
Identität und Fragment: die Mehrstimmigkeit religiöser Lebensgeschichten¹

R. Ruard Ganzevoort

Wie die meisten Kinder liebe ich Geschichten. Ich liebe es, ihnen zuzuhören, sie zu lesen und manchmal auch sie zu erschaffen. Ich kann mich an ein paar dieser Geschichten erinnern, die mich geprägt haben, wie die *Chronicles of Narnia* von C.S. Lewis, die mein Vater uns während des Vorlesens übersetzte². Die biblischen Geschichten spielten ebenfalls eine wichtige Rolle in der Geschichtslandschaft, in der ich bis auf den heutigen Tag lebe. Irgendwie bin ich Teil dieser Geschichten, und sie definieren bis zu einem gewissen Grad, wie mein Leben sich entwickeln kann und sollte, welche Entscheidungen ich treffen kann und welche nicht. Ich fühle mich dabei oft an Alasdair MacIntyre's Satz erinnert: «I can only answer the question, <What am I to do?> if I can answer the prior question, <Of what story or stories do I find myself a part?>»³

Ich bin noch immer fasziniert von Geschichten und Narrativen, und mein Interesse bewegt sich innerhalb des gesamten Spektrums von Alltagsgeschichten bis Kino und von den kanonischen Geschichten religiöser Traditionen bis zu den impliziten oder expliziten kulturellen Geschichten, die unsere Gesellschaft, Wirtschaft und Politik prägen und unterlaufen. Der Hauptteil meiner Forschung hat sich mit Geschichten und Narrativität in der einen oder der anderen Form beschäftigt. Mein erstes Buch, das existenzielle Krisen in der Lebensgeschichte halbseitig gelähmter Patienten zum Thema hatte⁴, war stark von Charles Gerkins bahnbrechendem Werk *The living human document* beeinflusst⁵. Seither habe ich auf narrativen Inter-

¹ Einige Teile dieses Beitrags sind erschienen als: R. RUARD GANZEVOORT, *Stemmen van het zelf en rollen van God. Fragment en identiteit in religie en pastoraat*, in: *PrakTh* 26 (1999) 3–23.

² C. S. LEWIS, *Die Chroniken von Narnia*. Aus dem Englischen [neu] übers. von Wolfgang Hohlbein und Christian Rendel, Wien (Ueberreuter) 2010.

³ ALASDAIR MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame IN (University of Notre Dame Press) 1984, 216.

⁴ R. RUARD GANZEVOORT, *Levensverhalen. Een verkenning in hermeneutisch crisispastoraat, 's Gravenhage (Voorhoeve)* 1989.

⁵ CHARLES GERKIN, *The Living Human Document*, Nashville TN (Abingdon) 1984.

views basierte Studien über religiöse Krisenbewältigung⁶, Bücher über narrative praktische Theologie⁷, über männliche Opfer sexuellen Missbrauchs⁸, über Popkultur⁹ und über (homo)sexuelle und religiöse Identitätsbildung¹⁰, eine Einführung in die Seelsorge und Beratung¹¹ sowie einen Sammelband über narrative Zugänge in Theologie und *Religious Studies*¹² veröffentlicht.

Nachdem ich mein ganzes Leben mit Geschichten verbracht und mich an ihnen erfreut, zugleich aber die Hälfte davon mit narrativen Modellen gerungen habe, bin ich zur Einsicht gelangt, dass das zentrale Motiv so einfach wie tiefgründig ist: Im Grunde ist alles, was wir zu tun versuchen, eine Geschichte zu finden, die uns mehr oder weniger hilft, zu verstehen, was wir hier auf Erden tun; es geht um eine Geschichte, die wir in einer Art und Weise erzählen können, dass jemand uns liebt und akzeptiert. In ihren besten Erscheinungsformen bieten religiöse Traditionen die Weisheit, die das Finden solcher Geschichten ermöglicht. Es sind Geschichten, die uns den ultimativen Sinn als Boden unter den Füßen und die ultimative Akzeptanz durch göttliche Liebe anbieten. In ihren schlimmsten Ausprägungen verweigern uns solche Geschichten ebendiese Möglichkeit.

In diesem Beitrag werde ich die Fragen nach religiöser Identität, die aus diesem zentralen Motiv entstehen, erkunden. Wie verarbeiten wir die Vielfalt von Geschichten in unserem Leben und in unseren religiösen Traditionen und die darauffolgende Fragmentierung von Identität?

⁶ R. RUARD GANZEVOORT, *Religious Coping reconsidered. A narrative reformulation*, in: *Journal of Psychology and Theology* 26 (1998) 276–286 (Rosemead CA [Rosemead Graduate School of Psychology]).

⁷ R. RUARD GANZEVOORT, *Narrative Approaches*, in: Bonnie J. Miller-McLemore (Hg.), *The Wiley-Blackwell companion to Practical Theology*, Chichester (Wiley Blackwell) 2011, 214–223.

⁸ R. RUARD GANZEVOORT, *Common themes and structures in male victims' stories of religion and sexual abuse*, in: *Mental Health, Religion & Culture* 5 (2002) 313–325.

⁹ R. RUARD GANZEVOORT, *Framing the Gods. The Public Significance of Religion from a Cultural Point of View*, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *The Public Significance of Religion*, Leiden (Brill) 2011, 95–120.

¹⁰ R. RUARD GANZEVOORT/MARK VAN DER LAAN/ERIK OLSMAN, *Growing up gay and religious. Conflict, dialogue, and religious identity strategies*, in: *Mental Health, Religion & Culture* 14 (2011) 209–222.

¹¹ R. RUARD GANZEVOORT/JAN VISSER, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer (Meinema) 2007.

