

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Wer ist WIR?
Fragmentarität in Gesellschaft, Kirche und Pastoraltheologie

ISSN: 0555-9308

44. Jahrgang, 2024-2

Wer ist eigentlich WIR? Erkundungen zwischen hierarchischer Communio und synodalem Volk Gottes

Abstract

Die theologische Frage nach dem WIR macht Konstruktionen von Ganzheit sichtbar, deren identitätsstiftenden Narrative systemtheoretisch, feministisch-queertheoretisch und postkolonial zu öffnen sind. Diese Dekonstruktionen des Fragmentarischen in Kirche und Gesellschaft ermöglichen Rekonstruktionen ins Offene einer ‚kommenden Kirche‘ hinein, deren ekklesiologische Grundspannung sich als Differenz von Communio und Volk Gottes fassen lässt.

The theological question of the WE makes constructions of wholeness visible, whose identity-forming narratives are to be opened up in terms of system theory, feminist queer theory and postcolonialism. These deconstructions of the fragmentary in church and society enable reconstructions into the open of a ‘coming church’, whose basic ecclesiological tension can be summarised as the difference between Communio and the People of God.

„Wir begrüßen sie herzlich zum diesjährigen Kongress unserer Arbeitsgemeinschaft.“ – „Wir sind die letzte Generation, die noch etwas gegen die Klimakatastrophe tun kann.“ – „Wir laden herzlich ein zur nächsten Sitzung des Pfarrgemeinderats.“ – „Wir tun in unserem Bistum alles gegen den Missbrauch.“ – „Wir hören im synodalen Prozess alle Stimmen der Weltkirche.“ Bei all diesen WIR-Aussagen aus dem theologischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Feld frage ich mich: Wer ist hier eigentlich WIR? Und wenn ja: Wie viele? Denn es gilt ja nicht nur für jede*n Einzelne*n – sondern auch für überindividuelle Kollektivsubjekte (wie Theologie, Gesellschaft oder Kirche) die Frage eines bekannten Populärphilosophen: *Wer bin ich – und wenn ja: Wie viele?* Dieser zum geflügelten Wort avancierte Buchtitel betrifft das eigene ICH in seinen diachronen und synchronen Differenzen (also in den Bruchstücken der eigenen Lebensgeschichte (vgl. Luther 1992) wie auch in den Sinnprovinzen der eigenen Alltagswelt (vgl. Schütz & Luckmann 2003) genauso wie das kollektive ICH der genannten WIR-Konstellationen. Beide sind von einer zunehmenden Fragmentierung geprägt: Wer bin ICH und wer sind WIR in den Differenzen unserer disparaten Biografien und Kontexte? Mein eigenes ‚inneres Team‘ und die theologischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Zerrissenheiten unserer Zeit – wie geht das (noch) zusammen?

1. Kongress zur WIR-Frage

Die theologische Frage nach dem WIR ist offenkundig gar nicht so einfach. Sie ist aber auch – zumindest potenziell – gefährlich: Denn jedes WIR konstituiert immer auch ein IHR. Es zieht Grenzen nach außen und nivelliert Unterschiede im Innen. Eine nicht ungefährliche Sozialdynamik: Exklusion und Homogenisierung statt Inklusion und Diversität. Vor diesem Hintergrund widmete sich der Leitershofer Kongress der AG Pastoraltheologie 2023 dem zunehmend polarisierten WIR von Theologie, Gesellschaft und Kirche. Jenseits vermeintlicher Selbstverständlichkeiten stellte er die Frage: „Wer ist eigentlich WIR?“ Dieses Kongressthema hatte eine eigene, in ihrer autoreflexiven Performance exemplarische Geschichte. Begonnen hat alles 2021 im Beirat der Arbeitsgemeinschaft. Angesichts theologischer, gesellschaftlicher und kirchlicher Echokammern und Filterblasen wurde dort der Wunsch nach einem neuen WIR geäußert. Leitfrage: „Was hält uns eigentlich (noch) zusammen?“ In der Dynamik der Vorbereitungsgruppe wurde diese WIR-sehnsüchtige Ausgangsfrage dann unter der Hand zu einem dekonstruktiven Kongressprojekt, das auch die problematischen, d. h. exkludierenden und homogenisierenden Seiten der WIR-Thematik in den Blick nimmt.

