

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Umgang der Kirche mit Diversitäten

Inhalt

Editorial	3–8
<i>Margit Eckholt</i> Kirche im Zeichen der Diversität Systematisch-theologische Perspektiven	9–24
<i>Hildegard Wustmanns</i> Unterschiedlichkeit – weitaus mehr als eine Zumutung Praktisch-theologische Überlegungen zum Umgang mit Diversität	25–37
<i>Annedore Prengel</i> Pädagogik der Vielfalt Inklusive Strömungen in der Sphäre spätmoderner Bildung	39–56
<i>Hubertus Lutterbach</i> Die Entstehung der täuferischen Schreckensherrschaft von Münster (1530–1535) Ein Schlüssel zum christentumsgeschichtlichen Umgang mit religiöser Differenz?	57–71
<i>Thomas Schlag</i> Offen für alle – Offenheit für alle? Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung	73–90
<i>Bernhard Grümme</i> Offen für alle? Pastoraltheologische Annäherungen an Heterogenität	91–101
<i>Stefan Altmeyer</i> „Unbeglichene Übersetzungen“ (Bruno Latour) Reflexionen über die exklusive und inklusive Sprache in der Kirche	103–114
<i>Regina Ammicht Quinn</i> Ordnungen und das Außer-Ordentliche Die Diversität von Lebensformen und Identitäten als Frage nach Reinheit	115–128
<i>Regina Laudage-Kleeberg</i> „Wer zu allen Seiten offen ist ...“ Diversity Management beim kirchlichen Arbeitgeber	129–141
<i>Arnd Bünker</i> Christliche Migrationsgemeinden – aus der Marginalität zur postmigrantischen Normalität.....	143–157

Katharina Karl

Kulturelle Diversität in US-amerikanischen Gemeinden –
eine internationale Praxisperspektive 159–168

Werner Kahl

Transkulturelle Gemeindeformate als Realisierungen
des grenzüberschreitenden Evangeliums..... 169–180

Monika Heidkamp

Diversität in der (kirchlichen) Flüchtlingsarbeit 181–192

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Unterschiede, die einen Unterschied machen?
Überlegungen zur Alters- und Generationendiversität
in Gesellschaft und Kirche 193–207

Fremder Blick

Volker Beck

Wie divers ist die Kirche? 209–216

Zur Debatte

Rainer Maria Kardinal Woelki

Die Wirklichkeit Gottes
inmitten gesellschaftlicher und politischer Diversitäten 217–226

Forum

Daniela Blum/Florian Bock

Stil und Lebensform
Zum Gespräch von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte 227–241

Maria Bebbler

„Marrying is not only sin“
Ergebnisse einer Interviewstudie
zum Ehe- und Familienleben in der Diözese Yendi 243–255

Liebe Leserinnen und Leser,

Diversität ist ein Thema, das die Pastoraltheologie in vielerlei Hinsicht betrifft, wirft es ja im aktuellen gesellschaftlichen wie kirchlichen Diskurs nicht wenige Fragen auf. Die schon sichtbaren und zukünftig noch zunehmenden kirchlichen Herausforderungen, die sich aus Pluralität und Diversität ergeben, bedürfen einer stärkeren Wahrnehmung, um ihnen konstruktiv begegnen zu können. Daher unternimmt das vorliegende Heft der ZPTh eine pastoraltheologisch programmatische Reflexion zum kirchlichen Umgang mit Diversität. Die **Grundlagentexte** behandeln die Frage, wie in der Kirche Diversität sichtbar wird und welche Kriterien dafür bestehen, wie Diversität gestaltet werden kann, wer darüber entscheidet, wer wie in Partizipationsprozesse ein- und ausgeschlossen wird.

Eine ekklesiologisch bzw. systematisch-theologische Annäherung leistet *Margit Eckholt* zunächst mit einem Blick auf kulturwissenschaftliche, kontextuelle und befreiungstheologische Theoriebildung zum Konzept der Diversität. Als Beispiel für die Schwierigkeit, Diversität auszuhandeln, führt sie die Debatte um den Genderbegriff an. Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigen Be- und Entgrenzungen des kirchlichen Umgangs mit Diversität. Für die heutige Theologie sei das II. Vatikanische Konzil wegweisend, das in seiner Wirkungsgeschichte durch die Kategorie der „Zeichen der Zeit“, durch synodale Entscheidungsstrukturen und pastoral-kontextuelles Denken Diversitätlinien eröffne. Papst Franziskus steht für Eckholt schließlich für einen neuen Umgang mit Diversität im Sinne der Unterscheidung der Geister. Ausdrücklich betont die Autorin die Aufgabe des kirchlichen Amtes, Diversität zu fördern.

Aus praktisch-theologischer Perspektive erschließt *Hildegard Wustmans* den Diversitätsbegriff als „Identität im Plural“. Gegen Tendenzen der Vereinheitlichung sowie der Abschottung gegen Fremdes und somit der Ablehnung von Vielfalt sieht auch sie mit dem II. Vatikanischen Konzil die pastorale Ermöglichung als Gebot der Stunde. Christen und Christinnen haben Ressourcen, Raum für Vielfalt zu schaffen und zu gestalten und mit Diversität kreativ umzugehen, wo Differenzen nicht abgewehrt oder monokulturell vereinnahmt werden. Als Schlüsselbegriffe hierfür nennt Wustmans abduktives Vorgehen, Vernetzung und Zuhören als Möglichkeiten und Wege, den menschenfreundlichen Gott zu verkünden.

Das Konzept der Vielfalt ist in der gegenwärtigen Religionspädagogik besonders für den inklusiven Unterricht von großer Bedeutung. *Annedore Prengel* verankert die Pädagogik der Vielfalt in der Philosophie der Menschenrechte anhand der Begriffe von

Gleichheit, Freiheit und Solidarität. Sie skizziert in einem historischen Aufriss die Erziehungskonzeptionen der feudalen, modernen und spätmodernen Gesellschaft und zeigt, dass die Pädagogik der Vielfalt eine Antwort auf typische Probleme im spätmodernen Bildungsdiskurs zu geben vermag. Als Eckpunkte Inklusiver Pädagogik unterscheidet die Autorin fünf Ebenen (institutionell, professionell, intersubjektiv, didaktisch und bildungspolitisch-finanziell) als für den inklusiven Weg entscheidend. Eine ausblickende Diskussion kritischer Positionen zur Pädagogik der Vielfalt schließt den Beitrag ab.

Wie Diversität in der Kirche historisch zu fassen ist, diskutiert *Hubertus Lutterbach* am Beispiel der Täuferbewegung in Münster. Gezielte Ausblendung, Ablehnung und Ausgrenzung von alldem, was nicht in die Glaubenshaltung und Lebensführung der Täufer passte, gehört zur Identitätsbestimmung der Gruppe. Wie religiöse Differenzminimierung in dieser historischen Bewegung programmatisch umgesetzt wurde, entfaltet Lutterbach als nur einen Beleg für religiöse Gewalt in der Geschichte. Im Dekret „Nostra Aetate“ sieht der Autor dagegen eine Wertschätzung religiöser Differenz und einen Schlüssel für den Umgang mit der religiösen Überzeugung und Glaubensstradition anderer, das gerade heute große Beachtung verdient.

Einzelne Phänomene des kirchlichen Umgangs mit Diversität werden an verschiedenen Themenfeldern aufgezeigt. Die Phänomene, die dabei thematisiert werden, reichen von Gemeindeentwicklung über Leitung bis zur Interkulturalität.

Mit der Frage, wie eine diversitätssensible und zugangsoffene Kirche gestaltet werden kann, befassen sich zwei Beiträge, aus evangelischer und katholischer Perspektive:

Thomas Schlag untersucht am Beispiel der Vesperkirchenbewegung diversitätssensible Gemeinde- und Kirchenentwicklung. Ausgehend von der Problemanzeige, dass in den Milieustudien die Diversitätsfrage weitgehend unberücksichtigt bleibt, nimmt er eine theoretische Bestimmung des Diversitätsbegriffs vor. Am Beispiel der Vesperkirche als praktische Konkretion wird deutlich gemacht, welche Chancen und Begrenzungen das Phänomen in diversitätstheoretischer Perspektive zeigt. In kirchentheoretischer Perspektive wirft der Beitrag die Frage nach symmetrischen Beteiligungsformen gerade diakonischer Angebote auf. Auf der einen Seite berührt er somit eine zentrale Fragestellung im Diversitätsdiskurs und gibt auf der anderen Seite Anregungen zur Selbstprüfung konkreter Initiativen wie der Vesperkirchenbewegung.

Bernhard Grümme stellt die These auf, dass, trotz intendierter Offenheit, Heterogenität innerhalb der Pastoral durch verborgene Mechanismen der Ausgrenzung zu ero-

dieren droht. Eine milieuverengende Pastoral, wie sie aktuell im Kontext christlicher Gemeinden zu beobachten ist, stellt einen Indikator für bleibende exklusive Dynamiken dar. Als hermeneutische Orientierungsversuche für den Umgang mit der genannten Problematik nennt Grümme zwei Ansatzpunkte – Pluralitätsfähigkeit und den Milieubegriff – und plädiert für eine aufgeklärte Heterogenität als Zielperspektive für Gemeinden.

Das Themenfeld der inklusiven und exklusiven Sprache der Kirche behandelt *Stefan Altmeyer*. Seinen Ausführungen legt er Bruno Latours Kritik an religiöser Sprache und den Ansatz Armin Nassehis mit dem Fokus auf der Komplexität von Sprachformen und -stilen zugrunde. In der Zusammenschau der beiden Perspektiven stellt Altmeyer heraus, dass religiöses Sprechen immer der Übersetzung bedarf. Das Konzept der leichten Sprache kann die Kirche inspirieren, Sprechen als wechselseitige Beziehung zu verstehen. Zielführend ist laut Altmeyer ein gemeinsamer, wechselseitiger Suchprozess nach einer verständlichen religiösen Sprache, die er als „Übersetzung als Kooperation“ bezeichnet.

Lebensformen und Diversität in der Kirche bildet die zentrale Thematik des Beitrags von *Regina Amnicht Quinn*. Sie führt in die Komplexität von Lebensformen ein und verortet diese auch in einem Aufriss der geschichtlichen Etappen des Familienbildes, das immer schon durch diverse Faktoren geprägt und weitaus heterogener war, als oft dargestellt wird. Die Autorin beschreibt das Spannungsfeld von immer flüssiger werdenden Kontexten für Identitätsbildung und der damit zusammenhängenden Sehnsucht nach kollektiven und festen Zugehörigkeiten und benennt die Kategorie der Reinheit als ambivalente Ordnungsmacht, die im kirchlichen Bereich (immer noch) als Deutungs- und Bewertungskriterium herangezogen wird. Dem stellt sie Diversität als Unordnungsmacht gegenüber. Die Entwicklung neuer Kategorien ist erforderlich, um mit der Pluralität von Lebensformen ethisch gerecht umzugehen.

Leitung und Diversity Management beim kirchlichen Arbeitgeber (unter Einschluss der Frage nach Frauen in Führungspositionen) behandelt *Regina Laudage-Kleeberg*. Sie entfaltet den Ursprung des Diversity Managements in den USA der 1960er-Jahre. Aufbauend auf dem Konzept der Intersektionalität zeigt sie darin entwickelte Paradigmen auf. In einem weiteren Schritt geht die Autorin auf Diversity Management bei der Kirche als Arbeitgeberin ein und beschreibt erste Schritte, die sich, so führt Laudage-Kleeberg aus, etwa in der Charismenorientierung finden lassen. Den Ausblick bilden einige kurze Empfehlungen zur grundlegenden Gestaltung kirchlichen Diversity Managements.

Diversität am Beispiel der Migrationsgemeinden untersucht *Arnd Bünker*. Er stellt hierzu Ergebnisse einer größeren Schweizer Studie zu christlichen Migrationsgemeinden vor. Diversität ist dabei als Normalität von Kirche verortet, ohne die eine Expansion nie möglich gewesen wäre. Nichtsdestotrotz werfen Einwanderungsgemeinden aktuell viele Fragen auf. Ihre Selbstverständnisse und Positionierungen stellt Bünker vor und macht ein gemeinsames Merkmal aus: Die Interviews heben immer wieder die prekären Situationen der Migrationsgemeinden hervor. Schließlich beschreibt er drei Grundtypen: den Betreuungstyp, den Abgrenzungstyp und den Missionstyp – und systematisiert diese abschließend in einem zeitlichen Schema, aus dem deutlich wird: Für die gegenwärtige Realität der Schweizer Kirche sind die Interaktionen von Migrationsgemeinden in hohem Maße prägend.

Einen internationalen Blick auf Diversität wirft *Katharina Karl* aus der „grassroots“-Perspektive. Mit dem Konzept der „shared parish“ und der „cultural encapsulation“ als Theoriebasis untersucht sie das Zusammenleben verschiedener Kulturen in US-amerikanischen Gemeinden, empirisch gestützt durch Feldbeobachtungen und Experteninterviews in einer Pfarrei nahe Chicagos. Die Erkenntnisse münden in die Frage, was Interkulturalität für eine Kirche als „communio“ bedeutet und wie diese zu denken ist. Den Schluss des Beitrags bildet ausgehend von der US-amerikanischen Praxis als „practice to learn from“ ein komparativer Ausblick auf die Situation in Deutschland.

Werner Kahl befasst sich mit transkulturellen Gemeindeformaten als spezifischen Versionen des Christlichen. Eine ausführliche Re-Lektüre der Apostelgeschichte und der paulinischen Theologie nimmt den Entwicklungsprozess der christlichen Gemeinden hin zur Transkulturalität und interkulturellen Öffnung in den Blick. Die Vorstellung zweier Praxisformate, des interkulturellen Bibelgesprächs und internationalen Gospelgottesdienstes, konkretisieren und aktualisieren die Ausführungen. Die produktive Spannung von Differenz und Transformation benennt der Autor abschließend als Herausforderung für die Kirchen in multikulturellem und multireligiösem Kontext.

Monika Heidkamp nimmt Diversität in der aktuellen kirchlichen Flüchtlingsarbeit in Deutschland in den Blick. Sie legt einen machtkritischen Diversitätsansatz als Analysekategorie an, um diversitätssensibles Handeln in der Flüchtlingshilfe zu fördern. Die Situation von Flüchtlingen und HelferInnen in der ehrenamtlichen Arbeit skizziert Heidkamp als eine vielschichtige und komplexe Dynamik, in der gewollt oder ungewollt Zuschreibung bzw. Ausschluss von Privilegien und Rechten vorgenommen werden. Lernprozesse zu fördern, die zur Reflexion eigener und anderer Motive und Selbstbilder anleiten, wäre für die Autorin ein Ziel diversitäts- und machtsensibler Annäherung in der Begegnung mit geflüchteten Menschen.

Intergenerative Diversität in der Kirche wird schließlich von *Ulrich Feeser-Lichterfeld* erörtert. Er erschließt die gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Zugänge und Unterscheidungen im Gebrauch des Diversitätsbegriffs und umreißt die Entwicklung von Diversitätsansätzen und Schwerpunkten. Im Fokus des Beitrags steht das Altern und sein Bezug zur Diversitätsfrage, der bislang wenig Beachtung gefunden hat. Für den Diversitätsdiskurs ist entscheidend, das Merkmal Alter, verstanden als eine bestimmte Lebensspanne, mit anderen gesellschaftlichen Differenz- und Ungleichheitsmarkern zu verknüpfen. Im Blick auf religiöse Entwicklung ist in der letzten Zeit die zweite Lebenshälfte in das Blickfeld der Pastoral und Pastoralpsychologie gerückt. Hier lässt sich mit Feeser einmal mehr festhalten, dass Alter auch in Bezug auf Religiosität ein durchaus heterogenes Phänomen („age-diversity“) darstellt. Am Beispiel der Gemeinde als Kontext von Intergenerativität schlägt Feeser-Lichterfeld schließlich vor, diese als Ort für einen Generationendialog zu etablieren, an dem das Erfahrungswissen der älteren Generation für gegenwärtige Suchprozesse produktiv gemacht werden könnte.

In der Rubrik **Fremder Blick** positioniert sich *Volker Beck* (Bündnis 90/Die Grünen) zur Frage: „Wie divers ist die Kirche?“ Er stellt folgende Beobachtungen voran: die negative Mitgliederbilanz sowie den starken Traditionsabbruch in der protestantischen wie römisch-katholischen Kirche in Deutschland. Zugleich, so die Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD, ermöglichen gerade die volkswirtschaftlichen Strukturen eine recht konstante Stabilität der Kirchenbindung – ein Dilemma, mit dem es sich auseinanderzusetzen gilt. Das Phänomen der De-Institutionalisierung, das nicht nur die Kirchen betrifft, der Rückgang der religiösen Sozialisation bei der jungen Generation sind für Beck Indikatoren für ein Diversitätsproblem der Kirchen. Für ihn wird im Umgang der katholischen Kirche mit Frauen, Homosexualität und wiederverheirateten Geschiedenen eine neo-scholastische Grundtendenz ersichtlich, die er als noch nicht überwunden ansieht. Die Aufgabe der Kirche liegt für den Autor mit seinem Blick von außen darin, eine Theologie der Diversität zu entwickeln, um Sinnangebote für die gegenwärtige fragmentierte Gesellschaft in einer Sprache formulieren zu können, die für die Identität verschiedenster Gruppen und Einzelpersonen relevant ist.

In **Zur Debatte** macht *Rainer Maria Kardinal Woelki* in Bezugnahme auf das II. Vatikanische Konzil ausdrücklich deutlich, dass die gesellschaftliche wie innerkirchliche Wertschätzung von Diversität ein Anliegen der katholischen Kirche ist und dass Vielfalt in der Gesellschaft immer mehr zur Normalität geworden ist. Als theologische Basis für die Anerkennung der Menschenwürde benennt er die Theologie der Inkarnation und entwickelt daraus Impulse für einen christlich geprägten Umgang mit Diversität. Der Autor formuliert pastorale Leitlinien zur inhaltlichen Abgrenzung von Meinungen

und Weltbildern, die Diversität ablehnen und verurteilen. Den Schlüssel zum Dialog sieht er im Praktizieren von Menschenfreundlichkeit in den Spuren des menschenfreundlichen Gottes.

Daniela Blum und Florian Bock führen mit ihrem Beitrag „Stil und Lebensform. Zum Gespräch von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte“ ihre in der vorherigen Ausgabe der ZPTh publizierten Erörterungen im **Forum** fort. Sie machen sich dafür stark, dass gerade eine kontextuell arbeitende Pastoraltheologie ihre Geschichtlichkeit nicht aus den Augen verlieren darf, um Ereignisse einordnen und bewerten zu können. Betont wird, dass synchrone und diachrone Betrachtungsansätze in ihrer Pluralität für Kirchengeschichte und Pastoraltheologie gleichermaßen relevant sind. Für die Kirchengeschichte wiederum ergeben sich aus aktuellen pastoralen Problemanzeigen und Transformationsprozessen neue Anfragen und Forschungsthemen. Aufgabe der Disziplin ist es, aus der historischen Arbeit nach Erkenntnissen für die Praxis christlicher Lebensformen in der postmodernen Erfahrung des Bruchs zu suchen.

Maria Bebbler untersucht, angeregt von der Bischofssynode 2015, die Lebensumstände von Ehe und Familie im konkreten kulturellen Kontext der Diözese Yendi (Ghana) und fragt nach den pastoralen Herausforderungen für die Kirche vor Ort. In elf Leitfa-
deninterviews eruiert die Autorin die Einstellung von sieben in der Katechese tätigen Laien, zwei Vertreterinnen von Frauenverbänden und zwei Priestern zu Gegebenheiten und Schwierigkeiten für Ehe und Familie und zu möglichen Strategien, auf diese zu reagieren. Im vorliegenden Beitrag stellt die Autorin Ergebnisse der Interviewstudie vor.

Stefan Gärtner (Tilburg)

Katharina Karl (Münster)

Judith Könemann (Münster)

Thomas Schlag (Zürich)

Kirche im Zeichen der Diversität Systematisch-theologische Perspektiven

„Diversität“ ist zu einem neuen Kontext für pastorales und theologisches Arbeiten geworden. Zugleich sammeln sich in diesem Konzept die unterschiedlichsten gegenwärtigen Herausforderungen für die Kirche. Dieser Beitrag zeigt, wie Diversität schon im Gründungsakt der Kirche gegeben ist und wie sie die missionarische Verbreitung des Christentums begleitet. Daneben zeigt er, dass die Entwicklung einer exklusivistischen Ekklesiologie in der frühen Moderne, die über das I. Vatikanische Konzil hinaus das 20. Jahrhundert und die Debatten auf dem II. Vatikanischen Konzil prägte, das Konzept der Diversität zurückdrängte. In Zeiten von fundamentalistischen Gefahren und Verkapselung nach innen ist es wichtig, an die Ursprünge von Diversität zu erinnern und die neue soziale Form der Kirche in allen Reflexionen zu vermitteln. Dies ist auch der Weg einer „Kirche in Bewegung“ unter Papst Franziskus.

“Diversity” has become a new context for pastoral and theological work. At the same time most diverse present challenges for the Church accumulate under this concept. This article shows how diversity was already present during the foundation of the Church and how it has accompanied the missionary expansion of Christianity. Besides, it shows how the development of an exclusivist ecclesiology in the early modern age, which shaped the 20th century beyond the First Vatican Council and the debates of the Second Vatican Council, repressed the concept of diversity. In times of fundamentalist dangers and of isolation it is important to remember the origin of diversity and to convey the new social form of the Church in all reflections. This is also the path of a “Church on the move” for which Pope Francis stands.

1. Kirche im Zeichen der Diversität – der neue Horizont kontextueller und befreiungstheologischer Theoriebildungen

In der kulturwissenschaftlichen Theoriebildung ist das Stichwort der „Diversität“ in den letzten Jahren fest verankert. Auf neue interdisziplinäre und „intersektionale“ Weise macht es deutlich, wie die Verquickung sozialer, ökonomischer, ethnischer, religiöser und geschlechtlicher Muster – und unterschiedliche Kombinationen dieser Muster, Schwerpunktsetzungen und Perspektiven – Sachverhalte in ein neues Licht treten lassen und zu unterschiedlichen Analysen und Urteilsfindungen führen können. Vor allem in den Gender-Studien und postkolonialen Ansätzen treten dabei die Rechte von Minderheiten und in politischen Entscheidungsprozessen über Jahrhunderte unterdrückte Volksgruppen in den Blick. Deshalb ist mit dem Stichwort der „Diversität“ eine menschenrechtliche Perspektive verbunden, die einer aus der westlichen Moderne erwachsenen Theoriebildung – die lange Jahrhunderte den weißen, männlichen, in ökonomisch und kulturell privilegierter Situation lebenden Menschen in den Mittelpunkt stellte – einen weiteren Horizont erschließt. Das trifft in diesem Sinn auch für die feministische Theoriebildung zu, die über eine neue Verankerung im Rahmen der

Genderstudien die sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen, religiösen etc. Faktoren benennt, die Einfluss haben auf die Ausprägung der weiblichen und männlichen Geschlechtlichkeit. Die Gender-Kategorie ist keine isolierte analytische Kategorie, sie ist, wie es in aktuellen, mit dem Begriff der „Intersektionalität“ bezeichneten Studien deutlich wird, auf soziale, ökonomische, ethnische und religiöse Muster bezogen und wird heute auch in postkolonialen Ansätzen aufgegriffen, die den durch Eroberungs- und Kolonialisierungspraktiken bedingten Ausschluss und die Marginalisierung indigener Kulturen ins Licht rücken.¹

Auch im kirchlichen Kontext und in theologischen Ansätzen, wie sie auf dem Hintergrund des neuen geschichtlichen Paradigmas und einer Analyse der „Zeichen der Zeit“ entstanden sind, die das II. Vatikanische Konzil in das Zentrum einer neuen Verortung der Kirche in der Welt gestellt hat und damit die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Welt in das Herz der Glaubensanalyse und der Gottesrede aufgenommen hat, ist „Diversität“ zu einem neuen Horizont pastoralen und theologischen Arbeitens geworden. Befreiungstheologische Ansätze haben den Ortskirchen und Kulturen der Länder des Südens eine Stimme gegeben, feministisch-theologische Ansätze den Frauen und der Bedeutung, die ihren Erfahrungen und Reflexionen auf den Glauben und die Gottespräsenz in ihrem Leben zukommt. Weil diese neuen Stimmen ernst machen mit den in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils grundgelegten neuen Kommunikationsstrukturen und einer Volk-Gottes-Ekklesiologie, vertiefen sich in der Nachkonzilszeit die Bruchstellen, die in den Debatten von Majorität und Minorität auf dem Konzil aufgebrochen sind und die in der Folge immer wieder zu einem Einschreiten des Lehramtes und zum Konflikt mit und zur Ausgrenzung von neuen theologischen und pastoralen Positionierungen geführt hat.

Befreiungstheologische, feministisch-theologische, indigene, postkoloniale und Gender-Perspektiven gehen heute in Zeiten der Globalisierung, der interkulturellen und interreligiösen Begegnungen neue Verbindungen ein. Damit steigert sich auch das Konfliktpotenzial, aber die Virulenz dieser befreiungstheologischen Impulse besteht heute nicht weniger als vor vierzig Jahren, angesichts der Ausgrenzung breiter Bevölkerungskreise, des vielfältigen „Schreis der Armen“ und auch zunehmender gefährlicher fundamentalistischer religiöser Entwicklungen. Angesichts vielschichtiger Diskriminierungen in Gesellschaft, Religionen und Kirchen sind neue interkulturelle und auch interreligiös tragfähige befreiende theologische Ansätze zu entwickeln, die auf der in der Gottebenbildlichkeit begründeten gleichen und gemeinsamen Würde aller Menschen basieren. Angesichts ihres Charakters als „Zeichen der Zeit“, in der sich – wie es die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ (GS 4/10) formuliert hat – die Zeichen der Zeit Gottes melden, betreffen die Herausforderungen, die mit dem Stichwort der „Diversität“ gebündelt werden, im Ringen um Menschenwürde und Menschenrechte die Tiefe der Gottes-Rede selbst. Papst Franziskus holt genau dies in seinem

¹ Vgl. zu den Debatten um den Gender-Begriff: Margit Eckholt (Hg.), *Gender studieren. Ein Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern 2017.

Schreiben „Evangelii Gaudium“ und in seinen Predigten und Ansprachen ein, wenn er immer wieder neu die biblischen Traditionen und damit die Stimme des Evangeliums einspielt.

Das betrifft auch die Debatten um den Gender-Begriff, in denen sich gesellschaftliche, politische und religiöse Konfliktlinien der Gegenwart bündeln, etwa die Auseinandersetzung mit Modellen von Ehe und Familie und den Umgang mit Homosexualität, in der Religionen, auch die katholische Kirche, Gefahr laufen, im Dienst religiöser Werte in ideologisch geprägte Diskussionen – wie den aktuellen „Anti-Genderismus“² – hineingezogen zu werden und dabei ihre prophetischen Stimmen im Blick auf diese Werte und, so die christlichen Kirchen, die darin sich meldende Stimme des Evangeliums zu verlieren. In einer Gesellschaft, die immer weniger zu überschauen ist und in der viele nach Sicherheit suchen, melden sich immer mehr fundamentalistische Stimmen, die an vorkonziliare Einforderungen eines Glaubensgehorsams und an ein auktoritatives Modell von Offenbarung anknüpfen, das mit dem II. Vatikanischen Konzil und dem Leitmotiv einer vielfältigen Kommunikation Gottes mit den Menschen, die sich in den verschiedenen Kommunikationsbeziehungen der Kirche mit der Welt, anderen Religionen und Konfessionen widerspiegelt, grundsätzlich überwunden worden ist. Vor diesem Hintergrund soll in den folgenden Überlegungen der Umgang der katholischen Kirche mit Diversität diskutiert werden.³ In einem ersten Schritt wird die im Begriff der Kirche selbst verankerte „Diversität“ thematisiert und wie diese Perspektive im Zuge christlicher Traditionsbildung von entscheidender Relevanz für die Missionsbewegungen und entsprechende Inkulturationsprozesse des Evangeliums gewesen ist, und wie sich dann vor allem im Prozess der gesellschaftlichen, politischen und religiösen Pluralisierung und Diversifizierung der Moderne ein restriktiver Umgang mit „Diversität“ in der westlich-römischen Kirche herausgebildet hat. Mit dem II. Vatikanischen Konzil, so der zweite Schritt, wird an die in der biblischen und kirchlichen Tradition grundgelegte „Diversität“ angeknüpft. Die gegenwärtigen Debatten im Pontifikat von Franziskus spiegeln den schwierigen Weg einer Überwindung anti-modernistischer Positionen sowie das Ringen der katholischen Kirche wider, sich in der Komplexität der (post)modernen Gesellschaften und Kulturen als Kirche in der Welt auf eine neue Weise zu bestimmen und entsprechende Strukturreformen einzuleiten.

² Vgl. dazu: Kirche in Not, Gender-Ideologie. Ein Leitfaden, München o.J., in: <http://www.kirche-in-not.de/downloads/glaubens-kompass-gender-ideologie.pdf> (abgerufen am 13.8.2016); der Text bezieht sich vor allem auf Gabriele Kuby, Die globale sexuelle Revolution – Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit, Kißlegg 2012.

³ Zum sozialwissenschaftlichen Diskurs vgl. nur den Hinweis auf das „Handbuch Diversity Kompetenz“: Bd. 1: Perspektiven und Anwendungsfelder, hg. von Petia Genkova und Tobias Ringeisen, Wiesbaden 2016.

2. Entgrenzungen und Begrenzungen – geschichtlich-theologische Perspektiven zum Umgang mit Diversität in der Geschichte christlichen Glaubens

a. Entgrenzungen – biblische und (missions)theologische Grundlegungen

Im Gründungsgeschehen von Kirche ist das, was heute in kulturwissenschaftlicher Perspektive unter dem Stichwort „Diversität“ verhandelt wird, grundgelegt. Die Kirche, wie sie nach dem Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu Christi entsteht, vor dem Hintergrund der vielfältigen Zeugnisse der Jüngerinnen und Jünger Jesu, der Apostel und Apostelinnen, ist Ereignis des Geistes, der die vielen sammelt und zu einem Verstehen dessen anleitet, was sie verbindet: der Glaube an den Gott Israels, den einen Gott, der in Jesus von Nazareth, als Christus bezeugt, sich auf eine neue Weise als das Heil und die Erlösung für Israel und die Völker offenbart hat. Das Pfingstgeschehen, wie es Apg 2 bezeugt, steht für diese grundlegende Diversität: „Und alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt und begannen, in anderen Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab ... Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadokien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Kyrene hin, auch die Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber – wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden ...“ (Apg 2,4.9–11) Was die vielen in all ihrer sprachlichen, kulturellen, ethnischen Diversität verbindet, ist das Bekenntnis zu Jesus, dem Christus, die Taufe zur Vergebung der Sünden und der Empfang des Heiligen Geistes, das „Festhalten“ an der Lehre der Apostel, an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten (Apg 2,38.42). Dass dies nicht ohne Konflikt möglich ist, macht nicht nur Paulus in seinen Briefen, so z. B. bei dem Streit um die vielen Charismen deutlich (1 Kor 12, 13 und 14), sondern findet sich bereits in Disputen der Jünger in der Nachfolge Jesu (vgl. z. B. Mk 10,32–45) sowie in der Rede Jesu, die zu radikal neuen Positionierungen im Blick auf Fremde und Ausgegrenzte, Kranke und Arme, Frauen und Kinder und einen neuen freiheitlichen Umgang mit traditionellen Riten (z. B. das Fasten, Mk 2,18-22, oder die Heilung am Sabbat, Mk 2,23-28) aufruft.

Diversität gründet in genau diesem Sinn in der Botschaft und Praxis Jesu, in seinem Weg an die Ränder der Gesellschaft; darin, dass er, als gläubiger Jude, selbst von den Fremden herausgefordert wird, etwa von dem römischen Hauptmann (Mt 8,5–13), der ihm sein Haus öffnet, und von der syrophönizischen Frau, die um die Heilung ihrer Tochter bittet (Mt 15,21–28), oder wenn er die etablierte Gesellschaft vor den Kopf stößt bzw. aus der weiten Perspektive des Reiches Gottes einen neuen Horizont eröffnet, weil eine offensichtliche Ehebrecherin in der Begegnung mit ihm einen Bekehrungsweg gehen kann und so neues Ansehen erhält (Joh 7,53–8,11). Gemeinschaft ist da, wo „zwei oder drei“ in Jesu Namen versammelt sind (Mt 18,20), die „Vielfalt“ der Zahl steht für eine Diversität, die der Gemeinschaft und dem Weg des Miteinanders ein vielfältiges Gesicht gibt und verschiedenste Wege auftut, das Miteinander zu gestalten und zu regeln.

Diese Diversität zuzulassen bedeutet nicht Beliebigkeit, sondern eine Ausrichtung an der barmherzigen und befreienden Liebe Jesu Christi, wie es auch der Apostel Paulus auf seinen Missionsreisen in die Ökumene des Römischen Reiches tut. Ein höchst prominentes Beispiel ist der 1. Brief an die Korinther, ca. 54 oder 55 in Ephesus verfasst, in dem Paulus auf verschiedenste theologische, moralische und praktische Streitigkeiten in der Gemeinde eingeht, indem er die Bedeutung der vielen Gnadengaben für die Lebensfähigkeit der Gemeinde herausstellt (12,1–31a) und die Orientierung all dieser Gnadengaben an der Liebe (1 Kor 13). Jedem bzw. jeder in der Gemeinde wird, darauf vertraut Paulus, „die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt“ (12,7), und alles möge in der Gemeinde so geschehen, „dass es aufbaut“ (14,26). Dem sind die verschiedenen Dienste und Ämter in der Gemeinde verpflichtet (Eph 4,12) und jeder Glaubende steht in der Verantwortung, mit den ihm gegebenen Gnadengabe seinen Glauben so zu bilden, dass er nicht ein „Spiel der Wellen“ wird, wie der Epheserbrief formuliert, sondern verantwortungsvoll seinen Beitrag zur gemeinsamen – sicher nicht einfachen und vor allem nicht konfliktfreien – „Unterscheidung der Geister“ in der Gemeinde leistet. „Und er setzte die einen als Apostel ein, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zuzurüsten, für den Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle zur Einheit im Glauben und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zum vollkommenen Menschen, zur vollen Größe, die der Fülle Christi entspricht. Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, geschaukelt und getrieben von jedem Widerstreit der Lehrmeinungen, im Würfelspiel der Menschen, in Verschlagenheit, die in die Irre führt. Wir aber wollen, von der Liebe geleitet, die Wahrheit bezeugen und in allem auf ihn hin wachsen. Er, Christus, ist das Haupt. Von ihm her wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt durch jedes Gelenk. Jedes versorgt ihn mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und baut sich selbst in Liebe auf“ (Eph 4,11–16). Die Einheit dieses Leibes orientiert sich in einer eschatologischen Perspektive an Jesus Christus, von ihm her und auf ihn hin ist sie als dynamische, wachsende Einheit zu verstehen.

Diese weite eschatologische Orientierung im Blick auf den Aufbau der Gemeinde und das Wachsen von Jesus Christus her und auf ihn hin, gibt auch das Apostelkonzil (Apg 15, ca. 44–49 n.Chr.) in der Debatte zwischen Petrus und Paulus um den Stellenwert der Beschneidung für die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde, welche die damalige Gemeinde sicher zu zerreißen drohte. Jesus selbst hat in der Radikalität seiner Auslegung der biblischen Traditionen einen Bruch provoziert, der die neue christliche Gemeinde entstehen lässt. Die Orientierung an Jesus Christus macht frei von Riten und rechtlichen Regelungen, die im Zuge der Ansage christlichen Glaubens in der Ökumene des Römischen Reiches hinderlich gewesen wären, und genau diese eschatologische – allein an der freimachenden Liebe Jesu Christi orientierten – Perspektive wird dann auch die theologischen Entscheidungen auf den großen Konzilien der Antike leiten. Angesichts von theologischen Streitigkeiten, die auf der einen Seite Ausdruck einer kontextuell geprägten Diversität theologischer Schulen sind – wie in den Auseinandersetzungen zwischen Alexandrien und Antiochien – und auf der anderen Seite die

Einheit der Kirche zu zerreißen drohen, kommt es zu lehrmäßigen Regelungen, basierend auf in verschiedenen Gemeinden bekannten und anerkannten Glaubensbekenntnissen. Sie wachsen auf den verschiedenen Synoden und Konzilien auf der Grundlage – sicher immer kontingent bleibender – gemeinsamer Prozesse der Unterscheidung der Geister. Gerade die Entscheidungen, wie sie auf dem Konzil von Chalcedon (451) getroffen wurden, sind Konsensformeln, die den beiden bedeutenden theologischen Schulen von Antiochien und Alexandrien gerecht zu werden versuchen. Die Aussage zur Einheit der beiden Naturen in Jesus Christus in der einen Person des Mensch gewordenen Logos wahrt sowohl die Eigentümlichkeit dieser Naturen und bereitet über die Einführung des Personbegriffs Wege, die Ebene der Einung der Naturen weiter zu bestimmen. Das hat eine reiche theologische Arbeit freigesetzt, die auch moderne christologische und theologische Diskussionen vorbereitet hat; durch diese beeindruckenden theologischen Leistungen und das gemeinschaftliche Abstimmungsverfahren auf dem Konzil konnten die zentralen Grundlagen für die theologischen Entwicklungen in der westlichen Tradition weit über die mittelalterliche Theologie hinaus gelegt werden. Gleichzeitig macht die auf dem Konzil von Chalcedon getroffene Entscheidung deutlich, wie schwer es ist, divergierende theologische Positionen zusammenzuhalten; die ersten Kirchenspaltungen sind mit Chalcedon verbunden, koptische und syrische Christen werden in christologischer Perspektive auch weiterhin eher monophysitische Positionen vertreten.

Anhand der Konzilien der Antike kann somit herausgearbeitet werden, was Umgang mit Diversität auch für heute anstehende Regelungen bedeutet. Es geht immer um ein Aushandeln von Diversität, um die Suche nach Konsensformeln, aber auch um die Freiheit, für neue lokale Entwicklungen offen zu bleiben und mit Brüchen umgehen zu lernen. Eine wichtige Orientierung hat die Unionsformel zwischen Kyrill von Alexandrien und Nestorius von Antiochien gegeben, wie sie 433 nach den Disputen im Umfeld des Konzils von Ephesus (431) vorgelegt wurde; ein für die Geschichte christlicher Lehrbildung wichtiges Regelprinzip, auf die auch das Konzil von Chalcedon zurückgreifen wird: „Wie wir aber über die jungfräuliche Gottesgebäuerin und über die Art der Menschwerdung des Gottessohnes denken und reden, wollen wir, da es notwendig ist, nicht als Hinzufügung, sondern im Sinne vollständiger Erklärung, so wie wir es von alters her aus den göttlichen Schriften und aus der Überlieferung der heiligen Väter empfangen haben, in Kürze erläutern, ohne dem Glauben, der von den heiligen Vätern in Nikaia dargelegt wurde, das Geringste hinzuzufügen. Wie wir nämlich schon gesagt haben, genügt er zu jeglicher Erkenntnis des rechten Glaubens und zur Widerlegung jeglichen häretischen Irrtums. Wir wollen aber reden, nicht als ob wir uns an das Unerreichbare heranwagten, sondern indem wir im Eingeständnis der eigenen Schwachheit die zurückweisen, die uns angreifen wollen für die Worte, in denen wir das Übermenschliche erörtern“ (DH 271–273). Entscheidende Kriterien für den Umgang mit Diversität im Blick auf lehrmäßige Entscheidungen sind hier benannt: der Rückbezug auf die biblischen Traditionen, die Stimme der Propheten und Jesu Christi selbst, so der Konzilstext von Chalcedon (DH 302), und damit die Einbettung der lehrmäßigen Entscheidungsprozesse in die biblischen und theologischen Grundlagen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und darin begründet die Bedeutung der

Herstellung eines Konsenses über Zeit und Raum hinweg, der jede Aussage in den Horizont des je größeren, in der Tiefe unergründlichen Sprechens Gottes stellt und darum um die Begrenztheit des eigenen Sprechens weiß.

Die Konzilien der Antike sind – und das muss heute sicher wieder verstärkt herausgearbeitet werden – in und aus missionarischen Kontexten erwachsen. Sie knüpfen an die auf Gottes Geist vertrauenden und das Prinzip der Unterscheidung der Geister voraussetzenden Dynamiken der Glaubensansage eines Paulus und seiner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an; ein Vorgehen, das in späteren missionarischen Zeiten weitsichtige Bischöfe wie Toribio de Mogrovejo (1538–1606) in Peru anwenden werden⁴, um in den bewegten Zeiten von Evangelisierung und Inkulturation nach der Eroberung des Inka-Reiches durch die Spanier die entsprechenden Wege einer Glaubensansage zu finden. In ähnlicher Weise sind die Jesuitenmissionare im indischen oder südostasiatischen Kontext vorgegangen, um Wege einer neuen – Diversität zulassenden und ermöglichenden – „Unterscheidung der Geister“ im Dialog mit fremden Kulturen und Religionen zu finden, denen jedoch die sich immer mehr nach innen abschließende und exklusivistisch verstehende Kirche der Moderne den Riegel vorschieben wird.⁵ Die vielfältigen Zeugnisse aus der spannenden Geschichte der Missionsbewegungen sind heute hinsichtlich Fragen, wie mit Diversität umzugehen ist, auszuwerten als Zeugnisse von Lernprozessen, zu neuen theologischen, ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Entscheidungen zu finden angesichts des Ringens um eine der barmherzigen und befreienden Liebe Gottes entsprechende Verkündigung des Evangeliums. Dabei kann dieser Blick deutlich machen, dass es immer wieder prophetisch begabter Menschen bedarf, die freimütig aus dem Geist des Evangeliums sprechen und dadurch Bekehrungsprozesse anstoßen, die auch an rechtliche Regelungen und Strukturen der Kirche stoßen. Das hat bereits Paulus im 1. Brief an die Korinther deutlich gemacht, in dem er die Bedeutung der Prophetie herausgestellt hat (1 Kor 14), ein nicht zu unterschätzendes Kriterium für den Umgang mit Diversität. Bartolomé de Las Casas (1484-1566) hätte ohne die aufrüttelnde Predigt seines Mitbruders Antonio de Montesinos nicht den Weg an die Seite der armen Indígenas gefunden und wäre nicht zu einem der Gründerväter des modernen Menschenrechtsgedankens geworden. Erzbischof Oscar Arnulfo Romero spricht von der prophetischen Stimme, die ihm zusammen mit dem Volk von El Salvador zukommt⁶ und die in Zeiten von Gewalt und Ausgrenzung weiter Bevölkerungsschichten das Evangelium Jesu Christi auf neue Weise inkulturiert und der Kirche das glaubwürdige Gesicht einer Verteidigerin der Menschenrechte gibt.

⁴ Vgl. dazu: Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 139. Toribio de Mogrovejo hat 12 Diözesan- und drei Provinzialsynoden in Lima durchgeführt und während seiner Bischofszeit bei den Besuchen in seiner Diözese ca. 60.000 Kilometer zu Fuß oder auf einem Maultier zurückgelegt.

⁵ Vgl. zur Geschichte der Mission: Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

⁶ Vgl. z. B. *Día a Día con Monseñor Romero. Extractos de sus homilias. Meditaciones para todo el año*, San Salvador ²2013, 225 (Homilia 8 de julio de 1979, Ciclo B).

Und ohne den Freimut und die prophetische Kraft von Frauen wie Hildegard von Bingen, Teresa von Avila, Edith Stein, Madeleine Delbr el, Elisabeth Gössmann und vielen anderen kann die Auseinandersetzung mit der Frauenfrage nicht als „Zeichen der Zeit“ bestimmt werden, in dem sich die Zeichen der Gegenwart Gottes selbst melden.

b. Begrenzungen – ekklesiologische und kirchenrechtliche Engf uhungen

Die Herausbildung der neuzeitlichen Gestalt der Ekklesiologie in Zeiten der Gegenreformation, wie sie mit dem Werk „De ecclesia militans“ von Kardinal Robert Bellarmin einen H ohpunkt und einen über Jahrhunderte schulbildenden Typus erfährt, ist Ausgangspunkt für eine exklusivistische Gestalt der Ekklesiologie, die die katholische Kirche in ihrer Institutionalität und lehrmäßigen Gestaltwerdung als die eine wahre Kirche Jesu Christi in der Nachfolge der Apostel und unter der Autorität der rechtmäßigen Amtsträger und dem Lehramt des Papstes versteht. Bellarmin hat eine für seine Zeit moderne Ekklesiologie begründet, die, gewachsen in Auseinandersetzung mit den modernen Staatstheorien, die Kirche – analog zum modernen absolutistischen Staat – als „vollkommene Gesellschaft“ bestimmt, die allein aus sich heraus – weil ihr Wesen in der Autorität der Offenbarung Gottes gründet – die Macht der Spendung der Sakramente und damit über das Heil der Gläubigen hat, und der in diesem Sinn vonseiten der Gläubigen Gehorsam zu schulden ist. Außer dieser Kirche gibt es kein Heil – eine Annahme, die in den von einer wachsenden Diversität geprägten Zeiten der Reformation der Vergewisserung des eigenen Standpunktes dient – mit der Konsequenz der Ausgrenzung der sich neu bildenden anderen christlichen Konfessionen und der Ausbildung eines Missionsverst andnisses, das der Bekehrung der anderen zum wahren – katholischen – Glauben dient. Damit verbunden werden Institutionen wie die Inquisitionsbeh orde als oberste Wächterin über Glauben und Moral gegründet, deren Geschichte geprägt ist von verschiedensten Formen der Unterbindung von „Diversität“, etwa in den Ketzer- und Hexenprozessen, der Zurückweisung moderner Entwicklungen in der Wissenschaft und der Verurteilung von Gelehrten wie Galileo Galilei in der frühen Moderne und der „neuen“ Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, die unter den Verdacht des „Modernismus“ gestellt und ausgegrenzt wurde. Das – und sicher vieles andere⁷ – hat das Bild eines autoritären sowie modernit ats- und freiheitsfeindlichen Katholizismus entstehen lassen, das bis heute nachwirkt. Diversität wird zurückgewiesen, hat kein Heimatrecht in einer solchen Gestalt von Kirche.

 ber Jahrhunderte wird die Gestalt der „societas perfecta“-Ekklesiologie leitend und im 19. Jahrhundert, in neuen Zeiten der Verunsicherung – nun angefragt durch ein sich emanzipierendes „Außen“, die moderne freiheitliche Gesellschaft, die Debatten um Demokratie und Menschenrechte, um neue (natur)wissenschaftliche Erkenntnisse und geschichtlich orientierte

⁷ Vgl. z.B. Otto Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995.

wissenschaftliche Methodiken –, im Zuge der Neuscholastik und des I. Vatikanischen Konzils im Blick auf die Absetzung von der modernen Welt und der Freiheitsfrage der Aufklärung „fixiert“. Noch das Vorbereitungsschema für die Erarbeitung eines Dokuments zur Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil wird aus diesem barock- bzw. neuscholastischen Geist eines exklusivistischen und jegliche Diversität zurückweisenden Kirchenverständnisses formuliert sein, und gerade darum kommt dem II. Vatikanischen Konzil und den auf dem Konzil in langjährigen Dialogen und Diskussionen zwischen Bischöfen, Theologen und – den sicher wenigen – Laienberatern verabschiedeten Dokumenten ein Paradigmenwechsel zu, in dessen Dienst eine Theologie der Welt-Kirche und eine Kirche im Horizont der Diversität heute stehen.

Diversität ist im Gründungsgeschehen von Kirche grundgelegt und in den Lehrentwicklungen der Antike wurden Modelle der Aushandlung von Diversität vorgelegt, aber die Entfaltung einer exklusivistischen Ekklesiologie in der frühen Moderne, die über das I. Vatikanische Konzil hinaus in das 20. Jahrhundert und die Debatten auf dem II. Vatikanum hineinwirkt, hat diese Gestalt von Kirche umgekehrt. Die Schwierigkeiten und Brüche in der Arbeit an den ekklesiologischen und theologischen Impulsen des II. Vatikanischen Konzils, das für die Wiederentdeckung der ursprünglichen in Diversität gründenden und Diversität zulassenden Gestalt von Kirche steht, sowie die antimodernistischen Gefährdungen der Gegenwart – die aktuelle Debatte um den Anti-Genderismus oder fundamentalistische Absetzungen von anderen Religionen und die Ausgrenzung von religiösen Minderheiten – machen deutlich, dass die Arbeit am II. Vatikanischen Konzil kein abgeschlossener Prozess ist, sondern die neue Welt-Kirche gerade heute, 50 Jahre nach dem II. Vatikanum, neuer denkerischer Anstrengungen bedarf im Dienst der ursprünglichen Botschaft des Evangeliums und einer Kirche, die sich als Ereignis des Geistes Gottes für Frieden und Gerechtigkeit versteht.

3. Kirche im Zeichen der Diversität – neue Bewegungen in der Dynamik des Geistes Gottes

a. Ekklesiologische Grundlagen des II. Vatikanischen Konzils – in vielfältigen und lebendigen Bezügen zu den „anderen“ stehen ...

Das Konzil selbst steht für ein Ernst- und Wahrnehmen von „Diversität“ und damit für eine fundierte, pastoral orientierte Auseinandersetzung mit den durch Moderne und Aufklärung sowie dem Freiheits- und Menschenrechtsgedanken gegebenen Fragen und Herausforderungen und kann in diesem Sinn – so der chilenische Theologe Juan Noemi – als „post-modernistisch“⁸ bezeichnet werden.

⁸ Juan Noemi, *Postmodernismo y postmodernidad en teología*, in: *Stromata* 51 (1995) 287–299; vgl. auch: Margit Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i.Br. 2002, 239–275.

In den Konstitutionen über die Kirche und die Offenbarung, „Lumen Gentium“ und „Dei Verbum“, wird unter Rückbezug auf biblische und patristische Traditionen an die zentralen Gehalte der christlichen Botschaft erinnert und der Gedanke der Kommunikation ins Zentrum gestellt. Der eine und dreifaltige Gott, ist, wie es im ersten Kapitel der Kirchenkonstitution im Blick auf das Gründungsgeschehen der Kirche entfaltet wird (LG 2–4), das in sich und nach außen hin kommunikative Leben, die überströmende Liebe, die die Menschen als Freunde anspricht und ihnen mit dem Geist die Gabe schenkt, auf diese Liebe in Freiheit zu antworten. Im Vergleich zur „societas perfecta“-Struktur wird nun eine exklusivistische Ekklesiologie aufgebrochen und werden Grundlagen für eine sich in vielfältigen Kommunikationsstrukturen – nach innen und außen – realisierende Kirche gelegt. Die theologischen und ekklesiologischen Impulse von „Lumen Gentium“ finden dabei ihre Fortsetzung in der Pastoralkonstitution über die „Kirche in der Welt von heute“, in den Dekreten über die Mission und die Ökumene, in den Erklärungen zur Religionsfreiheit und zur neuen Haltung der katholischen Kirche zu anderen Religionen. Die Sorge für das Heil – die transzendente Ausrichtung des Menschen – und das Wohl des Menschen – die Aufgaben der Kirche in der Gesellschaft, im Blick auf die verschiedenen Lebensformen der Menschen, die Kulturen und Religionen, auch hinsichtlich der Ordnungen globaler Art, ihre Sorge um Einheit und Frieden im Rahmen einer technischen Weltgesellschaft – sind aufeinander bezogen. Die Fragen der Menschheit sind auch Fragen und Aufgaben der Kirche; die Zeichenhaftigkeit der Kirche gestaltet sich – begründet in der inkarnatorischen Struktur christlichen Glaubens – auch vom „Anderen“, von Welt und Kultur, her aus und nimmt darin neue Züge an. Die Kirche findet zu ihrem Wesen in der Einbindung in die vielfältigen Freiheitsgeschichten der Menschen. Auf der Basis der theologischen Arbeiten eines Yves Congar, Karl Rahner oder Marie-Dominique Chenu greifen die Konzilsväter hier auf neue Denkstrukturen zurück, die in der „Anerkennung der Anderen“ gründen und – mit Paul Ricœur gesprochen – in verschiedenste Gestalten der Andersheit eingebunden sind, durch die sich das Selbst konstituiert.⁹ Für das dieser ekklesiologischen Neubestimmung zugrundeliegende Denken ist das Verhältnis zum anderen von entscheidender Bedeutung, das „être-vers“ (Stanislas Breton), die Beziehung zum und vom anderen bzw. den vielen anderen; und genau darin gründen die zentralen Debatten des Konzils im Blick auf das Kirche-Welt-Verhältnis und der konfliktreiche Weg zu einer neuen – Diversität – anerkennenden Grundgestalt von Kirche in der Nachkonzilszeit. Die Ausgrenzung von befreiungstheologischen Ansätzen, feministisch-theologischen Positionen und neuen Verortungen auf dem Feld des interreligiösen Dialogs steht bis heute für diese spannungsreichen Wege.

