
Heilsames Erzählen

Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur
Begründung und Gestaltung der Seelsorge¹

Von Prof. Heinz Streib, Ph. D., Stuttgart

Zusammenfassung: Die Beachtung und Gewichtung der Narrativität in der seelsorgerlichen Kommunikation eröffnet Perspektiven auf eine pastoraltheologische Begründung von Seelsorge, die gerade *nicht* nahelegt, die Pastoralpsychologie in die Ecke zu stellen oder den ‚Bruch‘ im seelsorgerlichen Gespräch zu rehabilitieren. Nach Tillich gehört Seelsorge zum heilenden Handeln; mit Gerkin kann eine hermeneutisch-narrative Lehre von der Seelsorge begründet werden. Die pastoraltheologische Begründung konvergiert mit psychoanalytischen und familientherapeutischen Beiträgen zur Bedeutung der Narrativität im therapeutischen Prozeß. Daraus und aus den vorliegenden Gestaltungsvorschlägen aus der Seelsorgeliteratur skizziere ich das Spektrum von Erzählformen in der Seelsorge sowie Linien des Umgangs mit Erzählungen in der seelsorgerlichen Praxis.

„Ist die Seelsorgebewegung am Ende?“ fragt *Eberhard Hauschildt* (1994) in dieser Zeitschrift. Gemeint ist die sogenannte ‚moderne‘ Seelsorgebewegung, die sich von der Konzeption einer ‚verkündigenden‘ Seelsorge, wie sie etwa durch *Eduard Thurneysen* (1928; 1946) repräsentiert wird, abgewandt hatte, um als klientenzentrierte, therapeutische oder tiefenpsychologisch orientierte Seelsorge neue Wege zu beschreiten oder in neuerer Zeit familientherapeutische, systemische, gestaltpsychologische oder psychodramatische Ansätze aufzugreifen. Ein Generationenkonflikt sei, so *Hauschildt*, in der streitbaren Diskussion erkennbar; denn eine Reihe von jüngeren PastoraltheologInnen holt zur Kritik an der ‚modernen‘ Seelsorgebewegung aus: Manche KritikerInnen sehen in den ‚modernen‘ Methoden einen Normierungsdruck und Machtmißbrauch oder unterstellen zumindest einen Trend zur Methoden-Technologie, unter dem der Auftrag christlicher Seelsorge in Bedrängnis geraten sei.

Der Gegenwind gegen die Seelsorgebewegung betrifft nun mein Thema in elementarer Weise. Denn zuweilen wird in diesen die Seelsorgebewegung kritisierenden Beiträgen ein narrativer Ansatz dafür in Anspruch genommen, das ‚Eigentliche‘ christlicher Seelsorge anzumahnen. Klärungsbedarf besteht darum für die Frage nach der Bedeutung der Erzählung der Geschichte Gottes mit den Menschen, nach dem Stellenwert der Erzählung der Lebensgeschichte des Menschen und nach dem Verhältnis beider in der Seelsorge. Hierbei möchte ich nach dem Beitrag fragen, den ein narrativer Ansatz in der Seelsorgetheorie leisten kann.

¹ Diesem Aufsatz liegt mein Habilitationsprobenvortrag an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt a. Main zugrunde.

In der aktuellen Debatte ist ein Streit aufgerührt, der so alt ist wie die ersten Ansätze pastoralpsychologischer Konzeptionen: der um die Verhältnisbestimmung zwischen Seelsorge und Psychotherapie. Meine Themenformulierung spielt darauf an: als Frage nach dem Zusammenhang zwischen Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie. Darum kann auch so gefragt werden: Liegen in einem Verständnis von Seelsorge als heilsamem Erzählen neue Denkwege der Verhältnisbestimmung pastoraltheologischer und pastoralpsychologischer Perspektiven?

Eine Antwort auf die Frage nach der Reichweite eines narrativen Ansatzes wäre in drei Hinsichten zu suchen, die auch meinen Beitrag strukturieren: Was bedeutet es für die Begründung und die Gestaltung von Seelsorge, daß sie auf die christliche Tradition bezogen ist, daß diese uns jedoch *als Erzählung* begegnet? Wie kann in Rechnung gestellt werden, daß uns die Seelsorge suchenden Menschen *biographische Erzählungen* präsentieren? Schließlich: Wie kann die narrative Sichtweise in die kleine Münze der Seelsorgepraxis umgesetzt und die praktische Reichweite des narrativen Ansatzes skizziert werden: Was heißt Geschichtenerzählen in der Seelsorge?

1. Die Grund-Erzählung christlicher Seelsorge

In ihrer Begründung und ihrer Gestalt ist christliche Praxis auf die Tradition der christlichen Erzählungen bezogen, in denen die Geschichte Gottes mit den Menschen narrative Gestalt angenommen hat. So könnte ein Grundsatz für die Praktische Theologie formuliert werden, der der zunehmenden Würdigung der Narrativität in der Theologie Rechnung trägt. In der Religionspädagogik², besonders zum Erzählen für Kinder, sowie in der Predigtlehre³ hat eine narrative Perspektive bereits einige Bedeutung erlangt und sich als fruchtbar erwiesen. Die Poimenik hingegen ist hierzulande über erste Skizzen kaum hinausgekommen.

Freilich, dem Grundsatz, daß christliche Seelsorge in ihrer Begründung und Gestaltung auf die Tradition christlicher Erzählungen bezogen ist, wird in Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie niemand ernsthaft widersprechen. Dennoch scheint der Bezug auf die christliche Tradition nicht mehr selbstverständlich: der allgemein beklagte ‚Traditionsabbruch‘ scheint auch für die christliche Seelsorge besondere Dringlichkeit und besondere Formen anzunehmen. Dafür kann auf zwei ineinander-greifende Tendenzen verwiesen werden:

a) Ist es inzwischen nicht eher ungewöhnlich, erscheint es nicht gar als Bruch, wenn SeelsorgerInnen sich ausdrücklich auf Erzählungen der Geschichte Gottes mit den Menschen beziehen und etwa eine biblische Geschichte erzählen? Und überdies: Haben sich nicht Formen von Seelsor-

² Vgl. exemplarisch Neidhart/Eggenberger 1975; Sanders/Wegenast 1983; Neidhart 1989; Otto 1986. An anderer Stelle habe ich die Konsequenzen der narrativen Perspektive für die Religionspädagogik skizziert; vgl. Streib 1994.

³ Vgl. Nitschke 1976; Plüss 1988; Zeffass 1988.

ge etabliert, die sich so dezidiert der Arbeit an der Lebensgeschichte widmen, daß dabei nicht notwendigerweise die christliche Erzählung zu Gehör kommt?

b) Die meisten Menschen, die in die Seelsorge kommen, beziehen sich allenfalls implizit und kaum explizit auf die christliche Tradition. Die Erwartungen an ‚Seelsorge‘ und die Rollenzuschreibung an ‚SeelsorgerInnen‘ sind zwar unterschwellig vom Bezug auf die ‚Kirche‘ getragen; dies ist erkennbar, wenn Menschen seelsorgesuchend das Pfarrbüro aufsuchen oder im Krankenhaus zu hören ist: ‚So, Sie kommen von der Kirche‘. Aber was seelsorgesuchende Menschen in erster Linie erwarten, ist: *einen Menschen, der zuhört.*

Ob und wie Seelsorge *insgesamt*, in allen ihren Gestaltungsformen als heilsames Erzählen zu verstehen und wie solche Seelsorge auf die christliche Erzähltradition bezogen ist, bedarf darum sorgfältiger Überlegung.

1.1. Einige Beiträge, die Seelsorge als Interaktion von Erzählungen verstehen, fassen den Zusammenhang der Geschichte Gottes mit den Menschen und der individuellen Lebensgeschichte mit Verweis auf *Hans-Georg Gadamer* (1960) als Horizontverschmelzung und meinen damit, daß der Horizont der Geschichte Gottes ebenso explizit zur Sprache gebracht wird wie der Horizont der Lebensgeschichte des Menschen, damit beide integrierend ‚verschmelzen‘ können. Seelsorge „als Rekonstruktion von Lebensgeschichte“ wäre in diesem Sinn „als derjenige Prozeß zu verstehen, in dem jeweils aufs Neue eine solche Integration der Geschichte Gottes mit den Menschen und der individuellen Lebensgeschichte gelingt“, so *Albrecht Grözinger* (1986, 185; vgl. 1989). Sein Hinweis, solche Integration habe „die theologische Tradition mit den Worten von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes umschrieben“, erinnert an Auffassungen über das Wortgeschehen in der Predigt.

