnation verstanden wird, stellt sich die eigentlich seelsorgerliche Frage: Wer und wie sind wir, die wir Autorität ausüben (oder ausüben müssen)? Die Frage muß sich notwendigerweise stellen, *weil ich meine Beziehungen bin*. Es ist die Frage nach dem Verständnis unserer *Identität*, das seine Auswirkungen auf unser Verständnis von Autorität hat.

5.1. Autorität »im toten Winkel«: psychologische und theologische Aspekte

Wenn ich die Frage nicht stelle oder nur oberflächlich beantworte, laufe ich Gefahr, Autorität »im toten Winkel« auszuüben. D.h. aufgrund mangelnder Identität und bewußter Kenntnis von mir selbst, versuche ich unter Umständen, in einem psychologischem Übertragungsprozess Macht auszuüben und Kontrolle zu gewinnen, über Lebensbereiche, Gefühle, unbewußte Einstellungen usw., die bei mir selbst »im Dunkeln liegen«, und die ich unbewußt auf andere projiziere, um sie in ihnen zu bekämpfen, zu beherrschen oder auch zu vernichten. Genau hier liegt die Grenze zwischen Autorität und *autoritärem Verhalten*. Autoritäres Ver-

¹⁴ Vgl. Bonhoeffer, Ethik, 85ff.

halten strukturiert sich hierarchisch aus den (defensiven) Bedürfnissen einer isolierten und sich bedroht fühlenden Persönlichkeit. Es ist charakterisiert durch Starrheit, Dogmatismus, Absolutismus, Aggressivität, Intoleranz in Bezug auf jegliche Art von Ambiguität und absolutem Gehorsam gegenüber übergeordneten Strukturen und Autoritäten.¹⁵

»Autorität im toten Winkel« ist allerdings nicht nur ein psychologisches Problem, sondern auch ein theologisches. In theologischen Begriffen heißt das Problem *Hybris* und *Götzendienst*. Dietrich Bonhoeffer spricht davon im Zusammenhang seiner Diskussion des Begriffs der Stellvertretung und der Strukturen des verantwortlichen Lebens in seinem Ethik-Fragment. Bonhoeffer schreibt:

»Ein Mißbrauch des stellvertretenden Lebens droht von zwei Seiten: durch die Absolutsetzung des eigenen Ich wie durch die Absolutsetzung des anderen Menschen. Im ersten Fall führt das Verhältnis der Verantwortung zur Vergewaltigung und Tyrannei. Dabei ist verkannt, das nur der Selbstlose verantwortlich handeln kann. Im zweiten Fall wird das Wohl des anderen Menschen, dem ich verantwortlich bin, unter Mißachtung aller anderen Verantwortlichkeiten, absolut gesetzt, und es entsteht eine Willkür des Handelns, die der Verantwortung vor Gott, der in Jesus Christus aller Menschen Gott ist, spottet. In beiden Fällen ist Ursprung, Wesen und Ziel des verantwortlichen Lebens in Jesus Christus gelehnet und die Verantwortung zu einem selbstgemachten abstrakten Götzen geworden. [...] Als stellvertretendes Leben und Handeln ist Verantwortung wesentlich ein Verhältnis von Mensch zu Mensch.«¹⁶

Ich meine, daß man im Sinne des bisher Gesagten und auch im Sinne von Bonhoeffers Anthropologie und Christologie durchaus die Begriffe der stellvertretenden Verantwortlichkeit (oder der verantwortlichen Stellvertretung) und der Autorität in gegenseitiger Abhängigkeit verstehen kann. Interessant ist, wie Bonhoeffer den Mißbrauch des stellvertretenden Lebens (Autorität) beschreibt. Ohne daß er das Konzept ausdrücklich einführt, beschreibt er den Mißbrauch – die Krise der Autorität – als einen *narzißtischen Prozess* (so wie er auch den sogenannten »Sündenfall« und *status corruptionis* als narzißtischen Prozess interpretiert¹⁷). D.h. es findet eine Spaltung statt, so daß entweder Größenwahn und Überschätzung des eigenen Selbst im Lebensprozess isoliert werden oder sich das Selbst nur im Spiegel anderer erkennt, definiert und zu bestätigen versucht. Beides hat mit einer Verabsolutierung zu tun, d.h. mit einer Auflösung von Autorität als wirklichem Beziehungsgeschehen.

