

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Zur Situation von Theologie und Kirche

Internationale Perspektiven

Befreiung im Dazwischen Postheroische Transformation von Caritas- und Diakoniethologie¹

Abstract

Die Option für die Armen und Anderen hat nichts an Dringlichkeit verloren. Doch es ist eine „Entgiftung“ des heroischen Befreiungspathos im Gange, etwa durch genderbezogene, intersektionale oder postkoloniale Kritik. Soziales Engagement und befreiende Theologie sind im 21. Jahrhundert vielfältiger, komplexer, aber auch wirklichkeitsnäher geworden. Die solidarische und Leben gebende Kraft des Evangeliums ereignet sich weniger im „Dagegen“ als im „Dazwischen“. Man kann das als postheroischen Transformationsimperativ verstehen. Statt sich im selbstgewissen Kampf gegen das Falsche der richtigen Identität zu versichern, geht es um postheroische Ereignisse des Richtigeren im Falschen, auf deren verwandelnde Dynamik eine christlich affizierte Hoffnung setzen darf. Das bedeutet ein offeneres Verhältnis von Glaube und Solidaritätshandeln, offen für eine entdeckungsbereite theologische Neugier in den Feldern sozial und politisch engagierter Praktiken.

The option for the poor and others has lost nothing of its urgency. But a "detoxification" of the heroic pathos of liberation is necessary, for instance through gender-related, intersectional or postcolonial critique. Social commitment and liberating theology have become more diverse, more complex, but also more realistic in the 21st century. The solidary and life-giving power of the gospel occurs less in "against" than in "in between". One can understand this as post-heroic imperative of transformation. Instead of asserting the right identity against the wrong in a self-confident fight against the wrong, it is about post-heroic events of the right in the wrong, on whose transforming dynamics a Christian-influenced hope may rely. That means a more open relationship between faith and solidarity action, open to a theological curiosity ready to discover in the fields of socially and politically engaged practices.

1. Abschied vom „What heroes! Image“: der postheroische Transformationsimperativ

„Mir nach, spricht Christus unser Held“, so der Titel von Gotteslobnummer 461 nach einem Text von Angelus Silesius. Im sozial und politisch engagierten Christentum hat man das nie allein als religiöse Privatsache verstanden, sondern als Aufruf zu solidarischem Nachfolgehändeln für das Wohl aller Menschen. Im 20. Jahrhundert mit zwei Weltkriegen, Massenarmut, Militärdiktaturen und Ost-West-Konflikt, entwickelte sich eine starke Formation des diakonischen Christentums. Dabei ging es nicht mehr um

¹ Wichtige Hinweise zu Thema und Text verdanke ich Gesprächen mit Teresa Schweighofer, Sebastian Pittl, Theresa Mayer, Rainer Krockauer und dem Netzwerk der Theologinnen und Theologen im Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

private Erlösung im Jenseits, sondern um soziale Befreiung der Armen und Unterdrückten im Hier und Jetzt. Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes wurde zur konkreten Utopie, die man asymptotisch verwirklichen kann (Bauen am Reich Gottes). Zugleich gibt dieser Glaube eine Kraft zum Engagement, dem letztlich keine Grenzen gesetzt sind: „Man darf niemals sagen ‚Ich kann nicht mehr‘. ... Das ist Heroismus.“² In Märtyrernarrativen spitzt sich diese Dynamik bis ins Äußerste hinein zu, nämlich sein Leben hinzugeben für das Überleben anderer. Das ist nicht flächig von allen erwartet, sagen viele theologische Texte, bleibt aber doch der herausragende Glaubenshorizont, vor dem solidarischer Handeln gedeutet wird. Im *Extremfall der Hingabe Jesu bis in den Tod* am Kreuz findet sich das Maß für den Normalfall christlicher Solidarität.

Mit dieser Perspektive näherte sich auch James Spickard, ein ethnografisch arbeitender Religionssoziologe aus den USA, dem Feld des religiös grundierten Engagements für soziale Gerechtigkeit (religious social activists).

„I imagined that they embraced their religious faiths so strongly that they were certain of their paths. Part of me wished I were as certain as I supposed they were, so that I could dedicate my life as they had seemingly done.“³

Spickard nennt es das „*‘What heroes!’ image*“⁴ im Bereich sozial engagierter Religiosität. Je näher er aber dem Alltag konkreter Praxisverhältnisse kam, umso mehr hat sich diese heroische Perspektive dekonstruiert.

„I soon found out that my informants were no more religiously secure, no more unquestioning, and no more virtuous than I. The difference was that they insisted on living on the edge, where they could give their faith a chance to become real. I had to discard my prior view of them in order to understand them properly.“⁵

Hier zeigt sich ein postheroischer Transformationsimperativ im Wandel zu ethnografischer Neugier auf die tatsächlichen Praxis- und Sozialformen christlicher Solidarität. Ich gehe dem in drei Abschnitten nach. Die Veränderungen dokumentieren sich zunächst in befreiungstheologischer (Selbst)Kritik und postkolonialem Denken, zwei global relevanten Diskursen befreiender Theologie. Dann kommt unser lokaler, deutschsprachiger und wohlfahrtsstaatlicher Kontext in den Blick, vor allem die Verflüssigungen in Caritas und Diakonie. Mit der analytischen Vokabel des Postheroischen wird anschließend versucht, eine vielfältige, komplexe und wirklichkeitsnahe Wissensform diakonischer Theologie zu entwerfen.

² Henri Boulad, *Mystische Erfahrung und soziales Engagement*, Salzburg/Wien 1997, 50.

³ James Spickard, *The Porcupine Tango. What Ethnography Can and Cannot Do for Theologians*, in: *Ecclesial Practices* 3 (2016), 173–181, hier 179–180.

⁴ Ebd., 179

⁵ Ebd., 180.

2. Vielfältiger, komplexer, wirklichkeitnäher: befreiende Theologie im 21. Jahrhundert

2.1 Befreiungstheologische Selbstkritik

Die bekannte Befreiungstheologin Yvonne Gebara beginnt 2017 einen Text mit einer „herben Kritik an uns selbst“. Option für die Armen, Kampf gegen die Götzen des Todes, Kritik am tödlichen Neoliberalismus: Das Hauptproblem sei die Selbstgewissheit geworden, mit dem eigenen solidarischen Engagement grundsätzlich auf der Seite des Guten und Gerechten, auf der Seite Gottes zu stehen.

„In der Tat schätzt sich die große Mehrheit der Theologen und [...] Theologinnen [...] ein als [...] Lösungsträger der großen Probleme der Welt. [...] Wir wollen die ganze Zeit und überall eine Gelegenheit haben, ein Urteil über die Welt und die neuen Formen der Unterdrückung abzugeben, die unendlich weit vom Willen Gottes zu sein scheinen. [...] Dadurch werden viele Erwartungen [...] gehegt, die vielleicht gar nicht berechtigt sind, da sich die Zeit verändert hat.“⁶

Ähnlich selbstkritisch meint Enrique Dussel 2011:

„Die alten Befreiungstheologen haben oft nicht ihre epistemologische Infrastruktur erneuert, sie denken noch wie in den 1960er Jahren. ... Man braucht eine andere epistemologische Infrastruktur, nicht mehr der Marxismus der 1960er Jahre, die Sozialwissenschaften oder die historischen Visionen aus dieser Zeit. Man muss verarbeiten, was in den letzten vierzig Jahren geschehen ist.“⁷

Marcella Althaus-Reid⁸ hat einmal etwas verwundert festgestellt, dass ausgerechnet eine Theologie, die explizit auf Praxis und Erfahrung beruht, zu wenig damit rechne, dass sich diese Erfahrungen auch ändern und dass veränderte Erfahrungen auch andere Analysen und Reflexionen notwendig machen. Derart selbstkritische Anfragen haben eine neue, kreative Energie entwickelt.⁹

⁶ Ivonne Gebara, Das Theologietreiben im 21. Jahrhundert angesichts der neuen Formen der Unterdrückung, in: Franz Gmainer-Pranzl – Sandra Lassak – Birgit Weiler (Hg.), Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse, Innsbruck 2017, 217–232, 217.