Es ergab sich eine dreiteilige Gesamtstruktur, die WIR-theologische Konstruktionen, Dekonstruktionen und Rekonstruktionen zu diskutieren ermöglichte. Denn so wie das eigene ICH vor allem narrativ, d. h. im Erzählen der eigenen Geschichte zusammengehalten wird, so ist auch das fragmentierte WIR von Gesellschaft, Kirche und Theologie durch vergemeinschaftende Narrative konstruiert. Das thematisierte der erste Teil des Kongresses: Konstruktionen von Ganzheit. Sein zweiter Teil versuchte, diese identitätsstiftenden Narrative systemtheoretisch, feministisch-queertheoretisch und postkolonial zu öffnen: Dekonstruktionen des Fragmentarischen. Und sein dritter Teil sollte diese Dekonstruktionen abschließend (oder besser: existenziell freigebend) wieder neu zusammensetzen: Rekonstruktionen ins Offene. Vorfindliche Konstruktionen, notwendige Dekonstruktionen und mögliche Rekonstruktionen eines kollektiven WIR in Gesellschaft, Kirche und Theologie – dieser Spannungsbogen wird im Folgenden anhand von konfligierenden WIR-Vorstellungen paradigmatisch durchbuchstabiert, die auf einen exemplarischen Streitfall hinauslaufen: *Communio*-Ekklesiologie oder Volk-Gottes-Ekklesiologie – das ist hier die Frage.

2. Konstruktion: Widerstreit der Ekklesiologien

Die Machtvergessenheit von *communio*-ekklesiologischen WIR-Vorstellungen ist alltagspastoral in einer Rhetorik der Einheit anzutreffen, die in der homiletischen Kritik am predigttypischen „Wir alle“ zu greifen ist: „Sind wir nicht alle ...?“, „Haben wir nicht alle ...?“, „Kennen wir nicht alle ...?“. Diese rhetorischen Eingemeindungen, für deren vereinnahmende Dynamik das Österreichische das wunderbare Wort ‚Nostrifizierung‘

bereithält, sind die sonntägliche Softvariante eines schwerwiegenden kirchlichen Machtproblems.¹ Im pastoralen Kleinen zeigt sich hier ein größerer Problemzusammenhang, mit dem im theologischen Diskurs eine durch Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI. massiv propagierte „eucharistische Ekklesiologie“ (Jankowiak 2005) verbunden ist. Kirche als ein hierarchisches, in liturgischen Feiern sazerdotal begründetes Communio-WIR: Kommunion schafft Communio.

So ist es denn auch keine übertriebene ‚Hermeneutik des Verdachts‘, wenn man hinter der nachkonziliaren Rede vom Communio-WIR der Kirche vor allem eine spiritualisierende Machtverschleierung des wohl mächtigsten Kirchenfürsten der letzten Jahrzehnte vermutet, der seit seinem Amtsantritt 1982 als Präfekt der Glaubenskongregation bis zu seinem Amtsverzicht als Papst 2013 und darüber hinaus mehr als vierzig Jahre lang die kirchliche Ordnung der Dinge bestimmte. Einem Münsteraner Studenten hatte er einmal auf dessen Frage nach der Macht in der Kirche geantwortet, dort gebe es überhaupt keine Macht, sondern nur geistliche Vollmacht. Und unmittelbar nach seiner Papstwahl 2005 behauptete er dann auf der Loggia des Petersdomes, im Vergleich zu seinem Vorgänger sei er doch nur ein „einfacher Arbeiter im Weinberg des Herrn“² (Benedikt XVI. 2005). Es dürfte an diesem so prominenten Ort wohl kaum je eine größere geistliche Unwahrheit zu hören gewesen sein als diese!