Das Konzil hat zu einer neuen Selbstdefinition als Welt-Kirche, Kirche „in“ Welt, gefunden, die von der zentralen Anerkennungsstruktur christlichen Glaubens geprägt ist und die Diversität in diesem Sinn als konstitutives Moment der Kirche sehen lässt. Die Pastoralkonstitution

⁹ Vgl. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 (dt. Übersetzung: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996); Margit Eckholt, *Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum: Aufbruch zu einer „neuen Katholizität“*, in: *Edith-Stein-Jahrbuch* 6 (2000), 378–390.

„Gaudium et Spes“ ist der große Text, der die Autonomie aller weltlichen Sachbereiche anerkennt und die Kommunikationsbeziehungen der Kirche in der Welt behandelt, ein Dokument, das ekklesiologische Relevanz hat und auf die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ hin zu entfalten ist – Aufgaben, die gerade heute anstehen, in den Debatten um Familienmodelle, Gender-Fragen und weitergehende Partizipationsformen für Frauen in der Kirche.¹⁰ Von dort ausgehend ergeben sich im Vergleich zur vorkonziliaren Ekklesiologie entscheidende Veränderungen. Die Kirche kann ihre Sozialstruktur nur aus und in der Anerkennung der Freiheit des Menschen und der Errungenschaften der Moderne entfalten. Dazu gehören die Anerkennung von Religions- und Gewissensfreiheit, die Entwicklung von neuen Gestalten der Partizipation in der Kirche vor dem Hintergrund einer institutionellen Entfaltung der Volk-Gottes-Ekklesiologie, der theologischen Impulse für eine neue Sicht des Bischofsamtes und der Gemeinschaft der Bischöfe, für eine Entwicklung synodaler Strukturen und neuer Amtsformen, die mit dem Impuls zur Einrichtung des ständigen Diakonats angeregt worden ist, und der Bedeutung, die das Konzil Laien zuspricht im Dienst in Kirche und Welt.

Die Konzilstexte selbst sind keine in sich homogenen Texte, sie sind Ergebnisse eines Ringens der Theologen und Bischöfe, in Kommissionen und den Generalversammlungen. Die in den letzten Jahren veröffentlichten Tagebücher von Konzilstheologen wie Yves Marie-Joseph Congar machen dieses Aufbrechen von Diversität, die Machtkonflikte und den schwierigen Umgang damit vonseiten des Lehramts sichtbar.¹¹ Es wird deutlich, wie Strukturmomente der „societas-perfecta“-Ekklesiologie nachwirken, gerade in der die Kirchenkonstitution begleitenden „Nota explicativapraevia“, die im Blick auf die Kollegialität der Bischöfe und die Autorität des Papstes Grundannahmen des I. Vatikanums aufgreift, auch wenn, so die Interpretation von Peter Hünemann, „in den theologischen Darlegungen zur Kollegialität – unter den gegebenen kirchlichen Bedingungen und Bedürfnissen – die Herausforderung steckt, das Verhältnis von Papst und Bischöfen im Sinne der neu entdeckten Kollegialität zum Wohl der Kirche auszugestalten“¹². Die nachkonziliaren und bis in die Gegenwart reichenden Debatten z. B. um synodale Partizipationsstrukturen, um rechtlichen Schutz in Verfahrensangelegenheiten, um Transparenz in Nihil-obstat-Verfahren usw. stehen für das Ringen um den Weg der Konzilskirche und einen – auch rechtlich abgesicherten – Umgang mit Diversität.

Die inkarnatorische Bewegung und Freiheitsstruktur des Evangeliums, die, den vielen Wegen des Menschen entsprechend, zur je neuen Ausbildung von Lebensformen des Glaubens füh-

¹⁰ Vgl. dazu: Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et Spes, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, hg. von Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2005, v. a. 616–691.

¹¹ Vgl. dazu: Margit Eckholt, Yves Congar (1904–1995), in: Lebendiges Zeugnis 68 (2013), 264–276.

¹² Peter Hünemann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, hg. von Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2004, 263–582, 546/547.

ren, sind aber – und das macht die weltkirchliche Konzilsrezeption deutlich, für die auch Papst Franziskus steht – die Vorgabe für die Erarbeitung einer neuen Sozialgestalt der Kirche. Dabei kommt Diversität eine zentrale Bedeutung für die Grundbestimmung von Kirche und ihrer verschiedenen Vollzüge – in der Liturgia, der Diakonie und Verkündigung – zu. Das Zitat von Gal 3,28 – „nicht mehr Jude und Grieche, nicht mehr Sklave und Freier, nicht mehr Mann und Frau“ – stellt, so Peter Hünemann, „eine Grundaussage der Kirche im II. Vatikanum dar“.¹³ Die „Gleichheit und Würde aller Glieder der Kirche stellt zugleich die grundlegende Norm im Verhalten der einzelnen Christen zueinander dar“.¹⁴ Das Einswerden in Christus heißt nicht, Unterschiede einzuebnen, sondern Vielfalt wahrzunehmen und Ausgrenzungen und Hierarchien in der Anerkennung jedes und jeder Einzelnen zu entkräften. Was Paulus im Galaterbrief formuliert hat, gründet in der neuen Würde und radikalen Anerkennung aller Menschen – unabhängig von Geschlecht, sozialer Stellung, ethnischer Zugehörigkeit usw. –, die sich im Ereignis von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ereignet haben.¹⁵ Damit sind dann auch die aktuellen Debatten um Ämter von Frauen – Papst Franziskus hat im August 2016 eine offizielle Kommission zur Erörterung des Frauendiakonats einberufen – nicht Ausdruck einer bloßen Beschäftigung der Kirche mit sich selbst¹⁶, sondern – ebenso wie die Stimmen der vielen Armen, heute vor allem der indigenen Kulturen – ein „Zeichen der Zeit“, in dem sich in prophetischer Weise Gottes Stimme zu hören gibt.

b. ... und in Bewegung bleiben – Impulse zur neuen „Unterscheidung der Geister“ mit Papst Franziskus

Papst Franziskus stammt aus einem Kontinent, in dem die Ortskirchen in der Nachkonzilszeit auf den großen Generalversammlungen des Episkopats in Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) und Aparecida (2007) mit der „Option für die Armen“ und dem Einsatz für Menschenrechte angesichts von unterdrückerischen Strukturen in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik ein neues, eigenes Profil als Ortskirche ausgebildet, Welt-Kirche auf eigene und weit über den Kontinent hinaus vorbildliche Weise ausgeprägt und darin auch zu einem neuen Selbstbewusstsein gefunden haben. Dabei ist in diesen Weg genau der Konflikt um die Anerkennung neuer theologischer und ekklesiologischer Positionierungen und das schwierige Aushandeln von Diversität eingeschrieben. Der Papst stammt aus diesem von Konflikten geprägten Kontinent, in dem in den Jahren des Pontifikats von Johannes Paul II. Aushandlungsprozesse um Diversität über autoritäre Entscheidungen aus Rom getroffen wurden – dies

¹³ Hünemann, Theologischer Kommentar, 467.

¹⁴ Hünemann, Theologischer Kommentar, 330.

¹⁵ Vgl. dazu aus feministisch-theologischer Perspektive: Heike Walz, „... nicht mehr männlich und weiblich ...“? Ekklesiologie und Geschlecht im ökumenischen Horizont, Frankfurt a.M. 2006.

¹⁶ Johanna Rahner, Wie definitiv ist das Verbot der Frauenordination? Eine Frage der Theologie, in: Herder Korrespondenz 71 (2017) 8, 47–51, 47. – Zur Diskussion um den Frauendiakonats: Margit Eckholt, Frauendiakonats – neue Bewegung?, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 165 (2017) 3, 266–275.

betrifft Bischofsernennungen, die Versetzung von sozial engagierten Bischöfen, die Ausgrenzung und Verurteilung von Theologen und Theologinnen, die befreiungstheologische Ansätze entwickelt haben, sowie die Schließung von neuen, im Sinne der Sozialpastoral tätigen pastoralen und kirchlichen Bildungszentren, in denen auch Laien eine neue theologische Stimme erhielten. Und es sind Ortskirchen, die angesichts von Säkularisierungsprozessen und neuen religiösen – oft pfingstlichen – Aufbrüchen das Thema der Mission in den letzten Jahren auf ihre Weise in das Zentrum gerückt haben: im Sinne eines neuen „empowerment“ der Gläubigen, in ihren Glauben hineinzuwachsen und ihn sich in Gemeinschaft mit anderen und über eine intensive Annäherung an die biblischen Traditionen sowie einer Erneuerung des volkreliösen Erbes zu erschließen.¹⁷ Das sind Erfahrungen, die für Papst Franziskus wegweisend sind, fünfzig Jahre nach dem II. Vatikanum Impulse für eine Kirche im Zeichen der Diversität zu geben. Diese theologischen – im Grunde pneumatologischen – Impulse sind oft am „Rande“, in kurzen Ansprachen und Predigten, zu finden, sie stehen für einen neuen Umgang mit Diversität, knüpfen an geistliche Strukturprinzipien wie die gemeinsame „Unterscheidung der Geister“ aus der Tradition des Jesuitenordens an und nehmen im Geist des weltkirchlichen Aufbruchs des II. Vatikanums Regelungen einer neuen Sozialstruktur der Kirche in den Blick. Drei Momente seien abschließend benannt, an denen der neue Umgang mit Diversität abzulesen ist, der den lokalen Kirchen Mut macht zu eigenen, im Evangelium Jesu Christi und gemeinsamen Unterscheidungsprozessen gründenden Entscheidungen:

1.

Papst Franziskus setzt neu auf das synodale Prinzip und führt mit ihm den pastoralen – und darin lehrmäßigen – Duktus des Konzils fort. Die Gültigkeit von Perspektiven, Normen und Regeln muss in den jeweiligen Foren und Diskurszusammenhängen, in denen eine Weltkirche steht, immer wieder neu ausgehandelt werden. Das hat der Papst im Blick auf die Debatten um Modelle von Ehe und Familie mit der Einberufung von zwei Synoden (Oktober 2014 und Oktober 2015) und den vorausgehenden umfangreichen weltweiten Konsultationen deutlich gemacht. In seiner Ansprache am Abschluss der Bischofssynode vom 24. Oktober 2015 formulierte Papst Franziskus: „Und – obwohl die dogmatischen Fragen durch das Lehramt der Kirche klar definiert schienen – sahen wir, dass das, was dem einen Bischof von einem Kontinent normal war, den anderen befremdete und fast wie ein Skandal vorkam ...; was in einer Gesellschaft als ein Verstoß gegen das Gesetz gilt, kann ein unantastbares Gebot in einer anderen sein; was für manche Teil der Gewissensfreiheit ist, gilt anderen nur als Verwirrung. In der Tat sind Kulturen sehr unterschiedlich und jedes generelle Prinzip bedarf der In-

¹⁷ Vgl. dazu die wichtigen Impulse der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) und die Impulse zu einem neuen missionarischen Jünger/Jüngerin-Sein: Dokument von Aparecida: Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007.

kulturation, um beachtet und angewendet werden zu können.“¹⁸ Das ist eine beeindruckende nüchterne Bestandsaufnahme der Diversität und der damit verbundenen Herausforderungen, die nicht irgendeine Oberfläche tangieren, sondern das betreffen, was Gesetz, was Gebot, was Gewissensfreiheit ist.

Das Kriterium für den Umgang mit dieser Diversität ist die Christusbegegnung auf den vielen Wegen der Welt, vor allem in den Armen, wie sie in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung reflektiert worden ist, und das Ernstnehmen des Erfahrungsbezugs, der religiösen Subjekthaftigkeit und freiheitlichen Ausbildung von Glaubenspraktiken in den vielfältigen interkulturellen und interreligiösen Begegnungen, wie sie z.B. die asiatische Theologie kennzeichnet. Modelle ökumenischer Hermeneutik, wie sie für den Umgang mit konfessioneller Pluralität entwickelt worden sind und die sich am Prinzip der „Hierarchie der Wahrheiten“ orientieren können, wie es das II. Vatikanische Konzil im Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ (UR 11) vorgelegt hat, sind auch im Blick auf Diversität nach innen und außen zu entwickeln.¹⁹ Das synodale Prinzip, das Papst Franziskus bestärkt und das eingebettet ist in die „pastorale Umkehr“²⁰, die im je neuen Sich-Umwenden die Vielfalt der Facetten des auf allen Wegen der Welt zu entdeckenden Glaubensgeheimnisses erschließt, ist hier ein zentraler Schlüssel. „Auf dieser Straße müssen wir weiter gehen“, so Papst Franziskus in seiner Ansprache zur 25-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode am 17. Oktober 2015. „Die Welt, in der wir leben und die in all ihrer Widersprüchlichkeit zu lieben und ihr zu dienen wir berufen sind, verlangt von der Kirche eine Steigerung ihres Zusammenwirkens in allen Bereichen ihrer Sendung. Genau dieser Weg der *Synodalität* ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet. Was der Herr von uns verlangt, ist in gewisser Weise schon im Wort ‚Synode‘ enthalten. Gemeinsam voranzugehen – Laien, Hirten und der Bischof von Rom – ist ein Konzept, das sich leicht in Worte fassen lässt, aber nicht so leicht umzusetzen ist.“²¹

2.

Papst Franziskus setzt mit „*Evangelii gaudium*“ und vielen seiner Ansprachen und Predigten auf die Glaubenskompetenzen des ganzen Volkes Gottes. „Mission“ – im Sinne der „missiona-

¹⁸ Papst Franziskus, Ansprache des Heiligen Vaters zum Abschluss der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode, 24. Oktober 2015: <http://bit.ly/2A0xE3y> (abgerufen am 15.8. 2017).

¹⁹ Vgl. dazu auch: Margit Eckholt, Pluralität, Synodalität und Barmherzigkeit. Eine fundamentaltheologische Reflexion in interkultureller Perspektive, in: Bernd Elmar Koziel (Hg.), Apologie und Glaubensrechenschaft zwischen Konfrontation und Korrelation. Überlegungen zur Struktur gegenwärtiger Fundamentaltheologie, Würzburg 2017, 203–227.

²⁰ Vgl. zur „pastoralen Umkehr“: Victor Manuel Fernández, *Conversión pastoral y nuevas estructuras ¿Lo tomamos en serio?*, Buenos Aires 2010; zu Papst Franziskus: Margit Eckholt, An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus – Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern 2015.

²¹ Papst Franziskus, 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode, 17. Oktober 2015: <http://bit.ly/2il1x1f> (abgerufen am 15.8. 2017)

rischen Jüngerschaft“ des Dokuments von Aparecida, dessen Redaktionsleitung in seiner Hand lag – steht im Zentrum der pastoralen Impulse von Franziskus.²² Hier legt er den Grund für eine neue, bis heute noch nicht hinreichend reflektierte Glaubensanalyse, die die Freiheit und Subjekthaftigkeit der Glaubenden ernst nimmt: die dynamischen, auch fragilen Prozesse des Hineinwachsens in den Glauben, zu denen Bildung und Vorbilder gehören, das Zulassen von Zweifel, Distanz, Auseinandersetzung, aber vor allem ein Leben aus der je neuen Erfahrung der Liebe eines Gottes, der den Menschen nicht lässt, weil er Sehnsucht nach ihm und nach ihr hat. Dieses in der Erfahrung der Liebe gründende freiheitliche Zustimmung zum Glauben als strukturbildendes Moment für den Glauben des Gottesvolkes ist auch im Hinblick auf Lehraussagen der Kirche und die traditionelle „Einforderung“ einer Zustimmung vonseiten der Gläubigen neu zu reflektieren. Die traditionelle Einforderung von Gehorsam im Glauben kann vor diesem neuen offenbarungstheologischen Hintergrund der freiheitlichen Kommunikation Gottes mit den Menschen und einer modernen Kommunikationsgesellschaft nicht mehr funktionieren;²³ das wird Konsequenzen für die Struktur lehramtlicher Entscheidungen haben müssen und kann in eine neue Weite „dogmatischer“ Entscheidungen führen, eingebettet in eine die „Zeichen der Zeit“ ernst nehmende Parrhesia und plurale, Konflikte zulassende Aushandlungsprozesse, wie sie auch die frühe Kirche kennt. Im Dienst der Evangelisierung haben sich Petrus und Paulus von – tiefgehenden – Regelungen der jüdischen Gemeinschaft frei gemacht und diesen Prozess als Umkehr zu Jesus Christus verstanden. Das ist nicht ohne Machtkonflikte möglich und nicht ohne das Wissen um die Begrenztheit und „Anfechtung“ aller Positionen, um die je neue Gefahr, Positionen der „anderen“ auszugrenzen; und darum gehört dazu die Einsicht in und das Bekenntnis der Schuld. Papst Franziskus leitet an zu einem solchen Weg.

3.

Diese Anerkennung von Diversität bedeutet für Papst Franziskus – und in diesem Sinn für die Welt-Kirche des Konzils – nicht Beliebigkeit. Sie orientiert sich vielmehr an der Wahrheit, die die Anerkennung, für die das Ereignis von Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi steht, vermittelt. Im je neuen Frei-Werden in Jesus Christus ist die Anerkennung der Anderen grundgelegt, das Sich-Inkarnieren in die Vielfalt aller Lebenswirklichkeiten des Menschen, die Vielfalt der Geschlechter und Generationen, die anerkennende und sich auch herausfordern lassende Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen. Das „Arm-Werden“ in Jesus Christus gibt den vielen anderen Raum: Diversität steht so im Grund dessen, worin Kirche ihr Wesen findet. In immer wieder neuen Begegnungen und „Grenzüberschreitungen“, auch in herausfor-

²² Vgl. auch: Eckholt, An die Peripherie gehen (s. Anm. 20).

²³ Vgl. in diesem Zusammenhang die aktuelle Debatte um das Frauenpriestertum und die kirchenrechtliche Position einer im Gehorsam zu treffenden Glaubensentscheidung bei Georg Bier, Die Tür ist geschlossen. Frauen weihen?, in: Herder Korrespondenz 71 (2017) 8, 45–47, 46: „Weil die Gläubigen indes nur das als definitiv anerkennen müssen, was als solches offensichtlich feststeht, war es notwendig, die vom Bischofskollegium unfehlbar vorgelegte Lehre offenkundig zu machen. Dies ist durch ‘Ordinatio Sacerdotalis’ geschehen.“

dernden und bedrängenden, wächst Kirche in das, was sie von Jesus Christus her ist: Zeichen und Werkzeug des Heils, der Verbindung mit Gott und untereinander (LG 1). Im Vertrauen, dass Gottes Geist zum Zeugnis befähigt, dass seine Zusage auf den vielfältigen Wegen der Nachfolge liegt, ist Kirche dazu fähig. Sie kann sich nicht „verlieren“, wenn sie sich verschenkt, sie wird sich verlieren, wenn sie sich abschließt und nicht Neues wagt. Das ist die Tiefendimension der „Kirche im Aufbruch“, von der Papst Franziskus immer wieder spricht. In Zeiten fundamentalistischer Gefährdungen und des Abschlusses nach innen ist es wichtig, diesen Ausgangspunkt bei der Vielfalt zu erinnern und gerade auch „nach innen“ – in allen Reflexionen auf die neue Sozialgestalt der Kirche – zu vermitteln. Hier liegt eine der großen Aufgaben des Amtes: Diversität zuzulassen, sich auf offene und spannungsreiche Prozesse des Aushandelns von Diversität einzulassen und die Einheit gerade in den vielen Kontexten von Begegnung, Konflikt und Kommunikation zu wahren.²⁴

Prof. Dr. Margit Eckholt
Universität Osnabrück
Professur für Dogmatik mit Fundamentaltheologie
Schloßstraße 4
49074 Osnabrück
+49 (0)541 969-4286
margit.eckholt(at)uni-osnabrueck(dot)de

²⁴ Vgl. dazu auch: Walter Kasper, *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit und Sendung*, Freiburg/Basel/Wien ²2011, 484–487.

Unterschiedlichkeit – weitaus mehr als eine Zumutung Praktisch-theologische Überlegungen zum Umgang mit Diversität

Abstract

Die aktuelle Lage in der Welt ist deutlich davon geprägt, das Mauern gebaut, Grenzen gezogen und Abschottungen vorgenommen werden. Diese Prozesse lassen auch Christ_innen nicht unberührt und es ist die Frage zu stellen, was sie zur Lösung solcher Entwicklungen beitragen könnten. Der Auferstandene lässt die Vielen zu einer Einheit werden, ohne von ihnen zu verlangen, eine „Einsheit“ (Hans-Joachim Sander) zu werden. Hier zeichnet sich ab, dass Lösungen gefunden werden können, indem unterschiedliche Positionen miteinander ins Gespräch gebracht und wechselseitige Entdeckungen möglich werden. Christ_innen haben Tools, mit den Herausforderungen der Gegenwart kreativ umzugehen, und diese wären ein Angebot in Zeiten der Abschottungen, der Grenzen und Mauern.

The world of today is shaped by processes that involve the building of walls, the drawing of borders and increasing political and social compartmentalization. Christians do not remain unaffected by these developments. The question arises: how should religious people react to these problems? Jesus Christ rejoins the masses to form unity without demanding “one-ness” (Hans-Joachim Sander). This illustrates that solutions should be found by starting a discourse and by allowing reciprocal discoveries. Christians possess the tools to cope with the challenges of the present, which would provide an offer in times of compartmentalization, borders and walls.

Zu Beginn des Jahres 2017 werden wieder Abschottungen propagiert, Grenzkontrollen durchgeführt und Schutzmauern geplant. Diese Vorhaben folgen einem Ziel: Fremde und Fremdes sollen abgewehrt werden. Wie es aussieht, befinden wir uns (in Deutschland, in Europa, in den USA, in Israel, in Russland ...) wieder im Modus strikter Trennungen, die eigentlich mit dem Ende des Kalten Krieges überwunden schienen. Doch der Schein war offenkundig trügerisch. Es wird wieder klar unterschieden zwischen Innen und Außen, Bekanntem und Fremdem, Inländer_innen und Ausländer_innen, Gut und Böse, Schwarz und Weiß. Wir sind zurück im „immunologischen Zeitalter“¹. Zurückweisungen und Angriffe sind die prägenden Handlungsmuster. Was fremd ist, wird ganz selbstverständlich als negativ wahrgenommen und es wird ihm nur ein Ziel unterstellt: einzudringen und das Eigene zu negieren, zu schwächen, aufzuheben.² Diese Welt ist „von Grenzen, Übergängen und Schwellen, von Zäunen, Gräben und Mauern geprägt. Sie verhindern den universalen Tausch- und Austauschprozess.“³ Solche Grenzen „schaffen *Fantasien für den Anderen* (Hervorhebungen: im

¹ Byung-Chul Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, 6., um ein Vorwort ergänzte Auflage, Berlin 2011, 8.

² Vgl. Han, *Müdigkeitsgesellschaft* (s. Anm. 1) 12.

³ Han, *Müdigkeitsgesellschaft* (s. Anm. 1) 11.

Original) ab. Sie sind keine *Schwellen*, keine *Übergänge* mehr, die *anderswohin* (Hervorhebungen: im Original) führen.“⁴

Ein kurzer Blick in die Geschichte der katholischen Kirche genügt, um zu erkennen, dass auch sie lange Zeit geprägt war von der Angst, mit fremden Gedanken und Haltungen infiziert zu werden. Auch sie reagierte mit Abschottungen und perfektionierte diese ab dem Barock in der Selbstidentifikation der *societas perfecta*.⁵ Allerdings hat diese Kirche erleben müssen, dass Abschottungen letzten Endes das eigene Immunsystem schwächen und krank machen. Wer sich nur mit dem Gleichen umgibt, verfügt ab einem bestimmten Zeitpunkt über zu wenig Antikörper und das kann katastrophale Folgen haben. Ein solches System schwächt sich nachhaltig durch Isolation und die Fokussierung auf sich selbst.

Mit dem II. Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche den Schritt aus dem immunologischen Zeitalter gewagt. Dieses Konzil steht ganz im Zeichen des *Aggiornamento*.⁶ Es wagt den „Sprung nach vorwärts.“⁷ Das Dekret *Dignitatis humanae* verweist auf das Recht eines jeden Menschen auf Religionsfreiheit. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* identifiziert die Welt als Ort für die Entdeckung der eigenen Berufung.⁸ Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen *Nostra aetate* spricht mit Respekt von anderen Religionen und bahnt so erste Wege für den interreligiösen Dialog.

Mit diesem Konzil nimmt ein neuer Habitus in der katholischen Kirche Gestalt an, hier zeigt sich ein neuer Stil⁹, weil sie tatsächlich kritisch über sich nachdenkt, nach den anderen fragt und versucht, sich von den anderen her der eigenen Berufung zu nä-

⁴ Byung-Chul Han, *Agonie des Eros*, Berlin ²2013, 54.

⁵ Vgl. Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg/Br. u.a. 2005, 581–886, 601.

⁶ Vgl. Ludwig Kaufmann – Nikolaus Klein, *Ansprache Papst Johannes XXIII. Zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1936)*, in: Dies., *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Brig 1990, 124; Peter Hünemann, *Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion*, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg/Br. u.a. 2006, 7– 101, 11.

⁷ Kaufmann – Klein, *Ansprache* (s. Anm. 6) 136.

⁸ Für Elmar Klinger ist die Pastoralkonstitution der Text, von dem aus sich das Konzil überhaupt erst entschlüsseln lässt. Er bezeichnet *Gaudium et spes* als „Zukunftsentwurf der Kirche selbst auf höchster lehramtlicher Ebene.“ Elmar Klinger, *Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich u.a. 1990, 97–98.

⁹ Zum Zusammenhang Stil und Konzil sei an dieser Stelle auf Christoph Theobald verwiesen. Christoph Theobald, *Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive*, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (Questiones Disputatae 261)*, Freiburg u.a. 2014, 203–219, 212–215.

hern.¹⁰ Besonders deutlich wird dies in den ersten Sätzen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ausgedrückt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1)

1. Identität im Plural

Es ist nicht selbstverständlich davon zu sprechen, dass jetzt ein günstiger Zeitpunkt für die katholische Kirche ist.¹¹ Im Allgemeinen wird die gegenwärtige Lage als nicht förderlich für die katholische Kirche wahrgenommen. Ein Blick auf die Fakten mag dieser Einschätzung Recht geben. Es fehlt zunehmend an seelsorglichem Personal. Dass laut Kirchenstatistik 2015 in Österreich die Zahl der Priester leicht gestiegen ist, bedeutet auch keine Trendwende. Vielmehr ist zu berücksichtigen, dass diese Entwicklung vor allem mit einer steigenden Anzahl ausländischer Priester und Ordenspriester zu erklären ist.¹² Die Zahl der Gottesdienstbesucher_innen geht kontinuierlich zurück und jene, die den Gottesdienst besuchen, werden in der Regel immer älter. Diese schmerzhaften und spürbaren Entwicklungen markieren, dass sich die Kirche vielfach aus den Lebenswelten der Menschen exkulturiert hat.¹³ Ein Grund dafür ist die Wahrnehmung, dass sie für eine Ordnung steht, deren Konzepte und Inhalte alles andere als fortschrittlich sind. Zu denken ist hier vor allem an den Pflichtzölibat, die Ungleichbehandlung von Frauen¹⁴ und ihre hierarchischen Strukturen. Erhärtet werden diese Wahrnehmungen, wenn zum Beispiel die Definition des Duden zur Kenntnis genommen wird, in der zu einer Avantgarde eine „Gruppe von Vorkämpfern einer geistigen

¹⁰ Vgl. Elmar Klinger, Christliche Identität im Pluralismus der Religionen. Probleme und Perspektiven in der Sicht des Zweiten Vatikanum, in: Ders. (Hg.), Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog, Regensburg 1997, 111–125, 121.

¹¹ Vgl. Christoph Theobald, Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich (Bildung und Pastoral Bd. 1), Ostfildern ³2013, 81–109.

¹² Vgl. <http://bit.ly/2A1BbhT> (abgerufen am 1.3.2017).

¹³ Vgl. Theobald, Augenblick (s. Anm. 11) 83–89; Bernhard Spielberg, Schmetterlinge in der pastoralen Landschaft oder: Wo sich die neue Gestalt der Kirche entpuppt, in: Johannes Först – Heinz-Günther Schöttler (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, Münster 2012, 165–189, 167.

¹⁴ Dass Frauen verantwortliche Aufgaben in den ersten Gemeinden wahrgenommen haben, kann aufgrund exegetischer Untersuchungen im Neuen Testament belegt werden. Diese Befunde „warten nur darauf, genutzt zu werden“. Marlis Gielen, Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe, in: Marlis Gielen – Joachim Kügler, Papst Franziskus und die Zukunft der Kirche. Neutestamentliche Orientierungsangebote (Theologie Forschung und Wissenschaft Bd. 46), Berlin 2014, 109–143, 143.

Entwicklung“¹⁵ gezählt wird. In diesem Sinn waren die frühen Christ_innen Teil einer Avantgarde. Die christlichen Gemeinden waren nicht zuletzt aus dem Grund attraktiv und eine wirkliche Alternative, weil sie ein Ort der Anerkennung waren und der Logik des Ressentiments widerstanden haben. Exemplarisch sei an dieser Stelle auf den Brief an die Galater verwiesen, in dem Paulus schreibt: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,27–28)

Der Auferstandene ist es, der die Vielen zu einer Einheit werden lässt. Insofern zeichnet sich hier schon eine Perspektive ab, die es den Christ_innen grundsätzlich ermöglicht, sich vor dem Plural nicht zu fürchten, sondern vielmehr den Plural als notwendig zu betrachten, um zur christlichen Identität zu gelangen, zumindest wenn man dem Apostel Paulus folgt.¹⁶ Paulus schreibt an die Gemeinde in Korinth: „Obwohl ich also von niemandem abhängig bin, habe ich mich für alle zum Sklaven gemacht, um möglichst viele zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obgleich ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Den Gesetzlosen bin ich sozusagen ein Gesetzloser geworden – nicht als ein Gesetzloser vor Gott, sondern gebunden an das Gesetz Christi –, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, um auf jeden Fall einige zu retten. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an seiner Verheißung teilzuhaben.“ (1 Kor 9,19–23)

Paulus setzt sich dem Plural aus und er sucht nach einem Weg, sich gegenüber den Vielen und dem Einen zu verhalten. Dies gelingt ihm, weil er die Vielen nicht als eine „Einsheit“¹⁷ denkt. Christus ist jener, der ihn befähigt, kreativ mit dem Plural umzugehen.

Die Empfehlung, auf die Herausforderungen des Plurals zu antworten, lautet damals wie heute: Einheit nicht mit „Einsheit“ oder mit Einzahl zu verwechseln. Wer Einheit im Sinn der Einzahl anstrebt, formuliert dies meist unterschwellig und mit unwillkürlichem Zwang zur Einheit. Diesen Weg einzuschlagen, hat einen guten Grund, nämlich die Differenzen, die in der Begegnung mit dem Plural automatisch entstehen, im Zaum zu halten. Auch Paulus weiß um die Spannungen und Konflikte, die auftauchen können, wenn viele und vieles zusammenkommen. Zu denken ist hier unter anderem an die Streitpunkte in der Gemeinde von Korinth bezüglich des Herrenmahles (1 Kor 11,18) und der verschiedenen Charismen (1 Kor 12,4–11). Aber diese Beispiele sind

¹⁵ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Avantgarde#Bedeutung1> (abgerufen am 1.3.2017).

¹⁶ Vgl. Hans-Joachim Sander, Identität mit prekärem Plural. Eine Ortsbestimmung für die Christen in nachmoderner Zeit, in: Kirche und Israel. Neukirchener Theologische Zeitschrift 20 (2005) 1, 4–8, hier 7.

¹⁷ Dieses Kunstwort stammt von Hans-Joachim Sander. Vgl. Hans-Joachim Sander, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 73.

nicht nur ein Beleg für die Schwierigkeiten, die mit dem Plural auftreten können, sondern sie beinhalten auch den wichtigen Hinweis, dass Probleme nicht gelöst werden, indem zur Lösung die eine Position vorgeschrieben wird. Lösungen werden vielmehr erst durch die Konfrontation mit unterschiedlichen Positionen gefunden und schließen die Anstrengungen ein, sich diesen gegenüber zu verhalten. Nur in der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Positionen entsteht die Möglichkeit, eine Sprache für ihre Lösung zu finden. Die jeweils andere Position ist ein anderer Ort, auf den man zugehen, zu dem man sich verhalten kann. So werden aus Positionen Orte, die einen Zwischenraum, eine Kontaktzone kreieren. Diese Räume sind nicht leer, sondern sozial produziert.¹⁸ Und das impliziert, dass das, was sich in ihnen ereignet, vor allem „eine ethische Aufgabe“¹⁹ ist. Denn es geht darum, sich mit den anderen in Beziehung zu setzen, von den anderen her zu denken und sich wahrnehmen zu können und so letztlich zu einem Umgang mit den anderen zu finden. Das Eigene und das Fremde stehen in einem Wechselverhältnis zueinander und wirken aufeinander. Begegnungen in diesem Modus sind kreativ und bereichernd, weil sie zur Identität verhelfen und ein *Mehr* entstehen lassen, wie Alfred North Whitehead es treffend formuliert hat: „The many become one, and are increased by one.“²⁰

Wer sich auf die Begegnung mit anderen einlässt, sich berühren lässt, wird eine andere, wird ein anderer. In solchen Kontakten steckt Entdeckungs- und Entwicklungspotenzial für alle Beteiligten. Sie werden zu einem identitätskonstituierenden Faktor, wobei Identitätsfindung ein Prozess ist, in dem Identität eben auch durch die Begegnung mit dem, was man nicht ist, gefunden und entwickelt werden kann.²¹

Und noch etwas anderes kommt ins Spiel, wenn man sich dem Plural öffnet – der Blick für das Detail. Beispielhaft lässt sich dies an den biblischen Namen für Gott zeigen.²² Gott ist der Schöpfer allen Seins (Gen 1,1), der Retter (Jer 15,20), der Richter (Gen 18,25), der Vater (Mt 6,8) und die Liebe (1 Joh 4,8). Diesen Gott verehren die Christ_innen in seiner Trinität, als Vater, Sohn und Heiliger Geist, der in Einheit und Vielheit gleichzeitig, aber unvermischt ist.²³ Der Plural ist noch an vielen anderen Stellen innerhalb der biblischen Texte und in der Struktur des Christentums zu entdecken.²⁴ Es gibt nicht nur einen Propheten, sondern mehrere. Es gibt nicht nur ein Testament, sondern zwei, und der Kanon besteht aus mehreren und ganz unterschiedlich akzentuierten Schriften. Das Christentum besteht aus verschiedenen Kirchen. Vor diesem Hintergrund kann gesagt werden, dass Christ_innen Tools im Gepäck haben, mit

¹⁸ Zur Raumtheorie sei an dieser Stelle exemplarisch auf Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris 1974 und Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a. M. 2001 verwiesen.

¹⁹ Vgl. Klinger, *Identität* (s. Anm. 10) 116.

²⁰ <http://bit.ly/1SrP3AZ> (abgerufen am 1. 3. 2017).

²¹ Vgl. Klinger, *Identität* (s. Anm. 10) 120.

²² Vgl. Klinger, *Identität* (s. Anm. 10) 121.

²³ Vgl. Sander, *Gotteslehre* (s. Anm. 17) 84.

²⁴ Vgl. Klinger, *Identität* (s. Anm. 10) 121.

den Herausforderungen der Gegenwart umzugehen und somit einen kreativen und konstruktiven Beitrag im Umgang mit Diversität leisten können. Sie sind grundsätzlich in der Lage, Perspektiven anzubieten, wie mit einer veränderten Welt umzugehen ist, in der die übliche Ordnung der Dinge nicht mehr greift, wie das in der Gegenwart der Fall ist. Wir leben in Zeiten, in denen alles möglich geworden ist und die Grenzen des Denkbaren immer wieder überschritten werden. Dafür steht auch Papst Franziskus, der seiner Kirche zeigt, wie sie der Zeit voraus sein kann. Der für eine Kirche steht, die in Bewegung ist und sich im Modus der Beweglichkeit weiter entwickeln soll.²⁵

2. Raum für Vielfalt und Macht versus Gewalt und Einsamkeit

Im Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* von Papst Franziskus findet sich ein „Loblied“ auf die Komplexität. Papst Franziskus schreibt: „Er [Christus, H.W.] hofft, dass wir darauf verzichten, unsere persönlichen oder gemeinschaftlichen Zuflüchte zu suchen, die uns erlauben, gegenüber dem Kern des menschlichen Leids auf Distanz zu bleiben, damit wir dann akzeptieren, mit dem konkreten Leben der anderen ernsthaft in Berührung zu kommen und die Kraft der Zartheit kennen lernen. Wenn wir das tun, *wird das Leben für uns wunderbar komplex* (Hervorhebungen: H.W.), und wir machen die tiefe Erfahrung, Volk zu sein, die Erfahrung, zu einem Volk zu gehören.“²⁶ (EG 270)

Hier klingt deutlich an, dass Komplexität in den Augen des Papstes etwas Positives ist. Zugleich benennt er eine Voraussetzung für den Umgang mit der Komplexität: Es bedarf der Bereitschaft, sich berühren zu lassen.²⁷ Wer sich auf die Komplexitäten des Lebens einlassen und davon anrühren lassen kann, der/die verlässt die gewohnten Beobachtungs- und Bewertungsstandpunkte. Er oder sie begibt sich in einen Zwischenraum, ohne der Distanzlosigkeit zu verfallen. „Die Distanzlosigkeit ist nicht die *Nähe* (Hervorhebung: im Original). Sie vernichtet sie vielmehr. Die Nähe ist *reich an Raum* (Hervorhebungen: im Original), während die Distanzlosigkeit den Raum vernichtet. Der Nähe ist eine Ferne eingeschrieben. Sie ist daher *weit* (Hervorhebung: im Original).“²⁸ Dieser Aspekt ist für Begegnungen, die sich Ausschließungen widersetzen, grundlegend. Es geht nicht darum zu verschmelzen, sondern wahrzunehmen, zu betrachten und zu verweilen. So ist es möglich, der lauenden Gefahr von Nullsummenspielen zu entkommen, zu der binäre Codierungen verführen. Denn binäre Codierun-

²⁵ Vgl. EG 97, <http://bit.ly/2ArcQBq> (abgerufen am 1.3.2017); Michael Ebertz, Leitbildwechsel. Die Kirche vor neuen religiösen Identitäten und Optionen, in: <http://bit.ly/2AoLoEm> (abgerufen am 24.8.2017).

²⁶ <http://bit.ly/1HaqJBL> (abgerufen am 1.3.2017).

²⁷ Zur Kategorie der Berührbarkeit für die Theologie vgl. Hildegund Keul, *Menschwerden durch Berührung*. Bettina Brentano-Arnim als Wegbereiterin für eine feministische Theologie (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie Bd. 16), Frankfurt a. M. u. a. 1993.

²⁸ Byung-Chul Han, *Transparenzgesellschaft*, Berlin ³2013, 26.

gen stehen für klare Grenzziehungen, Gegenüberstellungen und Konkurrenzen: Schwarz gegen Weiß, Reiche gegen Arme, Mann gegen Frau, Metropole gegen Peripherie, Starke gegen Schwache, Einheimische gegen Migrant_innen. Das eine wird mit Wucht und Schärfe durch das andere verdrängt beziehungsweise ausgespielt. Nuancen, Zwischentöne, Zwischenräume gehen dabei verloren. Und dort, wo Nähe durch Distanzlosigkeit ersetzt wird, machen sich Monokulturen breit. Ressentiments greifen um sich. Der Ausweg aus diesen Nullsummenspielen besteht darin, sich dem, was einem/einer entgegenkommt, in einem Zwischenraum zu stellen. Es muss nicht alles zurückgewiesen und als Bedrohung wahrgenommen werden. Begegnungen werden so zu einer Unterbrechung und können ein überraschendes Reservoir und Lernpotenzial bereithalten. Diese Einsicht findet sich auch in *Gaudium et spes*: „Ja selbst die Feindschaft der Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie nützlich und wird es bleiben“ (GS 44). Dieser Satz beschreibt die Haltung, dass nicht länger abgewehrt werden muss, was kritisch und herausfordernd, feindselig und gefährlich ist.²⁹ Mängel im Außen werden „nicht zur Verherrlichung der Stärken im eigenen Innen“³⁰ herangezogen und „[a]n den Stärken, die sich im Außen der Kirche finden, darf sich kein kirchliches Ressentiment kristallisieren“³¹. Begegnungen in diesem Modus bieten Handlungsspielräume und bändigen lauernde Gewalt oder Zwang, weil sie nicht mehr davon geprägt sind, alles in eine Übereinstimmung überführen zu müssen, sondern vielmehr kreativ mit den Kontrasten, den Differenzen umgehen können. Dabei ist hervorzuheben, dass das, was sich im Zwischenraum ereignet, immer relational und daher automatisch mit Macht verbunden ist.³² Macht ist immer in Beziehungssystemen am Werk und konstituiert diese. Macht „wirkt, indem sie Zeichen und Vorstellungen zirkulieren lässt“³³, Raum schafft und durch Anerkennung der anderen legitimiert wird.³⁴ Diese Macht hängt an der Zustimmung der anderen und ist ein permanentes Kommunikations- und Aushandlungsgeschehen. Wo das nicht bedacht und umgesetzt wird, wandelt sich Macht in Gewalt und Gewalt kappt Beziehungen. „Im Gegensatz

²⁹ Vgl. Hans-Joachim Sander, Einführung: Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen, in: Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg/Br. u.a. 2006, 383–394, 392.

³⁰ Sander, Einführung (s. Anm. 29) 392.

³¹ Sander, Einführung (s. Anm. 29) 392.

³² Vgl. Ulf Liedke – Harald Wagner, Inklusionen: Sozialwissenschaftliche Grundlagen für eine Praxistheorie der Teilhabe und Vielfalt, in: Dies. u.a., Inklusion. Lehr- und Arbeitsbuch für professionelles Handeln in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2016, 9–38, 17.

³³ Byung-Chul Han, Was ist Macht?, Stuttgart 2005, 49.

³⁴ Von Hannah Arendt stammt der Satz: „Was niemals aus den Gewehrläufen kommt, ist Macht.“ Hannah Arendt, Macht und Gewalt, München 1970, 54. Und mit Bezug auf dieses Zitat schreibt Han: „Der Enge des Gewehrlaufes entspringt kein Raum.“ Han, Macht (s. Anm. 33) 101.

zur Macht ist die Gewalt kein Beziehungswort. Sie vernichtet den Anderen.³⁵ Gewalt schafft keine Räume, sondern besetzt Räume. Gewalt ist „ein *einsamer* (Hervorhebung: im Original) Akt.“³⁶ Gewalt merzt Differenzen aus und erzeugt zugleich neue. Ein unheilvoller Kreislauf ist vorgezeichnet: Flüchtlingsunterkünfte brennen, Personengruppen werden gegeneinander ausgespielt, der Islam wird zu einer terroristischen Gefahr stilisiert. Grenzen werden gezogen, mit Ängsten wird gespielt und verquere Gruppenidentitäten produziert. Aus diesen Zusammenhängen gibt es nur einen Weg hinaus – wechselseitige Risiken wagen. Denn wir leben in einer Zeit, in der Selbstverständliches nicht mehr selbstverständlich ist. Es geht heute um fundamentale Fragen des Zusammenlebens und diese lassen die Kirche, ihre Pastoral und die Rede von Gott nicht unberührt. Eine wesentliche Herausforderung besteht dabei darin, sich von vorfindlichen Differenzen nicht abschrecken und abhalten zu lassen. Das ist ohne jeden Zweifel nicht nur eine Aufgabe, sondern eine Zumutung. Um in der Gegenwart jedoch sprachfähig zu sein, ist es erforderlich, sich einzulassen „auf Pfade im Denken, Wollen, Leben [...], die noch nicht ausgetreten sind und deren weiterer Verlauf nur unzureichend abzuschätzen ist.“³⁷ Es müssen schlichtweg Risiken eingegangen und Komfortzonen verlassen werden. Pastoral wird so zu einem Abenteuer. Ob es bestanden wird und hilfreiche Perspektiven für andere angeboten werden können, ist längst nicht ausgemacht, denn es „warten Differenzen zu bisherigen Lebenserfahrungen; die Mächte und Gewalten, derer man sich sicher glaubte, verändern sich“.³⁸

3. Abduktiv vorgehen – Kontaktzonen suchen – Standpunkte einnehmen – Vernetzungen fördern

Eine nicht unerhebliche Anzahl von Menschen scheint die Gegenwart als einen Verlust an Zukunft wahrzunehmen. Diese Menschen sind geprägt von der Erfahrung, dass sich die Dinge anders entwickeln, als sie es sich ausgemalt und gewünscht haben. Die eigenen Zukunftsvorstellungen erweisen sich als unerfüllbarer Traum und der Alltag droht zu einem Albtraum zu werden. Das ist ein Nährboden für Verunsicherung, Angst und Ressentiment. Die Versuchung ist groß, an einer Wiederherstellung des Bekannten, der vermeintlich besseren Vergangenheit zu arbeiten. Es reicht jedoch nicht aus, in Strategien zu investieren, die früher erfolgreich waren, schlichtweg deshalb, weil sich die Rahmenbedingungen grundlegend verändert haben. Die alten Zeiten, die von (vermeintlicher) Überschaubarkeit und Einheitlichkeit geprägt waren, kommen nicht

³⁵ Byung-Chul Han, *Topologie der Gewalt*, Berlin ³2017, 90.

³⁶ Han, *Macht* (s. Anm. 33) 104.

³⁷ Hans-Joachim Sander, *Gott und seine Orte. Theologie auf dem Weg vom Zeichen zum Subjekt*, in: Gerhard Kruij – Michael Fischer (Hg.), *Als gäbe es Ihn nicht – Vernunft und Gottesfrage heute* (Philosophie aktuell Bd. 2), Berlin 2006, 195–209, 198.

³⁸ Sander, *Gott* (s. Anm. 37) 199.

zurück, so sehr man sie sich auch herbeiwünschen mag. Das einzugestehen wird von einigen gewiss als schmerzhaft und unerquicklich erfahren. Dessen ungeachtet führt kein Weg daran vorbei, dass es neue Strategien braucht, doch für deren Entwicklung helfen die bekannten Erkenntnisformen von Deduktion und Induktion nicht wirklich weiter. Dies ist vor allem damit zu erklären, dass sowohl die Deduktion als auch die Induktion letztlich die Fortsetzung des schon Bekannten und Gewussten im Sinn haben. Einen Weg, mit neuen Situationen und Fragestellungen umzugehen, bietet hier die Erkenntnisform der Abduktion.³⁹ Denn im Modus dieser Erkenntnisform können Lösungen gefunden werden, wenn „die bisherige Darstellungsart angesichts verstörender Größen sprachlos geworden ist und weil diese Sprachlosigkeit einen Handlungsdruck erzeugt“⁴⁰. Wer abduktiv vorgeht, widersteht der Versuchung, Sprachlosigkeit mit Geplapper zu übertönen, sondern setzt sich ihr aus, um gerade in dieser Situation zu einer neuen Sprachfähigkeit zu finden.⁴¹ Das bedeutet, dass schnelle Lösungen unwahrscheinlich sind und erhöht so wiederum den Druck, denn eine Lösung soll ja gefunden werden. Doch Verbissenheit und Eifer helfen nicht wirklich weiter. Was Not tut, ist das *musing*. Das ist die Phase eines abduktiven Erkenntnisprozesses, in dem das Problem bedacht, hin und her gewälzt wird, ohne dass sich eine Lösung abzeichnet. „Musing‘ steht für das nicht unmittelbar zielbezogene oder direkt zielführende Nachhängen über ein Problem, das jemanden beschäftigt. Es bildet die Ortsbestimmung in einem Problem oder einer Erfahrung, die die sprachlichen Fähigkeiten noch übersteigt. Ein solches Nachhängen stellt sich gleichsam wie von selbst ein, sobald ein Problem die Kraft hat, einem nicht aus dem Kopf zu gehen. Probleme, die man unbedingt lösen will, die man gezwungen wird zu lösen oder denen man, aus welchen Interessen auch immer, verschrieben ist, lösen solche ‚musing‘-Phasen aus; sie erzeugen einen Handlungsdruck auf das verfügbare Wissen.“⁴²

Der Kontext, in dem Abduktionen und *musing* greifen, sind überraschende und unvorhersehbare Zusammenhänge. Und genau das trifft auf die gegenwärtige Lage zu, in der der Umgang mit Diversität nahezu alle erreicht hat und zu einer drängenden Herausforderung geworden ist. Wenn Kirche und Pastoral vor diesen Situationen nicht selbst sprachlos zurückschrecken, sondern sich einlassen wollen, dann bieten die Erkenntnisform der Abduktion und das *musing* eine Chance, wirklich Neues und Hilfreiches in Erfahrung zu bringen und vorschlagen zu können. Damit wird zugleich auf den Ort von Kirche in diesen prekären Zeiten hingewiesen, der inmitten der Welt ist. Darin ist die Zumutung eingeschlossen, sich den Nöten und Erwartungen der Menschen auszusetzen, sie mit ihnen auszuhalten, sich von ihnen relativieren zu lassen und da-

³⁹ Diese Erkenntnisform geht auf den Philosophen Charles S. Peirce zurück und wird vor allem von Hans-Joachim Sander kreativ im Bereich der Theologie angewandt.

⁴⁰ Sander, Kommentar (s. Anm. 5) 698.

⁴¹ Vgl. Sander, Kommentar (s. Anm. 5) 699.

⁴² Sander, Gotteslehre (s. Anm. 17) 24–25.

rauf zu bauen, dass sich in diesen Kontaktzonen Neues und Fruchtbare für alle Beteiligten ereignen kann.

Kontaktzonen aufzusuchen und anzubieten ist eine dringliche Aufgabe der Pastoral in Zeiten vorfindlicher und zunehmender Ausschließungen. Und tatsächlich werden Kontaktzonen in Pfarrgemeinden vor allem angesichts der Herausforderungen durch die Flüchtlingsströme seit dem Sommer 2015 angeboten.⁴³ Dabei zeigt die Erfahrung, dass dies keine Selbstverständlichkeit ist und dass dieses Engagement nicht immer von Gemeindemitgliedern mitgetragen wird. Pfarrliche Kontexte sind nicht automatisch gastfreundliche Kontexte, aber sie können es werden und die Flüchtlinge fordern dazu heraus.⁴⁴

Wer sich als Christ_in Fremden und Fremdem nähert, bezieht Stellung, setzt Zeichen und gibt sich zu erkennen als jemand, die/der die eigene Religion als eine Ressource erfährt, sich berühren zu lassen, und weiß, dass Gottesliebe die Nächstenliebe einschließt. Und oft stellt sich im Laufe der Zeit die Erfahrung ein, dass die Begegnungen mit Menschen aus anderen Kulturen und/oder anderen Meinungen vor allem dazu führen, sich ganz neuen Fragen stellen zu müssen, weil Gewohntes relativiert wird. In solchen Zusammenhängen sind Netzwerke hilfreich, in denen Austausch und gegenseitige Unterstützung möglich ist. Man kann von anderen im Netzwerk profitieren. Netzwerke können Handlungsorientierung bieten, wo man vielleicht selbst keine Perspektiven sieht oder sich als sprachlos und überfordert erfährt. Pfarrgemeinden als Teil von Netzwerken können sich als kreativer Zwischenraum anbieten, der zwar nicht gleich für alles eine Lösung hat, aber mithilft, Lösungen zu finden. Ein Zwischenraum, in dem Begegnung möglich ist, weil man einander in Respekt und Achtsamkeit begegnet. Ein Zwischenraum, der Ressourcen und Kontakte zur Verfügung stellt. Ein Zwischenraum, der für wechselseitige Gastfreundschaft⁴⁵ steht und Freundlichkeit zum Ausdruck bringt. „*Freundlichkeit* (Hervorhebung: im Original) ist [...] imstande, den Anderen in seiner Andersheit anzuerkennen und willkommen zu heißen. [...] Fremdenfeindlichkeit ist Hass und hässlich. [...] Der Zivilisationsgrad einer Gesellschaft lässt sich gerade an ihrer Gastfreundschaft, ja an ihrer *Freundlichkeit* (Hervorhebung: im Original) messen. *Versöhnung bedeutet Freundlichkeit* (Hervorhebungen: im Original).“⁴⁶

⁴³ Vgl. Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Zerreißprobe Flüchtlingsintegration*, Freiburg/Br. u. a. 2017.