15 Siehe hierzu auch die ausführliche sozial-psychologische Untersuchung zum Phänomen des Antisemitismus von T.W. Adorno u.a., *The Authoritarian Personality*, New York 1950.

16 Bonhoeffer, Ethik, 240.

17 Ebd., 20ff; D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall / Versuchung*, München 1968, 84ff.

5.2. Autorität und Integrität

So ist eine der wichtigen seelsorgerlichen Fragen hinsichtlich der Autoritätskrise m.E. die Frage nach der Fragmentation oder Integrität unseres Selbst. In diesem Zusammenhang sind die oben erwähnten Beobachtungen zur narzißtischen Kultur und Persönlichkeit hilfreich. Die narzißtische Persönlichkeit¹⁸ ist im Extremfall eine fragmentierte Persönlichkeit. D.h. es ist eine Persönlichkeit, die zwischen *grandioser Selbstüberschätzung* und *idealisierender Fremdwahrnehmung* hin- und hergerissen ist. Sie hat es nicht gelernt, ihr Streben nach Perfektion und ihr Selbstwertgefühl mit ihren Idealen, Ambitionen und Möglichkeiten realistisch zu integrieren. Der Grund dafür liegt in (meist frühkindlichen) Erfahrungen, sogenannten *narzißtischen Kränkungen*, durch die eine solche Person sich als nicht liebenswert oder »nicht gut genug« empfunden hat und diese Erfahrungen internalisierte, so daß sie zu einem festen Bestandteil des Selbstkonzepts wurden. So können narzißtische Kränkungen die Persönlichkeitsentwicklung (d.h. die Entwicklung des Selbst) u.U. so hemmen, daß die narzißtische Persönlichkeit in infantil-narzißtischen Bedürfnissen »steckenbleibt«, sich also ständig in seiner Grandiosität im Spiegel anderer zu erkennen versucht oder die »Verschmelzung« mit einem idealisierten und machtvollen Gegenüber sucht.

Der narzißtische Persönlichkeitsstil ist wesentlich durch *Scham und Wut* bestimmt.¹⁹ Narzißtische Scham²⁰ ist ein tief verankertes Gefühl, als Person »mangelhaft« zu sein und sich verstecken zu müssen, das oftmals eine Fassade der Unangreifbarkeit, Strebsamkeit und Kreativität aufbaut, aber die Person hinter der Fassade einsam und unerkannt bleiben läßt. (Solch narzißtische Scham ist nach der Ansicht vieler Therapeuten einer der Hauptfaktoren für Suchtverhalten.) Scham wird demnach sowohl als treibende und auch hemmende Kraft erlebt. Narzißtische Wut ist eine latente Form von Aggression und Ärger, die aus dem Schamerleben als der Erfahrung einer Bedrohung des Selbst erwächst und sich für erfahrene narzißtische Kränkungen zu »rächen« sucht.

Man kann sich vorstellen, daß, wenn Autorität aus einer »Schamgebundenheit« heraus ausgeübt wird, die Autoritätsperson hinter dem geäußerten Anspruch versteckt bleibt und bleiben muß. D.h. die Person kann

¹⁸ Eine gute Einführung in narzißtische Persönlichkeitsentwicklung bietet S.M. Johnson, *Der narzißtische Persönlichkeitsstil*, Köln 1988.

¹⁹ Vgl. H. Kohut, *Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage*, in: P.H. Ornstein (Hg.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut 1950-1978*, New York 1978, 636ff.

²⁰ Scham ist ein durchaus komplexes seelisches Phänomen. Es gibt sowohl ein »die Würde bewahrendes« Schamgefühl, als auch eine »entwürdigende« Scham. Letztere ist mit dem Begriff der narzißtischen Scham gemeint. Siehe auch die Unterscheidung zwischen *discretion shame* und *disgrace shame* bei C.D. Schneider, *Shame, Exposure, and Privacy*, Boston 1977, 18ff.

