

Geschichten verbinden

Auf dem Weg zu einem narrativen Pastoralverständnis

von Jan Löffeld

Die neuere religionssoziologische Empirie stellt die Kirchen in Deutschland vor große Herausforderungen: Eine transzendente Verwurzelung ihres gesellschaftlich sehr geschätzten Engagements ist für immer mehr Menschen bedeutungslos. Was aber kann dieses Faktum für das Pastoralverständnis einer Kirche bedeuten, deren Selbstbild als ‚Sakrament‘ die horizontale und transzendente Dimension als untrennbar miteinander verbunden auffasst? Der vorliegende Aufsatz möchte vor diesem Hintergrund ein narratives Verständnis von Pastoral vorschlagen, das die narrative Grundstruktur des Menschen als Prämisse für die Seelsorge ernst nimmt und so auf Grundlage unterschiedlicher bereits vorliegender narrativer Ansätze sowie mithilfe der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt werden kann.

1. „Kirche ja, Religion muss nicht sein“: Wie ‚funktioniert‘ kirchliches Engagement inmitten zunehmender Säkularisierung?

Die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der *Evangelischen Kirche in Deutschland* fand 2022/23 erstmalig unter katholischer Beteiligung statt.¹ Dadurch bildet sie die religiöse Landschaft der Bundesrepublik mehr als dreißig Jahre nach der Wiedervereinigung repräsentativ ab. Sie kommt zu einer Vielzahl interessanter Ergebnisse. Besonders eines sollte die Kirchen jedoch gerade in seiner Brisanz mehr als beunruhigen: Die Mehrheit der Deutschen erwartet von ihnen Aktivitäten im Bereich des sozialen und solidarischen Handelns. Wenn die Kirchen hier einen Schwerpunkt bilden und ihre Skandale in den Griff bekommen, werden sie aller Voraussicht nach Zustimmung erhalten und attraktiv bleiben können. Mithilfe ihres religiösen Markenkerns erzeugen sie jedoch kaum noch Relevanz und Wirksamkeit in die Gesellschaft hinein. Je mehr transzendenzorientiert ein Angebot ist, desto weniger attraktiv ist es. In religionssoziologischen Kategorien ausgedrückt: nur noch ein funktionales Verständnis von Religion bzw. sogenannte ‚sekundäre Religionsvorteile‘ sind gesellschaftlich anschlussfähig. Alles, was den substantiellen bzw. materialen Kern des christlichen Kerygmas ausdrückt, ist es immer weniger. Überdies tauschen sich Menschen

* Der vorliegende Aufsatz verdankt sich einer Akademieveranstaltung der Domberg-Akademie Freising in der Karwoche 2023, bei der ich u. a. den narrativen Ansatz zur Diskussion stellen durfte. Ich danke der Schriftleitung der MThZ für die Anregung, diesen auf breiterer theologischer Basis auszuarbeiten.

¹ Vgl. dazu wie zum Folgenden: Wie hältst Du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland [EKD], Leipzig 2023. Hingewiesen sei auch auf den Reflexionsband zu den Ergebnissen, der im Herbst 2024 erscheinen wird.

immer seltener über religiöse Fragen aus. Die empirische Religionsforschung dreht damit insgesamt das lange gebräuchliche Motto „Jesus ja, Kirche nein“ um. Heute gilt eher: „Kirche als sozialer Player gern, Jesus bitte nicht zu viel“.

Zur Gruppe der religiös Indifferenten bzw. Säkularen werden mittlerweile 65% der Deutschen gezählt, nicht wenige auch unter den Kirchenmitgliedern und -distanzierten. Für sie besitzt Religiosität, gleich welcher Art, keine bzw. eine verschwindend geringe lebensweltliche Relevanz und ihr Durchschnittsalter ist niedrig. 13% der Deutschen lassen sich im Gegensatz dazu als kirchlich-religiös bezeichnen und gehören zugleich generationell größtenteils zu den ältesten Kohorten. Bei ihnen ist der Glaube an einen personalen Gott ebenso wie beispielsweise der Einsatz für ehrenamtliches Engagement am häufigsten anzutreffen.

Zugespitzt gesagt stellt sich vor diesem Hintergrund die existentielle Frage an die Kirchen: Wie ‚funktioniert‘ ihr Engagement noch angesichts zunehmender Säkularitätsphänomene? Anders formuliert: Ist ein Evangelium ohne Gott vorstellbar? Die entscheidende ekklesiologische Frage wäre schließlich, was solche empirischen Daten für das Selbstverständnis der Kirche als Sakrament bedeuten können.

Hinzukommt die erstmals in der KMU deutlich hervorgetretene Tatsache, dass der größte Teil der ‚Säkularen‘ (36%) in ganz Deutschland als geschlossen oder sogar religionsfeindlich bezeichnet werden kann. Für sie ist Religion gleich welcher Denomination etwas kulturell zunehmend Fremdes, das zu Kriegen und vielfachem Unheil (etwa vieldimensionalem Missbrauch) führt.

Die christlichen Kirchen befinden sich angesichts dessen in einer herausfordernden Situation: Sie sind als *Religionsgemeinschaften* jedweder kirchenpolitischen *Couleur* im besten Wortsinn durchaus verzichtbar. Immer mehr Menschen sehen eine Gesellschaft ohne Religion sogar als einen erstrebenswerten Zustand an. Grund dafür ist nicht, dass es keine menschlichen Bedürfnislagen mehr gäbe, auf die Religion eine Antwort bzw. zu denen sie eine Hilfe sein könnte. Vielmehr werden Bedürfnisse, die früher religiös gedeutet und gelöst wurden, so heute nicht mehr codiert. Damit schlagen sich bereits seit langer Zeit wirkende Säkularisierungsphänomene offenbar in unserer Zeit verstärkt nieder und werden durch kirchliches Fehlverhalten noch exponentiell verstärkt. Die lange gepflegte Annahme, man könne mit einer idealen Kirche oder alternativen Gottesvorstellungen ‚die Gottesfrage in jedem Menschen wecken‘, ist allerdings empirisch wenig belastbar.² Denn das Problem liegt tiefer: Wenn der Mensch sich zur Frage wird, dann rangieren religiöse Antworten jeglicher Art immer deutlicher auf den unteren Rängen.

Eine Studie aus den Niederlanden hat im Jahr 2022 zudem untersucht, was Menschen außerhalb von ‚Kirche und Moschee‘ suchen bzw. glauben. Das ernüchternde Ergebnis: vielfach *gar nichts*. Weder, dass sie sich als spirituell oder religiös auf der Suche erleben, noch, dass ihnen ein Sinnbedürfnis unterstellt werden könnte, wird durch die Daten bestätigt. Hatte man vor 10 Jahren noch Spuren dessen entdeckt, was man ansatzweise mit dem

² Es würde eine eigene Untersuchung bzw. Diskussion lohnen, inwieweit Gottes- bzw. Pastoralkonzepte, die die klassische Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz faktisch einziehen oder zumindest relativieren, bereits als mehr oder minder intuitive Reaktionen auf die beschriebenen Phänomene gelesen werden können.

Tankerbegriff ‚Spiritualität‘ bezeichnen konnte, konstatiert man heute, dass sich auch hier die Säkularisierung unverdrossen fortgesetzt habe.³