Dabei fällt die Parallele zu einer homiletischen Perspektive auf, deren Verdienst es ist, eine tiefgreifende Wende in der Predigtlehre eingeläutet zu haben: der Entwurf *Ernst Langes* (1976). Dieser versteht den „homiletischen Akt“ als ‚Versprechung‘ von Tradition und Situation. In der Tat bezieht sich *Martina Plieth* ausdrücklich auf *Lange*, wenn sie die These zum „materialen Aspekt der Seelsorge“ aufstellt:

„Der christliche Seelsorger (respektive seine Seelsorge) hat im ‚Versprechungszusammenhang‘ von Tradition und Situation ein doppeltes Thema zu berücksichtigen: das ‚Material‘ seiner Seelsorge besteht in der ‚Meta-Story‘ des Seelsorgesuchenden, die sich in ‚Detail-Stories‘ vermittelt, und in der ‚Meta-Story‘ Gottes, die – ebenfalls durch ‚Detail-Stories‘ transparent gemacht – als umfassende ‚Story‘ das Leben des einzelnen aufnimmt bzw. umgreift.“ (*Plieth* 1994, 221)

Wenn ‚Horizontverschmelzung‘, ‚Integration‘ oder ‚Versprechungszusammenhang‘ von Geschichte Gottes und Lebensgeschichte des Menschen als exklusive Bestimmung dessen, was Seelsorge ist und zu sein hat, genommen wird, würde dann nicht heilsames Erzählen in psychosozialer Seelsorgepraxis, die sich ausschließlich der Arbeit an der Le-

bensgeschichte widmet, weitgehend aus dem Rahmen dessen fallen, was als christliche Seelsorge gelten darf?

Doch warum sollte, was der Homiletik recht ist, der Poimenik nicht billig sein und Seelsorge als Verkündigung aufgefaßt und gestaltet werden? Müßte man dann aber nicht für alle Seelsorge einen forschen, methodischen Vorschlag aufgreifen und den ‚Bruch‘ im Seelsorgegespräch ansteuern und methodisch darauf hinarbeiten, den seelsorgesuchenden Menschen in seiner biographischen Erzählung mit der Rede vom ‚Urteil Gottes‘ und der ‚Zusage Gottes‘ zu unterbrechen?

Die methodische Notwendigkeit eines „Bruchs im seelsorgerlichen Gespräch“ hat *Eduard Thurneysen* (1946, 114ff.) postuliert; er sieht aufgrund der „Vorläufigkeit“ dieses von einer durchgängigen „Bruchlinie“ durchzogen und bezeichnet, „(d) a der Mensch sich diese Relativierung und damit gegebene Beschränkung seines natürlichen Urteils nicht gefallen läßt, sondern sich dagegen zur Wehr setzt,“ das Seelsorgegespräch als „Kampfgespräch“, „in welchem um die Durchsetzung des Urteils Gottes zum Heil des Menschen gerungen wird.“ *Wolfram Kurz* (1991) hat in seinem Entwurf logopädisch orientierter Seelsorge als *Suche nach Sinn* sich dafür ausgesprochen, den schmerzlichen, aber heilsamen ‚Bruch‘ im seelsorgerlichen Gespräch zu rehabilitieren. *Grözinger* (1986, 185f.) ist behutsamer, wenn er schreibt, eine Konzeption von Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte könne „die Kategorie des Bruchs *positiv* aufnehmen, sie zugleich jedoch über den von *Thurneysen* hinausheben“, was für *Grözinger* heißt, daß der ‚Bruch‘ für den Prozeß der Rekonstruktion von Lebensgeschichte konstitutiv ist in dem Sinne, daß erinnernde Erzählung die (Lebens-) Geschichte zugleich distanziert wie erzählend in den Horizont der Gegenwart rückt. Fraglich ist, ob dieser Wahrheit dadurch gedient ist, daß man *Thurneysens* Rede von ‚Bruch‘ rehabilitierend aufgreift.

Die Beispiele zeigen: Viele Beiträge, die Seelsorge als narrative Interaktion reformulieren, liegen im Trend, der mit der Verdeutlichung des Erzählcharakters der Seelsorge das Plädoyer für verstärktes Bezugnehmen auf die Erzählung *Gottes mit den Menschen* und die Anmahnung des ‚Eigentlichen‘ verbindet. In Kritik und Abgrenzung gegenüber Methoden moderner, psychologisch orientierter Seelsorge wird auf homiletische Modelle rekurriert und ein ‚Bruch‘ im seelsorgerlichen Gespräch scheint wieder attraktiv zu werden. Angesichts dieses Trends möchte ich hier ein pastoraltheologisch und pastoralpsychologisch begründetes Konzept von Seelsorge skizzieren, das sich theologisch ausweisen kann, aber ungebrochen *narrativ* versteht.

1.2. *Eine theologische Leitmetapher für Seelsorge als heilendes Erzählen.* Ein konfrontatorischer ‚Bruch‘ ist gerade *nicht* mit dem Bezug auf den biblisch-christlichen Erzählhorizont verbunden. Im Gegenteil: behutsamer Umgang mit den Lebensgeschichten der Menschen, die sich uns in der Seelsorge anvertrauen, folgt eben aus dem Bezug auf die Geschichte Gottes mit den Menschen – wenn man bedenkt, *was* sie erzählt:

von Erlösung, von der Menschenfreundlichkeit Gottes, von der Annahme des Menschen. *Paul Tillich* hat in seinem Aufsatz „Seelsorge und Psychotherapie“⁴ diese grundlegende Bedeutung der christlichen Erzähltradition für die Seelsorge, für ihre praktische Gestaltung und für ihr Ziel, zusammengefaßt. Seelsorge gründet in der Erzählung des *Angenommenseins*. Darum gibt diese Erzählung sowohl den Grund an, auf dem Seelsorge ruht, als auch das Ziel, das Seelsorge vor Augen hat: *Annahme (acceptance)*. Dies expliziert *Tillich* exemplarisch angesichts der *Endlichkeit* des Menschen, seiner *Schuld* und seines *Zweifels*. Aber in spezifischer Weise – als Ermöglichung der *Selbst*-Annahme des Menschen: „Der Mensch muß sich selbst in allen seinen Negativitäten annehmen, aber er kann das nur tun, wenn er erkennt, daß er trotz dieser Negativitäten immer schon angenommen ist“ (1958a, 126; Übers. H. S.). Im Bezug auf die Erzählung des Angenommenseins ist Seelsorge heilsames Erzählen in dem Sinn, daß sie Selbst-Annahme der Lebensgeschichte eröffnen möchte und somit auch als christliche Praxis gefaßt wird, die auf „Erfüllung der menschlichen Möglichkeiten (fulfillment of human potentialities)“ zielt.

„Annahme (*acceptance*)“ ist die theologische Konkretisierung des Bezugs auf das, was uns unbedingt angeht, und diese religiöse Dimension macht die spezifische Differenz der Seelsorge aus, die ansonsten dem fürsorgenden, helfenden, dem heilenden Handeln zugehört. Seelsorge ist „helfende Begegnung in der Dimension des Unbedingten (helping encounter in the dimension of ultimate concern)“; sie liegt jedoch als dritte, religiöse Weise des Heilens mit Medizin und Psychotherapie auf einer Linie. Damit ist einerseits Seelsorge unterscheidbar und für die ärztliche, psychotherapeutische und pastorale Rolle besteht die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Unterscheidung. Andererseits bestehen aus dieser Begründung von Seelsorge heraus keinerlei Vorbehalte gegen die Integration psychosozialer oder psychoanalytischer Arbeitsweisen. Eine Auftrennung von Heil und Heilung ist nicht möglich, sofern beide in jener Erzählung ihren Grund haben, die mit ‚salvation‘ symbolisiert wird.

Damit wird Seelsorge als heilsames Erzählen begründbar. Dies in einem doppelten Sinne: 1. Seelsorge ist Teil einer heilsamen Grund-Erzählung, der Erzählung von Heil und Heilung des Menschen, der *salvation story*, der Erzählung vom Angenommensein des Menschen, und 2. Seelsorge ist Praxis heilsamen Erzählens, indem Menschen erinnernd und erzählend ihre Biographie annehmen und sich dabei auf eigene und fremde Erzählungen beziehen. In diesem Sinne beschreibt *Grözinger* (1986, 186) Seelsorge als einen komplexen Prozeß, „der in einer doppelten Hinsicht durch eine *narrative* Grundstruktur ausgezeichnet ist“: einerseits ist „lebensgeschichtliche Aneignung von Wirklichkeit identisch mit dem Vorgang der erinnernd-erzählenden Rekonstruktion von Lebensgeschichte“, andererseits ist „eine solche Rekonstruktion ihrerseits wesentlich getragen durch (eigene und fremde) Geschichten“. Ehe ich das Thema der heil-

⁴ Tillich 1958 b; engl. Original: „The Theology of Pastoral Care: The Spiritual and Theological Foundations of Pastoral Care“ (Tillich 1958 a).

samen Rekonstruktion von Lebensgeschichte durch biographisches Erzählen im zweiten Teil entfalte, möchte ich zunächst auf einen narrativ-hermeneutischen Beitrag zur Pastoraltheologie hinweisen, der dieser *Tillich*schsen Perspektive nahesteht und zugleich einen narrativen Ansatz entfaltet hat: auf den Beitrag des U.S.-amerikanischen Pastoraltheologen *Charles Gerkin*.