sich selbst nicht »ins Spiel bringen«, weil immer die Furcht im Nacken sitzt, daß sie in ihrer empfundenen »Mangelhaftigkeit« als Person zur Schau gestellt wird. Wenn Autorität andererseits von narzißtischer Wut geleitet wird, haben wir es mit autoritärem Verhalten zu tun, das sich in aggressiver Weise gegen andere setzt. Sowohl narzißtische Scham als auch narzißtische Wut pervertieren Autorität als heilsames Beziehungsgeschehen. Die Ausübung von Autorität und Macht mag so in vielen Fällen zu einem Versuch werden, die erfahrenen Wunden zu heilen und die empfundene »Mangelhaftigkeit« zu »reparieren«.²¹

Es muß allerdings deutlich gemacht werden, daß Narzißmus nicht ausschließlich als Pathologie begriffen werden darf. In meinem Verständnis narzißtischer Phänomene und Prozesse beziehe ich mich nicht auf Sigmund Freuds fast hoffnungslose Einschätzung dieses Phänomens²², sondern schließe mich vielmehr Heinz Kohut an, der m.E. richtig feststellt, daß es ein narzißtisches Kontinuum gibt, auf dem wir uns alle zwischen primitiven narzißtischen Bedürfnissen und reifer Selbstannahme, die dann auch objektbezogene Liebe ermöglicht, bewegen.²³ Die oben beschriebenen Phänomene (Fragmentation des Selbst, narzißtische Scham und Wut) gehören in ihren extremen Manifestationen zwar in den Bereich der Persönlichkeitsstörung, sind aber in abgeschwächter Form durchaus Bestandteil »narzißtischer Existenz«, die sich auf dem Weg zu reifer Selbstannahme befindet und unter widrigen Umständen in ihrer Entwicklung zurückgeworfen werden kann und sich dann in regressives Verhalten »rettet«.

21 Aufgrund klinischer Beobachtungen wurden von Schülern Kohuts verschiedene narzißtische Persönlichkeiten unterschieden, die jeweils eigentümliche Verhaltensmuster sogenannter »narzißtischer Reparatur« anwenden: (1) die verlangende Persönlichkeit, die sich in Abhängigkeiten begibt; (2) die paranoide Persönlichkeit, die eigene Scham aggressiv auf andere projiziert; (3) die manipulative Persönlichkeit, die fehlendes Selbstwertgefühl durch Manipulation anderer auszugleichen versucht und sich auf diese Weise mächtig fühlt; (4) die phallische Persönlichkeit, die durch Selbstglorifikation und aggressives Wettbewerbsverhalten Eindruck zu schaffen versucht. Vgl. B. Bursten, *Some Narcissistic Personality Types*, in: A.P. Morrison, *Essential Papers on Narcissism*, New York 1986.

22 Die Psychoanalyse hat mit dem Narzißmusbegriff ein durchaus problematisches Erbe übernommen, als dieser Begriff von seinen mythologischen Ursprüngen eine ausgesprochen negative Sicht suggeriert: die Vorstellung des Jünglings Narzissos, der in sich selbst verliebt und blind für die Annäherungen anderer rettungslos in die Abgründe seiner eigenen Subjektivität versinkt und sich diesem Sog nicht mehr entziehen kann. Vgl. auch die Diskussion über Freuds und Kohuts Narzißmusbegriff bei J. Scharfenberg, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 1990, 34ff.

23 Vgl. H. Kohut, *Narzißmus: Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen*, Frankfurt a.M. 1995. Der Begriff des »narzißtischen Kontinuums« wurde zwar nicht von Kohut eingeführt, aber auf Grund von Kohuts Beobachtungen und in Übereinstimmungen mit seiner Psychologie des Selbst von seinen Schülern entwickelt; vgl. M.F. Solomon, *Narcissism and Intimacy: Love and Marriage in an Age of Confusion*, New York 1989, 43ff. Während Freud eine einlinige Entwicklung von Narzißmus zur Objektliebe sah, stellt Kohut fest, daß Narzißmus und Objektliebe zwei unabhängige Entwicklungslinien darstellen.