⁴⁴ Vgl. Hildegard Wustmans, *Grenzen erlauben und Aufbrüche wagen. Pfarrgemeinden als Orte der Integration*, in: Heimbach-Steins, *Zerreißprobe* (s. Anm. 43) 175–187.

⁴⁵ Christoph Theobald spricht von der Verwandlung des Gastgebers. Unter bestimmten Umständen wird er zum Gast des Gastes. Ort für diese radikale christliche Gastfreundschaft ist der Alltag. Vgl. Theobald, *Lebensstil* (s. Anm. 9) 216.

⁴⁶ Byung-Chul Han, *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*, Frankfurt a.M. 2016, 28. An dieser Stelle ist mit Bezug auf Homi K. Bhabha darauf hinzuweisen, dass Freundlichkeit etwas ganz anderes ist als Höflichkeit. Höflichkeit kann auch als Schutz vor dem, der Anderen zum Ausdruck gebracht werden. Vgl. Homi K. Bhabha, *Die Verortung*

Wer sich in diesem Modus Fremden nähert, erfährt natürlich implizite und explizite Anfragen, kann sie aber als Möglichkeit für ganz neue Erfahrungen und Lernprozesse wahrnehmen. Denn in der Begegnung mit anderen erfahren Menschen nicht nur etwas über andere, sondern gerade auch über sich selbst. Es geht in diesen Begegnungen darum, Neugierde zuzulassen. Einlassen auf Zumutungen und Überraschungen lautet die Devise. Hilfreich ist dabei ohne jeden Zweifel die Besinnung auf die konstitutive Vielfalt des Christlichen. Auf dieser Basis können Orte gemeinsamen Erlebens geöffnet werden. Allerdings geht das nicht ohne die Bereitschaft zum Wagnis. Wer sich darauf nicht einlassen kann, nimmt sich allerdings selbst die Möglichkeit, in der Begegnung mit anderen tatsächlich neue Welten zu entdecken und neue Einblicke über sich und seine Sicht auf die Welt zu bekommen. Wer sich neugierig und interessiert dem nähern kann, was unbekannt, verschieden und fremd ist, entgeht zugleich der Gefahr der Vereinnahmung, der Übernahme. Er oder sie wird Teil einer Praxis des kreativen Umgangs mit Kontrasten. Diese zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie der Frage eine größere Bedeutung beimisst als der Antwort. Dazu ist es zunächst erforderlich, eine Kultur des achtsamen und gespannten Fragenstellens zu erlernen, statt sich auf Antworten zu spezialisieren. Wer fragt, ist interessiert. Wer fragt, will lernen. Wer fragt, hört teilnehmend auf die Antwort des/der anderen. Die Basis dafür ist in besonderer Weise das aktive Zuhören.⁴⁷ Dabei ist es wichtig, „zunächst den Anderen willkommen [zu, H.W.] heißen, das heißt den Anderen in seiner Andersheit [zu, H.W.] bejahen. Dann schenke ich ihm Gehör. Zuhören ist ein Schenken, ein Geben, eine Gabe. Es verhilft dem Anderen erst zum Sprechen. Es folgt nicht passiv der Rede des Anderen. In gewisser Hinsicht geht das Zuhören dem Sprechen voraus. Das Zuhören bringt den Anderen erst zum Sprechen. Ich höre schon zu, bevor der Andere spricht, oder ich höre zu, damit der Andere spricht. Das Zuhören lädt den Anderen zum Sprechen ein, befreit ihn zu seiner Andersheit. Der Zuhörer ist ein Resonanzraum, in dem der Andere *sich freiredet* (Hervorhebungen: im Original). So kann das Zuhören heilend sein“⁴⁸. Damit dies gelingen kann, ist es vonseiten des Zuhörers, der Zuhölerin erforderlich, unbekannte, befremdliche oder widerstrebende Positionen differenziert wahrzunehmen. Aus dem Resonanzraum von achtsamem Zuhören und ausgesprochenen Worten kann ein Verhandlungsraum werden, in dem (gemeinsame) Positionen entwickelt werden. In diesem Verhandlungsraum können „die Unterschiede und

der Kultur (Stauffenburg Discussion, Studien zur Inter- und Multikultur, Bd. 5), Tübingen 2011, 137–150.

⁴⁷ Han, Austreibung (s. Anm. 46) 93. Han scheint die Ausführungen von Nelle Morton nicht zu kennen, die vom „hearing to speech“ spricht. „You heard me. You heard me all the way. [...] I have a strange feeling you heard me before I started. You heard me to my own story. *You heard me to my own speech* (Hervorhebungen: im Original).“ Nelle Morton, *The Journey is Home*, Boston 1985, 205. Vgl. Stephanie Klein, Hören als Ermächtigung zum Sprechen (Hearing to Speech). Zur Entdeckung einer theologischen Kategorie, in: *Pastoraltheologische Informationen* 17 (1997), 283–297.

⁴⁸ Han, Austreibung (s. Anm. 46) 93.

somit die Identitäten prozessual immer neu definiert⁴⁹ werden. In diesem Sinn könnten kirchliche Orte als Orte der „Zuhörenden und Lauschenden (Hervorhebungen: im Original)“⁵⁰ einen kreativen Umgang mit Diversität vorleben; sie wären damit ihrer Zeit voraus und würden zugleich einen wichtigen zivilgesellschaftlichen Beitrag leisten. Durch eine im guten Sinn des Wortes (selbst)kritische und fragende Haltung werden Selbstrelativierungen und letztlich Selbstüberschreitungen möglich. Darüber hinaus hat eine solche Haltung einen bestechenden Vorteil: Sie basiert immer auf situativen, kontext- und erfahrungsbezogenen Begegnungen von Menschen, die damit zur „Anstiftung konkreter pastoraler Praktiken und Erfahrungen“⁵¹ werden können. Dies anderen zur Verfügung zu stellen, indem zum Beispiel Räume der Begegnung und des Kontaktes geschaffen beziehungsweise aufgesucht werden, ist eine echte pastorale Aufgabe. Das bedeutet ebenfalls, als Christ_innen Verantwortung zu übernehmen. Denn „[d]ie Menschheitsprobleme sind keine fremde Beigabe, sondern ein zentrales Thema der Religion und ihres Dialogs“⁵². Sie kämen dem nach, was schon in *Gaudium et spes* grundgelegt ist: sich von Orten und Menschen herausfordern zu lassen, um immer mehr der eigenen Berufung nachzukommen, nämlich der Verkündigung des menschenfreundlichen Gottes. Solche Orte sollten dabei von etwas anderem als Toleranz geprägt sein. Denn letztlich ist Toleranz nur eine Art von Duldung und eine Haltung, die nicht wirklich an dem und der Anderen interessiert ist.⁵³ Es ist möglich, sich im Modus der Toleranz anderen nicht nähern zu müssen und dass „die Toleranz den Unterschied zwischen dem Eigenen und dem Anderen [festschreibt, H.W.]. Nicht die Mehrheit, sondern die Minoritäten werden toleriert, denen das Niedere, das Minderwertige anhaftet. So verfestigt die Toleranz stillschweigend das herrschende System. Und maßgebend ist bei allen Beteiligten das Eigene. Übers Tolerieren hinaus findet keine Berührung mit dem Anderen statt. Der Toleranz ist also jene Offenheit nicht eigen, in der das *Danebenliegende* (Hervorhebung: im Original) nicht nur passiv ‚toleriert‘, sondern auch aktiv bejaht, angeeignet, zum Inhalt des Eigenen erhoben würde. Die Toleranz konserviert das Eigene. Sie ist wie die Höflichkeit ein eher konservativer Begriff.“⁵⁴

Orte, an denen Menschen die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen, sollten vor allem eines sein: freundlich. Denn Freundlichkeit ist regellos beziehungsweise folgt

⁴⁹ Byung-Chul Han, *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*, Berlin 2005, 26.

⁵⁰ Han, *Austreibung* (s. Anm. 46) 101.

⁵¹ Rainer Bucher, *Jenseits von Inklusion und Exklusion. Plädoyer für eine „ökumenische Pastoral“*, in: Johann Pock – Birgit Hoyer – Michael Schüssler, *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der praktischen Theologie (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse, Bd. 20)*, Wien u. a. 2011, 115–137, 132.

⁵² Klinger, *Identität* (s. Anm. 10) 124.

⁵³ Vgl. Han, *Hyperkulturalität* (s. Anm. 49) 70. Jedoch soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass Toleranz in bestimmten Konstellationen ein Sicherungsinstrument gegen zügellose Ressentiments sein kann.

⁵⁴ Han, *Hyperkulturalität* (s. Anm. 49) 70–71.

nur einer Regel – sie gilt allen und allem, auch dem/den Fremden. Freundlichkeit schafft Raum. Freundlichkeit öffnet sich für andere und anderes, macht Grenzen und Schwellen nicht zu Hindernissen, sondern versteht diese als Markierungen eines neuen Raums der Entdeckungen und als Beginn von etwas Neuem.

Der menschenfreundliche christliche Gott hat anscheinend viel mehr als die Menschen eine Freude an Diversität und Komplexität. Zumindest legt ein Blick auf die Schöpfung diesen Gedanken nahe. Gott traut den Menschen offenkundig mehr zu. Dies wäre doch Grund genug, es auch zu versuchen: konkret, situationsbezogen, zuhörend, freundlich und vor allem immer wieder neu.

PD Dr. theol. habil. Hildegard Wustmans
Dezernentin für Pastorale Dienste im Bistum Limburg
Dezernat Pastorale Dienste
Roßmarkt 4
65549 Limburg
+ 49 (0) 6431 295-503
h.wustmans(at)bistumlimburg(dot)de

Pädagogik der Vielfalt Inklusive Strömungen in der Sphäre spätmoderner Bildung¹

Abstract

Warum gewinnt eine Orientierung an „Vielfalt“ in den verschiedenen Bereichen des Bildungswesens an Bedeutung? Der Beitrag begründet die These, dass die Pädagogik der Vielfalt mit inklusiven Strömungen einhergeht, die Antworten auf ungelöste Probleme in der Sphäre spätmoderner Bildung ermöglichen. Theoretische Grundlagen der Pädagogik der Vielfalt werden im Licht der Theorie der Menschenrechte vorgestellt und im historischen Kontext vormoderner, moderner und spätmoderner Entwicklungen verortet. Die zentralen Elemente inklusiver Praxis werden dargelegt. Argumente der Kritik an pädagogischen Heterogenitätsdiskursen werden diskutiert.

Why does an orientation towards „diversity“ gain more and more importance in the educational system? The article argues that the education of diversity goes along with inclusive approaches, which offer answers to unsolved problems of late modern age. Theoretical foundations of the education of diversity are presented in the light of the philosophy of human rights and located in the historical context of pre-modern, modern, and late modern social development. A summary of key elements of inclusive educational practice is exposed. Critical points are discussed.

Einleitung

In unterschiedlichen Bereichen des Bildungswesens wählen ProtagonistInnen pädagogischer Konzeptionen zu ihrer Selbstbeschreibung eine Orientierung an *Vielfalt*. Dazu gehören Ansätze im Elementarbereich, in der Sozialen Arbeit und in der Schulpädagogik. Auch in Lehrplänen und Bildungsprogrammen wird Inklusion der vielfältig Lernenden vorgesehen. In wissenschaftlichen Institutionen sind international Vorhaben der Diversity-Studies entstanden und auch bildungstheoretische und interdisziplinäre Abhandlungen würdigen die Relevanz des Vielfältigen. Die Konjunktur des pädagogischen Konzepts, das im Zeichen von *Vielfalt* oder auch *Diversity*, *Heterogenität*, *Differenz* und weiteren verwandten Begriffen verhandelt wird, lässt danach fragen, was die Perspektive der Vielfalt so attraktiv macht, dass AkteurInnen auf den Ebenen von einzelnen Projekten, Schulen, Einrichtungen und Trägern, von Bildungspolitik und Wissenschaft hierzulande und international davon ausgehen, dass sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben beitragen kann. Der vorliegende Essay stellt die These zur Diskussion, dass

¹ Der Beitrag ist eine stellenweise überarbeitete und (u.a. um detaillierte Literaturangaben und historische Rückblenden) gekürzte Fassung des Textes, der zuerst in der Zeitschrift *Erwägen Wissen Ethik* 26 (2015), 157–167 erschienen ist. Umfassende Belege finden sich in dieser Erstveröffentlichung.

die Pädagogik der Vielfalt mit inklusiven Strömungen einhergeht, die Antworten auf ungelöste Probleme in der Sphäre spätmoderner Bildung ermöglichen.

Der Artikel diskutiert die Frage nach der aktuellen Bedeutung der Pädagogik der Vielfalt im historisch-gesellschaftlichen Kontext, gerahmt von Einleitung und Schluss, in drei Kapiteln: Im *ersten und im zweiten Teil* werden theoretische Grundlagen der Pädagogik der Vielfalt im Licht der Theorie der Menschenrechte vorgestellt und im historischen Kontext vormoderner, moderner und spätmoderner Entwicklungen verortet. Im *dritten Teil* werden Elemente inklusiver Praxis dargelegt. Der *vierte Teil* setzt sich mit einigen Argumenten der Kritik auseinander.

1. Theoretische Prämissen der Pädagogik der Vielfalt im Licht der Philosophie der Menschenrechte

„Pädagogik der Vielfalt“ ist eine Bezeichnung unter anderen für facettenreiche Strömungen in der Bildungslandschaft, die heterogene Lebens- und Lernweisen als gleichberechtigt anerkennen und ihre Inklusion anstreben. „Pädagogik der Vielfalt“, „Diversity Education“ und „Inklusive Pädagogik“ werden als bedeutungsgleich verstanden.

Die im Folgenden knapp umrissenen theoretischen Prämissen der inklusiven Pädagogik der Vielfalt gehen aus einem langjährigen kontinuierlichen Perspektivenwechsel zwischen „Theorie und Praxis“ hervor. Sie fußen auf der sozialen Erfindung des Unterrichts mit heterogenen Lerngruppen, die seit Ende der Siebzigerjahre, auf reformpädagogischen Errungenschaften wie Freiarbeit und Projektarbeit aufbauend, in den Modellversuchen der integrativen Pädagogik von Lehrkräften entwickelt wurden.² Der gemeinsame Unterricht mit Kindern aller denkbar heterogensten Lernausgangslagen wurde zunächst „integrativ“ genannt und wies alle Kennzeichen dessen, was inzwischen mit „inklusiv“ bezeichnet wird, auf. Die im Kontext verschiedener pädagogischer Bewegungen – vor allem der Integrativen/Inklusiven, der Feministischen und der Interkulturellen Pädagogik – entstandene Pädagogik der Vielfalt³ bezieht beides, sowohl pädagogisch-didaktische Erfahrungen und Studien aus der Praxis mit heterogenen Lerngruppen, als auch Heterogenes favorisierende sozialphilosophische Denkgestaltungen, vor allem aus der Kritischen Theorie und aus postmodernen Theorien, aufeinander – ohne einem von beiden Modi der Erkenntnisgewinnung den Vorzug zu

² Vgl. Helga Deppe-Wolfinger – Annedore Prengel – Helmut Reiser, *Integrative Pädagogik in der Grundschule. Bilanz und Perspektiven der Integration behinderter Kinder in der Bundesrepublik Deutschland 1976–1988*, München 1990.

³ Vgl. Ulf Preuss-Lausitz, *Die Kinder des Jahrhunderts. Zur Pädagogik der Vielfalt im Jahr 2000*, Weinheim/Basel 1993; Andreas Hinz, *Heterogenität in der Schule. Integration. Interkulturelle Erziehung. Koedukation*, Hamburg 1993; Annedore Prengel, *Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik*, Wiesbaden 1993/2006.

geben. Inzwischen lassen sich theoretische Prämissen der Pädagogik der Vielfalt anhand von im internationalen Kontext entwickelten Denkfiguren der Philosophie der Menschenrechte⁴ artikulieren.

Damit werden theorie-, empirie- und praxisrelevante Vorhaben im Horizont eines Spannungsfeldes aus Erfahrungen, Analysen, Kritiken und Zukunftsbildern umrissen. Diese Vorhaben enthalten – wie *jeder* sozial relevante Ansatz⁵ – normative Bezüge, die in Begründungen inklusiver Konzeptionen immer wieder explizit zum Ausdruck gebracht werden. Sie verstehen sich als Beiträge zur Demokratisierung des Bildungswesens und korrespondieren mit sozialen Bewegungen, denen es um Demokratisierung in verschiedenen gesellschaftlichen Sphären geht.⁶ Ihre Hoffnungen auf „erfülltes Leben“⁷ und ihre Ziele der Verminderung gleichschaltender, entmündigender, unterdrückender, ausgrenzender, ausbeutender, demütigender Denk- und Handlungsweisen und Strukturen weisen *aus Erfahrungen geschöpfte* zukunftsweisende Momente auf, in denen es um soziale Praktiken geht, die durch wechselseitige Anerkennung konstituiert werden. Demokratisierung wird als dauerhafte, auch zukünftig unabschließbare Aufgabe⁸ verstanden, deren Vorläufer historisch weit zurück verfolgt

⁴ Vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Grundlage eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998; ders., Zum Innovationspotenzial der UN-Behindertenrechtskonvention, Berlin ³2009, <http://bit.ly/2kscHot> (abgerufen am 20.12.2017); ders., Das Diskriminierungsverbot als Menschenrechtsprinzip, in: Ulrike Hormel – Albert Scherr (Hg.), Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse. Wiesbaden 2010, 21–34; Christoph Menke, Einleitung (Teil III. Demokratie), in: Christoph Menke, Christoph – Francesca Raimondi (Hg.), Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Berlin 2001, 247–252; Deutsches Institut für Menschenrechte, Online Handbuch Inklusion als Menschenrecht, Berlin 2013, <http://www.inklusion-als-menschenrecht.de/> (abgerufen am 1. 5. 2014)

⁵ Vgl. Raphael Beer – Uwe Bittlingmayer, Die normative Verwobenheit der Sozialisationsforschung, in: Klaus Hurrelmann – Matthias Grundmann – Sabine Walper (Hg.), Handbuch Sozialisationsforschung. Weinheim und Basel ⁷2008, 56–69.

⁶ Vgl. Mechtild Gomolla, ‚Heterogenität‘ als institutionelles Entwicklungsfeld im Schul- und Vorschulbereich. Ein normativer Reflexionsrahmen in Anlehnung an die Gerechtigkeitstheorie Nancy Frasers, in: Hans-Christoph Koller – Rita Casale – Norbert Ricken (Hg.), Heterogenität – Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts. Paderborn 2014, 69–85.

⁷ Vgl. Fritz Bohnsack, Demokratie als erfülltes Leben. Die Aufgabe von Schule und Erziehung, Bad Heilbrunn 2003.

⁸ Vgl. zusammenfassend Reinhard Heil – Andreas Hetzel (Hg.), Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld 2006; Annedore Prengel, Zwischen Heterogenität und Hierarchie in der Bildung – Studien zur Unvollendbarkeit der Demokratie, in: Luise Ludwig – Helga Luckas – Franz Hamburger – Stefan Aufenanger (Hg.), Bildung in der Demokratie II. Tendenzen – Diskurse – Praktiken, Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, Opladen u. a. 2011, 83–94.

werden können, zum Beispiel bis in mittelalterliche Auseinandersetzungen um Befreiung aus der Leibeigenschaft.⁹

Als vielfaltsbewusste inklusive Ansätze können hier zusammenfassend ungezählte Bestrebungen betrachtet werden, die eine Reihe starker, jeweils sphärenspezifisch konkretisierter Gemeinsamkeiten aufweisen. Sie beruhen auf grundlegenden Einsichten, die an den Prinzipien der Menschenrechte – Gleichheit, Freiheit, Solidarität – orientiert sind¹⁰ und sich gegen Ungleichheit, Unfreiheit und Menschenfeindlichkeit wenden. Die solidarisch anzustrebende *gleiche Freiheit* wird in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte postuliert und in gruppenspezifischen Menschenrechtskonventionen auf verschiedene Lebenslagen bezogen. Von Ungleichheit, Unfreiheit und diskriminierender Aversivität betroffene Gruppierungen sollen in den Genuss der gleichen Freiheit kommen – Gruppierungen, die aus der Vielfalt der Geschlechter, der Befähigungen („Abilities“, „Capabilities“), der sexuellen Orientierungen, der Generationen, der Religionen, der sozio-ökonomischen, sozio-kulturellen Lebenslagen beziehungsweise der Kulturen, Subkulturen und Ethnien sowie aus zukünftig in weiteren unvorhersehbaren Figurationsprozessen¹¹ sichtbar werdenden Zugehörigkeiten hervorgehen. Anhand von auf Gruppen und auf Einzelne bezogenen Metaphern wie „Patchwork der Minderheiten“¹² wird die Heterogenität und Relationalität kollektiver oder individueller Zugehörigkeiten veranschaulicht. Ein Blick in internationale Theoriebildungen lässt erkennen, wie die universell-egalitäre humane Anerkennung auf der Makroebene globaler Auseinandersetzungen, z. B. von dem Politikwissenschaftler Achille Mbembe, entworfen wird: „But postcolonial thought is also a dream: the dream of a new form of humanism [...]. It’s the dream of a polis that is universal, because it’s ethnically diverse.“¹³

Eine solche Anerkennung kultureller Pluralität ist nicht mit kulturellrelativistischer Tolerierung von Unfreiheit zu verwechseln, denn einem menschenrechtlichen Universalismus geht es um die individuelle und gemeinschaftliche Freiheit aller Menschen und um ein in seiner Ausrichtung je situativ zu reflektierendes Engagement gegen Machtverhältnisse in ihren verschiedenen kulturellen Gestalten, zu deren Aufklärung Differenz-, Macht-, Ungleichheits- und Diskriminierungstheorien beitragen.¹⁴

⁹ Vgl. Peter Blickle, Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland, München 2006.

¹⁰ Vgl. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte (s. Anm. 4).

¹¹ Vgl. Norbert Elias, Was ist Soziologie? München 1970.

¹² Vgl. z. B. Jean-Francois Lyotard, Das Patchwork der Minderheiten. Für eine herrenlose Politik, Berlin 1977.

¹³ Vgl. Achille Mbembe, What is postcolonial thinking? An interview with Achille Mbembe, <http://www.eurozine.com/what-is-postcolonial-thinking/> (abgerufen am 20.12.2017).

¹⁴ Vgl. Martin Fuchs, Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien, Frankfurt am Main 1999; ders., Diversity und Differenz, in: Getraude Krell u. a. (Hg.), Diversity Studies. Grundlagen und disziplinäre Ansätze, Frankfurt a.M./New York 2007, 17–34; Eva Barlösius, Kämpfe um soziale Ungleichheit. Machttheoretische Perspektiven, Wiesbaden

Im Folgenden wird danach gefragt, was die menschenrechtlichen Maximen der Gleichheit, Freiheit und Solidarität für vielfaltsbewusste pädagogische Ansätze bedeuten und wie sie sich auf das Generationenverhältnis und die darin begründete Pädagogik beziehen lassen.

Das menschenrechtliche Prinzip der universellen *Gleichheit* wird für Angehörige aller Gruppierungen in Anspruch genommen. Das Streben nach Anerkennung als *gleich* im Sinne von *gleichberechtigt*, bildet ein unhintergebares Kennzeichen heterogenitätsbewusster inklusiver Strömungen. Hingegen käme die Verneinung menschenrechtlicher Gleichheit einer Zustimmung zu Unterordnung, zu Diskriminierung, Ausbeutung und Ausgrenzung gleich. Gleichheitstheorien weisen klärend darauf hin, dass Gleichheit nicht als Angleichung, Gleichschaltung oder inhaltliche Identität misszuverstehen ist. Bei Gleichheitsaussagen ist es vielmehr stets notwendig, Hinsichten zu bestimmen, in denen von Gleichheit die Rede ist.¹⁵ In neueren Menschenrechtstheorien wird hervorgehoben, dass zu diesen Hinsichten der Gleichheit auch die Unbestimmtheit gehört: „Demokratische Gleichheit heißt Gleichheit als Menschen; Recht auf Teilnahme oder Teilsein des einzelnen nicht als dieser oder jener, in dieser oder jener vorweg begrenzten, sondern in unbestimmter Hinsicht, Identität und Ausdehnung.“¹⁶ In der *Sphäre der Bildung* wichtige Hinsichten der Gleichheit sind in universellen – je kulturell und historisch interpretierten – humanen Bedürfnissen unter anderem nach ausreichend Zuwendung, Anerkennung, Nahrung, Kleidung, Schutz, geistiger Anregung und Teilhabe begründet und werden in gleichen Rechten, vor allem im Recht auf Bildung, das die Unbestimmbarkeit der Aufwachsenden einschließt, gefasst. Im Generationenverhältnis wird um die als angemessen geltenden Gleichheits- und Ungleichheitshinsichten gerungen.¹⁷

So brauchen Kinder von Anfang an und altersangemessen veränderlich beides: Anerkennung als unbestimmbare, ebenbürtige Subjekte aus eigenem Recht *und* Anerkennung als unmündige, versorgungs- und anleitungsbedürftige Abhängige. Darum haben Angehörige der älteren Generation Verantwortung dafür, wichtige kulturelle Errungenschaften durch Bildung zu vermitteln, sodass Angehörige der jungen Generation

2004; Gomolla, ‚Heterogenität‘ (s. Anm. 6); Astrid Messerschmidt, Über Verschiedenheit verfügen? Kategorisierungskritische Diversity-Ansätze und geschlechterreflektierende Bildung, in: Elke Kleinau – Barbara Rendtorff (Hg.), „Geschlecht wird immer mitgedacht ...“. Differenzen – Diversity – Heterogenität in erziehungswissenschaftlichen Diskursen, Opladen 2012; Bettina Blanck, Vielfaltsbewusste Pädagogik und Denken in Möglichkeiten, Stuttgart 2012.

¹⁵ Vgl. Otto Dann, Gleichheit, in: Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2, Stuttgart 1975, 997–1046.

¹⁶ Menke, Einleitung (s. Anm. 4) 252; vgl. auch Bielefeldt, Diskriminierungsverbot (s. Anm. 4).

¹⁷ Vgl. Friedrike Heinzl, Generationenvermittlung in der Grundschule. Ende der Kindgemäßheit?, Bad Heilbrunn 2011; Annedore Prengel – Ursula Winklhofer (Hg.), Kinderrechte in pädagogischen Beziehungen, Bd. 1, Praxiszugänge; Bd. 2, Forschungszugänge, Opladen 2014.

befähigt werden, ihr Gleichheitsrecht auf kulturelle und ökonomische Teilhabe und ihre Chancengleichheit wahrnehmen zu können.

Das menschenrechtliche Prinzip der universellen *Freiheit* kommt jeder und jedem Angehörigen aller Gruppierungen zu und ermöglicht Vielfalt. Indem es den Einzelnen zusteht, ihr Freiheitsrecht zu nutzen, haben sie das Recht, ihre heterogenen Lebens- und Lernweisen zu entfalten und darin anerkannt zu werden.¹⁸ Vielfalt entsteht aus in Anspruch genommener Freiheit. In der *Sphäre der Bildung* können Lebens- und Lernweisen in ihrer Heterogenität sichtbar und anerkennbar werden, in dem Maße, in dem ihnen Freiräume eröffnet werden und in dem sie darin intersubjektive Resonanz durch die Lehrenden und die Peergruppen erfahren. Im Generationenverhältnis haben die Angehörigen der älteren Generation Verantwortung dafür, den Angehörigen der jungen Generation – von Anfang an und altersangemessen – Freiräume zu sichern und Eigenständiges anzuerkennen, sodass sie überkommene kulturelle Errungenschaften nicht nur aneignen, sondern transformieren und zu neuen Entwürfen finden können.¹⁹ Es ist Aufgabe der Älteren, freiheitliche, nicht vorbestimmte Entwicklungen der Kinder zu ermöglichen, um ihre wachsende Mündigkeit zu stützen. Auffällig ist, dass das in Menschenrechtserklärungen, demokratischen Verfassungen und in diese verhandelnden theoretischen Diskursen zentrale Prinzip der *Freiheit* zwar bildungstheoretisch und bildungsphilosophisch beachtet, aber in Diskursen der Schultheorie und Bildungsforschung wenig thematisiert wird. Pädagogik der Vielfalt ist als ein Beitrag zu einer Pädagogik der gleichen Freiheit zu verstehen. Da sie die hierarchischen Elemente im Generationenverhältnis nicht leugnet, sondern – mit offenem Ausgang – bearbeitet, verfällt sie nicht in antipädagogische Einseitigkeit.

Das menschenrechtliche Prinzip der *Solidarität* beinhaltet, dass die Menschen wechselseitig für ihre Gleichheit und Freiheit einstehen. Aufgrund der Universalität der Menschenrechte gehört dazu auch die Solidarität mit Fremden.²⁰ In der *Sphäre der Bildung* verbindet eine menschenrechtlich orientierte Pädagogik damit für die Lehrenden die Aufgabe, sich solidarisch zu den Lernenden zu verhalten und ihnen die Fähigkeit zur Solidarität mit sich selbst und mit anderen zu vermitteln. Im Generationenverhältnis können die neu auf die Welt Kommenden nur durch die Solidarität – das „caring“²¹ ihrer Mütter, Väter beziehungsweise anderer ihnen nahestehenden Perso-

¹⁸ Vgl. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte (s. Anm. 4); Herlinde Pauer-Studer, Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit, Frankfurt a. M. 2000.

¹⁹ Vgl. Jürgen Habermas, Es beginnt mit dem Zeigefinger, in: Die Zeit, Nr. 51, Feuilleton, 10.12.2009, 45.

²⁰ Vgl. Hauke Brunkhorst, Solidarität unter Fremden, in: Arno Combe – Werner Helsper (Hg.), Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns, Frankfurt a. M. 1997, 340–367.

²¹ Vgl. Annedore Prengel, Inklusive Bildung in der Primarstufe. Eine wissenschaftliche Expertise des Grundschulverbandes, Frankfurt a. M. 2013.

nen – überleben, und in den frühen solidarischen Erfahrungen erwerben sie die für alle menschlichen Tätigkeiten notwendige Beziehungs- und Kooperationsfähigkeit.²²

Die drei grundlegenden menschenrechtlichen Prinzipien hängen aufs Engste zusammen, keins von ihnen ist um den Preis der Aufgabe auch der beiden anderen verzichtbar, denn ohne Solidarität fehlt das Einstehen für gleiche und freie Verhältnisse; ohne Gleichheit und Freiheit werden andere untergeordnet und unterdrückt. Der Zusammenhang von Gleichheit und Verschiedenheit klingt schon in der langfristig einflussreichen antiken Bedeutung des Wortes „heterogen“ an, denn es wird in der aristotelischen Kategorienlehre als *verschiedenes, das einander nicht untergeordnet ist*, verstanden.²³ In aktuellen sozialphilosophischen Diskursen, so zum Beispiel bei Herlinde Pauer-Studer,²⁴ wird der Gleichheit die Aufgabe der Freiheitssicherung für ausnahmslos alle Menschen zugesprochen. Für die Philosophie der Menschenrechte ist der Zusammenhang von Gleichheit und Freiheit zentral,²⁵ auch bildungsphilosophisch wird er hervorgehoben.²⁶

Die verschiedenen Strömungen vielfaltsbewusster inklusiver Pädagogik und Politik haben gemeinsam, dass sie sich um menschenrechtliche Werte der solidarisch angestrebten gleichen Freiheit bemühen. Sie wenden sich gegen „vertikales“ Über- und Untereinander und setzen sich für „horizontales“ Neben- und Miteinander ein. Während hinsichtlich der Grundwerte ein umfassender Konsens vorliegt, sind situative und sphärenspezifische Ausrichtungen, wie die jeweilige Betonung von Gleichheits- oder Freiheitshinsichten, in Machtkämpfen immer wieder neu zu entscheiden und umstritten.²⁷

Ein in diesem Sinne gehaltvoll konzipiertes pädagogisch relevantes Theorem der Heterogenität ermöglicht vielseitige Blicke auf Heterogenes: auf interpersonelle und inter-

²² Vgl. Richard Sennett, *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, New Haven, CT 2012.

²³ Vgl. Aristoteles. *Die Kategorien*. Griechisch/Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Ingo W. Rath, Stuttgart 1998; Dorit Horn, *Zur Herkunft und Bedeutung der Begriffe heterogen und Heterogenität*. Ergebnisse einer Recherche in Wörterbüchern und philosophischen Lexika zu einem inklusionsrelevanten Begriff, in: Annedore Prengel – Hanno Schmitt (Hg.), *Netzpublikationen des Arbeitskreises Menschenrechtsbildung in der Rochow-Akademie für historische und zeitdiagnostische Forschung an der Universität Potsdam 2012*, <http://bit.ly/2CNVNr9> (abgerufen am 6.8.2014).

²⁴ Vgl. Pauer-Studer, *Autonom leben* (s. Anm. 18), 156, 263.

²⁵ Vgl. Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte*; ders., *Diskriminierungsverbot* (s. Anm. 4).

²⁶ Vgl. Krassimir Stojanov, *Bildungsgerechtigkeit als Freiheitseinschränkung? Kritische Anmerkungen zum Gebrauch der Gerechtigkeitskategorie in der empirischen Bildungsforschung*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 54 (2008) 4, 515–530.

²⁷ Vgl. Fuchs, *Kampf um Differenz* (s. Anm. 14).

kollektive *Verschiedenheiten*, auf intrapersonelle und intrakollektive *Vielschichtigkeiten*, auf unvorhersehbare *Veränderlichkeit in der Zeit* und auf *Unbestimmbarkeit*.²⁸

Die verschiedenen, vielschichtigen und veränderlichen Personen sowie kollektiven sozialen Figurationen,²⁹ seien sie in ihren intersektionalen Interdependenzen³⁰ auf der subjektiven und intersubjektiven Mikroebene, auf der gesellschaftlichen Makroebene oder auf den Mesoebenen kollektiver Sphären dazwischen wahrnehmbar, fordern zu einem unabschließbaren perspektivischen Gleiten³¹ und der Einsicht in die *Unbestimmbarkeit* des Heterogenen heraus. Diese Unbestimmbarkeit beruht also darauf, dass sowohl Erkenntnisperspektiven veränderlich und vorläufig sind, als auch dass die verschiedenen Menschen und die verschiedenen Gruppierungen aufgrund ihrer Vielschichtigkeit und Veränderlichkeit unergründlich und niemals begrifflich vollständig oder eindeutig fassbar und identifizierbar sind.

Daraus folgt: In der Perspektive des menschenrechtlich fundierten Theorems der Heterogenität werden monistische, reifizierende, essenzialisierende, etikettierende, pauschalisierende und hierarchisierende Kategorisierungen kritisiert. Zwar sind klassifizierende Unterscheidungen notwendig: „Ohne sie könnte kein Akteur zu einer Ordnung seiner Wahrnehmungen und seiner Handlungsweisen gelangen.“³² Aber wenn in professionellen Kontexten, z. B. in Diagnostik oder Sozialstatistik, klassifizierende Aussagen getroffen werden, so können sie nur als unvollständige und vorläufige Annahmen gelten. Darum ist das menschenrechtlich und erkenntnistheoretisch fundierte Theorem der Heterogenität pädagogisch und erziehungswissenschaftlich folgenreich. Vielfaltsbewusste inklusive Pädagogik ist einem komplexen Heterogenitätsverständnis verpflichtet, das – von Denkweisen der kritischen und postmodernen Theorien inspiriert – die Frage nach dem, *was anders sei* und *was gegen Unterwerfungen zu tun sei*, immer wieder öffnet.

2. Historisch-zeitdiagnostischer Deutungsversuch

In diesem Abschnitt möchte ich es wagen, die These zur Diskussion zu stellen, dass die Pädagogik der Vielfalt mit inklusiven Strömungen in der Sphäre spätmoderner Bildung

²⁸ Vgl. Friederike Heinzl – Annedore Prengel (Hg.), Heterogenität, Integration und Differenzierung in der Primarstufe. Jahrbuch Grundschulforschung. Band 6, Opladen 2002.

²⁹ Vgl. Elias, Was ist Soziologie (s. Anm. 11).

³⁰ Vgl. Leslie Mc Call, The Complexity of Intersectionality, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 30 (2005) 3, 1771–1802.

³¹ Vgl. Carl F. Graumann, Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität, Berlin 1960.

³² Sighard Neckel, Flucht nach vorn. Die Erfolgskultur der Marktgesellschaft, Frankfurt a.M. 2008, 153.

einhergeht und Antworten auf Probleme ermöglicht, die als typisch für die Spätmoderne analysiert werden.

Diese Vermutung kann bildungs- und zeithistorisch mithilfe der Unterscheidung zwischen *feudalen*, *modernen* und *spätmodernen* Gesellschafts- und Bildungsmodellen begründet werden. Damit werden gesellschaftliche Strukturen und interaktive Praktiken unterschiedlich konzipiert, sodass sie mit je typischen Modellierungen der zwischen Gleichheit und Ungleichheit, Freiheit und Unfreiheit sowie Solidarität und Aversivität changierenden Dimensionen sozialer Verhältnisse einhergehen. Sie werden in umstrittenen historischen Periodisierungen entworfen und in umstrittenen zeitdiagnostischen Analysen in ihrer vielschichtigen Gleichzeitigkeit aufgedeckt. Mit dem Begriff der Spätmoderne sollen in diesem Beitrag auch verwandte Wortwahlen wie „zweite“ und „reflexive“ Moderne³³ sowie „Postmoderne“³⁴ einbezogen werden.

In zeitdiagnostischen Analysen wird zunehmend verdeutlicht, dass das jeweils phasenweise dominierende Modell aus Problemen des vorangehenden seine Begründung ableitet und seinerseits Probleme hervorbringt, sodass mithilfe der Kategorie der *Paradoxie* die Widersprüchlichkeit aktueller aber auch der zu erwartenden zukünftigen Entwicklungen charakterisiert wird.³⁵ Stark vereinfachend werden im Folgenden einige Kennzeichen der drei Bildungsmodelle kontrastierend hervorgehoben.

Für das *feudalistische Modell* lässt sich herausstellen, dass geburtsständisch begründete Zugehörigkeiten generationenübergreifend hierarchisch aufeinander aufbauen. Erziehung soll im trennenden niederen und höheren Schulwesen, das nach Ständen – und vor allem im höheren Schulwesen auch nach Geschlechtern sowie nach weiteren Gruppierungen – trennt, zum standesgemäßen Leben befähigen. Die *moderne Demokratie* und ihre Bildungsentwürfe gehen aus einer langen Vorgeschichte der Auseinandersetzungen mit dem feudalistischen Modell hervor.³⁶ Im Übergang von geburtsständischen feudalen Ordnungen zu leistungsbezogenen modernen Ordnungen sollen Gruppenzugehörigkeiten zugunsten von individuellen Bildungswegen an Gewicht verlieren. Im Laufe des umkämpften Modernisierungsprozesses breiten sich international einheitliche integrative Schulsysteme aus, die eine möglichst herkunftsunabhängige Grundbildung anstreben. Erziehung soll im Sinne von Chancengleichheit ermöglichen, dass die Angehörigen der jungen Generation aufgrund individueller Leistung angemessene Positionen und Privilegien im hierarchischen Schichtengefüge im Sinne von Chancengleichheit und sozialer Mobilität erreichen. Sighard Neckel stellt die Bedeutung des meritokratischen Prinzips heraus: „Tatsächlich begründet das Leistungsprin-

³³ Vgl. Ulrich Beck – Anthony Giddens, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1996.

³⁴ Vgl. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

³⁵ Vgl. Martin Hartmann – Axel Honneth, *Paradoxien des Kapitalismus: Ein Untersuchungsprogramm*, in: *Berliner Debatte Initial* 15 (2004) 1, 4–17.

³⁶ Vgl. Blickle, *Von der Leibeigenschaft* (s. Anm. 9); Helmut Sienknecht, *Der Einheitsschulgedanke. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Problematik*, Weinheim 1968.

zip ein Verhältnis auf Gegenseitigkeit. Anstrengungen sollen belohnt werden und die Belohnungen untereinander das Maß der jeweiligen Verdienste repräsentieren. Ob dies jemals Realität gewesen ist, ist gesellschaftlich letztlich nicht entscheidend. Wichtig ist vielmehr, dass das Leistungsprinzip eine normative Richtschnur für die Verteilung von Einkommen zieht und somit die Staffelung von materiellen Lebenslagen nicht einfach dem Resultat ökonomischer Ausscheidungskämpfe überlässt. [...] Das Leistungsprinzip bedarf der gesellschaftlichen Aushandlung und des Konflikts um Verteilungsgerechtigkeit. Genau darin liegt sein Wert für die soziale Ordnung im Ganzen.“³⁷

In der aktuellen, *spätmodernen Phase* moderner Demokratien, werden inzwischen unbeabsichtigte Wirkungen, Paradoxien, des modernen demokratischen Bildungsmodells immer sichtbarer: Das System produziert GewinnerInnen und VerliererInnen. Die einzelne Person trägt die Verantwortung für ihre gesellschaftliche Positionierung, sie muss sich angestrengt in der Konkurrenz behaupten und autonom ihren Weg finden. Denjenigen, die dabei nicht erfolgreich sind, wird Respekt vorenthalten, sodass sie auch Selbstrespekt schwer entwickeln können. Die Erfolgreichen müssen um den Verlust ihres Status fürchten, sodass sie sich umso stärker nach unten abgrenzen und der Solidarität mit den VerliererInnen entbehren. Die Schattenseiten der meritokratischen Legitimation sozialer Ungleichheit setzen sich durch.³⁸ In dieser Situation nimmt unter der Oberfläche postulierter Autonomie psychisch belastende Einsamkeit überhand.³⁹ Isolierende Konkurrenzkämpfe betreffen potenziell alle, sie wirken sich besonders destruktiv auf von soziokultureller Benachteiligung betroffene Gruppierungen⁴⁰ aus und exkludieren Menschen mit Behinderung von vornherein. Bildungsreformen, u. a. Einsetzung von Mindeststandards oder Förderung nach der Denkfigur (nicht nach problematischen Formen ihrer Anwendung) „*No child left behind*“ können die Erfolgchancen eines Teils der Kinder, vor allem solcher aus unterprivilegierten sozialen Lagen, steigern und sind unerlässlich. Aber für Kinder, die sich nicht in erreichbarer Nähe unterhalb von Minimal- oder Regelstandards befinden oder schon darüber hinaus sind, sind eindimensionale Standardmodelle irrelevant. Denn dabei geht es um Förderung, die der Logik des an Chancengleichheit und Wettbewerb orientierten Bildungsmodells verhaftet bleibt – das sie allerdings für einige fairer machen kann. Ansätze der Schulkritik betonen, dass der gleichschrittige Unterricht systematisch einen Teil der Schüler verfehlen muss und dass Bewertungsmaßnahmen wie Benotungen, Sitzenbleiben, Abschlungen und Zuordnungen zu entwerteten Schulformen wie Haupt-

³⁷ Neckel, Flucht nach vorn (s. Anm. 32) 12.

³⁸ Vgl. Heike Solga, Meritokratie – die moderne Legitimation ungleicher Bildungschancen, in: Peter Berger – Heike Kahlert, Institutionalisierte Ungleichheiten. Wie das Bildungswesen Chancen blockiert, Weinheim und Basel 2008, 19–38.

³⁹ Vgl. Alain Ehrenberg, Das Unbehagen in der Gesellschaft, Berlin 2011; Neckel, Flucht nach vorn (s. Anm. 32), 192.

⁴⁰ Vgl. Ernst Begemann, Die Erziehung der sozio-kulturell benachteiligten Schüler, Hannover u. a. 1970.

und Sonderschulen systematisch Kränkungen eines erheblichen Teils der SchülerInnen in Kauf nehmen⁴¹ und damit leistungsmindernd wirken und systematisch die Qualifikations- und Sozialisationsfunktionen der Schule in demokratischen Gesellschaften verfehlen.

Angesichts der Dilemmata von Bildung in der Moderne lässt sich die Bedeutung von Inklusion herausarbeiten. Zunächst ist zu konstatieren, dass Inklusion sich nicht etwa von den demokratischen Errungenschaften der Moderne distanziert, sie baut vielmehr auf ihnen auf und strebt an, zur Verwirklichung von mehr Chancengleichheit beizutragen, *und*: Sie weist darüber hinaus. Im Modell heterogenitätsbewusster inklusiver Pädagogik ist die Anerkennung und Entwicklungs- und Leistungsförderung ausnahmslos aller Heranwachsenden in einer gemeinsamen Institution grundlegender Bildung vorgesehen, in der weitgehend auf die Dramatisierung hierarchisierender Zuschreibungen verzichtet wird. Gesucht wird vielmehr nach Formen und Ordnungen der Inszenierung und Ritualisierung gleicher Freiheit, im Wissen darum, dass sie nur unvollständig erreicht werden kann. Innerhalb der Sphäre der Bildung wird der Sozialisations- und der Qualifikationsfunktion Priorität eingeräumt. Die Vorherrschaft einer überbetonten Selektionsfunktion wird kritisiert und reduziert, vor allem wegen ihrer motivations- und leistungsmindernden Wirkungen für die als „schlechte SchülerInnen“ Eingestufteten.

Inklusion anerkennt die gesellschaftliche Relevanz gemäßiger, möglichst fairer, meritokratischer Strukturen, geht aber über sie hinaus und durchkreuzt ihre Dominanz, indem sie ihnen eine zweite Perspektive hinzugesellt, die die Pluralität der Lebenslagen, Lebensformen und Lernweisen berücksichtigt. In inklusiven heterogenen Lerngruppen werden pädagogische Beziehungen angestrebt, die lernförderliche motivierende Anerkennung für Schülerinnen und Schüler aller Leistungsniveaus ermöglichen. Die Kultivierung wechselseitiger Anerkennung in heterogenen Peergruppen ist – angesichts hierarchischer Adressierungen unter Kindern⁴² – ohnehin eine dauerhafte Aufgabe demokratischer Erziehung. Kinder mit dem Förderschwerpunkt emotional-soziale Entwicklung werden oft als besonders schwer integrierbar empfunden, erfolgreiche Ansätze ihrer Inklusion wurden entwickelt.⁴³ Inklusive Pädagogik ermöglicht schnell Lernenden die Freiheit, so rasch voranzukommen, wie sie können, stützt ihre demokratische Sozialisation in ihrer Peergruppe und hat so das Potenzial, zu einer demokratieförderlichen Konzeption von Elitebildung beizutragen. Inklusive Pädagogik

⁴¹ Vgl. Klaus-Jürgen Tillmann, Viel Selektion – wenig Leistung: Ein empirischer Blick auf Erfolg und Scheitern in deutschen Schulen, in: Dietlind Fischer – Volker Elsenbast (Hg.), Zur Gerechtigkeit im Bildungssystem, Münster 2006, 25–37.

⁴² Vgl. Torsten Eckermann – Friederike Heinzl, Etablierte und Außenseiter – wie Kinder beim kooperativen Lernen mit Heterogenität umgehen, in: Jürgen Budde (Hg.), Unscharfe Einsätze: (Re-)Produktion von Heterogenität im schulischen Feld, Wiesbaden 2013, 187–210.

⁴³ Vgl. Ulrike Becker, Lernzugänge. Integrative Pädagogik mit benachteiligten Schülern, Wiesbaden 2008.

bezieht an der wohnortnahen gemeinsamen Schule für ausnahmslos alle – auch Kinder mit schweren Behinderungen und progredienten Krankheiten – ins alltägliche Leben ein. Existenzielle Abhängigkeitssituationen, die in einem auf Chancengleichheit reduzierten Denkmodell demokratischer Bildung unbeachtet bleiben, schließt Inklusion als stets zum menschlichen Leben gehörend mit ein. Damit ist inklusive Pädagogik Teil einer umfassenderen gesellschaftlichen Entwicklungsperspektive, denn an vielen Orten kommt eine ähnliche Aufmerksamkeit zum Vorschein, so zum Beispiel in der Hospiz- und Palliativbewegung, die bewusst macht, dass *alle* Lebensweisen und -phasen wertvoll sind – auch die von Angewiesenheit auf andere geprägten, einschließlich der allerersten und der allerletzten.⁴⁴ In der Verminderung meritokratischer Entwertung und in der Einbeziehung und Anerkennung pluraler Lebenssituationen, seien sie von Kreativität und Entgrenzung oder von Abhängigkeit und Verletzbarkeit beeinflusst, besteht der Beitrag der Pädagogik der Vielfalt zur Arbeit an spätmodernen Herausforderungen in der Sphäre der Bildung.

Durch die Konkretisierung der Allgemeinen Menschenrechte hinsichtlich der Lebensformen von Menschen mit Behinderungen in der Behindertenrechtskonvention wird bewusst gemacht, wie eine solche Anerkennung ihrerseits auch für alle gesellschaftlichen Gruppen folgenreich ist: „Gegen die Vision einer künftigen Gesellschaft ohne Behinderung stellt die Konvention das Bild einer Menschenwelt, in der Behinderte selbstverständlich leben und sich zugehörig fühlen können. (...) Die geforderte Anerkennung gilt demnach nicht nur den behinderten Menschen und ihrer Würde, sondern erstreckt sich auch – und dies ist bemerkenswert – auf ihre durch die Behinderung bedingten *besonderen Lebensformen*. Der diversity-Ansatz führt konsequent dazu, dass manche Formulierungen der Konvention eine Nähe zu den Dokumenten des kulturellen Minderheitenschutzes aufweisen. (...) Eine Gesellschaft, die den Beiträgen behinderter Menschen Raum gibt und Aufmerksamkeit widmet, erfährt somit einen Zugewinn.“⁴⁵ Diese Sichtweise steht im Einklang mit der Anerkennung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen, sexueller Orientierungen sowie vielfältiger Lebensformen der Geschlechter und mit der Arbeit an der Verminderung der arroganten Entwertung sogenannter „schlechter SchülerInnen“ in alltäglichen Praktiken, dominierenden Diskursen und schulischen Strukturen.⁴⁶

⁴⁴ Vgl. Sven Jennessen, Krankheit, Sterben und Trauer als Themen in der Schule, in: Deutscher Kinderhospizverein (Hg.), Begleiten – Abschiednehmen – Trauern. Kinder mit lebensverkürzenden Erkrankungen, Düsseldorf 2008, 23–38.

⁴⁵ Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte (s. Anm. 4) 7.

⁴⁶ Vgl. Annedore Prengel, Pädagogische Beziehungen zwischen Anerkennung, Verletzung und Ambivalenz, Opladen 2013.

3. Eckpunkte inklusiver pädagogischer Praxis und ihre menschenrechtliche Relevanz

Der Versuch, im Rahmen dieses Textes Eckpunkte inklusiver Praxis zu bündeln, bezieht sich explizit vor allem auf die Heterogenitätsdimension „Ability“ und widerspricht nicht den im gleichen Zeitraum entwickelten Ansätzen zu anderen Heterogenitätsdimensionen, auch wenn deren Facetten hier nicht ausgeführt werden.