2. Die Frage nach dem Selbstbild von Kirche und Pastoral angesichts der Empirie

Wenn die Kirche allerdings ihren Verkündigungsauftrag sowie ihr sakramentales Selbstbild weiterhin ernst nimmt, stellt sich angesichts der skizzierten verschärften Bedingungen die Frage nach der Relevanz von Transzendenzbezügen als eine existentielle. Denn die einschlägige Selbstdefinition des letzten Konzils, welche jene Sakramentalität als Verschränkung von vertikaler und horizontaler Dimension auffasst (vgl. LG 1) bekommt damit wie das biblische Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mt 22,34–40par) eine deutliche Schlagseite, um nicht zu sagen: die Kirche wäre, wenn das empirische Fremd- als Selbstbild angenommen würde, schlichtweg nicht mehr sie selbst. Anders gesagt: Der Dualismus von Heils- und Weltdienst, welcher nachkonziliar zu vielen theologischen Diskussionen und sogar zu Verwerfungen führte, scheint durch die Empirie gelöst. Fraglich ist allerdings, ob diese ‚Lösung‘ theologisch zufrieden stellen kann. Denn: Will das Christentum nicht zur ausschließlichen Sozialreligion⁴ werden, in der gesellschaftliche Aufgaben die religiöse Identität weitgehend absorbiert haben, stellt sich auch die Frage nach Kenntnis und existentieller Bedeutung religiöser bzw. theologischer Kerninhalte als wesentliche Zukunftsfrage. Wie also heute, angesichts solcher Bedingungen, dennoch von Gott, Offenbarung, Erlösung, Himmel und Vollendung sprechen? Und dies auf eine Weise, die weder übergreifend noch intolerant bzw. besserwisserisch, moralisch oder zurückgezogen-depressiv ist? Wenn die Kirche weiterhin auf vielen Feldern gesellschaftlich aktiv bleiben möchte, was ihrem Grundauftrag wesentlich entspricht, ohne dass dieses Engagement inhaltlich bzw. ideell ausgeleert ist, stellt sich daher angesichts einer säkularen Gesellschaft zentral die Frage nach einer passenden, praktischen Gestalt ihres sakramentalen Wesens. Denn dieses sowie das Evangelium, unter anderem eine Quelle humanistischer Werte und Haltungen, wird ohne den Gottes- bzw. Transzendenzbezug über kurz oder lang vermutlich zu einer Hülle, der man sich irgendwann relativ schnell entledigen kann oder das umstandslos ersetzbar ist. Welche Folgen solche Prozesse allerdings für das gesellschaftliche Zusammenleben als Ganzes haben werden, ist freilich eine andere Frage. Erste neuere Erfahrungen, etwa mit populistischen bzw. religionsfeindlichen Regierungskonstellationen – wie derzeit in den Niederlanden – lesen sich gerade vor dieser Hintergrundfolie mehr als problematisch.

Was könnten die aufgeworfenen Fragen nun für das Verständnis von Seelsorge bzw. Pastoral und Pastoraltheologie bedeuten? Welches Konzept ließe sich zugrunde legen, das den obigen Realitäten und Anforderungen ansatzweise Rechnung trägt?

³ Vgl. <https://www.scp.nl/publicaties/publicaties/2022/03/24/buiten-kerk-en-moskee>: mit englischsprachiger Zusammenfassung am Schluss [abg. am: 23.03.2024].

⁴ Vgl. *Edgar Wunder*, Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft, Stuttgart 2005.

Um diesen Problemanzeigen aus pastoraltheologischer Perspektive konstruktiv zu begegnen, wird hier, wie im Folgenden näherhin begründet werden soll, eine Anregung von Johannes Kronau und Johannes Grössl aufgenommen, die kürzlich die Notwendigkeit einer ‚Narrativen Theologie‘ für die Gegenwart betonten.⁵ Diese versuche, Kronau und Grössl zufolge, zu ergründen, warum „die Theologie selbst eine ‚narrative Tiefenstruktur‘ besitzt und dem Erzählen damit im (christlichen) Glauben eine herausragende erkenntnistheoretische, soteriologische und anthropologische Bedeutung zukommt.“⁶ Es könnte daher gerade angesichts der eingangs beschriebenen Situation auch der Pastoral und ihrer wissenschaftlichen Reflexion in der Pastoraltheologie mehr noch als je zuvor um eine „fundierte Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen von und den Anforderungen an ‚erzählende Rede von Gott‘“⁷ gehen. Die unübersehbare Vielzahl pastoraltheologischer Ansätze sowie Selbstverständnisse von Seelsorge wären daher für die Gegenwart des 21. Jahrhunderts um eine narrative bzw. narrationstheoretische Perspektive zu erweitern.⁸

Wieso und wie dies geschehen kann, wird nun im Folgenden zu erörtern sein. Der Titel dieses Artikels wäre in diesem Sinne sowohl deskriptiv als auch postulativ zu verstehen: Einerseits vermögen Geschichten Menschen und Ereignisse auf einzigartige Weise zu verbinden, gleichzeitig sollte dieses Potential als Reflexionsgegenstand der Pastoraltheologie ebenso wie innerhalb der pastoralen Praxis deutlicher gesehen und genutzt werden. Die Grundfrage wäre dann: Wie erzählen wir das Evangelium – verbal und nonverbal – an welchen Orten und bei welchen Gelegenheiten, so dass es idealerweise seitens einer säkularen Kulturlogik so verstanden werden kann, wie es gemeint ist?

Zur Beantwortung dieser Frage sollen im Folgenden verschiedene inhaltliche Stationen abgeschieden werden: Zunächst wird die Frage nach einer neuen anthropologischen Grundprämisse pastoralen Arbeitens gestellt, nachdem sich die These einer allgemeinen Gottes- bzw. Transzendenzverwiesenheit zumindest für die Praxis als empirisch nicht tragfähig herausgestellt hat. Begründet wird, warum diese sich in einer ‚narrativen Grundstruktur‘ des Menschen finden lassen könnte. In einem zweiten Schritt soll das theologische Diskursarchiv mit dem Ziel konsultiert werden, bisherige Ansätze narrativer Theologien im

⁵ Vgl. Johannes Kronau; Johannes Grössl, Extra narrationem nulla salus. Perspektiven eines narrationstheoretischen Ansatzes für die christliche Soteriologie, in: MThZ 73 (2022) 230–245, hier 231. Kronau und Grössl betonen zugleich, dass diese Forderung alle theologischen Teildisziplinen betreffe. Sie markieren allerdings präzise die Leerstelle der Pastoraltheologie, wenn sie schreiben: „Die praktische Theologie begleitet und reflektiert das Projekt insbesondere in Religionspädagogik und Homiletik in der Ausführung“ (ebd., FN 11).

⁶ Vgl. ebd., 231.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Vgl. zu dieser Vielfalt: Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie im deutschen Sprachraum (Hg.), Pluralität im eigenen Haus. Selbstverständnisse Praktischer Theologie, PThI 20/2 (2000) (heute ZPTh). Der weite Bogen zeigte sich zuletzt noch 2015 in jener „Zeitschrift für Pastoraltheologie“, dem wissenschaftlichen Publikationsorgan der „Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie im deutschen Sprachraum“ unter dem Thema „Wissenschaftstheorie“ und deckt zugleich nicht alle Ansätze ab, was die Diversität allein der deutschsprachigen Fachgemeinschaft nur noch deutlicher erscheinen lässt. Vgl. PThI (heute ZPTh) 35/2 (2015). Zugleich zeigt sich auch hier nur ein Ausschnitt, was den Diskurs nur noch unübersichtlicher und komplexer bzw. konfliktiver macht. Vgl. aktuell zu Referenzdiskursen deutschsprachiger Pastoraltheologie: Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie im deutschen Sprachraum (Hg.), ZPTh 43/2 (2023). Vgl. als interessanten Seitenblick aus evangelischer Sicht auf katholische Diskurse deutschsprachiger Pastoraltheologie: Christian Grethlein, Praktische Theologie, Berlin – Boston 2016, bes. 99–115.

deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts zu erinnern, um schließlich zu fragen, warum diese weitgehend in Vergessenheit geraten sein könnten. Ein nächster Schritt möchte den Blick weiten und eine Auswahl internationaler Denkversuche narrativer Theologien, die insbesondere auf die Praxis ausgerichtet sind, vorstellen, um schließlich den Weg zu einem narrativen Pastoralverständnis bahnen zu können. Erste Striche und theologische Überlegungen hierzu bilden schließlich die Ziellinie dieses Beitrags.

3. Narrativität statt allgemeine Gottesbezogenheit: Die Suche nach einer realistischen anthropologischen Bezugsebene für die pastorale Praxis

Die eingangs referierten empirischen Koordinaten heutiger pastoraler bzw. pastoraltheologischer Arbeit zeigen auf, dass es offenbar keine gemeinsame lebensweltliche Bezugsebene zwischen Inhalten des Glaubens und dem gibt, was eine zunehmende Zahl an Menschen als für ihr Leben als essenziell erachtet. Es würde eine eigene historische Rekonstruktion lohnen, auf welche verschiedenen Weisen man in der Kirchen- und Theologiegeschichte das Gottesbedürfnis in den Menschen hineingedacht hat. Bis heute sind sich sowohl Lehramt als auch die unterschiedlichen, ansonsten durchaus sehr diversen Äste theologischer Theoriebildung in diesem Punkt einig: Der Mensch ist nicht nur gottesfähig, er ist seiner vor allem bedürftig. Hierher gehört einerseits die Rede Karl Rahners, vom Menschen ohne Gottesbezug als ein „zurückgekreuztes Tier“. Ebenso schreibt Joseph Ratzinger bereits in seiner „Einführung in das Christentum“, dass den Nichtglaubenden „die geheime Unwissenheit, ob der Positivismus wirklich das letzte Wort habe, [...] doch nie verlassen“⁹ werde. Es gebe schließlich einen „Zweifel des Ungläubigen an seiner Ungläubigkeit“¹⁰. Diese Linie setzt sich durch unterschiedliche hermeneutische bzw. korrelativ-korrespondenztheoretisch angelegten Ansätze des 20. Jahrhunderts bis in die unmittelbare Gegenwart fort.¹¹ So schreibt Thomas Pröpper noch in seiner theologischen Anthropologie von 2011:

„Die Anzeichen mehren sich ja, daß die geschichtlich gewachsenen lebensweltlichen Plausibilitäten, die auch Rahners Theologie noch abrufen konnte, vielleicht in sehr naher Zukunft aufgezehrt sein werden und womöglich nicht einmal die *Frage* nach Gott noch verständlich sein wird. Daß diese Frage dennoch den Menschen unbedingt angeht – diese vom Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens unablösbare Behauptung ist nun aber allein in der Instanz der autonomen philosophischen Vernunft zu entscheiden [...]. [...] Wenn es denn wahr ist, daß er [der Mensch; J. L.] zur Gemeinschaft mit Gott erschaffen wurde und also von seinem

⁹ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 2000, 39.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Vgl. exemplarisch den, wenn ich richtig sehe, bislang letzten deutschsprachigen Gesamtentwurf einer theologischen Anthropologie aus transzendentaltheologischer Perspektive: Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 2 Bde, Freiburg i. Br. 2011.