1.3. *Die hermeneutisch-narrative Perspektive Gerkins*. Wenn Gerkin (1984) den Menschen als *Living Human Document* zu verstehen und zu studieren vorschlägt, nimmt er eine Formulierung des Gründers der *Clinical Pastoral Education* in den U.S.A., *Anton Boisen* auf⁵, möchte dies aber vertiefend im Sinne der hermeneutischen Wende in der Seelsorge-theorie ausformulieren (37–54). Dabei werden die theologischen Wurzeln der Seelsorge stärker thematisiert: „Die Theorie beabsichtigt, die christlich-theologischen Wurzeln der Seelsorge wieder aufzudecken, jedoch zugleich den Dialog mit den psychologischen und soziologischen Wissenschaften aufrecht zu erhalten, von denen Seelsorge und Beratung in den vergangenen Jahrzehnten so viel profitiert haben.“ (1986, 19; Übers. H.S.)

Als Ansatz für eine Praktische Theologie insgesamt schlägt *Gerkin* in *Widening the Horizons* (1986), eine *narrative* Perspektive vor, „die die individuelle und kollektive Identität des Menschen eng mit den Erzählungen verbindet, die diese Identitäten geschichtlich geprägt, ihnen Ziel und Richtung gegeben haben“ (12). *Gerkin* selbst nennt seinen Ansatz eine „narrative hermeneutische Praktische Theologie“, wofür er an Theorien über Narrativität in Philosophie, Literatur- und Kulturwissenschaft und Theologie anschließen möchte. *Widening the Horizons* heißt aber auch eine Erweiterung des Seelsorgebegriffs, heißt von der Einzel- oder Kleingruppen-Situation seelsorgerlicher Beratung zum weiteren Horizont von Seelsorge im kirchengemeindlichen und kommunalen Kontext fortzuschreiten. Dementsprechend sind Themen der Seelsorge für *Gerkin* (1986, 109ff.) nicht allein Fragen der Persönlichkeit und des Lebenszyklus, der Verantwortung und des Konflikts in Beziehungen und des persönlichen Lebensstils, sondern auch Fragen des Berufs und der Arbeit in der Welt sowie sozialer und politischer Verantwortung, des Friedens und der Zukunft der Menschheit und schließlich Fragen der Sinnhaftigkeit der Existenz des Menschen.

Aus der Anwendung der hermeneutischen Perspektive auf die Seelsorge ergeben sich für *Gerkin* (1984, 143ff.) freilich deutliche Unterschiede zu verhaltens- und familientherapeutischen Konzepten, aber zumindest auch eine Modifikation psychoanalytischer Ansätze. Denn auch wenn *Gerkin* nicht daran gelegen ist, die Errungenschaften der vergangenen

⁵ „Boisen was fundamentally correct in his placing of the crux of human spiritual suffering at the point of the connection between experience and idea, between the occurrence of events and a language of meaning for those events. It is when that connection becomes blocked, distorted, or made impossible that the troubled person must seek a helper, an interpreter who may offer a new possibility of meaning.“ (Gerkin 1984, 53)

vierzig Jahre der Rezeption psychologischer Methoden in der Seelsorge geringzuschätzen oder dagegen zu polemisieren, geht es ihm darum, „die Seelsorgepraxis in derjenigen Tradition wieder zu verwurzeln, der sie entsprungen ist“.

In seinem Dialog mit psychologischen Theorien wird dies deutlich. Für *Gerkin* sind Psychologie und Psychoanalyse, vor allem in Gestalt der *object relation theory* unverzichtbare Gesprächspartner der Poimenik. Besonders weist er auf die Selbst-Psychologie *Heinz Kohuts* zur psychoanalytischen Begründung seines narrativ-hermeneutischen Ansatzes hin, nämlich darauf,

„daß das Selbst ... eine Erzählung, eine ‚Geschichte des Selbst‘ entwickelt, die in ihren tiefsten Schichten mit den größeren Erzählungen und deren Metaphern verbunden ist, in die das Individuum hineingeboren wurde“ (1986, 19). Zielperspektive der Seelsorge ist die Integration der Lebensgeschichte: „Die erzählerische Wahrnehmung des Lebens des Selbst muß eine gewisse ganzheitliche Einheit annehmen, sodaß die verschiedenen Unterthemen und Belange im seelischen Leben in einer einheitlichen Geschichte des Selbst zusammengehalten werden. Ohne eine solche vereinheitlichte Geschichte wird das Selbst Fragmentierung und Verlust des integrierten Bewußtseins, ein Selbst zu sein, erfahren“ (1984, 146).

Doch das Verständnis von ‚fragmentation‘ und von ‚integration‘ will *Gerkin* erweitert wissen: Diese sollen in seiner Perspektive alle Aspekte des interpretativen Lebens des Selbst, „einschließlich des letzten Aspekts seines Lebens in Gott“ bedeuten. Und entsprechend erweitert sich der Begriff ‚Ganzheit‘: sie meint „nicht schlicht die Ganzheit des Selbst und die Überwindung der Fragmentierung des Selbst, vielmehr die Ganzheit einer Ökologie von Beziehungen“.

Letztendlich liegt solche Ganzheit und Integration jedoch in Gottes Hand: „Durch Gottes Inkarnation in die Welt und durch das Wirken des Geistes ist Gott am Zustandebringen jener Veränderungen, die Ganzheit letztlich ermöglichen, aktiv beteiligt.“ Mit Deutlichkeit hebt *Gerkin* darum auch die Begrenztheit der seelsorgerlichen Möglichkeiten, Veränderung zu bewerkstelligen, hervor. Und die Einsicht in die eigenen Grenzen mag schmerzhaft sein. Doch bemerkenswert ist, daß gerade diese begrenzten Möglichkeiten narrativ gefaßt werden können.:

„Wenn Beratung ihr Ziel erreichen soll, muß der/die Hilfesuchende zur schmerzhaften Einsicht in die existentiellen Grenzen des Wunsches nach Veränderung gelangen. Ein gänzlich neues Selbst mit einer anderen Geschichte kann nicht erschaffen werden. Vielmehr kann die Erzählung des Lebens einer Seele bei geduldiger, schmerzhafter Arbeit von beiden Seiten: von seiten des/der Ratsuchenden und von seiten des Beraters/der Beraterin sich graduell transformativ verändern, sodaß die Lebensgeschichte eine neue, kreative Wende nimmt“ (157).

Soweit zu *Gerkin*, dessen Rede von ‚Ganzheit‘ und ‚Integration‘ freilich genauer geprüft werden müßte, um die von ihm selbst ins Spiel gebrachte Grenze ernstzunehmen, die auf das Fragmentarische hinweist. Aber als Beitrag zu einer narrativ-hermeneutischen Perspektive in der Seelsorgetheorie ist *Gerkins* Perspektive ein Meilenstein.

2. Biographische Erzählungen als konkrete Aufgaben-Bestimmung von Seelsorge

„Die autobiographische Besinnung des einzelnen auf ‚sein Leben‘ ist prinzipiell theologisch nicht verwerflich, sondern theologisch gerechtfertigt. Sie liegt in der Spur jener christlichen Einsicht, daß jeder einzelne Mensch vor Gott unendlichen Wert hat. Die Rekonstruktion der eigenen Lebensgeschichte ist gedeckt durch den Glauben, daß vor Gott mein Leben nicht gleichgültig und sinnlos ist.“

Diesem theologischen Argument *Henning Luthers* (1990a, 43) ist zuzustimmen: dem Zusammenhang zwischen Biographie und Religion ist besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Dies verdient Beachtung, ehe andererseits immer wieder davor zu warnen ist, „die prinzipielle Fragmentarität von Ich-Identität zu leugnen oder zu verdrängen“ (1985, 172) und Glauben mit Identität gleichzusetzen. Glauben bedeutet, „als Fragment zu leben und leben zu können“. Autobiographie sollte darum als Bearbeitung, nicht als Reproduktion von Identität (1990b, 124) verstanden werden. Dennoch zeichnet sich – auch wenn man *Luthers* theologische Bedenken gegen den Identitätsbegriff teilt – eine subjektorientierte Perspektive durch die Würdigung von Individualität aus, die dann freilich nicht von Rechtfertigungsabsicht getragen ist, sondern sich als *Selbstsuche* manifestiert (1990b, 130).

Zur Explikation dieser heilsamen Suche nach dem Selbst im Bezug auf die eigene Biographie leistet, worauf ich nun hinweisen möchte, die Pastoralpsychologie einen entscheidenden Beitrag. Um diesen Suchprozeß als narratives Geschehen zu verstehen, kann auf Beiträge aus der Psychoanalyse und der Familientherapie verwiesen werden.

2.1. *Die Perspektive der Pastoralpsychologie.* Pastoralpsychologie kann als diejenige praktisch-theologische Disziplin bezeichnet werden, in der der Fokus auf die Biographie – als Psycho-Biographie im Horizont von religiös-kulturellen Erzählungen – poimenisch entfaltet wird⁶. *Joaachim Scharfenberg* hat – exemplarisch sei dafür auf seine (1968; 1959) Beschäftigung mit *Freud* und seine Interpretation der Kranken- und Heilungsgeschichte der *Gottlibin Dittus* hingewiesen – nicht allein einem Verständnis von Seelsorge als Sprachgeschehen in der modernen Seelsorgediskussion Bahn gebrochen, sondern zugleich einer lebensgeschichtlichen Perspektive den Weg geebnet.