¹² R. RUARD GANZEVOORT/MAAIKE DE HAARDT/MICHAEL SCHERER-RATH (Hg.), *Religious stories we live by. Narrative approaches in theology and religious studies*, Leiden (Brill) 2014.

Fragmentierung und Identität

Ohne allzu ausführlich auf soziokulturelle, philosophische Hintergründe und verwirrende Begriffe wie «Postmoderne» einzugehen, schlage ich vor, den Begriff «Fragmentierung» als Ausgangspunkt für die Frage nach religiöser Identität in der heutigen Zeit zu nehmen. Fragmentierung ist die Lebenserfahrung vieler, die Seelsorge erfahren. Die klassischen Ideale und Normen von Integration, Konsistenz und Dauer scheinen immer weniger zur konkreten Wirklichkeit zu passen. Nicht nur die Gesellschaft ist multikulturell geworden, sondern auch viele Menschen in dieser Gesellschaft müssen in einer Vielfalt von Kulturen, Subkulturen und Gruppenkulturen funktionieren. Der Begriff «Bricolage», geprägt von Claude Lévy-Strauss, wird denn auch von mehr und mehr Menschen für passend im Blick auf die (religiösen) Sinngebungssysteme gehalten. In ihren Versuchen, sich mit all den Kulturen und Subkulturen, in denen sie leben, zu verständigen, suchen sie sich Versatzstücke aus, die sie – inkonsistent und fragmentarisch – in einem persönlichen Referenzrahmen zusammenbringen. Für die meisten Menschen stellt diese Fragmentierung kein grundsätzliches Problem dar. Möglicherweise bevorzugen manche Leute theoretisch Konsistenz, de facto werden sie aber Flexibilität im eigenen Leben Ausdruck geben und als Möglichkeit zu mehr persönlicher Freiheit nutzen. Denn Inkonsistenz bedeutet ja, dass man in verschiedenen Situationen oder Gruppen ein je anderer Mensch sein darf.

Fragmentierung als Ausgangspunkt: Damit rücken auch die Grenzen dieser Fragmente, die Bruchlinien und die Konflikte ins Zentrum unserer Überlegungen. Henning Luther hat eine praktische Theologie skizziert, die von Fragmenten ausgeht¹³. Fragmente bilden ihm zufolge die Basis unserer Identität. Wenn Identität als abgerundetes, integriertes Ganzes gesehen wird – oder wenn das Ideal von Identität dergestalt beschrieben wird –, verfallen wir in ein statisches und abgeschlossenes Konzept. Offenheit für das, was in den Ruinen des Vergangenen, den auf Baustellen der Zukunft und in der Begegnung mit dem Anderem unerledigt ist, setzt die Zentralität von Fragmenten voraus. Gerade Fragmente, Spalten und die Gegensätze zwischen ihnen verweisen auf etwas Anderes, das mehr ist als die konkrete Wirklichkeit. Damit sind gerade Fragmente und Spalten transzendierende, religiöse Momente.

¹³ HENNING LUTHER, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart (Radius) 1992.

Wenn wir mit Henning Luther die Fragmente und die damit verbundenen Assoziationen in den Mittelpunkt des Interesses stellen, bedeutet dies eine Neudefinition des Begriffs «Identität» und damit auch der religiösen und pastoralen Identität. Es kann nicht länger eine Definition im Sinn einer Abgrenzung gegeben werden. Grenzen und Inhalt sind nicht mehr absolut zu formulieren. In den Worten von Ricoeur bedeutet dies: Es geht bei der Identität nicht länger um das *idem*, gekennzeichnet durch die Dauer einer Person über die Zeit, sondern um das *ipse*, das eine Person ansprechbar sein lässt in verschiedenen Umständen. Dies erfordert eine kreative Neudefinition von Identität. Für Luther ist Identität vor allem ein kritischer Grundsatz. In einem gewissen Sinn ist Identität das Bewusstsein, dass man nicht der oder die ist, der oder die man sein könnte. Das führt zu Unruhe und bringt in Bewegung. Es ruft dazu auf, die Fragmente in ihrer gegenseitigen Inkompatibilität zu akzeptieren und den Spalten und Kontrasten als religiösen Momenten Raum zu geben.

Mehrstimmigkeit

Zuerst will ich weiter auf die Fragmente des eigenen Selbstverständnisses eingehen. Wie sollen wir unsere eigenen Fragmente sehen? In den letzten Jahren wird öfter ein narratives Modell benutzt: der Mensch als Geschichte. Damit einhergehend wurde deutlicher als bisher, dass Menschen selbst ihrem Leben auf kreative Weise eine Bedeutung verleihen und dass sie das in verschiedenen Zeiten auf unterschiedliche Art tun¹⁴. Sie schreiben ihre Geschichte; abhängig von ihren Erfahrungen und von den Menschen, denen sie ihre Geschichte erzählen und denen gegenüber sie Rechenschaft ablegen, wird diese Geschichte je anders erzählt.

In dieser Weise formuliert und angewandt, ist dieses narrative Modell recht statisch und eindimensional. Es ist möglich, dass Menschen im Laufe der Zeit andere Bedeutungen finden. Auch die Zuhörerschaft kann sich ändern. Aber damit sind die Grenzen dieses Modells erreicht. In Wirklichkeit verändert sich die Geschichte eines Menschen nicht nur im Lauf der Zeit; sie ist auch in der Gegenwart vielfarbig oder – in den Worten der Persönlichkeitspsychologie von Hermans – «mehrstimmig»¹⁵. Die Fragmente des

¹⁴ HANS ALMA, (Geloofs-)ontwikkeling in levensloopperspectief, in: PrakTh 25 (1998) 122–139.