Wesen her für sie bestimmt ist, dann kann ihm das, wenn er sich auf sich selber (sic!) besinnt, auch nicht verschlossen bleiben.“¹²

Man muss hier die Sprecherperspektive unterscheiden: Sicherlich sollte und muss man sogar theologisch weiterhin an einer allgemeinen Gottesverwiesenheit des Menschen festhalten. Wenn er allerdings *gottfähig* ist, zeigt er sich doch immer häufiger als *nicht gottesbedürftig*. Wenn also ein solches Bedürfnis empirisch bzw. phänomenologisch nicht mehr durchweg festzustellen ist, hat das zumindest für praktisch arbeitende Fächer enorme Konsequenzen.¹³ Daher steht mehr ein ‚*homo indifferens*‘, der womöglich zeitlebens nie eine Veranlassung nach transzendenter Verortung seiner selbst verspürt, als ein ontologisch gedachter ‚*homo areligiosus*‘ im Zentrum solcher Fragen.

In der Pastoraltheologie bzw. theoretischen Reflexion von Seelsorge tauchen Anfragen an eine allgemeine Gottesbezogenheit des Menschen, wenn überhaupt, bisher nur sehr am Rande auf. Sie werden hier insbesondere, wie es auch das Konzil sowie Karl Rahner schon tat, unter dem „Problem des Atheismus“ bzw. der „Säkularisation“ im Sinne einer „Entkirchlichung der Welt“ verhandelt.¹⁴ In dem oben erwähnten durch Rahner und andere namhafte Nachkonzilstheologen herausgegebenen ‚Handbuch der Pastoraltheologie‘ von 1972 bezeichnet Karl Lehmann es als „argumentum e silentio“, dass das Konzil die bewusste Schuldhaftigkeit eines andauernden atheistischen Lebensentwurfs relativiere: „Es wird [...] in keiner Weise gesagt, dass jeder faktisch gegebene Atheismus, der längere Zeit in einem Menschen mächtig ist, nur existieren könne, wenn eine schuldhafte Abwendung von Gott und ein absichtliches Niederhalten der religiösen Frage zugrunde lägen.“¹⁵ Lehmann konstatiert auch, dass dies in Konflikt gerate mit der durch das Konzil festgeschriebenen Unausweichlichkeit des Menschen vor der religiösen Frage, um schließlich festzuhalten: „Das Konzil hat auf diese Frage selbst nicht mehr reflektiert.“¹⁶ Deutlich wird, wie auch hier nicht die *Frage infrage* steht, sondern die Art und Weise der Antwort und wie sich das Problem insbesondere darin zeigt, ob und wie diese Antwort theologisch bzw. moralisch zu qualifizieren sei. Solche Leerstellen setzen sich fort, wenn etwa der Ausblick des ‚Handbuchs der Praktischen Theologie‘ aus dem Jahr 2000 mit der These eingeleitet wird: „Wir leben nicht in einer säkularisierten, sondern in einer religionsproduktiven Zeit.“¹⁷ Die Pastoraltheologie bzw. Pastoral segelte damit konzeptionell während der Nach-

¹² Ebd., 310 f.

¹³ Zugleich können solche Daten einen sicherlich instruktiven Diskurs zwischen Systematischer und Praktischer Theologie befördern, der zugleich gemeinsame Bezugspunkte beider Fachdiskurse ausleuchten würde.

¹⁴ Vgl. Karl Rahner, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 637–666.

¹⁵ Vgl. Karl Lehmann, Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens, in: Karl Rahner et al., Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. III, München 1971, 639–671, hier 648.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Herbert Haslinger et al (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2, Mainz 2000, 512. Diese These kann unabhängig von den eingangs referierten Daten auch mit Peter L. Berger revidiert werden, der 2015 von einer doppelten Herausforderung spricht, vor der religiöse Menschen stehen: Einen Pluralismus der Religionen und zugleich vor nicht religiösen bzw. vollständig säkularen Lebensentwürfen (vgl. Peter L. Berger, The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in an Pluralistic Age. Berlin – Boston 2015). Die Empirie zeigt jedoch mittlerweile sehr deutlich, dass die Säkularen hierbei die quantitativ deutlich größere Gruppe ausmachen.

konkret direkt im Windschatten jener anthropologischen Prämisse, welche die Gottesfrage in jedem Menschen als natürlicherweise angelegt sieht. Daher muss sie sich folglich auch pastoral aktivieren lassen. Die Pastoraltheologie arbeitet daher seit Anfang des Jahrtausends in einem Pluralisierungsparadigma, statt innerhalb eines kontextualisierten Säkularisierungsparadigmas¹⁸ (Religionen verschwinden nicht. Sie transformieren sich allerdings zu gesellschaftlichen Optionen unter vielen anderen im Sinne Charles Taylors¹⁹). Dieses kontextualisierte Säkularisierungsdenken geht davon aus, dass einer allgemeinen *Heilsnotwendigkeit* empirisch keine universale *Heilsbedürftigkeit* mehr zu entsprechen scheint.²⁰ Als gerade für die Pastoraltheologie wesentlich erweist sich hier, dass auf der phänomenologischen Ebene die Gottes- immer seltener als Existenzfrage gestellt wird bzw. die Gottesfrage und mit ihr Transzendenzvorstellungen lebensweltlich verschwinden. Braucht es, so könnte man also fragen, womöglich gerade für die pastoraltheologische Reflexion der Praxis und Sendung der Kirche anstelle des ‚gottbezogenen Menschen‘ eine andere, neue Bezugsgröße im Sinne eines Tertiums, auf das man sich sowohl aus theologischer als auch aus säkularer bzw. allgemein anthropologischer Perspektive beziehen könnte? Könnte dies womöglich die narrative Grundstruktur des Menschen sein?

Um diese Frage zu beantworten, sollen an dieser Stelle zwei sehr unterschiedliche Referenzen angeführt werden. Einmal der sogenannte ‚Geschichtenphilosoph‘ Wilhelm Schapp, dessen Ansätze später theologisch etwa von Eberhard Jüngel²¹ oder Johann Baptist Metz,²² philosophisch insbesondere durch Paul Ricœur²³ rezipiert wurden. Schapp schreibt dazu in seinem Grundlagenwerk „In Geschichten verstrickt“ bereits 1953:

„In [...] Geschichten sind [...] wir, unsere Nachbarn, Freunde und Bekannten, ist jeder einzelne stets verstrickt. Mit Geschichten, die uns beschäftigen schlafen wir abends ein, sie begleiten uns und verfolgen uns bis in die Träume hinein und stehen beim Erwachen wieder neben uns. In all diesen überlieferten oder von uns selbst erlebten Geschichten gibt es den Verstrickten oder die Verstrickten, die gleichsam als Mittelpunkt die Geschichte zusammenhalten. In diesem Punkt stimmen alle Geschichten, auch wenn sie sonst keine Berührungspunkte miteinander haben, überein.“²⁴

An dieser Stelle wird bereits das verbindende Potential von Geschichten bzw. Narrationen deutlich, das diese womöglich als eine passendere anthropologische Bezugsebene für die Pastoral ausweist als ein allgemein gedachtes Gottesbedürfnis. In diesem Sinne hält Schapp weiter fest:

¹⁸ Vgl. zu den verschiedenen religionssoziologischen Paradigmen als Überblick: *Gert Pickel*, Religionssoziologie. Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011. Sowie: Ders.; *Yvonne Jaeckel*, Konfessionslose in Deutschland – empirische Befunde in der Gegenwart, in: Matthias Pöhlmann (Hg.), Abschied von der Religion? Säkularisierung – Konfessionslosigkeit – neuer Atheismus (EZW-Texte 257), Berlin 2018, 7–26.