Nun ist der Begriff der »Selbstannahme« oder gar der »Selbstliebe« in der christlichen Tradition durchaus nicht unumstritten. Im Gegenteil, es war oft die Forderung der »Selbstlosigkeit«, die in Bezug auf Mk 8,35 Parr. als Grundlage ethischen Handelns in der Nachfolge, geistlicher Ausübung von Autorität und als Bedingung des Heils propagiert wurde, bis hin zur Forderung des Martyriums.²⁴ Walter Rebell hat jedoch m.E. richtig festgestellt, daß das Wort vom Leben (ψυχή) verlieren und retten, das ja mit sechs neutestamentlichen Belegen das am häufigsten zitierte Jesus-Wort überhaupt ist (Mk 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lk 9,24; 17,33; Joh 12,25; siehe auch 2Kor 5,15), nicht primär als Martyriums-Paränese zu verstehen ist, sondern von der Zumutung, sich selbst preiszugeben, spricht, »als Ermöglichung einer neuen, gesteigerten Art von Leben. Dieses gesteigerte Leben erweist sich darin, daß man in bisher ungeahnter Weise identisch mit sich selber ist und dabei auch – und auf diesen Aspekt kommt es uns hier besonders an – *gemeinschaftsfähig*.«²⁵ Es ist von einer Grundbewegung menschlicher Existenz die Rede, die nicht bei sich selbst bleibt, sondern auf das Reich Gottes zu aus sich heraustritt, um erst in diesem Prozess zu sich selbst zu kommen.

Jesus selbst sah sehr wohl einen Zusammenhang zwischen Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe. Als er von den Schriftgelehrten nach dem wichtigsten Gebot gefragt wurde, zitierte er Deuteronomium 6,4f und Levitikus 19,18: *»Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.* Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden« (Mk 12,30f). »Selbstliebe« ist im Sinne dieser Worte Jesu – und ich meine im Sinne der neutestamentlichen Botschaft als Ganze – nicht eine egozentrische Selbstgefälligkeit, sondern ist vielmehr die Akzeptanz der grundlegenden Annahme und Einzigartigkeit unserer selbst, die demütig auf Gottes gnädiger Annahme unserer selbst in Christus beruht. Paul Tillich hat es in einer seiner Predigten über die christliche Gnadenerfahrung (Röm 5,20) so ausgedrückt: Akzeptiere die Tatsache, daß du akzeptiert bist.²⁶ So hat es die Frage nach der Integrität von Autoritätspersonen m.E. nicht in erster Linie mit ethisch-moralischen Kategorien zu tun, sondern wird wesentlich von der lebendigen Erfahrung der Gnade her beantwortet. In anderen Worten: bei der Frage nach unserer Integrität geht es um die Frage nach der Möglichkeit unseres Heil-werdens oder Heil-seins, die außerhalb unserer eigenen Möglichkeiten liegt. Erst so kann der Begriff

²⁴ Siehe z.B. D. Bonhoeffers Ausführungen zur Struktur des verantwortlichen Lebens, wo betont wird, daß »nur der Selbstlose verantwortlich handeln kann« (Ethik, 240).

²⁵ W. Rebell, Zum neuen Leben berufen: Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum, München 1990, 15f. Vgl. auch ders., »Sein Leben verlieren« (Mk 8,35 parr.) als Strukturmoment vor- und nachösterlichen Glaubens, in: NTS 35 (1989), 202-218.

²⁶ P. Tillich, The Shaking of the Foundations, New York 1948, 153ff.

der »charismatischen Autorität« wirklich verstanden werden. Charismatische Autorität ist in diesem Sinne ihrem Wesen nach nicht in erster Linie »begeisterte« Autorität, sondern »begnadete« Autorität, d.h. Autorität, die aus der Erfahrung der göttlichen χάρις lebt und von daher ihre Überzeugungskraft gewinnt. In dieser Gnadenerfahrung liegt die »unmögliche Möglichkeit« begründet, daß wir versöhnt werden mit Gott, anderen und uns selbst. Versöhnung – die Erfahrung des Heil-werdens in den verschiedenen Dimensionen unseres Menschseins – ist letztlich die Grundlage von Integrität. So ist Integrität nach pastoraltheologischem Verständnis in erster Linie eine soteriologische und seelsorgerliche Kategorie und erst in zweiter oder dritter Linie eine ethisch-moralische Kategorie.