Der dogmatische Ausdruck dieser kirchenpolitisch spiritualisierenden Machtverleugnung (vgl. Bauer 2024/1) ist die sogenannte ‚Communio-Ekklesiologie‘ (vgl. Bauer 2020, 37–57), die mit der Weltbischofssynode zum Konzilsjubiläum von 1985 unter der Ägide Kardinal Ratzingers mit Macht als *die* romoffizielle Lesart des Zweiten Vatikanums etabliert wurde. Sie löste die Volk-Gottes-Ekklesiologie des Konzils als weltkirchlich handlungsbestimmendes Paradigma ab: hierarchisch-geschlossene Gemeinschaft der Ungleichen statt egalitär-offene Gesellschaft der Gleichen (vgl. Tönnies 2010). Ratzingers entsprechende Ekklesiologie konzipiert Kirche eucharistisch als „Volk Gottes vom Leib Christi her“ (Ratzinger 1969, 97) und nicht synodal als ‚Leib Christi vom Volk Gottes her‘. Kirche als sazerdotal begründete Ritualversammlung (vgl. dazu kritisch Ebner 2022) und nicht als zum Herrenmahl versammelte jesuanische Weggemeinschaft. Elmar Klinger hatte noch während des restaurativen Doppelpontifikats der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. von einem konzilstheologisch problematischen „Standpunkt der Kirchenbourgeoisie“ (Klinger 1995, 268) gesprochen, der durch die Abschlusserklärung der Sondersynode von 1985 die dogmatische Lehre des Konzils wissentlich verfälsche:

„Für jeden Kenner der Materie [...] ist diese Erklärung eine Provokation. [...] Nicht die Communio-, sondern die Volk-Gottes-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente. [...] Communio wird im Rahmen der Theologie

¹ Vgl. Bauer 2019, 531–543. Siehe auch Florin 2023 sowie Haslinger 2022.

² Christiane Florin zieht einen aufschlussreichen Vergleich zu Angela Merkel. Wie unglaublich hätte es gewirkt, wenn diese sich nach ihrer ersten Wahl zur Bundeskanzlerin mit den Worten vorgestellt hätte, sie sei nur eine „einfachen Magd in der Suppenküche der Demokratie“ (Florin 2023/1).

des Volkes Gottes zum Thema, nicht umgekehrt. [...] Der Versuch, die Communio-Ekklesiologie zur Gesamtekklesiologie des Zweiten Vatikanums zu machen, scheitert am Zweiten Vatikanum [...]“ (Klinger 1996, 158–161).

Ratzinger selbst gestand in einem Vortrag die kirchenpolitische Motivation dieses nachkonziliaren Manövers ganz offen ein:

„Man kann wohl sagen, dass etwa seit der Sondersynode [...] 1985 [...] ein neuer Versuch dominiert, das Ganze der konziliaren Ekklesiologie in einem Grundbegriff zusammenzufassen: in dem Wort von der Communio-Ekklesiologie. Ich habe diese neue Zentrierung der Ekklesiologie begrüßt und ihr auch nach meinen Maßen vorzuarbeiten versucht. Man muss freilich zunächst zugeben, dass das Wort Communio im Konzil keine zentrale Stellung einnimmt. Dennoch kann es, richtig aufgefasst, als Synthese für die wesentlichen Elemente konziliarer Ekklesiologie dienen“ (Ratzinger 2002).

3. Dekonstruktion: Asymmetrien kirchlicher Machtverhältnisse

In dieser communio-ekklesiologischen Konzilssynthese Ratzingers wird die durch die konziliare Volk-Gottes-Lehre (vgl. Bauer 2023, 515–530) aufgeworfene Machtfrage entschärft und zum Verschwinden gebracht. Christiane Florin spricht zu Recht von kirchlicher „Machtscham“ (Florin 2020, 91). Dagegen hilft nur jenes ungeschminkte Sich-ehrlich-Machen, das nicht nur der Beginn aller Spiritualität, sondern auch wirklicher Umkehr ist. Dabei lässt sich dann auch die ‚monophysitische Schieflage‘ (vgl. Bauer 2024/1) der Ekklesiologie von Papst Franziskus ausbalancieren, die in Spannung zu *Lumen gentium* 8 („realitas complexa“) das geistliche Element einer sich synodalisierenden Kirche zuungunsten ihrer politischen Dimension überbetont. Nun stellt eine Synode zweifellos ein spirituelles Ereignis dar. Aber sie ist zugleich auch eine (kirchen)politische Versammlung. Denn Kirche ist immer beides: „eine sichtbare Versammlung und eine geistliche Gemeinschaft“ (LG 8). Generell gilt auch mit Blick auf synodale Kirchenpolitik: Was nicht angenommen ist, kann auch nicht erlöst werden. Und Verdrängtes kehrt meist durch die Hintertür wieder zurück. Es ist jedoch zugleich ein unleugbarer Verdienst von Papst Franziskus, die bisherige Macht romkirchlicher Communio-Ekklesiologie auf synodalem Weg zugunsten einer weltkirchlichen Volk-Gottes-Ekklesiologie aufgebrochen zu haben – sodass nun auch das lange verdrängte M-Wort („Macht“) endlich auf den Tisch kommt und theologisch besprechbar wird.