⁷ Enrique Dussel, „Keine Angst vor den Pfingstkirchen“. Ein Gespräch über die Aktualität der Befreiungstheologie, in: metroZones (Hg.), Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt, Berlin 2011, 25–40, hier 38–39.

⁸ Marcelle Althaus-Reid, From Liberation Theology to Indecent Theology. The Trouble with Normality in Theology, in: Ivan Petrella (Hg.), Latin American Liberation Theology. Next Generation, Maryknoll 2005, 20–38, 31.

⁹ Mit der Habilitation von Stefan Silber liegt mittlerweile eine hervorragende deutschsprachige Auseinandersetzung mit der (Selbst)Kritik und Weiterschreibung des befreiungstheologischen Erbes vor: Stefan Silber, Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle Fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Innsbruck 2017.

Genderkritik: Während die pastorale Basisarbeit in den Ländern des Südens von vielen Frauen und Ordensschwestern getragen war, lag die befreiungstheologische Literatur zeittypisch weitgehend in Männerhand (Boff, Gutierrez, Sobrino, Helder Camara, Casadliga, Kräutler etc.). Mittlerweile weisen Ivone Gebara, Marcella Althaus-Reid oder Nancy Pineda-Madrid auf die Gefahr hin, „dass die lateinamerikanische Befreiungstheologie [...] daran scheitert, eine wirkliche Option für die Armen zu sein, weil sie das Genderproblem nicht ernst nimmt“¹⁰. Der konkrete Körper wird als Ort von Diskriminierungserfahrungen identifiziert, weil sich an der leiblichen Sichtbarkeit (als Frau, als Migrantin, als Muslima) Ausgrenzung und Gewalt entzünden. Frauen und Männer, die vom strukturellen Machismo die Nase voll haben, entwickeln eine Theologie der Befreiung aus destruktiven Genderstereotypen an „die Frau“ und „den Mann“.

„Die Armen“ gibt es nicht?! Paulo Suess hat dafür plädiert, die „Option für die Armen“ um die „Option für die Anderen“ zu erweitern.¹¹ Die Lebenschancen von Menschen hängen an einem verwobenen Set von Privilegien und Benachteiligungen: Geschlecht, soziale Herkunft, ethnische Zugehörigkeit (gender, class, race), aber auch an Sexualität, Alter, Behinderung, Religion oder Nationalität.¹² Eine strukturelle „Masterkategorie“ wird unplausibel. Diskriminierung entsteht praktisch aus einer Kreuzung (Intersektionalität) vielfältiger Kategorien, die Macht und Status zuteilen oder entziehen.¹³

Religionspluralität und Verflüssigung kirchlicher Sozialformen. Befreiende Theologien in den Ländern des Südens sind meist in konfessionell homogenen Kontexten entstanden. Die Basisgemeinden entwarfen sich als kompaktes Modell selbstverständlich gemeinschaftlichen Lebens in christlicher Nachbarschaft. Beide Selbstverständlichkeiten in Bezug auf Religion und Kirche sind heute verschwunden. Dem Dialog der Religionen und Atheismen kann man heute nicht ausweichen.¹⁴ „Zapping religioso“ und

¹⁰ Nancy Pineda-Madrid, Im Angesicht der Menschen: Theologisieren in der heutigen Zeit, in: Concilium 54 (2018), 253–261, 255.

¹¹ „Jedes Befreiungsprojekt wird ein Bündel von ethnischen, kulturellen und Gender-Fragen mit denen der sozialen Klassenzugehörigkeit artikulieren müssen“, Paulo Suess, Befreiungstheologische Perspektiven an der Jahrhundertwende, in: ZMR 83 (1999), 291–303, 299.

¹² Vgl. zum Folgenden als Überblick: Andrea Qualbrink – Renate Wieser, Gender und Intersektionalität. in: Stefan Gärtner – Tobias Kläden – Bernhard Spielberg (Hg.), Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen, Würzburg 2014, 73–79. Zur Soziologie globaler Ungleichheiten jenseits eines methodologischen Nationalismus, die globale Kontextrelationen beachtet vgl. Anja Weiß, Soziologie globaler Ungleichheiten, Berlin 2017.

¹³ „Das Intersektionalitätskonzept überwindet die Frage nach einer einzigen Masterkategorie, indem kein Herrschaftsverhältnis als dominant vorausgesetzt, sondern auf Verwobenheiten fokussiert und [...] vielfältigste Differenzkategorien einbezieht.“ Qualbrink – Wieser, Gender und Intersektionalität (s. Anm. 12) 77; 79.

¹⁴ Vgl. dazu Silber, Pluralität (s. Anm. 9) 109–183.

hybride Mehrfachzugehörigkeiten zu unterschiedlichen Kulturen und Weltanschauungen verändern auch die theologische Reflexion.¹⁵

Abschied vom dialektischen Schwarz-Weiß-Denken. Viele der Befreiungstheolog*innen haben in Europa studiert. Die Entdeckung einer eigenen, lateinamerikanischen Theologie und Kirche war entscheidend von Sprache und Logik europäischer Theologie abhängig. Diese starke Grammatik operiert aus heutiger (selbstkritischer) Perspektive mit zu klaren und zu eindeutigen Unterscheidungen (Arme/Reiche, Unterdrückte/Unterdrücker, Süd/Nord, Solidarische Basisgemeinden/Raubtier-Kapitalismus). Damit entsteht zwar Orientierung, weil Opfer und Täter*in, weil Freund*in und Feind*in eindeutig benannt werden. Doch wie „den Armen“ so ging es auch anderen Eindeutigkeitskategorien – sie sind plural geworden und oft gegensätzlich miteinander verflochten. Die Fragen nach Gerechtigkeit oder nach interkulturellen Theologien der Migration „haben auf die Irrelevanz vereinfachender Schwarz-Weiß-Schemata hingewiesen und gezeigt, dass weder der europäische Universalismus noch eine binäre Wirklichkeitsanalyse zu einer befreienden Theologie führen. Diese erwächst vielmehr aus der Vielzahl der Perspektiven, ihren Konflikten und Verschmelzungen, den Brücken und Begegnungen zwischen unterschiedlichen theologischen Orten.“¹⁶

Zusammen mit dem Bezug auf Ökologie und Klimakrise hat das alles eine befreiende Theologie *wirklichkeitsnäher, aber auch vielfältiger, komplexer und scheinbar schwächer* gemacht.

2.2 Postkoloniale Kritik

Eine nächste Form befreiender Theologie ermöglichen aktuell postkoloniale Studien und Diskurse.¹⁷ Postkoloniale Kritik analysiert die dynamische Verflochtenheit von westlichen und kolonisierten Kulturen, Wissens- und Lebensformen. Dass westliche Identität durch Abgrenzung von als unzivilisiert und heidnisch definierten Kolonien entwickelt wurde, bezeichnet man heute als „Othering“. Der „Orient“ entsteht erst

¹⁵ „Gott wohnt an jeder Wegkreuzung. [...] Welch eine Arroganz ist es da, das Monopol über die Wahrheit zu beanspruchen und zu meinen, nur unser Weg ende bei Gott, alle anderen endeten bei Götzen.“ Leonardo Boff in: ders. – Frei Betto, *Mystik der Straße*, Düsseldorf 1995, 111.

¹⁶ Silber, *Pluralität* (s. Anm. 9) 64. Vgl. dazu auch Michael Nausner, *Wagnis an der Grenze. Reflexionen zur Mission im postkolonialen Kontext*, in: *Theologisches Gespräch*, 39 (2015), 107–125, 111f.