¹⁵ HUBERTUS JOHANNES MATTHIAS HERMANS/HARRY J. G. KEMPEN, The dialogical self. Meaning as movement, San Diego (Academic) 1993.

Selbst liegen nebeneinander. Jedes Fragment gehört zur Person, die Integration zu einem glatten, einheitlichen Ganzen ist jedoch nicht möglich.

Schlussendlich bedeutet das, dass eine Vielzahl von Geschichten, Fragmenten und Bedeutungen möglich ist und auch tatsächlich einen Platz im Leben hat. Keine davon ist die letzte Wahrheit, jede ist wahr, bedeutungsvoll und sinnvoll innerhalb vorgegebener Einschränkungen. Es geht um verschiedene Positionen, die das Ich im Raum der Geschichten in der Welt einnehmen kann. Jede Position des Ich ergibt eine andere Geschichte, die einem anderen Publikum erzählt wird. Die Frage ist weder, welche Geschichte letztlich und übergreifend wahr ist, noch, was eigentlich genau unter Wahrheit verstanden wird. Die Frage ist, wie der oder die Erzählende mit den verschiedenen Positionen umgeht, die ihm oder ihr zur Auswahl stehen.

Religion

Was bedeutet das für religiöse Identität und das Sprechen über Gott? Zwischen Relativismus und Fundamentalismus bietet das narrativ-metaphorische Denken einen dritten Weg. Es geht um Bilder und Gleichnisse. Sally McFague zufolge degeneriert religiöse Sprache zu Idolatrie, wenn sie buchstäblich verstanden wird; sie ist irrelevant, wenn sie keinen Sinn macht und auf nichts verweist. Das heisst: Sowohl das Vertreten eines strengen Relativismus als auch einer absoluten Wahrheit führen zu einer religiösen Blockade¹⁶. Stattdessen braucht es eine theologische Herangehensweise, die sich im intermediären Raum zwischen Subjekt und Außenwelt bewegt¹⁷. Wann immer wir über Gott sprechen, tun wir dies in metaphorischer Weise. Wir sprechen nicht über ein Objekt wie über andere Objekte in der Wirklichkeit. Würden wir das tun, verfielen wir in buchstäbliches Denken und Fundamentalismus. Aber wir sprechen auch nicht nur über eine Fantasie oder Illusion, über etwas, das lediglich in der subjektiven Wahrnehmung existiert. Das wäre Relativismus. Wir sprechen in Metaphern, in Bildern und Gleichnissen.

An dieser Stelle werden Henning Luthers Gedanken durch den deutschen praktischen Theologen Heinz Streib zugespitzt und ausgearbeitet. Auf der Grundlage von Paul Ricœurs Philosophie findet Streib zu einer

¹⁶ SALLY MCFAGUE, *Metaphorical theology. Models of God in religious language*, Philadelphia PA (Fortress) 1982.

¹⁷ NEL JONGSMA-TIELEMAN, *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding*, Kampen (Kok) 1996.

Umschreibung von Religion als «it could be otherwise»-Geschichten¹⁸. Es geht bei Religion nicht um eine andere Wirklichkeit, der man sich irgendwie objektiv annähern kann. Es geht um die Wirklichkeit, in der wir leben und die auch anders sein könnte. Die religiöse Erfahrung geht davon aus, dass die konkrete Wirklichkeit nicht *per definitionem* so ist, wie sie ist. Eine religiöse Herangehensweise an Wirklichkeit steht damit für eine Neudefinition, eine Neuinterpretation und eine Neurahmung der bestehenden Situation offen. Dies bezeichnet Streib als «semantische Innovation». Er verbindet dies mit dem «Bruch» in der Pastoraltheorie Eduard Thurneysens, den er als «Kontextdifferenz» neu definiert¹⁹. Es geht Streib darum, den narrativ-biografischen Prozess fortzusetzen und zu erneuern und nicht abzuschliessen:

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» werden²⁰.

Wird Religion in dieser Weise beschrieben, kann das Fragmentarische und Mehrstimmige des Lebens eine religiöse Bedeutung erhalten. Das Nebeneinander verschiedener Fragmente oder Stimmen bedeutet dann nämlich, dass die Perspektive, von der aus ein Mensch bestimmte Augenblicke seines Lebens oder die Welt betrachtet, nicht zwingend die einzige ist: «It could be otherwise – Es könnte auch ganz anders sein.» Anstelle einer Auflösung der Fragmente zu einem neuen, religiösen Gesamtsystem

¹⁸ HEINZ STREIB, The religious educator as story-teller. Suggestions from Paul Ricoeur's work, in: *RelEd* 93 (1998) 314–331.

¹⁹ HEINZ STREIB, Heilsames erzählen. Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung der Seelsorge, in: *WzM* 48 (1996) 339–359. Es gibt auch andere, die Thurneysen anders lesen. DE KORTE versteht den «Bruch» nicht als zeitliche Grenze, sondern als die Dimension im pastoralen Gespräch, die auf die Trennung und Verbindung zwischen der persönlichen Geschichte und der Geschichte Gottes verweist. GERARD J. N. DE KORTE, *Pastoraat van de verzoening. Mogelijkheden en grenzen van de theologie van het Woord, met name van Eduard Thurneysen, voor het katholiek pastoraat, Zoetermeer* (Boekencentrum) 1994. Gräb zufolge muss Thurneysens Sicht des pastoralen Gesprächs eher innerhalb des Diskurses des therapeutischen Gesprächs als im Predigtdiskurs verortet werden; dadurch kommt er zu einer nuancierteren Interpretation Thurneysens. WILHELM GRÄB, *Deutungsarbeit. Überlegungen zu einer Theologie therapeutischer Seelsorge*, in: *PTh* 86 (1997) 325–340.