Es gibt m.E. ein weiteres Jesuswort, das auf diese Dimension des Zusammenhangs von Autorität und Integrität verweist. In der Bergpredigt (Mt 5,48) heißt es: Seid vollkommen (τέλειοι), wie euer Vater im Himmel vollkommen (τελειός) ist. Diese Aufforderung steht im Zusammenhang des Gebots der Feindesliebe und mag es von daher vordergründig nahelegen, die Vollkommenheit, von der hier die Rede ist, ausschließlich als ethischen Imperativ zu verstehen. Ich meine jedoch, daß aus dem Zusammenhang deutlich wird, daß es hier nicht um einen ethischen Perfektionismus geht, sondern um ein geistlich-seelisches Heil-sein oder Unterteilt-sein im oben angedeuteten Sinn, d.h. um Integrität der Persönlichkeit, die Beziehungsfähigkeit und (Objekt)Liebe »ohne Ansehen der Person« ermöglicht. Der Bezugspunkt – das Vorbild für die Hörer – ist Gottes ungeteilte Zuwendung zu allen Menschen; »denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte« (Mt 5,45). So gibt die Parallelstelle im Lukasevangelium wohl den Sinn dieser Aufforderung wieder, wenn es dort heißt: »Seid barmherzig (οἰκτιρῶντες), wie es auch euer Vater ist« (Lk 6,36). Die Vollkommenheit, die Integrität, von der im Zusammenhang der Feindesliebe die Rede ist, beruht demnach wohl auf dem Erleben und Verstehen der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, die bedingungslos allen Menschen gilt. Auch aus psychologischer Sicht macht solch eine Interpretation durchaus Sinn. Feindbilder und daraus erwachsende Aggressivität entstehen ja nicht zuletzt durch die Übertragungsprozesse einer in sich fragmentierten Persönlichkeit, die zwischen einem »guten« (akzeptablen) und einem »bösen« Selbst (»Schatten«) gespalten ist und durch paranoides Verhalten die psychische Spannung, die solche Fragmentation erzeugt, aufzulösen versucht, indem sie all das auf andere überträgt, was sie in sich selbst nicht wagt, anzusehen, anzunehmen oder anzugehen.²⁷

²⁷ Vgl. auch S. Keen, *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination*, San Francisco 1986.

5.3. Autorität als »Gnadengabe«

So möchte ich an dieser Stelle (und fast zum Schluß meiner Überlegungen) eine pastoraltheologische Definition von Autorität versuchen: *(Geistliche) Autorität ist die gestalterische und auch visionäre Kraft zum Dienst der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat, die aus der geistlich-seelischen (Gnaden)Erfahrung des Heil-werdens erwächst und ihren Ausdruck in kompetenter und beziehungsstiftender Leitung oder Mitarbeit in der Gemeinde Christi findet. Als solche ist Autorität eine Gnadengabe.*

Wenn in dieser Definition vom »geistlich-seelischen Heil-werden« die Rede ist, soll damit nicht ein pelagianischer Heilsoptimismus wiederbelebt werden oder eine reine Psychologisierung der Gnadenerfahrung ausgesagt werden. Vielmehr gilt nach biblisch-theologischem Verständnis, daß Gnade eine Wirklichkeit ganz auf Seiten Gottes ist; aber es gilt auch, daß Gottes Gnade einen geschichtlichen und sozialen Lebenszusammenhang schafft, der sich als konkrete Beziehungswirklichkeit konstituiert.²⁸ Der Begriff der Gnade bezeichnet also Gottes Handeln zugunsten unseres Heils – auch unseres seelischen Heil-werdens –, das in seinem Ursprung außerhalb unserer eigenen Möglichkeiten liegt (*zuvorkommende Gnade*), aber innerhalb unserer Möglichkeiten in seinen Auswirkungen Gestalt annimmt (*mitwirkende Gnade*). Gnade als Heilshandeln Gottes ist die Wiederherstellung von Integrität (in Beziehung zwischen Mensch und Gott, Mensch und Mitmensch, Mensch und Mitwelt und Mensch und Selbst) und ist darin die Überwindung von Spaltung, Fragmentation und Konflikten, die in ihren vielfältigen Dimensionen den *status corruptionis* charakterisieren. So schafft Gottes Gnade Handlungsfreiheit (oder »Autoritätsbefugnis«), die sowohl Selbstwille als auch (falsch verstandene) Selbstverleugnung transzendiert und auf der Erfahrung und Annahme beruht, daß wir angenommen sind, und die sich in der Nachfolge Christi verwirklicht.