¹⁷ Einschlägig etwa María do Mar Castro Varela – Nikita Dhwan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, 2. komplett überarbeitete und erweiterte Auflage, Bielefeld 2015. Zur theologischen Rezeption die beiden Sammelbände von Andreas Nehring und Simon Wiesgickl, *Postkoloniale Theologien I und II*, Stuttgart 2013 und 2015 sowie Sebastian Pittl (Hg.), *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Regensburg 2018. Vgl. auch kompakt dazu aus befreiungstheologischer Perspektive bei Stefan Silber, *Pluralität* (s. Anm. 9) 88–97.

durch die Beschreibung als das Andere Europas (Edward Said), Europa aber auch erst durch diesen Kontrast. Besonders der Universalitätsanspruch des Christentums wird als gewalthaltige Denkform entdeckt.¹⁸ In der Festlegung anderer Kulturen auf europäische Begriffe und Konzepte steckt eine „epistemische Gewalt“¹⁹. Dieser Begriff von Gayatri Chakravorty Spivak meint Unterdrückung und Entfremdung durch ambivalenzfreie Sprache und binäres Denken. Spivak macht deutlich, dass auch Befreiungspraktiken nicht unschuldig sind: „Auch Aufrichten ist Zurichten“²⁰ und kann verhindern, dass schwierig zu fassende Ohnmachtserfahrungen zur Sprache kommen.

Deshalb spricht Homi Bhabha von Hybridität als zentraler Kategorie. Migrationsbiografien werden als hybrid beschrieben, weil sie weder im Herkunftsland noch im Ankunftsland „ganz“ zu Hause sind. So wie die ehemaligen Kolonien weder als ganz anders, noch einfach als westlich-europäisch bezeichnet werden können. Das „Dazwischen“ ist die zentrale Erfahrung und wird zum Ort der Erkenntnis – auch der Theologie.

Einerseits stehen Postkoloniale Ansätze damit in der Tradition kontextueller Befreiungstheologien. Sie machen aber zugleich sensibel für die unsichtbaren kolonialen und eurozentrischen Muster, die sich im (theologischen) Denken und in Handlungskonzepten finden. Die Sehnsucht nach Befreiung wandert aus dem Land, das man nur noch zu verwirklichen hätte, hinaus in das Risiko eines relationalen Ereignisses inmitten einer umkämpften Wirklichkeit. Namsoon Kang schreibt treffend:

„Postkoloniale [...] Identitäten bewegen sich über diese essentialistische Identität hinaus auf eine [...] hybride Identität oder Grenzidentität zu, die man im Zwischen-Raum der Grenzgebiete, Kreuzungen und Spaltungen provisorisch aufbaut. [...] Wenn die kolonisierten/marginalisierten/unterdrückten Menschen ihre *authentische* Identität nicht in einem einheitlichen, festgeschriebenen [...] Raum finden, sondern in einem Raum multipler, einander widersprechender [...] Potenziale, kann Befreiung als ein *Ereignis* stattfinden.“²¹

2.3 Vielfältiger, komplexer, wirklichkeitsnäher

Zusammenfassend heißt das: *Befreiung ereignet sich weniger im „Dagegen“, sondern im „Dazwischen“*. Manche Theolog*innen befürchten nun, ein Denken in Vielfalt und

¹⁸ Vgl. Castro Varela, Postkoloniale Theologie (s. Anm. 17) 71.

¹⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, Can the Subaltern speak. Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2008, 60.

²⁰ Ulrich Bröckling, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007, 214.

²¹ Ebd., 186.

Fragmentarität zerstöre die Kraft der Befreiungskämpfe.²² In der hier vertretenen Perspektive wird jedoch das Potenzial für eine realistischere Theologie stark gemacht, ohne das kritisch-emanzipatorische Erbe aufzugeben. Marcella Althaus-Reid meinte:

„Es ist nun für die nachfolgenden Generationen der Befreiungstheologie an der Zeit zu begreifen, dass in der scheinbaren Schwäche verschiedener Projekte und der theologischen Praxis ihre Stärke liegt – und die Chance, das Reich Gottes auch weiterhin mit theologischer Ehrlichkeit zu verkünden.“²³

Dabei kommt es zu epistemologischen Brüchen, zu Verschiebungen und Neuansätzen in kontextuellen Theologien, in ihrer Sprache und in ihrem Wirklichkeitsbezug, die im deutschsprachigen Caritas- und Diakoniediskurs bisher (zu) wenig bekannt sind.²⁴ Dort schmeißt man, salopp gesagt, entweder den ganzen befreiungstheologischen Plunder über Bord oder bleibt in Nostalgie am heroischen „Damals ...“ hängen. Für Yvonne Gebara kommt beides nicht in Frage.

„Eine [...] Entgiftung hinsichtlich der alten Begriffe ist unabdingbar, damit wir unsere Körper anders fühlen, damit wir heute das Christentum mit anderen Bezugsrahmen leben. Es gibt noch viel zu lernen, einschließlich von nicht unbedingt religiösen Menschen und von Nichttheologen.“²⁵

Diese Entgiftung der Begriffe solidarischer Theologie bezeichne ich als Drift von einer heroischen zu einer postheroischen Grammatik diakonischer Theologie. Bevor das konzeptionell erläutert wird, zunächst noch ein Blick in die lokalen, bundesrepublikanischen Kontextbedingungen dieser Drift.

3. Lokale Kontexte solidarischen Engagements

In den vergangenen Jahren hat sich das Bewusstsein verfestigt, dass lokale Lebensvollzüge von ihrer globalen Vernetzung tatsächlich nicht mehr zu trennen sind. Es macht zwar einen existenziellen Unterschied, in einem Rechts- und Wohlfahrtsstaat zu leben oder unter Armutsbedingungen und Willkürherrschaft. Aber die Vorstellung homogener Container (nationalstaatlich, religiös, kulturell) ist analytisch nicht mehr zu halten. Auch der deutsche Kontext lässt sich transnational nur noch als „Vernetzung

²² Vgl. etwa Michael Ramminger, Universalität und Pluralismus: Anfragen an die Befreiungstheologie, in: Franz Gmainer – Pranzl – Sandra Lassak – Birgit Weiler (Hg.), *Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen - Impulse*, Innsbruck 2017, 95–110.

²³ Marcella Althaus-Reid, Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt? Die „Genetivtheologien“ aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts, in: *Concilium* 42 (2006), 210–218, 217.

²⁴ Vgl. die Sammelbände Joerg Rieger (Hg.), *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*, Oxford/New York 2003; Ivan Petrella (Hg.), *Latin American liberation theology. The next generation*, Maryknoll 2005, sowie Thia Cooper (Hg.), *The Reemerge of Liberation Theologies. Models for the Twenty-First Century*, New York 2013.

²⁵ Gebara, *Das Theologietreiben* (s. Anm. 6) 231.

und Entgrenzung von zuvor in getrennten ‚Behältern‘ ansässigen Lebensformen, Ideen, Wissensräumen oder politischen Strukturen verstehen“²⁶. Die Praxis- und Reflexionsformen solidarischen Handelns und Engagements bleiben davon nicht unberührt. Zwei Beispiele:

„Container“ von Caritas und Gemeinde verflüssigen sich

In der funktional differenzierten Gesellschaft des 20. Jahrhunderts hatte sich eine ver-säulte Doppelstruktur der christlichen Kirchen herausgebildet. Einerseits entstand die Gemeindekirche, in der die religiösen, liturgischen und seelsorglichen Bedürfnisse von Christinnen und Christen ihren Ort finden. Zum anderen hat sich der kirchliche Grundvollzug der Diakonie immer weiter in die professionellen und hochspezialisierten Caritas- und Diakonieorganisationen ausdifferenziert. Mittlerweile spricht aber einiges dafür, dass in beiden Bereichen mit Verflüssigungsprozessen zu rechnen ist.

Kirche am Ort wird von der konzentrischen Gemeinde zu einem Netzwerk unterschiedlicher pastoraler Orte. In den Zwischenräumen gemeindlicher Gebiete entsteht neue Offenheit für grenzüberschreitende Solidarität, wie etwa die Flucht- und Asylarbeit gezeigt hat. Und an vermeintlich säkularen Caritas-Orten werden alltagsnahe Seelsorge und sakramentale Riten nachgefragt.