‚Pastoralpsychologie‘ ist mit *Scharfenberg* als Seelsorgetheorie zu verstehen, die Elemente der Psychoanalyse aufnimmt, sich jedoch eine „eigene Psychologie schaffen muß“, die den „geschichtlich-symbolischen Manifestationen“ und „den tragenden Einsichten religiöser Anthropologie“ gerecht werden muß. Symboltheoretisch faßt Pastoralpsychologie die seelsorgerliche Begegnung als Zusammentreffen von kollektiven christlichen Symbolen einerseits und von privaten Symbolisierungen, Klischees oder Symptomen andererseits, wobei deren Alltäglichkeit und

⁶ Zur Thematisierung von ‚Biographie‘ in anderen praktisch-theologischen Handlungsfeldern siehe exemplarisch auch Grözinger/Luther (1987).

ihr verschleierter, verschlüsselter Charakter Beachtung finden soll. Für die Entfaltung dieser ‚eigenen Psychologie‘ des Pastoralpsychologen können mit *Scharfenberg* (1985, 49) folgende Kriterien geltend gemacht werden:

„1. Die Pastoralpsychologie muß eine hermeneutische Psychologie sein. Sie muß der prinzipiellen Zirkelstruktur der Verstehensvorgänge Rechnung tragen und das Verstehen von Menschen mit dem Verstehen von Texten verbinden.

2. Die Pastoralpsychologie muß eine dynamische Psychologie sein, das heißt, sie muß der innerpsychischen Dynamik der spezifisch menschlichen Kommunikationsvorgänge gerecht werden.

3. Die Pastoralpsychologie muß eine psychohistorische Orientierung aufweisen, um die Zusammenhänge zwischen individueller Biographie und geschichtlich-symbolischen Manifestationen zu erfassen.

4. Die Pastoralpsychologie muß eine Konfliktpsychologie sein, um den tragenden Einsichten religiöser Anthropologie gerecht zu werden.“

Besonders aus der Verbindung des zweiten und des dritten Kriteriums wird der spezifisch pastoralpsychologische Blickwinkel auf die Biographie deutlich: in der Aufgabe nämlich, der ‚innerpsychischen Dynamik menschlicher Kommunikationsvorgänge‘ und zugleich dem ‚psychohistorisch‘ betrachteten Zusammenhang von Lebensgeschichte und kulturell-religiöser Tradition Rechnung zu tragen.

Durch diese spezifische theologische und hermeneutische Ausrichtung ist Pastoralpsychologie ebenso charakterisiert wie durch die Rezeption der Psychoanalyse; und dies ist gegen alle Versuche ihrer Diskreditierung als Auslieferung der Seelsorge an die Psychoanalyse hervorzuheben. Es liegt nun auf der Linie dieser spezifischen Ausrichtung der Pastoralpsychologie, daß sich für die Seelsorgetheorie nicht allein die Rezeption psychoanalytischer Erkenntnisse, sondern ebenso die hermeneutisch-narrative Ausrichtung als höchst ertragreich erweist. Beides ist für eine Theorie *heilsamen Erzählens* elementar. Wenn ich nichts Wesentliches übersehe, besteht jedoch über einige Skizzen von *Scharfenberg* und *Dietrich Stollberg* hinaus in der pastoralpsychologischen Literatur hier eine Lücke⁷. Aus der Psychoanalyse hingegen liegen zahlreiche, aus der Familientherapie einige Beiträge zu einer narrativen Perspektive vor.

2.2. *Beiträge aus der Psychotherapie zum Verständnis von biographischer Narrativität.* Für narrative Ansätze in der Psychoanalyse sei exemplarisch auf den Beitrag von *Johannes Cremerius* (1981) über „die Konstruktion der biographischen Wirklichkeit im analytischen Prozeß“ hingewiesen. *Cremerius* möchte aus der Entwicklung der Psychoanalyse im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts eine wichtige Erkenntnis über die lebensgeschichtliche Erzählung im analytischen Gespräch festhalten:

⁷ Stollbergs Aufsatz mit dem schönen Titel „Das Veilchen – Über das Erzählen von Geschichten in der Seelsorge“ enthält eine Menge guter Anregungen und Einsichten zu einer narrativen Orientierung der Seelsorge. Der Entwurf einer ‚narrativen Seelsorge‘ kann daran anknüpfen, hat jedoch noch einen weiten Weg der konzeptionellen Klärung vor sich.

Die Erzählung der Lebensgeschichte ist *Biographie*. Die Erzählungen der PatientInnen sind nicht – wie auch *Freud* zunächst angenommen hatte – anamnetische, objektive Erhebung und Feststellung der tatsächlichen historischen Lebensereignisse⁸ und durch sorgfältig archäologische Arbeit freizulegender ‚Kern der pathogenen Organisation‘. Sie sind vielmehr Ausdruck der derzeitigen inneren Bilder und Mythologien, die vorwiegend dem Zweck der – mehr oder weniger krankhaften – Kompensation von Enttäuschungen dienen und daher durch Verdrängungen und Verschiebungen geprägt sind. Der Mensch werde zum „dichtenden Helden“, der seine Defizite durch kompensatorische Phantasien repariert, schreibt *Freud* (1909). Die frühe, einfache Formel für den analytischen Prozeß: ‚biographisches In-Ordnung-Bringen = Heilung‘, mußte darum modifiziert werden. Es geht um einen weit bescheideneren und zugleich anspruchsvolleren Prozeß: es geht darum, die biographischen Mythen auf ihre Motivation, auf Wünsche, Triebe und Sehnsüchte der Kindheit zurückzuführen. In immer neuem Erzählen kommt der/die AnalysandIn einigen bislang nicht zugelassenen, verdrängten Szenen und damit einer verborgenen biographischen Schicht auf die Spur. Die Konstruktion von *Biographie* erweitert sich:

„Der analytische Prozeß erklärt ... die biographische Konstruktion, die wir als Mythos über die Kindheit kennengelernt haben, nicht einfach als falsch, er hilft vielmehr, sie aus ihren Notwendigkeiten heraus zu verstehen. Indem es das tut, macht er die bis dahin nicht zugelassenen Teile der *Biographie* sichtbar und erweitert somit die bereits bestehende *Biographie*. ... (D)er analytische Prozeß macht neues Sehen möglich. Neues Sehen aber hat die Entdeckung einer neuen Realität zur Folge – so wie die Veränderung des Objektivs eine neue Perspektive schafft.“ (*Cremerius* 1981, 22)

Die konstruktivistische Wendung der Psychoanalyse ist nach *Cremerius* (1981, 19) also nicht ein Defizit, sondern eine Sternstunde der Psychoanalyse, weil sie damit der Tatsache ansichtig wird, daß der Mensch – die Patientin und der Patient – AutorIn der Lebensgeschichte sein soll und damit Freiheit und Verantwortung gegenüber der eigenen Lebensgeschichte deutlicher werden. Die analytische Arbeit hat für *Cremerius* (1981, 31) darum das Ziel, dem Patienten „jene Freiheit zu ermöglichen, die neue Konstruktionen erlaubt“. Die Arbeit kommt darin zu ihrem Ende, daß „der Patient als Autor seines Lebens einen neuen Roman beginnt“.

Dies bedeutet zugleich für die Psychoanalyse und das Selbstverständnis der AnalytikerInnen, von der Illusion analytisch-anamnetischer Objektivität und therapeutisch-technischer Machbarkeit Abschied zu nehmen. Es bedeutet, anzuerkennen, zu ertragen und dem/r PatientIn zu vermitteln, daß außer manchen Wünschen, Trieben und Traumata, die man

⁸ Auch *Kris* (1956) hält es für unmöglich, „eine faktisch genaue Rückerinnerung an die Vergangenheit zu bekommen. Die genetische Geschichte, die wir im Verlaufe der Behandlung konstruieren, ist nicht mit der wirklichen Entwicklungsgeschichte identisch.“ *Schelling* (1983, 419f.) knüpft ebenfalls an diese Erkenntnis an. Vgl. auch *Heimbrocks* Beitrag in diesem Heft.

,in den Griff bekommt', vieles in der Psyche schlummert, das unverfügbar und dunkel bleibt und bleiben darf.

„Das neue Haus wird aus den Materialien der Realitätsprüfung, auf den Fundamenten kritisch erarbeiteter wirklicher Lebensverhältnisse gebaut. Der neue Bauplan berücksichtigt Schwächen, Defekte, Grenzen. Der Baubeginn bezeichnet den Abschied vom Traum der narzißtischen Perfektion, der Omnipotenz, der Utopie.“ (Cremerius 1981, 32)

Dies ist eine psychoanalytische Erinnerung an das Fragmentarische ihrer narrativ-rekonstruktiven Arbeit.