²⁰ HEINZ STREIB, Heilsames erzählen (wie Anm. 19), 356.

oder eines Rückzugs in ein von den anderen Fragmenten losgelöstes religiöses Fragment kommt es jetzt darauf an, gerade in den Spalten und Gegensätzen Offenheit und Transzendenz zu finden. Die Wahrnehmung, dass es auch ganz anders hätte sein können, transzendiert die Perspektive dieses einen Moments.

Eine religiöse Konstruktion hat meiner Ansicht nach den Charakter einer «Antwort». Streib zufolge liegt der Kern des Glaubens in der «responsiveness», dem Antworten auf Symbole, Metaphern und Geschichten²¹. Das kann übrigens auch über umfassendere Konzepte wie Sinngebung oder Identität gesagt werden. Damit wird eine Verbindung aufgebaut zwischen dem antwortenden, konstruierenden und interpretierenden Individuum und dem, worauf geantwortet wird. Bei Identität geht es dann primär um die Antwort auf die signifikanten Anderen, bei Sinngebung um die Antwort auf die Wirklichkeit als Ganze, bei Religion um die Antwort auf das, was als Offenbarung wiedererkannt wird²².

Religion als Rollenspiel

Sowohl Religion als auch Identität haben – damit schliesse ich mich anderen Autoren vor mir an – mit den Brüchen, Spalten und Kontrasten zwischen den verschiedenen Fragmenten und Stimmen zu tun. Aber wie sind sie miteinander verbunden? Hier erweist sich die Theorie des schwedischen Religionspsychologen Hjalmar Sundén als hilfreich²³. Sundén geht davon aus, dass jede Wahrnehmung Deutung einschliesst. Die Stimuli in der Wahrnehmung werden durch Modelle, unter anderem durch Rollen, strukturiert. Religiöse Traditionen sieht Sundén als Sammlungen von Geschichten, in denen die Interaktion zwischen Gott und Menschen erzählt wird. Darin werden dem Individuum unterschiedliche Rollen angeboten, die es zur Interpretation der eigenen Situation benutzen kann. Sofern dem Individuum ein religiöser Interpretationsrahmen zur Verfügung steht, kann es zu einem Perspektivwechsel kommen, indem zwischen nichtreli-

²¹ HEINZ STREIB, *Hermeneutics of metaphor, symbol and narrative in faith development theory*, Frankfurt a.M. (Lang) 1991; vgl. LANGDON GILKEY, *Naming the whirlwind. The renewal of God-language*, Indianapolis IN (Bobbs-Merrill) 1969.

²² R. RUARD GANZEVOORT, *The social construction of revelation*, in: *International Journal of Practical Theology* 8 (2006) 1–14.

²³ HJALMAR SUNDÉN, *Die Religion und die Rollen*, Berlin (Töpelmann) 1966; DERS., *Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen*, Gütersloh (Mohn) 1975.

göser und religiöser Interpretation hin und her gewechselt wird. «Rollenangebot» bedeutet, dass jemand eine Rolle annehmen kann und dabei mithilfe von Geschichten aus der religiösen Tradition auf die Rolle Gottes (die in der gegebenen Situation komplementär ist) erwartend vorausgreifen kann. Dies sei an folgendem Beispiel verdeutlicht: Wenn jemand sich in der Rolle Abrahams beim Opfer Isaaks wiedererkennt, wird er oder sie erwarten können, wie Gott in dieser Situation reagieren wird. Auf diese Weise wird Sundén zufolge religiöse Erfahrung möglich.

Sundéns Theorie bietet einen wichtigen Gesichtspunkt. Doch scheint es angebracht, das Rollenspiel zwischen Gott und Mensch noch ein wenig zu erweitern²⁴. Sundén zufolge stellen Texte religiöser Traditionen, wie etwa die Bibel, mögliche Rollen zur Verfügung. Ein Teil der Rollen, die ein Mensch übernimmt, ist aber durch ganz andere Erfahrungen bestimmt, etwa durch die Beziehungen zu den Eltern oder zu Freundinnen und Freunden. Diese Rollen können gleichfalls Einfluss auf religiöse Erfahrungen haben. Deshalb soll im Folgenden kurz skizziert werden, wie dieses religiöse Rollenspiel funktioniert.

Ein Kind, das aufwächst, wird von Anbeginn an von anderen angesprochen. Zuerst sind es die Eltern, aber der Kreis derer, die das Kind anspricht, wächst kontinuierlich. Dieses Angesprochenensein ist die Quelle des Antwortens. Indem es angesprochen wird, wird das Kind in eine bestimmte Rolle versetzt. So nimmt etwa ein Elternteil eine bestimmte Rolle ein und stellt damit das Kind vor die Aufgabe, eine komplementäre Rolle einzunehmen. Das heisst, es geht um eine Rolle, die in einer Weise an die Rolle des Elternteils anschliesst, dass dadurch die Rolle des Elternteils validiert wird. Das ist auf verschiedene Weisen möglich. Die Rolle des tyrannischen Vaters zum Beispiel wird durch Gehorsam und Rebellion bekräftigt, nicht aber durch Gleichgültigkeit.

In einer gesunden Situation sind Eltern mehrstimmige Wesen; gleichzeitig sind weitere mehrstimmige andere da, die das Kind ansprechen. Das Kind kann ein wachsendes Repertoire an Komplementärrollen aufbauen, mit denen es adäquat und flexibel in verschiedenen Situationen und Begegnungen zu reagieren vermag. Jede Rolle hat auch eine körperliche und emotionale Dimension, die mitbestimmt, wie wünschenswert die Rolle ist. Gleichzeitig entwickelt das Kind auch eine Vorliebe für bestimmte

²⁴ JACOB A. VAN BELZEN, *Beyond a classic? Hjalmar Sundén's role theory and contemporary narrative psychology*, in: *International Journal for the Psychology of Religion* 6 (1996) 181–199.