6. Praktisch-seelsorgerliche Überlegungen für Seelsorger/innen

Gnade ist ganz Wirklichkeit auf Seiten Gottes, aber sie verwirklicht sich in der konkreten, lebendigen (u.U. auch symbolisch vermittelten) Gnadenerfahrung des Heil-werdens und der Versöhnung, des Angesehen- und Angenommen-werdens. Hier liegt der Grund für seelsorgerliche Überlegungen. Gnade ist Wirklichkeit auf Seiten Gottes, die in unsere Wirklichkeit eingeht²⁹ und unsere Wirklichkeit gestaltet und verwandelt.

²⁸ Vgl. auch O.H. Pesch, *Frei sein aus Gnade: Theologische Anthropologie*, Freiburg i.Br. 1983, 79; 83.

²⁹ Auch das deutsche Wort »Gnade« an sich, das von seinem germanischen Stamm

Der theologische Angelpunkt für diese Aussage ist die Inkarnation: Das Wort, in dem das Leben war, wurde Fleisch und hat unter uns gewohnt, und aus seiner Fülle haben wir empfangen, Gnade über Gnade (siehe Joh 1,1-16). Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst (2Kor 5,19).

Auch wenn gelten muß, daß man theologische Aussagen nicht von psychologischen Erkenntnissen und Annahmen her abstrahieren darf, spiegelt die Inkarnations-Christologie des Neuen Testaments m.E. durchaus psychologische Weisheit wieder. In psychotherapeutischer Sicht wird *Empathie*, d.h. ein akkurates Einfühlungsvermögen, als Voraussetzung – und in manchen therapeutischen Ansätzen sogar als wesentliches Mittel – des Heilungsprozesses hin zur psychischen Integrität erkannt.³⁰ Empathie ist zum einen das Element, das für uns alle ein gesundes »entwicklungspsychologisches Klima« in unseren frühen Beziehungen schafft. In therapeutischer Hinsicht bezeichnet Empathie das verstehende Einfühlen in die Lebenssituation und Erfahrungswelt anderer, das einerseits eine grundlegende und unvoreingenommene Annahme der Person vermittelt und andererseits Fragmentation aufdeckt und die Person mit sich selbst konfrontiert. Wenn solche Konfrontation im Kontext verstehender und unbedingter Annahme stattfindet, kann sie zu einem Ansatzpunkt für positive Veränderung und psychische Heilung werden. Auf dem Hintergrund eines solchen Verständnisses kann die Inkarnation m.E. in pastoralpsychologischer Perspektive (und zugegebenermaßen etwas reduktionistisch) als Gottes ultimativ empathisches Handeln gegenüber der Menschheit verstanden werden. Der Begriff der Empathie bezeichnet nicht lediglich ein Zuhören, sondern eine heilsame Beziehung, nicht lediglich die Bereitschaft, Worte zu empfangen, sondern die Bereitschaft, sich intensiv auf die Sinn- und Erfahrungswelt einer anderen Person einzulassen und sie verstehen zu wollen, und durch solch aktives Verstehen Hilfe zur Veränderung und Heilung zu leisten. Der Quäker Douglas Steere hat das so ausgedrückt: Empathie bedeutet, daß man eine andere Seele – ein anderes Selbst – in einem Zustand der (Selbst)Enthüllung und (Selbst)Entdeckung »hört«.³¹ In gewissem Sinn kann man Empathie so wohl im Zusammenhang der *gratia illuminationis*, der erleuchtenden Gnade, verstehen. In der Entwicklung kirchlicher Seelsorge spielte die Erkenntnis, daß Gottes Gnadenhandeln vermittelt und erfahrbar wird, insofern eine Rolle, als sie bis zum Anfang des dreizehnten Jahrhunderts zur Ausbildung eines *Sakramentssystems* führte. Nun ist der Sakramentsbegriff ja gerade in freikirchlichen Kreisen nicht unumstritten. Was m.E. jedoch im Sa-

her die Grundbedeutung des »Sich-Neigens« aufnimmt, deutet auf ein solches Verständnis hin.

³⁰ Vgl. auch C.E. Rowe / D.S. Mac Isaak, *Empathic Attunement: The »Technique« of Psychoanalytic Self Psychology*, Northvale 1989.