Ähnliche Verflüssigungen im Feld institutionalisierter Caritas. Für den befreiungstheologisch geprägten Hermann Steinkamp war die professionelle Soziale Hilfe wesentlich „Mithilfe an der Verschleierung des Elends“²⁷. Doch Empowerment-Konzepte oder Sozialraumorientierung können nicht einfach als defizitär „assistenzialistische“ Hilfeformen abqualifiziert werden. Neue Komplizenschaften werden sichtbar. Hermann Steinkamp brachte den Unterschied von Sozialpastoral zu bloßer Sozialarbeit in die treffende Metapher: „dem Armen statt eines Fisches eine Angel zu geben und ihn angeln zu lehren. Prophetische Diakonie und Sozialpastoral gehen einen Schritt weiter und ergänzen herkömmliche Modelle der Hilfe zur Selbsthilfe um den Aspekt der Bewußtseinsbildung: [...] Daß der Fluß den Fischern gehört.“²⁸ In einem Lehrbuch zur Sozialraumorientierung heißt es aber nun:

„Gefordert wird [...] eine Soziale Arbeit [...] die Menschen nicht mehr als Klienten, sondern als Bürger sieht, die nicht nur beteiligt, sondern mit Einfluss ausgestattet werden müssen. [...] Oder um eine altbekannte Metapher zu erweitern: Hungrigen

²⁶ Claudia Koppetsch, *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*, Bielefeld 2019, 21.

²⁷ Hermann Steinkamp, *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz 1994, 191.

²⁸ Steinkamp, *Solidarität* (s. Anm. 27) 202.

Fische zu schenken ist gut. Besser ist den Leuten Angeln zu geben. Am besten geholfen wäre ihnen aber, wenn sie Fischereirechte eroberten.“²⁹

Diakonie als zirkulierende Praxisform an vielen Orten

Ich verstehe Diakonie und Caritas als Vollzug von Nächstenliebe in situativ grenzüberschreitender Solidarität.³⁰ Gemeint ist damit also nicht primär die semantisch-hermeneutisch Benennung, sondern eine Praxisform, die sich ereignet: Hungrigen wird zu essen geben, Fremde werden gastfreundlich aufgenommen, Gefangene werden besucht (Mt 25). Nicht warum (Motive), sondern dass und wie es geschieht (Praktiken), ist der springende Punkt.³¹ Genau diese fast motivationsvergessene Orientierung bezeugt das Evangelium im Bereich des Religiösen, indem biblisch etwa der „religiös andersmotivige“ Samariter das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe erfüllt (Lk 10,25–37). Weil Nächstenliebe mit Karl Rahner kein Weg zur wichtigeren Gottesliebe ist, sondern diese selbst bezeugt, auch wenn sie nicht explizit darum weiß.³² Damit kommt eine gleichberechtigte Vielfalt an konkreten Orten und Sozialformen in den Blick, in denen diakonisches Engagement auf je situative Weise zirkuliert.³³

Alltagssolidarität ereignet sich auf Normaltemperatur menschlicher Begegnungen im vertrauten Nahbereich. In *kirchengemeindlichen Initiativen und Projekten*, die sich für Solidarität und soziale Anliegen einsetzen, kann verdichtetes Engagement entstehen. Zumeist klinken sich Menschen ereignisbezogen in Aktionen, Projekte und Kampagnen ein. Diakonische Praktiken zirkulieren an vielen *kategorialpastoralen Orten*, etwa in der Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge oder in der Kita. Die spezialisierten und professionellen *Organisationen der Caritas und Diakonie* bieten im staatlichen Rah-

²⁹ Frank Früchtel – Gudrun Cyprian – Wolfgang Budde, Sozialer Raum und Soziale Arbeit. Textbook: Theoretische Grundlagen, Wiesbaden 2013, 103.

³⁰ Die Unterschiede in der historischen Semantik von Caritas (Liebe/Solidarität) und Diakonie (Dienst/Botendienst) sowie konfessionshistorische Differenzen können hier im Hintergrund bleiben.

³¹ Ottmar Fuchs weist auf die Gefahr hin, damit umgekehrt die guten Taten für religiöse Sicherheitssehnsüchte im dem Sinne auszubeuten, als ob, (nur) wer gute Taten tut, sicher gerettet sei. Ottmar Fuchs, Die andere Revolution. Ökumenisch für eine solidarische Welt, Würzburg 2016, 155–163. Die hier gemeinten ereignisbasierten Praxistheorien wirken dagegen von ihrer Konzeption her als Fundamentalkritik an derartigem Empirismus, weil sie die Unsicherheiten und Unschärfen des Handelns nie tilgen.

³² Das ist die Pointe bei Karl Rahner, Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in: ders (Hg.), Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 277–298. Das ist bei feinen Unterschieden wohl auch die gemeinsame Grundorientierung der wichtigen katholisch-diakonietheologischen Arbeiten von Ottmar Fuchs, Norbert Mette und Herbert Haslinger.

³³ Ich verbinde hier Beobachtungen aus dem protestantischen Bereich mit einer eigenen Sammlung. Vgl. den Blogbeitrag von Martin Horstmann: Die Sieben Diakonien, <http://go.wuu.de/qka5q> (Stand: 31.1.2020).

men Soziale Arbeit, Pflege- und Gesundheitsdienstleistungen an. Das differenziert sich heute weitgehend entlang der staatlichen Hilfestruktur.³⁴ Um strukturelle Gerechtigkeitsfragen anzugehen, entwerfen sich manche lokalen Wohlfahrtsverbände (auch Caritas und Diakonie) als *Akteure der Zivilgesellschaft*. Es geht um Anwaltschaft für die Menschen in den Einrichtungen vor Ort und deren Anliegen, etwa um eine inklusive Gesellschaft. In diesem Feld aktiv sind schon länger *Soziale Bewegungen, Verbände und NGOs* aus dem kirchlichen Umfeld oder unter Beteiligung von Christ*innen. Das wäre etwa die Friedensbewegung „Pax Christi“ oder das Institut für Theologie und Politik in Münster.³⁵ *Hybride Netzwerke und Sozialrauminitiativen* entstehen aus der Kollaboration verschiedener Akteure, um konkrete Probleme vor Ort in einem breiten Bündnis gemeinsam zu bearbeiten. *Entwicklungspolitische Organisationen* adressieren die globale Ebene weltweiter Fragen des Lebens und Überlebens (so auch Misereor, Adveniat, Caritas International, Brot für die Welt, Islamic Relief oder auch viele der weltweit vernetzten christlichen Orden).

Diese diversen Sozialformen ergeben ein verstreutes, postheroisches Muster von diakonischem Engagement, das mit neuer Energie theologisch reflektiert und auch konzeptionell vertreten werden müsste. Es lässt sich zeigen, dass das gerade nicht zur Verwässerung der Radikalität des Evangeliums führt, sondern zu seiner diakonisch-engagierten Neuentdeckung in der Gegenwart. Dann allerdings in Form einer weniger selbstgewissen Diakoniethologie, der man die Verletzlichkeit der Menschen, von denen her sie entsteht, auch selbst ansieht, weil sie sich bis an die theologische Basis davon betreffen lässt.³⁶

4. Verändertes Wissen: Die postheroische ‚Episteme‘ sozialer Theologie

Postheroisch? Verstreute Präsenz einer zeitdiagnostischen Vokabel

Die Bezeichnung „postheroisch“ begegnet in sehr verschiedenen Zusammenhängen, im Feuilleton³⁷, in politikwissenschaftlichen Texten, in Persönlichkeits- und Identitäts-

³⁴ Mit der neuen Selbstdefinition als „Sozialunternehmen“ stellt sich verschärft die Frage nach einer gemeinwohlorientierten Form des Wirtschaftens und nach der nicht-ökonomischen Qualität existenzieller Dienstleistungen und Care-Arbeiten, die als nicht-rivale Güter von Marktmechanismen eher zerstört denn ermöglicht werden.

³⁵ Vgl. dazu Phillip Geizhaus – Julia Lies, Kirche(n) in (sozialer) Bewegung. Der Papst, die Kirche der Armen und Perspektiven für eine Theologie der Befreiung, in: *Texte & Kontexte* 40 (2017), 145–158.

³⁶ Ein ähnliches Programm verfolgt: Rainer Bucher, *Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt*, Würzburg 2019.