Diese kirchlichen und andere WIR-Konstruktionen gilt es machtkritisch zu dekonstruieren. Das berührt vor allem jene miteinander verknüpften Dimensionen von *sex*, *race* und *class*, die auch jedes theologische, gesellschaftliche und kirchliche WIR mit existenzieller Wucht intersektional durchschneiden. Alle sozialen WIR-Konstruktionen sind von einem oft subtilen, aber höchst wirkmächtigen Sexismus, Rassismus und Klassismus durchzogen. Dieser führt zu einer maskulin-heteronormativ, weiß-eurozentrisch und

hegemonial-kapitalistisch dominierten „Ordnung der Dinge“ (Foucault 1999) und kann somit eine erhebliche „epistemische Gewalt“ (Spivak 2008, 42) erzeugen: *The subaltern cannot speak*. Sich (schlimmstenfalls ungebetenerweise) zu einem Sprachrohr der Subalternen zu machen, ist häufig nichts anderes als ein wohlwollend-übergriffiger Mater- bzw. Paternalismus. Ute Leimgruber spricht im Kontext des Klerikalismus – nachvollziehbarerweise rein männlich konnotiert – von „paternalistischer Unterdrückungs-fürsorge“ (Leimgruber 2022). Entsprechend problematisch ist auch die diskurskonstitutive Hirtenmetapher (vgl. Kaleidoskop 2024, 100–108) im Namen des Fachs *Pastoraltheologie*. Mit Blick auf eine systemtheoretische, feministisch-queertheoretische und postkoloniale Rekonstruktion des „sozialen Gewebes“ (Certeau 1990, LIII) zum Beispiel in der Kirche lassen sich diese toxischen Machtasymmetrien nun aber gerade nicht in der ‚synodalen‘ Utopie einer herrschaftsfreien Kommunikation auflösen. Michel Foucault:

„Ich glaube, dass es keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen geben kann [...]. Das Problem ist also nicht, sie in der Utopie einer vollkommen transparenten Kommunikation aufzulösen zu versuchen, sondern [...] eine Praxis des Selbst, die es gestattet, innerhalb der Machtspiele mit dem geringsten Aufwand an Herrschaft zu spielen“ (Foucault 2001, 1546).

4. Rekonstruktion: Ahnungen einer kommenden Kirche

Wenn es denn nun schon keine Utopien machtfreier Kirchlichkeit geben kann, sind dann wenigstens Heterotopien herrschaftsreduzierter Synodalität möglich – mit Foucault verstanden als die „Kunst, nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“ (Foucault 1992, 11f)? Kirchliche ‚Andersorte‘ (Bauer 2015), an denen nicht nur eine andersortige, sondern auch eine andersartige Ordnung der Dinge gelebt wird (vgl. Bauer 2024/3, bes. 95–98): „Heteromorphien“ (vgl. Kern 2023) nicht als mögliche Wirklichkeiten, sondern als wirkliche Möglichkeiten? Machen wir es in exemplarischer Weise konkret: Sitzordnungen. Diese können gelebte Ekklesiologie abbilden und in der synodalen Praxis des Volkes Gottes durchaus einen Unterschied machen – hier zwei Bilder zur entsprechenden Performanz des Raumes in akademischem Kontext. Der Innsbrucker Madonnensaal, einmal mit klassischer Theaterbestuhlung und einmal mit ‚synodalen‘ Tischgruppen:



Zwei höchst unterschiedliche Architekturen des Sozialen – des raumspezifischen WIE eines ganz bestimmten theologischen WIR. Als im Vorfeld der römischen Weltsynode bekannt wurde, dass diese im egalisierenden Anders-Format von Tischgruppen arbeiten werde, gab es in Rom besorgte Nachfragen, wie sich das denn mit der Würde des Bischofsamtes vereinbaren lasse. In ähnlicher Weise hatte bereits Kardinal Rainer M. Woelki die (alphabetisch gereihte) Sitzordnung des Synodalen Weges kritisiert:

„Es sind eigentlich alle meine Befürchtungen eingetreten. [Ich habe die große Sorge,] [...] dass hier quasi ein protestantisches Kirchenparlament [...] implementiert wird. [...] [Das] [...] organische Zueinander von Geweihten und Nichtgeweihten und die Unterschiedlichkeit der Aufgaben, die darin zum Ausdruck kommt, ist [...] durch die Sitzordnung und durch viele andere kleine Zeichen infrage gestellt und relativiert.“ (zit. nach katholisch.de 2020).

Ja genau, das ist so, kann man darauf nur antworten – und es ist auch gut so. Angesichts dieser machtbewussten Kritik stellt die römische Tischgruppen-Sitzordnung tatsächlich eine weltsynodale Real-Heteromorphie dar.³ Und zugleich gilt: Es gibt auch im Synodalen keine herrschaftsfreie Kommunikation, denn die abgelegten Rollen eines Bischofs oder Kardinals bleiben im Raum und wirken fort. Michel Foucault hat auch hier Recht: Es gibt kein Außen der Macht – und daher braucht es auch in diesem Zusammenhang eine machtkritische, d.h. theologische, gesellschaftliche und kirchliche Hegemonien bzw. Marginalisierungen realistisch unterscheidende Spiritualität des Synodalen. Angesichts stets missbrauchsgefährdeter Machtasymmetrien ist diese mit Blick auf die kirchliche Grundspannung von Klerikalismus (einer hierarchischen *Communio*-Ekklesiologie) und Synodalität (einer egalitären Volk-Gottes-Ekklesiologie) von zentraler Bedeutung – aber nicht nur dort.

³ Ungleich kritischer urteilt Christiane Florin (2023/2).

Denn sowohl Klerikalismus als systemisches (und nicht ‚nur‘ personales) Machtproblem und Synodalität als auch politischer (und nicht ‚nur‘ geistlicher) Entscheidungsweg ist nicht nur in der Kirche, sondern auch für Gesellschaft und Theologie von höchster Relevanz. Denn es gibt ja auch dort einen ‚Klerikalismus‘ von säkularen und epistemischen Machtasymmetrien, der durch einen gemeinsamen Weg („syn-odos“) ‚synodal‘ zu überwinden wäre. Diese partizipative und konfliktiv-kokreative Rekonstruktion des kirchlichen, aber auch des gesellschaftlichen und theologischen WIR kann Maß nehmen am neutestamentlichen ‚Anderswie‘ einer jesuanisch entgrenzten Volk-Gottes-Ekklesiologie: Kirche als christliche Bürger*innenversammlung („ekklesia“) Gottes, die nicht nur wie die griechische Polis der Antike aus freien männlichen Stadtbürgern besteht, sondern im Geiste Jesu auch aus mit ihnen prinzipiell gleichberechtigten Sklav*innen, Frauen und Fremden (vgl. Gal 3,28).