2.3. *Beiträge aus der Familientherapie.* Auch hier wurden narrative Ansätze entworfen. Wichtige Strömungen der Familientherapie arbeiten freilich weniger mit den unbewußten Anteilen der Lebensgeschichte, sondern eher mit den bewußten. Sie verbinden dabei jedoch mit der Orientierung am Narrativen eine entschiedene Erweiterung der Individualorientierung. Im Blick auf das familientherapeutische Gespräch hat *Bruno Hildenbrand* (1990) auf das „Geschichtenerzählen als Prozeß der Wirklichkeitskonstruktion in Familien“ hingewiesen. Dabei legt er Wert darauf, daß in der Arbeit mit den Erzählungen *Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* als „Elemente eines Spannungsbogens“, eines „Gewebes“ ernstgenommen werden. „Die Vergangenheit bildet den Rahmen für zukunftsbezogenes aktuelles Handeln“ (234). Beides: *Wirklichkeit und Möglichkeit* sind Arbeitsziele bei der „Konstruktion von Familienwelten im familiengeschichtlichen Erzählen“. Therapie geht demnach aus vom Prozeß des *Findens*, um Strukturtransformationen, d.h. Prozesse des *Erfindens* neuer Geschichten zu ermöglichen. „Vor dem Erfinden einer neuen Geschichte müssen erst einmal die alten Geschichten, in die die Familie verstrickt ist, müssen die Rahmenbedingungen, in deren Kontext die neue Geschichte erfunden wird, gefunden werden.“ Das *zukunftsgerichtete* Element der therapeutischen Arbeit ist das *Erfinden* neuer Geschichten. Und dazu gehört Neugier. Ja, „die Offenheit der Neugier ist geradezu konstitutiv für den Möglichkeitssinn“ (235). In Anlehnung an *Rühmkorf* kann *Hildenbrand* die Überlebensstrategie einer Familie darin sehen, ihre traurige Geschichte zu erleben und als lustige weiterzuerzählen. Für den narrativen Prozeß des Findens, besonders aber des Erfindens von Familiengeschichten ist somit *Ästhetik* wichtiger als *Technik*. Zusammenfassend:

„Wenn das, worauf die therapeutische Neugier sich richtet, Sinnzusammenhänge sind, also die Ergebnisse menschlicher Wirklichkeitskonstruktionsprozesse, und wenn Geschichten die Darstellungsformen sind, die diese Sinnzusammenhänge zum Ausdruck bringen, dann hat das Geschichtenerzählen eine besondere Bedeutung im therapeutischen Prozeß.“

Hier wird auch dies deutlich: Geschichtenerzählen erweitert die Perspektive vom Einzelnen auf das Umfeld von Beziehungen – in diesem Fall auf Familiensysteme. Die vielversprechenden Möglichkeiten narra-

tiver Therapie und deren weites Spektrum können durch einen weiteren Beitrag verdeutlicht werden.

In *Narrative Means to Therapeutic Ends*, stellen *Michael White* und *David Epston*, zwei Familientherapeuten aus Australien und Neuseeland, ihre kreative und einfallreiche Beratungspraxis vor. Diese legt außer auf mündliche Kommunikation starkes Gewicht auf schriftliche literarische Umgangsformen⁹. Auch wenn einige der konkreten Gestaltungsvorschläge von *White* und *Epston* wie verhaltenstherapeutische Maßnahmen zur lobenden Verstärkung des Lernerfolgs erscheinen und ich hier andere, nämlich offenere Formen vorschlagen würde, sind diese Überlegungen zu schriftlichen Umgangsformen in der Therapie innovativ und kreativ.

Besonders die erzählenden Dokumente und Briefe sind methodische Konkretion ihrer theoretischen Perspektive, für die die Aufweitung der Individualorientierung charakteristisch ist und grundlegend der Gedanke, die sozialen Verhältnisse und Beziehungsmuster als Texte, analog zu Texten, zu verstehen. *White* und *Epston* (1989, 27) sprechen daher von „Textanalogie“, die auf dem Gedanken beruhe, „daß Menschen durch Geschichten und Erzählungen leben, die Ihre Interaktion und Ordnung bestimmen, und daß die Entwicklung von Leben und Beziehungen in Ausführung solcher Geschichten und Erzählungen stattfindet“. Darum schlagen sie einen Therapieansatz vor, der darin besteht, „andere, neue Geschichten zu finden oder zu verfassen, die dem Patienten neue Bedeutungen mit neuen Handlungsoptionen liefern“ (29). Denn in neuen Erzählungen können „bisher vernachlässigte Aspekte“ der Erfahrungen des Klienten zum Ausdruck kommen.

Bei der Arbeit mit diesen Erzählungen ist die „Externalisierung von Problemen“ von großer Bedeutung. *White/Epston* (1989, 55) verstehen darunter eine fiktive Objektivierung des Problems, die zuweilen Züge einer Personifikation annehmen könne. Dabei „verselbständigt sich das Problem und löst sich vom Menschen oder der Beziehung, die als Problem beschrieben wurden, ab“. In narrativer Perspektive:

„Mit der Externalisierung des Problems können wir uns von den unser Leben und unsere Beziehungen beherrschenden Geschichten loslösen. ... Trennen wir uns von diesen Geschichten, können wir Aspekte gelebter Erfahrungen erkennen, die wir bislang nicht wahrgenommen haben“. Und schließlich wird dadurch „eine ‚Neufassung‘ unserer Lebensgeschichte und unserer Beziehungen“ ermöglicht (59f.). „Die erzählende Denkweise stellt einen Menschen als Protagonisten oder

⁹ Vgl. *White/Epston* 1989, 53. In der Regel wird das Protokoll der jeweiligen Sitzung den Klienten in Briefform zugestellt, es gibt Entlassungsschreiben, unterzeichnete Erklärungen oder Urkunden, aber auch schriftlich niedergelegte Vorhersagen oder erzählende Briefe. Der Titel der deutschen Übersetzung, *Die Zähmung der Monster*, spielt auf eine solche Urkunde an (188): „Urkunde über Monsterzähmung und Angstbändigung. Hiermit wird bescheinigt, daß XY sich einem vollständigen Trainingsprogramm im Zähmen von Monstern und Bändigen von Angst unterzogen hat, jetzt ein vollqualifizierter Monsterzähmer und Angstbändiger ist und fähig ist, anderen Kindern Hilfe anzubieten, die von Ängsten geplagt sind.“

Teilnehmer in eine Welt, in der jede Nacherzählung einer Geschichte eine neue Erzählung darstellt, eine Welt, in der Menschen zusammen mit anderen an einer ‚Neufassung‘ ihrer Geschichte und damit auch an der Gestaltung ihres Lebens und ihrer Beziehungen arbeiten.“ [88]

Die Beiträge zur Dynamik biographischen Erzählens, wie die aus der Psychoanalyse und aus der Familientherapie vorgestellten, sind für ein Seelsorgeverständnis als heilendes Erzählen bedeutsam. Sie sind nicht nur anschlussfähig an die erwähnte theologische Grundlegung, für die ich auf *Tillich* verwiesen habe, und an die narrativ-hermeneutische Perspektive *Gerkins*. Sie laden die Pastoralpsychologie zu stärkerer Rezeption narrativer Ansätze ein – und die Seelsorge zum kreativen Arbeiten mit Erzählungen.

Die Rekonstruktion von Biographie, wie biographisches Erzählen überhaupt, ist freilich die Entfaltung *einer* Dimension von Seelsorge, ohne daß damit andere Dimensionen, etwa die Klärung einer ethischen Frage, ein Beichtgespräch oder eine Krankensalbung ausgegrenzt oder abgewertet werden. Damit hängt ein zweites eng zusammen: Das Verständnis von Seelsorge als heilsames Erzählen sollte nicht dahingehend mißverstanden werden, als solle damit der Verbalisierung von Seelsorge Vorschub geleistet werden. Dagegen spricht, daß auch seelsorgerliche Rituale oder Formen von Seelsorge, die an gestalttherapeutische oder psychodramatische Ansätze anschließen, wie etwa das Bibliodrama, als Arbeit an der Rekonstruktion der Biographie, als narrative Interaktionsprozesse zu verstehen sind, bei denen das Verbale *nicht* im Vordergrund steht. Dies verweist auf eine Vielfalt von Gestaltungsformen, in denen heilsames Erzählen in der Seelsorge praktisch werden kann.

3. *Seelsorge als narrative Praxis – über das Geschichtenerzählen in der Seelsorge*

Die Erzählungen der Menschen, die uns in der Seelsorge begegnen, sind so vielfältig wie das Leben, sind konkret und partikular. Dazu gehören Alltagserzählungen, Erzählungen von Ratlosigkeit, Sinnlosigkeit, Krisen, Beziehungskonflikten, Schuld, Endlichkeit und Angst angesichts von Sterben und Tod. Welche Details und wie erzählt wird, hängt stark vom Ort des Erzählens ab: ob im Beratungszimmer, im Pfarrbüro oder Wohnzimmer von Gemeindegliedern, in den Räumen einer Beratungsstelle oder im Zimmer eines Krankenhauses oder Pflegeheims. Aus dieser Partikularität und Situationsabhängigkeit ergibt sich als vornehmste Aufgabe für den Seelsorger und die Seelsorgerin: Zuhören und nochmals Zuhören! Für narrative Seelsorge kann diese Aufgabe präzisiert werden. Auf Geschichten achten! Erzählungen verdienen unsere besondere Aufmerksamkeit.