¹⁹ Vgl. *Charles Taylor*, *A Secular Age*, Oxford 2007.

²⁰ Vgl. *Jan Löffeld*, Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes (EThST 117), Würzburg 2020.

²¹ Vgl. dazu: *Frank Fuchs*, Konkretionen des Narrativen. Am Beispiel von Eberhard Jüngels Predigten unter Einbeziehung der Hermeneutik Ricœurs sowie der Textlinguistik Klaus Brinkers, Berlin – Münster 2004.

²² Vgl. dazu näherhin unten Abschnitt 4.

²³ Zu Ricœur vgl. unten unter Abschnitt 5.

²⁴ *Wilhelm Schapp*, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Göttingen 1953, 1.

„Dort, wo ein Mensch ist, ist eine Geschichte, und zwar als Inbegriff eines dynamischen Geschichtensinnzusammenhangs, und das Verstehen menschlichen Seins ist zugleich ein Verstehen dieses dynamischen Beziehungsgewebes. Will man sich daher prinzipiell einem Menschen nähern, verläuft der primäre Zugang über Geschichten.“²⁵

Zu diesem phänomenologischen Blick gesellt sich in jüngerer Zeit eine ganz andere Stimme, die die These einer anthropologischen Universalie untermauern könnte. Sie stammt von dem in den USA lehrenden Kognitionswissenschaftler Fritz Breithaupt und zeigt sich gerade für pastoraltheologische Überlegungen als hoch anschlussfähig. Unter dem Titel „Das narrative Gehirn“ beschreibt Breithaupt eindrücklich, wie sehr wir Menschen aus kognitionswissenschaftlicher Perspektive als narrative Wesen zu beschreiben sind.

„In Narrationen können wir Erfahrungen von einem Menschen zum anderen übertragen. Ja, wir können in Fiktion, Fantasie und Planung auch mögliche und sogar unmögliche Erfahrungen machen und austauschen. Dank unseres narrativen Gehirns sind wir mit uns ähnlichen Wesen verbunden. Wir sind in unseren wichtigsten Erlebnissen nicht allein und können sie später wiedererleben und teilen. Das narrative Miterleben erlaubt eine Gemeinsamkeit, die weit über das bloße räumliche Zusammensein hinausgeht.“²⁶

Bei Schapp und Breithaupt deutet sich bereits an, was unten näher ausgeführt werden soll: Geschichten haben das Potential, ein Miterleben über sonstige kommunikative Grenzen hinweg zu ermöglichen. Außerdem sprechen sie den Menschen nicht nur rational, sondern auch emotional und affektiv an. Nicht von ungefähr spricht man daher genau auf dieser Linie in den Sozial- und Kulturwissenschaften für das 21. Jahrhundert von einem „narrativen Turn“, welcher das Erzählen als eine „universelle und kulturelle Praxis“ verstehen und etwa für Lern- und Bildungsprozesse urbar machen möchte.²⁷ Es lässt sich mittlerweile sogar von einem humanwissenschaftlichen Konsens ausgehen, dass es sich beim Erzählen um eine „anthropologische Universalie“ handelt.²⁸

Man muss für diese Erkenntnis vielleicht nicht in erster Linie kulturwissenschaftliche Diskurse wahrnehmen, denn der Alltag des 21. Jahrhunderts scheint schon aus sich zutiefst narrativ geprägt: Der gesamte Bereich der ‚social media‘ erzählt vor allem ‚stories‘, Netflix-Serien oder andere Streaming-Anbieter fesseln mit Serienstaffeln ihre Zuschauer bis tief in die Nacht, „Der kleine Lord“ gehört für viele zur Grundausstattung eines gelungenen Weihnachtsfestes. An diesen und vielen anderen Stellen wird somit deutlich, dass sich fast niemand einer nahezu soghaften Kraft des Erzählerischen entziehen kann.²⁹

²⁵ Karen Joisten, Vorwort zur fünften Auflage, in: ebd., V.

²⁶ Fritz Breithaupt, *Das narrative Gehirn. Was unsere Neuronen erzählen*, Berlin 2022, 23 f.

²⁷ Vgl. Claudia Fahrenwald, *Erzählen im Kontext neuer Lernkulturen. Eine bildungstheoretische Analyse im Spannungsfeld von Wissen, Lernen und Subjekt*, Wiesbaden 2011. Vgl. hier besonders Kapitel 3: *Der narrative turn* in den Kultur- und Sozialwissenschaften, 82–97.

²⁸ Vgl. Katja Mellmann, *Anthropologie des Erzählens*, in: Martín Martínez (Hg.), *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, 308–316, hier 308.

²⁹ Hier ist eine schöne Unterscheidung aufzumachen: Gerade „Der kleine Lord“ weist auf einen wichtigen Unterschied zwischen ‚Erzählung‘ und ‚Information‘ hin. Fasziniert dieser Fernsehfilm insbesondere durch die er-

Dieser Gleichklang aus unterschiedlichen Jahrzehnten und Disziplinen könnte darauf hindeuten, dass in der narrativen Anlage des Menschen eine gerade für Pastoral und Pastoraltheologie interessante Verbindungsstelle aufzufinden ist, deren Vorhandensein sich empirisch als allgemeiner als ein als universell unterstelltes Gottes- bzw. Transzendenzbedürfnis erweisen könnte. Bevor diese These allerdings konzeptionell weiterentwickelt wird, soll ein Rückblick helfen, solche Annahmen theologischerseits angemessen zu kontextualisieren, um vor diesem Hintergrund zu ersten Überlegungen für ein heute angemessenes narratives Pastoralverständnis zu gelangen.

4. Rückblicke: Weitgehend vergessene narrative Ansätze in der deutschsprachigen Theologie

Die deutschsprachige Diskussion zu den Potentialen des Narrativen für die theologische Fachwissenschaft bzw. für Pastoraltheologie und Seelsorge kennt verschiedene Phasen. 1973 erschienen im Themenheft zur „Krise der religiösen Sprache“ in ‚Concilium‘ zwei Beiträge, die sicher das Potential einer breiten kritischen Weiterentwicklung gehabt hätten. Der Linguist Harald Weinrich setzt mit dem Kurzentwurf einer „Narrativen Theologie“ an und Johann Baptist Metz schließt daran mit einer „Kleine[n] Apologie des Erzählens“ an.³⁰ Wesentlich ist gerade bei Metz die Feststellung einer „vermeintlich postnarrativen Zeit“³¹. Es wird aber auch schon ein Antagonismus problematisiert, der die Diskussion um narrative Ansätze bis heute bestimmt: das Verhältnis von Narration und Argumentation. Metz möchte die christliche jüdische Tradition und das Christentum als solches nicht primär als eine „Argumentations- und Interpretationsgemeinschaft, sondern als Erzählgemeinschaft“³² verstehen. Hier deutet sich bereits eine Unterscheidung an, mithilfe derer narrative Ansätze insgesamt kategorisiert werden können: jenen zwischen *schwachen* und *starken* narrativen Modellen: Erstere verstehen das Narrative als Rohmaterial und grenzen es von argumentativen theologischen Denkfiguren ab, letztere sehen das Gesamte der Theologie in Narrativen und durch narrative Ansätze integrierbar.³³

zählerische Verarbeitung von urmenschlichen Themen und keineswegs durch den Neuheitswert von Informationen (Schuld, Versöhnung, und nicht zuletzt Wunden der kolonialen Vergangenheit), werden etwa Nachrichtensendungen aus völlig anderen Gründen gesehen. Vgl. dazu: *Stephan Brüssel*, Filmisches Erzählen, Typologie und Geschichten, Berlin – Boston 2014, sowie zur neoliberalen Vermarktung und damit zum Missbrauch von Narrationen: *Byung-Chul Han*, Die Krise der Narration, Berlin 2023. Für die Bedeutung, die dem Narrativen auf der Ebene der Geisteswissenschaften im Allgemeinen immer deutlicher zugeschrieben wird, kann auch das Zentrum für Erzählforschung an der Bergischen Universität in Wuppertal stehen. Vgl. <https://www.zef.uni-wuppertal.de/de/> [abg. am: 11.03.2024].

³⁰ Vgl. *Johann Baptist Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, in: *Conc (D) 5* (1973) 334–341; sowie: *Harald Weinrich*, Narrative Theologie, in: ebd., 329–334.

³¹ Vgl. *Metz*, Kleine Apologie, (wie Anm. 30), 335.

³² Vgl. ebd., 336.