Die Praxis inklusiver Pädagogik seit Mitte der Siebzigerjahre lässt sich auf fünf Ebenen des Bildungssystems analysieren: auf der *institutionellen*, der *professionellen*, der *didaktischen*, der *intersubjektiven* und der *bildungspolitisch-finanziellen* Ebene.⁴⁷ Auch wenn sich unvermeidlich stets widersprüchliche und unvollkommene Entwicklungen ereigneten und ereignen, können Eckpunkte herauskristallisiert werden, die, akkumuliert über den langen Zeitraum von 40 Jahren, bezeichnend dafür sind, was die Praxis Inklusiver Pädagogik ausmacht. Darin sind zentrale Aspekte dessen enthalten, was aufgrund professioneller Erfahrungen und internationaler Forschungsergebnisse für „gute“ Pädagogik insgesamt als konsensuell gelten kann. In einzelnen Einrichtungen und Schulen werden Annäherungen an diese Eckpunkte in sehr unterschiedlichem Maße erreicht, teils unzureichend, teils annähernd, teils exzellent, teils aber auch darüber hinausweisend und schon weiteres Neues erprobend. Darum kommt der folgende Versuch, nach so vielen Jahren in denkbarer Kürze zusammenzufassen, was die Eckpunkte praktizierter Pädagogik der Vielfalt sind, einer vorläufigen, unvollständigen und sicher auch revisionsbedürftigen Zwischenbilanz gleich, die gleichwohl auf umfassenden und langfristigen Studien und Erfahrungen basiert.⁴⁸

Institutionelle Ebene: Alle Kinder und Jugendlichen werden wohnortnah in ihre Kita und Schule mit Primar- und Sekundarstufen aufgenommen. Verschiedene Institutionen, u. a. Frühförderung, Jugendhilfe, Kitas, Schulen, Eltern und weitere Stellen im Sozialraum, arbeiten zusammen. In der ganzen Institution (Einrichtung bzw. Schule) werden gemeinsame Regeln und Partizipationsstrukturen im Interesse des Wohlbefindens von Kindern und Erwachsenen (im Sinne einer „Caring Community“) vereinbart. Unterricht erfolgt binnendifferenziert gemeinsam, in Ausnahmefällen werden temporäre Lerngruppen und Eins-zu-eins-Betreuung innerhalb der Inklusiven Schule angeboten. Wenn Jugendliche mit seltenen Lebenserfahrungen, z. B. mit einer seltenen Behinderung, über den Kreis der eigenen Schule hinaus Kontakt zu Peers mit ähnlichen Erfahrungen suchen, werden sie dabei unterstützt. Lernsituationen und Leistungsbewertungssituationen werden getrennt. Im Sekundarbereich können alle Schulabschlüsse zeitlich flexibel, sobald individuell der entsprechende Leistungsstand erreicht wurde, zertifiziert werden.

⁴⁷ Vgl. zusammenfassend Prengel, *Inklusive Bildung* (s. Anm. 21).

⁴⁸ Vgl. Frank J. Müller – Annedore Prengel, „Empirische Zugänge zu Inklusion in der Früh- und Grundschulpädagogik“, in: *Zeitschrift für Grundschulforschung* 7 (2013) 1, 7–20.

Professionelle Ebene: Zu den Schulen gehört eine personelle Grundausstattung multi-professioneller Teams, in denen neben Lehrerinnen und Lehrern sonderpädagogische und sozialpädagogische Fachkräfte arbeiten. Sie wird ergänzt anhand fallbezogener Unterstützung durch externe Experten u. a. aus Sonderpädagogik und Schulpsychologie. Die Teams kooperieren verbindlich und kontinuierlich in regelmäßigen Teamsitzungen mit Intervention bzw. Supervision, sodass Aufgaben und Probleme gemeinsam bewältigt werden.

Intersubjektive Ebene: Pädagogische Beziehungen werden so gestaltet, dass die Heranwachsenden Halt und Anerkennung erfahren und vor allem zu traumatisierten Kindern – nach dem Motto *Jede kindliche Handlungsweise ist subjektiv sinnvoll* – feinfühlig und verlässliche Beziehungen gepflegt werden. Peer-Beziehungen in heterogenen Gruppen sind eine zentrale Ressource für kindliche Entwicklung. Die Erwachsenen beachten auch die Peer-Beziehungen und tragen dazu bei, Selbstachtung und Anerkennung der anderen zu vermitteln.⁴⁹

Didaktische Ebene: Inklusive Didaktik beruht auf zwei Säulen: Sie kombiniert obligatorische und fakultative Anteile.⁵⁰ Chancengleichheit wird angestrebt anhand eines *individualisierungsfähigen Kerncurriculums*, das anhand umfassend gestufter Standardmodelle die Schwächen eindimensionaler Minimal- oder Regelstandards überwindet, ohne ihre Vorteile aufzugeben. Lernende auf *allen* Kompetenzstufen – einschließlich schwerbehinderter und hochbegabter Kinder – lernen unterstützt von Kompetenzrastern und Lernmaterialien in einem adaptiven differenzierenden Unterricht. Der Ansatz des „formativen Assessment“ ermöglicht es den Lernenden und Lehrenden nach dem inklusionspädagogischen Motto *Jedes Kind ist auf seiner Stufe kompetent*, die jeweiligen Ausgangslagen zu beachten und passgenau zielgerichtet am Erreichen der Zone der nächsten Entwicklung zu arbeiten. Als zweite Säule kommen Freiräume für Themen und Interessen der Kinder und Jugendlichen hinzu.

Bildungspolitisch-finanzielle Ebene: Da Inklusion bisher nur partiell realisiert wird, geht es gegenwärtig darum, das inklusive Bildungsmodell planvoll in der Fläche des Bildungswesens zu implementieren, Regel- und Sondersysteme zusammenwachsen zu lassen, Personal zu qualifizieren und Qualität zu sichern. Die in getrennten Bildungsinstitutionen vorhandenen Ressourcen werden in inklusiven Schulen und Einrichtungen zusammengeführt. Inklusion wird nicht benutzt, um die Ressourcen sonderpädagogischer Institutionen einzusparen.

⁴⁹ Vgl. Prengel, Pädagogische Beziehungen (s. Anm. 46).

⁵⁰ Vgl. Prengel, Inklusive Bildung (s. Anm. 21).

Die hier in den Perspektiven fünf verschiedener Ebenen der Bildungssphäre vorgestellten Eckpunkte Inklusiver Pädagogik beziehen sich aufeinander und hängen voneinander ab. Zugleich bieten die einzelnen Punkte aus diesem Spektrum den verschiedenen AkteurInnen Handlungsmöglichkeiten für einen sukzessiven Prozess des Ausstiegs aus segregierender und eine Annäherung an inklusivere Bildung. Die Eckpunkte sind an den menschenrechtlichen Maximen orientiert: Am menschenrechtlichen Gleichheitsprinzip knüpfen die gemeinsame wohnortnahe Bildungsinstitution, das didaktisch adaptiv vermittelte individualisierte Kerncurriculum und die Anleitung der Peers zur wechselseitigen Anerkennung als gleichberechtigt an. Am menschenrechtlichen Freiheitsprinzip knüpfen pädagogische Freiräume für Themen und Interessen der Heranwachsenden und die Erziehung der Peers zur Anerkennung der Freiheit der anderen an. An menschenrechtlicher Solidarität knüpft „Caring“ als wegweisendes Prinzip auf allen Ebenen einschließlich der professionellen Qualifikation und Kooperation an.

4. Kritikpunkte

Im Folgenden sollen kritische Argumente zur Pädagogik der Vielfalt diskutiert werden. Wichtige Kritiken lassen sich auf zwei Argumentationslinien zuspitzen: einerseits wird *ein Zuwenig* und andererseits ein *Zuviel* an Heterogenität moniert.

Aus alteritätstheoretischer Sicht plädiert Michael Wimmer leidenschaftlich für radikale Heterogenität, dafür, den Anderen in seiner irreduziblen Andersheit, Fremdartigkeit, Unzugänglichkeit, Unbestimmbarkeit und Nicht-Gegenwärtigkeit nicht zu vergessen.⁵¹ Vermutet wird, die Denkfigur der egalitären Differenz komme einem „Phantasma“ gleich, weil sie „konflikthafte Alterität, Negativität und Abstoßung“⁵² ausschließe. Barbara Rendtorff kritisiert eine Banalisierung des Begriffs der Heterogenität, mit der die Einsicht in die Unbestimmbarkeit des Subjekts zum Verschwinden gebracht wird.⁵³ Auch wird die Gefahr hervorgehoben, dass differenzierende Zuordnungen Gefahr laufen, die interaktive Konstruiertheit, strukturelle Machtverflochtenheit, Veränderlichkeit und transkulturelle Bedingtheit von Differenzen auszublenken.⁵⁴

⁵¹ Vgl. Michael Wimmer, Vergessen wir nicht – den Anderen!, in: Koller u.a., Heterogenität (s. Anm. 6) 219–240.

⁵² A.a.O., 228.

⁵³ Vgl. Barbara Rendtorff, Heterogenität und Differenz. Über die Bedeutung von Begriffen und den Verlust ihrer Produktivität, in: Koller u. a., Heterogenität (s. Anm. 6) 115–130.

⁵⁴ Vgl. z. B. Paul Mecheril – Andrea J. Vorrink, Heterogenität. Sondierung einer (schul)pädagogischen Gemengelage, in: Koller u. a., Heterogenität (s. Anm. 6) 87–113; Messerschmidt, Über Verschiedenheit verfügen? (s. Anm. 14); Birgit Lütje-Klose – Jessica M. Löser, Diversität aus der Perspektive einer inklusiven Pädagogik, in: Katrin Hauenschield – Steffi Robak – Isabel Sievers (Hg.), Diversity Education. Zugänge – Perspektiven – Beispiele, Frankfurt a. M. 2013, 134–147.

Den Forderungen nach einem Heterogenitätsverständnis, das der Unbestimmbarkeit und Konstruiertheit, der Machtverflochtenheit und Ungleichheitsaffinität, der Veränderlichkeit und Transgressivität von Differenzen Aufmerksamkeit verleiht, kann aus meiner Sicht nur zugestimmt werden und eine Emphase für Nichtidentisches und für Hierarchiekritik war von Anfang an für die Pädagogik der Vielfalt maßgeblich. Einer der genannten Kritikpunkte wirft jedoch wiederum kritische Rückfragen auf: An den Teil der Argumentation von Michael Wimmer, der das egalitäre Moment im Heterogenitätsverständnis der Pädagogik der Vielfalt anprangert, ist die Frage zu richten, ob eine Alteritätstheorie auf das Postulat der universellen Gleichheit im Sinne gleicher Freiheit verzichten kann, denn damit würde ein zentraler Gehalt der Menschenwürde⁵⁵ aufgegeben und die Akzeptanz von Menschenfeindlichkeit in ihren ungezählten Spielarten in Kauf genommen.

Eine kritische Perspektive, in der es notwendig erscheint, Heterogenität zu reduzieren, nimmt Beate Wischer ein. Sie findet zwar den schulpädagogischen Heterogenitätsdiskurs plausibel und keineswegs unwichtig, zugleich bündelt sie zustimmend ausgewählte Studien und Argumentationsweisen, für die die Forderung nach innerer Differenzierung idealisierend und unrealistisch ist. Der Unterricht mit heterogenen Lerngruppen stelle unerfüllbare und mit der Selektionsfunktion der Schule unvereinbare Anforderungen an *die* Lehrkräfte. In dieser Kritik scheint eine mit dem „Selektionsgedanken zwangsläufig verbundene Feststellung von Ungleichwertigkeit“⁵⁶ zur festen Vorstellung von schulischem Lernen zu gehören. Die Tatsache, dass zahlreiche AkteurInnen auf allen Ebenen des Bildungswesens selbst eine Vielfaltsorientierung wählen, ihre Praxis daran ausrichten und ausdifferenzierte Lösungen für neu entstehende Probleme entwickelt haben, wird von den ProtagonistInnen dieser Argumentationslinie nicht zur Kenntnis genommen. Dass die differenzierende Didaktik der heterogenen Lerngruppe in zahlreichen Schulen der Primarstufe, aber auch in Schulen beider Sekundarstufen voll entwickelt ist und – zwar nicht widerspruchs- oder fehlerfrei, aber freiwillig und sehr erfolgreich – praktiziert wird und dass sie mit Preisen ausgezeichnet und umfassend empirisch untersucht wurde, wird ausgeblendet. Darum trifft die Beobachtung, dass AkteurInnen im Bildungswesen es ablehnen, kooperativ auf die Heterogenität der Lernenden zu reagieren, in Teilen zu.⁵⁷ Erklärungsbedürftig ist aber, warum für andere seit Jahrzehnten Individualisierung und Zusammenarbeit alltäglich sind und einen Anreiz für weitere kreative Unterrichtsentwicklung bilden.

⁵⁵ Vgl. Jürgen Habermas, „Das utopische Gefälle. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58 (2010) 3, 343–357.

⁵⁶ Beate Wischer, Reformengagement als Reflexionsproblem – kritische Anmerkungen zum aktuellen Heterogenitätsdiskurs, in: Trios. Forum für schulnahe Forschung, Schulentwicklung und Evaluation, 3 (2008) 1, 15.

⁵⁷ Vgl. Patrik Widmer-Wolf, Praxis der Individualisierung. Wie multiprofessionelle Klassenteams Fördersituationen für Kinder im Schulalltag etablieren, Opladen 2014.

In erkenntnistheoretischer Perspektive findet sich aber auch ein Berührungspunkt mit der Kritik an einem möglicherweise falsch verstandenen Heterogenitätspostulat: Man veriele in „Illusionen der Vielfalt“,⁵⁸ wenn man behaupten wolle, im Besitz der Vielfalt zu sein, denn menschliches und mediales Fassungsvermögen ist stets situativ-perspektivisch begrenzt,⁵⁹ so konnte ich hier im Medium eines Aufsatzes die Gender-, Kulturen- und Lebensformenvielfalt – um nur einige Beispiele zu nennen – nur andeuten. Auch gehen pädagogische Ideen, Praktiken und Strukturen welcher Art auch immer grundsätzlich aus historisch und kulturell bedingten Figurationen hervor. Darum muss eine Forderung an heterogenitätsbewusste inklusive Ansätze sein, nicht so etwas wie *die Vielfalt* zu versprechen, sondern die gewählten notwendig begrenzten Perspektiven und Arbeitsformen transparent zu machen.

Für die Auseinandersetzungen dieses Beitrags wurde ein Zusammenhang zwischen den für die Pädagogik der Vielfalt maßgeblichen Überlegungen der Philosophie der Menschenrechte, den historischen und zeitdiagnostischen Kontexten, den Eckpunkten inklusiver Praxis und der Kritik hergestellt. Gezeigt wurde, dass heterogenitätsbewusste inklusive Strömungen auf Anforderungen der Spätmoderne in der Sphäre der Bildung, u. a. auf Probleme der ständischen Relikte, der Refeudalisierung, des Ausschlusses von abhängigen Lebenslagen, und auf Paradoxien der meritokratischen Moderne den Versuch einer Antwort darstellen, die sich vielerorts schon längst ereignet. Es zeichnet sich ab, dass eine an der gleichen Freiheit orientierte Pädagogik Probleme der Spätmoderne in der Sphäre der Bildung lösen helfen kann, dass sie teilweise gelingen und teilweise scheitern kann, dass eine Ausbreitung im ganzen Bildungswesen wegen der erheblichen Widerstände, die aus alten hierarchischen Traditionen und aus neuen gesellschaftlichen Spaltungen hervorgehen, langwierig sein wird und dass sie neue Widersprüche hervorbringen wird.

Abschließend ist in religionspädagogischer Perspektive zu ergänzen, dass in den Auseinandersetzungen mit religiöser Diversität ein überaus vielseitiger Erfahrungsschatz sowohl mit schlimmen Diskriminierungs- und Gewaltformen als auch mit kostbaren Konzepten und Praktiken wechselseitiger Anerkennung durch religiöse Toleranzformen zur Verfügung steht. Der pädagogische Zusammenhang von Selbstachtung und Anerkennung der Anderen – oder in kindlicher Fassung „Tue dir und anderen nicht weh“ – stellt einen Kerngedanken der Pädagogik der Vielfalt dar. Er wird in politischer Diktion in den universellen Menschenrechten gefasst, in religiösen Kontexten korrespondieren damit Vorstellungen der universellen Gottesebenbildlichkeit aller Menschen. Eine solche Perspektive kann plural interpretiert werden und eine demokratische Pädagogik bereichern.

⁵⁸ Vgl. Annedore Prengel (unter Mitarbeit von F. Heinzel – U. Geiling – M. Hemme-Kreutter), *Vielfalt durch gute Ordnung im Anfangsunterricht*, Opladen 1999.

⁵⁹ Vgl. Graumann, *Grundlagen* (s. Anm. 31).

Prof. em. Dr. Annedore Prengel
Professorin im Ruhestand an der Universität Potsdam und
Seniorprofessorin an der Goethe-Universität Frankfurt am Main
Im Bogen 15 C
14471 Potsdam
+49 (0)331 961383
aprengel(at)uni-potsdam(dot)de

Die Entstehung der täuferischen Schreckensherrschaft von Münster (1530-1535) Ein Schlüssel zum christentumsgeschichtlichen Umgang mit religiöser Differenz?

Abstract

Der Aufsatz befasst sich mit den Täufern und dem Täuferreich von Münster (1534/1535) und konzentriert sich auf die Frage nach dem Umgang der Täufer mit religiöser Differenz. Fokussierten sich die Täufer auf die Beobachtung religiöser Differenz, die Akzeptanz religiöser Differenz, die Minimalisierung von religiöser Differenz oder die Maximierung religiöser Differenz? Das Hauptkennzeichen der Münsteraner Täufer ist das Fehlen jedweder Toleranz gegenüber Andersgläubigen. Für sie gab es nur ihren eigenen Glauben und ihre eigene religiöse Praxis. Alle Menschen mit anderen Glaubensüberzeugungen (z. B. römisch-katholischen oder lutherischen Glaubens) hatten sich an die seit 1534 mit exklusivem Anspruch vorgetragenen religiösen Regeln der Täufer zu halten oder die Stadt sofort zu verlassen, wenn sie nicht Opfer täuferischer Gewalt werden wollten. Die Täufer konnten diese politische Autorität beanspruchen, nachdem sie die jährliche Wahl zum Stadtrat in Münster 1534 gewonnen und sogleich jede konkurrierende politische Kraft abgeschafft hatten. Mit anderen Worten: Die Täufer von Münster waren bestrebt, jede religiöse Differenz nach Kräften zu minimieren. So wollten sie zwar einen einzigartigen und vorwärtsweisenden religiösen Aufbruch auf den Weg bringen, aber vertraten am Ende einem Selbstverständnis, das ReligionshistorikerInnen als archaisch bezeichnen würden: ein Gott, ein Glaube, eine religiöse Praxis. Somit war es noch ein weiter Weg bis zur weitreichenden Akzeptanz von religiösen Differenzen, wie sie das II. Vatikanum verabschiedete.

This article deals with the Anabaptists and the Anabaptist Kingdom in Münster (1534/1535). It focuses on the question how the Anabaptists handled religious difference. Did they simply notice religious difference? Did they accept it? Did they minimize it? Or did they maximize it? The main characteristic of the Anabaptist Kingdom in Münster is the lack of any religious tolerance. These Anabaptists insisted exclusively on their religious belief and practice. People (for example: Roman Catholics or Lutherans) who were not willing to follow them had to leave town immediately or were forced by violence to convert fully to these rigid rules. The Münster Anabaptists had the authority to do so after winning the annual elections for city council (Stadtratswahl) in Münster in the year 1534. Immediately, the Anabaptists abolished any opposing political power. In other words: The Anabaptists minimized any religious group differing from their own. Although they had a religious breakthrough in mind when they started ruling in Münster in 1534, they ended up with a conviction that religious historians would describe as archaic: one God, one belief and one single practice. Thus, it was still a long way to the wide-ranging acceptance of religious differences, as adopted by the Second Vatican Council.

Münster ist heute als traditionsreicher katholischer Bischofssitz und als Universitätsstadt mit einer ausgeprägt postmodernen Studierendenkultur ein Ort religiöser und

kultureller Vielfalt. Wenn aber der radikal-christliche Umsturzversuch der Täufer von Münster 1534/1535 und die von ihnen angezielte Abschaffung jeder religiösen Differenz erfolgreich gewesen wäre, gäbe es die Stadt Münster heute wohl nicht als Ort hochgradig sozialer Unterschiedlichkeit. Auch die „drei Körbe von Eisen“ (Heinrich Heine), in denen der römisch-katholische Bischof die besiegten Anführer der täuferischen Erhebung schließlich als Ausdruck seiner – ebenso entschiedenen – Ablehnung jedweder Andersgläubigkeit den Vögeln zum Fraß hingehängt hat, fänden sich gewiss nicht als Erinnerungszeichen am Turm der Lambertikirche. Stattdessen wäre Münster – so glaubten es die Täufer – ein von Gott durch seine endgültige Wiederkunft geheiligter Ort, den wir Andersdenkenden, die in diesem Soziotop ohnehin keinen Platz gehabt hätten, uns heute nicht einmal vorstellen können.

Da die Geschichte bekanntermaßen zu Ungunsten der Münsteraner Täufer ausgegangen ist und im Laufe der Geschichte stattdessen ein Verständnis für Toleranz und Vielfalt wuchs, konnte 2016 der jordanische König den Westfälischen Friedenspreis der Stadt Münster in Empfang nehmen. Der Historikerpreis 2017 wurde an den amerikanischen Geschichtswissenschaftler David Nirenberg für sein Buch zur Geschichte des Antijudaismus verliehen. Und: In den Jahren 2016/2017 begehen auch in Münster katholische und evangelische Christen das Reformationsjubiläum gemeinsam.

Dieser Kontrast zwischen damals und heute wirft die Frage auf, wie sich der Umgang mit religiöser Differenz in Münster während der 1530er-Jahre im Detail gestaltete. Die exemplarische Erinnerung an die reformatorischen Aufbrüche in Münster zwischen 1530 und 1535 bietet sich für das grundsätzliche Verstehen des christentumsgeschichtlichen Umgangs mit religiöser Unterschiedlichkeit erstrangig deshalb an, weil die MünsteranerInnen in diesem Zeitraum drei Mal die Konfession wechselten: ursprünglich katholisch, dann lutherisch, in der Folge täuferisch, schließlich wieder katholisch. – Angesichts dieser für das Gesamtreich einmaligen Entwicklung stellt sich als erstes die Frage, welche religiösen und sozialen Hintergrundkonstellationen die reformatorische Dynamik in Münster überhaupt entfachten. Damit verbunden sind zweitens die äußeren und inneren Gründe zu berücksichtigen, die die Täufer an die Macht brachten und sogar ein Königtum installieren ließen. Und drittens geht es im Sinne eines roten Fadens darum, wie die Beteiligten in jeder Phase dieser geschichtlichen Entwicklung mit religiöser Differenz umgingen.

Die hier vorgelegte Deutung zur Entwicklung des Münsteraner Täufertums versteht sich als ein Versuch, der alle konfessionellen ebenso wie alle je aktuell-politisch motivierten Engführungen der Täufergeschichtsschreibung hinter sich lässt. Stattdessen liegt der Fokus darauf, die Reformationsgeschichte unter Rückgriff auf religionsgeschichtliche Kategorien aus der Blickrichtung vom Mittelalter her voranzubringen. Eine Fragerichtung, die sich auch für das Täuferreich von Münster bewährt!

Das zur Verfügung stehende Quellenmaterial ist begrenzt. Aus dem Gesamt sei als gewichtigstes Zeugnis aus altgläubiger Perspektive der freilich höchst tendenziöse Be-

richt über die Geschehnisse genannt, den der Münsteraner Bürger Heinrich Gresbeck verfasst hat. Zudem dürfen die theologischen Schriften von Bernhard Rothmann als zentral gelten, zumal sie die konfessionelle Entwicklung Münsters spiegeln, wie er sie in seiner eigenen Person mitvollzogen, besser: vorgebracht hat. Darüber hinaus gibt es weitere Quellen: Stadtordnungen und Verträge, theologische Notizen oder Verhörprotokolle. Über aller Deutung aber steht wie ein Mahnwort: Das Quellenmaterial ist äußerst lückenhaft!

Dieser Beitrag setzt sich zum methodischen Ziel, die damalige Stadt Münster und die Hauptakteure der Täuferbewegung unter dem Aspekt der „religiösen Differenz“ zu analysieren. In der Annahme, dass soziale Systeme gemäß diesem Paradigma nur ein bestimmtes Maß an Binnen-Differenz, an interner Differenzierung und an Differenzbildung aushalten, damit der „soziale Kitt“ erhalten bleibt, soll die kulturgeschichtlich aktuell viel diskutierte Frage nach Differenz hier für die Religionsforschung fruchtbar gemacht werden. Es lassen sich vier Wege ausmachen, in denen soziale Systeme mit religiöser Differenz umgehen¹: Differenzbeobachtung, Differenzakzeptanz, Differenzminimierung und Differenzmaximierung. Es drängt sich im globalen Blick auf den historischen Umgang mit religiöser Differenz die grundsätzliche Frage auf, warum Menschen sich innerhalb der Christentumsgeschichte so lange und so heftig gegen religiöse Unterschiedlichkeit gewehrt haben. Umgekehrt bleibt für heute zu fragen: Was bestärkt Christinnen und Christen darin, religiöse Differenz – trotz Pegidasympathisierender Gegenstimmen in der Gesellschaft – mehr denn je wertzuschätzen?

1. Münster – eine altgläubige Stadt im Heiligen Römischen Reich

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war Münster eine Stadt mit etwa 9.000 EinwohnerInnen innerhalb der Stadtmauer (identisch mit der heutigen „Promenade“). Angesichts der Tatsache, dass nur etwa fünf Prozent der damaligen Städte in hiesigen Breiten mehr als 2.000 EinwohnerInnen hatten, galt Münster beinahe als Großstadt. Als einheitlich römisch-katholische Stadt² verfügte sie mit dem Dom als Bischofskirche und St. Lamberti als Kirche der Bürgerinnen und Bürger über zwei geistliche, auch bauliche Zentren. Überdies gab es innerhalb des mittelalterlichen Mauerrings die Stifts- und die Pfarrkirchen. Hinzu kamen zahlreiche geistliche Kommunitäten. Münster soll damals mehr Armenhäuser und Stiftungen innerhalb der Stadtmauern beherbergt haben als jede andere deutsche Stadt. Deshalb galt Münster als „Rom des Nordens“ – in dieser

¹ Zu dieser Differenzierung s. Heiko Kleve, *Differenz und Soziale Arbeit. Von Wegen im Umgang mit dem Verschiedenen*, in: <http://bit.ly/2nuG1P7> (abgerufen am 23.3.2017).

² Zum altgläubigen Münster zwischen 1525 und 1533 s. detailliert Hubertus Lutterbach, *Das Täuferreich von Münster. Wurzeln und Eigenarten eines religiösen Aufbruchs*, Münster 2008, 20–40.

Bezeichnung mag man einen zumindest legendarischen Hinweis auf das damalige Fehlen jedweder religiösen Differenz sehen.

Zwei großflächige Tendenzen wirkten zu Beginn des 16. Jahrhunderts auch auf Münster ein: Im Sinne einer Differenzbeobachtung ‚Vorher – Nachher‘ suchten die Menschen religiös zunehmend nach einem verinnerlichten Christentum. Geistliches Leben sollte sich nicht in einer Fülle gefeierter Riten erschöpfen, sondern von innerer Beteiligung und persönlicher Entschiedenheit durchdrungen sein. Den Wert der kirchlichen Lehre bemaßen die Menschen erstrangig daran, inwieweit sie sich dadurch in der Bewältigung des Alltagslebens und in ihrer Hoffnung auf das jenseitige Fortleben gestärkt fühlten. – Wirtschaftlich hatte Münster wie alle Städte innerhalb des Heiligen Römischen Reiches mit Inflation und stagnierenden Löhnen zu kämpfen, überdies mit Auswirkungen von Missernten und Hungerwintern. Ja, zu Beginn der Stadtunruhen waren – keineswegs nur in Münster – der Arm-Reich-Gegensatz und damit die ökonomische Differenz auch unter den BewohnerInnen der Stadt quälend.

Diese materielle Differenz wurde zunehmend dadurch verstärkt, dass die Steuern für Reiche und für Arme stiegen, wohingegen Geistliche entsprechend mittelalterlicher Gewohnheit weiterhin von jedweder Steuerzahlung ausgenommen blieben. Immerhin bestand ihr besonderer Beitrag zum Gemeinwesen darin, dass sie mit ihren Gebeten und ihren Liturgien den göttlichen Schutz auf die Stadt herabriefen. Diese Aufgabenteilung von Geistlichen und Laien hatte das Leben in Münster seit der Stadtwerdung im 12. Jahrhundert selbstverständlich geprägt. Sie wurde erst infrage gestellt, als die Bürgerinnen und Bürger in Münster während der 1520er-Jahre bemerkten, dass sich Ordensleute und Geistliche entgegen der Vereinbarung über ihren Eigenbedarf hinaus an der handwerklichen Produktion beteiligten und die gefertigten Produkte ohne Steuerabgaben verkauften. In sozialer Hinsicht könnte man hier von einer ‚Differenzminimierung unter der Hand‘ sprechen, insofern sich die Geistlichen mit ihrer handwerklichen Tätigkeit an die Lebensweise der Laien annäherten. Freilich hatten sie sich auf diese Weise mit ihrer illegalen Tierhaltung, ihrer unstatthaften Weberei oder dem ihnen verbotenen Getreidedörren gegenüber den sonstigen Städtern einen handfesten Wettbewerbsvorteil erschlichen. Sie hatten die Einkommensdifferenz gegenüber den Laien im Geheimen vergrößert, statt – wofür sie von den Stadtbewohnerinnen bezahlt wurden – ihre freie Zeit allein in geistliche Leistungen vor Gott zugunsten der Stadt zu investieren. Die Bürgerinnen und Bürger von Münster reagierten darauf mit Enttäuschung. Unter der Führung der als Gilden organisierten Handwerkervereinigungen zettelten sie einen Klostersturm an, der einige Klöster innerhalb der Stadt traf. In der Folge beschlossen die BürgerInnen 1525, aus dem System von städtischen finanziellen Leistungen für die Kleriker einerseits und deren frommer Interzessionen für die Wohlfahrt der Stadt andererseits auszusteigen. Die zuvor als selbstverständlich erachtete religiöse Differenz zwischen den Geistlichen und den Laien hatte für die Laien jede Plausibilität verloren; mit ihrer Differenzakzeptanz waren sie am Ende!

2. Münsters Hinkehr zum Luthertum

Auch wenn sich der endgültige Ausstieg aus dem System der finanziellen Unterstützung klerikaler Interzession vor Gott in Münster noch bis 1533 hinzog, legte sich der bis dahin altgläubig ausgerichtete Stadtrat im Jahr 1533 schlussendlich doch auf eine evangelische Kirchenordnung für Münster fest.³ Die in theologischer Hinsicht wohl wichtigste Kraft hinter dieser Entwicklung war der katholische Geistliche Bernhard Rothmann. Seine Predigten zogen die Menschen in Scharen an, weil er den Ton der Zeit traf. Wie der inzwischen zu seinem theologischen Vorbild aufgestiegene Martin Luther (+ 1546) votierte auch Bernhard Rothmann in zunehmend klarer religiöser Abweichung vom katholischen Glauben dafür, dass fortan kompromisslos gelten sollte, was man aus der Heiligen Schrift herauslesen zu können glaubte: Allein auf den im Neuen Testament verbürgten Glauben an die jedem Menschen geltende Liebe Gottes kommt es für Christinnen und Christen an. In diesem Sinne sind alle ChristInnen gleich unmittelbar zu Gott. Eine Vermittlung des Heiligen durch Priester und Ordensleute sah man unter diesen neuen Prämissen nicht länger als notwendig an. Statt der als nicht-neutestamentlich gezielten „klerisey“ sollte fortan – unübertroffenes Signal für das Ende jeder religiösen Differenz unter allen AnhängerInnen Luthers – das allgemeine Priestertum aller Gläubigen gelten: Wer aus der Tauf gekrochen, darf sich rühmen, zum Papst, Bischof oder Priester berufen zu sein!

Entgegen dem skizzierten religiösen Ideal wurden von den Münsteraner Gemeinden alltagskonkret je zwei lutherische Prediger mit dem Auftrag gewählt, die Autorität für die Auslegung des Evangeliums zu übernehmen. Statt des in der Stadt eigentlich vereinbarten Endes aller religiösen Differenz unter den Lutheranern folgte in ihren Reihen nunmehr doch eine neuerliche Stärkung von religiöser Differenz! Ein oberster Schullehrer sollte das Unterrichtswesen der Stadt organisieren. Zwei vom Rat bezahlte Gelehrte erhielten die Aufgabe, die Schriften des Alten und des Neuen Testaments maßgeblich zu interpretieren. Gewählte Diakone verteilten die in den Gottesdiensten gesammelten Almosen an die Armen. Nicht zuletzt artikulierten Münsteraner Bürger 1533 zum ersten Mal die Forderung nach der Erwachsenentaufe für alle Christinnen und Christen – eine Abkehr von jener seit der Christianisierung Münsters im 9. Jahrhundert selbstverständlich geübten Kindertaufpraxis und zugleich eine Infragestellung der auch von Martin Luther selbstverständlich beibehaltenen Kindertaufe. Ohne Übertreibung kann man hier von einer zweifachen religiösen Differenzmaximierung sprechen!

Wie bereits angedeutet, gelang es den Lutheranern in Münster nicht, jene Egalität unter allen Christinnen und Christen zu erreichen, die sie schon bei den Altgläubigen so schmerzlich vermisst hatten. Während die Luther-Getreuen in der Stadt den Katho-

³ Zum neugläubigen Münster zwischen 1533 und 1534 s. mit umfänglichen Quellenbelegen Lutterbach, *Das Täuferreich* (s. Anm. 2) 41–62.

liken vorgehalten hatten, das Weihepriestertum zertrenne die von Christus gewollte und in der Taufe begründete Gleichheit aller Gläubigen, musste man unter den Lutheranern selbstkritisch feststellen, dass auch in den eigenen Reihen die grundsätzlich angenommene gleiche Unmittelbarkeit aller Christinnen und Christen zu Gott alltagspraktisch unterlaufen wurde – erstrangig durch die in den Gemeinden inzwischen eingesetzten ‚professionellen‘ Prediger.

In der Folge zahlreicher öffentlicher theologischer Diskussionen zum Thema, wie ein allein dem Neuen Testament verpflichtetes ‚reines Christentum‘ aussehen kann, kam es 1533 unter den Lutheranern von Münster in einem entscheidenden Punkt sogar zu einem offenen Richtungsstreit. Dieser bezog sich erstrangig auf die rechte Weise der Taufe: Als Ausdruck einer religiös inzwischen offen zutage getretenen Differenz innerhalb des Münsteraner Luther-Lagers standen auf der einen Seite diejenigen, die weiterhin an der Kindertaufe festhielten, wie sie spätestens seit dem 5. Jahrhundert üblich war. Auf dieser Traditionslinie akzentuierten sie unter anderem, dass der Glaube ein Geschenk, Jesus ein Liebhaber der Kinder und die Kindertaufe deshalb sinnvoll sei. Auf der Gegenseite fanden sich um den ehemaligen katholischen Priester Bernhard Rothmann jene, die die Erwachsenentaufe zunehmend als den allein angemessenen Ausdruck für ein entschiedenes Christentum verstanden. Sie drängten darauf, dass der christliche Glaube die persönliche Entscheidung voraussetze und verneinten, dass eine Taufe ohne diese Entschiedenheit des Täuflings das Label „neutestamentlich“ beanspruchen könne. Ohne hier näher auf die politischen Verhältnisse in der Stadt Münster einzugehen, ist im Sinne einer Differenzmaximierung umso nachdrücklicher festzuhalten, dass der Konflikt unter den Lutheranern sie mehr und mehr vom katholischen Bischof entfernte sowie zunehmend zu einer Spaltung in ihren eigenen Reihen führte.

3. Münsters Weg vom Täuferium zur Radikalität des Täuferreichs

Mit der Wahl zu dem seit 1533 lutherisch dominierten Stadtrat erlangten im Winter 1534 endgültig jene BewohnerInnen Münsters politisch die Oberhand, die zugunsten eines Christentums kämpften, das sich für die Verpflichtung zur Erwachsenentaufe einsetzte. Tatsächlich sollten fortan alle EinwohnerInnen der Stadt im Zeichen der Entscheidungstaufe vereint sein. Wer der neuen Lehre nicht folgen wollte, musste Münster verlassen. Innerhalb des täuferischen Christentums sollte es zukünftig keine Glaubensdifferenzen mehr geben.⁴

Im Blick auf die täuferische Lehre bedeutete die Neuausrichtung unter anderem, dass TaufbewerberInnen als erstes die christliche Lehre und Lebensweise kennenlernten.

⁴ Von der Einführung des Täuferiums in Münster bis zum dortigen Täuferreich s. mit umfänglichen Primärzeugnissen Lutterbach, *Das Täuferreich* (s. Anm. 2) 63–89.

Als zweites stimmten sie beidem beherzt zu, was als unabdingbare Voraussetzung für die Erwachsenentaufe galt. Als drittes hatten sie sich in einer christlich überzeugenden und pazifistisch geprägten Lebensweise zu bewähren. Zutiefst lässt sich dieses Entscheidungschristentum in das damals gesamtgesellschaftliche Streben nach Innerlichkeit und Entschiedenheit, nach Klarheit und Einheitlichkeit einordnen. Zugleich verwirklichten die Täufer von Münster mit ihrem Votum zugunsten der Erwachsenentaufe eine zentrale Position auch der übrigen täuferischen Bewegung, die im 16. Jahrhundert etwa ein Prozent der Bevölkerung ausmachte.

Hier soll nicht weiter von den politischen Verwerfungen die Rede sein, die in Münster als Folge des zur Dominanz gelangten Täufertums auftraten. Wichtiger ist die von den Täufern in Münster obenan gestellte und um der religiösen Differenzminimierung gegenüber der Urgemeinde willen eingeführte Egalität unter den StadtbewohnerInnen auf der Basis der für alle Menschen verbindlichen Erwachsenentaufe. Dieser Durchbruch auf Stadtebene lockte auch zahlreiche Täufer aus den benachbarten Niederlanden an – allzumal, nachdem sich die durch den Täufer Melchior Hoffmann (+ 1543) für Straßburg 1533 prophezeite Wiederkunft Christi nicht erfüllt hatte, sondern er stattdessen im Gefängnis gelandet war. Nichtsdestoweniger machten sich einige seiner Anhänger nach Münster auf, um zu schauen, ob sich die Prophezeiung dort angesichts des kompromisslosen Eintretens für die Erwachsenentaufe realisierte.

Tatsächlich sagte der niederländische Täufer Jan Mathijs das Wiederkommen Christi für Ostern 1534 in Münster voraus. Man solle die Vernichtung der Gottlosen durch den göttlichen Schöpfer gewaltlos abwarten und selbst für das reine Evangelium und für die Erwachsenentaufe eintreten. Aber statt Ostern 1534 den wiederkommenden Christus zu sehen, fand Jan Mathijs am Ostertag seinen Tod, als er sorglos – und offensichtlich bar jeder Sensibilität für die religiösen Differenzen zwischen den Münsteraner Täufern und allen Andersgläubigen außerhalb von Münster – die befestigte Stadt verließ. Er wurde von den bischöflicherseits vor der Stadt zusammengezogenen Belagerungstruppen umgebracht. Möglicherweise wollte er sich aufmachen, um seine Botschaft von der Wiederkunft Christi in Münster gegenüber der ganzen Welt zu verkünden.

Die Nachfolge von Jan Mathijs als Anführer der Münsteraner Täufergemeinde übernahm der niederländische Schneider Jan van Leiden. Bald schon rühmten ihn die Täufer entsprechend zwischenzeitlich ergangener Prophetien als obersten Prophet des gesamten Erdkreises. Eine in Münster beispiellose Brutalität kennzeichnete sein Eintreten für den neuen Glauben während der 15 Monate seiner Herrschaft. Dabei agierte er in einem Punkt weit vorsichtiger als Melchior Hoffmann und Jan Mathijs, indem er sich nicht auf einen Zeitpunkt für die Wiederkunft Christi, allerdings auf Münster als Ausgangspunkt für das Heil der Welt festlegte. Gemäß dem Selbstverständnis des Jan van Leiden sollte sich in Münster das irdisch überhaupt erreichbare Minimum an reli-

giöser Differenz gegenüber der Christus selbst zugeschriebenen Idealität manifestieren.

So richteten sich die Täufer von Münster unter der Führung von Jan van Leiden mittels infrastruktureller Maßnahmen im eschatologischen Wartestand ein: Unter anderem eröffneten sie im Bemühen um allseits vertiefte Bibelkenntnisse in der gemeinen Bevölkerung Schulen für Mädchen und für Jungen. Überdies optimierten sie die städtischen Verteidigungsanlagen sowie die Organisation ihrer Selbstverteidigung, um es ihren Gegnern vor der Stadt unter der Ägide des Bischofs nach Kräften zu erschweren, die Stadt einzunehmen.

Über allem ging es um das Innenorientierung anmahnende „reine Evangelium“ als Basis allen Handelns. Doch ausgerechnet dieses gemeinsame Fundament erwies sich zunehmend als rissig. So bildeten die religiösen Ambitionen der Täufer den Ausgangspunkt für neue, im Vergleich zu den Vorgaben des Neuen Testaments sogar übergroße Differenzen. Zum einen griffen Jan van Leiden und seine Getreuen – wie bereits angesprochen – zur Gewalt und töteten in ihren eigenen täuferischen Reihen immer wieder Menschen, die ihnen nicht in allen Anordnungen bedingungslos folgten. Zum anderen nahmen einige der Münsteraner Täufer über die in der Stadt verbindliche Erwachsenentaufe hinaus für sich in Anspruch, sie hätten eine Prophetie – also eine göttliche Offenbarung als besonderer Ausdruck eines verinnerlichten Christentums – erfahren.

Maßgeblich ersetzte Jan van Leiden aufgrund einer göttlichen Vision den Rat der Stadt Münster, welcher die Täufer hier an die Macht gebracht hatte, entsprechend dem Alten Testament durch ein Gremium von „Zwölf Ältesten“. Ihm fielen fortan alle obrigkeitlichen Aufgaben zu. Auch ein neu erstelltes Strafregister orientierte sich allein an ausgewählten biblischen Vorgaben. Darüber hinaus galten im Alltag neue Kleidungs- und Grußvorschriften. Die Verheiratung von mehreren Frauen mit einem einzigen Mann („Polygamie“) wurzelte in einer damals aktuellen Prophetie, ebenso die unerbittliche Durchsetzung der Gütergemeinschaft aller StadtbewohnerInnen nach dem Vorbild der Jerusalemer Urgemeinde. Bei Verstößen gegen die Zehn Gebote folgte die Todesstrafe. Kurzum: Im Dienste der Differenzminimierung unter den Täufern von Münster angesichts der von ihnen nahe geglaubten Wiederkunft Christi führte erstrangig die Wertschätzung von Einzeloffenbarungen im Zusammenspiel mit der Orientierung am Alten und am Neuen Testament zur Überwindung der traditionellen politischen, sozialen und religiösen Ordnung in Münster.

In die Geschichte ging Jan van Leiden vor allem deshalb ein, weil er sich im Gefolge von entsprechenden Prophetien als König ausrufen ließ. Seine Installation des Königtums geriet prunkvoll: mit einer rituell minutiösen Hofordnung sowie mit einem Hofstaat aus 148 Personen.

Aufgrund der Wiederkunft Christi, die die Täufer unmittelbar vor sich sahen, standen sie innerhalb der inzwischen allein noch von ihnen bewohnten Stadt unter erhebli-

chem Zeitdruck beim Ausbau Münsters als sakrales Zentrum. Unter anderem ergriffen Jan van Leiden und seine Getreuen folgende Maßnahmen, um unter ihren Anhängern selbst kleinste religiöse Differenz auszumerzen: Wer den königlichen Anordnungen nicht folgte, den traf – bis hinauf in die Führungsriege – das Schwert. Die in Münster geborenen Kinder erhielten fortan vom König als dem „Vater“ eines jeden Getauften persönlich den Namen zugeteilt. Sodann glich man Örtlichkeiten oder Straßennamen (aus altgläubiger Zeit) dem täuferischen Selbstverständnis an („Zion“, „Königsstraße“ etc.).

All diese Maßnahmen zur religiösen Differenzminimierung innerhalb der Stadtmauer führten umgekehrt dazu, dass die religiösen Differenzen zwischen den Täufern und dem Bischof mit seinen militärisch Verbündeten vor der Stadt auf ein Maximum anwuchsen. – Den Belagerern gelang die Einnahme der Stadt am 25. Juni 1535. Fortan hatte in Münster wieder der Bischof das Sagen. Bereits mit seinen ersten Maßnahmen folgte er den traditionellen Handlungsmustern: Um die religiösen Differenzen unter seinen Getreuen von Anfang an so gering wie möglich zu halten, erlaubte er den Zuzug bzw. den Verbleib in der Stadt allein denjenigen, die sich ihm und seiner Auffassung des Christentums ausdrücklich anschlossen. Zudem ließ er die führenden Täufer festnehmen, verhören, hinrichten und als Abschreckungsmaßnahme in den Käfigen am Kirchturm der Lambertikirche aufhängen.

4. Täuferische Differenzminimierung in Münster zwischen „Theater“ und Innerlichkeit

Im Rückblick auf die Phase der größten täuferischen Radikalität zwischen 1534 und 1535 stellt sich im Rückblick die Frage: Wie konnte diese Zuspitzung mit ihrer Unterdrückung aller religiösen Differenzen so schnell gelingen? Zwei Antwortperspektiven seien im Folgenden bedacht: die Bedeutung performativen Handelns und das Mühen um eine von Innerlichkeit getragene Christlichkeit.

Die Theaterwissenschaft bietet einen weniger text- als handlungsorientierten Erklärungsansatz an. Er fragt danach, wie menschliches Handeln Bedeutung hervorbringt und vermittelt. Im Hintergrund steht die Überzeugung, dass eine Äußerung, eine Aufführung, ein Ritual oder eine Verhaltensweise nicht etwas Vorgegebenes abbilden. Vielmehr wird Bedeutung erst im Augenblick des Äußerns, Aufführens oder Sich-Verhaltens hervorgebracht. Damit kommt jeder Interaktion oder jedem auf Interaktion gründenden Ritual eine bedeutungstiftende und identitätsbildende Kraft zu. Innerhalb dieses Rahmens können bis dahin gültige Überzeugungen bzw. Symbole und sozio-kulturelle Figurationen durch die Feier des Rituals nachhaltig verändert werden: „Ein Ritual zielt auf Legitimierung ab, und das bedeutet, dass eine Grenze, die durch das Ritual selbst erst ersetzt wird, als natürlich und somit dem Ritual vorgängig er-

kannt wird.“⁵ Demnach erwecken Rituale den Anschein, bestätigend zu sein, sind aber aufgrund ihrer interaktiven Darstellung tatsächlich in der Lage, neue Bedeutungen hervorzubringen (performativ). Freilich – so ist herauszustellen – bleibt die Performativität des rituellen Akts den AkteurInnen selbst im Moment des Geschehens mitunter verborgen. So scheint (!) der stets auf Interaktion basierende Ritus den Beteiligten bislang Selbstverständliches zu bestätigen, obwohl er tatsächlich normverändernd wirken mag.

Blickt man in die Geschichte Münsters, dominiert die bestätigende Kraft der gefeierten Rituale während der altgläubig geprägten Jahrhunderte. Derlei äußerte sich in der Beibehaltung gewisser religiöser Differenzierungen: zwischen den heiligen und den ungeprägten Orten bzw. Zeiten, zwischen dem Bischof mit den übrigen geweihten Amtsträgern und den Laien in den geistlichen Gemeinschaften/Bruderschaften, zwischen den ehrwürdigen Liturgien und den anderweitigen kommunalen Zusammenkünften.

In Abweichung von diesen Traditionen entfaltete das Wirken der lutherischen Prediger durchaus die bedeutungsverändernde, ja differenzproduktive Kraft der Rituale: Andere Orte für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte, Veränderungen bei den geprägten heiligen Zeiten, die Relativierung, ja Ablösung der bisherigen Amtsträger bis hin zu einer bislang nicht üblichen Dominanz der Predigt in den gottesdienstlichen Zusammenkünften – all das bewirkte hintergründig eine zunehmende Differenz gegenüber den bis dahin maßgeblichen religiösen Überzeugungen.

Wie niemals zuvor in Münster bedienten sich die Täufer der verändernden Kraft von Interaktionen und Ritualen, die sie sogar für himmlisch rückgebunden hielten. Als Ausdruck der Differenzmaximierung veränderten sie aufgrund der prophetischen und stets sogleich öffentlich gemachten Schauungen viele bis dahin übliche Regeln im Alltag⁶: Einem Propheten aus Warendorf wurde geoffenbart, wie viele Kleidungsstücke jeder Täufer fortan besitzen durfte. In der Hungersnot setzte eine Prophetie des Jan van Leiden die Gepflogenheit außer Kraft, Pferdefleisch zu essen. Pfeifen und Trommeln, ursprünglich von den Täufern in Münster abgeschafft, wurden aufgrund einer Prophetie neuerlich eingeführt. Die Polygamie gab man in den gottesdienstlichen Predigten als Gottes unbedingten Willen aus (*dat et Godes wille wer*). Ein Prophet stellte sich auf einen Altar der ehemals für altgläubige Gottesdienste genutzten Lambertikirche, um eine Prophetie an die Gläubigen weiterzugeben, dass sie das auserwählte Neue Israel seien und die Erlösung nahe bevorstünde. Weiter: Um die Standhaftigkeit der Mitglieder der täuferischen Gemeinde trennscharf zu prüfen, mussten sich Menschen im Sinne eines Bußrituals mit dem Gesicht nach unten auf den Boden werfen,

⁵ Jürgen Martschukat – Steffen Patzold, *Geschichtswissenschaft und „Performative Turn“*, in: Dies. (Hg.), *Geschichtswissenschaft und „Performative Turn“*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln u. a. 2003, 1–31, 8.

⁶ Einzelbelege bei Lutterbach, *Das Täuferreich* (s. Anm. 2) 147–151.

mit bloßen Händen eine Kuhle in die Erde wühlen sowie mit Händen und Füßen um Gnade bitten.

Trotz aller Unterschiedlichkeit im Detail stimmen die hier nur knapp skizzierten Rituale darin überein, dass sie allesamt dazu angetan sind, die der innergemeindlichen Egalität zuwiderlaufende Herrschaft der Propheten nachhaltig zu festigen, ja diese religiöse Differenz nach Kräften zu legitimieren: „Die Propheten meinden, Got gienge mit inen up erden“, wie es in den wenigen täuferkritischen Äußerungen aus Münster hieß. Die gemeindlichen Gebetsversammlungen, in denen die Propheten ihre auf Gott zurückgeführten Offenbarungen an die täuferische Gemeinde weitergaben, boten den geeigneten Rahmen dafür, dass die Versammelten nach der stets öffentlich vollzogenen Verkündigung der himmlischen Weisung zumeist ein Danklied oder einen Lobpsalm anstimmten (hebben gesungen einen deutschen salmen).

Kurzum: Bedeutungsverändernde, ja differenzverstärkende Rituale und bis dahin unübliche Weisen der prophetischen Interaktion gehören wesentlich zur Rekonstruktion des Weges von der Münsteraner Täuferherrschaft zum theokratischen Täuferreich. Erst durch diese Einwirkungen konnte sich in Münster eine über die anderen zeitgenössischen Täufergemeinden hinausgehende Sonderentwicklung vollziehen. Mit der Einrichtung der Theokratie hatten die Täufer bei allem Mühen um innerstädtische Differenzminimierung zugleich einen Status erreicht, der im Vergleich zu allen anderen damaligen Ausformungen von Christlichkeit für maximale Differenz stand.