Rollen, die als eigene Rollen erfahren werden. Bei Lebens- und Entwicklungskrisen wie der Pubertät können sich bevorzugte Rollen verändern.

So haben das Kind und später der/die Erwachsene immer eine bestimmte Konfiguration verfügbarer Rollen zur Verfügung. Dies schliesst an den bereits erläuterten unterschiedlichen Stimmen und Fragmenten an. Jede Rolle impliziert für Gott bestimmte Komplementärrollen. Über die religiöse Erziehung und die religiöse Tradition wird der Mensch auch von Gott angesprochen, der dem Menschen in verschiedenen Rollen begegnen kann: als Vater, Mutter, Herr, Retter/in, Richter/in, Heilende/r, Stille usw. Jede dieser Rollen schliesst eine bestimmte Komplementärrolle für den Menschen ein. Aufgrund ihres spezifischen religiösen Hintergrunds bevorzugen Menschen bestimmte Rollen und bestehen unterschiedliche Konfigurationen des Rollensystems.

Die grundlegende Frage ist, wie sich die Rolle oder Rollen Gottes und die Rollen dieses Menschen zueinander verhalten, das heisst, welche Positionen Mensch und Gott innerhalb der Beziehung einnehmen. Der Mensch tritt Gott im Gebet mit einer bestimmten Lebensgeschichte gegenüber, mit einem bestimmten Rollenarsenal und den entsprechenden komplementären Rollen für Gott. In der Beziehung mit Gott begegnet der Mensch aber auch einer anderen Geschichte – der Geschichte Gottes – mit anderen Rollen und Komplementärrollen für den Menschen. Hier entsteht der Glaube als Rollenspiel, «das religiöse Drama». Die Partner in dieser Beziehung begegnen einander, jeder und jede mit einer eigenen Struktur, Perspektive und Rollenverteilung. Sie sprechen einander an. Die Interaktion führt zu einer Aushandlung von Perspektiven und Rollen, mit dem Ziel, Begegnung und Erfahrung von Begegnung zu ermöglichen. Dabei können – ausgehend von der hier skizzierten Rollentheorie – nacheinander verschiedene Stagnationen auftreten; Isolierung durch Rollendiskrepanz, Fixierung durch Rollenstarrheit, Skepsis durch Rollenfragmentierung²⁵. Es geht dabei selbstverständlich nicht um getrennte Grössen,

²⁵ HUBERTUS JOHANNES MATTHIAS HERMANS/ELS HERMANS-JANSEN, *Self-narratives. The construction of meaning in psychotherapy*, New York (Guilford) 1995. Sie beschreiben drei Voraussetzungen für ein psychologisch gesundes, funktionierendes narratives System: Differenzierung, Integration und Flexibilität (ebd., 114–117). Diese Voraussetzungen sind die Gegenpole zu Stagnation durch Rollenstarrheit, Rollenfragmentierung, und Rollendiskrepanz. Des Weiteren beschreiben sie vier Formen der Dissoziation: Unterlassung, Fragmentierung, Betäubung und Verzerrung (ebd., 155–160).

sondern um sich überlappende Problemfelder. Zur Konkretisierung werden im Folgenden Stagnationen im Bereich des Gebets genannt.

Rollendiskrepanz

Eine gewichtige Stagnation ist das Erlebnis von Menschen, beim Beten keine Begegnung zu erfahren. Zwar beten sie, aber sie erfahren nicht, dass Gott zuhört, geschweige denn antwortet. Auf der persönlichen Ebene ist das mit dem Bild des geschlossenen Himmels beschreibbar, bei dem das Gebet nicht weiter kommt als bis zum Himmelsrand. In der Liturgie kann es die Erfahrung sein, das von Vorsteher oder Vorsteherin gesprochene Gebet nicht mitbeten zu können. Dieses Vermissen der Erfahrung von Gottes Anwesenheit können wir als Isolierung ansehen, die unter anderem durch Rollendiskrepanz verursacht werden kann.

Eine Begegnung zwischen Gott und Mensch ist nur möglich, wenn die Rolle, die ein Mensch annimmt, anschliesst an der Komplementärrolle, welche das dominante Gottesbild für ihn oder sie zur Verfügung stellt. Gleichzeitig muss die Komplementärrolle, die der Mensch für Gott bestimmt hat, bei der bevorzugten Rolle Gottes anschliessen. Diskrepanzen stehen einer Begegnung im Weg. Dies sei mit folgenden Beispielen verdeutlicht: Wenn ich mich vor allem als schwachen und kranken Menschen sehe, sind für Gott mehrere Komplementärrollen verfügbar: Gott als Heiler/in, Tröster/in, Mutter. Wenn Gott mich jedoch, etwa in der Liturgie, als Richter oder Ankläger anspricht, werde ich in die Komplementärrolle des Sünders versetzt. Spricht Gott mich als ferner Inspirator an, der uns Menschen Verantwortung schenkt, gehört dazu die Komplementärrolle des Aktivisten und Weltverbesserers. In allen drei Fällen ist die Erfahrung der Begegnung mit Gott problematisch.