Mit Blick auf das noch weithin uneingelöste ‚Versprechen‘ (vgl. Levitsky & Ziblatt 2024) wirklicher Demokratie spricht Jacques Derrida, der französische ‚Begründer‘ einer dekonstruktivistischen Philosophie des Anderen, im Horizont universaler Gerechtigkeit von einer „*démocratie à venir*“⁴ (vgl. Derrida 2005). Der Leitershofener Kongress hat erste Umrisse des dekonstruktiv entgrenzten neuen WIR einer solchen kommenden Demokratie erahnen lassen – einer Demokratie im Kommen, einer zu-künftigen Demokratie im Sinne Derridas. Einer Demokratie der Zukunft, die von anderswoher beginnt: als zu-künftige Kirche (= *église à venir*, vgl. Bauer 2024/4), zu-künftige Gesellschaft (= *société à venir*) und zu-künftige Theologie (= *théologie à venir*). Aber auch diese Ahnungen einer kommenden anderen Kirche, Gesellschaft und Theologie bleiben ein Fragment. Und für dieses gelten die folgenden Worte des evangelischen Praktischen Theologen Henning Luther, dessen eigenes Leben selbst auf tragische Weise biografisches Stückwerk geblieben ist:

„Fragmente – seien es die Ruinen der Vergangenheit, seien es die Fragmente aus Zukunft – weisen über sich hinaus. Sie [...] wirken in Spannung zu jener Ganzheit, die sie nicht sind [...]. [...] Wir sind [...] Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, [...] verspielter Chancen. [...] Dies ist der Schmerz des Fragments. Andererseits ist jede erreichte Stufe [...] immer ein Fragment aus Zukunft. [...] Sein Wesen ist Sehnsucht. [...] In jedem Stadium [...] sind wir [...] immer auch Ruinen der Zukunft, Baustellen, von denen wir nicht wissen, ob und wie an ihnen weitergebaut wird; wir wissen immer nur, dass der Bau noch nicht vollendet ist“ (Luther 1992, 167–170).

⁴ Demokratie gibt es für ihn „nur in der *différance*, in der sie sich von sich unterscheidet. Sie ist das, was sie ist, nur, indem sie sich über das Sein [...] hinaus ausbreitet; sie ist [...] unendlich in ihrer Unfertigkeit“ (Derrida 2005, 62).

5. WIR-Frage des Kongresses

Robert Habeck wurde in der *Süddeutschen Zeitung* einmal gefragt, ob es in der Gesellschaft überhaupt so etwas wie ein gemeinsames, d. h. von allen (oder zumindest möglichst vielen) geteiltes „Wir“ gebe. Seine Antwort kann Gültigkeit auch im Kontext eines fragmentarisch-kommenden WIR von Kirche, Gesellschaft und Theologie beanspruchen: „Das ist nicht gegeben, sondern muss jeden Tag erarbeitet werden“ (Habeck 2023, 2). Dafür braucht es, so Burkhard Hose, ein gemeinsames „Aufstehen für ein neues Wir“ (Hose 2016) inmitten asymmetrischer Machtverhältnisse. Dieses ermöglicht in kirchlichen, gesellschaftlichen und theologischen WIR-Zusammenhängen dann auch nicht nur „viele kleine Wir-chen“⁵, sondern darin ein neues kollektives „schwaches Wir“⁶ im epistemologisch starken Sinne des „schwachen Denkens“ (vgl. Rovatti & Vattimo 1983) einer (alles andere als denkschwachen) „weak theology“⁷ à la John Caputo (vgl. Caputo 2006).

Dieses ist konzeptuell am ehesten in jenem *Communitas*-Begriff zu fassen, den der schottische Ethnologe und Ritualtheoretiker Victor Turner für die „liminale Phase“ (vgl. Turner 2005) von Passageriten verwendet. In diesen rituell begleiteten Übergängen (vgl. Bauer 2024/2) kommt eine alte Ordnung ins Tanzen (und mit ihr auch festgefügte Hierarchien), während sich eine neue Ordnung erst allmählich abzeichnet – so wie derzeit im Übergang von einer klerikalen zu einer synodalen Kirche. Die situative, flüssige und offene WIR-Gemeinschaft, die in diesen schwellenbezogenen Turbulenzen entsteht (und sich danach wieder auflöst bzw. stabilisiert) nennt Turner mit der lateinischen Alternative zum *Communio*-Begriff *communitas*. Es handelt sich um die egalitäre „Anti-Struktur“ (vgl. Turner 2005) einer liminal konstituierten *Communitas* der Gleichen (im Sinne jesusbewegter Synodalität), im Gegensatz zur hierarchischen „Struktur“ (vgl. Turner 2005) einer pyramidal verfassten *Communio* der Ungleichen (im Sinne kleruszentrierter Eucharistie):

„Der Schwellenzustand impliziert, dass es kein Oben ohne das Unten gibt und dass der, der oben ist, erfahren muss, was es bedeutet, unten zu sein. [...] *Communitas* dringt in der Liminalität durch die Lücken der Struktur [...]“ (Turner 2005, 125).