³³ Vgl. zu dieser Unterscheidung den luziden Durchgang durch narrative Ansätze bei: *Andreas Mauz*, Theologie und Narration. Beobachtungen zur „Narrative Theologie“-Debatte – und darüber hinaus, in: *Brigitte Bothe et al.* (Hg.), *Textwelt Lebenswelt*, Würzburg 2012, 41–66.

Für die Pastoral bzw. Verkündigung hält Metz allerdings unabhängig davon fest: „Es scheint mir, als wäre unsere Verkündigung und unsere Pastoral nicht eigentlich in der Krise, weil wir etwa zuviel [sic!] erzählen, sondern weil wir kaum mehr richtig, mit praktisch-kritischem Effekt, mit gefährlicher-befreiender Intention erzählen können.“³⁴ Hier zeigt sich bereits der emanzipatorische Unterton, den Metz im Kontext seiner ‚Neuen Politischen Theologie‘ dem Erzählen geben möchte. Allerdings geriet sowohl das emanzipatorische wie auch das allgemein theologische Potential des Erzählens in den Folgejahrzehnten immer mehr in Vergessenheit. Metz’ Plädoyer, das Erzählen nicht als „vorkritische Ausdrucksform“ theoretisch zu ächten wie auch alle „sprachlichen Ausdrucksformen des Glaubens ausschließlich als kategoriale Objektivationen“³⁵ zuzulassen, scheint in den Folgejahrzehnten ungehört zu verhallen. Offenbar hatte es eine narrative Theologie schwer, ihre Vorzüge gegenüber vorwiegend rationalen und argumentativen Diskursen zu erweisen. Als Versuch in die andere Richtung ist katholischerseits aus den Reihen der systematischen Theologie allerdings noch die Dissertation von Knut Wenzel aus dem Jahr 1997 zu nennen, in der Wenzel insbesondere in Bezug auf die theologienahen Ansätze Ricœurs den Versuch einer tieferen Bestimmung des Begriffs der Narration/Narrativität vornimmt; Knut Wenzel geht dabei auf die Selbstverflochtenheit der Theologie ein, wenn sie erzählt und sich in der Erzählung auch selbst noch einmal zum Thema wird.³⁶

Evangelischerseits werden narrative Ansätze insbesondere – wie erwähnt – durch Eberhard Jüngel aufgegriffen, der bereits seinem Lehrer Karl Barth bescheinigt „eine genuine Verbindung von argumentierender und erzählender Dogmatik“ geschaffen zu haben, die die „argumentative Kraft der Erzählung selber zur Geltung bringen“³⁷ konnte. Insbesondere Jüngel changiert hier zwischen dem oben benannten starken und schwachen Modell narrativer Theologie, sichtbar etwa auch an folgender Aussage: „Der Gottesgedanke kann nur als – begrifflich kontrollierte – Erzählung von Gott gedacht werden.“³⁸

Zusammenfassend zeigt sich insgesamt der Befund, dass das Narrative sich in deutschsprachigen systematisch-theologischen Diskursen wenig durchsetzen konnte, was im selben Maße für pastoraltheologische Diskurse sowie Ansätze in und für die Seelsorge gilt. Es sind nur wenige Publikationen, die praktisch-theologisch den von Metz in den 1970ern ins Feld gespielten Ball aufnehmen. Zu nennen wäre hier für die Pastoraltheologie bzw. Homiletik eine *Quaestio Disputata*, die Rolf Zerfaß 1988 infolge eines interdisziplinär ausgerichteten homiletischen Kongresses herausgegeben hat. Zerfaß nimmt hier deutlich auf die Ansätze aus den 1970ern Bezug und schlägt damit eine interessante Brücke in gegenwärtige Kontexte, die sich seitdem zugespitzt haben:

³⁴ Metz, *Kleine Apologie* (wie Anm. 30), 337.

³⁵ Vgl. ebd., 335.

³⁶ Knut Wenzel, *Zur Narrativität der Theologie. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht*, Frankfurt a. M. 1997, sowie: ders., *Zu einer theologischen Hermeneutik der Narration*, in: *ThPh* 71 (1996) 161–186. Vgl. aktuell ders., *Narrative Theologie revisited*, in: *LS* 70 (2019) 400–406.

³⁷ Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992, 2. Zur Bedeutung des Erzählens bei Barth, vgl. Bernd Wacker, *Narrative Theologie?* München 1977, 73–81.

³⁸ Vgl. Jüngel, *Gott als Geheimnis* (wie Anm. 37), 414.

„In der Brauchbarkeit für das Leben bewährt sich die Lehre. Im Experiment des eigenen Handelns, im Fortschreiben der gehörten Geschichten durch die eigene Lebensgeschichte gewinnen Lehrende und Hörende ihre Identität. So setzt sich der Glaube von der einen in die andere Generation hinein durch. Darum kann die Tradierungskrise des Glaubens, so wie sich sich [sic!] derzeit im Bewußtsein [sic!] der kirchlichen Öffentlichkeit durchsetzt, zu einem Anlass zu werden, neu über die Rolle des Erzählens in der Gemeinschaft der Glaubenden nachzudenken und damit den Denkanstoß aufzugreifen, den vor 15 Jahren Harald Weinrich und Johann Baptist Metz [...] vielleicht zu akademisch formuliert haben.“³⁹

Solche Ansätze, insbesondere die Chancen, die sich gegebenenfalls aus einer interdisziplinären Zusammenarbeit gerade mit der systematischen Theologie ergeben hätten, blieben seinerzeit allerdings ungenutzt. Allenfalls in der Religionspädagogik, die etwa das ‚Storytelling‘ als Methode etabliert, lassen sich, genauso wie in der Seelsorgebewegung, in den Folgejahrzehnten Spuren narrativer Ansätze entdecken.⁴⁰

Was genau zu einem solchen Vergessen bzw. Vernachlässigen führte, ist schwer zu sagen. Einerseits war es sicherlich die Schwierigkeit, schwache und starke narrative Modelle komplementär aufeinander zu beziehen, wie sich etwa bei Jüngel zeigt. Zugleich zeigt sich hierin womöglich eine Befürchtung, im Hause vorwiegend kognitiv arbeitender Wissenschaften als Theologie minder willkommen zu sein, wenn man sich mit dem komplexen und nicht allein rational zu erfassenden und zu beschreibenden Phänomen des Erzählens konzeptionell befasst. Außerdem könnte gerade in der Seelsorge ein Menschenbild ausschlaggebend gewesen sein, dass diesen als vorwiegend rationalen akzentuiert und so andere Zugänge – etwa erfahrungsbezogene oder affektive und damit auch narrative – als nicht gleichwertig betrachtete. Zugleich scheinen gerade für heute angesichts des eingangs beschriebenen Befunds sowie der mittlerweile unbestreitbaren (auch wissenschaftstheoretischen) Konjunktur und milieuübergreifenden universalen Kraft des Narrativen (und gerade nicht des Post-Narrativen, von dem etwa Metz noch ausging) die Potentiale auf der Hand zu liegen. Damit ließen sich die Linien, wie sie Metz und Zerfuß, aber auch Jüngel und Barth beschrieben haben, für das 21. Jahrhundert weiterziehen.

Um dies zu einem ansatzweisen fruchtbaren Unterfangen werden zu lassen, sollen in einem kurzen Seitenblick internationale Ansätze angeschaut werden, die offenbar während der vergangenen Jahrzehnte eine etwas größere Unbekümmertheit im Umgang mit narrativen Ansätzen aufweisen, als sie sich im deutschen Sprachraum bisher gezeigt hat.

³⁹ Vgl. Rolf Zerfuß (Hg.), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche* (QD 116), Freiburg i. Br. 1988, 9.

⁴⁰ Vgl. etwa aus dem evangelischen Bereich: Loccumer Pelikan. *Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde*. Themenheft „Religion und Literatur“ 2/2013; Carsten Gennerich, *Narrative Religionsdidaktik. Ansätze, empirische Grundlagen und Entwicklungsperspektiven*, in: Theo Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 11 (2012), 226–247. Für eine breitere Übersicht etwa: Bert Roebben, *Religionspädagogische Kartographie* (Forum Theologie und Pädagogik 26), Berlin 2023, bes. 83–96. Vgl. zur religionspädagogischen Relevanz und Praxis des Storytellings: ebd., 84–86. Vgl. auch: Miriam Zimmermann, *Interreligiöses Lernen narrativ. Feste in den Weltreligionen*. Göttingen 2015. Für die Seelsorgebewegung: Vgl. Heinz Streib, *Heilsames Erzählen. Pastoraltheologische und Pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung von Seelsorge*, in: WZM 48 (1996) 339–359.