³¹ D.V. Steere, *On Listening to Another*, New York 1955, 14.

kramentsverständnis positiv ausgedrückt wird, ist die Einsicht, daß Gottes Gnadenwirken, das Integrität schafft, konkret erfahrbar, vermittelt und auch »verleiblicht« wird. Die Gefahr eines solchen Verständnisses liegt darin, daß Gnadenvermittlung zur »magischen Praxis« wird und man meint, im Sakrament nicht nur vermitteln zu können, sondern auch verfügen zu können. (Es gibt aber wohl auch »freikirchliche« Seelsorger/innen, die zwar eine sakramentale Praxis vehement ablehnen, aber in ihrer eigenen Seelsorgepraxis ein durchaus »magisches« Verständnis deutlich werden lassen.)

Wenn Autorität im oben angedeuteten Sinn als »Gnadengabe« verstanden wird, die wesentlich mit unserer Integrität zusammenhängt, muß m.E. notwendigerweise gelten, daß die, die Autorität ausüben, auch bereit sein müssen, Seelsorge in Anspruch zu nehmen. Seelsorge kann in diesem Sinn als Hilfe zur Integrität, als Raum der Gnadenerfahrung verstanden werden, in dem Annahme und Konfrontation, Vergebung und Heilung möglich werden. Gottes Heilswirken ist damit nicht punktuell verstanden, sondern als ein Prozess der »Heiligung«, der als Lebensgestaltung und Lebensentfaltung seinen Ausdruck findet. Meine Vermutung ist, daß manche Autoritätskrisen im pastoralen Dienst mit einer Vernachlässigung dieser seelsorgerlichen Dimension des eigenen Dienstes zusammenhängen.

Solche Seelsorge für Seelsorger/innen könnte verschiedene Formen annehmen. Sie mag sich in spontanen oder regelmäßigen seelsorgerlichen Begegnungen zwischen zweien verwirklichen. Eine Supervisionsgruppe würde eine andere Möglichkeit der Seelsorge darstellen. Denn recht verstanden ist pastorale Supervision nicht lediglich Lernen durch (administrative) Aufsicht eines Supervisors, sondern ist wesentlich Seelsorge für Seelsorger/innen, die auf Integrität und Integration abzielt. In kompetenter Supervision würden in »Fallbesprechungen«, die einzelne Teilnehmer/innen vorstellen, durch empathische Analyse, Konfrontation und theologische Reflexion Hilfe geleistet, Autorität nicht »im toten Winkel« auszuüben. Solche Supervision ist durchaus nicht nur für Anfänger/innen im pastoralen Dienst geeignet. Aus Erfahrungen in seelsorgerlicher Tätigkeit in den USA weiß ich, daß dort erfahrene Klinikseelsorger, Ausbilder in der klinischen Seelsorgeausbildung und Pastoren mit therapeutischer Zusatzausbildung regelmäßige Supervisionsstunden (sog. »peer supervision«) nachweisen müssen, um ihre Akkreditation aufrecht zu erhalten. Eine andere Möglichkeit der Seelsorge für Seelsorger/innen bestände in der Teilnahme an einer Seelsorgegruppe, in der nicht »Fälle« vorgestellt werden, sondern in der Personen sich selbst mit ihren Bedürfnissen, Konflikten, Frustrationen und Erfolgen, Ängsten und Freuden offenbaren, seelsorgerlichen Anspruch, Zuspruch und Konfrontation in Beziehungen erfahren. (Der jeweilige »Autoritätsstil« würde sich in solch einer Gruppe sehr schnell offenbaren und Reaktionen hervorrufen, die Reflexion oder Korrektur bedingen können.)