Eine dem Zuhören in der Seelsorge entsprechende Konsequenz 1. praktisch-theologische Forschung über Seelsorge heißt, diese als *Wahrnehmungswissenschaft* zu gestalten. Dem offenen Ohr im Seelsor

gespräch entspricht das offene Auge in der Praktischen Theologie: Sie hat ihren Ausgang in der *Wahrnehmung* zu nehmen, will sie jene Konkretheit der Erzählungen in der Seelsorge, ihre Unterschiede sowie das Spektrum der Erzählformen dokumentieren, verstehen und Handlungsvorschläge dazu erarbeiten¹⁰.

Zuhören hat als prinzipielle Regel Geltung, auch und gerade wenn für gute Gesprächsführung strukturierende Interventionen notwendig sind und der/die SeelsorgerIn bei der Strukturierung der Erzählung mitwirkt. Seelsorge kann als narratives Interaktionsgeschehen gesehen werden: verschiedene Erzählformen der seelsorgesuchenden Menschen treffen auf spezifische narrative Umgangsweisen durch SeelsorgerInnen in bestimmten Praxisfeldern. In diesem dritten und letzten Teil versuche ich eine Skizze einiger der wichtigsten Erzählszenarien.

3.1. *Einige Formen von Erzählungen in der Seelsorge.* In welchen Formen begegnen uns biographische Erzählungen in der Seelsorge? Eine Differenzierungsmöglichkeit besteht darin, ob die durch aktives Zuhören und strukturierendes Intervenieren mitproduzierte Konstruktion der biographischen Erzählung: 1. auf einen leichter zugänglichen konsekutiven Handlungsfaden, 2. auf eine repetitorisch-durchgängige untergründige Struktur oder 3. auf das Bewußtmachen verdrängter, unbewußter Motive und Szenen aus ist. Daraus ergibt sich die Unterscheidung von einigen Formen von Erzählungen, die einander freilich nicht ausschließen, vielmehr eher überlagern.

(1) Es beginnt mit *einzelnen Episoden oder Szenen aus der Biographie*. Wo in der Seelsorge erzählt wird, kommen heitere oder dramatische, krisenhafte Episoden vor. Diese Erzählform bildet den Grundbestand biographischen Erzählens.

(2) *Biographische Erzählung mit einem Handlungsfaden*. Bereits das interessierte, neugierige Zuhören der Seelsorgerin/des Seelsorgers hält dazu an, einen Erzählfaden weiterzuspinnen, in dem einzelne biographische Szenen sich zusammenfügen. Eine Sitzung reicht dazu meist nicht aus; aber sowohl in der Wiederholung von Gemeindebesuchen, die im Idealfall Züge von pastoraler Lebensbegleitung annehmen kann, als auch in Folgebesuchen am Krankenbett und nicht zuletzt in einer regelmäßigen Folge von Beratungs- oder Therapiegesprächen wird ein Erzählfaden weitergeführt. Ein umfassenderer, aber zunächst einfacher konsekutiver Erzählzusammenhang entsteht.

(3) *Personal Narrative' als Erzählung untergründiger Strukturen*. Man kann in einer Erzählung 1. die Handlung (plot), 2. den sozialen und kulturellen Kontext (setting), 3. das Gefüge der wichtigsten Beziehungen

¹⁰ Für eine etwas ausführlichere Skizze Praktischer Theologie als Wahrnehmungswissenschaft angesichts der Herausforderung durch magisches Denken und Handeln vgl. Streib 1996. Als empirische (Wahrnehmungs-) Arbeit im Bereich der *Seelsorge* kann die Habilitationsschrift von Hauschildt (1996) gelten, die eine „sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuchs“, d. h. ein Stück empirischer Forschung über ‚Alltagsseelsorge‘ darstellt.

(character) und 4. die emotionale Atmosphäre (tone) unterscheiden¹¹. Vor allem indem sich einzelne Szenen wiederholt auf ein bestimmtes ‚setting‘ beziehen, in der wiederkehrenden Bedeutung bestimmter ‚Charaktere‘ und in der Wiederholung bestimmter Handlungsmuster wird ein Erzählzusammenhang erkennbar, in dem die Einzelerzählungen wie Wiederholungen einer bestimmten Struktur, eines ‚pattern‘ erscheinen. Im Wiedererkennen bestimmter ‚pattern‘ beginnen sich Linien einer übergreifenden oder untergründigen Lebensgeschichte abzuzeichnen. Diese Erzählung, die den vielen Einzelerzählungen zugrundeliegt, könnte man ‚personal narrative‘ nennen¹². Mit der Aufmerksamkeit für Familienmythen wird in der systemischen Therapie ein entsprechender Vorschlag gemacht.

(4) *Biographische Erzählung mit einem Interesse an bislang unbewußten Szenen.* Komplexeren Prozessen des Erkennens und Wiedererkennens unterworfen ist die Form der Erzählung, die an der Grenze zwischen ‚unbewußt‘ und ‚bewußt‘ mit der Erinnerung und der narrativen Anschlußfähigkeit einzelner Szenen befaßt ist. Dabei handelt es sich um Szenen, die sich gerade *nicht* aufgrund leicht erkennbarer Strukturparallelen zusammenfügen, sondern wegen der Stärke von Wünschen, Sehnsüchten, wegen Traumata, wegen Scham und Angst weder unverstellt erinnert noch frohen Muts erzählt und in einen Erzählzusammenhang eingefügt werden können, die vielmehr von einem ‚Mythos über die Kindheit‘ verschleiert sind. Dennoch besteht die therapeutische Arbeit gerade in der Aufmerksamkeit für Erzählfragmente, die unter der Frage stehen, ob nicht Szenen, etwa Traumszenen, die zunächst als rätselhafte Mosaiksteine auftauchen und erscheinen, Teil eines Erzählzusammenhangs werden können (vgl. *Cremerius* 1981).

Bei aller Verschiedenheit der Erzählformen gehen wir davon aus, daß biographisches Erzählen die *Konstruktion des Erzählers / der Erzählerin* ist, die freilich katalytisch vom Interesse und den strukturierenden Interventionen der zuhörenden Person mitgestaltet wird. Mehr noch: besonders die Erzählform des ‚personal narrative‘ und jene, die bislang unbewußte Szenen aufnimmt, sind nicht Ausgangspunkt der Seelsorge, sondern Ergebnis aufwendiger Arbeit. Darum konnten bei der Darstellung der Erzählformen Hinweise zur Arbeitsweise narrativer Seelsorge nicht ausgeklammert werden; nun sollen sie eigens thematisiert werden.

3.2. *Methoden der Arbeit mit Erzählungen in der Seelsorge und ihre Zielperspektiven.* Der hermeneutische Zugang zu und Umgang mit Erzählungen in der Seelsorge geht zunächst davon aus, daß alles biographi-

¹¹ Vgl. Ganzevoort 1993. Die Unterscheidung dieser vier Elemente eines Narrativ gebraucht in Anlehnung an Kort (1975) auch Gerkin (1984, 113ff.), um die „narrative Struktur einer Hermeneutik des Selbst“ zu explizieren.

¹² R. Ganzevoort (1993, 281ff.) schlägt vor, an diesem personal narrative mit dem Ziel zu arbeiten, religiöse Bewältigung („religious coping“) zu eröffnen. Die bei Ganzevoort etwas technisch geratenen Vorschläge möchte ich hier eher als Kunstregeln eines einfühlsamen, kreativen und offenen narrativen Prozesses entfalten.

sche Erzählen eine *Konstruktion* ist, die der erzählende Mensch aus der gegenwärtigen Perspektive heraus entwirft. Mit *Paul Ricoeur* ist diese Erzählung, ob sie nun als Autobiographie zur Papier gebracht oder nur für das Ohr des Seelsorgers oder der Seelsorgerin bestimmt ist, als *Text* zu verstehen. Das heißt, aus der Distanz, die im Erzählvorgang entsteht, können Erzähler und Zuhörer dieser biographischen Erzählung wie *Lesern* eines Textes gegenüberreten. Dies ermöglicht Kreativität, eröffnet die Möglichkeit von Refiguration, von *Schreiben*.

Das „Selbst“ sagt *Ricoeur* (1985, 395), wird „durch die reflexive Anwendung der narrativen Konfiguration refiguriert“. „Das Subjekt konstituiert sich ..., wie Proust es sich wünschte, als Leser und Schreiber zugleich seines Lebens. Wie die literarische Analyse der Autobiographie bestätigt, wird die Geschichte eines Lebens unaufhörlich refiguriert durch all die wahren oder fiktiven Geschichten, die ein Subjekt über sich selbst erzählt. Die Refiguration macht das Leben zu einem Gewebe erzählter Geschichten“¹³.