5. Seitenblicke: Internationale und -disziplinäre narrative Ansätze

Der Ursprung narrativer Ansätze kann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunächst außertheologisch bei dem bereits erwähnten französischen Hermeneutiker Paul Ricœur verortet werden. Am meisten rezipiert wird sein Konzept einer ‚narrativen Identität‘, die als Hintergrundmelodie bei Metz und anderen oben bereits angeführten theologischen Ansätzen mitschwingt. Es beruht auf einem narrativen Vorverständnis unserer Handlungswelten, das in Wirklichkeits- und Möglichkeitserzählenden Fiktionserzählungen eine Vertiefung ermöglicht, die schließlich mittels einer narrative Refiguration unserer Erfahrungen von und in der Zeit zu einem narrativen Selbstverständnis führt.⁴¹ In seiner Schrift „Das Selbst als ein anderer“⁴² (1996) definiert Ricœur die menschliche Identität als ein *ipse* (im Gegensatz zum *idem*) und meint damit eine Art des persönlichen Erlebens dessen Eigenleiblichkeit und Zeitlichkeit letztlich unhintergebar sind. Der Charakter eines Menschen, der das Selbst eines Menschen formt, besteht aus verdichteten Narrativen. Praktiken, Handlungen und Lebenspläne verdichten sich schließlich zur narrativen Einheit des Lebens überhaupt. Gewohnheiten werden als sedimentierte Narrative begriffen. Das Leben als Ganzes ist für Ricœur eine Tätigkeit und eine Art Begehren auf der Suche nach Erzählung.⁴³

Um vor diesem Hintergrund Verbindungen zu Pastoral und Pastoraltheologie ziehen zu können, können zwei weitere, ausgewählte internationale Seitenblicke nützlich sein. Einmal in die USA und andererseits in die Niederlande.

In den USA lässt sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ebenfalls eine theologische Entwicklung beobachten,⁴⁴ innerhalb derer der theologische Ethiker Stanley Hauerwas (*1940) für eine praktisch-theologische Rezeption am anschlussfähigsten scheint. Er gilt als einer der einflussreichsten Ethiker, der narrative Ansätze verarbeitet, mehr noch, narratives Denken „would be identified as the dominant and controlling term“⁴⁵ in seinem Werk. Hauerwas war beeinflusst durch John Howard Yoder (1927–1997), der im Zuge des internationalen Aufkommens narrativer Ansätze 1979 schrieb: „Our identity is a narrative identity, not a deductive identity. Christian ethics is derived from a story, not from principles.“⁴⁶

⁴¹ Vgl. Inga Römer, Narrative Identität, in: Matías Martínez, Erzählen (wie Anm. 28), 263–268, hier 264.

⁴² Vgl. Paul Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

⁴³ Vgl. Ders., Life. A Story in Search of a Narrator, in: Mario J. Valdes (Hg.), A Ricœur Reader. Reflection and Imagination, Toronto 1991, 425–437, hier 434.

⁴⁴ Vgl. hierzu den breit rezipierten und vielgelobten Artikel von Gary L. Comstock, Two Types of Narrative Theology, in: Journal of the American Academy of Religion 4 (1987) 687–717. Hier werden auf Grundlage der Unterscheidung zwischen einer Chicago („Foundationalists“) und Yale School („Antifoundationalists“) drei Dimensionen der theologischen Reflexion innerhalb narrativer Diskurse unterschieden: a) „Describing Christianity“ (694–698), „Explaining Christianity“ (698–703) und „Justifying Christianity“ (703–709). Die unteren Ausführungen liegen jedoch quer zu diesen angestammten Verständnissen. Vgl. dazu auch: Kronau; Grössl, Extra narrationem nulla salus (wie Anm. 5), 244. Vgl. für eine Übersicht aus praktisch-theologischer Perspektive: John Klaasen, Practical Theology and narrative. Contours and markers, in: Stellenbosch Theological Journal 3/2 (2017) 457–475.

⁴⁵ Vgl. Paul Nelson, Narrative and Morality. A Theological Inquiry, Pennsylvania 1987, 111.

⁴⁶ John Howard Yoder, The Community of Christ. The form of social ethics, A lecture delivered at Fuller Theological Seminary on 15 February 1979, Cassette 13 (Fuller Theological Seminary Media Center).

Hauerwas selbst arbeitet narrative Ansätze im Sinne einer Prämisse seines gesamten theologisch-ethischen Arbeitens aus, so dass bei ihm wirklich von einer narrativen Grundlegung der Ethik gesprochen werden kann. Bei Sichtung seiner Schriften lässt sich leicht sehen, dass sein narrativer Ausgangspunkt auch für eine Pastoraltheologie viel austrägt:

„A story, thus, is a narrative account that binds events and agents together in an intelligible pattern [...]. To tell a story often involves our attempt to make intelligible the muddle of things we have done in order to have a self.“⁴⁷

Sowie:

„The narrative mode is neither incidental nor accidental to Christian belief. There is no more fundamental way to talk of God than in a story. [...] ‘doctrines’ are themselves a story, or perhaps better, the outline of the story [...]. Doctrines, therefore, are not the upshot of the stories; they are not the meaning or heart of the stories. Rather they are tools (sometimes even misleading tools), meant to help us to tell the story better.“⁴⁸

Hier zeigt sich bereits eine Spur, die im Weiteren eine zentrale Rolle spielen soll: Wenn die Glaubenslehre dazu dient, die Geschichte des Glaubens zu erzählen und durch Geschichten Ereignisse und handelnde Personen zusammengebunden werden können, würde dies auch für ein zeitgenössisch anschlussfähiges Pastoralverständnis verheißungsvolle Implikate bergen. Gerade vor dem Hintergrund des oben rekonstruierten Verlustes bzw. Nicht-(mehr?)-Vorhandenseins einer allgemeinen vorauszusetzenden anthropologischen Bezugsebene. Pastoral und Pastoraltheologie könnten sich als das Verbinden von Geschichten bzw. als die Reflexion hierauf verstehen.

Auf dieser Linie können Ansätze aus dem niederländischen Sprachgebiet einen weiteren Bogen schlagen, denn hier wird bereits länger konzeptionell über die praktische Bedeutung von narrativen Ansätzen für Pastoral, pastoraltheologische Ansätze und *Spiritual Care* nachgedacht.⁴⁹ Damit erscheinen hier Diskurse, die sich, neben den oben erwähnten, am ehesten für eine narrative Reformulierung der Pastoraltheologie eignen. Der emeritierte katholische praktische Theologe Tjeu van Knippenberg veröffentlichte 2018 unter dem Titel „Existentiele zielzorg“ (Existentielle Seelsorge) eine Art praktische Theologie, die sich insgesamt narrativ versteht. Hierin denkt er insbesondere über den Zusammenhang von kleinen Geschichten und dem großen Bogen des Lebens nach, den er „Lebensgeschichte“ nennt: „Eine Teilerzählung kann eine gewisse Selbständigkeit haben [...], zugleich gehört es wesentlich zu einem Ganzen an Geschichten, die zusammen für das stehen, wer der Erzähler ist.“⁵⁰ Interessant ist für unseren Fragezusammenhang nun eine Aussage, die Knippenberg diesen Erwägungen zufügt: Innerhalb jener persönlichen bzw. existentiellen

⁴⁷ Stanley Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy. Further Investigations in Christian Ethics*, With Richard Boni and David B. Burrell, Notre Dame 1978, 78.

⁴⁸ Ders., *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, London 1984, 25 f.

⁴⁹ Vgl. für eine Übersicht: R. Ruud Ganzevoort, *Narratieve benaderingen in de praktische theologie*, in: *Tijdschrift voor Humanistiek* 12 (47) 61–70. Vgl. auch Nico Terlinden, *Het verhaal gaat* („Die Geschichte läuft“), Amsterdam 1998; sowie: Aarnoud van der Deijl, *De toekomst van de kerk. Essay vol rouw en hoop*, Middelburg 2023 („Die Zukunft der Kirche. Ein Essay voller Trauer und Hoffnung“).

⁵⁰ Tjeu van Knippenberg, *Existentiele Zielzorg. Tussen naam en identiteit*, Kampen 2018, 17 f. [Übersetzung: J. L.]

Narrationsprozesse werden Menschen unterstützt oder gehindert durch „kollektive Geschichten“⁵¹. Die Aufgabe von Seelsorge bzw. Theologie beschreibt Knippenberg daher wie folgt: „Mit Sorgsamkeit komponierte theologische Traktate [...] können als Anknüpfungspunkte für einen neuen Blick auf die Existenz verstanden werden.“⁵² Theologinnen und Seelsorger bringen so in Kontakt mit der biblischen Überlieferung und verbinden diese mit der Lebensgeschichte von Menschen, weil sie professionell dafür zugerüstet sind, Menschen mit der christlichen Tradition zu verbinden, damit diese ihnen für die Kohärenz von Lebens- oder Teilgeschichten zugutekommt. Die seelsorgliche Kompetenz besteht laut Knippenberg schließlich darin, inwiefern pastorale Professionals „die persönliche und christliche Geschichte in reziproker Weise lesen können“⁵³.