³⁷ Markus Metz – Georg Seeßen, Wenn Helden nicht mehr nötig sind. Heldendämmerung: Anmerkungen zur postheroischen Gesellschaft, Deutschlandfunk Kultur Zeitfragen, <http://go.wvu.de/isopn> (Stand: 31.1.2020).

theorien, in praktischer Organisationsentwicklung³⁸, sogar in historischen Biografien³⁹. Zur ersten Orientierung kann man folgendermaßen differenzieren:

Heroisch meint die Vereindeutigung komplexer Existenz- und Gesellschaftsprobleme⁴⁰, um die Subjekte zu deren prinzipieller und planvoller Lösung zu motivieren, wobei auf Narrative zurückgegriffen wird, die vom (sich revolutionär durchsetzenden) Erfolg derart entschiedenen und eindeutigen Handelns berichten.

Als *postheroisch* wird bezeichnet, wenn man im Wissen um die Kompliziertheit von Existenz- und Gesellschaftsproblemen im solidarischen Handeln und Erleben von der Vielfalt und Mehrdeutigkeit bedrohten Lebens tatsächlich irritiert wird, ohne in Resignation zu verfallen.

Das Heroische

Tobias Schlechtriemen hat im Rahmen des Freiburger Sonderforschungsbereichs „Helden.Heroisierung.Heroismen“ eine kultursoziologische Theorie „heroischer Agency“ entwickelt.⁴¹ Das Heroische wird hier als Effekt eines mehrfachen Zuschreibungsprozesses verstehbar.

1. Das Heroische entsteht aus der Unterscheidung des singulär Außergewöhnlichen vom massenhaft Alltäglichen. Dabei wird eine Person als unvergleichlich definiert und einer homogenen Menge der normalen, damit aber auch durchschnittlichen Leute gegenübergestellt.
2. Das Heroische entsteht durch die Überschreitung jener Linien, die das Feld des Normalen und Durchschnittlichen üblicherweise begrenzen. Der Held/die Heldin folgt strikt ihrem eigenen Gesetz, bricht deshalb geltende Regeln und tut Dinge, die normale Menschen nicht tun können.
3. In einer heroischen Dynamik werden kollektive Werte und Affekte auf eine Person projiziert. In Umkehrung der mimetischen Sündenbocktheorie René Girards werden Personen nicht mit den verdrängten Ängsten, sondern mit den Hoffnungen und Seh-

³⁸ Vgl. dazu Dirk Baecker, *Postheroisches Management. Ein Vademecum*, Berlin 1994. Postheroisch meint „die Fähigkeit, mit Ungewissheit auf eine Art und Weise umzugehen, die diese bearbeitbar macht, ohne das Ergebnis mit Gewissheit zu verwechseln“ (9).

³⁹ Barbara Stollberger-Rilinger bezeichnet ihr Buch über Maria Theresia ausdrücklich als eine „postheroische Biographie“ (Barbara Stollberger-Rilinger, *Maria-Theresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit*, München 2017, XXVII). Wie sie über ihr Vorgehen schreibt, „nehme ich einen verfremdenden, gleichsam ‚ethnologischen‘ Blick ein und hüte mich vor falscher Vertrautheit mit meiner Heldin“ (ebd., XXVI).

⁴⁰ Das folgt Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018.

⁴¹ Vgl. zum Folgenden: Tobias Schlechtriemen, *The Hero and a Thousand Actors. On the Constitution of Heroic Agency*, <http://go.wvu.de/o3l2f> (DOI 10.6094/helden.heroes.heros./2016/01/03) (Stand: 31.1.2020).

süchten vieler Menschen moralisch und emotional aufgeladen. An Heldenfiguren verhandelt die breite Masse ihre Wünsche, Werte und Ideale.

4. Das Feld des Heroischen ist stark polarisierend, dichotom und antagonistisch strukturiert. Am Helden scheiden sich die Geister zwischen Gut und Böse, Freund und Feind. Entscheidungsoffene Indifferenz ist hier selten zu finden. Vielmehr beweist sich das Heroische im selbstlosen, existenzbedrohenden Kampf für das Gute, reproduziert damit aber immer auch eine agonistische Dynamik.

5. Zuletzt zeichnet sich das Heroische dadurch aus, dass ein hoher Grad an Handlungsfähigkeit und souveräner Handlungsmacht (agency) unterstellt wird.

Schlechtriemen nimmt dazu nun eine dekonstruktive Haltung ein. Die heroische Tat muss nicht als Ursache, sie kann auch als Effekt einer Praxisdynamik beobachtet werden. Diese Dynamik sucht und produziert schließlich eine*n Held*in, nicht umgekehrt. So verstanden haben die verstreuten Mikropraktiken zur Rettung des Klimas Greta Thunberg als Symbolfigur hervorgebracht, Thunberg hat aber nicht wirklich die Bewegung initiiert. Schlechtriemen macht mit der Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour die vielen Beteiligten und Beziehungen sichtbar, die eine einzelne Handlung erzeugen und ausmachen. Im Prozess der Heroisierung werden die vielen Beteiligten dann nach und nach getilgt, bis eine zentrale Figur übrigbleibt, auf die alle Narrationen zulaufen.⁴²

Es geht also um Anderes als die alltagsweltliche Feststellung, dass Menschen eben Helden und Idole brauchen und jede*r im Zuge einer gesunden Selbstwirksamkeitserwartung von der Wirkungsmacht und Bedeutung des Eigenen überzeugt sein sollte. Es geht um die sozialen, kulturellen und wohl auch glaubensbezogenen Kontexte, in denen solidarisches Handeln zugunsten Anderer überhaupt erst stattfindet und in Sprache gebracht werden kann.

Die These lautet, dass im Kontrast zum Heroischen die verstreute Präsenz des „Postheroischen“⁴³ eine zeitdiagnostische Vokabel ergibt, mit der sich sehr verschiedene, konkrete Transformationen im Feld von Caritas und Diakonie, von Solidaritäts- und

⁴² Vgl. dazu etwa auch die Studie: Heidrun Friese, *Flüchtlinge, Opfer, Bedrohung, Helden. Zur politischen Imagination des Fremden*, Bielefeld 2017. „Werden im Humanitarismus die Geflüchteten zu Opferfiguren und deren Retter zu Helden, so sind sie auf der Bühne des Aktivismus [...] angewiesen, die Rolle des Befreiers und Helden im Kampf gegen den globalen Kapitalismus [...] zu spielen“ (98). Dagegen beobachtet Friese eine Befreiung im Dazwischen: „Mobile Menschen sind weder Feinde, Opfer noch Heroen. Es gilt also, das Einverständnis aufzukündigen und das Politische im Zwischenraum, in den Bruchstellen im verzweigten Geflecht dieser Bilder aufzufinden und zu retten“ (23).

⁴³ Eine kompakte Zusammenstellung findet sich in: Karl-Heinrich Bette, *Sporthelden. Spitzensport in postheroischen Zeiten*, Bielefeld 2019, 8–22. Den besten Überblick gibt jetzt Ulrich Bröckling, *Postheroische Helden. Ein Zeitbild*, Berlin 2020. Das Buch erschien erst nach der Fertigstellung dieses Textes. Ausführlichere Referenzen und Inspirationen konnten bei der Argumentation nicht mehr mit einbezogen werden.

Gerechtigkeitsengagement beschreiben lassen. Ich beziehe mich auf eine politische und eine personale Diskursposition.

Postheroische Gesellschaften (Herfried Münkler)

Eine bekannte analytische Verwendung des Stichwortes „postheroisch“ verbindet sich mit den Arbeiten des Berliner Politikwissenschaftlers Herfried Münkler. Im Kontext seiner Krieg- und Konfliktforschungen unterscheidet er zwischen heroischen Gemeinschaften und postheroischen Gesellschaften.