Im «Vaterunser» findet sich ein Modell, das metaphorisch daran anknüpft. In der zweiten Hälfte des Gebets finden wir drei Bitten, die jeweils unterschiedliche Rollen des Menschen gegenüber Gott und Gottes gegenüber dem Menschen implizieren. In der Bitte um das tägliche Brot geht es um einen Menschen, der um seine Abhängigkeit weiss und einem gebenden Gott begegnen kann. Wir bitten um das, was wir für unsere Existenz als Geschöpfe brauchen, wir danken Gott für das, was wir empfangen, und begegnen Gott als Abhängige. Bei der Bitte um Vergebung der Schuld sind wir als Sünderin und Sünder dargestellt; wir erkennen unser Fehlen und begegnen Gott als dem, der die Macht zu urteilen und freizusprechen hat. In diesem Wissen stehen wir auch still in der umgekehrten Position,

in der wir von einer anderen Person um Vergebung gebeten werden, und wir diejenigen sind, die freisprechen dürfen. Bei der Bitte um die Erlösung vom Bösen sind wir machtlose Verstrickte; Gott tritt uns als Befreier entgegen, der die Mächte der Finsternis aufbricht. Gert Hartmann beschreibt diese drei Bitten als drei Erfahrungsbereiche geschöpflicher Abhängigkeit, Verantwortlichkeit und Schuld sowie Freiheit und Versuchung²⁶.

Stagnationen entstehen, wenn wir ein Gebet von einem Feld in ein anderes verschieben. Solche verirrtten oder verschobenen Gebete können nicht erhört werden. Wir können Gott nicht begegnen, wenn wir auf ihn zugehen in der Rolle, die in das eine Feld passt, wenn er uns gleichzeitig in der Rolle eines anderen Feldes entgegentritt. Wenn ein Mensch Gott für eine Sünde dankt, die Gott verurteilt, wenn jemand um Vergebung bittet, während er oder sie von Mächten gefangen ist, wenn jemand um die Befreiung von den Gaben der Schöpfung betet, dann kann keine Antwort erfolgen und wird keine Begegnung möglich sein. Das meint Isolierung durch Rollendiskrepanz. Was es braucht, ist religiöse Mehrstimmigkeit, sodass in unterschiedlichen Augenblicken im Leben auf unterschiedliche Weise gebetet und Gott in verschiedenen Rollen begegnet werden kann.

Die Erfahrung, von Gott durch Rollendiskrepanz getrennt zu sein, ist in einem kirchlichen Kontext oft negativ besetzt. Je zwingender die Erwartungen sind, die an authentische Erfahrungen gestellt werden, und je eindeutiger die Rollen von Gott in Liturgie, Verkündigung und Seelsorge den Menschen vermittelt werden, umso schwieriger wird es, dass eine Begegnung zustande kommt. Doch auch eine Person kann sich in ihrer Entwicklung auf bestimmte Rollen beschränken. Dies gilt insbesondere für solche Menschen, die – vor allem in ihrer Jugend – von Dritten beschädigt wurden. In der Seelsorge ist dann zu merken, dass diese Menschen Gott nicht begegnen können, weil sie selbst nicht anders sein können, als sie sind, und weil Gott in der Kirche in einer Art und Weise auf sie zukommt, dass sie ihn nicht begrüßen können. Im Hinblick auf Liturgie und Seelsorge spricht viel dafür, dass der Seelsorger bzw. die Seelsorgerin ein offenes Auge entwickelt für die Abstimmung zwischen den von Gott angebotenen Rollen und den von der betreffenden Person aufgrund ihrer eigenen Lebensgeschichte erfahrbaren Rollen.

²⁶ GERT HARTMANN, *Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge*, Göttingen (V&R) 1993.

Rollenstarrheit

Bei einer gesunden Entwicklung, auch im Glauben, verfügt jeder Mensch über ein Repertoire von verschiedenen Rollen. Er braucht sie, um in unterschiedlichen Beziehungen funktionieren und in jeder Beziehung mehr als eine Position einnehmen zu können. Die Stärke von Beziehungen hängt von verschiedenen Aspekten ab, unter anderem aber von ihrer Multiplexität²⁷. Eine Beziehung, in der man miteinander lediglich auf eine bestimmte Art und Weise umgeht, ist weniger stark als eine vielfältige Beziehung. So besteht zwischen einem Kunden und einer Gemüsebäuerin weniger Bindung als in einer Ehe, in der die Eheleute Liebhaberin und Liebhaber, Freund und Freundin, Mitverantwortliche und Mitarbeitende sind.

Opfer sexuellen Missbrauchs haben oft Schwierigkeiten, in einem religiösen Kontext sich selbst zu sein und eine Beziehung zu Gott zu erfahren. Dies hängt – neben anderen Ursachen – nicht zuletzt damit zusammen, dass Gott in der Kirche als derjenige gesehen wird, der alle Sünden vergibt. Implizit verstehen die Opfer das so, als habe Gott den Tätern bereits vergeben²⁸. Da aber ihre Wirklichkeit als Opfer nicht in diese Rollenverteilung hineinpasst, geht Gott ihnen buchstäblich verloren. Als ich den Vater eines missbrauchten Kindes in einem seelsorgerlichen Gespräch fragte, was diese Erfahrung für seinen Glauben bedeute, sagte er: «Nichts. Ich versuche einfach nur mein Kind zu beschützen.» – «Ist das dann nicht Teil Deines Glaubens?» – «Nein, denn dann müsste ich dem Täter vergeben, und das kann ich nicht.» Offenbar kann die Verbindung zu Gott nicht zustande kommen, nicht erfahrbar werden, weil für den Vater lediglich eine einzige religiöse Rollenverteilung legitim ist.

Auf der Grundlage der genannten drei Erfahrungsbereiche in den Biten des «Vaterunser» kann beschrieben werden, wie unterschiedliche kirchliche und theologische Richtungen bestimmte bevorzugte Rollen in einer gewissen Starrheit anbieten. Die reformatorische Orthodoxie etwa stellt Sünde und Vergebung in den Vordergrund. Dort soll das Herz des Evangeliums schlagen; die Botschaft von Versöhnung von der Schuld durch das Leiden und Sterben Jesu Christi steht im Mittelpunkt. Gott und

²⁷ ALAN HALL/BARRY WELLMAN, Social networks and social support, in: Sheldon Cohen/Sherman Leonard Syme (Hg.), Social support and health, London (Academic) 1985, 23–41.