Mit Blick auf die ekklesiologische Grunddifferenz pastoraltheologischer WIR-Diskurse abschließend und idealtypisch kontrastierend auf den Punkt gebracht: *Communio* des Leibes Christi entsteht eucharistisch in stabilen Hierarchien von oben her. *Communitas* des Volkes Gottes hingegen synodal in liminalen Situationen von unten her. Dass im Übergang von überkommener klerikaler Ritualmacht zu einer neuen synodalen Anderskirche diese ungleich instabilere *Communitas*-Form von kirchlicher Gemeinschaft eher

⁵ Manuela Kalsky (2023) auf dem Leitershofener Kongress.

⁶ Teresa Schweighofer (2023) auf dem Leitershofener Kongress.

⁷ Vgl. einführend Štefan Štofanič (2018), *The Adventure of Weak Theology. Reading the Work of John D. Caputo through Biographies and Events*, Albany: SUNY Press.

eine pastoral unabschließbare Frage als eine dogmatisch vorgegebene Antwort darstellt, ist WIR-theologisch vielleicht nicht das Schlechteste. Denn es gilt ja auch für eine in dekonstruktiver Weise alteritär WIR-sensible Pastoraltheologie das schöne Foucault-Zitat, das der Philosoph Omri Boehm seinem grandiosen Essay *Radikaler Universalismus* als Widmung voranstellt: „Das ‚Wir‘ scheint mir somit nicht der Frage vorausgehen zu dürfen ...“ (Boehm 2022, 5).

Literaturverzeichnis

- Bauer, Christian (2015). Pastorale Andersorte? Eine kleine theologische Sprachkritik. In: *Diakonia*, 136–141.
- Bauer, Christian (2019). Macht in der Kirche. Für einen postklerikalen, synodalen Aufbruch. In: *Stimmen der Zeit*, 531–543.
- Bauer, Christian (2020). Vom Haben zum Sein? Partizipation in einer synodalen Kirche. In: *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 37–57.
- Bauer, Christian (2023). Liturgien des Volkes Gottes? Performanzkritik einer synodalen Ämtertheologie. In: Steger, Stephan, Stuflesser, Martin, Weis, Marco & Winter, Stephan (Hg.), *Liturgie und Ekklesiologie. Reform des Gottesdienstes als Reform der Kirche*. Regensburg: Friedrich Pustet, 515–530.
- Bauer, Christian (2024/1): Kirchenpolitik als theologisches Forschungsfeld? Ein Seminar zur Weltsynode 2024 (Teil 2). In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 25.10.2024, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/kirchenpolitik-als-theologisches-forschungsfeld-erkenntnisse-einer-muensteraner-exkursion-zur-weltsynode-2024-2/> [6.12.2024].
- Bauer, Christian (2024/2). Schwellen des Heiligen. Transitzonen zwischen Sakralem und Profanem. In: Kutzer, Mirja, Müllner, Ilse & Reese-Schnitker, Annegret (Hg.), *Heilige Räume. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer, 229–252.
- Bauer, Christian (2024/3). Vom Anderswo zum Anderswie? Hans-Joachim Sander und der theologische Methodendiskurs. In: Ders., Gruber, Judith & Kern, Christian (Hg.): *Spielarten der Macht. Theologie orten und räumen mit Hans-Joachim Sander*, Ostfildern: Grünewald, 7–102.
- Bauer, Christian (2024/4): Die kommende Kirche? Mit Jacques Derrida auf pastoralen Konversionsflächen, abrufbar unter <https://www.futur2.org/article/die-kommende-kirche-mit-jacques-derrida-auf-pastoralen-konversionsflaechen/> [6.12.2024].
- Benedikt XVI. (2005). Apostolischer Segen „Urbi et Orbi“. Erster Gruß Seiner Heiligkeit Benedikt XVI. In: Libreria Editrice Vaticana. Ansprachen, 10. 4. 2005, abrufbar unter https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050419_first-speech.html [6.12.2024].
- Boehm, Omri (2022). *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*. Berlin: Propyläen.
- Caputo, John (2006). *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.