Knippenbergs protestantischer Kollege Ruud Ganzevoort, Praktischer Theologe an der Freien Universität Amsterdam, formuliert auf dieser Linie ähnlich:

„[...] human beings tell – indeed: live – stories that invite and serve them to see the world in a certain way and act accordingly. And they do so in close interaction with the stories of a religious tradition that offer possible worlds, created through narratives and portrayed in stories and symbols, rituals and moral guidelines. In one way or another human stories are connected with stories of and about God or gods. [...] Pastoral counseling and spiritual care focus on those individual stories as they connect with traditions.“⁵⁴

Was lässt sich nun aus diesen Sondierungen auf dem weiten Feld narrativer Ansätze für ein Pastoralverständnis schlussfolgern, das sich den eingangs skizzierten empirischen Gegebenheiten konzeptionell stellen möchte? Vielleicht zunächst dies: Narrative Ansätze scheinen, wie Belege aus unterschiedlichen Disziplinen bezeugen, das Potential zu haben, gerade in der Seelsorge lebensweltliche Grenzen – mehr als alles andere – zu überbrücken. Dies kann für ein erneuertes Pastoralverständnis insbesondere deshalb eine wertvolle Perspektive bedeuten, weil jegliche Form von Seelsorge, ja letztlich jede Christin oder jeder Theologe gleichsam natürlicherweise eine Ur-Narration unserer Kultur im Sinne einer *Big Story* verkörpern, die sie *eo ipso* immer schon mitbringen. Innerhalb einer narrativen Kultur bzw. inmitten von lauter *Small Stories* könnte sich genau dies als eine Art ‚Standortvorteil‘ erweisen bzw. als Ressource, die es bewusst zu machen und zu nutzen gälte. Zugleich wäre ein solches Verständnis vor dem Hintergrund der Konzilstheologie zu verorten, die im Dialog, in der Verschränkung bzw. Konfrontation zwischen Glauben und Lebenswelten, Evangelium und diversen Existenzen, Kirche und Welt die angemessene Weise entdeckt, das sakramentale Wesen der Kirche zu realisieren. In einem letzten Schritt sollen diese Schlussfolgerungen in offenen und freien Linien weitergedacht werden. Was könnte dies praktisch für ein Pastoralverständnis heißen, dass das Narrative und seine Potentiale mit der pastoralen Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils verbindet? Diese Frage

⁵¹ Vgl. ebd., 19.

⁵² Vgl. ebd., 92.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ Vgl. R. Ganzevoort, *Religious Stories we live by*, in: Ders. et al. (Hg.), *Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*, Leiden – Boston 2013, 1.

wird hier weder umfassend noch abschließend beantwortet. Vielmehr sollen Richtungen umrissen sein, die zu einem Weitergehen und -denken anregen wollen.

6. Small und Big Story verbinden: Erste Striche eines narrativen Pastoralverständnisses

Als RTL in der Karwoche 2024 ein TV-Format „The Passion“ bewirbt, das bereits seit vielen Jahren in Großbritannien und den Niederlanden zu den jährlichen Quotenschlagern gehört, geschieht das mithilfe eines Slogans, der nicht nur populärkulturell aufmerken lässt: „Bist Du bereit für meine Geschichte?“ – ein Satz, der dem cineastischen Jesus in den Mund gelegt wird. Der Trailer kündigt passend dazu an: „Die größte Geschichte aller Zeiten“. Hier wird in wenigen Worten ausgedrückt, was bisher reflexiv eingeholt werden sollte: Menschen kommunizieren im 21. Jahrhundert insbesondere über ihre Geschichten (den erwähnten *Small Stories*) und das Christentum bildet in diesem Kontext eine der großen, wenn nicht gar die größte Menschheitsgeschichte (jene *Big Story*). Pastoral könnte somit, kurz gesagt, als Konfrontation, Verbindung, Verschränkung oder Berührung von *Small Stories* mit der *Big Story des Evangeliums* verstanden werden.

Damit wird etwas eingeholt, was Kronau und Grössl in ihrem Artikel als „Verknüpfung von soteriologischem Meta-Narrativ und individueller Selbsterzählung“⁵⁵ beschreiben. Ebenso ließen sich damit die Linien des 20. Jahrhunderts – von Ricœur und Schapp, über Metz, Jüngel sowie Zerfaß (der narrative Ansätze ja bereits als möglichen Optionen innerhalb der Tradierungskrise des Glaubens vorschlägt), Hauerwas sowie die niederländischen Ansätze – bündeln und für heutige Ansätze eines angemessenen Pastoralverständnisses urbar machen: Um von Gott, Himmel, Erlösung, Offenbarung oder Vollendung auf performative, also wirksame Weise erzählen zu können, braucht es die Kirche als Erzählgemeinschaft einer Urnarration. Diese Rolle markiert mithin eine der grundlegendsten, auch praktischen bzw. pastoralen Aufgaben einer Kirche als „allgemeine[s] Sakrament des Heils“⁵⁶. Es meint zugleich, mit Gaudium et spes 44 „auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“ Vielleicht darf man in aller akademischen Freiheit das Konzil an dieser Stelle weiterschreiben und festhalten, dass die Kirche heute auch *Sakrament des Heils* ist, indem sie auf die ,verschiedenen *Geschichten* (im Sinne von *Small Stories*) unserer Zeit hört, sie unterscheidet, deutet und im Licht des Gotteswortes beurteilt‘.

Dazu wäre ein Pastoralverständnis zu entwickeln, das die narrative Grundstruktur pastoralanthropologisch einholt, indem es den Menschen als grundlegend narrativ strukturiert auffasst und pastoral als das Verweben von *Small* bzw. *Individual Stories* mit der *Big Story des Evangeliums* versteht.

Vor diesem Hintergrund sollen für diesen Ansatz abschließend nunmehr einige Thesen formuliert sein, die an anderen Orten ausführlicher diskutiert werden könnten. Sie sind

⁵⁵ Vgl. Kronau; Grössl, Extra narrationem (wie Anm. 5), 240.

⁵⁶ Vgl. LG 48.

nicht mehr als Aufmerksamkeiten, die sich auf dem Weg zu einem narrativen Verständnis einer Kirche und ihrer vielfältigen Praxen ergeben, wenn sich diese konstruktiv auf die sie umgebende Gegenwartskultur einlassen möchten.

1) *Erzählungen als Identitätstechnik verstehen: Lernen, wie unsere Kultur erzählt, welche mitunter soteriologische Bedeutung sie Geschichten auf welche Weise verleiht.* Heils- und Hoffnungsgeschichten werden auch säkular erzählt und Menschen machen dabei die Erfahrung von Vergebung, Neuanfang oder fühlen sich getröstet. Hier könnte eine pastorale bzw. pastoraltheologische Konsequenz eine doppelte sein: Einmal die Einsicht, dass vormals religiös codierte Funktionen heute andernorts ohne Gott funktionieren und zum anderen, dass unsere Kultur keineswegs aufgehört hat, Kontingenzen auf diverse Art und Weise zu bewältigen. Beides wären interessante Lernfelder, um neu über Themen wie Sünde, Schuld, Vergebung oder ‚heilende Seelsorge‘ etc. nachzudenken bzw. sie narrativ innerhalb pastoraler Vollzüge zu verorten.⁵⁷

2) *Die eigene narrative Identität wiederentdecken und deren Kraft: Vernetzungen und Kooperationen hierzu ausbauen.* Nicht nur unsere Kultur, auch das Christentum besitzt eine narrative Grundstruktur. Dies gälte es im inter- und intradisziplinären Diskurs neu zu entdecken und auszubauen: National wie international mit kulturwissenschaftlich oder neurowissenschaftlich arbeitenden Fächern, ebenso interdisziplinär theologisch zwischen den verschiedenen Disziplinen bzw. Fachgruppen und darüber hinaus. Nicht wenig spricht dafür, dass sich damit alte, wie neue Gräben überbrücken ließen.⁵⁸

3) *Narrative Versuchbarkeiten bzw. Manipulierbarkeiten erkennen und benennen.* Bei allen Potentialen, die dem Narrativen eigen sind, sollte jedoch stets auch seine Manipulierbarkeit und damit vielfältige Missbrauchsanfälligkeit mit bedacht und betont werden. Große politische, religiöse oder nationalistische Narrative, die Menschen heute für andere oder anderes verzwecken, sollten als solche enttarnt werden.