Unter Berücksichtigung des im 16. Jahrhundert verbreiteten Strebens nach einem verinnerlichten Christentum ist festzuhalten: Ausgerechnet der zunehmende Einfluss des Prophetentums – man könnte vom Gipfelpunkt eines verinnerlichten religiösen Selbstverständnisses sprechen – mündete in die Einführung des Königtums und damit in die Installation einer theokratischen Ordnung. So erwies sich die Offenheit für eine umso tiefere religiöse Verinnerlichung, wie sie damals durchaus im Trend lag und zuvor schon von den Altgläubigen und den Lutheranern aufgegriffen worden war, in der Konsequenz als Einfallstor für Gewalt, Unterdrückung und Ungleichheit. Unmissverständlich zeigt das schreckliche Ende des Täuferreiches, welche Menschenverachtung die Träger religiöser Herrschaft mitunter in Kauf zu nehmen bereit sind, um eine religiöse Differenzminimierung nach Innen aufgrund ihres Glaubens an ein himmlisch geschautes Ideal zu erreichen. Indem der ursprünglich auf die Stadt Münster begrenzte religiöse Anspruch schließlich auf die ganze Welt ausgedehnt wurde, sollten sich gemäß dem täuferischen Ideal sogar alle Menschen dieser Erde auf die Differenzminimierung innerhalb des global umspannenden Täuferreiches einlassen.⁷ – Als der Bischof schließlich die Herrschaft von den Täufern übernahm, bestand auch er darauf,

⁷ Siehe dazu detailliert Hubertus Lutterbach, *Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die heilige Stadt (Geschichte des Bistums Münster 3)* Münster 2006, 134–140, 219–222 und 272.

dass es innerhalb seines Herrschaftsgebietes um die Verwirklichung eines Christentums ging, das keinerlei Differenzen zu seinen bischöflichen Idealen zuließ.

5. Differenzminimierung oder Differenzakzeptanz?

Der weite Weg zur religiös akzeptierten Pluralität

Im Rückblick auf die Entwicklung Münsters zwischen 1530 und 1535 fällt auf, dass man (abgesehen von einer hier nicht weiter thematisierten und lediglich kurzzeitig in Kauf genommenen Übergangsphase vom altgläubigen zum lutherischen Christentum) ein gleichzeitiges Nebeneinander von zwei Bekenntnissen für unmöglich hielt: Die Neugläubigen lösten die Altgläubigen ab, die Täufer die Neugläubigen, der katholische Bischof schließlich die Täufer. Tatsächlich waren die Menschen spätestens seit Beginn des Mittelalters davon überzeugt, dass für die Wohlfahrt und den Frieden innerhalb eines Gemeinwesens die maximale Einheit in Glaubenslehre und Glaubenspraxis vor Gott unabdingbar ist.

In der Urgemeinde war man noch selbstverständlich davon ausgegangen, dass die Menschen als „ein Herz und eine Seele“ zusammenlebten (Apg 4,32). Sie stimmten in ihrer Ausrichtung auf Jesus überein, indem sie sich seiner Hörsamkeit gegenüber dem göttlichen Vater und seiner Sozialität gegenüber den Mitmenschen anschlossen.

Diese Ausrichtung auf das verbindende Zentrum hielt sich auch durch, als sich das Christentum ausdehnte und man in der Alten Kirche fünf als Patriarchate bezeichnete Verwaltungsbezirke einrichtete (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem). Ähnlich dem, was man heutzutage „versöhnte Verschiedenheit“ nennt, folgten diese Kirchenprovinzen in ihrem jeweiligen Glaubensbekenntnis teilweise eigenen Akzentuierungen. Auch im Bereich der Liturgie standen in den verschiedenen Patriarchaten unterschiedliche Traditionen obenan. So ging die gemeinsame Ausrichtung auf Christus mit einer gewissen Akzeptanz von Differenzen in der Glaubenslehre und mit einer großen Akzeptanz von Ausprägungen in der Glaubenspraxis einher.⁸

Zum Problem wurden diese Differenzen erst, als sich seit dem 5. Jahrhundert Rom aufgrund des doppelten apostolischen Ursprungs (Petrus und Paulus) die Führung unter den Patriarchaten zu sichern begann. Zeitgleich erfolgte im westlichen Teil des Imperiums – unter anderem aufgrund der hereindrängenden illiteraten Gentes der Völkerwanderung – ein zivilisationsgeschichtlicher Rückschritt: Eine massenhafte Flucht von der Stadt aufs Land setzte ebenso ein wie der Niedergang der ehemals blühenden Universitäten und Schulen.

Mit dem Ende der antiken Hochkultur folgte ein Wiedererstarren ursprünglicher Religionslogiken. Dazu gehörte die Überzeugung, dass nicht länger eine Fülle unterschiedlicher ritueller und anderweitig glaubenspraktischer Ausprägungen nebeneinander

⁸ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt ³2005, 383–387.

bestehen, sondern nur eine einzige die ‚richtige‘ und Gott wohlgefällige sein kann. Und was für die Liturgie galt, umfasste auch die Glaubensüberzeugungen. Somit spiegelt sich in dieser hier nur knapp angedeuteten und mit dem Frühmittelalter durchschlagenden Entwicklung eine Wende von der Differenzbeobachtung und -akzeptanz hin zur Ablehnung und Vermeidung jeder religiösen Differenz wider.⁹ Diese Veränderung ging so weit, dass weder unterschiedliche Haartrachten noch voneinander abweichende Festtermine nebeneinander bestehen konnten, weder unterschiedliche Akzentuierungen in Glaubensdingen (Verhältnis Papst – Konzilien etc.) noch ein differierender Umgang mit liturgischen Fehlern.

Im beschriebenen Kontext der zivilisationsgeschichtlich bedingten Veränderungen macht der Historiker Heinrich R. Schmidt zugleich auf eine Abkehr vom neutestamentlich akzentuierten liebenden Gott hin zu einem als zornig und ängstigend vorgestellten Gott im Mittelalter und darüber hinaus aufmerksam, wie dieser in religiösen Ein-fachkulturen vielfältig plausibel sei. So akzentuiert er den „Gotteszorn“ als „Essential“ der reformatorischen Bewegung und als einen reformationsgeschichtlich „bislang wenig beachteten Orientierungspunkt“¹⁰. Auch in Münster machte die allseits geteilte Überzeugung vom Gotteszorn jede Veränderung im religiösen Leben zu einer diesseits- und jenseitsumspannenden Frage auf Leben und Tod.

Vergegenwärtigt man sich schließlich, wie die KatholikInnen auf die Herausforderung der Reformation sowie später auf die weiteren Infragestellungen durch die Französische Revolution und die Bewegung der Aufklärung reagierten, trifft man immer wieder neu auf eine wichtige Konvergenz: Dominant war das Streben nach größtmöglicher Differenzminimierung bei Glaubensüberzeugungen und Glaubenspraktiken in den eigenen Reihen. Der gesamte religiöse Kosmos aus heiligen Orten und heiligen Zeiten, heiligen Menschen und heiligen Riten – kurzum: das gesamte katholisch auf-bietbare Mittlerwesen zwischen Gott und den Menschen – erklärte man stets neu als sakrosankt. Man baute es zur tragenden Basis einer nach innen gerichteten religiösen Differenzminimierung sowie einer nach außen gerichteten Differenzmaximierung aus. Eben diese Gleichzeitigkeit von Differenzminimierung und Differenzmaximierung prägte auch den Beginn der katholischen Volkskirche im 19. Jahrhundert: Als „katholischer Sperrbezirk“ mit sakralem Selbstverständnis gegenüber der als profan gezeihen sonstigen Welt verstand sich dieses Milieu als eine sozial abgrenzbare Personen-gruppe im Sinne eines Trägers von kollektiver Sinndeutung. Tatsächlich ging es um die gemeinsam geteilte Überzeugung, dass Gott die KatholikInnen des 19. Jahrhunderts

⁹ Hubertus Lutterbach, Bonifatius. Mit Axt und Evangelium. Eine Biographie in Briefen, Freiburg u. a. ³2005, 266–268 („Der eine Gott – Der eine Patron – Der eine Ritus“).

¹⁰ Heinrich Richard Schmidt, Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang, in: Thomas A. Brady (Hg.), Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 50) München 2001, 123–157, 156.

als sein heiliges Volk aus aller Widernis errettete: wie ehemals das Volk Israel aus der ägyptischen Gefangenschaft oder die spätantiken ChristInnen aus den Fängen der Christenverfolger. Aus dieser Überzeugung entwickelte sich die prägende Kraft realer Verhaltensmuster, wie sie in neu gegründeten Verbänden, Vereinen oder Ordenskongregationen konkrete Gestalt annahm. Immer ging es um das Leben in Gemeinden und Gemeinschaften, das sich in größtmöglicher Differenzminimierung nach innen und in größtmöglicher Differenzmaximierung nach außen, also als Verkörperung des Sakralen mit Exklusiv- und Ewigkeitsanspruch erweisen sollte.¹¹

Erst angesichts dieses ‚geschlossenen‘ Hintergrundes wird deutlich, welche menschen- und religionsgeschichtliche Zäsur die 1965 auf dem II. Vatikanum ratifizierte Konstitution „Nostra Aetate“ bedeutet. Auf ihre ganz eigene Weise hat auch sie das Ende der Volkskirche forciert. Denn sogar allen nicht-christlichen Lehren und Praktiken spricht dieses Dokument eine Berechtigung zu: „Wir können Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern“ (Nostra Aetate 5). Dieser Paradigmenwechsel bedeutet katholischerseits nichts weniger als eine entschiedene Öffnung gegenüber einer religiösen Differenzakzeptanz – nicht allein unter den KatholikInnen oder innerhalb der christlichen Denominationen, sondern sogar gegenüber nicht-christlichen Religionen!¹²

Im Blick auf die Ausgangsfrage sei somit festgehalten: Während wir die konfessionellen Entwicklungen in Münster zwischen 1530 und 1535 – aus heutiger Perspektive sowie innerhalb der westlichen Industrienationen! – als negativen Schlüssel zum Umgang mit religiöser Differenz bewerten mögen, gilt uns die Wertschätzung religiöser Differenz, wie sie „Nostra Aetate“ als Lehre aus der religiösen Gewaltgeschichte fest schreibt, als vorwärtsweisender Schlüssel zu einem religiös achtsamen Umgang mit unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen und -traditionen. Zugleich mag uns der diachron eingebettete Blick auf Münster zwischen 1530 und 1535 verstehen helfen, warum sich manche Menschen – nicht allein FundamentalistInnen – mit religiöser Pluralität und religiöser Differenzakzeptanz bis heute schwertun. Immerhin lässt sich aus systemischer Perspektive verständlich machen, dass sich Sozialsysteme immer wieder neu stabilisieren müssen, und dabei können religiöse Abgrenzung (Differenzmaximierung) nach außen und Identifizierung (Differenzminimierung) nach innen hilfreich sein.

¹¹ Zum Begriff des Milieus s. weiterhin wegweisend Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993) 588–655, 606.

¹² Zu den Perspektiven dieser neuen Öffnung s. Perry Schmidt-Leukel, Religious Pluralism and Interreligious Dialogue. The Gifford Lectures – An Extended Edition, Maryknoll 2017.

Prof. Dr. theol. Dr. phil. Hubertus Lutterbach
Lehrstuhl für Christentums- und Kulturgeschichte
Universität Duisburg-Essen
Universitätsstr. 12
45117 Essen
+49 (0)201 183-2282
hubertus.lutterbach(at)uni-due(dot)de

Offen für alle – Offenheit für alle? Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung

Abstract

In diesem Artikel wird auf der Grundlage diversitätstheoretischer Überlegungen entfaltet, wie die sogenannten „Vesperkirchen“ als spezifisch diakonisch-kirchliche Angebote evangelischer Kirchen zur diversitätssensiblen und symmetrischen Integration unterschiedlicher Zielgruppen beitragen und von dort aus Beispiele für eine offene und flexible Kirche „für alle“ und „mit allen“ werden können.

In this article, on the basis of considerations of diversity theory, it is developed how the so-called “Vesperkirchen” as specifically diaconal-church offerings of Protestant churches can contribute to the diversity-sensitive and symmetrical integration of different groups and from become examples of an open and flexible church “for all” and “with all”.

Einleitung

Offenkundig hatte der Pressevertreter recht genau verstanden, worum es gehen sollte. In seinem Kommentar unter der Überschrift „Ganz im Sinne“ im Lokalblatt Schwarzwälder Bote vom 6. 10. 2016 bilanzierte der Redakteur das geplante Vorhaben wie folgt: „In Calw wird 2017 zum ersten Mal eine Vesperkirche organisiert. Ein Ort der Begegnung, der nicht nur sozial Schwachen helfen, sondern auch Menschen verbinden soll. Eigentlich eine tolle Sache. Wäre da nicht das Wort ‘Kirche’ im Namen. Denn Vesperkirche – das klingt doch nach Religion und Missionierung. Sollte dieser Kirche also besser fernbleiben, wer sich keine Predigten anhören möchte? Die Antwort: ein klares Nein. Denn obwohl sicher christliche Gedanken und Worte eine Rolle spielen werden, ist die Vesperkirche ein Ort für jedermann. Wer die religiösen Aspekte ignorieren möchte, darf das schließlich auch. Überzeugte Atheisten sind in der Vesperkirche also keineswegs fehl am Platz. Im Gegenteil: Wer Religionen ablehnt, aber trotzdem kommt, trägt dazu bei, Grenzen zwischen Menschen zu überwinden. Ganz im Sinne der Vesperkirche.“¹

Zwischen den Zeilen wird erkennbar – und vermutlich vom Redakteur gar nicht näher reflektiert – dass und inwiefern die Integration unterschiedlichster Personen in all ihrer sozialen und religiösen Vielfalt nicht nur eine Grundaufgabe, sondern auch eine

¹ Ralf Klormann, Schwarzwälder Bote vom 6.10.2016, <http://bit.ly/2AOedbj>; vgl. dazu das Video „Die Calwer Vesperkirche“, <https://www.youtube.com/watch?v=Kt5ycbKCOQI> (abgerufen am 10. 3. 2017); der Vf. dieses Beitrags war an der Planung und Durchführung der Calwer Vesperkirche 2017 beteiligt.

oftmals kaum befriedigend gelöste Herausforderung kirchlichen Handelns darstellt. Die Beschreibungen des Journalisten verweisen darauf, dass er in dieser Vesperkirchen-Initiative ein gelungenes Modell sieht, um den oftmals kaum eingelösten Anspruch eines Ortes „für jedermann“ – übrigens auch für nichtreligiöse Menschen! – wenigstens punktuell in die Wirklichkeit umzusetzen. Dieser Bericht scheint insofern ein kollektives Bewusstsein darüber zu repräsentieren, wie Kirche öffentlich diversitätssensibel in Erscheinung treten sollte und welche Formen kirchlicher Praxis dafür besonders überzeugungsstark sind.

Hier spiegelt sich möglicherweise wider, dass Kirche in ihrem tiefsten Sinn gerade und nach wie vor die Institution schlechthin darstellt, um Menschen unterschiedlichster Herkunft um einen gemeinsamen Tisch zu versammeln und sie dort einerseits mit dem Notwendigsten auszustatten und es andererseits vermag, durch ihren besonderen Raum und eine bestimmte Atmosphäre niederschwellige Formen alternativer Gemeinschaftsbildung über alle bestehenden sozialen Grenzen hinaus herzustellen. Man könnte provokativ fragen: Besteht möglicherweise im öffentlichen Bewusstsein ein stärkerer Vertrauensvorschuss und eine Erwartung hinsichtlich der Diversitätssensibilität der Kirchen, die größer sind als es die Kirchen sich selbst noch zutrauen oder bisher für die eigene Arbeit bewusst gemacht haben?²

1. Milieustudien und die unbearbeitete Diversitätsfrage

Die Frage nach der Zugänglichkeit von bzw. zur Kirche durch Personen unterschiedlichster Herkunft und Milieus ist in den vergangenen Jahren praktisch-theologisch intensiv bearbeitet worden. Zum einen wurden ausdifferenzierte Analysen gegenwärtiger Mitgliedschaftsverhältnisse und Bindungsbereitschaften vorgelegt.³ Zum anderen wurde unter dem diagnostischen Stichwort der Milieuverengung eine Vielzahl von dezidiert milieuorientierten Programmen für Personengruppen entwickelt, die durch

² Aus dem Bereich der Praktischen Theologie liegen bisher kaum weiterreichende Studien zum Phänomen der Vesperkirchen vor; allerdings ist hier auf die jüngst erschienene und überaus aufschlussreiche Dissertation von Martin Dorner zu verweisen: „Mit Gott und dem Nächsten am Tisch“. Eine theologisch-empirische Studie zur Vesperkirche, Regensburg 2017. In ihr werden schwerpunktmäßig zwei Projekte in Schwenningen und Nürtingen untersucht, kontextualisiert und interessanterweise auch in Hinsicht auf ihre Bildungsdimension hin näher interpretiert. Die systematische Thematisierung der Herausforderungen, die sich durch die faktischen Diversitäten und Heterogenitäten unter den einladenden und eingeladenen AkteurInnen der Vesperkirche ergeben, fällt allerdings eher kurz und vielleicht nicht in der notwendigen Dringlichkeit aus.

³ Vgl. Matthias Krieg – Roland Diethelm – Thomas Schlag, *Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft*, im Auftrag des Kirchenrats der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und des Verbands der Stadtzürcherischen Evangelisch-Reformierten Kirchengemeinde, Zürich 2012; Matthias Sellmann – Caroline Wolanski (Hg.), *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*, Würzburg 2013.

die sogenannten klassischen Angebotsstrukturen kaum oder gar nicht mehr erreicht werden.⁴

Diese Überlegungen wurden allerdings nicht explizit mit einer Auseinandersetzung über den Diversitätsbegriff verbunden. Dies mag daran liegen, dass man bei milieuorientierten Angeboten bisher nur am Rande und jedenfalls nicht in einem weiterreichenden Sinn über die Hintergründe bestehender gesellschaftlicher und sozialer Unterschiede nachdenkt. Insbesondere in den einschlägigen kirchlichen Stellungnahmen sind keine programmatischen diversitätstheoretischen Überlegungen zu verzeichnen, sondern eher Notfallprogramme angesichts schwindender Mitgliederzahlen. Zwar ist insbesondere in protestantischen Stellungnahmen fast mantraartig von Vielfalt als Bereicherung die Rede,⁵ aber damit verbundene spannungsvolle Diversitäten kommen kaum zur Sprache. Die immer wieder beschworene Milieusensibilität wird sozusagen bestenfalls auf einige einzelne Aktionen hin durchbuchstabiert. Die kirchentheoretische Frage, wie sich Kirche angesichts bestehender Diversitäten als eine gemeinschaftsstiftende und grenzüberschreitende Institution versteht bzw. verstanden wissen wollte, verbleibt gegenüber strategischen Überlegungen hinsichtlich der Re-Attrahierung verloren gegangener Milieus deutlich im Hintergrund. Führt man sich den weiten Horizont sozial- und gesellschaftswissenschaftlicher sowie politischer Debatten über den Diversitätsbegriff vor Augen, dann ist zu beobachten, dass jedenfalls bisher die faktischen Vielfaltsphänomene als eine prinzipielle Herausforderung nicht eindeutig vor Augen stehen – weder in kirchentheoretischer noch in kirchenpraktischer Hinsicht. Vielmehr hat man den Eindruck, dass die operativen Versorgungsfragen nicht mit der grundsätzlichen Thematik eines konstruktiven milieuüberschreitenden, diversitätssensiblen Verständnisses von Kirche verbunden werden. Dabei gilt doch prinzipiell: Diversität als „gepflegte Vielfalt verspricht mehr als ein Prinzip der Vervielfältigung“⁶. Um diese Beobachtung darüber, was die Kirchen hier an grundle-

⁴ Vgl. etwa Claudia Schulz – Eberhard Hauschildt – Eike Kohler, *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen 2010; vgl. zur Einordnung der Diskussion von katholischer Seite Theresa Schweighöfer, *Kirchenmilieustudien und ihre Bedeutung für die Pastoral* (1.12.2013), in: <http://www.wir-sind-kirche.at/artikel/kirchenmilieustudien-und-ihre-bedeutung-fuer-die-pastoral>; von evangelischer Seite Eberhard Hauschildt – Claudia Schulz – Tabea Spieß, *Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen. Lerneffekte aus der Analyse von Milieus, Lebensstil und Lebenslage*, in: Heinrich Bedford-Strohm – Volker Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft)*, Gütersloh 2015, 219–235.

⁵ Vgl. Wolfgang Huber – Johannes Friedrich – Peter Steinacker (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006; Rat der EKD (Hg.), *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD*, Hannover 2006.

⁶ Ralph Kunz – Thomas Schlag, *Diskurslandschaften gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, in: Dies. (Hg.), *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014*, 23.

gender programmatischer Debatte bisher versäumt haben, klarer in den Blick zu bekommen und stärker zu fundieren, sind an dieser Stelle einige grundsätzliche Erwägungen zur gegenwärtigen Diversitätsdebatte notwendig.

2. Annäherungen an den Diversitätsbegriff

Bekanntermaßen hat die Diversitätsdebatte seit einigen Jahren nicht nur erhebliche Dynamiken und gesteigerte politische wie wissenschaftliche Aufmerksamkeit zu verzeichnen, sondern ist in dieser Folge auch mit weiter zunehmenden Ausdifferenzierungen und komplexen Bestimmungsversuchen verbunden. Für den in diesem Beitrag unternommenen Versuch einer kirchentheoretischen Fruchtbarmachung dieser Debatte seien einige *wesentliche und elementare Charakteristika* benannt. Prägnant ausdifferenziert und zugleich zusammengefasst wird Diversität bestimmt als „typically defined by a series of more or less essentialistic or objective criteria such as age (generation), sex (gender, sexual orientation), race (national or ethnic origin), place of birth, or place of origin or destination (migration experience), physical/mental ability (health status), language (linguistic capital), class (socio-economic status), space (urban versus rural, center versus periphery), and religion (cultural heritage).“⁷

Hilfreich ist zudem – auch für die späteren kirchentheoretischen Überlegungen – die Unterscheidung *verschiedener Dimensionen* von Diversität: Innere Dimensionen umfassen demzufolge mit der Person unmittelbar verbundene Merkmale (wie eben Gender, Herkunft etc.), zu den äußeren Dimensionen gehören Merkmale einer Person, auf welche diese selbst Einfluss nimmt (wie z. B. Familienstand, Beruf, Freizeitverhalten etc.), unter den organisationalen Dimensionen lassen sich Merkmale von Personen fassen, die aus der Sicht einer Organisation relevant sind (wie etwa die Art des Arbeitsverhältnisses, Arbeitsschwerpunkte etc.). Es wird zudem darauf verwiesen, dass Diversität auf *unterschiedlichen Ebenen* angesiedelt und dementsprechend differenziert wahrzunehmen ist – was ebenfalls kirchentheoretisch erhebliche Implikationen mit sich bringt: Zu unterscheiden sind hier die Makroebene (Welt, Gesellschaften), die Mesoebene (institutionelle Systeme, zum Beispiel Bildungs- oder sozialpolitische Systeme) und die Mikroebene (d. h. die Interaktion zwischen Individuen und nichtinstitutionellen Gruppen).⁸

Für die nähere Beschreibung der *Wirkmacht gelingender Diversitätspraxis* ist – ebenfalls kirchentheoretisch höchst relevant – der Aspekt der *Zugehörigkeit* dazu „geeignet, den gegenwärtigen Komplexitäten, Dynamiken und Feinheiten der menschlichen

⁷ Ursula Lehmkuhl – Hans-Jürgen Lüsebrink – Laurence McFalls (Hg.), *Of 'Contact Zones' and 'Liminal Spaces' Mapping the Everyday Life of Cultural Translation*, Münster/New York 2015, 9.

⁸ Vgl. Cristina Allemann-Ghionda, „Orte und Worte der Diversität – gestern und heute“, in: Dies. – Wolf-Dietrich Bukow (Hg.), *Orte der Diversität. Formate, Arrangements und Inszenierungen*, Wiesbaden 2011, v. a. 16–23.

Beziehungen, ihrem situativen und prozesshaften Charakter, ihren Ambivalenzen und Paradoxien auf die Spur zu kommen“⁹. Der Aspekt der Zugehörigkeit bringt die Emotionsgeladenheit sozialer Verortung zum Ausdruck, die durch das Wechselspiel der Wahrnehmungen und der Performanz der Gemeinsamkeit, der sozialen Beziehungen der Gegenseitigkeit und der materiellen und immateriellen Anbindungen oder auch Anhaftungen entsteht. Demzufolge sind Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit die zwei elementaren Dimensionen der Zugehörigkeit¹⁰, wofür die Erfahrung des Teilens von kulturellen Formen (etwa einer gemeinsamen Sprache, einer Religion oder eines Lebensstils), Werten, Wissensvorräten und Erfahrungen entscheidend ist. Der Aspekt der Zugehörigkeit verweist auf die auch kirchentheoretisch ausgesprochen wichtige Frage der Bindungsbereitschaft – die seit der von Grace Davie stark gemachten Unterscheidung von „Believing“ und „Belonging“ in entsprechenden Mitgliedschaftsuntersuchungen inzwischen fast zum Mantra geworden ist.¹¹ Durch den Begriff der Diversität werden demzufolge Phänomene faktischer Pluralität und Heterogenität kriteriologisch auf ihre möglichen Phänomene und Ebenen, Ursachen, Wirkungen sowie Konsequenzen und auch Spannungen hin näher bestimmt.

Darüber hinaus wird eine weitere überaus wesentliche weitere Differenzierung ins Spiel gebracht: Ausgegangen wird hier von der *prinzipiellen Relativität und Relationalität von Differenzsetzungen* und den damit verbundenen *sozialen Konstruktionsweisen* von Diversitätskategorien und deren Zuschreibungen. Vermeintlich eindeutige Kategorien und Dimensionen wie Geschlecht, sexuelle Orientierung, Herkunft oder auch Religion sind folglich Resultate *bestimmter Entwicklungs-, Interpretations- und Konstruktionsprozesse*, sodass diesen eine grundsätzliche Unabschließbarkeit und Variabilität zukommt.¹² Diversität ist insofern „not a static category, but a processual one; it is historically contingent. Depending on specific times and places, diversity expresses itself as a continuous process of mediation and translation, whereby power relations and modes of social action construct potential differences into socially effective markers within specific socially, culturally, and politically constructed physical and symbolic spaces that change over time.“¹³

Damit verbunden lässt sich Diversität als „komplexes gesellschaftliches Phänomen der Differenzsetzung“ definieren, „welches Macht- und Legitimationsverhältnisse einer

⁹ Joanna Pfaff-Czarnecka, Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung (Das Politische als Kommunikation, Bd. 3), Göttingen 2012, 10ff.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 19ff.

¹¹ Vgl. Grace Davie, Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging, Oxford 1994, und dies., Religion in Britain. A persistent paradox, Chichester 2015.

¹² Vgl. Regine Bendl – Edeltraud Hanappi-Egger – Roswitha Hofmann (Hg.), Diversität und Diversitätsmanagement, Wien 2012.

¹³ Lehmkuhl u. a., Of ‘Contact Zones’ (s. Anm. 7) 10.

Gesellschaft (Organisation) widerspiegelt, reproduziert und unterläuft.“¹⁴ Solche Kategorien können Vorstellungen über die Existenz (vermeintlich) homogener Gruppen produzieren, die als „Andere“ Diversität quasi verkörpern: „Dies kann die Aufrechterhaltung einer unhinterfragten Norm, die sich von den ‚Anderen‘ abgrenzt, genauso fördern wie die Fortschreibung von Stereotypen und Vorurteilen über Gruppen [...]. Es impliziert aber auch die Annahme, dass Menschen über fixe Gruppenidentitäten [...] verfügen, über welche sie sich in sozialen Zusammenhängen definieren und dadurch Zugehörigkeit herstellen.“¹⁵ Ein grundsätzliches und höchste Asymmetrie erzeugendes Problem solcher Kategorisierungen ist „die Tendenz, Diversität lediglich als Attribut von Minoritäten/nicht-dominanten Gruppen aufzufassen. Diese werden durch die Gruppenzuordnung („die anderen“) markiert, wobei die Majoritäten/dominante Gruppe („wir“) als normsetzend unmarkiert bleibt.“¹⁶

Diversität kann dabei durch bestimmte *Narrative* konstruiert werden, die ihrerseits ganze *Kontaktzonen und Räume* herstellen und zu prägen vermögen und aus denen spezifische Konflikte und Herausforderungen resultieren.¹⁷ Kontaktzonen sind hier verstanden als „social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power“¹⁸. Kontaktzonen und Liminalität sind insofern zentrale Elemente der räumlichen Dimension von Diversität, als sie ihrerseits nicht nur Grenzziehungen provozieren, sondern auch Potenziale der Neuübersetzung enthalten:¹⁹ „During liminal periods of all kinds, social hierarchies may be reversed or temporarily dissolved, continuity of tradition may become uncertain, and future outcomes once taken for granted may be thrown into doubt.“²⁰ Man kann schon an dieser Stelle überlegen, ob nicht auch gerade dem Kirchenraum sehr unterschiedliche Narrative zugrunde liegen, die bereits von Beginn an bestimmte Diversitäten mitführen.

Von diesen Grundbestimmungen aus ist es so konsequent wie wesentlich, dass sich mit Diversität eben auch über die deskriptive Ebene hinaus eine *normative Dimension* und von dort aus konkrete Praxiskonnotationen verbinden: In jüngeren Begriffsbestimmungen geht es folglich nicht nur um die Feststellung faktischer Vielfalt, sondern auch darum, Diversität als Bereicherung für den jeweiligen Handlungskontext anzusehen. Diversitätstheoretisch gesehen gilt es dann, bestehende Unterschiede nicht zu-

¹⁴ Roswitha Hofmann, Gesellschaftstheoretische Grundlagen für einen reflexiven und inklusiven Umgang mit Diversitäten in Organisationen, in: Regine Bendl – Edeltraud Hanappi-Egger – Dies. (Hg.), *Diversität und Diversitätsmanagement*, Wien 2012, 31.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A. a. O., 32.

¹⁷ Vgl. Ursula Lehmkuhl – Hans-Jürgen Lüsebrink – Laurence McFalls (Hg.), *Spaces of difference. Conflicts and cohabitation*, Münster/New York 2016.

¹⁸ M.L. Pratt, 1991, 33, zit. nach Lehmkuhl u. a., *Of ‘Contact Zones’* (s. Anm. 7) 7.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

gunsten bestimmter Homogenitätsvorstellungen einzuebnen, sondern diesen jeweils Raum zu geben bzw. überhaupt erst einen gemeinsamen Raum zu schaffen, in dem diese Diversität lebbar und als produktive Bereicherung für das größere Ganze verstanden wird. Insofern verbindet sich mit dem Begriff der Diversität zugleich die *normative Perspektive einer Kultur des Zusammenlebens*, in der Unterschiede nicht nur „irgendwie“ akzeptiert, sondern im Sinn der Anerkennung als Gewinn für den jeweiligen Handlungskontext angesehen werden.

Zugleich ist zu betonen, dass jede Person nicht nur Anteil an der Herstellung existierender asymmetrischer Diversitätsverhältnisse bzw. deren symbolischer, interaktiver, struktureller und mentaler Reproduktion hat, sondern „vor dem Hintergrund dieses Wissens, in Abhängigkeit ihrer eigenen Positionierung und Macht, auch Möglichkeiten zu alternativem Handeln besitzt“²¹. Für solche Veränderungsprozesse und damit auch für eine *konstruktive Diversitätskultur* wird zu Recht auf drei wesentliche Bestandteile bzw. Möglichkeiten, Veränderungen anzustoßen, hingewiesen: rationale Botschaften (Kopf), emotionale Mechanismen (Herz) und handlungsorientierte Anweisungen (Hand).²² Von dort aus lassen sich die notwendigen Integrations- und Inklusionsaufgaben konkreter zu bestimmen. Damit kommt die Frage ins Spiel, wie es – bei aller Vielfalt – auch zu produktiven Grenzbegegnungen etwa zwischen religiös, sozial oder kulturell diversen Personen und Gruppen in der Perspektive einer „commonality“ kommen kann.

Am Beispiel des *Diversity Managements* kann dies deutlich werden, wenn dieses eben nicht primär als technische Methode negativer Selektion verstanden wird, sondern als wertschätzende Grundwahrnehmung und -haltung der involvierten Personen gerade von deren je spezifischen Orientierungen und Potenzialen her. Diversity Management stellt in diesem Sinn einen *gestalterischen Ansatz bzw. ein mehrwertorientiertes Konzept* dar, durch das all die Elemente integriert werden, die aus Unterschieden messbare Vorteile entstehen lassen. Um Vielfalt als Wert (an)erkennen zu können, bildet Offenheit eine Grundvoraussetzung.²³ Eine solche aufgeschlossene Grundhaltung ist aber noch nicht hinreichend. Zusätzlich bedarf es der praktischen Fähigkeit und Bereitschaft, mit Unterschieden erfolgreich auf der Verhaltensebene umzugehen. In ökonomischer Perspektive kommt hier ein Win-win-Konzept in den Blick, insofern die Ergebniskomponente des gewünschten Mehrwertes betrachtet wird.²⁴ Die Rede ist hier auch von einem „Potenzial-Prinzip“ und den entsprechenden Wertschöpfungs-

²¹ Hofmann, Gesellschaftstheoretische Grundlagen (s. Anm. 14) 31. 38.

²² Michael Stuber, Diversity & Inclusion. Das Potential-Prinzip, Herzogenrath ³2014, 231.

²³ Vgl. Sebastian Stegmann – Rolf van Dick, „Diversität ist gut, oder?“ Die unterschiedlichen Arten, wie sich Menschen auf Vielfalt in Gruppen einlassen, und welche Effekte diese haben, in: Report Psychologie, 38 (2013) 4, 153–161.

²⁴ Ob man hier, wie betriebswirtschaftlich nicht unüblich, aber wirklich von einer „Diversity-Dividende“ sprechen sollte, erscheint doch fraglich, vgl. Roosevelt Thomas, Beyond Race and Gender, New York 1992.

prozessen: „Vielfalt kann erst in Kombination mit Aufgeschlossenheit und Einbeziehung zu signifikanten Mehrwerten erschlossen werden. Zweitens zeigt das Potenzial-Prinzip, dass die Nutzung individueller Potenziale systematisch erfolgen sollte. Das deutet auf eine bewusste und aktive Gestaltung hin und legt nahe, dass dieser Prozess – wie andere auch – optimiert werden kann.“²⁵

Auch wenn es sich hier um Einsichten aus dem ökonomischen Feld des Diversity Managements handelt, ist die Differenzierung *unterschiedlicher, typischer Reaktionsmuster im Umgang mit Diversität* auch für die Praxis von Kirche aufschlussreich: Hier kann es zum einen zu kultureller Ignoranz kommen, d. h. das Team bzw. die Gruppe nimmt die Unterschiede nicht wahr, sondern alle handeln nach eigenen Werten und Normen – mit der Folge versteckter oder offener Konflikte; es kann aber auch zu einer Art kultureller Dominanz kommen, d. h. die Normen einer bestimmten Person oder Personengruppe setzen sich durch, während sich die anderen anpassen müssen – mit der Folge des Verlusts von Perspektivenvielfalt und Commitment; eine dritte Option ist der kulturelle Kompromiss, d. h. die einzelnen Beteiligten suchen einen Mittelweg, der im Zweifelsfall alle dazu verpflichten kann, von den eigenen oder gewohnten Normen abzuweichen – mit der Folge von Orientierungsunsicherheit und Unzufriedenheit; im gelingenden Fall kann es hingegen zu kulturellen Symmetrien oder mindestens doch Synergien kommen, d. h. die Gruppe einigt sich auf gemeinsame Regeln, die mit den unterschiedlichen Normen der Mitglieder und den Zielen sowie der Kultur der jeweiligen Institution vereinbar sind – mit der Folge, dass kreative Potenziale genutzt und Konflikte konstruktiv gelöst werden können.

Wie gesagt, bei aller Handlungspragmatik, die gerade in ökonomisch orientierten Diversitätsdebatten unverkennbar zum Vorschein kommt, ist positiv zu erwähnen, dass diese für ein kirchliches Handeln orientierende Bedeutung zu haben versprechen. Kann also nun das Phänomen Vesperkirche als ein solcher programmatisch-kreativer Ansatz einer kirchlichen Diversitätskultur angesehen werden? Dazu gilt es, sich im Folgenden dem Phänomen nochmals intensiver anzunähern, um zu sondieren, ob sich eine solche diversitätssensible Programmatik auch in der Vesperkirchenbewegung abzeichnet bzw. vorbildhaft abzubilden vermag.

²⁵ Vgl. Stuber, Diversity (s. Anm. 22), 12.

3. Das Phänomen Vesperkirche

3.1 Zur Geschichte

Die Idee einer Vesperkirche bzw. das entsprechende „Label“²⁶ ist vergleichsweise jung. Die erste Vesperkirche wurde 1995 durch den Diakoniefarrer Martin Friz in der Stuttgarter Leonhardskirche ins Leben gerufen.²⁷ Die in der Stuttgarter Innenstadt und dort in einem sozialen Brennpunkt bzw. inmitten des sogenannten „Bohnenviertels“ gelegene Kirchengemeinde war schon davor Anlaufstelle für Obdachlose, Drogenabhängige und Prostituierte und von daher mit den sozialen Härten unmittelbar konfrontiert.²⁸ Für die Initiative wurde auf die Tradition verwiesen, dass genau diese Kirche einstmals eine traditionelle Pilgerkirche für Reisende auf dem Jakobsweg war, die eben hier versorgt wurden.²⁹ Die Stuttgarter Initiative beabsichtigte von Beginn an, für mehrere Monate im Winterhalbjahr in den Räumen der Kirche nicht nur ein tägliches Essen, sondern auch weitere sozialdiakonische Dienste und Beratungen anzubieten. Dieses Angebot fand nicht nur rasch enormen Zulauf, sondern hat inzwischen zu einer ganzen Vesperkirchenbewegung geführt. Im Bereich der württembergischen und badischen Landeskirchen werden gegenwärtig insgesamt 32 Vesperkirchen verzeichnet³⁰ und erste Initiativen unter demselben Begriff sind inzwischen auch im Norden Deutschlands gestartet worden.³¹ Laut Angaben der einzelnen Initiativen werden so pro Jahr allein im Bereich der württembergischen Kirche rund 180.000 Essen ausgegeben. Der Sache nach gibt es fraglos viele ganz ähnliche kirchliche Projekte und natürlich die längst weitreichend etablierten Mittagstische und Tafeln. Und doch zeichnen sich die Vesperkirchen durch ein besonderes Profil aus:

²⁶ Zum Begriff selbst findet sich in der Literatur keine eindeutige Auskunft; vgl. Brigitte Jähnigen – Fritz Moser – Martin Friz, *Die Vesperkirche. Ein Stuttgarter Modell*, Stuttgart 1997 sowie Martin Friz, *Brich den Hungrigen dein Brot. Die Stuttgarter Vesperkirche*, Bietigheim-Bissingen 2003. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass sich hier der typisch schwäbische Begriff des „Vespers“ als (nicht allzu opulente, aber sättigende) Mahlzeit (die man auch als Wegzehrung mit auf den Weg geben kann) mit der rituellen Tradition der Vesper als Abendgebet verbunden hat.

²⁷ Zu den Konflikt-, Spannungs- und Bruchlinien kirchlicher Arbeit mit „Armen“, vgl. Claudia Schulz, *Arme Menschen in der Kirche und ihren Gemeinden. Das Engagement für Betroffene im Spannungsfeld von professioneller Hilfeleistung und Kirchenentwicklung am Beispiel der Aktion Vesperkirche*, in: Johannes Eurich – Florian Barth – Klaus Baumann – Gerhard Wegner (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2010, 280–297.

²⁸ Der Vf. dieses Beitrags hat selbst in den späten 1980er-Jahren ein Kirchliches Vorpraktikum in eben jener Gemeinde absolviert.

²⁹ Vgl. Martin Friz, Vorwort, *Brich den Hungrigen dein Brot* (s. Anm. 26) o. S.

³⁰ Siehe *Vesperkirchen 2017/2018 in Württemberg und in Baden*: <http://bit.ly/2Ays1Kg>

³¹ Siehe <http://bit.ly/2z4K3By>; das eindrückliche Gesamtprogramm findet sich unter <http://bit.ly/2BfRQ0Z>

3.2 Zum Profil

Der Name ist hier gewissermaßen schon Hinweis auf das Programm. Die Intention ist unter dem Motto „Alle Armutgruppen unter einem Dach“³² von Anfang an gewesen, nicht einfach nur eine Art Armenspeisung nun eben in kirchlichen Räumen vorzunehmen, sondern Menschen für eine bestimmte Zeit eine Herberge zu ermöglichen, in denen sie sich nicht nur länger aufhalten, sondern auch durch verschiedene weitere diakonische Dienste – sozusagen mit Kopf und Herz und Händen³³ – beraten und betreut werden. Schaut man sich die verschiedenen Angebote an, so zeigt sich hier eine Art Grundmodell mit einer Reihe von Gemeinsamkeiten und zugleich konkret vor Ort dann auch ein durchaus je unterschiedliches Profil mit verschiedenen Schwerpunkten. Im Blick auf die Zielgruppen sind, darauf deuten verschiedene Aussagen der Verantwortlichen hin, „die Gesichter der Armut in den vergangenen Jahren immer vielfältiger geworden“. Und offenkundig finden sich hier nun auch Menschen, denen man die Armut nicht auf den ersten Blick anmerkt: Wie die Pfarrerin der Stuttgarter Vesperkirche sagt: „Ich rechne damit, dass in dieser Saison wieder gut angezogene Leute zu uns kommen. Einige wollen sich nicht als arm outen, das ist vielen Menschen peinlich.“³⁴ Aus einem ursprünglichen Angebot für die offenkundig Bedürftigsten hat sich im Lauf der Jahre eine Angebotsstruktur für sehr viel weitere Kreise entwickelt – bis hin zur Etablierung einer sogenannten Kindervesperkirche in Mannheim.³⁵ Dass inzwischen in einzelnen Vesperkirchen auf Spielecken für Kinder und Zugangsmöglichkeiten und Fahrdienste für Behinderte hingewiesen wird und auch an vielen Orten die Flüchtlingsarbeit in diese Aktivitäten integriert ist, macht die intendierte Reichweite des Angebots und auch der erreichten Zielgruppen offenkundig.

Die Beratungsangebote verweisen auf den deutlich diakonischen Charakter der Initiativen. So finden sich hier neben medizinischen Beratungen und Untersuchungen auch Fußpflege, Massage und Friseur, aber ebenso Schuldner- und Sozialberatung. Ein wesentliches und durchgängig vorhandenes Element ist das Seelsorgeangebot, das ganz unterschiedliche Angebotsformen vom Einzelgespräch am Tisch bis hin zu besonderen Rückzugsmöglichkeiten für ein intensiveres Gespräch umfassen kann.

Ein besonderes Profilelement der Vesperkirchen zeigt sich in einer engen Verbindung zwischen der materiellen Hilfe und dem Kirchenraum selbst sowie den darin bewusst stattfindenden gottesdienstlichen bzw. liturgischen Elementen. Diese können in Form von kurzen Ansprachen, geistlichen Worten und Impulsen zum Tag, Gottesdiensten zum Anfang oder zum Ende des jeweiligen Angebotszeitraums, aber auch im Angebot

³² Martin Friz, Die Vesperkirche – ein gemeinsamer Weg, in: Jähnigen u. a. (s. Anm. 26) 16.

³³ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, Gütersloh 1998.

³⁴ Marco Seeliger, Wirte sind sauer auf Vesperkirchen (22.12.2009), <http://bit.ly/2ANkCUj>

³⁵ Siehe dazu eindrücklich: Ein warmes Essen für arme Kinder | Vesperkirche Mannheim (6.12.2016) <https://www.youtube.com/watch?v=wOHn0jq-rlc&t=157s>

individueller Segnungen und Salbungen geschehen. Auffallend ist in diesem Zusammenhang die meist gegebene ökumenische und in manchen Vesperkirchen auch bewusst interreligiöse und interkulturelle Zusammenarbeit.

Ein weiteres wesentliches Profilelement besteht in der intensiven Mitwirkung von Ehrenamtlichen, sei es bei der Essensvorbereitung und -ausgabe, den vielfältigen logistischen und technischen Aufgaben, konkreter seelsorgerlicher und medizinischer Betreuung sowie musikalischer und anderer kultureller Angebote. Hier zeigt sich zudem eine intensive Mitwirkung kirchlicher Gruppen und Kreise, von Konfirmandinnen und Konfirmanden, aber auch von Schulen und örtlichen Hochschulen.

Aber auch in einem noch weiteren Sinn leben die Vesperkirchen von der intensiven Vernetzung mit weiteren Personen und Institutionen über das unmittelbare kirchliche Umfeld hinaus: zum einen im Blick auf die Vorbereitungs-teams, die in vielen Fällen bunt und breit zusammengesetzt sind, zum anderen in Hinsicht auf die Sponsoren und Unterstützerkreise etwa aus dem Bereich der lokalen Politik, Vereine, weiterer Institutionen und etwa auch Charity-Clubs (Lions, Rotarier etc.).

Was die inhaltlichen Zielsetzungen angeht, finden sich nur vereinzelt weiterreichende programmatische Aussagen und Selbstauskünfte. Grundsätzlich spricht, so etwa die Auskunft des württembergischen Landesbischofs Frank Otfried July, das Engagement ohne große Erklärungen und Theorien gleichsam für sich selbst. Menschen sollen gestärkt werden und von dort aus wieder in ihr Leben weitergehen können.³⁶ Aufschlussreich sind hier aber die zwischen den Zeilen der Berichterstattung immer wieder auftauchenden Hinweise der jeweiligen InitiandInnen:³⁷

Offenbar leben die Initiativen von der Grundidee der Niederschwelligkeit und der diakonischen Vision eines gemeinsamen Tisches.³⁸ Ob und inwiefern durch die Vesperkirchen auch auf die Erhöhung der Mitgliederzahl von Kirche angestrebt ist, wird jedenfalls explizit nicht thematisiert.

Nicht zu verkennen und kaum zu überschätzen ist die breite mediale Aufmerksamkeit, die die Vesperkirchen jeweils sowohl auf lokaler wie auf regionaler Ebene erfahren. Praktisch jede einzelne Initiative zieht entsprechende Radio-, Zeitungs- und Fernsehberichte nach sich. Zudem sind viele Projekte inzwischen ausgesprochen gut und auch professionell in den unterschiedlichen sozialen Medien dokumentiert.

Es sind unter dem Label „Vesperkirche“ folglich erhebliche Aktivitäten, Vorbereitungen und Wirkungen zu verzeichnen. Und der unverkennbare Erfolg scheint den Initiativen uneingeschränkt Recht zu geben. Tatsächlich verweisen die vielfältigen Medienberichte auf eine Art sichtbarer Selbstverständlichkeit dieses kirchlichen

³⁶ Vgl. Vesperkirchensaison startet (5.11.2014): <https://www.youtube.com/watch?v=fdOlcvmycQ8>

³⁷ Vgl. dazu exemplarisch die von M. Dorner dokumentierten Selbstauskünfte der untersuchten Vesperkirchen, in: Dorner, „Mit Gott und dem Nächsten am Tisch“ (s. Anm. 2) v. a. 39–58.

³⁸ Vgl. Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Württemberg e.V., *Gemeinsam an einem Tisch*, Stuttgart 2012.

Engagements. Angesichts der hohen Zugangszahlen und der immer wieder dokumentierten Einzelschicksale und „dankbaren Gesichter“ scheint die Vesperkirchenbewegung von einer geradezu selbstverständlichen und ganz offenkundigen Plausibilität getragen zu sein.

Aber bei allem Erfolg geht möglicherweise im Zweifelsfall die Frage unter, weshalb eine einzelne Kirche hier solche erheblichen personellen, finanziellen und zeitlichen Investitionen anstellt. Zu fragen ist insofern, ob hier in einer diversitätstheoretischen Perspektive nicht doch auch bestimmte Problemanzeigen zu formulieren sind, die eben durch die Charakterisierung „unterschiedliche Lebensformen und Lebensstile begegnen einander“³⁹ oder eines gemeinsamen Lebensraums „vieler, die ihre Grenzen kennen“⁴⁰, noch keineswegs abgegolten sind. Denn unter der sichtbaren Oberfläche der unverkennbaren Erfolgsgeschichten stellen sich eine Reihe von kirchentheoretischen Grundfragen, die unbedingt bearbeitet werden müssen, damit sich nicht mittelfristig die gesamte Vesperkirchenbewegung als eine Art ehrenamtsfrustrierendes Strohfeuer oder als Initiative, die vom „normalen“ Gemeindeleben abgetrennt bleibt, herausstellt.

Ist also die unübersehbare offene Kirchentür auch tatsächlich schon ein hinreichendes Signal der prinzipiellen Offenheit von Kirche für die höchst pluralen und diversen Lebensformationen der Menschen, mit denen sie es zu tun hat bzw. für die sie da sein will? Es dürfte jedenfalls kirchentheoretisch unterbestimmt sein, würde man die Vesperkirchenbewegung schon per se in Hinblick auf den Umgang mit Diversität als fragloses Erfolgs- und Zukunftsmodell bezeichnen.

4. Problemanzeigen in diversitätstheoretischer Perspektive

Deshalb seien hier einige Problemanzeigen aufgeführt, die an die oben genannten Ausdifferenzierungen des Diversitätsbegriffs anknüpfen: Zuvor seien aber wenigstens in aller Kürze die Kritikpunkte aufgeführt, die sich in eher grundsätzlicher Weise an diese Initiativen und deren „eigentümliche Doppelbödigkeit“⁴¹ richten lassen:

Zum einen stellen die Vesperkirchen für die Zeit ihres Angebots offenbar für die lokale Gastronomie und oft auch für Betriebskantinen ein echtes Konkurrenzangebot dar, was in seinen möglichen Irritationswirkungen jedenfalls nicht zu unterschätzen ist. In einem weiterreichenden Sinn ist zu fragen, ob die Kirchen durch diese Initiativen möglicherweise in eine kompensatorische Funktion zu den Defiziten des sozialpolitischen Systems gelangen, die aber letztlich nicht an die Wurzeln bestehender Härten gehen. Dies könnte im Einzelfall als ein politisch gesehen ganz unzureichendes Signal ver-

³⁹ Eberhard Renz, Nachwort, in: Jähnigen u. a. (s. Anm. 26) 158.

⁴⁰ Friz, Brich den Hungrigen dein Brot (s. Anm. 26) o.S.

⁴¹ Schulz, Arme Menschen (s. Anm. 27) 285.

standen werden. Zu erwägen ist auch, ob möglicherweise gerade durch die konkreten Beratungs- und Pflegeangebote der Vesperkirchen ein Konkurrenzangebot zu den professionellen sozialpolitisch institutionalisierten Hilfsangeboten entsteht, das sowohl die dort Verantwortlichen wie auch die zu betreuende Klientel selbst erheblich verunsichern kann. Zudem ist zu fragen, ob durch ein solches Engagement die Kirchen in der Außenwirkung eben auf ihre soziale Funktion reduziert werden. Dies fällt etwa in einzelnen Medienberichten durchaus auf, insofern zwar die eindruckliche Logistik der Essensverteilung abgebildet, aber der religiöse Tiefensinn eher nur am Rande mitkommuniziert wird. Eine solche limitierte Botschaft wäre angesichts der erheblichen finanziellen und personellen Ressourcen, die in die jeweiligen Initiativen vor Ort einfließen, problematisch. Und insbesondere dieser letzte Punkt ist in diversitäts- wie kirchentheoretischer Hinsicht alles andere als nebensächlich, wovon noch die Rede sein wird.