Heroische Gemeinschaften zeichnen sich dadurch aus, dass sie den gewaltsamen Tod von Menschen (victim) mittels religiöser Erzählungen in ein sinnvolles Opfer verwandeln können (sacrifice). Nicht immer muss es dabei um den Kampf und das Töten gehen, es gibt auch die Helden des Alltags. Doch das Opfer und eine damit verbundene religiös affine Narration des Verzichts und der Hingabe bleiben entscheidend:

„Zum Helden kann nur werden, wer bereit ist, Opfer zu bringen, eingeschlossen das größte, das des Lebens.“⁴⁴

Heroische Gemeinschaften wissen um die erlösende, theologisch gesprochen um die soteriologische Kraft des (Selbst)Opfers.⁴⁵ Dieses religiöse Wissen ist entscheidend. Von Helden und der Rettung der vielen, wenn nicht des Ganzen, muss erzählt werden. Wer aber erzählt, bringt Dinge und Ereignisse in einen Zusammenhang, entwirft und reproduziert einen Diskurs. Münkler erinnert etwa an den ritterlichen Ehrenkodex im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts, welcher die Gewalt und auch die gewaltfreie Hingabe ganz bestimmten Regeln unterwirft.⁴⁶

Die Vitalität des Heroischen hat nach Münkler allerdings eine zutiefst pessimistische Rückseite. Gegenüber der extremen Hingabe des eigenen Lebens durch den Helden erscheint alles andere und alles Nachfolgende als verflachter und dekadenter Abklatsch. Der Preis rettender Hingabe ist eine apokalyptische Weltsicht, die in tragischer Perspektive vor allem Verfall beobachtet.

⁴⁴ Herfried Münkler, Heroische und postheroische Gesellschaften, in: *Merkur* 61 (2007), 742–752, 742.

⁴⁵ „Nicht das Blut, das an seinen Waffen klebt, macht den Krieger zum Helden, sondern seine Bereitschaft zum Selbstopfer, durch das andere gerettet werden. [...] Im Umgang mit dem Wissen um dieses Opfer erweist sich das Heroische.“ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 742. Vgl. dazu entlang der Unterscheidung von victime/sacrifice auch Hans Joachim Sander, *Glaubensräume. Topologische Dogmatik* 1, Ostfildern 2019, 185–189.

⁴⁶ Auch die Ikone christlicher Nächstenliebe, Franz von Assisi, war durch seine wohlhabende Herkunft und entsprechende Bildung von Ritteridealen geprägt, die von ihm geistlich umgedeutet wurden. „Nach der *Legenda Perusina* belehrt Franziskus [...] einen Bruder [...] über das wahre geistige Rittertum: es besteht nicht im Wissen und Erzählen der Taten großer Männer der Vergangenheit [...], sondern im eigenen Vollzug der Taten: im Kampf und Sterben für den christlichen Glauben.“ Helmut Feld, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*, Darmstadt 1996, 106.

„Heroische Gemeinschaften halten es schlecht mit sich aus. Offenbar erweist sich die Realität gegenüber den Ansprüchen und Erwartungen des heroischen Selbstentwurfs durchweg als ungenügend.“⁴⁷

Das heroische Ideal der Opferhingabe verbindet sich mit segmentären, tribalen Sozialstrukturen, die binnenhomogen formiert sind und nicht selten männerbündische Charakteristika aufweisen.

„Wenn die Dinge ruhig und normal laufen, ist das für die heroischen Gemeinschaften bedrohlich; was sie rettet ist der Einbruch des Außergewöhnlichen und Extremen. Das ist ihre große Stunde, die sie hernach wieder viele kleine Stunden überstehen lässt.“⁴⁸

Das heißt, Gemeinschaft und Opfer hängen gegenläufig zusammen. Wenn das Heroische zu einer Sozial- und Lebensform wird, dann braucht es das Opfer, um die eigene, vitalistische Identität nicht zu verlieren.

Münkler blickt damit auf Politik und Geschichte. Die Ausweitung der heroischen Gemeinschaftsideale auf nationalstaatliche Gesellschaften war ein Grund für die Bereitschaft der westlichen Nationen, zwei Weltkriege zu entfachen. Das Ergebnis der völligen Niederlage und der sinnlosen und von keiner Opfererzählung mehr zu rechtfertigenden Vernichtung menschlichen Lebens hat die heroische Volksgemeinschaft dann in eine postheroische Nachkriegsgesellschaft verwandelt.⁴⁹ Die demokratische Lauheit, die parlamentarische Kompromissuche, die Funktionslosigkeit heißer Erregungspotenziale, das wäre eine postheroische Einhegung des menschlichen Gewaltpotenzials.

Zugleich stellt das alles auch einen religionskritischen Faktor dar, eine Herausforderung für Theologie und Kirche. Denn während die heroische Formation durch eine religiös konnotierte Opfererzählung gekennzeichnet ist, stellt Münkler für die Gegenwart fest: „Die Erosion des Religiösen befördert die Entwicklung postheroischer Dispositionen“.⁵⁰

Postheroische Gesellschaften sind geprägt von Mittelmaß und Kompromissen. Und das ist die gute Nachricht. Sie interpretieren den Kompromiss nicht als laue Dekadenz, sondern als zivilisatorische Errungenschaft. Der anstrengende „Quasselbund“ deliberativer Demokratien etwa hat Europa die längste Friedenszeit des Kontinents beschert. In postheroischen Gesellschaften entstand damit ein zunehmendes „Unverständnis gegenüber einem pathetisch vorgetragenen Ethos des Opfers“⁵¹.

⁴⁷ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 745.

⁴⁸ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 748.

⁴⁹ „Deutschland hat [...] erst kapituliert, als es so gut wie nichts mehr gab, mit dem man hätte kämpfen können. Die Folge war, dass sich postheroische Dispositionen hier in einer Stärke durchgesetzt haben, wie in sonst keiner europäischen Gesellschaft.“ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 750.

⁵⁰ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 742.

⁵¹ Münkler, Heroische (s. Anm. 44) 752.

Ähnliches gilt für das Feld des sozialen Engagements. Mit dem Wohlfahrtsstaat sind Solidarität und soziale Rechte Teil des Institutionengefüges. Das befördert verlässliche, rechtlich abgesicherte Hilfeleistungen, relativiert aber zugleich die alltagsweltlichen Formen von Solidarität, wie sie etwa in den christlichen Gemeinden lange ihren Ort hatten. Mittlerweile gibt es eben für alles Spezialist*innen, auch für die Nächstenliebe. Professionelle Akteur*innen und auch viele der zivilgesellschaftlichen Netzwerke sind so eingerichtet, „dass ihre Mitglieder moralisch richtig handeln können, ohne dafür (moralische) Heldinnen oder Helden sein zu müssen. Strukturelle Lösungen scheinen somit eine Affinität zu postheroischen Dispositionen zu haben.“⁵²

Mit diesem Wandel zu einer postheroischen Gesellschaft hat sich auch die psychosoziale Verfassung der*des Einzelnen verändert.

Postheroische Persönlichkeit (Martin Dornes)

Die Menschen sind heute in ihrer psychisch-motivationalen Konstitution zwar weniger normativ festgelegt, aber deshalb nicht weniger solidarisch. Zu diesem Befund kommt Martin Dornes, Psychologe und Soziologe am Frankfurter Institut für Sozialforschung.

Dornes beschreibt, wie sozialstrukturelle Verflüssigungsprozesse auch die psychische Struktur vieler Zeitgenoss*innen aufgelockert haben. Dabei verbindet sich eine insgesamt größere innerpsychische Freiheit der Einzelnen mit einer größeren Verletzlichkeit. Genau das bezeichnet Dornes mit einem „sozialcharakteriologischen Begriff“ als postheroische Persönlichkeit.

„Mit ‚postheroisch‘ ist gemeint, dass sich dieser Typus von einer ‚heroischen‘ Unterdrückung eigener Impulse ebenso verabschiedet wie von einem ‚heroischen‘ Aus- und Durchhalten einmal getroffener (Lebens-)Entscheidungen.“⁵³

Das bringt auf den Begriff, was viele Soziolog*innen und Psycholog*innen schon länger als situative Identität beschreiben: ein Leben bei gleichzeitiger Zunahme von Freiheit und Risiko. Für die postheroische Persönlichkeit gilt:

„Eine lutheranische Auffassung ist ihr eher fremd: ‚Hier stehe ich und kann *auch* anders‘ lautet ihr Motto. [...] Das ist kein Mangel an Standhaftigkeit oder Prinzipientreue, sondern eine im Charakter verankerte, also habituelle Bereitschaft, reflexiv im Lichte neuer Erfahrungen die Prinzipien zu prüfen, die vormals ungeprüft galten.“⁵⁴

⁵² Ulrike Wagoner, Heroismus als moralische Ressource rechtserhaltender Gewalt? Ethische Reflexionen zu heroischen und postheroischen Elementen in der polizeilichen Organisationskultur, in: Thorsten Meiries (Hg.), Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt, Tübingen 2012, 133–160, 137.