Seelsorge als heilsames Erzählen kann an diese narrative Perspektiven anschließen, die das ‚Neuschreiben‘ der biographischen Erzählung *als Prozeß des Erzählens* verstehen. Jedoch werden Arbeitsweise und methodischen Implikationen dieses Prozesses genauer zu entfalten sein. Man kann Seelsorge als heilsames Erzählen danach differenzieren, wie tief die verschiedenen Arbeitsweisen eingreifen, welche Formen von Erzählung sie bevorzugen und hervorbringen, und danach, welche methodischen Vorgehensweisen dafür angewandt werden, um an der Lebensgeschichte zu arbeiten. Ich möchte vier Methoden des Arbeitens mit Erzählungen in der Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung anführen:

(1) *Das Arbeiten an einem biographischen Erzählfaden*. Methoden genaueren Nachfragens oder spiegelnden Erzählens können eine Hilfe sein, einen größeren biographischen Horizont in den Blick zu bekommen. Im Konstruieren und Entwerfen, im Betrachten und im ‚Lesen‘ der biographischen Erzählung stellt sich die Frage nach der Zusammengehörigkeit und der Anschlußfähigkeit einzelner Szenen und Abschnitte der Lebensgeschichte, nach der Unterteilung der Lebensgeschichte in einzelne Abschnitte¹⁴ und nach der Identität in der Zeit¹⁵.

(2) *Das Arbeiten an den Lücken* (den bislang nicht zugelassenen Teilen) der biographischen Erzählung greift in diesen Prozeß tiefer ein. Denn

¹³ An diesen von Ricoeur herausgearbeiteten Textcharakter anknüpfend, sind auch von PsychologInnen die Entwicklungspotentiale der autobiographischen Erzählung hervorgehoben worden, vgl. Freemann 1984; 1985; Day 1991. Vgl. auch Streib 1994.

¹⁴ Vgl. den Vorschlag J. Fowlers (1981; 1987), den InterviewpartnerInnen nahelegen, ihr Leben in Kapitel einzuteilen. Dieser Vorschlag hat über die forschungspraktische Relevanz hinaus auch identitätsstiftende Bedeutung. Diese Überlegungen zur identitätsstiftenden Bedeutung autobiographischen Reflexion habe ich an anderer Stelle weitergedacht (vgl. Streib 1991). Vgl. dazu Streib 1994.

¹⁵ Vgl. die Problematisierung des Identitätsbegriffs bei Ricoeur (1990) und seine Perspektive, daß eine wesentliche und im Äußersten tragfähige Dimension der Identität narrativ konstituiert ist.

sorgfältigem analytisch geschultem Wahrnehmen werden ‚Lücken‘ bewußt; Vergessenes, das nicht ohne Grund vergessen, vielmehr verdrängt werden mußte, kann thematisch werden. Erzählen besteht hierbei darin die ausgelassenen, ‚vergessenen‘, verdrängten (und in der Übertragung aktualisierten) Teile der Lebensgeschichte ins Spiel zu bringen. Auch wenn Voraussetzung dazu eine psychoanalytische Ausbildung ist, gehört diese Arbeitsweise mit Erzählungen zu den Praxisfeldern von Seelsorge als heilendes Erzählen.

(3) *Das Arbeiten mit anderen Erzählvarianten*, anderen Erzählperspektiven und anderen Erzählungen ist stärker auf Zukunft und Möglichkeit orientiert. Erzählen ist zeitgebundene Konstruktion aus einer persönlichen Perspektive. Dies bietet zumindest den Anknüpfungspunkt dafür, daß meine Sicht nur *eine* Sicht der Dinge ist, die andere an der Geschichte beteiligte Personen *anders* wahrnehmen, *anders* erzählen würden. Geschichten aus anderer Perspektive zu erzählen oder erzählen zu lassen, kann zur Methode gemacht werden. Die Kontextdifferenz anderer Erzählungen sowie anderer Erzählvarianten oder anderer Erzählperspektiven eröffnet die Möglichkeit, neue Varianten der eigenen Biographie zu erfinden. Um dies in die Praxis seelsorgerlicher Gesprächsführung umzusetzen, sind folgende Methoden des Erzählens vorzuschlagen¹⁶:

a) das Erzählen (oder Niederschreiben) der Geschichte aus der Perspektive eines anderen Menschen, der an der Geschichte beteiligt sein könnte (Rollentausch), beispielsweise aus der Perspektive eines ‚significant Other‘, der/die in der Erzählung eine herausragende Rolle spielt;

b) fiktives Weitererzählen (oder schriftliches Entwerfen) der gehörten biographischen Erzählung, beispielsweise auch in zwei verschiedenen Versionen der persönlichen Zukunft des Seelsorge suchenden Menschen, einer negativen und einer positiven, um aus dem Vergleich die notwendige Veränderung der story-line bewußt zu machen;

c) das Erzählen von Märchen, auch aus der Perspektive verschiedener Märchenfiguren¹⁷;

d) die interpretatorische Einbindung der biographischen Erzählung in den Rahmen eines biblischen Gleichnisses¹⁸.

(4) *Die Arbeit mit biblischen Erzählungen* führt vor allem das unter (3) Gesagte weiter: es geht um biblische Erzählungen als *andere* Erzählungen, Erzählperspektiven und -varianten. Doch auch die Arbeit mit einem Erzählfaden (1) oder die Bearbeitung unbewußter Motive und ‚Lücken‘ kann in biblischen Erzählungen hilfreiche Ressourcen finden. Das Spezifikum biblischer Erzählungen führt jedoch weiter: Seelsorge gerät nicht in Verlegenheit angesichts ‚letzter‘ Fragen, die sich im Leiden angesichts des Todes, des Schuldigewordenseins oder der Suche nach Sinn stellen, sie ist nicht zum Scheitern verurteilt angesichts der Erfahrung von Gren-

¹⁶ Vgl. Ganzevoort 1993, 282ff. oder C. Bohler 1987, 68f. sowie die kreativen Ideen von White/Epston 1989 zur schriftlichen Kommunikation.

¹⁷ Vgl. Stollberg 1984; Bohler 1987; Ganzevoort 1993.

¹⁸ Vgl. Stollberg 1984; Veltkamp 1988.

zen und Erfahrungen des Fragmentarischen. Geschichten, die vom Leiden Gottes und von der Annahme Gottes erzählen, bringen eine ‚Kontextdifferenz‘ ins Spiel, die zur Erzählvariante: Selbst-Annahme-Erzählung anregen. Schließlich ist gerade Seelsorge mit Grenzen konfrontiert, mit letzten Grenzen, Grenzen von Unheilbarkeit, Sterben und Tod. Dies stellt die schwierigste Anfrage an eine Konzeption von Seelsorge als heilsames Erzählen. Doch gerade angesichts des Fragmentarischen, der Endlichkeit und der nicht gelingenden Heilung ist die Zielperspektive von Seelsorge als Heilung genauer zu formulieren: Es ist die Hoffnung von Seelsorge als heilsames Erzählen, dem hoffnungslosen Menschen die Möglichkeit zu eröffnen, angesichts der Endlichkeit die eigene biographische Erzählung als Annahme-Erzählung erzählen zu können.

Die Arbeit mit biblischen Erzählungen beginnt bereits etwa mit der Assoziation an eine biblische Gestalt; das freie Erzählen oder Vorlesen einer biblischen Geschichte steht am anderen Ende des Spektrums. Um die narrative Dynamik der Begegnung mit dieser Art ‚fremder‘ Erzählungen zu beschreiben, schlage ich vor, nicht von ‚Bruch‘ und nicht von ‚Unterbrechung‘, sondern von der ‚Kontextdifferenz‘ einer neuen Erzählung zu sprechen¹⁹. Denn nicht der Erzählfluß des/der KlientIn und nicht die intensive Beschäftigung mit der eigenen Geschichte und den eigenen Konflikten soll unterbrochen werden, sondern inmitten des Erzählens aus der Erinnerung an Geschichten, die einen anderen, einen religiösen Kontext ins Spiel bringen, soll eine neue Erzählvariante ‚erfunden‘ werden. Seelsorge als heilsames Erzählen wird auch und besonders diese methodische Anregungen nicht zu einer Gesprächstechnik perfektionieren können. Der Angebotscharakter erzählender Interaktion läßt weniger nach Technik oder Methodeneffizienz suchen, eher, wie *Hildenbrand* vorschlägt, nach einer Ästhetik des Erzählens²⁰. Unabschließbarkeit, wie sie *Luther* (1985) von Bildungsprozessen behauptet, gilt zumindest ebenso für die Seelsorge und ihre Arbeit mit Erzählungen.