²⁸ R. RUARD GANZEVOORT, Klem tussen schuld en vergeving, Rol en recht van het slachtoffer, in: Cornelis Houtman u.a. (Hg.), Ruimte voor vergeving, Kampen (Kok) 1998, 147–158.

Mensch werden so auf eine bestimmte Weise in Beziehung gesetzt. In Liturgie und Predigt wird dieser Akzent ebenfalls verkündigt: Gott selbst komme uns auf diese spezifische Weise entgegen. Obwohl daneben auch die Heiligung und das Angewiesensein des Menschen auf Gott hervorgehoben werden, bleiben sie nachgeordnet. Die Befreiung aus der Macht des Bösen als Kategorie im persönlichen Gebets- und Glaubensleben bleibt völlig im Hintergrund.

Die Erfahrung mit der Seelsorge an Opfern sexuellen Missbrauchs und anderer Gewalt macht die Bedeutung der Korrektur solcher theologischer Zugänge durch Befreiungstheologien deutlich erkennbar. Hier erhält das Leiden und Sterben Jesu Christi zwar auch eine zentrale Bedeutung, jedoch verschiebt sich der Fokus vom stellvertretenden Leiden für unsere Sünden zum solidarischen Leiden mit unserer Ohnmacht. Gott kommt uns so nahe, dass er im Leiden neben uns stehen will; der Befreier ist der, der durch den Tod hindurchbricht. Leiden wird hier weder legitimiert noch weggenommen. Jesus Christus bleibt auch nach seiner Auferstehung an seinen Wunden erkennbar²⁹.

Auch Schöpfungstheologien haben hier einen grossen Wert. Denn sie vermögen die menschliche Existenz positiver zu deuten als Vergebungstheologien. Eine positive Erkenntnis der Existenz als Geschöpf macht den Weg dafür frei, dass Menschen sich selbst akzeptieren und geniessen, was Gott in der Schöpfung geschenkt hat. Dieses positive Umdenken erlaubt auch eine Erneuerung der Ethik, wobei es nicht mehr um das Bestimmen der Grenzen des Erlaubten geht, sondern vielmehr darum, dem Guten eine in ihm bereits angelegte sichtbare Gestalt zu verleihen.

Es kann nicht darum gehen, das eine gegen das andere aufzuwiegen und wegzustreichen. Stattdessen geht es darum, die Rollenstarrheit zu durchbrechen. Wenn in der Religion und insbesondere in Liturgie und Seelsorge immer wieder einseitig bestimmte Akzente betont werden, wird der Spielraum schmalere und verringert sich die Möglichkeit der Erfahrung einer Gottesbegegnung. Es braucht hingegen eine grössere Flexibilität, um die Akzente und Rollen zur Sprache zu bringen, die für diesen

²⁹ Siehe die kritische Analyse von JOANNE CARLSON BROWN/REBECCA PARKER, *For God so loved the world?*, in: Carol J. Adams/Marie M. Fortune (Hg.), *Violence against women and children. A christian theological sourcebook*, New York (Continuum) 1995. HENNING LUTHER (wie Anm. 13), 173, beschreibt Kreuz und Auferstehung als Anerkennung der Fragmentarität, läuft damit aber Gefahr, Leiden durch Unrecht zu legitimieren.

Menschen in dieser Situation adäquat sind. In manchen Situationen passt es, die Sünde, in anderen die Befreiung zu betonen; in wieder anderen geht es darum, die Schöpfung als Grundlage unserer Existenz zu feiern. Im Hinblick auf Liturgie und Seelsorge bedeutet dies ein Plädoyer für Mehrstimmigkeit und für ein breiteres Angebot an Gottesrollen.

Rollenfragmentierung

Die Differenzierung von Akzenten, möglichen Rollen und Gestalten der Beziehung zu Gott kann am Ende zu einer Fragmentierung führen. Es gibt keinen flexiblen Übergang mehr von der einen Position zu der anderen, sondern nur ein ruckartiges Wechseln. Dabei werden die Erfahrungen und Bedeutungen der einen Rolle und die Art der Beziehung nicht in eine andere Rolle und Beziehung integriert.

Diese Fragmentierung kann auf verschiedenen Ebenen vorkommen. Erstens ist es möglich, bestimmte Rollen so voneinander abzugrenzen, dass es keine Verbindung zwischen ihnen gibt. Personen erfahren zum Beispiel in der Liturgie oder im persönlichen Gebet intensiv Gottes Anwesenheit, stellen aber keinerlei Verbindung zu ihrer Lebenseinstellung im Alltagsleben her. Zweitens kann es geschehen, dass auf der kognitiven Ebene eine bestimmte Beziehung zu Gott besteht, etwa im Hinblick auf Sünde und Vergebung oder auf Verantwortlichkeit, während auf der Gefühlsebene eine völlig andere oder gar keine Beziehung gelebt wird.

Bei einer solchen Rollenfragmentierung besteht die Gefahr der Skepsis. «Skepsis» erscheint mir ein passenderer Begriff zu sein als «Zweifel». Denn Zweifel weist darauf hin, dass jemand auf etwas betroffen reagiert und Energie investiert. Skepsis hingegen weist mehr auf eine Haltung des Abstandnehmens, die leicht in Zynismus umschlagen kann. Bei fortschreitender Fragmentierung kann eine solche Skepsis entstehen, da man sich bewusst ist, dass die Erfahrung auf die eine Rolle beschränkt ist, während sie in der anderen Rolle keinerlei Bedeutung besitzt. Dieser Gegensatz erfordert eine Lösung; eine mögliche Lösung besteht in der Abwertung der Erfahrung.