⁵³ Dornes, Martin, Die Modernisierung der Seele. Kind, Familie, Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2012, 320.

⁵⁴ Dornes, Modernisierung (s. Anm. 53) 324.

Dornes hat eine Vielzahl empirischer Studien ausgewertet und dabei entwicklungspsychologische wie makrosoziologische Gegenwartsdiagnosen mit einbezogen. Für die postheroische Persönlichkeit gilt demnach:

„Ihre psychische Grundfiguration ist aufgelockert, ohne deswegen zu fragil zu sein. Sie fühlt sich Werten verpflichtet, die sie aber nicht prinzipien- oder konformitätsgeleitet verwirklicht, sondern kontextsensitiv. [...] Ihre Flexibilität ist nicht Ausdruck von Angst, sondern der einer psychischen Verfassung, die nicht Anpassung, sondern einen Zuwachs neuer Selbst- und Weltgestaltungsmöglichkeiten impliziert. Wegen des hohen Tempos sozialer Wandlungs- und Enttraditionalisierungsprozesse [...] steht die psychische Struktur dieser Persönlichkeit allerdings weitgehend im Freien.“⁵⁵

Ein unwandelbarer Wesenskern wird jedenfalls nicht mehr erwartet. Die eigene Identität muss erzählt und bebildet werden und das kann man immer wieder neu und auch anders tun. Identität, so die Pastoralpsychologin Viera Pirker, wird fluide, fragil und fragmentarisch⁵⁶ - postheroisch eben.

Das ist Anlass für etliche kulturpessimistische Klagen über die Zerstörung von Gemeinschaft, Zusammenhalt und solidarischem Engagement. Dornes kann das mit einer Vielzahl von empirischen Studien weitgehend widerlegen. Verflüssigung sozialer Strukturen bedeutet nicht automatisch das Ende von Solidarität und jugendliche Existenz ist nicht gleichbedeutend mit egozentrischer Spaßgesellschaft.⁵⁷ Eigensinnig „sein Ding machen“ und soziales Engagement sind für viele gerade keine Gegensätze mehr. Es gibt weiterhin solidarisches Handeln, Engagement für Gerechtigkeit und eine lebenswerte Welt für alle Menschen. Aber die Gestalten haben sich verflüssigt. Mit den „Fridays for Future“ oder dem humanitären Einsatz vieler junger Menschen im und am Mittelmeer wird das mittlerweile auch medial sichtbar.

Tribalisierung und Rückkehr des Heroischen?

Postheroische Gesellschaften waren wohl vor allem durch die nationalstaatliche Einhegung ethnischer, religiöser und sozialer Konflikte möglich.⁵⁸ Die aktuelle Auflösung bisheriger Grenzen bedeutet aber nicht „Aufhebung lokaler Bindung, sondern [...] Tribalisierung von Gemeinschaften innerhalb transnationaler Räume“⁵⁹. Das ergibt „ei-

⁵⁵ Dornes, *Modernisierung* (s. Anm. 53) 350.

⁵⁶ Viera Pirker, *Fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie*, Ostfildern 2013.

⁵⁷ „In welcher Welt kann sich mein, aber auch dein Selbst verwirklichen und gedeihen? Die Besonderheit dieser Form des Weltveränderungsimpulses besteht darin, dass individuelle Probleme und ‚Betroffenheiten‘ jederzeit mit globalen Perspektiven ‚kurzgeschlossen‘ werden können.“ Dornes, *Modernisierung* (s. Anm. 53) 287.

⁵⁸ Vgl. Cornelia Koppetsch, *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*, Bielefeld 2019, 185.

⁵⁹ Koppetsch, *Gesellschaft des Zorns* (s. Anm. 58) 202.

nen Flickenteppich von konkurrierenden Partikulargemeinschaften [...], die Rechte einfordern.“⁶⁰ Münkler fragt in Zeiten verschärfter Identitätskonflikte, Fluchtmigration und Klimakrise, ob den postheroischen Gesellschaften womöglich gerade ein neues Heldentum aufgezwungen wird: „Die postheroische Gesellschaft ist ohne Rückgriff auf einen Restbestand des Heroischen nicht überlebensfähig.“⁶¹ Die basale Hintergrunderwartung allerdings bleibt weiter postheroisch. Grundsätzlich „geht man davon aus, dass alles funktioniert, ohne auf ein sakrifiziellles Opfer angewiesen zu sein.“⁶²

Die Rede vom „Postheroischen“ darf also nicht mit utopischen Zonen reinen Friedens und purer Gewaltlosigkeit verwechselt werden. „Die postheroischen Gesellschaften verfügen nicht über eine befriedete Welt.“⁶³ Für die multipolar gewalthaltige Weltordnung des 21. Jahrhunderts gilt aber: „Die postheroische Gesellschaft braucht jetzt zusätzliche Verteidiger, und zwar solche, in deren Tätigkeitbeschreibung die Erwartung des Sakrifiziellen eigentlich nicht vorgesehen ist.“⁶⁴ Münkler meint, es gelte eine Art „unheroische Tapferkeit“⁶⁵ zu entwickeln, die situativ mehr bietet als das Erwartbare, ohne aber in alte, heroische Gewalt- und Erlösungskonstellationen zurückzufallen. Die Journalistin Franca Magnani meint treffend: „Je mehr Bürger mit Zivilcourage ein Land hat, desto weniger Helden wird es einmal brauchen.“⁶⁶

Trotzdem wiegt der Dekadenzvorwurf eines lauen Liberalismus schwer. Die Rede vom Postheroischen könne den eigenen blinden Fleck nicht sehen, nämlich die Opfer der Gewalt in heißen Konflikten. Vielleicht wird es gerade mit dieser Kritik im Rücken zu einem Anliegen, die postheroische Situation im Angesicht neuer Bedrohungen nicht zu überspielen, sondern diese anhand ihrer Praktiken zu vermessen. Genau das war ja die Anfangsthese, nämlich die Augen nicht zu verschließen vor der tödlichen Wirklichkeit des 21. Jahrhunderts, indem man weder heroisch vereindeutigt, noch antiheroisch ausweicht, sondern postheroische Formen des Engagements, der Präsenz und der Politik stark macht.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Herfried Münkler, „Unser Recht auf Feigheit“, in: Süddeutsche Zeitung (20.01.2015), 11. Die Frage nach deutscher Beteiligung an militärischen Konflikten setzt die Friedensbewegung unter Druck. Und war nicht auch der kurze Sommer der Willkommenskultur 2015 ein unerwarteter Akt heroischer Nächstenliebe und Gastfreundschaft, den sich die Gesellschaft selbst schon gar nicht mehr zugetraut hatte?

⁶² Münkler, Recht auf Feigheit (s. Anm. 61).

⁶³ Herfried Münkler, Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert, Berlin 2015, 187.

⁶⁴ Münkler, Recht auf Feigheit (s. Anm. 61).

⁶⁵ Münkler, Recht auf Feigheit (s. Anm. 61). In diese Richtung plädiert aktuell Dieter Thomä. Er beschreibt unter dem Label eines „demokratischen Heroismus“ eine letztlich doch sehr dekonstruierte, postheroische Form des außergewöhnlichen Engagements, vgl. Dieter Thomä, Warum Demokratien Helden brauchen. Plädoyer für einen zeitgemäßen Heroismus, Berlin 2019.

⁶⁶ Zitiert nach: Metz – Seeßen, Wenn Helden nicht mehr nötig sind (s. Anm. 37).