- Certeau, Michel de (1990). *Arts de faire. L'invention du quotidien (I)*. Paris: Gallimard.
- Derrida, Jacques (2005). *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Berlin: Suhrkamp.
- Ebner, Martin (2022). *Braucht die katholische Kirche Priester? Eine Vergewisserung aus dem Neuen Testament*. Würzburg: Echter.
- Florin, Christiane (2020). *Trotzdem! Wie ich versuche, katholisch zu bleiben*. München: Kösel.
- Florin, Christiane (2023/1). *Zwischen Demutsgigantismus und Bescheidenheitsbrutalität*. Abrufbar unter <https://www.weiberaufstand.com/post/zwischen-demutsgigantismus-und-bescheidenheitsbrutalit%C3%A4t> [6.12.2024].
- Christiane Florin (2023/2), *Casino Royale*, 20.10.2023, abrufbar unter <https://www.weiberaufstand.com/post/der-tisch-kitsch> [6.12.2024].
- Foucault, Michel (1992). *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (¹⁵1999). *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2001). *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In: Ders.: *Dits et Écrits II*, Paris: Gallimard, 1527–1548.
- Haslinger, Herbert (2022). *Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Hose, Burkhard (2016). *Aufstehen für ein neues Wir!* Wetzlar: adeo.
- Jankowiak, Grzegorz (2005). „Volk Gottes vom Leib Christi her“. *Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Kaleidoskop (2024). *Die Hirtenmetapher – eine toxische Mitgift der Fachgeschichte?* In: *Lebendige Seelsorge*, 100–108.
- Katholisch.de (2020). *Kardinal Woelki: Synodalversammlung stellt Hierarchie infrage*, abrufbar <https://www.katholisch.de/artikel/24382-erste-synodalversammlung-frankfurt-tag-3> [6.12.2024].
- Kern, Christian (2023). *In anderen Formen. Theologie als Heteromorphologie*. In: *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 67–79.
- Klinger, Elmar (1995). *Die Kirche auf dem Weg zum Volk. Der Prinzipienstreit in der Ekklesiologie*. In: Delgado, Mariano & Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.), *Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit*, Berlin: Morus, 253–274.
- Klinger, Elmar (1996). *Auseinandersetzungen um das Konzil. Communio und Volk Gottes*. In: Wittstadt, Klaus & Verschooten, Wim (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Löwen: Peeters, 157–175.
- Leimgruber, Ute (2022). *Paternalistische Unterdrückungsfürsorge*. In: *Lebendige Seelsorge*, 45–49.
- Levitsky, Steven & Ziblatt, Daniel (2024). *Die Tyrannei der Minderheit. Warum die amerikanische Demokratie am Abgrund steht und was wir daraus lernen können*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.

Luther, Henning (1992). Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart: Radius.

Ratzinger, Joseph (1969). Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf: Patmos.

Ratzinger, Joseph (2002). Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium. Abrufbar unter <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Ratzinger-Kirche-Lumen-Gentium.html#Anfang> [6.12.2024].

Rovatti, Pier Aldo & Vattimo, Gianni (1983). Il pensiero debole, Mailand: Feltrinelli.

Schütz, Alfred & Luckmann, Thomas (2003). Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008). Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.

Tönnies, Ferdinand (2010). Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (Bibliothek klassischer Texte), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Turner, Victor (2005). Das Ritual. Struktur und Antistruktur. Frankfurt a. M.: Campus.

Habeck, Robert (2023). „Das haben wir nicht so toll hinbekommen“. In: Süddeutsche Zeitung (1./2. Juli 2023), 2.

Prof. Dr. Christian Bauer
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Pastoraltheologie
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie
Robert-Koch-Str. 40
D-48149 Münster
+49 (0) 251 83-28382
christian.bauer(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/bauer.html>