Implikationen für die Seelsorge

Welche Folgen hat das bisher Gesagte für die Seelsorge? Im pastoralen Gespräch werden Geschichten mit einer anderen Person geteilt und mit der Geschichte von Gott verbunden. Das kann auf vielerlei Art geschehen,

diese doppelte Optik jedoch kennzeichnet die Seelsorge. Anders ausgedrückt: Seelsorge unterscheidet sich von anderen Formen des kirchlichen Dienstes und kirchlicher Präsenz durch den Fokus auf die persönliche Geschichte des Gesprächspartners bzw. der Gesprächspartnerin. Durch den Fokus auf die Geschichte Gottes unterscheidet Seelsorge sich von anderen Dienstleistungsangeboten.

Ausgehend von der Mehrstimmigkeit und der fragmentarischen Identität können ein paar allgemeine Kriterien für die pastorale Interaktion formuliert werden: Seelsorge muss zur Zunahme von Flexibilität, Autorschaft und Responsivität beitragen.

Flexibilität bedeutet, dass eine Person nicht nur eine beschränkte Zahl von Rollen, sondern ein breiteres Repertoire zur Verfügung hat, mit dem sie adäquat verschiedene Situationen bewältigen und unterschiedliche Beziehungen gestalten kann. Dies umfasst nicht nur die Beziehungen zu anderen Menschen, sondern auch die Beziehung zu Gott. Seelsorge will dazu beitragen einen Raum zu schaffen, in dem Personen Gott auf eine Weise begegnen können, die für ihr eigenes Leben bedeutungsvoll ist.

Autorschaft bedeutet, dass der Gesprächspartner eine gewisse Autonomie erwirbt und aufbaut. Dies ist keine von anderen losgelöste Autonomie, sondern die Vollmacht und der Auftrag, die eigene Geschichte zu erzählen. Dies ist «narrative Kompetenz». Seelsorge zielt darauf, die narrative Kompetenz zu vergrößern. Das bedeutet, dass eine Person als Autor oder Autorin in zunehmendem Masse die Fähigkeit und den Raum hat, die Geschichte anders zu erzählen, als sie oder er sie zu erzählen gelernt hat. Hier liegt ein springender Punkt in der Unterscheidung von heilsamer und unheilvoller Religion. Wo Religion dazu benutzt wird, den Raum eines Autors oder einer Autorin zu verkleinern, ist Unterdrückung im Spiel, keinesfalls jedoch Seelsorge. Religion als «it could be otherwise» impliziert einen Freiraum für Autorschaft.

Responsivität bedeutet, dass Seelsorge auf das Geben von Antworten zielt. Es geht nicht nur um eine subjektive und relativistische persönliche Sinngebung und Deutung. Es geht auch um das Ansprechen und Angesprochenensein durch Menschen und durch Gott. Glauben ist eine Form des Antwortens. Seelsorge zielt darauf, dass Menschen in Freiheit adäquat und flexibel auf Gott und seine Offenbarung antworten. Anders gesagt: Seelsorge will die Möglichkeit einer Begegnung mit Gott auf eine Art und Weise schaffen, die passt zu den Rollen und Stimmen des menschlichen

Gesprächspartners auf der einen und zu den Rollen und Stimmen Gottes, die er uns offenbart, auf der anderen Seite.

*Übersetzung aus dem Niederländischen:
Pascal Handschin und Angela Berlis*

R. Ruard Ganzevoort (geb. 1965 in Haarlem NL), PhD, ist Professor für Praktische Theologie an der Vrije Universiteit Amsterdam und Mitglied des Oberhauses des niederländischen Parlaments. Er studierte 1982–1988 Theologie in Utrecht, wurde 1988 in der Niederländisch-Reformierten Kirche (Nederlands Gereformeerde Kerk) ordiniert und arbeitete anschliessend bis 1997 als Pfarrer in drei Gemeinden. 1994 promovierte er mit einer Studie über Bedeutung und Veränderungen des Glaubens in Krisensituationen. 1996 wurde er Dozent an der (protestantischen) Theologischen Universität in Kampen, 2005 erfolgte die Ernennung zum Professor an der Freien Universität Amsterdam. 2007–2009 war er zusätzlich Professor für Theologie und Weltanschauungen an der Christlichen Hochschule Windesheim in Zwolle. Er ist Präsident der International Society for Empirical Research in Theology und vormaliger Präsident der International Academy of Practical Theology. Er hat zahlreiche Beiträge und Bücher auf dem Gebiet der Praktischen Theologie und der Religionspsychologie veröffentlicht. Weitere Informationen: www.ruardganzevoort.nl.

Adresse: R. Ruard Ganzevoort, Admiraal van Gentstraat 11, NL-3572 XE Utrecht, Niederlande.

E-Mail: r.r.ganzevoort@vu.nl

English Summary

Taking a narrative perspective, this paper explores the significance of “fragmentarity” for our understanding of religious identity. Religious identity cannot be defined in terms of strict boundaries, but refers to the critical principle that challenges us to acknowledge our inconsistencies. This means that we should not look for an encompassing life story but acknowledge the polyvocality of identity narratives. It also requires the concept of religion to be opened up to include the metaphorical alterity that transcends both objectifying fundamentalism and subjectifying relativism. Here the role theory of H. Sundén can assist an understanding of the relational dynamics of religion. A narrative interpretation of role theory identifies three fundamental pastoral stagnations: isolation because of role discrepancy, fixation because of role rigidity, and scepticism because of role fragmentation. By implication, pastoral and spiritual care should aim at fostering flexibility, narrative competence, and responsiveness.