Nun aber zur Frage, ob es diesen Initiativen eigentlich gelingt, mit den faktischen Diversitätsphänomenen bewusst umzugehen: Ohne dass hier bisher breitere empirische Untersuchungen vorliegen, seien doch wenigstens einige Vermutungen angestellt und Fragezeichen gesetzt: Wie die kurzen Phänomenbeschreibungen der Vesperkirchen deutlich machen, treffen hier sehr unterschiedliche Lebenskulturen und zuzusagen milieuinduzierte Asymmetrien aufeinander: die Hauptamtlichen und Organisierenden, die Ehrenamtlichen und auch die Besucherinnen und Besucher selbst kommen aus höchst divergenten Lebenszusammenhängen. Wie wird mit dieser bestehenden Diversität eigentlich umgegangen? Darf sie überhaupt inmitten all der eindrucksvollen Aktivitäten und Zahlen und des konstatierten „Eventcharakters“⁴² explizit zum Thema werden? Und setzen die Vesperkirchen bewusst Signale der Entkräftigung bestehender Asymmetrien und der Stärkung neuer gleichberechtigter Teilhabeformen? Und was ist eigentlich gemeint, wenn hier prinzipielle Offenheit und damit eine Zugänglichkeit für alle anvisiert wird? Was ist eigentlich das tiefergehende Zugehörigkeits-Ziel der Vesperkirchen? Diakonische Hilfeleistung nach den traditionellen Mustern oder echte Ermächtigung – mit der Folge neuer subkutaner Grenzziehungen oder dann doch symmetrischer Übersetzungserfahrungen?

Könnte es sein, dass sich durch die Hintertür nicht nur das alte, hierarchische Versorgungsprinzip einschleicht, sondern darüber hinaus der hier anvisierte Gemeinschaftsbegriff eben von den dominierenden Vorstellungen der schon anwesenden AkteurInnen bestimmt ist? Versteckt sich also hinter der offenen Einladung möglicherweise der geheime Wunsch nach Integration der Eingeladenen im Modus der Akkommodation an das schon bestehende Gemeinschaftsverständnis? So könnte es im „worst case“ passieren, dass gerade die bewusste Niederschwelligkeit und der eröffnete „Gaststatus“ im Umkehrschluss den jetzt „ausnahmsweise“ Anwesenden bewusst machen könnte, dass die „normalen kirchlichen Aktivitäten“ eben für sie keine Selbst-

⁴² A. a. O., v. a. 290–293.

verständlichkeit darstellen und sie selbst im Gaststatus „Sonderfälle“ bleiben. Die Vesperkirchen als Ausnahmefall erheblicher Lebendigkeit und Aktivität lassen somit eben auch als eine Art Negativfolie das Bild eines „normalerweise“ ganz anders besetzten Kirchenraums mitlaufen – und dies ist im Blick auf die Zugehörigkeitsfrage mindestens ambivalent.

Im Blick auf das Verhältnis der Gäste und der betreuenden Ehrenamtlichen, die mindestens mehrheitlich der Mittelschicht angehören, stellt sich über die altbekannte Frage kirchlicher Milieuverengung hinaus die Frage, ob die bestehenden sozialen Diversitäten hier möglicherweise in eine besonders subtile Form der Hilfeleistung gekleidet werden. Zeigen sich hier in den feinen – übrigens auch schon kleidungsmäßig signifikanten! – Unterschieden zwischen Hilfeleistung und Hilfeempfang dann eben doch auch höchst asymmetrische Elemente einer besonders subtilen Vereinnahmung der ohnehin im Alltag schon dauerhaft Dominierten oder Ausgeschlossenen? Es wird jedenfalls in den einzelnen Beschreibungen kaum erkennbar, ob und in welcher Weise auch die Versorgten selbst eine aktive Rolle übernehmen.⁴³

Im Sinn der oben benannten sozialen und höchst machtvollen Konstruktions- und Zuschreibungsprozesse könnten Hilfeleistungen der Vesperkirche folglich zu neuen Diskriminierungs- und Ausschließungserfahrungen beitragen und die sogenannten Bedürftigen nun sozusagen im Raum selbst geradezu „ausgestellt“ werden.

Die eigentliche kirchentheoretische und ganz praktische Herausforderung ist insofern nicht die einer gemeindepatriarchalen Inklusion, sondern eher die einer diversitätssensiblen Extension des eigenen Wirkungshorizonts um all die Personen, die jeweils Gemeinde neu mit zu bilden vermögen. Und von dort aus ist zu fragen: Ist man wirklich dazu bereit, die sich punktuell treffende Gemeinde selbst als wesentlichen Zugehörigkeits-Teil von Kirchengemeinde zu bezeichnen – und welche guten theologischen Gründe lassen sich dafür anführen?

Bevor in einem abschließenden Abschnitt einige weiterführende Überlegungen zur zukünftigen Profilierung der gegenwärtigen Vesperkirchen-Bewegung anzustellen sind, soll zuvor in kirchentheoretischer Hinsicht nochmals auf die Diversitätsthematik eingegangen werden – und dies anhand der oben bereits genannten Leitperspektive der Raum-Eröffnung von Kontaktzonen, in denen Diversität wahrgenommen und mit ihr produktiv umgegangen werden kann.

⁴³ Als mögliche positive Gegenbeispiele können hier der Chor der Leonhardskirche oder auch die verschiedentlich berichteten tatkräftigen Mithilfen etwa beim Abspülen, Putzen oder Lastentragen durch die Gäste selbst dienen, vgl. Martin Friz, Küche, Bus und andere helfende Hände, in: Ders., Brich den Hungrigen dein Brot (s. Anm. 26) o. S.

5. Kirchentheoretische Folgerungen

Dass der Kirchenraum ein eigenes diakonisch relevantes Potenzial hat bzw. diesem sogar eine besondere Dignität zukommt, ist in jüngster Zeit systematisch entfaltet worden.⁴⁴ Damit die „Offenheit für alle“ aber nicht nur eine Art ekklesiologisches Lippenbekenntnis bleibt, sind die Möglichkeiten dieses Raums bewusst zu profilieren. Im Sinn einer programmatischen Barrierefreiheit sollte kirchliche Praxis signalisieren, dass sie sich der bestehenden sozialen, kulturellen, ökonomischen Diversitäten sehr wohl bewusst ist und diese Vielfalt nicht nur als Faktum, sondern auch als Potenzial begreift. Wenn für den weiteren Raum des Politischen gilt: „Politics of Belonging encompass and relate both citizenship and identity, adding an emotional dimension which is central to notions of belonging.“⁴⁵, dann sollten auch im kirchlichen Raum solche emotionalen Zugehörigkeitserfahrungen ermöglicht werden.

Machen Menschen – etwa durch eine bewusst partizipative und diversitätsoffene Gottesdienstpraxis – die Erfahrung, mit den eigenen Potenzialen wirklich gefragt zu sein, kann dies den Kirchenraum selbst zu einer höchst kommunikativen Kontaktzone werden lassen.⁴⁶ Dazu bedarf es einer Begegnungskultur, in der individuellen Narrativen der größtmögliche Spiel- und Entfaltungsraum gegeben wird. Elementar gesprochen geht es angesichts der diversitätsproduzierenden Lebenserzählungen eben auch darum, hier überhaupt erst einmal Vertrauen zu schaffen, dass Vielfalt sein darf. Individuelle Vertrauenserfahrungen sind dann im Sinn produktiver prozessualer Diversitätspraxis nicht einfach Erfahrungen mit Kirche, sondern Erfahrungen, in denen Kirche jeweils immer wie neu wird – eben gerade dadurch, dass sich hier der gemeinsame Erfahrungsraum ganz neu ausspannt.⁴⁷

Die gottesdienstlichen Elemente sollten dann auch nicht in erster Linie als punktuelle Vermittlungsmöglichkeit von Inhalten verstanden und erlebt werden, sondern als Ausdruck der bereits zugesagten und gelingenden Gemeinschaft. Predigtpraxis sollte als Versprachlichungs- und Deutungspraxis dessen, was bereits im jeweiligen Raum sichtbar, erkennbar und erfahrbar ist, erkennbar werden. Für das Selbstverständnis des professionellen Personals bedeutet dies im Sinn des potenzialorientierten Diversi-

⁴⁴ Vgl. Christoph Sigrist, *Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen*, Zürich 2014.

⁴⁵ Vgl. Nira Yuval-Davis – Kalpana Kannabiran – Ulrike Vieten (Hg.), *The Situated Politics of Belonging*, London 2006, 1, zit. bei Monika Salzbrunn, *Vielfalt / Diversität (Einsichten. Themen der Soziologie)*, Bielefeld 2014, 16f.

⁴⁶ Das gemeinsame Ausrichten eines Festes kann beispielsweise Ausdruck des Gefühls von „commonality“ sein, vgl. Monika Salzbrunn (with Yasumasa Sekine), *From Community to Commonality. Multiple Belonging and Street Phenomena in the Era of Reflexive Modernization*, Tokyo 2011, 71.

⁴⁷ Zur damit verbundenen wichtigen Spannung zwischen Vertraulichkeit und Öffentlichkeit der Vesperkirchen gerade im Blick auf die Armut-Lebenslage der Eingeladenen vgl. Schulz, *Arme Menschen* (s. Anm. 27) v. a. 293–295.

ty- und Teammanagements, sich sowohl im Verhältnis zu Ehrenamtlichen wie zu den Teilnehmenden deutlich bewusster von ihrer Ermöglichungsfunktion her zu verstehen.⁴⁸

Kirche kann in einer solchen Diversitätsperspektive als subsidiäre Kraft und als kulturelles, soziales Kapital für den öffentlichen Raum erkennbar werden. Die lokale Sichtbarkeit von Kirche in ihrem Beitrag zur Kohäsion im Sozialraum verweist zugleich auf den prophetischen und visionären Auftrag einer diversitätssensiblen Kirche in der gegenwärtigen sozialpolitischen, kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Gesamtsituation. Dies manifestiert sich darin, dass und wenn die lokale kirchengemeindliche Verknüpfungs- und Vernetzungspraxis über die soziale Situation Einzelner hinaus auch die weiteren politischen Hintergründe und Ursachen individueller Ausgrenzungen und Notlagen zum Thema macht. Vesperkirchen sollten sich insofern als Indikatoren und Katalysatoren der Benennung und gegebenenfalls auch der Brandmarkung ungerechter Verhältnisse verstehen – und damit Makro-, Meso- und Mikroebene bestehender Diversitäten miteinander im Blick haben. Ein echter Beitrag zu einer produktiven Diversitätskultur bedeutet, die Frage nach gelingender und verweigerter Anerkennung bestehender individueller und gruppenbezogener Nöte bewusst auch in einem politisch relevanten Sinn zu artikulieren. Indem auf diese Weise die zivilgesellschaftliche Bedeutung des christlichen Glaubens unmittelbar vor Augen kommt, zielt in genau solchen Gelingensfällen der Vorwurf der Kirche als einer Moralagentur⁴⁹ schlichtweg an den faktischen Engagementpraktiken vorbei.⁵⁰

6. Schluss

Kirchentheoretisch gesprochen könnte sich das zukünftige Nachdenken über die Gestalt und Aufgabe von Kirche mehr und mehr über Engagements und Erscheinungsformen wie die der Vesperkirchenbewegung beschreiben lassen. Deren besondere Chance besteht zweifellos darin, dass in diesen Kontaktzonen immer wieder neue gelingende Begegnung möglich werden und neue Narrative entstehen können – und dies bestenfalls eben nicht nur im Blick auf die Gäste, sondern auch durch gelingende Mitwirkungserfahrungen aufseiten der haupt- und ehrenamtlich Aktiven. So eröffnet beispielsweise ein individuelles Salbungs- und Segnungsritual – in abgetrennten, Intimität gewährleistenden Bereichen des Kirchenraum – höchst individuelle Erfahrungen

⁴⁸ Vgl. Cornelia Coenen-Marx – Beate Hofmann (Hg.), *Symphonie – Drama – Powerplay*. Zum Zusammenspiel von Haupt- und Ehrenamt in der Kirche, Stuttgart 2017.

⁴⁹ Vgl. Hans Joas, *Kirche als Moralagentur?* München 2016.

⁵⁰ Dies kann im Übrigen für die reformierten Kirchen in der Schweiz von Bedeutung sein, insofern es dort in besonderer Weise darum geht, im Sozialraum Präsenz zu zeigen und Relevanz zu plausibilisieren – gerade in einer Form der politischen Kultur, in der staatliche bzw. kommunale Hilfeleistungen vermeintlich schon alles Notwendige abdecken.

mit Kirche. In solchen Kontaktzonen und auf den Schwellen können vielfältige Übersetzungsprozesse stattfinden – und dies betrifft nicht nur die einzelnen Pfarrpersonen oder die Ehrenamtlichen, sondern die Gemeinde als Ganze. Biblisch gesprochen müsste dann die Sorge um die Mühseligen und Beladenen so weit wie möglich gefasst werden – hier hat Kirche zukünftig noch stärker als bisher die Aufgabe der Grenzüberschreitung über die vermeintlich besonders Bedürftigen hinaus.⁵¹ Insofern ist es ganz folgerichtig, dass sich die Vesperkirchen im Blick auf ihre Zielgruppen in den letzten Jahren mehr und mehr geöffnet haben – vorbildlich erscheinen hier solche Initiativen, die dieses Angebot gezielt für den gesamten sozialen und lokalen Raum öffnen – und damit bewusst wirklich alle Menschen eines Ortes hier einladen. Die Vesperkirchen verweisen als beteiligungsoffene Form einer „vicarious religion“ zugleich darauf, dass sich die öffentliche Sichtbarkeit von Kirche mehr denn je gerade in lokalen, mikroskopischen Sozial- und Gemeinschaftsformen „auf Zeit“ manifestiert.⁵² Aber gerade unter dieser Voraussetzung ist zukünftig in den einzelnen Vesperkircheninitiativen genau zu überlegen, wie wirklich möglichst symmetrische Beteiligungsformen im Sinn eines diversitätssensiblen und zugleich höchst demokratisch-diakonischen Handelns ausgebildet werden können. Ziel sollte vor dem Horizont eines sich wechselseitig bereichernden „Gebens und Empfangens“ bzw. „Hören und Gehörtwerdens“ also nicht nur die „Hilfe zur Selbsthilfe“, sondern die Ermächtigung der Eingeladenen zum eigenen helfenden Handeln sein. So sollte es für die Initianten der Vesperkirchen im Sinn theologischer Selbstverständigung eine unverzichtbare Aufgabe darstellen, sich selbst – und unbedingt auch im Gespräch mit den Ehrenamtlichen – klar zu machen, weshalb man als Kirche ein solches hochinvestives Angebot überhaupt bereitstellt und wie man genau solche Ermächtigungsformen profilieren kann.

Die Vesperkirchenbewegung vermag unter diesen Voraussetzungen in Hinsicht auf ihre Wahrnehmungs-, Angebots- und Sprachkultur zu einem prägnanten Vorbild für eine diversitätssensible Kirche zu werden sowie *pars pro toto* für die Aufgaben einer Kirche der Zukunft überhaupt zu stehen. Zugleich wird durch diese Bewegung der volkscirchliche Anspruch einer flexiblen Kirche im Sinn der programmatischen Öffnung für alle deutlich. Weiterreichend gesprochen erlaubt es das Phänomen Vesperkirche, im Sinn eines zivilgesellschaftlichen Beitrags zur Diversitätskultur die viel weiterge-

⁵¹ Vgl. zur theologisch-trinitarischen Profilierung von Diversität bzw. den diversitätsfreundlichen, diversitätssensiblen, diversitätsreduzierenden und diversitätsgerechten biblischen Grundperspektiven als „Reservoir für menschliche Diversität und für Diversitätserfahrungen“: Bernhard Mutschler, *Die Bibel als Ausgangspunkt, Grundlage und Anleitung für den Umgang mit Diversität. Begriffliche Annäherungen, literarische und theologische Beobachtungen, theologische Überlegungen zu einem neuen Diskurs*, in: Ders. – Desmond Bell – Renate Kirchhoff (Hg.), *Lebenswelten, Textwelten, Diversität. Altes und Neues Testament an Hochschulen für Angewandte Wissenschaften*, Tübingen 2014, 249–319, hier v. a. 286ff.

⁵² Vgl. Elaine Graham, *The Establishment, Multiculturalism and Social Cohesion*, in: Mark Chapman – Judith Maltby – William Whyte (Hg.), *The established church. Past, present and future*, London 2011, 124–140.

hende Zielaufgabe kirchlicher Praxis im Sinn einer öffentlichen Kirche und Theologie – dann eben auch in einer eminent politischen Relevanz – zu verdeutlichen. Das häufig allzu individualisierte Liebesgebot der Nächstenliebe ist eben nicht nur von individueller, lokaler und punktueller Bedeutung, sondern erweist sich auch politisch als relevant und unverzichtbar.

Ob und inwiefern durch eine solche Zielrichtung – um die etwas unheilige Debatte der mitgliedschaftsorientierten Diskussion um die Milieuorientierung wieder aufzunehmen – die Attraktivität von Kirche tatsächlich „zählbar“ gesteigert wird, lässt sich schwerlich eindeutig sagen. Aber es ist jedenfalls nicht zu unterschätzen, dass hier Presseberichte wie der zu Anfang genannte mindestens dazu beitragen, dass die Kirche und ihre Praxis auch zukünftig in großer Selbstverständlichkeit als eine wesentliche und kulturell einflussreiche Verantwortungsgröße im zivilgesellschaftlichen Sozialraum angesehen wird – von der Bedeutung für persönliche Zugehörigkeitserfahrungen einmal ganz abgesehen.

Prof. Dr. Thomas Schlag
Theologische Fakultät der Universität Zürich
Professur für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten
Religionspädagogik, Kirchentheorie und Pastoraltheologie
Leiter des Zentrums für Kirchenentwicklung (ZKE)
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich
+41 44 63 44785
thomas.schlag(at)theol.uzh(dot)ch

Offen für alle? Pastoraltheologische Annäherung an Heterogenität

Abstract

Unsere Gemeinden wollen offen für alle sein. Sie wollen Differenzen zu Wort kommen lassen und allen Gehör verschaffen. In diesem Sinne wollen sie heterogenitätsfähig sein. Nur scheinen dem manche Praktiken und Semantiken zu widersprechen. Dies aber konterkariert die Botschaft des Evangeliums, die doch in Martyria, Diakonia und Leiturgia in den Gemeinden bezeugt und bewahrheitet werden will. Wie geht Pastoraltheologie damit um? Welche hermeneutischen Instrumentarien hat sie, um in einem ambitionierten Sinne heterogenitätsfähig zu werden? Die folgenden Überlegungen wollen vorhandene Hermeneutiken kritisch analysieren und das Konzept einer Aufgeklärten Heterogenität als weiterführenden Vorschlag einbringen.

Our parishes want to be open to all. They want to make all differences heard. In this sense, they want to enable heterogeneity. But some practices and semantics in our parishes seem to contradict this. This, however, counteracts the message of the Gospel, which is to be testified and fulfilled through Martyria, Diakonia and Liturgia in the Church. How does pastoral theology deal with it? What hermeneutical instruments does it have in order to become sensitive for heterogeneity in an ambitious sense? The following considerations will critically analyze existing hermeneutics and introduce the concept of an enlightened heterogeneity („Aufgeklärte Heterogenität“) as a further proposal.

„Über alle Konfessionsgrenzen hinweg beten Frauen am Weltgebetstag gemeinsam. Was würden sie antworten, wenn man sie nach dem Wesentlichen ihres Glaubens fragte? Was würden wir antworten, wenn wir gefragt würden? Das sind wichtige Überlegungen, wenn wir den muslimischen Menschen, die bei uns Zuflucht suchen, nicht nur als Helferinnen begegnen wollen, sondern als Gesprächspartnerinnen. Zur echten Zuwendung gehört zweierlei: die Andere kennenlernen zu wollen und die Bereitschaft, sich selbst zu erkennen.“¹ Was die Chefredakteurin der weitverbreiteten Zeitschrift „Frau und Mutter“, herausgegeben von der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, in ihrem Editorial ausführt, ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert: Hier wird eine dialogische Verständnisbereitschaft unterstellt, die kultiviert werden und dem interreligiösen Dialog zuarbeiten soll. Zudem wird unhinterfragt vorausgesetzt, dass die Angesprochenen in Sachen des Glaubens verständig, lernbereit und ausdrucksfähig sind – auch und gerade gegenüber Andersgläubigen. Doch kann man diese Haltungen und Fähigkeiten undifferenziert voraussetzen? Sind hier nicht bereits eine Sprache und ein Reflexionsniveau gewählt, das nicht von allen geteilt

¹ Nikola Hollmann, Editorial, in: Frau und Mutter 2 (2016) 2.

wird? Ohne dieses Beispiel überstrapazieren zu wollen, scheint es doch den Ansatz der Sinus-Milieustudien zu bestätigen, nach denen nur ganz bestimmte Milieus in der Kirche aktiv sind.

„Frau und Mutter“ kann im weitesten Sinne in das breite Feld der Pastoral eingeordnet werden. So gesehen wäre die Pastoral verengt auf bestimmte Milieus, wäre gar ungewollt exkludierend, was erhebliche Implikationen für Ansatz und Status der Pastoraltheologie hätte. Denn damit wird noch einmal mehr deutlich, wie Pastoraltheologie die Prozesse der Enttraditionalisierung, der Globalisierung, der Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung würdigt und wie sie mit der zunehmenden Heterogenität in den Gemeinden umgeht. Möglicherweise scheint es verborgene Mechanismen der Benachteiligung, der Stigmatisierung, der Ausgrenzung zu geben, die das kirchliche Selbstverständnis als „Institution gesellschaftskritischer Freiheit“ (J.B. Metz) im Ansatz zu konterkarieren drohen. Diese sind zwar nicht so offensichtlich, aber doch mindestens so wirkmächtig für die Legitimation von Glaube und Kirchen in der Öffentlichkeit wie solche Praktiken, die mit sakramentaltheologischer oder amtstheologischer Begründung ganze Gruppierungen von bestimmten Ämtern oder Institutionen ausschließen oder die bis in das kirchliche Arbeitsrecht hinein mit rigiden Kirchlichkeits- und Einheitsvorstellungen operieren. Diese können freilich hier nicht Thema sein.

Stattdessen soll 1. dem Vorwurf einer Milieuverengung weiter nachgegangen werden, um das Problem als Anfrage an die Pastoraltheologie genauer zu exponieren. Sodann gilt es 2., vorhandene hermeneutische Instrumentarien kritisch zu sichten, bevor dann 3. eine weiterführende Perspektive eingebracht wird.

1. Milieuverengte Pastoral? Einblicke

Pastoral versteht sich subjektorientiert wie diakonisch als Dienst der Kirche an den Menschen.² Dabei sind die Prinzipien der Partizipation, Kommunikation und Öffnung elementar, insofern Kirche der lebendige Ort der Subjektwerdung der Gläubigen in Martyria, Liturgia und Diakonia sein will. „Kirche lebt wesentlich – infolge der Beziehung Gottes zu seinem Volk – aus Beziehungen, als ein durch Kommunikation und Partizipation geprägtes beziehungsreiches Miteinander, das sich nicht abkapselt, sondern offen ist und einladend mit Blick auf die anderen. Das macht ‚Gemeinde‘ aus. Alle Ämter und Dienste in der Kirche, alle kirchlichen Strukturen haben keinen anderen Zweck, als solche Beziehungen zu ermöglichen und zu fördern. Daran sind sie zu

² Vgl. Stephan Leimgruber, Veränderungen im Bedingungsgefüge der Katechese, in: Monika Scheidler – Angela Kaupp – Stephan Leimgruber (Hg.), Handbuch der Katechese für Studium und Praxis (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br. 2011, 39–51, hier: 50f.

prüfen.³ Insofern müssten doch auch die Praxis, die Semantik und die performativen Prozesse innerhalb der Pastoral auf ihr Potenzial hin kritisch untersucht werden, zur Subjektwerdung der Menschen in der Kirche beizutragen.⁴

Dabei lässt sich von der Soziolinguistik einiges über die Prozesse von Exklusionen und Privilegierungen lernen. Basil Bernstein arbeitet bekanntlich die Unterscheidung zwischen einem elaborierten Code und einem restringierten Code sowie die jeweilige soziologische Milieu- und Schichtenbindung heraus.⁵ Pierre Bourdieu hat auf der Basis einer solchen Unterscheidung die „feinen Unterschiede“ zwischen den gesellschaftlichen Schichten herauspräpariert. Sein zentraler Begriff ist der des ‚Habitus‘ als einem in sozialer Praxis und in Abhängigkeit von einer bestimmten Klasse konstituierten Phänomen⁶, das ein „System von Differenzen“ begründet.⁷ Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen unterscheiden sich nach sozialer Lage, mehr noch: Der Habitus dient geradezu dazu, sich von anderen Klassen zu unterscheiden, indem je unterschiedliche Arten des Denkens und Handelns antrainiert werden.⁸

Bezogen auf die Pastoral ruft dies den unangenehmen Eindruck hervor, dass diese ihrerseits mit einem bestimmten Sprachvermögen, Reflexionsvermögen und Motivationshintergrund einen elaborierten Code und damit auch einen (bildungs-)bürgerlichen Habitus voraussetzt. Damit würde problematisiert, ob sie angemessen und dem eigenen subjektorientierten diakonischen Selbstverständnis entsprechend mit Menschen umgeht, die sich lediglich im restringierten Code äußern, oder ob sie ihrerseits zu deren Marginalisierung beiträgt.

Die Habitustheorie ist für unser Erkenntnisinteresse deshalb erklärungsstark, weil sie die gesellschaftliche Relevanz der Unterschiede freilegt sowie die Milieuverengung nicht nur auf der Seite der Rezipienten, sondern auch aufseiten der in der Pastoral Tätigen verstehen hilft. Möglicherweise scheint in der Pastoral wie etwa auch in der kirchlichen Erwachsenenbildung das vorzuherrschen,⁹ was die Bildungssoziologie als bildungsbürgerliche Milieureduktion in der Praxis der Lehrkräfte nachgewiesen hat. „Durch spezifische, vor allem an den Normen der Mittelschicht orientierte, schulische

³ Norbert Mette, *Gemeinde – eine Wiederentdeckung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle (Theologie Kontrovers)*, Freiburg i. Br. 2013, 91–102, hier: 100.

⁴ Zum Zusammenhang von Individualisierung und Gemeindebildung: Bernd Lutz, *Gemeinde in Zeiten der Individualisierung – Auslaufmodell oder Notwendigkeit?*, in: Monika Scheidler – Angela Kaupp – Stephan Leimgruber (Hg.), *Handbuch der Katechese für Studium und Praxis (Grundlagen Theologie)*, Freiburg i. Br. 2011, 52–64, hier: 55–57.

⁵ Basil Bernstein, *Beiträge zu einer Theorie des pädagogischen Prozesses*, Frankfurt a. M. 1982.

⁶ Vgl. Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M. 1987, 277–286.

⁷ Bourdieu, *Kritik* (s. Anm. 6) 279.

⁸ Vgl. Bourdieu, *Kritik* (s. Anm. 6) 686.

⁹ Vgl. Bernhard Grümme, *Nur für kulturell Begüterte? Verengungen in der kirchlichen Erwachsenenbildung*, in: *EB 3* (2016), 102–104.

Sprachkodes und Verkehrsformen und damit einhergehende sozial selektive Erwartungs-, Wertschätzungs- und Belohnungsstrukturen wurden in Schule und Unterricht vor allem Schüler benachteiligt, denen diese, zum Großteil in der familiären Sozialisation erworbenen bzw. ‚habitualisierten‘, Sprach- und Umgangsformen fremd sind.“¹⁰ Dies gilt aber nicht minder für andere kirchliche Bildungsfelder.¹¹ George Reilly spricht von einer „kulturpädagogischen Falle“, in die kirchliche Praktiken geraten.¹² Sprache und Denkooperationen eines elaborierten Codes werden gepflegt, die sich – bewusst oder unbewusst – abgrenzen vom restringierten Code bildungsferner Schichten und Milieus.

Problematisch daran ist nicht nur, dass durch diese Exklusionsmechanismen gesellschaftliche Machtverhältnisse und Segregationen reproduziert und alle Ansprüche auf Bildungsgerechtigkeit massiv unterlaufen werden.¹³ Dieses akkumulierte Kapital kann überdies „zu einem Hindernis in der Begegnung mit der sinnstiftenden Lebensdeutung der christlichen Botschaft werden“¹⁴.

Müsste hier nicht die Pastoraltheologie stärker im selbstreflexiven Sinne kritisch sein und dabei den Fokus mehr auf die Perspektive der Subjekte richten als auf die Kirche selbst, die allem Anschein nach in den Bahnen von Marketingstrategien ihre vornehmlich als KundInnen begriffenen AdressatInnen zu erreichen trachtet?¹⁵ Solche Prozesse der Privilegierung und Exkludierung delegitimieren pastorale Prozesse massiv. Sie fordern Ansatz und Profil der Pastoraltheologie grundlegend heraus.

2. Hermeneutische Orientierungsversuche

Wie könnte die Pastoraltheologie mit dieser Problematik umgehen? Die oben eingeforderte Selbstreflexivität bedarf ja eines hermeneutischen Instrumentariums, einer Sehhilfe, um etwaige blinde Flecken auszumachen und zu minimieren, die bekanntlich im Auge der Anderen oft viel größer sind als in den eigenen Augen. Weiten wir die Perspektive und nehmen wir die Praktische Theologie insgesamt in den Blick. Von der

¹⁰ Marko Neumann – Michael Becker – Kai Maaz, Soziale Ungleichheiten in der Kompetenzentwicklung in der Grundschule und der Sekundarstufe I., in: Marko Neumann – Kai Maaz – Jürgen Baumert (Hg.), Herkunft und Bildungserfolg von der frühen Kindheit bis ins Erwachsenenalter (Zeitschrift für Erziehungswissenschaften Sonderheft), Wiesbaden 2014, 167–204, 171.

¹¹ Vgl. Harald Schwillus, Religionspädagogik. Einführung in eine theologische Disziplin mit Bildungsbezug, Berlin 2015, 113–146.

¹² George Reilly, Achtung, Falle!, in: KatBl 134 (2009), 290–293, hier: 290f.

¹³ Vgl. Bernhard Grümme, Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung (Religionspädagogik innovativ), Stuttgart 2014.

¹⁴ Reilly, Falle (s. Anm. 12) 293.

¹⁵ Vgl. Matthias Sellmann, Zuhören, Austausch, Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012, 140f.

Sache her liegen zwei Instrumente bereit: das Paradigma der Pluralitätsfähigkeit und der Milieubegriff.

2.1. Pluralitätsfähigkeit

In der Praktischen Theologie eingespielt ist der Begriff der Pluralitätsfähigkeit. Diese kann mit Friedrich Schweitzer als „reflektierter Umgang mit Vielfalt verstanden werden. Gedacht wird dabei an verschiedene Formen von Pluralität – in sozialer, politischer, kultureller, religiöser und weltanschaulicher Hinsicht“¹⁶. Praktisch-theologische Handlungsprozesse zielen demnach auf eine pluralitätsbezogene Wahrnehmungs-, Handlungs-, Sprach- und Urteilsfähigkeit der Subjekte.

Dies mag ein Beispiel aus der Katechese konkretisieren. Auch dort ist die normative Ausrichtung an Pluralität axiomatisch verankert. Nachdem die Herausgeber eines prominenten Handbuchs Katechese in ihrer diakonischen Dimension gekennzeichnet und zudem präzisierend herausgestellt haben, dass die Wege der Katechese zielgruppenorientiert, „’situations- und erfahrungsbezogen, evangeliumsgemäß, prozesshaft und begleitend, positiv und verbindlich und schließlich partizipatorisch gestaltet“¹⁷ werden, konkretisieren sie eine solche kontextbezogene Katechese mit folgenden Dimensionen „in der heutigen Zeit: den notwendigen biographischen Bezug, Geschlechtersensibilität und die zunehmende Multikulturalität, die eine kultursensible, interkulturelle und interreligiös orientierte Katechese erforderlich macht“¹⁸.

Praktische Theologie will also Pluralität wahrnehmen und die Subjekte inmitten dieser Pluralität stärken. Die Verdienste eines solchen Pluralismusparadigmas sind unbestreitbar, kann sie doch nur so die Vielfalt und damit die Freiheit der Subjekte als legitime Herausforderungen in der Spätmoderne angemessen wahrnehmen.¹⁹ Dieses Paradigma scheint sich somit angesichts des anvisierten Spektrums an Differenz als axiomatische Hermeneutik anzubieten.

Allerdings fragt man sich doch, ob die soziolinguistischen und habitustheoretischen Einsichten in der Interdependenz von Kultur und sozialer Lage, von Identitäts- und Gleichheitsfragen, von Anerkennungs- und Gerechtigkeitsaspekten hinreichend be-

¹⁶ Friedrich Schweitzer, *Bildung*, Neukirchen-Vluyn 2014, 196.

¹⁷ Monika Scheidler – Angela Kaupp – Stephan Leimgruber, Einführung, in: Monika Scheidler – Angela Kaupp – Stephan Leimgruber (Hg.), *Handbuch der Katechese für Studium und Praxis (Grundlagen Theologie)*, Freiburg i. Br. 2011, 11–17, hier: 14.

¹⁸ Scheidler – Kaupp – Leimgruber (Hg.), Einführung (s. Anm. 17) 16.

¹⁹ Rudolf Englert – Friedrich Schweitzer – Ulrich Schwab – Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Strittige Punkte und weiterführende Perspektiven (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 17)*, Freiburg i. Br. 2012; *Kritisch zur religionspädagogischen Übernahme des Paradigmenbegriffs aber Bernhard Grümme, Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlagen und konkrete Bausteine*, Freiburg i. Br. 2017, 97–105; Johannes Heger, *Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik*, Paderborn 2017, 43–54.

rücksichtigt sind. Zwar wird neben der Referenz auf religiöse Vielfalt wohl Bezug genommen auf gesellschaftliche, soziale und kulturelle Phänomene von Differenz. Doch werden diese nicht hinreichend unter Verwendung von angemessenen Kategorien analysiert und reflektiert. Ein Indiz – nicht mehr – stellen etwa die Überlegungen Monika Scheidlers zur Förderung von Sprach- und Zeugnisfähigkeit dar. In beeindruckender Weise wird diese Förderung kategorial eingetragen in den Rahmen einer entwicklungspsychologisch sensiblen Genese der Kompetenzentwicklung und wird dementsprechend nach Dimensionen und Niveaus ausdifferenziert.²⁰ Doch es unterbleibt der analytische Blick auf die sozial-strukturellen Momente der Lebenswelten, in denen die Menschen je schon leben. Die Reduktion auf Identitätsfragen ist unübersehbar.

Um dieses Defizit begrifflich schärfer zu fassen, könnte hier die Unterscheidung zwischen Unterschiedlichkeit und Ungleichheit im Differenzbegriff, wie sie Katharina Walgenbach im Kontext der Heterogenitätsdebatte entwickelt hat, analytisch weiterhelfen. Unterschiedlichkeit meint die horizontalen Ausdifferenzierungsprozesse von Religion, Kultur, ästhetischer Lebensstile, während Ungleichheit vertikale, also soziale Schichtungen bedenkt. Die Polysemie des Differenzbegriffs führt für Walgenbach dazu, dass „oft ungeklärt bleibt, welche Aspekte von Differenz zelebriert werden sollen und welche einem Abbau sozialer Ungleichheit eher entgegenstehen“²¹. Ungleichheit wird damit kulturalistisch auf das Eigene und das Fremde, auf Einheit und Vielfalt relativiert. Genau darin liegt das Ungenügen des Pluralitätsparadigmas. Nun gibt es zwar im Umfeld der Flüchtlingsdebatte neuerdings verheißungsvolle Aufbrüche. Aber so lange nicht Unterschiedlichkeit und Ungleichheit streng aufeinander bezogen werden, so lange also hermeneutische und sozialstrukturelle Kategorien und Methoden nicht konstruktiv-kritisch korreliert werden und damit im Pluralismusparadigma gewissermaßen nur ein halbiertes Zugang zu den Lebenswelten der Subjekte genommen wird, scheint die Pastoral diese Verengung nicht überwinden zu können.

2.2. Milieu

Dann aber bietet sich doch der Milieubegriff an, den ich bereits oben unausgewiesen in Anspruch genommen habe. Der Milieuansatz, als Ordnungskategorie von Gesellschaft breit in der Sozialforschung bis in die Pastoraltheologie rezipiert und weitgehend etabliert, stellt – extrem verkürzt gesagt – eine Vermittlung zwischen dem Extrem eines rein strukturellen Schichtungsmodells wie im Klassenbegriff einerseits und

²⁰ Vgl. Monika Scheidler, Sprach- und Zeugnisfähigkeit fördern, in: Monika Scheidler – Angela Kaupp – Stephan Leimgruber (Hg.), *Handbuch der Katechese für Studium und Praxis (Grundlagen Theologie)*, Freiburg i. Br. 2011, 304–322.

²¹ Katharina Walgenbach, Heterogenität. Bedeutungsdimensionen eines Begriffs, in: Hans-Christoph Koller – Rita Casale – Norbert Ricken (Hg.), *Heterogenität. Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts (Bildungs- und Erziehungsphilosophie)*, Paderborn 2014, 19–44, 22.

einer rein in die Freiheit des Individuums gestellte Vergesellschaftung andererseits dar. Beide Extreme können die vielschichtigen Differenzierungen innerhalb der einzelnen Schichten oder der individuellen Lebensstile nicht wahrnehmen. Spätestens in dem Moment, als die stark individualisierte wie ästhetisierende Lebensstilanalyse der Erlebnismilieus bei Gerhard Schulze mit sozialstrukturellen Kategorien etwa des Habitusbegriffs Bourdieus ins Verhältnis gesetzt wurde, wurde so etwas wie eine milieuspezifische Perspektive auf Gesellschaft denkbar. Makro- und mikrosoziologische Prinzipien werden dialektisch verschränkt.²² So kristallisiert sich der Milieubegriff heraus.

Den Milieubegriff zu definieren, ist angesichts der hier herrschenden „babylonischen Sprachverwirrung“ und hermeneutischen Kämpfe schwierig.²³ Immerhin bleibt eine Minimaldefinition, wie sie Stefan Hradil vorschlägt: Ein soziales Milieu ist zu beschreiben als eine Gruppe von Personen, „die gemeinsame Werthaltungen und Mentalitäten aufweisen und auch die Art gemeinsam haben, ihre Beziehungen zu Mitmenschen einzurichten und ihre Umwelt in ähnlicher Weise zu sehen und zu gestalten“²⁴.

In der Pastoraltheologie werden unterschiedliche Milieumodelle zur Anwendung gebracht. Ob Delta- oder Sinusmilieus: Beide kommen darin überein, dass die kirchlichen Angebote unter einer massiven „Milieuerengung“ leiden.²⁵ Lediglich bei vier Milieus, den Konservativen, den Traditionsverwurzelten, der Bürgerlichen Mitte und den Postmateriellen, sei eine Rezeption kirchlicher Impulse überhaupt empirisch nachweisbar. Mehr noch: Da außer den „Postmateriellen“ keine der anderen sozialen Leitbildmilieus („Etablierte“ und „Moderne Performer“) erfasst werden, bedeutet dies, „dass in den Bereichen offensiver und forcierter gesellschaftlicher Modernisierung nur eine geringfügige kulturelle Rezeption kirchlicher Impulse stattfindet“²⁶.

Insbesondere das Sinusmodell²⁷, das distinkte religiös relevante Milieus herausdestilliert, um pastorale Praxis entsprechend adressatenorientiert modellieren zu können, ist hoch bedeutsam. Nur wenn man beispielsweise weiß, wie Jugendliche ticken, so etwa der Titel der Milieustudie von 2016, kann man Jugendpastoral in den Augen ihrer ProtagonistInnen passend machen. Natürlich soll Pastoral „auch prophetisch-

²² Vgl. Michael Vester – Peter von Oertzen – Heiko Geiling – Thomas Hermann – Dagmar Müller, Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung, Frankfurt a. M. 2001, 23.

²³ Vgl. Peter Isenböck – Linda Nell – Joachim Renn, Einleitung: Die Form des Milieus. Zum Verhältnis zwischen gesellschaftlicher Struktur, Differenzierungsform und den Formen der Vergemeinschaftung, in: Dies. (Hg.), Die Form des Milieus. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Differenzierung und Formen der Vergemeinschaftung (Zeitschrift für theoretische Soziologie 1), Weinheim 2014, 5–14, hier: 6; Carsten Gennerich, Art.: Milieu & Religion; in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de), 2016 (abgerufen am 26. 7. 2016).

²⁴ Stefan Hradil, Soziale Ungleichheit in Deutschland, Berlin 2005, 41.

²⁵ Vgl. Matthias Sellmann, Milieuerengung als Gottesverengung, in: Lebendige Seelsorge 4 (2006) 284–289, hier: 284; Sellmann, Zuhören (s. Anm. 15) 102–145.

²⁶ Sellmann, Milieuerengung (s. Anm. 25) 284.

²⁷ Gennerich, Milieu (s. Anm. 23).

korrigierend in die Lebenswelten hineinwirken“²⁸. Grundsätzlich geht es aber darum, „in gewisser Differenziertheit schlicht das Ziel zu verfolgen, möglichst viele Menschen mit den eigenen Angeboten zu erreichen und dafür die entsprechenden, möglichst weit greifenden, milieumäßigen Stilelemente (...) zu nutzen“²⁹.

Im Unterschied zum Pluralismusparadigma geht es im Milieuansatz darum, das Ineinander von kulturellen, religiösen, ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Aspekten in der Ausdifferenzierung und Verbindung zugleich von Armutsfragen und kulturellen wie religiösen Fragen methodisch und begrifflich präzise zu bearbeiten. So gesehen wäre der Milieubegriff das Instrument, um die Pastoraltheologie nicht nur adressatenorientiert, „pünktlich“ (Rudolf Englert), sondern auch kontextsensibel und normativ ausgerichtet werden zu lassen. Andererseits arbeitet die neuere soziologische Milieuforschung durchaus Ambivalenzen heraus. Zwar seien vertikale und horizontale Dimensionen, makro- und mikrosoziologische Aspekte miteinander insbesondere in der Sinus-Studie verbunden. Insofern sind Ungleichheit und Unterschiedlichkeit in ihrer Wechselwirkung im Blick. Nur wird diese in der überwiegenden Mehrzahl der Milieuansätze lediglich konstatiert, nicht erklärt. Die Genese und die Möglichkeit kritischer Transformation von Milieus unter den Bedingungen gesellschaftlicher Reproduktion spielt eine höchst untergeordnete Rolle. „Inhaltlich ist am Milieumodell nach SINUS zu bemängeln, dass die Gesellschaftsstruktur abgebildet, nicht jedoch erklärt wird. Nur wenige Untersuchungen (...) suchen nach Erklärungen zur Milieuentstehung, Milieuauflösungen sowie Milieumobilität hinsichtlich des individuellen sowie intergenerationalen Milieuwechsels.“³⁰

Wegen dieser Defizite scheint die Pastoraltheologie gerade im Interesse ihrer Selbstaufklärung gut beraten, nur in differenzierter Weise auf den Milieubegriff zurückzugreifen. Weil er aus sich selbst heraus eine kritische Dynamik kaum entbinden kann, wie sich etwa an der Tendenz zur Marktförmigkeit und schlichten Milieuanpassung mancher pastoraltheologischer Adaptionen erkennen lässt,³¹ ist er auf korrektiv-kritische Ergänzung angewiesen.

²⁸ Sellmann, Zuhören (Anm. 15) 136f.; Carsten Wippermann – Matthias Sellmann, Milieus in Bewegung – Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland. Forschungsergebnisse für die pastorale und soziale Praxis, Würzburg 2011, 211–218.

²⁹ Petra-Angela Ahrens – Gerhard Wegner, Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote, Stuttgart 2013, 22.

³⁰ Sylva Liebenwein, Erziehung und soziale Milieus. Elterliche Erziehungsstile in milieuspezifischer Differenzierung, Wiesbaden 2008, 47; Isenböck, Einleitung (s. Anm. 23) 7.

³¹ Vgl. Sellmann, Zuhören (s. Anm. 15).

3. Aufgeklärte Heterogenität als Perspektive? Ausblicke

Vielleicht könnte hier der Heterogenitätsbegriff weiterhelfen, der mit der Habitustheorie zu korrelieren wäre. Dieser hat einen wesentlich weiteren Referenzbereich als der Pluralismusbegriff, wenn etwa in der pädagogischen Heterogenitätsforschung bei Trautmann und Wischer unter ‚Heterogenität‘ so Unterschiedliches verstanden wird wie „kognitive Leistungsfähigkeit (Intelligenz, fachliche Leistung, aber auch Lernbehinderung), soziale Herkunft (Sozialschicht, Familienstruktur, Migrationshintergrund, religiöse Einbindung etc.), die Geschlechtszugehörigkeit und das ‚Alter‘“³². Was diesen Heterogenitätsbegriff aber vor allem von Pluralismusbegriff unterscheidet, ist die spannungsvolle Konstellation diverser Perspektiven und die Vielzahl an Methoden, die in ihm konstruktiv-kritisch konstellierte werden. Sozialstrukturelle und handlungstheoretische, kulturwissenschaftliche, pädagogische und sozialwissenschaftliche Perspektiven sind zusammengebracht und bis in die Intersektionalitätskategorie vorangetrieben. Wenn es um soziale, kulturelle und religiöse Lernausgangslagen, um die Struktur und Zielführung religiöser Lernprozesse und um die Berücksichtigung der multifaktoriellen Bedingungen pastoraltheologischer Praktiken, um Inklusion, um Interreligiosität, um religiöse Pluralität und den Niederschlag von Geschlecht und Gender in der Konstruktion von Gottessemantiken sowie um das entsprechende didaktische und methodische Design pastoraltheologischer Handlungsfelder geht, ist der Heterogenitätsbegriff weiterführend. Nur muss er mit Katharina Walgenbach als eine „aufgeklärte Heterogenität“ profiliert und pastoraltheologisch neu konturiert werden.³³ Eine solche Konturierung greift im Licht einer alteritätstheoretischen Vernunft in kritischer Weise und in deren gegenseitiger kritischer Brechung auf gegenwärtige Reformulierungen Kritischer Theorie und poststrukturalistischer Diskursanalytik zurück. Ohne dies hier im Einzelnen zeigen zu können,³⁴ entwickelt diese Kategorie der Aufgeklärten Heterogenität ein präzises Begriffsinstrumentarium, um die derzeit in der Pastoraltheologie zunehmend verwendete Heterogenitätskategorie zu profilieren. Dies geschieht vornehmlich in zwei miteinander verschränkten Perspektiven:

1. In selbstreflexiver Perspektive analysiert sie kritisch-kontextuell eigene diskursive Praktiken bei der Verwendung des Begriffs ‚Heterogenität‘.³⁵ Sie zeigt auf, wie wir immer, gerade auch im Willen zur Anerkennung und Würdigung von bestimmten Gruppen, in der Pastoral genau zu deren Typisierung beitragen. Dieses Reifizierungsproblem ist in der Inklusionspädagogik als „Ressourcen-Etikettierungsdilemma“ deut-

³² Matthias Trautmann – Beate Wischer, *Heterogenität in der Schule. Eine kritische Einführung*, Wiesbaden 2011, 40.

³³ Walgenbach, *Heterogenität* (s. Anm. 21) 23.

³⁴ Vgl. Grümme, *Heterogenität* (s. Anm. 19).

³⁵ Rainer Forst, *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin 2015, 9f.

lich geworden. Das Bewusstsein darum müsste noch stärker Einzug halten in die Pastoraltheologie oder eine interkulturelle Katechese.³⁶

2. In konstruktiv-hermeneutischer Perspektive liegt ihr Fokus darin, die Aspekte von Gerechtigkeit und Anerkennung, von Differenz und Gleichheit, von Macht und Verschiedenheit, von Ungleichheit und Unterschiedlichkeit in gesellschaftskritischer und machtsensibler Dynamik auf dem komplexen Feld pastoraltheologischer Theorie-Praxis-Zusammenhänge kritisch aufeinander zu beziehen.³⁷ Erst dies lässt beispielsweise die vielfältigen Dimensionen verstehen, die mit den Reduktionen auf bestimmte Milieus verbunden sind, wie dies die Milieustudien herausarbeiten. Ein weiterführender Beitrag liegt darin, die gegenseitige Dynamisierung der unterschiedlichen Aspekte von Benachteiligung zu betonen. Und erst dies verweist auf mögliche Horizonte der pastoraltheologischen Strategien und Konzepte, die allerdings wegen der Interdependenz von politisch-ökonomischen Strukturfragen und Pluralitätsaspekten weit über den Referenzbereich der Pastoraltheologie hinausreichen.

In diesem spezifischen Sinne könnte Aufgeklärte Heterogenität zur analytischen, kontext-hermeneutischen und normativen Bestimmung der Pastoraltheologie werden. So wichtig es für eine Pastoraltheologie in der Spätmoderne ist, die unterschiedlichen Orte des plural strukturierten Gottesvolkes als Ort der ekklesiologischen Subjektwerdung anzuerkennen und die unterschiedlichen Typen des Kirchlichen zu würdigen, um in diesem Sinne „Pluralitäten zu kultivieren“³⁸, so wäre dies freilich streng mit sozialstrukturellen Kategorien zu korrelieren. Nur so würde Pastoraltheologie heterogenitätsfähig in dem Sinne, subjektive Freiheiten zu ihrem Recht kommen zu lassen und dies identitätsfördernd wie gesellschaftskritisch einzubringen. Das mag unter den anschwellenden Ansprüchen globalisierter, beschleunigter Weltgesellschaft eine „paradoxe Aufgabe“ sein.³⁹ Aber dies wären wohl die Anforderungen an eine im emphatischen Sinne kontextsensible Pastoral, die nicht im Paradigma des „Erreichens“ und der „Zuwendung“ verharret, sondern die dialogisch auf ein „Paradigma des Lernens“ umstellt: „Die Leute sind mehr als Empfänger, Leser, Hörer oder Anwender der Heilverkündigung – sie sind ihr unverzichtbarer Mit-Autor. Wo kirchliche Praxis dies in einem reinen Zuwendungsparadigma vergisst, verliert sie, was sie zu sagen hätte.“⁴⁰

³⁶ Vgl. Monika Scheidler – Claudia Hofrichter – Thomas Kiefer (Hg.), *Interkulturelle Katechese. Herausforderungen und Anregungen für die Praxis*, München 2010.

³⁷ Vgl. Bernhard Grümme, *Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten (Religionspädagogik innovativ)*, Stuttgart 2015, 15–50.

³⁸ Christian Bauer, *Differenzen der Spätmoderne*, in: Stefan Gärtner – Tobias Kläden – Bernhard Spielberg (Hg.), *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 89)*, Würzburg 2014, 29–50, hier: 44.

³⁹ Stefan Gärtner, *Die Zeitpraktiken der Spätmoderne und ihre paradoxen Folgen für die Pastoral*, in: Tobias Kläden – Michael Schüßler (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg i. Br. 2017, 186–201, hier: 196.

⁴⁰ Sellmann, *Zuhören* (s. Anm. 15) 142f.

Prof. Dr. Bernhard Grümme
Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik
an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
+49 (0)234 3232-28701
Bernhard.Gruemme(at)rub(dot)de
<http://www.ruhr-uni-bochum.de/relipaed/index.html.de>

„Unbeglichene Übersetzungen“ (Bruno Latour) – Reflexionen über die exklusive und inklusive Sprache der Kirche

Abstract

Mit der Metapher der Übersetzung wird häufig eine zentrale Aufgabe beschrieben, vor welche kirchliche Verkündigung heute gestellt ist. Dabei wird die Diagnose vorausgesetzt, dass sich die Sprachen gegenwärtiger Lebenswelten und der christlichen Tradition voneinander entfernt haben und sich wie Fremdsprachen gegenüberstehen. Mittels der Kategorie Übersetzung soll beantwortet werden, wie mit der Distanz zwischen diesen Sprachwelten umzugehen ist. Der Beitrag nimmt diesen Diskurs kritisch auf und reflektiert mit Bruno Latour und Armin Nassehi, welcher kirchliche Umgang mit Sprache angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Koordinaten von Pluralität, Diversität und Heterogenität zu beobachten ist bzw. prospektiv zu entwickeln wäre. Die Herausforderung ist, religiöses Sprechen nicht auf eine instrumentell gedachte, lineare Übersetzung zu reduzieren.

A central task for the proclamation of the Churches has often been described by the metaphor of translation. In doing so, the underlying diagnosis is that the languages of contemporary life-worlds and Christian tradition have become detached and are now facing each other like foreign languages. By means of translation it is to be answered how to cope with these linguistic disruptions. The paper critically addresses the translation discourse and together with Bruno Latour and Armin Nassehi reflects on which religious interaction with language can be observed and could be developed, considering the contemporary social coordinates of plurality, diversity and heterogeneity. The challenge is not to reduce religious speech to an instrumental and linear translation practice.