4) *Narrative nicht nur als Reden, sondern als vieldimensionales Sprechen verstehen.* Wenn Erzählen als anthropologische Konstante begriffen werden kann, dann gibt es nichts und niemand, das bzw. der nicht erzählt. Dabei ist es wichtig, Erzählen nicht nur im Sinne des deutschen ‚Reden‘ zu begreifen, sondern als vieldimensionales Sprechen, wofür Worte notwendig sein können, aber nicht müssen. Das bedeutet pastoral, dass immer und durch alles erzählt wird: durch liturgische Stile oder Kirchbauten eine bestimmte Ekklesiologie, durch Kleidung, Umgang, Einrichtung, Konventionen oder ungeschriebene Regeln. Dessen sowie den Chancen und Gefahren sollte man sich bewusst sein bzw. werden. Außerdem sollte immer die Frage gestellt werden, wie und als was das Erzählte von außen decodiert wird (diverse Öffentlichkeiten, passagere Teilnehmende, Gäste oder Fremde).

5) *Die kirchlichen Grundvollzüge narrativ reformulieren.* Ein narratives Seelsorgeverständnis stellt die zentrale Frage: Was erzählen wir an welchen Stellen wie und warum? Dies rückt die kirchlichen Grundvollzüge in den Focus. Wie erzählen wir etwa durch reine

⁵⁷ Zur heilenden Kraft gerade religiöser Erzählungen vgl. auch Han, *Krise* (wie in Anm. 29), 80–86. Exemplarisch: „Ein traumatisches Ereignis lässt sich überwinden, wenn es etwa in ein religiöses Narrativ integriert wird, das Trost oder Hoffnung spendet und uns dadurch über die Krise hinweghilft.“ (ebd., 82).

⁵⁸ So etwa theologisch jener zwischen kontinentalen und analytischen philosophischen bzw. theologischen Ansätzen. Vgl. dazu Römer, *Narrative Identität* (wie Anm. 28), 268.

Präsenz, durch Rituale, was wird wie verstanden, was nicht? Wo darf oder muss zum ‚Zeugnis des Lebens‘ auch das ‚Wort des Lebens‘ hinzukommen, weil sonst nicht mehr deutlich wird, worum es überhaupt geht?⁵⁹ Was bedeutet dies dann für eine Verschränkung bzw. ein erneuertes Verständnis der kirchlichen Grundvollzüge?⁶⁰

6) *Pastoral und Evangelisierung als Erzählraum begreifen, in dem Menschen ihre Geschichten erzählen dürfen.* Katechetische Prozesse, Begegnungen auf dem Gebiet der Kasualpastoral oder die gesamte sogenannte Einzelseelsorge könnten als Räume verstanden werden, in denen Menschen ihre *Stories* lernen zu erzählen bzw. dieses dürfen. Das kann kirchlicher bzw. pastoraltheologischerseits zum Ort des Unterscheidens werden: wo helfen dabei die Verheißungen der *Big Story*? Inwiefern lassen sich beide ineinander spiegeln oder sind diese verschränkbar? Das leitet zum nächsten essenziellen Punkt über:

7) *Narrativ kompetentes Seelsorgepersonal aus- und fortbilden.* Seelsorge soll, wie oben Knippenberg betonte, im Sinne einer offenen Pluralität das Evangelium auf vieldimensionale Weise in und mit Menschen heute in ihren Geschichten spiegeln können. Sie sollte sich auch trauen dürfen, das Evangelium als Erzählhilfe anzubieten, wo *Small* oder *Individual Stories* krisenhaft stocken, nicht weitererzählt werden können oder wollen. Vergleichbares gilt bei häufig rituell begangenen Übergängen: von der Kindheit zur beginnenden Jugend (Erstkommunion), vom Jugendlich- zum Erwachsensein (Firmung), bei der Hochzeit, diversen Abschieden etc. Der Glaube, die Offenbarung und darin insbesondere deren Denomination aus einer anderen Welt, könnten erzählerisch im Sinne einer positiven und freien Optionalität neue und andere Lebensmöglichkeiten aufzeigen, die über das Hier und Jetzt hinausweisen. Letztere Dimension wäre dann inmitten säkularer Selbstverständlichkeiten sogar ein seelsorgliches Alleinstellungsmerkmal.

8) *Sensibel sein, wo die Big Story wieder auftaucht, auch wenn sie häufig vergessen scheint.* Oben war bereits von *The Passion* die Rede. Auch an vielen anderen Orten taucht die Big Story auch innerhalb säkularer Kulturen wieder auf: in der Kunst, der Literatur, im Theater, in der Populärkultur. Hier könnten Lese- und Verstehenshilfen angeboten werden oder katechetische Angebote anschließen.⁶¹

7. Fazit: Narrative als ‚pastorale Miterfahrungsangebote‘

Der bereits erwähnte Kognitionswissenschaftler Fritz Breithaupt spricht bei Narrationen zusammenfassend von „Miterfahrungsangeboten“⁶². Sie erlauben uns, wie fast nichts anderes, ein spezifisches Miterleben und schlagen damit eine Brücke zwischen Lebenswelten, Denkformen, unterschiedlichen Kulturen und Epochen. Daher war hier vorgeschlagen worden, dieses Potential pastoral zu nutzen und die narrative Grundstruktur des Menschen –

⁵⁹ Vgl. EN 21 und 22.

⁶⁰ Vgl. dazu schon im Sinne eines dimensional Verständnisses: Maria Widl, *Pastorale Weltentheologie*. Transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral, Stuttgart 2000.

⁶¹ Vgl. Aleida Assmann, *Formen des Vergessens*, Göttingen 2020.

⁶² Vgl. Breithaupt, *Das narrative Gehirn* (wie Anm. 26), 23, 32, passim.

anstatt einen zwingenden Gottesbezug – als anthropologische Prämisse pastoralen Arbeitens und pastoraltheologischer Reflexion zu wählen und dies sowohl reflexiv als auch in seelsorglichen Zusammenhängen konstruktiv zu rezipieren.

Sicherlich gibt es angesichts der sich immer stärker durchsetzenden Säkularisierung keine Patentrezepte. Weder dafür, wie ‚erfolgreiche‘ Verkündigung bzw. Evangelisierung vonstattengehen können, noch für die Garantie einer dauerhaften Bindung an Religion und Kirche. Zum einen zeigen sich Prozesse empirisch als so komplex, zugleich war und ist der Glaube niemals ‚machbar‘. Er ist und bleibt ein Gnadengeschenk, dessen Vorhandensein man vielleicht theologisch-reflexiv oder pastoral-praktisch auf die Spur kommen, es aber niemals garantieren kann. Daher soll eine narrative Weise, pastoral (und vielleicht auch Pastoraltheologie und die Theologie als Ganze) zu verstehen, auch nur ein Versuch unter vielen sein, inmitten diverser Lebensentwürfe das Evangelium als *Big Story* und wesentliche Grundlegung unserer Kultur zu entdecken und als lebbar anzubieten; es aber in jedem Fall weiterhin in seiner transzendenten Verwurzelung anzunehmen. Letztlich ist ein narrativer Ansatz von Pastoral damit ein Versuch, den Mehrwert des Evangeliums im Sinne einer freiheitlichen Optionalität in eine Gesellschaft einzubringen, die die transzendente Verwurzelung des christlichen Glaubens und des aus ihm erwachsenden Engagements immer weniger kennt bzw. zu benötigen scheint. Dies geschieht aus der Überzeugung, dass eine Gesellschaft nur reicher wird, wenn das Evangelium vom Heil und Glück des Menschen in ihr gelebt und gekannt wird. Schließlich ist es der Auftrag der Kirche, dabei *beide* Dimensionen zu ermöglichen bzw. im Sinne eines ‚pastoralen Miterfahrungsangebots‘ wirksam von ihnen zu erzählen: von der innigsten Vereinigung mit Gott sowie von der Einheit der ganzen Menschheit (vgl. LG 1).

Recent empirical research in the sociology of religion poses great challenges for the churches in Germany: being rooted in a transcendent realm as a presupposition of their socially highly valued commitment is meaningless for more and more people. But what can this mean for the pastoral understanding of a Church whose self-image as a ‘sacrament’ conceives of the horizontal and transcendent dimensions as inseparable and connected? Against this background, the present essay aims to provide a narrative approach to pastoral care that takes seriously the basic narrative structure of the human being as a premise for pastoral care and can thus be further developed on the basis of various contemporary narrative theories and with the help of the theology of the Second Vatican Council.