Zum Schluß noch ein Wort zu einer Form der Seelsorge für Seelsorger/innen, die in protestantischen Kreisen oft vernachlässigt wurde: die *Beichte*. Ein rechtes Verständnis von Beichte hat wenig mit dem Stereotyp eines dunklen und anonymen Beichtstuhls zu tun, in dem jemand dem Bekenntnis »sündiger Taten« lauscht. Beichte hat es sowohl mit der Anerkennung der Gebrochenheit unserer Existenz zu tun als auch mit dem Anerkennen der Gnade Gottes, die über dieser Existenz steht. So hat Bonhoeffer in seiner kurzen Schrift *Gemeinsames Leben*, die aus den Erfahrungen der Lebens- und Lerngemeinschaft einer Theologengruppe von 1935-1937 in Finkenwalde entstanden ist, die Beichte als ein »Gnadenmittel«, als ein »Sakrament in Beziehung« bezeichnet. In der Beichte, so schreibt Bonhoeffer, geschieht der Durchbruch zur Gemeinschaft, der Durchbruch zum Kreuz und der Durchbruch zur Erneuerung des Lebens.³² Im Prozess der Beichte kann die Möglichkeit des Heilwerdens wirklich werden, indem konkrete Überwindung isolierender und zerstörerender Scham geschieht, Gnade erfahren und Vergebung ausgesprochen wird und Gestalt gewinnt in seelsorgerlicher Beziehung. Geistliche Autorität, die auf geistlich-seelischer Integrität beruht und sich als Beziehungsgeschehen versteht, ist ein Prozess im Werden (in ntl. Begrifflichkeit »Heiligung«) und ist auf seelsorgerliche Wachstumshilfe angewiesen. Solche Einsicht erfordert von Autoritätspersonen die Bereitschaft, sich anderen gegenüber zu öffnen und Scham zu überwinden, sich mit sich selbst konfrontieren zu lassen, Vergebung und Gnade gelten zu lassen und in Beziehungen wirklich werden zu lassen. Das mag für manche viel gefordert scheinen, ist aber im Grunde nicht mehr, als wir von der Kanzel oder in seelsorgerlichen Begegnungen von anderen erwarten oder erhoffen.

Bibliographie

- Adorno, T.W. u.a., *The Authoritarian Personality*, New York 1950
- Beintker, H. (Hg.), *Martin Luther: Die reformatorischen Grundschriften*, Bd. 1, neu übertragen und kommentiert, München 1983
- Bonhoeffer, D., *Christologie*, mit einem Nachwort von E. Bethge und O. Dudzus, München 1981
- , *Ethik*, hg. von E. Bethge, München ¹⁰1984
- , *Gemeinsames Leben*, München ¹⁸1982
- , *Schöpfung und Fall / Versuchung*, München 1968
- Burck, R. / Hunter R., Art.: *Pastoral Theology*, in: R. Hunter (Hg.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Nashville 1990
- Bursten, B., *Some Narcissistic Personality Types*, in: A.P. Morrison (Hg.), *Essential Papers on Narcissism*, New York 1986

³² D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, mit einem Nachwort von E. Bethge, München ¹⁸1982, 96ff.

- Carroll, W., *As One with Authority: Reflective Leadership in Ministry*, Louisville 1991
- Johnson, S.M., *Der narzißtische Persönlichkeitsstil*, Köln 1988
- Keen, S., *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination*, San Francisco 1986
- Kohut, H., *Narzißmus: Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen*, Frankfurt a.M. 1995
- , *Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage*, in: P.H. Ornstein (Hg.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut 1950-1978*, New York 1978
- Lasch, Chr., *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1978
- Lütz, D., *Für die Freiheit des Evangeliums!*, Berlin 1995
- Pesch, O.H., *Frei sein aus Gnade: Theologische Anthropologie*, Freiburg i.Br. 1983
- Rebell, W., »Sein Leben verlieren« (Mark 8,35 parr.) als Strukturmoment vor- und nachösterlichen Glaubens, in: NTS 35 (1989), 202-219
- , *Zum neuen Leben berufen: Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990
- Rowe, C.E. / Mac Issak, D.S., *Empathic Attunement: The »Technique« of Psychoanalytic Self Psychology*, Northvale 1989
- Scharfenberg, J., *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 1990
- Schleiermacher, F., *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, hg. von J. Frerichs, Berlin 1850
- Schneider, C.D., *Shame, Exposure, and Privacy*, Boston 1977
- Schweizer, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1962
- Solomon, M.E., *Narcissism and Intimacy: Love and Marriage in an Age of Confusion*, New York 1989
- Steere, D.V., *On Listening to Another*, New York 1955
- Tillich, P., *The Shaking of the Foundations*, New York 1948
- Toulmin, S., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago 1990
- Weber, M., *Economy and Society*, hg. von G. Roth / C. Wittich, New York 1968