„Ich verstehe nicht, warum die Leute von Babel den Turm nicht zu Ende bauen konnten.“ Mit diesem erfrischenden Satz beginnt eine Pfingstpredigt, die ich auf der Suche nach Merkmalen kirchlicher Sprache aus einem Korpus von über 700 Predigtvorlagen herausgefischt habe.¹ Für mich ein Glücksfang, denn mit diesen ersten Worten ist für mich klar, dass ich weiter zuhören und lesen möchte: Die Frage hinter dem Satz ist gut, und sie ist ehrlich, sie macht neugierig und klingt weder nach altbekannter Kirchensprache und Predigt noch nach gelehrter Theologie. Vielleicht ist dieser Satz sogar ein Beispiel für die Art von kirchlicher Sprache, wie Erik Flügge sie in seinem viel diskutierten Bestseller lautstark eingefordert hat: Das klingt doch so, „*als hätten wir*

¹ Eine detaillierte Beschreibung dieses Predigtkorpus sowie eine ausführliche Analyse findet sich in: Stefan Altmeyer, *Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung*, Stuttgart 2011, 235–255. Die zitierte Predigt stammt von Abraham Roelofsen und trägt den Titel „Mit Sprache Wirklichkeit beherrschen“ (veröffentlicht in: *Gottes Volk*, Heft A5 2004/05); im Folgenden ohne Seitenangabe zitiert als Roelofsen, *Sprache*.

*nicht Theologie studiert und als wollten wir mit unseren Freunden über Fußball reden*² – jedenfalls für mich, doch ich habe nicht nur Theologie studiert, sondern unterrichtete sie sogar³, und über Fußball rede ich für gewöhnlich leider auch nicht. Aber dafür komme ich auf dem Mainzer Unicampus regelmäßig an größeren und kleineren Baustellen vorbei, sodass auch die auf den Anfang folgenden Sätze der Predigt mich treffsicher mitnehmen:

„Wenn ich heute auf eine Baustelle gehe, finde ich dort ein Sprachengemisch vor, das dem von Babel nach der Strafe Gottes nicht unähnlich sein dürfte. Russische Laute mischen sich mit polnischen, deutschen, italienischen und türkischen Worten. Alle arbeiten am gleichen Werk und bringen es zur Vollendung⁴. Wieso konnte damals die Verwirrung der Sprache zum Ende der Bauaktion führen?“⁵

Warum ist also schon die berühmte Baustelle der biblischen Urgeschichten an der Vielfalt der Sprachen gescheitert und steht die Kirche – trotz Pfingsten – auch im 21. Jahrhundert vor einer kritischen Sprachbaustelle, die nach Flügge so existenziell bedrohlich sein soll, dass für ihn „die Kirche an ihrer Sprache verreckt“⁶? Der folgende Beitrag⁷ nimmt die mit dieser Frage verbundene Diagnose der Sprachkrise kritisch auf und fragt zunächst analytisch, dann exemplarisch und prospektiv, welcher kirchliche Umgang mit Sprache angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Koordinaten von Pluralität, Diversität und Heterogenität zu beobachten ist bzw. möglicherweise zu entwickeln sein könnte.

Verlust der religiösen Sprechweise: Bruno Latour

An Diagnosen der Krise kirchlicher-religiöser Sprache wie einer individuellen Sprachlosigkeit in Sachen Religion besteht seit Jahren, genauer seit Jahrzehnten kein Mangel. Als Hubertus Halbfas vor inzwischen 50 Jahren in aller Offenheit die Aporien einer dogmatisch-positivistischen Verkündigungssprache aufzeigte, deren Untauglichkeit für religiöse Bildungsprozesse anprangerte und es als das absolut selbstverschuldete

² Erik Flügge, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016, 84f. Wenn nicht anders angegeben, gehen alle Kursivierungen in Zitaten auf das Original zurück.

³ Und dann auch noch Religionspädagogik, die bei Flügge nicht gerade gut wegkommt (vgl. z.B. ebd., 29–33.132–137).

⁴ An dieser Stelle allerdings läuft die Predigt Gefahr, mich zu verlieren. Offensichtlich ist sie ‚vor BER und Stuttgart 21‘ geschrieben. Auch bereits nach gut zwei Jahren auf dem Campus der Universität Mainz habe ich hier Anfragen.

⁵ Roelofsen, *Sprache* (s. Anm. 1).

⁶ Flügge, *Jargon* (s. Anm. 2) Untertitel.

⁷ Dieser Beitrag nimmt Gedanken weiterführend auf, die kürzlich an folgendem Ort veröffentlicht wurden: Stefan Altmeyer, *Was wahr ist, ist auch leicht zu sagen – oder?*, in: *Katechetische Blätter* 142 (2017) 4, 259–262.

„Schicksal kirchlicher Sprache [bezeichnete], überhört zu werden“⁸, führte dies zu offenen Konflikten mit dem kirchlichen Lehramt, die mit der Verweigerung der kirchlichen Lehrerlaubnis endeten. Heute ist es Papst Franziskus selbst, der ein stures Festhalten am Wortlaut kirchlicher Verkündigung kritisiert und für eine situationsbezogene und kontextsensible Übersetzungspraxis eintritt. In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium*⁹ bezeichnet er es ausdrücklich als „das größte Risiko“ der Verkündigung, „einer Formulierung treu“ zu sein, aber „nicht die Substanz“ zu überbringen (Nr. 41). Um diese Substanz – zentral verstanden als Option für die Armen (Nr. 197–201) – in ihren Worten zu vergegenwärtigen, stellt sich die christliche Gemeinde seiner Vorstellung „in das Alltagsleben der anderen, verkürzt die Distanzen, erniedrigt sich nötigenfalls bis zur Demütigung und nimmt das menschliche Leben an“ (Nr. 24). Auf ganz ähnliche Weise hatte auch schon Halbfas gefordert, die Kirche müsse in ihrer Sprachform aufhören zu informieren und anfangen, „Welt in ihrer verborgenen, wenngleich wirksamen und tragenden Tiefe [zu] erschließen“¹⁰.

Ohne hier auf die gewiss vorhandenen Differenzen beider Autoren eingehen zu können, lässt sich doch soviel als verblüffende Gemeinsamkeit festhalten: Beide Positionen gehen in ihrer Diagnose davon aus, dass die Sprache der Kirche vor allem daran krankt, entweder die Sprache des Glaubens einfach nur „treu“ zu wiederholen und zu informieren oder aber im Sinne einer Glaubenstheorie zu erklären. Den Weg aus der Sprachkrise sehen sie darin, diese damit unweigerlich verbundene Distanz kirchlichen Sprechens zu überwinden und sie in alltagsnahes und wirklich lebensbedeutsames Sprechen zu übersetzen. Beides – Diagnose wie Lösungsvorschlag – treffen sich auf erstaunliche Weise mit dem, was der französische Soziologe und Wissenschaftsforscher Bruno Latour in einem zur Jahrtausendwende erschienenen persönlichen Essay über religiöse Rede detailliert, kritisch und treffsicher analysiert hat.¹¹

Anders als die bislang zitierten Autoren (einschließlich Erik Flügge¹²) steht Latour weder in dem Verdacht, aus einer kirchlich-theologischen Insiderperspektive zu schrei-

⁸ Hubertus Halbfas, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Düsseldorf²1969, 80.

⁹ Papst Franziskus, *Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (24. 11. 2013), Bonn 2013.

¹⁰ Halbfas, *Fundamentalkatechetik* (s. Anm. 8) 204.

¹¹ Vgl. Bruno Latour, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2011; vgl. dazu meine eigene Interpretation: Stefan Altmeyer, „Es gibt keine Sprache mehr für diese Dinge“ (Bruno Latour). Vom Gelingen und Scheitern christlicher Gottesrede, in: ders. – Gottfried Bitter – Reinhold Boschki (Hg.), *Christliche Katechese unter den Bedingungen der „flüchtigen Moderne“*, Stuttgart 2016, 75–84 sowie eingehend zu Latour im Kontext pastoraltheologischer Theoriebildung: Christian Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern*, Stuttgart 2017, 89–104.

¹² Vgl. die treffende, auf das Stichwort „Sprachoptimierung“ fokussierte Kritik bei: Arnd Bünker, *Jargon der Betroffenheit? Zum Hype um das Buch von Erik Flügge* (01.09.2016). <http://www.feinschwarz.net/jargon-der-betroffenheit-zum-hype-um-das-buch-von-erik-fluegge/>

ben, noch das Anliegen zu verfolgen, die Sprache der kirchlichen Verkündigung irgendwie optimieren zu wollen. Hier lässt ein weltweit anerkannter Vertreter seines Fachs die Leserinnen und Leser teilhaben an den „Qualen religiöser Rede“¹³ wie zugleich an dem Versuch, diese Sprachform „aus ihrer Verkapselung [zu] lösen“¹⁴. „Warum wird“, so seine Ausgangsfrage, was einst „so lebendig war, tödlich langweilig, wenn er sich bemüht, mit anderen darüber zu sprechen – zum Beispiel mit seinen Kindern?“¹⁵ Hinter dieser Frage verbirgt sich schon im Kern die Diagnose: Unserer Zeit sei die religiöse Sprechweise verloren gegangen. Diese sei zu einem „unmöglichen Sprachspiel“¹⁶ geworden, einer Art und Weise zu sprechen, die kaum mehr jemand beherrscht.

Den Grund dafür sieht Latour darin, dass die religiöse Sprechweise heute mit zwei vorherrschenden Sprechweisen verwechselt und von diesen überlagert wird. Das eine dominante Idiom ist die wissenschaftliche Abstraktion, das andere die wiederholende Sachinformation, die Latour „Doppelklick-Kommunikation“¹⁷ nennt. Doch das Wort ‚Gott‘ ist weder eine Information, noch ist es eine wissenschaftliche Theorie, zu der „der religiöse Diskurs über irgendeinen wundersamen Salto allein Zugang verschaffen“¹⁸ könnte; genauso wenig wie bei allen anderen „religiöse[n] Dinge[n]“¹⁹. Eine religiöse Sprache, die hauptsächlich erklärt oder aber informiert, ist entweder zu kompliziert oder zu leicht. Vor allem aber ist sie kein religiöses Sprechen.

In der Tradition der pragmatisch gewendeten Sprachphilosophie unterscheidet Latour hier sehr bewusst zwischen einer religiösen Sprache (wie bspw. der christlichen Tradition) als Sprachsystem und einem religiösen Umgang mit Sprache als Sprachgebrauch. Letzteren erkennt man nach Latour daher weder an bestimmten Themen oder Vokabeln noch an bestimmten, als religiös ausgewiesenen SprecherInnen, sondern an der „Beziehung einer Aussage zu dem, der sie aussprechen will“²⁰. Religiöses Sprechen ist eine Frage der Beziehung. Um diese These zu verdeutlichen, bringt Latour zentral einen Vergleich mit dem Gespräch zwischen Liebenden.²¹ Bei der Antwort auf die Frage ‚Liebst du mich?‘ geht es ja auch nicht darum, dass eine Information gegeben wird oder eine Erklärung stichhaltig überzeugt. Sondern es geht darum, dass in der schon oft gehörten Antwort ‚Ja, ich liebe dich!‘ die Beziehung zwischen den PartnerInnen

(abgerufen am 27.9.2017); in ähnlicher Stoßrichtung: Michael Schüßler, Immer Ärger mit dem Personal? Die Seelsorgestudie zwischen Optimierungsdiskursen und Diversitätchancen, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017) 1, 63–80, hier 75–77.

¹³ Ebd., 7.

¹⁴ Ebd., 9.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 15.

¹⁷ Ebd., 35.

¹⁸ Ebd., 46.

¹⁹ Ebd., 16.

²⁰ Ebd., 146.

²¹ Vgl. ebd., 39–43.69–79.

neu Wirklichkeit und gegenwärtig wird. Wenn nun im religiösen Sprechen die Frage ‚Glaubst du?‘ aufgeworfen und angesprochen werden soll, dann ist dies in ganz analoger Weise keine Frage der Information oder der Erklärung. Es ist eine Frage der Beziehung. Wie im Beispiel des Liebespaares sind die gesprochenen Worte wahrscheinlich immer wieder dieselben, aber es hängt „vom Tonfall, von der Aussprache“²² ab, was sie in der jeweiligen Gegenwart bewirken. Die Gegenwart ist damit das Kriterium, ob religiöse Rede gelingt: „Das Original steckt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart, immer in der Gegenwart“²³.

Durch seine zentrale Unterscheidung von religiöser Sprache und religiösem Sprechen gelingt es Latour, seine Diagnose zur Verfassung religiöser Rede auf ein ganz grundlegendes Phänomen religiöser Traditionen zu beziehen: Diese stehen nämlich zu jeder Zeit vor der Aufgabe zu übersetzen, d.h. „ausgehend von der gegenwärtigen Erfahrung neu zu verstehen, was die Überlieferung uns wohl sagen könnte – sie verleiht uns dann Worte, dieselben Worte, aber sie sind anders auszusprechen. Nicht die Erneuerung desselben, sondern sein *Vergegenwärtigen* tut not.“²⁴ Übersetzung lautet die Kernaufgabe religiöser Traditionen.²⁵ Und genau hierin sieht er die Schwäche der religiösen Rede in der Gegenwart: Entweder sucht man nach dem, was jenseits der Sprache „räumlich und zeitlich gleich bleibt“²⁶ und darin die „Identität“²⁷ ausmacht, dann wird Übersetzen mit abstrahierendem Erklären verwechselt. Oder aber man folgt der Linie, „die Wörter fromm zu bewahren“²⁸ und „alles papageienhaft nachzuplappern“²⁹, dann wird Übersetzung mit wortwörtlicher Wiederholung verwechselt und damit ganz verweigert. Soll demgegenüber der unverwechselbare Charakter religiösen Sprechens – seine Beziehungsbasis – wiedergewonnen werden, müssen nach Latour all diese „unbeglichenen Übersetzungen“³⁰ eingelöst werden.

Wie bei natürlichen Sprachen kann es dabei keine Übersetzung ohne Verlust geben, denn „zu übersetzen“ heißt immer auch „zu verraten“³¹. Andererseits kann Religion

²² Ebd., 76.

²³ Ebd., 139.

²⁴ Ebd., 105.

²⁵ Vgl. hierzu die präzise und inspirierende vergleichende Latour-Lektüre von Jörg Seip, Spätmoderne Inszenierungen wider den Glaubenspositivismus. Eine kurze Lektüre von Agamben, Latour, Rouet, Glissant und Certeau, in: Ursula Roth – Jörg Seip (Hg.), Schriftinszenierungen. Bibelhermeneutische und texttheoretische Zugänge zur Predigt, München 2016, 165–193; zum weiteren Kontext: Michael P. DeJonge – Christiane Tietz (Hg.), Translating religion. What is lost and gained?, New York 2015.

²⁶ Latour, Jubilieren (s. Anm. 11) 64.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 16.

²⁹ Ebd., 105.

³⁰ Ebd., 25.

³¹ Ebd., 74, hier gebraucht Latour ein so im Deutschen nicht wiederholbares Wortspiel mit traduire (übersetzen) und trahir (verraten).

ohne den Versuch, Überlieferungen in die Gegenwart zu übersetzen, ihrem eigenen Geltungsanspruch nicht genügen: „um treu zu bleiben, muß man untreu werden, um den Geist wiederzufinden, muß man den Buchstaben aufgeben, um neu zu übersetzen, muß man die alte Übersetzung zu opfern wagen“³². Die Aufgabe der religiösen Sprechweise ist damit unauflösbar paradox, gilt es doch die überlieferten Worte „so zu übersetzen, daß sie treu und neu zugleich sind.“³³ Übersetzung ist also ebenso wenig vermeidbar wie abschließend realisierbar, ihr Maßstab ist allerdings, den Sinn nicht in der „Vergangenheit [...] zu suchen, sondern jetzt, für mich, hier“³⁴.

Übersetzungskonflikte: Armin Nassehi

Diese Unvermeidbarkeit und Unabschließbarkeit von Übersetzungen beschäftigt aus ganz anderer Perspektive auch den Münchener Soziologen Armin Nassehi in seinem neuesten Buch über die „letzte Stunde der Wahrheit“³⁵. Für ihn sind Übersetzungspraktiken ein zentrales Element, um die Komplexität moderner Gesellschaften einerseits angemessen zu beschreiben und andererseits auch die geforderten Kompetenzen zu benennen, die nötig sind, um in solchen Gesellschaften überhaupt kommunizieren zu können. Seine Einsichten sind für die hier angestellten Überlegungen über die exklusive und inklusive Sprache der Kirche insofern relevant, als sie über die bislang rekonstruierte Diagnose einen Schritt hinausgehen. Lässt sich mit Latour zwar das prinzipielle Problem religiöser Sprache in deren „unbeglichenen Übersetzungen“³⁶ nachvollziehbar lokalisieren, so ist doch bislang offen, wie diese Diagnose vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen Koordinaten von Pluralität, Diversität und Heterogenität genauer einzuschätzen sowie auch handelnd damit umzugehen wäre.

Für Nassehi ist das zentrale Merkmal gegenwärtiger moderner Gesellschaften deren Komplexität, die insofern unauflösbar ist, als sie sich nicht mehr durch eine Zentralperspektive integrieren lässt: „In allen gesellschaftlichen Bereichen reden inzwischen unterschiedlichste Instanzen gleichzeitig mit. [...] Es entsteht eine komplexe Wechselseitigkeit von Unkoordiniertem, das doch aufeinander bezogen werden muss.“³⁷ Das grundlegende Problem von Komplexität besteht darin, dass alles stets eine „Mehr-

³² Ebd.

³³ Ebd., 121. Ein von Latour häufig verwendetes Bild für dieses Paradox stammt aus der Musik: Die Aufgabe der religiösen Übersetzung sei wie eine „Reprise genau derselben, altbekannten Melodie in einer neuen Tonart“ (ebd., 26).

³⁴ Ebd., 153.

³⁵ Armin Nassehi, *Die letzte Stunde der Wahrheit. Kritik der komplexitätsvergessenen Vernunft*, Hamburg 2017.

³⁶ Latour, *Jubilieren* (s. Anm. 11) 25.

³⁷ Nassehi, *Stunde* (s. Anm. 35) 16.

fachbedeutung“³⁸ hat durch unterschiedliche Logiken, die unverbunden und gleichberechtigt nebeneinander stehen. Kein Thema lässt sich mehr aus nur einer Perspektive allein betrachten, auch nicht die Situation religiöser Sprache, die sich schon durch die Heterogenität verschiedener sozialer, kultureller, individueller und institutioneller Kontexte sehr viel komplexer darstellt als die bislang zitierten globalen Diagnosen vorgeben. Alle Themen der modernen, differenzierten Gesellschaft sind nach Nassehi polykontextural.³⁹

Damit ist nicht nur eine Beschreibung gegenwärtiger Lebensverhältnisse und ihrer kommunikativen Anforderungen gegeben, sondern auch eine Anforderung an die soziologische Theoriebildung dieser Gesellschaft vielfältiger Gegenwarten⁴⁰ gestellt, insofern es nämlich „keinen Ort gibt, von dem her man sie konkurrenzlos und gültig beschreiben kann“⁴¹. Allen Ansätzen, die dennoch so tun, als könne man „die Gesamtheit der Gesellschaft auf den Begriff bringen und mit Hilfe einfacher Hebelbewegungen agieren“⁴², attestiert Nassehi „Komplexitätsvergessenheit“⁴³ und sieht für sie die „letzte Stunde [ihrer] Wahrheit“⁴⁴ gekommen. Dagegen profiliert er sein eigenes Anliegen darin, Komplexität weder in der Theorie durch einen – mit Latour – „Taschenspielertrick“⁴⁵ eliminieren noch sie in der Praxis mit Strategien des Gegensteuerns reduzieren zu wollen. Ausgangspunkt müsse es vielmehr sein, „mit dem Problem der Komplexität [zu] rechnen und darin eine neue Form der Expertise [zu] entdecken“⁴⁶, die viel stärker kooperativ und moderierend agiert.

An dieser Stelle kommt nun für Nassehi das Konzept der Übersetzung als Beschreibungskategorie ins Spiel.⁴⁷ Die Verständigungskonflikte, die sich typischerweise in der funktional differenzierten Gesellschaft ergeben, sind für ihn als „Übersetzungskonflikte zu rekonstruieren“⁴⁸, die sich „nur mithilfe angemessener *Übersetzungskompetenzen*“⁴⁹ bearbeiten lassen. Wenn beispielsweise in einer Talkshow PolitikerInnen, KlimaforscherInnen, Wirtschaftsleute und KirchenvertreterInnen über das Thema Klimawandel diskutieren, ist es wenig hilfreich anzunehmen, es ließe sich der eine gemeinsame Nenner finden, durch den sich die Positionen integrieren ließen. Und dennoch kann die Talkrunde gar nicht anders, genauso wenig wie die Gesellschaft ins-

³⁸ Ebd., 65

³⁹ Vgl. ebd., 67.

⁴⁰ Vgl. zum Hintergrund dieses Gesellschaftsmodells: Armin Nassehi, *Gesellschaft der Gegenwarten*, Berlin 2011.

⁴¹ Nassehi, *Stunde* (s. Anm. 35) 9.

⁴² Ebd., 22.

⁴³ Ebd., 20.

⁴⁴ Ebd., 22.

⁴⁵ Latour, *Jubilieren* (s. Anm. 11) 46.

⁴⁶ Nassehi, *Stunde* (s. Anm. 35) 201.

⁴⁷ Vgl. ebd., 189–209.

⁴⁸ Ebd., 199.

⁴⁹ Ebd.

gesamt, als die verschiedenen Perspektiven immer wieder aufeinander zu beziehen. Angesichts solcher Komplexität liegt der deskriptive Vorteil des Übersetzungsbildes darin, dass es von vorneherein die Differenz der Perspektiven anerkennt. Folgt man dem Grundkonsens aktueller Übersetzungstheorien,⁵⁰ kann es zwischen zwei natürlichen Sprachen „keine Eins-zu-eins-Übertragung ohne Rest“⁵¹ geben. Genauso wenig zwischen einer naturwissenschaftlichen und religiösen Perspektive auf Natur. Realistischer als das Ideal einer verlustfreien linearen Übertragung von A nach B und zurück, ist die Vorstellung, dass in Übersetzungssituationen vielmehr ein „Management von Unterbrechungen“⁵² gefragt ist. So auch in gesellschaftlichen Situationen: „An den Schnittstellen zwischen den unterschiedlichen Logiken findet *keine Informationsübertragung* statt, vielmehr wählen die jeweiligen Seiten nach ihren je eigenen Kriterien mit Bordmitteln aus der Fülle möglicher Anschlüsse aus und übersetzen ihre Umwelt in für sie selbst relevante Informationen, mit denen sie umgehen.“⁵³

Damit nun in solchen für die funktional differenzierte Gesellschaft typischen Konstellationen aus Übersetzungsschwierigkeiten keine Übersetzungskonflikte werden, ist nach Nassehi eine besondere Übersetzungskompetenz notwendig. Worum es für ihn hier geht, ist, „dass Akteure aktiv mit der Perspektivendifferenz der Gesellschaft umgehen lernen“⁵⁴ und dabei einüben, sich trotz unterschiedlicher Sprachspiele „kommunikativ aufeinander beziehen [zu] können“⁵⁵. Als Beispiel entsprechender Übersetzungsinstitutionen, die sich gesellschaftlich in jüngerer Vergangenheit vermehrt etabliert haben, nennt er Ethikkommissionen, interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Thinktanks usw.

Trägt man die Perspektiven von Nassehi und Latour zusammen, so lässt sich übereinstimmend feststellen, dass beide von der Notwendigkeit des Übersetzens ausgehen: Kommunikation insgesamt wie insbesondere auch religiöses Sprechen ist nicht ohne Übersetzungen denkbar. Übersetzung ist die Normalform von Kommunikation und die Grundaufgabe religiöser Traditionen. Beide Autoren erteilen dabei den Denkfiguren eines linearen und eindeutigen Transfers von Bedeutungen eine klare Absage. Über Latour hinaus lässt sich mit Nassehi betonen, dass die Bedingungen der komplexen modernen Gesellschaft eine Übersetzungskompetenz erfordern, die nicht nur eine religiöse Sprachfähigkeit umfasst, sondern darüber hinaus auch die Fähigkeit, die Vielfalt unterschiedlicher religiöser Sprechweisen kooperativ und moderierend aufeinander beziehen zu können. Man könnte vielleicht sagen: Je pluraler und heterogener

⁵⁰ Vgl. ebd., 197–199; zum größeren, unter dem Stichwort *translational turn* in den Kulturwissenschaften verhandelten Zusammenhang vgl. Doris Bachmann-Medick, Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg ⁴2010, 238–283.

⁵¹ Nassehi, Stunde (s. Anm. 35) 197.

⁵² Ebd., 199.

⁵³ Ebd., Hervorhebung S. A.

⁵⁴ Ebd., 200.

⁵⁵ Ebd., 208.

eine Gesellschaft, desto mehr erfordert religiöses Sprechen eine Kombination aus einer *diachronen* und *synchronen* Übersetzungskompetenz. Es geht zugleich mit Latour um das Vergegenwärtigen einer ursprünglichen Beziehung (diachron) wie mit Nassehi um das aufeinander Beziehen unterschiedlicher Gegenwart (synchron). Das Bild von lediglich zwei aufeinander zu beziehenden Sprachwelten greift zu kurz, insofern unter den Bedingungen komplexer Gesellschaften jede Kommunikation gewissermaßen das situative Entstehen einer ‚dritten Sprache‘ erfordert.⁵⁶

Leichte Sprache: Ein Beispiel

An einem Beispiel möchte ich diesen Zusammenhang verdeutlichen und zugleich noch einen Schritt weiterentwickeln. Seit einigen Jahren finden sich eine Reihe Initiativen, die sich dem Anliegen einer inklusiven Sprache der kirchlichen Verkündigung verpflichtet fühlen. Einige davon beziehen sich auf das Konzept der sogenannten Leichten Sprache, das ursprünglich aus dem Bereich der Behindertenhilfe kommt, z.B. das Evangelium in Leichter Sprache⁵⁷ oder die Aktion Lebenszeichen⁵⁸ des Bistums Limburg mit spirituellen Impulsen in Leichter Sprache, um nur zwei Beispiele zu nennen. Entwickelt für Menschen mit eingeschränkten Lesefähigkeiten bietet Leichte Sprache ein übersichtliches Regelwerk, um verständliche Texte zu gestalten.⁵⁹ Dazu werden systematisch die sprachlichen Mittel auf Wort-, Satz- und Textebene reduziert. Indem man sich zudem an der mündlichen Sprache und an der Lebenswelt der Adressatinnen und Adressaten sowie deren Verstehensvoraussetzungen orientiert, entstehen Texte, die von Menschen mit Beeinträchtigungen ohne Hilfe Dritter gelesen und verstanden werden können. Eine Fülle von Beispielen, die von Gesetzestexten, Formularen und Gebrauchsanweisungen bis hin zu Nachrichten und Ausstellungskatalogen reichen, zeigt, was hier möglich ist. Und auch die Beispiele aus dem Bereich religiöser Sprache und Glaubenskommunikation verdeutlichen auf beindruckende Weise, wie religiöse Sprache sich dem Verstehen von Menschen annähern und diese damit integrieren kann.

⁵⁶ Zum Bild der „third language“ vgl. Jan Assmann, *Translating gods. Religion as a factor of cultural (un)translatability*, in: Hent de Vries (Hg.), *Religion. Beyond a concept*, New York 2008, 139–149, hier 148f.

⁵⁷ Vgl. zum Projekt im Internet: <http://www.evangelium-in-leichter-sprache.de/>; hilfreiche und kurz gefasste Hinweise dazu: Dieter Bauer – Claudio Ettl, *Frohe Botschaft – ganz leicht?!*, in: *Katechetische Blätter* 142 (2017) 4, 263–266.

⁵⁸ Vgl. zum Projekt im Internet: <https://lebenszeichen.bistumlimburg.de/>; zum Hintergrund vgl. Jochen Straub, *Mit Gutem mehr Menschen erreichen*, in: *Katechetische Blätter* 142 (2017) 4, 274–276.

⁵⁹ Vgl. Anja Dworski, *Leichte Sprache: Vielfalt als gesellschaftliche Realität anerkennen*, in: *Katechetische Blätter* 142 (2017) 4, 253–256; zum konzeptionellen Hintergrund vgl. Ursula Bredel – Christiane Maaß, *Leichte Sprache. Theoretische Grundlagen, Orientierung für die Praxis*, Berlin 2016; Christiane Maaß, *Leichte Sprache. Das Regelbuch*, Münster 2015.

Die genannten Initiativen haben zunächst Menschen mit Lernschwierigkeiten im Blick und sind gedacht als ein Instrument zur Inklusion. Die Vermutung aber, dass davon nicht nur diese primäre Zielgruppe, sondern vielmehr alle Christinnen und Christen profitieren könnten, scheint angesichts der Rede von der religiösen Sprachkrise auf der Hand zu liegen. Könnte es die kirchlichen Übersetzungsprobleme nicht effizient reduzieren, wenn man einfach generell ihre Sprache vereinfachen, Fachbegriffe und alte Sprachbilder eliminieren oder erklären, ihr antikes Erbe entmythologisieren und bspw. ihre Ethik in säkulare Sprache übersetzen würde?

Die auf einen solchen Vorschlag prompt zu erwartende Kritik deckt sich mit dem, was häufig generell gegen Leichte Sprache⁶⁰ eingewendet wird, dass diese nämlich zu stark in die ursprünglichen Texte interpretierend und simplifizierend eingreife und letztlich (religiöse) Kommunikation auf den Transfer von Informationen reduziere. Kann man etwa auf metaphorische Sprache verzichten, um ein biblisches Gleichnis in einfache, verständliche Sprache zu übersetzen? Was geht da verloren und kann im Bereich Religion überhaupt so eindeutig kommuniziert werden? Niemand könnte solchen Einwänden mit sachlichen Gründen entgegentreten. Aber worin besteht die Alternative? Im Falle der Menschen mit Verstehensschwierigkeiten wäre es im Extremfall deren Exklusion aus dem Sprachraum kirchlicher Verkündigung. Und über diesen Personenkreis hinaus muss die Frage doch sein, wie viel Exklusion durch die Sprache der Kirche tagtäglich stattfindet. Mit Latour wäre daher vehement daran zu erinnern, dass das Kriterium religiösen Sprechens immer in der Gegenwart liegt, nicht im Festhalten an einem Wortlaut.⁶¹

Gleichwohl eignet sich das Konzept Leichte Sprache nicht einfach generell dazu, die unbeglichenen Übersetzungen kirchlicher Sprache einzulösen, indem vor allem kognitive Verstehenshürden systematisch reduziert werden. Solche Ideen leugnen sowohl die Komplexität gegenwärtiger Kommunikationen wie religiöser Sprache. Ihr Problem ist die zugrundeliegende Übersetzungslogik⁶², die zwei getrennte Welten voraussetzt:

⁶⁰ Vgl. zu dieser Kritik ausführlich: Bredel – Maaß, *Leichte Sprache* (s. Anm. 59) 45–56.

⁶¹ Letzteres kann für ihn sogar zu einer Art Droge werden, wofür die Theologie ganz eigene Rationalisierungen entwickelt habe: „Das Übersetzungsdefizit lässt sich schmerzlos weiter vertiefen: Jedesmal, wenn der zeitliche Abstand die Worte unverständlich gemacht hat, werden wir sagen, daß sie tatsächlich unverständlich sind, und zwar weil sie es sein *müssen*, weil es sich um tiefe Geheimnisse handelt – wo wir doch bloß vergessen haben, sie neu ins Spiel zu bringen.“ (Latour, *Jubilieren* [s. Anm. 11] 59)

⁶² Entsprechende Kritik an der Übersetzungsmetapher ist bereits vielfach geäußert worden. Vgl. etwa: Stefan Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg 2009, 342–345. Für ein komplexes, praktisch-theologisches Übersetzungskonzept sind jüngst Manfred Pirner und David Käbisch eingetreten: Manfred L. Pirner, *Re-Präsentation und Übersetzung als zentrale Aufgaben einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik*, in: *Evangelische Theologie* 75 (2015) 6, 446–458, sowie die Beiträge von Pirner und Käbisch in: Andrea Schulte (Hg.), *Sprache. Kommunikation.*

das Original auf der einen, die Übertragung auf der anderen Seite; den Sender hier, den Empfänger dort; die Ursprache zum einen und die Zielsprache zum anderen. Diese Logik hat darüberhinaus ganz wesentlich vor allem die Übersetzenden im Blick, die zwischen diesen beiden Welten aktiv und kompetent unterwegs sind und – ganz wörtlich – über-setzen. Die Menschen, für die übersetzt wird, bleiben hingegen merkwürdig passiv und stumm.

Gerade hierin könnte sich das Konzept der Leichten Sprache aber als weiterführend erweisen und auch die mit Latour und Nassehi entfalteten diachronen und synchronen Übersetzungsperspektiven weiterentwickeln. Leichte Sprache, das sind keineswegs nur Übersetzungsregeln, die von einer kompetenten Übersetzerin beherrscht werden. Das Konzept setzt darüber hinaus ganz grundlegend auf Partizipation der Menschen, für die und mit denen übersetzt wird. Teil der Regeln – etwa des Netzwerks Leichte Sprache oder von Inclusion Europe – ist die Forderung, alle Texte von Menschen mit Lernschwierigkeiten gegenlesen zu lassen. Erst dann dürfen sie ein offizielles Siegel für Leichte Sprache tragen.⁶³ Die sprachlichen Übersetzungsregeln sind nur ein notwendiges Instrument, entscheidend ist die partizipative Haltung: Eine Übersetzung in diesem qualitativen Sinn kann nur gemeinsam und im Dialog, also als Über-setzen in beiden Richtungen entstehen. Diese partizipative Haltung ist meines Erachtens der zentrale Impuls, der aus dem Beispiel der Übersetzungen in Leichte Sprache erwächst. „Womöglich entscheidet gar nicht so sehr der Wortschatz darüber, ob wir die richtigen Worte finden, sondern die Haltung zum Gegenüber.“⁶⁴ Vom Konzept der Leichten Sprache lernen hieße für Theologie und Kirche, religiöses Sprechen als *gleichberechtigte Beziehung* verstehen zu lernen.

Übersetzung als Kooperation

Fasst man die wesentlichen Impulse der genannten Ansätze und Positionen zusammen, zeichnet sich die Abkehr von einem linearen und eindimensionalen Übersetzungsdenken ab hin zu einem Ansatz, der die Komplexität religiöser Kommunikationssituationen anerkennt und sich in einer partizipativen Grundhaltung auf die Suche begibt nach einer vielfältigen religiösen Sprache unserer Gegenwart. Dabei ist es nicht nur die Grundaufgabe jeder religiösen Tradition, zu übersetzen und darin zu vergegenwärtigen, sondern auch die Vielfalt unterschiedlicher religiöser Sprechweisen der Gegenwart aufeinander zu beziehen. Beides setzt letztendlich ein kooperatives Ver-

Religionsunterricht. Gegenwärtige Herausforderungen religiöser Sprachbildung und Kommunikation über Religion im Religionsunterricht, Leipzig (im Druck).

⁶³ Vgl. Bredel – Maaß, *Leichte Sprache* (s. Anm. 59) 175–180.

⁶⁴ Christiane Florin, *Die Herrschaft des Keins. Warum ist kirchliche Sprache so negativ?*, in: Martin M. Lintner (Hg.), *God in question. Religious language and secular languages*, Brixen 2014, 457–469, hier 484.

ständnis von Übersetzung voraus, das sich von der Vorstellung verabschiedet, eine neue inklusive Sprache der Kirche könnte allein im Kopf kirchlicher oder theologischer Übersetzungsprofis entstehen. Denn erst in gemeinsamen, nicht einseitigen Prozessen des Suchens nach einer verständlichen und nachvollziehbaren religiösen Sprache entsteht mehr als nur eine neue, zeitgemäße Oberfläche für das, was als Wahrheit immer schon feststeht und eben nur noch up to date zu sagen wäre.

Ist also Kooperation der Weg, wie es auf der religiösen Sprachbaustelle weitergehen könnte, oder droht nun eben doch der Baustopp wie bei den Leuten von Babel? Die eingangs zitierte Predigt gibt folgende Antwort: Die „einheitliche Sprachregelung [führte] in Babel offensichtlich zu der Vorstellung, sich wie Gott fühlen zu wollen, dem nichts und niemand widersprechen kann. [...] Wir bestimmen über die anderen und bestimmen ihre Welt.“⁶⁵ Diesem Bestreben macht Gott mit dem indirekt erzwungenen Baustopp ein Ende. Um den Turm geht es da schon längst nicht mehr, sondern um die Frage, wer im Beherrschen der einen, in diesem Sinne ein-deutigen Sprache vorgeben kann, was gedacht, gesagt und gewollt werden soll. Die heilsame Verwirrung auf der Sprachbaustelle besteht dann darin zu erkennen, dass es nur gemeinsam und durch Verständigung weitergehen kann: „Das Sprechen ist der Ort, wo im gemeinsamen Suchen das Neue sich bildet.“⁶⁶ In diesem Sinne gibt es dann nicht nur einen Fortgang der biblischen Geschichte ‚nach Babel‘, sondern es deutet sich vielleicht auch eine Zukunft der religiösen und kirchlichen Sprache jenseits ihrer unbeglichenen Übersetzungen an.

Prof. Dr. Stefan Altmeyer
 Johannes Gutenberg-Universität Mainz
 Fachbereich 01
 Katholisch-Theologische Fakultät
 Seminar für Religionspädagogik, Katechetik und Fachdidaktik Religion
 55099 Mainz
 +49 (0) 6131 39-22458 oder -23772
 s.altmeyer(at)uni-mainz(dot)de
<http://www.relpaed.kath.theologie.uni-mainz.de/>

⁶⁵ Roelofsen, Sprache (s. Anm. 1).

⁶⁶ Ebd.

Ordnungen und das Außer-Ordentliche Die Diversität von Lebensformen und Identitäten als Frage nach Reinheit

Abstract

Diversität stört. Diversität stört die gewohnten Ordnungen von Lebensformen und Identitäten. Bittere Konflikte drehen sich darum, ob die Ordnungen verteidigt und geschützt oder erweitert und verändert werden sollen. Es sind Ordnungen, die die Ehe als einzig gute und richtige Lebensform erachten, und Ordnungen, die an einem bestimmten Ort in der Welt sowohl die Einheitlichkeit von Identitäten (weiß, deutsch, christlich) als auch die Eindeutigkeit von Identitäten (entweder Mann oder Frau) fordern. Die Kulturanthropologie (hier v.a. Mary Douglas) hat in Theorie gefasst, was in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte deutlich wird: dass Ordnungen über Reinheitsvorstellungen hergestellt und stabilisiert werden. Auch heute liegen oft wenig sichtbare Reinheitsvorstellungen den Konflikten um Ordnungen zugrunde. Wenn Reinheit dafür sorgt, dass „Schmutz“ auch in seiner symbolischen Qualität entfernt wird, dann ist Schmutz, so Mary Douglas, „matter out of place“, Materie am falschen Platz. Die Vervielfältigung von Lebensformen und Identitäten ist damit „schmutzig“. Die Narrative in Apg 10 und 21 zeigen, wie Petrus und Paulus Diversität als Unreinheit bekämpfen – und sich dann anders entscheiden und auf die Seite der nicht durch Reinheit strukturierten Ordnung treten. Dies könnte Mut machen, Diversität nicht zuerst als eine Frage nach den „Anderen“ zu verstehen, sondern eine Frage nach „uns“: Brauchen wir die je „Anderen“ als Unreine und Verworfenen, alle, die „out of place“ sind, um unsere eigene Identität zu bestätigen? Oder ist es möglich, Ordnungen hinter uns zu lassen, die auf Reinheitsforderungen basieren und in der Konsequenz Ausgrenzungen und Rassismus produzieren? Ist es möglich, stattdessen Gerechtigkeit als Kriterium für „gute“ Ordnungen zu setzen – insbesondere in Kontexten von Migration und Geschlechtsidentitäten und Geschlechterverhältnissen?

Diversity disrupts. Diversity disrupts traditional orderly ways of life and forms of identity. Bitter conflicts revolve around questions whether these orders should be defended and protected or broadened and changed. These traditional orders perceive marriage as the right and only way of life and want identities to be uniform (white, German, Christian) and unambiguous (either man or woman). Cultural anthropology (Mary Douglas) has developed theories on practices we also see in Christian history of piety: the quest for purity underlies conflicting orders. Purity means to remove dirt in all its symbolic dimensions, because dirt is, as Mary Douglas says, "matter out of place". Diverse ways of life and diverse identities thus are "dirty". In Acts 10 and 21, narratives show how Peter and Paul fight diversity as it is seen as impure – and then decide otherwise, change sides towards the place where order is not based on purity. This could encourage us to see diversity not primarily as the question of the "other" but as a question concerning the "us": Do we need the "others" to incorporate the impure, the discarded and dismissed, everything "out of place" in order to confirm our own identity? Or is it possible to leave the order behind that is based on purity and consequently produces racism and exclusion? Is it possible to establish not purity but justice as key criterion for "good" orders – especially where migration, gender identity and gender relations are concerned?

Die UN-Konvention „Über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen“¹ aus dem Jahr 2005 betont die Gleichwertigkeit von Kulturen, deren Bedeutung für ein gutes und friedliches Zusammenleben und damit die Notwendigkeit, kulturelle Vielfalt zu achten und zu erhalten. Im englischen Original auf der Website der Vereinten Nationen² wird der Text auf farbenfrohem Hintergrund mit Blumenmuster präsentiert – vermutlich die einzige UN-Konvention, die aussieht, als sei sie auf Geschenkpapier gedruckt. Diversität als bunte Blumenwiese widerspricht den bitteren Konflikten, die sich um Fragen von Diversität entwickeln. Es sind Konflikte um Identitäten und Lebensformen – von diversen Formen des Begehrens und der Geschlechtsidentität bis hin zu Diversität der Herkunft, kulturell gebundener Kleidung oder mit „fremder Kultur“ assoziierter Lebensgestaltung.

1. Lebensformen und Identität: Wie eine_r lebt und wer eine_r ist

Lebensformen – wie eine_r lebt – sind Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens. Als Formen können sie gestaltet werden – und damit auch umgestaltet.³ Alle Lebensformen sind Lösungen für die Frage nach dem „richtigen“ und „guten“ Leben. Heute sind sie, so Rahel Jaeggi⁴, experimentelle Formen, da es nicht mehr eine einzige Lösung für die Frage des guten Lebens geben kann. Es sind aber zugleich Formen, die nicht alle einfach „gut“ sind, sondern beurteilt werden können, etwa nach ihren Fähigkeiten, die ihnen gestellten Probleme zu lösen.⁵

Nicht nur im kirchlichen Handeln ist diese Pluralität der Lösungen konfliktreich, insbesondere dort, wo auf dem Hintergrund bunter Blumenwiesen um Familienformen gerungen wird. Dabei ist eine auf Dauer angelegte religiös kodifizierte Bindung zwischen zwei Menschen, deren Geschlechtsorgane unterschiedliche Funktionen erfüllen und die „auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet“⁶ ist und darum „unbedingte Treue“ (ebd.) fordert, keineswegs ausgestorben. Sie steht aber inzwischen in einer Reihe mit anderen gewählten oder nicht gewählten Lebensformen. Hier gibt es Ein-Eltern-Familien, serielle Monogamien, Fernfamilien, unterschiedlichste Patchwork-Familien, die Differenzierung zwischen sozialer und biologi-

¹ Generalkonferenz der Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur (2005): Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen. <http://bit.ly/2ALhGaC> (abgerufen am 20.8.2017)

² <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919e.pdf>

³ Rahel Jaeggi, Kritik von Lebensformen, Frankfurt 2014, 21.

⁴ Ebd. 448–451.

⁵ Ebd., 450.

⁶ Gaudium et Spes, Über die Kirche in der Welt von heute (1065): I, 48. <http://bit.ly/RoFkSE> (abgerufen am 20.8.17)

scher Elternschaft, die für Deutschland 2017 beschlossene „gleichgeschlechtliche Ehe“ und schließlich Lebensformen, die noch keinen Namen haben, wie etwa Ehen oder Familien, wo ein Partner oder eine Partnerin als Trans* leben. Zugleich war die an Zyklen ausgerichteten Familie (Heirat, Haushaltsgründung, Familiengründung, Familien-erweiterung, Heirat und Familiengründung der Kinder usw.) immer nur theoretisch das allumfassende Modell. Auch früher verliefen die praktischen und konkreten Lebensläufe häufig nicht in diesen geordneten Bahnen. Die als „natürlich“ erscheinende bis ins Alter hinein stabile Kleinfamilie war möglicherweise nur für sehr kurze Zeit die bestimmende Lebensform in den Gesellschaften des Nordens – etwa 1955 bis 1968, dem „golden age of marriage“⁷. Davor waren durch unterschiedlichste Faktoren (z.B. Müttersterblichkeit, Kriege, Wanderbewegungen) die Beziehungen weitaus kürzer und weniger stabil; danach verlor die klassische Kleinfamilie durch einen umgreifenden sozialen Wandel an Bedeutung.

Heute ist die Diversität der Lebensformen eine umstrittene Normalität, während die Konflikt- und Kampfplätze sich ständig verschieben und verändern: vom Kampfplatz des „vohelichen Geschlechtsverkehrs“ über „geschieden und wiederverheiratet“ bis hin zum Konflikt über gleichgeschlechtliche Ehen und deren Adoptionsrecht. Alle Konflikt- und Kampfplätze sind von der Frage gekennzeichnet, wie wir damit umgehen, dass die (imaginierte) *eine Ordnung* sich teilt in nebeneinander existierende experimentelle und partielle (Un)Ordnungen.

Lebensformen und Identitäten bringen sich gegenseitig hervor. Identität – wer eine_ ist – ist dabei zu einem Krisenbegriff geworden. Wäre „Identität“ nicht in der Krise, bräuchte man den Begriff auch nicht. Als Krisenbegriff bezieht sich Identität auf die pluralisierten Lebensformen; sie sind das Zeichen dafür, dass die Stabilität geografischer, sozialer, religiöser oder kultureller identitätsbildender Verortung für Menschen vor allem, aber nicht nur in den Ländern des Nordens auseinandergebrochen ist. Die großen kollektiven Zugehörigkeitssysteme wie Nation, Religion oder Ethnie werden in globalisierten und „verflüssigten“ Kontexten immer wieder neu infrage gestellt und zugleich als Sehnsuchtsorte re-etabliert. Zu den kollektiven Zugehörigkeitssystemen gehört auch das Geschlecht, das einerseits als binäre Ordnung infrage gestellt wird und andererseits als Sehnsuchtsort erscheint, an dem „Männer noch Männer“ und „Frauen noch Frauen“ sein dürfen. Die Infragestellung ist eine Forderung nach Gerechtigkeit für all diejenigen, die durch eine binäre Ordnung ausgeschlossen werden; die Sehnsucht ist eine Imagination des Bekannten, Verwandten, Ähnlichen und unmit-

⁷ Klaus Huinink, Wandel der Familienentwicklung. Ursachen und Folgen, in: Familie und Familienpolitik. Informationen zur politischen Bildung Nr. 301/2008, hrsg. von der Bundeszentrale für politische Bildung. <http://bit.ly/2oz02UL> (abgerufen am 20. 8. 2017)

telbar Begreifbaren, das Fremdes ausschließen oder zumindest in den vorhandenen Kategorien einhegen möchte.

Die durch Globalisierung und verstärkte Migration hervorgebrachte Diversität von Identitäten auf engem Raum kann als Bereicherung, aber auch als tiefe Gefährdung betrachtet werden. Auch sie zeigt sich auf sich verschiebenden Konflikt- und Kampfplätzen, die vom „deutschen Essen“ in der Kantine bis hin zur Terrorismusgefahr reichen. Auch hier stellt sich die Frage, wie wir damit umgehen, dass die (imaginierte) *eine Ordnung* sich teilt in nebeneinander existierende experimentelle und partielle (Un)Ordnungen.

Vielfältige Identitäten und Lebensformen sind häufig durch ein Netz von Vorurteilsstrukturen miteinander verknüpft – dort, wo Menschen aufgrund einer (sichtbaren) Gruppenzugehörigkeit als „anders“ markiert werden. Rechtliche und als kulturell oder religiös verstandene Normen können dann in Widerspruch zueinander treten, etwa in Auseinandersetzungen über Kopftücher und Beschneidung, über Kreuze in Gerichtssälen und Schwimmunterricht für muslimische Mädchen, sodass eine einfache Schlussfolgerung häufig lautet, dass die „anderen“ eben nicht „unsere“ Werte haben. In diesem Kontext verstehen vor allem rückwärtsgewandte Politiken sich als aufklärerisch und schreiben sich selbst den Auftrag zu, „fremde Frauen“ vor ihrer eigenen Kultur zu retten.⁸

Die UN-Konvention spricht von Identitäten in einer globalen Welt, vor allem von minorisierten und vom Verschwinden bedrohten Identitäten. Richten wir den Blick auf Deutschland, sehen wir, dass die Vielfalt von Identitäten häufig als Unordnung wahrgenommen wird, zu deren Bewältigung in der Regel die *Einheitlichkeit von Identitäten* („wir“ sind weiß, christlich, deutsch, demokratisch usw.) und die *Eindeutigkeit von Identitäten* („wir“ sind entweder Männer oder Frauen) gefordert wird. Einheitlichkeit und Eindeutigkeit werden so zum Kernpunkt einer Ordnung – sei es eine imaginierte historische Ordnung oder eine imaginierte angestrebte zukünftige Ordnung.

Zygmunt Bauman beschrieb kurz vor seinem Tod die „Kardinalsünde“, die Migrant_innen in den Augen „Einheimischer“ begehen:

„Ihre Kardinalsünde, ihr unverzeihliches Vergehen besteht darin, ein Quell mentaler und praktischer Ratlosigkeit zu sein, die ihrerseits aus der Verunsicherung durch ihre

⁸ Vgl. dazu Regina Ammicht Quinn, Populismus und Genderfragen: Die Angst vor der Unordnung der Geschlechter, in: Walter Lesch (Hg.), Christentum und Populismus. Klare Fronten?, Freiburg 2017, 174–186.

mangelnde Verständlichkeit und Kategorisierbarkeit folgt (Verstehen bedeutet laut Wittgenstein bekanntlich, „jetzt weiß ich weiter“ sagen zu können).“⁹

Nicht nur Migrant_innen machen sich dieser „Kardinalsünde“ schuldig, sondern auch all diejenigen, bei denen Körper, Begehren, Identitäten, geschlechtsspezifische Rollen und Tugenden nicht in den vorgegebenen Kategorien zueinander passen. Diese „Kardinalsünde“ als „Quell praktischer und mentaler Ratlosigkeit“, ist die Wahrnehmung, dass die „anderen“ uns unsicher machen – auf allen Ebenen des Lebens.

Diese Verunsicherungen verlangen nach Antworten. Diese allgemeinen und populären Antworten sind momentan als allgemeine Reaktionsweisen zu beobachten:

Entweder gibt es die häufig konservative Abwehr der Verunsicherung, die die bisherige Ordnung mit all ihren Errungenschaften schützen will. Diversität wird damit strukturell oder moralisch abgelehnt – etwa als Bedrohung des „christlichen Abendlands“ oder als Bedrohung der „aufgeklärten Gesellschaft“. *Oder* es wird der Versuch unternommen, die vorhandene Diversität in die bisherige Ordnung einzufügen. Diese Ordnung wird dadurch komplexer, aber nicht unbedingt freier; es entstehen neue Kategorien und neue Schubladen, in denen man Dinge verstauen kann. Und Menschen.

Damit liegt dem aktuellen Umgang mit Diversität *entweder* der *Schutz* oder die *Modifizierung* der als politisch, kulturell, sozial oder religiös verstandenen Ordnung zugrunde. Hier ist es sinnvoll, einen genaueren Blick auf diese Ordnungen zu werfen und hinter das Geflecht aus Gesetz und Gewohnheit zu blicken.