5. Thesen zur theologischen Orientierung im postheroischen Dazwischen

1. Die Option für die Ausgeschlossenen und Anderen hat nichts an Dringlichkeit verloren. Doch es ist eine „Entgiftung“ des heroischen Befreiungspathos notwendig, etwa durch genderbezogene, intersektionale oder postkoloniale Kritik. Statt sich im heroischen Kampf gegen das Falsche der richtigen Identität zu versichern, geht es um postheroische Ereignisse des Richtigeren im Falschen⁶⁷, auf deren verwandelnde Dynamik eine christlich affizierte Hoffnung setzen darf.

2. Der postheroische Transformationsimperativ bedeutet ein offeneres Verhältnis von Glaube und Solidaritätshandeln. Es gilt sich mit einer entdeckungsbereiten theologischen Neugier in die Felder sozial und politisch engagierter Praktiken verwickeln zu lassen. Das lässt heuristisch erst einmal offen, wie dort christliche Referenzen aussehen, wo sie zu entdecken sind und was diese theologisch bedeuten. Denn in unübersichtlichen Zeiten „erschließt man sich das Vorstellbare durch das Handeln, nicht umgekehrt“⁶⁸.

3. Welche Rolle spielt dann der christliche Glaube an den Gott Jesu? Mit Dirk Starnitzke lautet der Vorschlag: Der Entdeckungsort Gottes wandert von der Person in die Relation. „Erst langsam entwickelt sich ein Verständnis, welches die konfessionelle und theologische Profilierung nicht an der persönlichen Gesinnung, sondern an der Kommunikation oder Handlung selbst festmacht.“⁶⁹ Die diakonische Kraft des Evangeliums entsteht aus der Konfrontation mit konkreten Menschen, mit Situationen, in denen Menschen ausgegrenzt oder auf ihr nacktes Leben reduziert sind.

4. Die postheroische Transformation des Diakonischen macht die *schöpfungstheologische Weite* des christlichen Gottesbegriffs zentral.⁷⁰ Gott als das absolute Geheimnis von Welt und Existenz⁷¹ ist größer als die religiösen Bekenntnisse und Interpretationen. Die schöpfungstheologische „Entzwingung des Glaubens“⁷² ist diakonietheolo-

⁶⁷ Vgl. Christian Bauer, Christliche Zeitgenossenschaft? Pastoraltheologie in den Abenteuern der späten Moderne, in: IJPT 20 (2016), 4–25, 9.

⁶⁸ Ulrich von Loyen, Der Globus ist jetzt radikal lokal, Süddeutsche Zeitung (3.9.2019), 13.

⁶⁹ Starnitzke, Dierk, Diakonische Identität in einer pluralen Gesellschaft. Zwischen kirchlichem Selbstbestimmungsrecht und interkultureller und interreligiöser Öffnung der diakonischen Arbeit, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 58 (2014), 110–123, 121.

⁷⁰ „Theologisch geht es dabei darum, Diakonie bzw. helfendes Handeln nicht, wie es meist geschieht, christologisch zu deuten, also als Ausdruck eines spezifischen Christus-Glaubens, sondern *schöpfungstheologisch*, d. h. als Ausdruck einer Fähigkeit zu solidarisch-helfendem Handeln, die Gott allen Menschen immer schon mitgegeben hat und die deshalb quer durch alle Religionen und Weltanschauungen hindurch zu finden ist.“ Heinz Rügger – Christoph Sigrist, Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011, 35.

⁷¹ Karl Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51–99.

⁷² Ottmar Fuchs, Gewaltanfälligkeiten im Gottesglauben. Einige Aspekte zur Entzwingung des Glaubens, in: Theologische Quartalschrift 191 (2011), 354–384.

gisch entscheidend, denn sie geht von einer entgrenzten „Diakonie Gottes“⁷³ zugunsten allen Lebens und der ganzen Schöpfung aus. „Darum sollte uns die [...] Debatte um das ‚Proprium‘ und ‚Profil‘ kirchlicher Diakonie nachdenklich machen. Sie ist von unterschwelligen Abgrenzungsinteressen beherrscht, die viel mit kirchlichem Narzissimus und wenig mit der Liebe zu tun haben. Denn die Liebe sucht nicht ihren Vorteil (1 Kor 13,5). Profilbildung in Sachen Diakonie ist genau genommen ein Witz“⁷⁴, so Rolf Zerfaß.

5. Postheroische Diakonie hat grundlegend religionskritisches Potenzial, weil sie den christlichen Opfer- und Hingabediskurs dekonstruktiv infrage stellt. Die (auch theologisch) aus Gerechtigkeitsgründen manchmal notwendige Täter-Opfer-Zuordnung kann daraufhin befragt werden, wo sie dazu beiträgt, Menschen als Arme, Exkludierte und Opfer anzusprechen und entsprechend zu formatieren. Die Kritik des *Othering* wird zu einer Kritik theologischer Viktimisierung – selten in den Absichten, aber in der wirksam mitlaufenden Diskurslogik. Ausgerechnet die Schwächung von religiösen Hingabevorstellungen kann dann praktisch befreiend wirken. Hatte es lange geheißt „je hingabefähiger, desto sicherer“⁷⁵ Erlösung bei Gott oder im Bauen am Reich Gottes, meint Ottmar Fuchs: „Auch die radikale Selbstaufopferung kann nicht im Anspruch des Selbstruhms und des Stolzes vor Gott hintreten.“⁷⁶ Die religionskritische Bedeutung des Postheroischen liegt in der besonnen-realistischen Demut, weder die heroische Tat der Gewalt, noch das heroische Opfer der Gewaltlosigkeit zu feiern, sondern beides auf den Horizont des je größeren Gottes hin zu relativieren. Diese Relativierung eröffnet, so die Hoffnung, einen Raum künftigen Zusammenlebens.

6. Die Perspektive einer postheroischen Agency im diakonischen Selbstvollzug berührt damit grundlegende theologische und ekklesiologische Themen. Sie wendet sich gegen eine „Diskreditierung offener, situativer Begegnungen durch rigide, enge Gemeinschaften [...] oder [...] der Glaubensungewissheit gegenüber der Bekenntnissicherheit“⁷⁷. Neben die heroisch konnotierte Sehnsucht, „dass Menschen ihr Leben durch eine klare Entscheidung Jesus Christus übergeben“ (Mission Manifest)⁷⁸ stellt postheroische Agency die Erfahrung Karl Rahners: „Glauben heißt, die Unbegreiflichkeit Gottes ein Leben lang aushalten“ (Gotteslob, 449). Postheroische Theologie versucht aus ganz bestimmten Praxiserfahrungen zu lernen, wie man den identitären Verschärfungen der Gegenwart nicht verfällt. Und es ist nicht zufällig, dabei an den diakonischen Orten der Kirche zu beginnen.

⁷³ Ottmar Fuchs, *Wer's glaubt wird selig ..., wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel*, Würzburg 2012, 71.

⁷⁴ Rolf Zerfaß, zitiert nach Rügger – Sigrist, *Diakonie* (s. Anm. 70) 135, FN 62.

⁷⁵ Fuchs, *Die andere Revolution* (s. Anm. 31) 157.

⁷⁶ Fuchs, *Die andere Revolution* (s. Anm. 31) 163.

⁷⁷ Maren Lehmann, *Zwei oder Drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk*, Leipzig 2018, 47.

⁷⁸ <https://www.missionmanifest.online/#thesen> (Stand: 31.01.2020).

7. Mit Ulrich Bröckling ist dieser Beitrag als Versuch zu verstehen, das Heroische im Christentum „kaputtzudenken“. Damit ist weder der Tod Jesu noch die Gewalt und Grausamkeit im Heute aus der Welt. Mir geht es allerdings wie Bröckling um die „Weigerung, vermeintlich falsches und wahres Heldentum gegeneinander auszuspielen und Letzterem pauschal die Absolution zu erteilen. Zur Debatte stehen dabei nicht die Taten selbst, sondern deren heroische Rahmung“⁷⁹. Bei der dargelegten Ambivalenz heroischer Rahmungen aber hat die christliche Tradition einen großen, neu zu befragenden Anteil.

Prof. Dr. Michael Schüßler
Katholisch-Theologische Fakultät /Universität Tübingen
Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
michael.schuessler(at)uni-tuebingen(dot)de

⁷⁹ Bröckling, Postheroische Helden (s. Anm. 43) 17.