Zum Schluß: Ich habe versucht, die Reichweite eines narrativen Ansatzes für die Poimenik zu skizzieren. Die eingangs gestellte Frage, ob ‚die Seelsorgebewegung am Ende‘ sei, kann mit Verweis auf einen narra-

¹⁹ Nach einem ‚Bruch‘ im seelsorgerlichen Gespräch (Thurneysen) ist es kaum mehr möglich, die biographische Erzählung fortzusetzen. Die Rede von einer ‚Unterbrechung‘, wie sie Grözing (1989) mit Berufung auf Jünger (1977, 232) fassen will, bringt zwar den theologisch zentralen Gedanken zum Ausdruck, daß wir es mit einem „die Wirklichkeit *unterbrechenden* Wort“ zu tun haben. Der Gedanke der ‚Unterbrechung‘ als heilsame Distanz, die die Geschichte Gottes dem Menschen schenkt und zumutet, ist in der Tat konstitutiv. Die Rede von biblischen Geschichten als „Unterbrechungs-Geschichten“ (Grözing 1989, 59) setzt sich jedoch dem Mißverständnis aus, die Erzählung des Menschen solle nicht fortzählt, sondern unterbrochen werden.

²⁰ Demgegenüber machen familientherapeutische Methodenvorschläge den Eindruck, einer Machbarkeits- und Erfolgsorientierung zu folgen (vgl. White/Epston 1989; Hildenbrand 1990). ‚Changing the story‘, steht als Devise im Vordergrund (vgl. Ganzevoort 1993, 281).

tiven Ansatz nur verneint werden. Auch *Hauschildts* Fragen kann letztendlich nur rhetorisch gemeint sein. Denn zwar setzt er in seiner eigenen Konzeption, der Hinwendung zu einer „Alltagsseelsorge“ (*Hauschildt* 1996), deutliche Akzente gegen eine Methodisierung – doch sowohl gegen verkündigende, wie gegen therapeutische Selbstanmaßungen –, im Grunde jedoch radikalisiert er die moderne Seelsorgetheorie in Richtung einer „Umsetzung in die kleine Münze des Alltags“, d. h. eines *noch* aufgeschlosseneren, *noch* behutsameren Verstehenszugangs.

Der narrativ-hermeneutische Ansatz von Seelsorge als heilsames Erzählen zielt in eben diese Richtung eines sensibleren Verstehenszugangs: Es geht um Wahrnehmung der Vielgestalt konkreter biographischer Erzählungen und um Würdigung der rekonstruktiven Funktion autobiographischen Erzählens in der Dynamik der Begegnung mit eigenen und fremden Erzählungen. Indem Erzählungen der christlichen Tradition grundlegend sind für die Begründung, wie für die Gestaltung von Seelsorge, kann pointiert formuliert werden: Erzählen in der Seelsorge ist heilsam darin, daß der/die ErzählerIn, am Ende der Erzählung angekommen, ihre/seine Geschichte anders erzählt – nämlich als fröhliche und getröstete Erzählung des Angenommenseins. Sind nicht – gegen alle Diskreditierungsversuche – pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven darin verklammert: im heilsamen Erzählen?

Literatur

C. J. Bohler, The use of storytelling in the practice of pastoral counseling, in: *Journal of Pastoral Care* 41 (1987), 63–71; J. Cremerius, Die Konstruktion der biographischen Wirklichkeit im analytischen Prozeß, in: J. Cremerius (Hrsg.), *Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Erste Folge*, Frankfurt a. Main/Bern 1981, 15–37; J.M. Day, The Moral 'Action', in: M. Tappan/M.J. Packer (Hrsg.), *Narrative and Storytelling: Implications for Understanding Moral Development*, Jossey-Basse, San Francisco 1991, 27–42; J.W. Fowler, Stages of faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. Harper & Row, San Francisco 1981; *ders.*, Faith Development and Pastoral Care, Fortress, Philadelphia 1987; M. Freeman, History, Narrative, and Life-Span Developmental Knowledge, in: *Hum. Dev.* 27 (1984), 1–19; *ders.*, Paul Ricoeur on Interpretation: The Model of the Text and the Idea of Development, in: *Hum. Dev.* 28 (1985), 295–312; S. Freud (1909), Der Familienroman der Neurotiker, in: *Ges. Werke*, Bd. VII; H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, J.C.B Mohr, Tübingen 1960; R.R. Ganzevoort, Investigating Life Stories. Personal Narratives in Pastoral Psychology, in: *Journal of Psychology and Theology* 21 (1993), 277–287; C.V. Gerkin, The Living Human Document. Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode, Abingdon, Nashville 1984; *ders.*, Widening the Horizons. Pastoral Responses to a Fragmented Society, Westminster, Philadelphia 1986; A. Grözinger, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, in: *WzM* 38 (1986), 178–188; *ders.*, Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie, Kaiser, München 1989; A. Grözinger/H. Luther (Hrsg.), Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, Kaiser, München 1987; E. Hauschildt, Ist die Seelsorgebewegung am Ende? in: *WzM* 46 (1994), 260–273; *ders.*, Alltagsseelsorge. Eine soziolinguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuchs,

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996; *B. Hildenbrand*, Geschichtenerzählen als Prozeß der Wirklichkeitskonstruktion in Familien, in: *System Familie* 3 (1990), 227–236; *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, J.C.B. Mohr, Tübingen 1977; *A.W. Kort*, Narrative Elements and Religions Meaning, Fortress, Philadelphia 1975; *E. Kris*, The Recovery of Childhood Memories in Psychoanalysis, in: *Psychoanalyt. Study of the Child* 2 (1956), 54–88; *W.K. Kurz*, Suche nach Sinn. Seelsorgerliche, logotherapeutische, pädagogische Perspektiven. Ausgewählte Aufsätze, Stephans Buchhandlung, Würzburg 1991; *E. Lange*, Predigen als Beruf. Aufsätze, Kreuz, Stuttgart 1976; *H. Luther* (1985), Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: *Religion und Alltag*. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Radius, Stuttgart 1992, 160–182; *ders.*, Theologie und Biographie, in: *Religion und Alltag* 1990 a, 37–44; *ders.*, Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion, in: *Religion und Alltag*, 1990 b, 123–149; *W. Neidhart*, Erzählbuch zur Bibel, Bd. 2, Lehr 1989; *W. Neidhart/H. Eggenberger* (1975), Erzählbuch zur Bibel, Lehr 1987; *H. Nitschke* (Hrsg.), Erzählende Predigten, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1976; *G. Otto*, Elemente einer Theorie des Erzählens im Religionsunterricht, in: ‚Religion‘ contra ‚Ethik‘? Religionspädagogische Perspektiven, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1986, 123–134; *M. Plieth*, Die Seele wahrnehmen. Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994; *J.-D. Plüss*, Therapeutic and Prophetic Narratives in Workshop, Lang, Frankfurt a. Main 1988; *P. Ricoeur*, Zeit und Erzählung, Bd. III, W. Fink, München 1991; *ders.* (1990), Das Selbst als ein Anderer, W. Fink, München 1996; *W. Sanders/K. Wegenast* (Hrsg.), Erzählen für Kinder – Erzählen von Gott, Kohlhammer, Stuttgart 1983; *J. Scharfenberg*, Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959; *ders.*, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; *ders.*, (1985), Einführung in die Pastoralpsychologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990; *W.A. Schelling*, Erinnern und Erzählen. Psychotherapeutische und autobiographische Deutungen der Lebensgeschichte, in: *WzM* 35 (1983), 416–422; *ders.*, Erinnerter Biographie. Die Lebensgeschichte im Lichte ihrer psychologischen Vergegenwärtigung, in: *WzM* 37 (1985), 306–316; *D. Stollberg*, Das Veilchen – Über Erzählen von Geschichten in der Seelsorge, in: *WzM* 36 (1984), 325–339; *H. Streib*, Autobiographical Reflection and Faith Development: Prospects for Religious Education, in: *BJRE* (1991), 43–55; *ders.*, Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. Paul Ricoeurs Begriff der narrativen Identität und seine Implikationen für die religionspädagogische Rede von Identität und Bildung, in: *D. Georgi u.a.* (Hrsg.), *Religion und die Gestaltung der Zeit*, Kok, Kampen 1994, 181–198; *ders.*, Entzauberung der Okultfaszination. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie, Kok, Kampen 1996; *E. Thurneysen* (1928), Rechtfertigung und Seelsorge, in: *F. Wintzer* (Hrsg.), *Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit*, Kaiser, München 1978, 73–94; *ders.*, (1946), *Die Lehre von der Seelsorge*, Theologischer Verlag, Zürich 61988; *P. Tillich* (1955), Heilet Kranke ... Treibet Dämonen aus, in: *ders.*, *Das Ewige im Jetzt*. Religiöse Reden, Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1964, 51–57; *ders.*, *The Theology of Pastoral Care: The Spiritual and Theological Foundations of Pastoral Care*, in: *E.E. Bruder/M.L. Barb* (Hrsg.), *Clinical Education for the Pastoral Ministry. Proceedings of the Fifths National Conference on Clinical Pastoral Education*, Washington 1958 A, 1–6; *ders.* (1958 b), *Seelsorge und Psychotherapie*, in: *Ges. Werke*, Bd. VIII, Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1970, 316–324; *M. White/*

D. Epston (1989), *Die Zähmung der Monster. Literarische Mittel zu therapeutischen Zwecken*, Carl-Auer-Systeme, Heidelberg 21994; *R. Zerfaß* (Hrsg.), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, Freiburg i.Br. 1988.

Professor Heinz Streib, Alexanderstr. 162, 70180 Stuttgart