2. Reinheit als kultursymbolische Ordnungsmacht: Gefährliche Grenzen

Ordnungen im kulturhistorischen Sinn, die Einheitlichkeit und Eindeutigkeit hervorbringen, werden häufig nicht durch „law and order“ hergestellt, sondern, subtiler, über Alltagspraktiken, die wiederum auf symbolische Ordnungen verweisen.

Vor allem Mary Douglas' Analysen¹⁰ haben die Ordnungsfunktion der Reinheit offengelegt. Sie befasste sich als Ethnologin mit Fragen von Anomalien, Zweideutigkeiten, dem Nicht-Passenden. Ihr Untersuchungsgegenstand ist Schmutz.

Schmutz ist, so Douglas, „matter out of place“¹¹, Materie am falschen Platz. Schmutz also kann nur im Zusammenhang des Systems verstanden werden, das ihn aus-

⁹ Zygmunt Bauman, Symptome auf ihrer Suche nach ihrem Namen und ihrem Ursprung, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017, 37–56, hier 37.

¹⁰ Mary Douglas, Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London 1966. Im Folgenden zitiert aus der deutschen Übersetzung: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt 1988.

schließt: Kaffee ist nicht schmutzig, aber Kaffee auf der Hose ist schmutzig. „Wo es Schmutz gibt, gibt es auch ein System. Schmutz ist das Nebenprodukt eines systematischen Ordnen und Klassifizierens von Sachen, und zwar deshalb, weil das Ordnen das Verwerfen ungeeigneter Elemente einschließt.“¹² Damit ist Schmutz in eine komplexe symbolische Struktur eingebunden: Der Schmutz, den man mit Anstrengung und Gewalt aus der Welt schaffen oder wenigstens unter Kontrolle halten will, ist Symbol für essenzielle Un-Ordnung, für Zweideutigkeiten, für das Chaos. „Unsauberes und Schmutz ist etwas, das nicht dazugehören darf, wenn ein Muster Bestand haben soll.“¹³

Körpergrenzen symbolisieren innerhalb dieser Struktur die Grenzen der Gemeinschaft. Wenn eine Gemeinschaft sich von außen bedroht fühlt und sich stark nach außen abgrenzen muss, werden auch die Körpergrenzen einer strengen Kontrolle durch Reinheitsgebote unterworfen. Besonders gefährdet sind dabei die Körperöffnungen: „Es ist falsch“, so Douglas, „die Randzonen des Körpers losgelöst von allen anderen Randzonen zu behandeln.“¹⁴ Alles, was die Körpergrenze passiert (Nahrung, Speichel, Schweiß, Ausscheidungen, Blut, Menstruationsblut, Samen, genitale Flüssigkeiten) – aber auch Ereignisse wie Geburt und Tod –, wird besonders wichtig für die Frage nach Schmutz und Reinheit, sowohl im körperlichen als auch im übertragenen Sinn.

Reinheitsfragen weisen innerhalb dieser Struktur des „in place“- und „out of place“-Seins zwei Bezugspunkte auf: die Abwehr von Schmutz und die Abwehr von Vermischungen. Damit entstehen zwei dominante Kontexte für Reinheitsfragen: Der Kontext der Reinheit vor allem des Frauenkörpers und der Kontext der Reinheit des Volkskörpers, der die Reinerhaltung der gemeinsamen Werte garantiert. Diese Bezugspunkte sind miteinander verbunden: So wird beispielsweise die symbolische Reinerhaltung des Volkes immer wieder über Frauenbilder (oder Frauenkleidung) abgehandelt.

3. Die christliche Verinnerlichung von Reinheit: „Die aus der Reinen Schar reinste wie keine war“

Für traditionelle jüdische und traditionelle islamische Ordnungen sind, mit einigen Unterschieden, Reinheitsfragen und Reinheitshandlungen zentral. Über Reinheitsfragen wird der Zugang zum Göttlichen, die Herstellung von Ordnung und Hygienefragen

¹¹ Ebd., 36.

¹² Ebd., 53.

¹³ Ebd., 59.

¹⁴ Ebd., 160.

zugleich bearbeitet und vollzogen. Das Waschen war so sehr äußeres Zeichen dieser Religionen, dass das („christliche“) Sich-nicht-Waschen im Mittelalter, im Barock und länger nicht nur auf gesundheitlichen Argumenten beruhte (zu viel Waschen ist ungesund), sondern auch auf religiösen: Menschen, die sich wuschen, wurden im europäischen Mittelalter mit größten Misstrauen betrachtet – sie waren vermutlich „Ungläubige“.

Vor allem im Christentum, wo die Frage nach körperlichen Waschungen in den Hintergrund getreten ist und die Kategorie der Reinheit schon seit der biblischen Zeit verinnerlicht wird, spitzt sich ein Reinheitsdiskurs mit eigenen Kennzeichen zu.

„Mit zehn Jahren – 1578 – kam Aloysius von Mantua nach Florenz, um eine dem berühmten Geschlecht der Gonzaga angemessene Erziehung bei Hof zu erhalten. Früh zeigte sich sein frommer Sinn, denn er wollte nie von den Spielen und Festlichkeiten seiner prunkliebenden Umgebung etwas wissen. Stattdessen besuchte er bei jeder Gelegenheit das berühmte wundertätige Gnadenbild in der Kirche dell'Annunziata und studierte im Büchlein Die Geheimnisse des Rosenkranzes. Die Lektüre weckte in ihm den Wunsch nach Jungfräulichkeit, und als er wieder einmal vor dem Bildnis kniete, gelobte er der Gottesmutter ewige Keuschheit.

Seine Beichtväter haben später bestätigt, daß Aloysius nie in seinem Leben den Stachel der Wollust, ja auch nur die geringste Regung des Fleisches verspürt habe. Allerdings wachte er selbst aufs äußerste über die Bewahrung seiner Reinheit. Er hielt aus Vorsicht stets die Augen niedergeschlagen, um nicht unvorhergesehen etwas seiner Tugend Unzuträgliches zu erblicken, und sah auch niemals einer Frau ins Antlitz, nicht einmal der eigenen Mutter.“¹⁵

Das Leben dieses Kindes mag man sich nicht vorstellen. Die Mutter zeigt sich als Frau, die Frau als grundsätzlich gefährlich. Damit entsteht in dieser hoch verinnerlichten christlichen Variante des Reinheitsdiskurses eine Doppelstruktur der Reinheit, die geschlechtlich gebunden ist: Männer sind durch Frauen in ihrer Reinheit gefährdet, Frauen potenziell immer unrein – und zwar körperlich als Frauen, die menstruieren und gebären und „geistig“ als Verführerinnen.

Die Basis dieser Reinheitskonzeptionen ist die etwa seit dem 12. Jahrhundert entstehende intensive Marienfrömmigkeit, sowohl für Männer als auch für Frauen – mit je unterschiedlicher Perspektive und mit einem doppelten Weiblichkeitsideal: auf der einen Seite das Ideal der reinen Jungfrau-Mutter-Königin als dem (machtvollen) weiblichen Ort, der Zuflucht und – spirituelle – Intimität gewährt; auf der anderen Seite das Ideal der reinen, demütigen, selbstlosen und vor allem sexualitätsfreien Dienerin, die (durch ihren Vorsprung der unbefleckten Empfängnis) von „normalen“ Frauen nie ganz einzuholen, der aber in Selbstverleugnung dennoch nachzueifern ist. Maria wird

¹⁵ Albert Christian Sellner, Immerwährender Heiligenkalender, Frankfurt/M. 1993, 213f.

als eine Person imaginiert, die, wie ein Marienlied es formuliert, „aus der Reinen Schar reinste wie keine war“¹⁶.

Reinheit wird der weibliche Weg zur Heiligung; wenn Frauen nicht die Mutter eines heiligmäßigen Sohnes waren, konnte ihr Leben dann trotzdem zum Stoff werden, aus dem die Heiligenlegenden sind, wenn sie ihre Reinheit auch unter den vielfältigsten Folterqualen verteidigt haben.

So wurde eine andere Maria, Maria Goretti, 1950 heiliggesprochen, weil sie „den Tod der Sünde vorzog“¹⁷. Das Mädchen Maria Goretti hatte sich gegen eine Vergewaltigung gewehrt, an der sie selbst nicht die geringste Schuld hatte: die „Sünde“, von der hier die Rede ist und die schlimmer ist als der Tod, ist damit eine andere Form der Sünde – eine Sünde gegen den Reinheitskodex von Frauen. Welcher kommunikative Impuls hier im Jahr 1950 für die Millionen im Zuge des Krieges vergewaltigter europäischer Frauen gesetzt wurde, wird noch zu erforschen sein.

Reinheitsfragen in der Frömmigkeitsgeschichte des Christentums spiegeln sich dabei in Reinheitsfragen der Aufklärung – etwa dort, wo Sophie lieber „das Essen anbrennen [ließe] als ihren Ärmel zu beschmutzen“¹⁸. Dies gilt für Rousseau als herausragendes Merkmal ihres Charakters: „Auf diese Weise kommt, etwas richtig zu tun, erst in zweiter Linie; in erster steht, es sauber zu tun. [...]. Sophie ist weit mehr als sauber; sie ist rein.“¹⁹

Diese Verinnerlichung der Reinheit im Christentum hat damit zwei Konsequenzen: Zum einen kehrt diese Reinheitsproblematik in den Körper (vor allem der Frauen) zurück, der damit grundlegend bedrohlich und bedroht wird; zum anderen kann sich Reinheit als subtiles und implizites Leitmotiv der Ordnung auf unterschiedlichste Lebensbereiche ausdehnen.

4. Diversität als Unordnungsmacht

Wenn jede Ordnung also das Verwerfen anderer, unpassender „ungeeigneter“ Elemente einschließt: Wie gehen wir um mit der Diversität von Lebensformen und Identitäten?

Reinheitsfragen, so Douglas, rücken in den Vordergrund, wenn eine Gesellschaft von außen bedroht wird. Dies geschieht genauso dort, wo „innere Trennlinien“ und Wi-

¹⁶ Laurentius von Schnüffis 1692. Vgl. auch Christiane Schäfer, „Wunderschön prächtige“. Geschichte eines Marienliedes, Tübingen 2006.

¹⁷ David H. Farmer, Art. Maria Goretti (1890–1902), in: Oxford Dictionary of Saints [1978], Oxford ⁵2011, 193 (meine Übersetzung).

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, Emile oder über die Erziehung, Paderborn 1993.

¹⁹ Ebd.

dersprüche innerhalb einer Gesellschaft deutlich werden²⁰, wo moralische Sachverhalte unklar sind²¹, wo Konkurrenzen von Werten aufeinander treffen und wo Verunsicherung herrscht.

Zugleich erscheinen Reinheitsfragen altmodisch. Sie haben sich aber auch in „flüssigen“, postmodernen Gesellschaften etabliert – und zwar nicht nur, wenn es um die Reinheit des Biers oder die Reinheit der Haut geht und sich Reinheitsfragen für Frauen, regressiv, vom genitalen (Keuschheits)Bereich auf den oralen (Schlankheits- und Schönheits)Bereich verlagert haben. Darüber hinaus sind es zwei Komplexe, um die sich Reinheitsfragen bilden: Die Frage nach nationaler Identität und die Frage nach geschlechtlicher Identität. Damit sind Rassismus (als Sorge um die Reinerhaltung der Nation) und Sexismus (als Sorge um die Reinerhaltung der Reproduktion/des Geschlechts) eng miteinander verbunden.²² Durch die Abwehr von allem, was die Einheitlichkeit stört, und von allem, was die Eindeutigkeit stört, können Verunsicherungen in ihren Grenzen gehalten werden. Mithilfe von Reinheits-Kategorien können hier moralische Urteile ausgesprochen werden: Urteile über konfessions- und religionsgemischte Ehen; Urteile über Vermengungen von Eigenem und Fremden; Mischungen im Lebenslauf wie Scheidungen und Wiederverheiratungen; Mischungen von Geschlechterrollen; Mischungen wie bei geschlechtlich uneindeutig definierten Körpern; Mischungen von Geschlechtsidentitäten; Mischungen von sexuellen Praktiken.

Durch die subtil mit Reinheit verbundenen Komplexe von Nation und Geschlecht werden zwei der großen aktuellen Kontroversen miteinander verwoben: Migration und Geschlechterverhältnisse. Wahlprogramme rechtspopulistischer Parteien und in der „Demo für alle“ protestierende Bürger_innen verbinden die Abwehr von „Gender“ mit der Abwehr von Migration und der Sichtbarkeit anderer Religionen. In kirchlichen Kontexten wird diese strukturelle Verbindung zwischen dem Wandel durch Migration und Wandel durch neue Geschlechterverhältnissen oft nicht wahrgenommen: In Migrationsfragen werden (mit Recht) Nächstenliebe und Menschenrechtsstandards eingefordert; die religiös geprägte Ablehnung von Geschlechterforschung und -politik vernachlässigt dabei sowohl klare Analysen als auch Nächstenliebe und Menschenrechtsstandards.

²⁰ Mary Douglas, Reinheit (s. Anm. 10) 170–182.

²¹ Ebd.

²² Vgl. dazu Ina Kerner, Alles intersektional? Zum Verhältnis von Rassismus und Sexismus, in: Feministische Studien 27 (2009) 1, 36–50.

5. Zwischenspiel: Petrus und Paulus

In Umbruchzeiten, in Gesellschaften, durch die „innere Trennlinien“ verlaufen, werden bestimmte Fragen besonders stark, oft auch schmerzhaft empfunden: Was muss geschützt und bewahrt werden? Welche Tradition ist wichtig? Worauf lassen wir uns ein? Deutlich wird dies beispielsweise in den Umbruchszeiten der ersten Juden und Jüdinnen, die sich zu Christus als dem Messias bekannten. Sowohl Petrus als auch Paulus haben hier ihre Geschichte zu erzählen:

Petrus, der, hungrig, vor dem Mittag auf dem Dach seines Hauses betet (Apg 10,8–16), sieht eine große Schale vom Himmel herabkommen, voll mit allen Arten von Kriechtieren und Vögeln, viele davon unrein, möglicherweise alle, und er hört eine Stimme: „Schlachte und iss!“ Petrus erklärt entsetzt, er habe nie in seinem Leben etwas Unreines gegessen, worauf die Stimme erwidert: „Was Gott für rein erklärt, nenne du nicht unrein.“ (V. 15) Dreimal wird dieser Dialog wiederholt. Danach treffen Boten ein, die Petrus bitten, Cornelius, einen heidnischen Kaufmann, aufzusuchen. Die Stimme sagt Petrus, er solle mit ihnen gehen. Zu diesem Zeitpunkt, so die Logik der Apostelgeschichte, gab es noch keine „Heiden“, keinen einzigen nichtjüdischen Menschen in der christlichen Gemeinde. Man war unter sich. Petrus trifft Cornelius, und das Kapitel endet mit der ersten Taufe eines „Heiden“: „Ihr wisst,“, sagt Petrus, „dass es einem Juden nicht erlaubt ist, mit einem Nichtjuden zu verkehren oder sein Haus zu betreten; mir aber hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen unheilig oder unrein nennen darf.“ (V. 28)

„Ich bin ein Jude aus Tarsus in Zilizien, einer nicht unbedeutenden Stadt“ (Apg 21,39), so Paulus.²³

Tarsus ist ein Ort, an dem sich die Handelsstraßen kreuzen, Orient und Okzident zusammentreffen, ein Schmelztiegel verschiedener Kulturen, Sprachen, Religionen. Diese Diversität macht auch vor dem Judentum nicht Halt. In der Synagoge von Tarsus wird die Bibel auf Griechisch gelesen; traditionelle jüdische Lebensweisen treffen auf die Einflüsse des Hellenentums. Manche möchten weltoffen und modern sein, nicht den Anschluss an Wissenschaft und Gesellschaft verlieren, in neuer Weise das Zusammenleben mit den anderen, Fremden, anders Religiösen gestalten. In dieser Situation wird der junge Paulus zum „Eiferer“, zum Anhänger einer religiösen Strömung in

²³ Vgl. dazu und im Folgenden Norbert Reck, Vom Saulus zum Paulus? Der Völkerapostel im Licht neuer Erkenntnisse. Feature, in: Katholische Welt, Bayern 2, 24. Juni 2007. Vgl. auch Art. „Paulus“, in: Paul Petzel – Norbert Reck (Hg.), Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen, Ostfildern 2017, 138–142. Vgl. auch Regina Ammicht Quinn, Vom Schrecken der Vielstimmigkeit, in: Rainer Bucher u. a. (Hg.), „Blick zurück im Zorn?“ Kreative Potentiale des Modernismustreits, Innsbruck/Wien 2009, 233–239, hier 237f.

makkabäischer Tradition, deren Ziel die Integrität, die Reinerhaltung des Judentums ist.

„Ich bin der geringste der Apostel, ich bin es nicht wert, Apostel genannt zu werden, denn ich habe die Gemeinde Gottes verfolgt.“ (1 Kor 15,9)

Das Ziel der Verfolgung des Paulus aber sind nicht die „Christen“, die es als solche zu dieser Zeit nicht gibt; Ziel sind die Juden und Jüdinnen, die die tradierten Gebote missachten und modern leben wollen. Unter diesen Juden und Jüdinnen gibt es eine besonders verachtenswerte Gruppe von Menschen, die an einen gewissen Jesus als den Messias glauben und die angefangen haben, auch unter nichtjüdischen Menschen zu missionieren, möglicherweise in Gemeinden auch schon mit ihnen zusammen zu leben.

Dann kommt „Damaskus“ – ein Erlebnis, das Paulus selbst äußerst zurückhaltend beschreibt. Das Fest der „Bekehrung Pauli“ am 25. Januar, so Norbert Reck, hätte wohl nicht seine Zustimmung gefunden. Saulus wird nicht zum Paulus, der Jude wird nicht zum Christ – eine Selbstbezeichnung, die es ebenso wenig gab wie ein klar abgegrenztes Christentum. Paulus spricht nicht von „Bekehrung“, sondern von „Berufung“. Es ist die Berufung zur Zuwendung zu den anderen, nichtjüdischen Menschen. Derjenige, der dagegen kämpfte, dass sich Juden und Jüdinnen dem Zeitgeist anpassen und der in diesem Zeitgeist die große Gefahr für das Judentum durch jüdischen Anhänger des Messias Jesus erkannte, der verkündet nun diese als lebendig erfahrene Wirklichkeit gerade unter den nichtjüdischen Menschen. Der Zugang zu Gott ist möglich auch ohne das Beachten von Reinheitsgeboten.

Das Römische Reich ist eine riesige multikulturelle Gesellschaft, und es ist ein bedenkenswertes Lehrstück, wie die Jerusalemer Gemeinde nach einem Weg, wie jüdische und nichtjüdische Jesusgläubige zusammenleben können, sucht und um ihn streitet. Paulus selbst vertritt hier eine radikale Position: Der Weg zu Gott hat keine Vorbedingungen traditioneller oder ritueller Art. Es ist der Entwurf eines gläubigen Lebens in einer vielgestaltigen, vielkulturellen, vielstimmigen Welt.

6. „Wir“ und die Frage nach Diversität

Zur durch Reinheit hergestellten Ordnung gehört die Konstruktion von Binaritäten – zwischen weiß und schwarz, einheimisch und fremd, gläubig und un- oder andersgläubig, zwischen Mann und Frau, heterosexuell und homosexuell usw. Diese Konstruktion von Binaritäten bezieht sich vor allem auf minorisierte Gruppen; sie „sind im Extremfall von Mythen geprägt, die auf die Naturalisierung und damit Fixierung ihrer

vermeintlichen Charakteristika hinauslaufen“²⁴. Diese Binaritäten liegen nicht auf einer Ebene, sondern sind hierarchisiert. Sie zeigen das Dominante und das Unterwerfene. Zugleich aber ist der unterwerfene Part Teil des Selbstverständnisses des dominanten Parts der Binarität; Weißsein heißt dann: anders als schwarz sein; heterosexuell sein heißt dann: anders als homosexuell sein. Damit wird das je „andere“, das Unordentliche und Unreine, das Verworfenene und Abgegrenzte, alles, was „out of place“ ist, zur Stütze der eigenen Identität.

An diesem Punkt verändert sich die Frage nach dem Umgang mit Diversität: Sie hört auf, eine Frage an „die anderen“ zu sein. Sie wird notwendig und neu zu einer Frage an „uns“. Damit geht es nicht länger um den Schutz der herkömmlichen Ordnung, aber auch nicht um die Modifikation dieser Ordnung, die in der Lage ist, das „andere“ einzufügen. Diese Frage verlangt nach dem, was im postkolonialen Denken ebenso wie in der Berufung des Paulus und der visionären Essens-Lektion des Petrus aufscheint: nach einem radikalen Perspektivenwechsel. Es geht darum zu lernen, nicht die Welt aus einer Perspektive zu betrachten, in der „wir“ (das aufgeklärte Europa, die Länder des Nordens, das aufgeklärte Christentum, die in ordentlichen Beziehungen lebenden, die sich selbst klar geschlechtlich Kategorisierenden) die Mitte der Welt und „die anderen“ die Ränder bilden; in der „unsere“ Identität davon geprägt ist, dass wir besser, aufgeklärter, fortschrittlicher sind als die „anderen“; in der „wir“ diejenigen sind, die sprechen, und die anderen, „Subalternen“, nicht sprechen können²⁵ oder nicht zur Sprache kommen, weil wir, manchmal auch wohlmeinend oder politisch-radikal, für sie sprechen.

Ein solcher radikaler Perspektivenwechsel verlangt – vor jedem Umgang mit Diversität – den Umgang mit der eigenen privilegierten Situation, die uns häufig nicht bewusst wird, weil sie als „natürlich“ erscheint: Wir, die wir weiß sind, Zugang zu Nahrung und Wasser, zu Bildung und Gesundheitssystemen haben, Bürgerrechte besitzen, keine Bombennächte fürchten müssen und einen Pass haben, der uns um die Welt reisen lässt, sind im Besitz grandioser Privilegien, die uns nach den eigenen Kriterien nicht als privilegiert, sondern als „normal“ erscheinen lassen.

Was bringt ein solcher radikaler Perspektivenwechsel dort, wo er ankommen soll: in der Praxis, in unterschiedlichsten Familienformen, vielkulturellen Nachbarschaften, in sich pluralen Religionen und Kulturen auf engstem Raum, in „Brennpunktschulen“ oder in Universitäten, die lernen müssen, welche Wissensformen sie ausschließen?

²⁴ Kerner, *Alles intersektional?* (s. Anm. 22) 40.

²⁵ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?* In: Cary Nelson – Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago 1988, 271–313.

Zunächst bewirkt dieser Perspektivenwechsel, dass es zu unserer Aufgabe wird, Diversität neu zu sehen; Ordnungen, die auf Reinheitsideen beruhen, zurückzuweisen; Verunsicherungen als Freiheitsräume zu schätzen; uns der eigenen Privilegien bewusst zu werden und sie, wo möglich, zu teilen.

Nicht alle Ordnungen sind Reinheitsordnungen, die das Verworfene mit Schmutz und Vermischungen assoziieren und dadurch Einheitlichkeit und Eindeutigkeit aufrechterhalten. Ordnungen haben ihren Wert – wenn es darum geht, passende Socken zu finden, den Verkehr unter Kontrolle zu halten und ein Gemeinwesen mit einer gerechten Rechtsordnung auszustatten. Wenn aber Reinheit das Kriterium der Herstellung und der Gültigkeit von Ordnung ist, wenn das Ausgeschlossene und Verworfene (praktisch und symbolisch) mit Schmutz oder auch Ekel assoziiert wird, dann sind diese Ordnungen nicht gerecht. Auch gerechte Ordnungen entstehen durch Ausschließen und Verwerfen. Das Ausgeschlossene und Verworfene aber ist nicht das, was *die Ordnung stört*, sondern das, was *Gerechtigkeit beschädigt*.

Und Lebensformen sind nicht wertfrei. Hautfarben sind divers, aber diese Diversität kann und darf nicht in moralische Kategorien gefasst werden. Lebensformen sind divers, und diese Diversität kann und muss in moralische Kategorien gefasst werden – auch die je eigene, oft als „natürlich“ verstandene Lebensform.

Traditionelle Ordnungen stellen uns hier eine Falle und lenken den Blick auf gewohnte, vertraute, äußere Strukturen, auf das, was die Ordnung stört, nicht auf das, was Gerechtigkeit stört. Familien sind nicht dann gut, wenn sie eine akzeptierte äußere Form haben, sondern wenn sie Orte der Anerkennung, Geborgenheit und Gerechtigkeit sind. Identitäten sind nicht dann gut, wenn sie erfolgreich sind, sondern dann, wenn sie sich selbstreflexiv infrage stellen können. Sexuelle Identitäten sind nicht dann gut, wenn sie in vorgeformte Muster passen, sondern dann, wenn sie ein gutes Leben ermöglichen für alle, die davon berührt sind. Einheimischsein ist nicht dann gut, wenn man die Gewohnheiten und Traditionen kennt und aufrechterhält, sondern dann, wenn Entwicklungen hin zum Besseren möglich werden. Fremdsein und „Anders“-Sein ist nicht dann gut, wenn man sich entweder schnell anpasst oder aber die folkloristischen Elemente der eigenen Kultur als Bereicherung zur Verfügung stellt, sondern dann, wenn im Dialog Verständigung erreicht werden kann.

Diversität also als bunte Blumenwiese? Einfach schön? Nein. Diversität zeigt sich als Verunsicherung und Herausforderung. Verunsicherungen und Herausforderungen müssen aber nicht als die „Kardinalsünde“ derer gesehen werden, die, im Wortsinn oder im übertragenen Sinn „out of place“ sind. Sondern, vielleicht, als deren außerordentliche Gabe.

Prof. Dr. Regina Ammicht Quinn

Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW)

Sprecherin des Zentrums

Universität Tübingen

Wilhelmstr. 19

72074 Tübingen

+49 (0)7071 297-7983

regina.ammicht-quinn(at)uni-tuebingen(dot)de

<http://www.izew.uni-tuebingen.de/das-team/prof-dr-regina-ammicht-quinn.html#c27265>

„Wer zu allen Seiten offen ist ...“ Diversity Management beim kirchlichen Arbeitgeber

Abstract

Diversity Management und Kirche sind auf den ersten Blick nur eingeschränkt vereinbar. Um zu verstehen, was Diversity Management ist, werden die Paradigmen und Konzepte des Diversity Managements in Organisationen und Unternehmen betrachtet. Im Anschluss werden diese mit Besonderheiten kirchlicher Arbeitgeber verknüpft. Der Artikel formuliert erste Thesen und Empfehlungen für Diversity Management beim kirchlichen Arbeitgeber.

First of all, Diversity Management and the Church hardly seem to be compatible. To understand Diversity Management, it is necessary to consider the paradigms and concepts of Diversity Management in organizations and companies. Subsequently, these will be connected to characteristics of the Church as an employer. Finally, the article suggests first propositions and recommendations for Diversity Management with Church employers.

1. Ursprünge des Diversity Managements

Diversity Management geht in seinen Anfängen auf die US-amerikanische „Grass-roots-Bewegung“ in den 1960er-Jahren zurück. Diese Bürgerrechtsbewegung sowie die Frauenbewegung setzten sich in den USA für Gleichberechtigung in Arbeit und Gesellschaft ein.¹ In langwierigen Verhandlungen über den Rechtsweg wurde sukzessive die Rassentrennung an Schulen und Hochschulen aufgehoben.²

In den folgenden Jahrzehnten zeigte das Engagement der „afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung, der amerikanischen Frauenbewegung und der ArbeiterInnenbewegung [...], dass der Fokus auf nur eine Dimension des Unterschieds, wie etwa Gender oder Hautfarbe, in Bezug auf Rechte, Macht und Verteilung von Ressourcen“³ lag. Erfahrungen von individueller Diskriminierung und struktureller Benachteiligung sind allerdings häufig nicht nur an eine Diversitätskomponente gebunden. Denn eine Frau mit dunkler Hautfarbe ist in der Regel sowohl Diskriminierungen aufgrund ihres Geschlechts als auch ihrer Hautfarbe ausgesetzt und kann nicht selten berichten, dass sich Beleidigungen auf der Straße auf eine Kombination beider Merkmale beziehen.

¹ Vgl. Surur Abdul-Hussain – Samira Baig (Hg.), *Diversity in Supervision, Coaching und Beratung*, Wien 2009, 33.

² Ebd.

³ Ebd. 35.

Das heißt, ihr begegnen Rassismus und Sexismus nicht einzeln, sondern in sich multiplizierender Form.

Ein relevantes Stichwort ist in diesem Zusammenhang „Intersektionalität“:

„Der Begriff Intersektionalität beschreibt die Analyse der Interdependenz und des Zusammenwirkens verschiedener Kategorien von Differenzen und Dimensionen sozialer Ungleichheit und Ausgrenzung.“⁴

Auch bei einem kirchlichen Arbeitgeber spielt Intersektionalität eine Rolle, z. B. vor dem Hintergrund, dass in den letzten Jahren eine bewusste Förderung von Frauen in Fach- und Führungspositionen⁵ erfolgt und propagiert wird, dabei aber etwaige andere Diversity-Dimensionen der geförderten Personen unbeachtet bleiben.⁶

In den USA entstand aus dieser Erkenntnis ein multidimensionaler Ansatz, der die Verflechtungen von „Gender, Race and Class“⁷ bewusst in den Blick nahm. Im „Civil Rights Act von 1964 [wurde, R. L.-K.] auch das Verbot der Diskriminierung im Arbeitsleben“⁸ fundiert.

Dies stellte vor allem öffentlichen Einrichtungen vor neue Herausforderungen.

„Quotenbestimmungen stellten sich als sehr wirksame Methode für die Repräsentanz von Minoritäten in Arbeitszusammenhängen, an Schulen und Universitäten heraus und sicherten somit das gesellschaftliche Abbild im jeweiligen Mikrokosmos. Dennoch zunehmende Klagen führten dazu, dass Organisationen umfassende Strategien entwickeln mussten, um die Vielfalt ihrer Belegschaft zu managen, ein angemessenes soziales Miteinander zu entwickeln und somit weitere teure Klagen abzuwenden.“⁹

In der Folge entwickelten auch private Unternehmen ein Interesse an Minoritäten – und zwar als „kaufkräftige Zielgruppen“¹⁰. Was heute in vielen Köpfen mit Diversity Management verbunden ist, ist die Idee, Mitglieder einer Minderheit im Unternehmen z. B. im Marketing oder Produktentwicklung zu beschäftigen, um die Kaufbereitschaft der Minderheit, zu der sie gehören, zu verstärken. Dass dieser vermeintliche einfache Weg nicht zwingend und/oder dauerhaft von Erfolg gekrönt ist, wird sich in den folgenden Ausführungen zeigen.

⁴ https://www.idaev.de/researchtools/glossar/?no_cache=1 (abgerufen am 29. 8. 2017).

⁵ Z. B. über das Programm „Kirche im Mentoring. Frauen steigen auf“ der Deutschen Bischofskonferenz. <http://www.kirche-im-mentoring.de/> (abgerufen am 29. 8. 2017).

⁶ Diese Fragestellung wird später in diesem Beitrag weiter behandelt.

⁷ Abdul-Hussain – Baig, Diversity in Supervision (s. Anm. 1) 35. Dieser Dreiklang wird im Originallaut verwendet. Im Deutschen ist die Nutzung der Übersetzung „Geschlecht, Rasse und Klasse“ unüblich. Race wird in diesem Beitrag in der Regel mit „ethnischer Zugehörigkeit“ übersetzt.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd. 36.

¹⁰ Ebd.

Was bei der Beschäftigung mit den Ursprüngen des Diversity Managements allerdings deutlich wird, ist die Wirksamkeit dieser Anstrengungen in den USA: „Ende der 1990er Jahre praktizierten bereits 75% der *Fortune 500*-Unternehmen und eine wachsende Zahl von Non-Profit-Organisationen und Behörden Managing Diversity.“¹¹

2. Entwicklung des Diversity Managements

Am Beispiel der US-amerikanischen Entwicklung¹², die sich anhand von drei Paradigmen¹³ nachvollziehen lässt, wird deutlich, dass Diversity Management keine abgeschlossene Strategie ist. Vielmehr ist es ein Prozess des dauerhaften und wiederkehrenden Aneignens, Neu-Justierens und Aushandelns geeigneter Formen zur produktiven und gerechten Zusammenarbeit.

2.1 Paradigmen im Diversity Management

2.1.1 *Fairness & Discrimination*

In den 1960er- und 1970er-Jahren wurde durch strukturelle Regelungen durchgesetzt, dass Minderheiten gerechte Zugänge zu Bildung und Berufen erhalten. Dadurch entstand eine demografische Anpassung in der jeweiligen Institution: Schwarze Frauen wurden an Universitäten sichtbar und bildeten so in Ansätzen ab, wie das tatsächliche gesellschaftliche demografische Bild aussah. Inhaltlich ging es um eine dezidierte Gleichbehandlung, etwa von weißen AmerikanerInnen und AfroamerikanerInnen.

Dabei waren auch Quotenregelungen erfolgreich, die bis heute in Deutschland kontrovers diskutiert werden.

„Affirmative Action wurde zur probaten Methode der Repräsentation von Minoritäten im jeweiligen Kontext und es wurden differenzierte Quotenregelungsmodelle entwickelt, die sehr rasch etwa den Zugang von weißen Frauen und AfroamerikanerInnen

¹¹ Gertraude Krell, *Managing Diversity: Chancengleichheit als Wettbewerbsfaktor* In: Gertraude Krell (Hg.), *Chancengleichheit durch Personalpolitik. Gleichstellung von Frauen und Männern in Unternehmen und Verwaltungen. Rechtliche Regelungen – Problemanalysen – Lösungen*, Wiesbaden 2004, 50.

¹² Ähnliche Entwicklungen lassen sich z. B. auch in der deutschsprachigen Pädagogik beschreiben, die in den 1960er-Jahren u. a. laut Paul Mecheril von „Assimilationismus“ geprägt war. Vgl. Paul Mecheril, *Weder differenzblind noch differenzfixiert. Für einen reflexiven und kontextspezifischen Gebrauch von Begriffen*. In: *Reader zum Fachgespräch „Rassismus bildet“*. Bildungsperspektiven unter Bedingungen rassistischer Normalität, 5./6. Dezember 2008, Bonn. <http://bit.ly/2ChbDuN> (abgerufen am 29.8.2017).

¹³ Die Darstellung der Paradigmen erfolgt nach Abdul-Hussain – Baig, *Diversity in Supervision* (s. Anm. 1) 37–42. Die Autorinnen beziehen sich wiederum auf Roland Engel, Katrin Hansen und Friederike Höher.

zu Organisationen oder von Kindern aus ArbeiterInnenfamilien zu Schulen ermöglichen. Diskriminierende Bedingungen in Bezug auf Zugang und Beteiligung werden somit identifiziert und meist durch Quoten- und Zugangsregelungen behoben.“¹⁴

Die Stärke dieses Ansatzes ist sichtbare Repräsentanz von Minderheiten. Die Schwäche ist: „Gleich-Behandlung“ hat zur Folge, dass häufig keine flankierenden Unterstützungssysteme existieren. So kann etwa eine Frau durch eine Quotenregelung in einen Vorstand kommen, wird aber möglicherweise trotzdem von den hilfreichen und nötigen Netzwerken abgeschnitten sein, die ihre männlichen Kollegen erfolgreich für sich nutzen. Frauen beschreiben bis heute, dass ihnen Netzwerke und Seilschaften verschlossen bleiben.¹⁵

Die zweite Schwäche des Ansatzes liegt in einem „erhöhten Assimilationsdruck“¹⁶, aus dem resultiert, dass etwa Frauen in gehobenen Führungspositionen häufig wie ihre männlichen Kollegen agieren, um sich der vermeintlichen bzw. unbewussten Norm anzupassen: „Männern wird mehr berufliche Kompetenz unterstellt, vor allem bei Führungsaufgaben. Unser Arbeitsmarkt ist nach wie vor auf einen Normarbeitnehmer zugeschnitten, der männlich, um die 40 Jahre alt und Vollzeit präsent ist.“¹⁷ Christine Haderthauer beschreibt im Zitat zwar den deutschen Arbeitsmarkt, allerdings kann angenommen werden, dass es auch auf dem US-amerikanischen und anderen Arbeitsmärkten ähnliche (teils unbewusste) Normvorstellungen gibt. Aufgrund dieser Normen und mangelnden flankierenden Maßnahmen werden strukturelle Benachteiligungen für Angehörige von Minderheiten im Rahmen des „Fairness and Discrimination“-Ansatzes oft übersehen.

2.1.2 Access & Legitimacy

Der zweite Ansatz ist am Markt und am Nutzen orientiert.

„Frauen, ethnische Minderheiten, Lesben und Schwule etc. werden als kaufkräftige Zielgruppen erkannt, für die passende Produkte entwickelt und ansprechend vermarktet werden sollen. Das Hauptinteresse besteht also in einer Kapitalertragssteigerung in einem sich ständig diversifizierenden Weltmarkt.“¹⁸

Um diese Steigerung zu erreichen, werden vermehrt Personen, die zur entsprechenden Minderheit gehören, eingestellt. Die Unternehmen erhoffen sich davon, dass sich KundInnen von „ihren“ Leuten eher angesprochen fühlen.

¹⁴ Abdul-Hussain – Baig, Diversity in Supervision (s. Anm. 1) 37f.

¹⁵ Christine Haderthauer, Erfolg hat kein Geschlecht! Frauen und Führung. In: Uto Meier – Bernhard Sill (Hg.), Führung. Macht. Sinn. Ethos und Ethik für Entscheider in Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche, Regensburg 2010, 56.

¹⁶ Abdul-Hussain – Baig, Diversity in Supervision, (s. Anm. 1) 38.

¹⁷ Haderthauer, Erfolg (s. Anm. 15) 57.

¹⁸ Abdul-Hussain – Baig, Diversity in Supervision, (s. Anm. 1) 38.

„In diesem Managing-Diversity-Ansatz werden beispielsweise Türkinnen und Türken in der Produktionsentwicklung und im Marketing eingesetzt, um Türkinnen und Türken besser anzusprechen und sie als Kundinnen und Kunden zu gewinnen. Hier wird auch von ‚Ethno-Marketing‘ gesprochen.“¹⁹

Die große Schwäche dieses Ansatzes ist eine schablonenhafte und stereotype Sicht auf Minderheiten. Sie werden als homogene Gruppen gesehen, was sich von jeder Leserin und jedem Leser im Hinblick auf die eigenen Gruppenzugehörigkeiten schnell falsifizieren lässt. Auch wer z. B. beruflich oder privat mit Türkeistämmigen interagiert, weiß in der Regel darum, dass sie nicht nur durch regionale und religiöse Unterschiede diversifizieren, sondern auch – wie jede ethnische Gruppe – durch viele weitere Diversitätsaspekte wie z. B. Bildungsgrad, Interessen oder Familienstand. Der Ansatz reduziert also die Komplexität und Diversität jedes Individuums auf nur eine Facette.

Die Stärke des Ansatzes liegt wie beim „Fairness & Discrimination“-Ansatz darin, dass Angehörige von Minderheiten in Positionen im Unternehmen kommen, die vorher häufig Mehrheitsangehörigen vorbehalten waren. Das trägt zur Motivation der Minderheitsangehörigen bei, schwächt möglicherweise aber auch die Zufriedenheit von vorher etablierten oder (aus der eigenen Sicht) vorrangig zu befördernden Mehrheitsangehörigen.

Der Unterschied zum ersten Paradigma besteht darin, dass die Minderheitsangehörigen nicht wegen politischer Entscheidungen oder Quotenregelungen ihre Aufgabe übernehmen, sondern wegen ihrer Profession und der ihnen zugeschriebenen Fähigkeiten.²⁰

2.1.3 Learning & Effectiveness

Der dritte und umfassendste Ansatz zielt in seinen Strategien auf eine Kulturveränderung im Unternehmen bzw. der Institution. Er ist anspruchsvoll und ressourcenintensiv, da er sich nicht nur auf ein diversitätsorientiertes Personalrecruiting und -management bezieht, sondern Diversity als Thema in allen Organisationsbereichen versteht und umsetzt.

„Die Strategien dieses Ansatzes zielen darauf ab, die Strukturen der Organisation und ihre Kultur so zu verändern, dass sich alle MitarbeiterInnen in und mit ihren sozialen und kulturellen Bezügen einbringen können und ein bewusster und konstruktiver Umgang mit Diversität entsteht, der der gesamten Organisation Lernprozesse in all ihren Bereichen ermöglicht. Der Gewinn für die Organisation besteht in diesem Zusammenhang in einem konstruktiven Betriebsklima, erweitertem Know-how und Potential sowie darauf basierend in finanziellen Vorteilen.“²¹

¹⁹ Abdul-Hussain – Baig, Diversity in Supervision, (s. Anm. 1) 39.

²⁰ Vgl. Abdul-Hussain – Baig, Diversity in Supervision, (s. Anm. 1) 40.

²¹ Abdul-Hussain – Baig, Diversity in Supervision, (s. Anm. 1) 40f.

Der Ansatz birgt sowohl strukturelle, kulturelle als auch haltungsbezogene Veränderungen für die Organisation. Was ihn mit anderen Managementtheorien und -ansätzen verbindet, ist, dass ein kongruentes Management, in dem Strukturen, Verhalten und Persönlichkeiten miteinander übereinstimmen, eine Organisation zum Erfolg führt. Gleichzeitig birgt dieser dritte Diversity-Management-Ansatz – ähnlich wie die beiden anderen – eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass sich unter den Etablierten und den GewinnerInnen der alten Strukturen und Kulturen Widerstände entwickeln.

2.2 Ebenen des Diversity Managements

Bei der Betrachtung der Paradigmen zeigt sich, dass Diversity Management in der heutigen heterogenen Gesellschaft und einem fachkräftearmen Arbeitsmarkt ein lohnender, aber anspruchsvoller Prozess für Organisationen ist.

Eine nachhaltige und erfolgssteigernde Implementierung eines adäquaten Diversity Managements kann dann gelingen, wenn Unterschiedlichkeit bewusst auf drei Ebenen wahrgenommen wird: auf individueller, interpersoneller und organisationaler Ebene. Diese Ebenen sowie ihre Kategorien sind interdependent zu betrachten und in der Regel nicht einzeln bearbeitbar.

Auf der individuellen Ebene geht es um eine „wertschätzende Haltung gegenüber Unterschiedlichkeiten [...]. Diese Haltung wird auch als Valuing Diversity bezeichnet und bedeutet also ein Bewusstsein darüber, dass wir in einer Welt leben, die von Vielfalt geprägt ist, und dass das eine Bereicherung für die Allgemeinheit darstellt.“²²

Die interpersonelle Ebene zeichnet sich dadurch aus, dass die Zusammenarbeit und das Miteinander von gegenseitigem Respekt geprägt sind und die vielfältigen Potenziale der heterogenen Mitarbeiterschaft gleichwertig behandelt und für die Ziele des Unternehmens genutzt werden.²³

Auf Organisationsebene geht es „um die gezielte interne und externe Berücksichtigung sowie die bewusste Einbeziehung und Förderung aller unterschiedlichen Stakeholder zur Steigerung des Erfolgs eines Unternehmens oder einer Organisation.“²⁴

3. Individualität und Identität als Erfolgsfaktoren

All diesen Ebenen liegt eine Entwicklung zugrunde, die im deutschen Kontext deutlich sichtbar ist: Unsere Gesellschaft hat sich stark individualisiert. Homogenität nimmt weiter ab. Als Mitarbeitende von Organisationen und Unternehmen wollen Menschen

²² Abdul-Hussain – Baig, Diversity in Supervision, (s. Anm. 1) 43f.

²³ Vgl. Abdul-Hussain – Baig, Diversity in Supervision, (s. Anm. 1) 45.

²⁴ Michael Stuber, Diversity. Das Potenzial von Vielfalt nutzen – den Erfolg durch Offenheit steigern, München/Unterschleißheim 2004, 20.

individuell wahrgenommen werden. Gleichzeitig zeigen Erfolge von extremen und extremistischen Parteien und religiösen Gruppierungen, dass diese Individualität die Menschen herausfordert und manche sich auf Ideen und Denkansätze der Homogenität (rück-?)besinnen.²⁵

Bei der Entwicklung eines Diversity Managements ist deswegen eine reflektierte Kombination aus Affirmation von Individualität und Stärkung einer gemeinsamen Identität für jede Organisation sinnvoll. Denn Individualität und Offenheit in alle Richtungen kann Menschen zutiefst verunsichern.

Diversity Management ist dann erfolgreich, wenn es in allen Bereichen und Hierarchieebenen der Organisation als gewinnbringend erfahren wird – individuell für die MitarbeiterInnen als auch organisational für den Erfolg des Ganzen.

4. Diversity Management und Kirche?

Bevor konkrete Ideen und Handlungsschritte für Diversity Management beim kirchlichen Arbeitgeber formuliert werden, bedarf es zweier Vorbemerkungen.

4.1 Vorbemerkungen

4.1.1

Diversity Management bedeutet nie, dass sich kirchliche Arbeitgeber auf Unterschiede fixieren müssen. Ebenso wenig, dass Unterschiede ausgeblendet werden dürfen. In einem Aufsatz erläutert der Pädagoge Paul Mecheril am Beispiel des Begriffs „Kultur“, dass die Anerkennung von Differenz in der Gefahr steht, Menschen in einer Gruppe (z. B. einer Ethnie) zu vereinheitlichen und auf diese Zugehörigkeit zu reduzieren.²⁶ Die Option, stattdessen Unterschiede auszublenden, und wie im ersten Paradigma, alle Mitarbeitenden „gleichzubehandeln“, kann im Hinblick auf Diversität auch keine Lösung sein.

Dies lässt sich am folgenden Beispiel erläutern: Ein kirchlicher Träger stellt eine junge Abteilungsleiterin ein. Wie jede Führungskraft mit wenig Berufserfahrung muss sich die junge Frau einarbeiten und macht gegebenenfalls dabei Fehler. Das liegt nicht an ihrem Frausein, sondern an mangelnder Erfahrung oder fehlenden Kompetenzen. Sie benötigt also (genau wie eine unerfahrene männliche Führungskraft) Fortbildungen,

²⁵ Extreme Parteien oder religiös-fundamentalistische Gruppierungen bieten eine Komplexitätsreduktion an, die für manche Menschen attraktiv sind. Dies geschieht u.a. durch ein simples Freund-Feind-Schema, in dem vermeintlich homogene Gruppen einander gegenübergestellt werden.

²⁶ Vgl. Paul Mecheril, Weder – noch (s. Anm. 12) 103–114.

Coaching o.Ä. Bei der Einarbeitung ist die Differenzkategorie „Geschlecht“ nicht relevant.

Wenn die weibliche Führungskraft allerdings schwanger wird, wird die Kategorie „Geschlecht“ relevant: Für Schwangerschaft und Geburt gelten gesetzliche Schutzfristen. Die Frau wird also in der Regel sechs Wochen vor und acht Wochen nach der Geburt nicht arbeiten und gegebenenfalls anschließend Elternzeit in Anspruch nehmen.²⁷

Der Arbeitgeber ist also angehalten, sein Diversity Management „weder differenzblind noch differenzfixiert“²⁸ auszurichten.

4.1.2

Der Titel des Artikels lautet „Wer zu allen Seiten offen ist ...“. Das vollständige Sprichwort heißt: „Wer zu allen Seiten offen ist, kann nicht ganz dicht sein!“

Die Kirche ist als Arbeitgeber immer ein Tendenzbetrieb. Sie verfolgt ein vom Evangelium und der kirchlichen Lehre bestimmtes Ziel. Wie andere „Tendenzbetriebe“ (etwa Parteizentralen oder Künstlervereine) in ihren jeweiligen Themenfeldern ist die Kirche bei der Diversitätskategorie „Religion“, ja Konfession, eher oder sehr homogen ausgerichtet.

Selbst wenn es in verschiedenen Zweigen bei kirchlichen Arbeitgebern eine Öffnung gibt, auch nicht-christliche Mitarbeitende zu beschäftigen, werden in den Kernbereichen der Institution immer Personen eingesetzt, die Christinnen oder Christen sind. Es ist in der Kirche nicht vorstellbar, dass ein bekennender Muslim als Priester arbeitet oder eine aus der Kirche ausgetretene Atheistin der EKD vorsteht. Bestimmte Leitungspositionen in der katholischen Kirche sind einem noch kleineren Kreis vorbehalten, da sie an die Priesterweihe gebunden sind, was z. B. für Bischöfe, Generalvikare oder Offizielle gilt.²⁹ Insofern ist Diversity Management bei der Kirche auf den ersten Blick nur eingeschränkt umsetzbar.

Gleichzeitig gelten Loyalität zum Unternehmen und Akzeptanz der Unternehmensziele auch in Unternehmen, die keine Tendenzbetriebe sind, als relevant. So verlor etwa der Fußballstar Ronaldinho 2012 medienwirksam einen Werbevertrag mit „Coca Cola“, weil er öffentlich die Konkurrenzmarke „Pepsi“ trank. Diversity Management hat also immer Grenzen.

²⁷ Durch die Elterngeld- und Elterngeld-Plus-Regelungen in Deutschland nehmen immer mehr Väter Elternzeit. Der relevante Unterschied ist: Diese Zeit ist planbar und wird in vielen Fällen in den Schulferien oder in Zeiten genommen, in denen das gut mit den Abläufen im Job verknüpfbar ist. Den Geburtstermin und die dadurch festgelegten Schutzfristen können Frauen in der Regel nicht planen.

²⁸ Paul Mecheril, *Weder – noch* (s. Anm. 12) 103.

²⁹ Vgl. Benedikt Jürgens, *Führen. Wie eröffnet kirchliche Hierarchie Handlungs- und Freiheitsräume?* In: *Für eine Kirche, die Platz macht ... Das Programm einer raumgebenden Pastoral. Alle wichtigsten Thesen auf einen Blick*, Bochum 2017, 7.

4.2 Erste Schritte zum kirchlichen Diversity Management

Da die verschiedenen Träger der Kirchen in Deutschland äußerst heterogen sind, werden die folgenden Ausführungen möglicherweise nicht für alle Träger gleichermaßen passend formuliert sein. Sie orientieren zum Teil an den Gegebenheiten in kirchlichen Verwaltungen und weisen gegebenenfalls auch einzelne Spezifika der katholischen Kirche als Arbeitgeber auf.

In den letzten Jahren und Jahrzehnten hat es in verschiedenen Bereichen der Kirche bereits Schritte gegeben, die der Entwicklung eines Diversity Managements nutzen.³⁰

1. Viele (Erz-)Bistümer und Landeskirchen haben sich den gesellschaftlichen Veränderungen gestellt und Zukunftspläne oder Visionen für eine Kirche der Zukunft entwickelt. In diesen ist häufig auch das Thema „Vielfalt“ bzw. gesellschaftliche Pluralität enthalten.³¹
2. Es werden verschiedene Maßnahmen zur Förderung von Frauen in Fach- und Führungspositionen ergriffen. So hat etwa die Deutsche Bischofskonferenz das bundesweite Mentoringprogramm „Kirche im Mentoring. Frauen steigen auf“ gemeinsam mit dem Hildegardis-Verein ins Leben gerufen.³²
3. Weniger prominent, aber lang etabliert ist der Einsatz von Menschen mit eingeschränkten physischen oder psychischen Fähigkeiten. Viele kirchliche Einrichtungen und Verwaltungen liegen häufig beim Einsatz von Menschen mit Schwerbehinderung über dem gesetzlich vorgeschriebenen Prozentsatz.³³ Dieses Engagement wird theologisch häufig mit dem diakonischen bzw. caritativen Auftrag begründet, ist aber durchaus im Vergleich zu anderen Arbeitgebern hervorzuheben.
4. Im Bereich der Geschlechtergerechtigkeit sind kirchliche Verbände hervorzuheben, die z.T. Vorstandsposten nur geschlechterparitätisch besetzen und notfalls Posten eher unbesetzt lassen als geschlechtshomogene Vorstände zuzulassen. Die katholischen Jugendverbände zeichnen sich außerdem

³⁰ Die Aufzählung ist nicht vollständig, sondern dient der Reflexion über das eigene Arbeitsfeld: Wo gibt es dort bereits für Diversity Management nutzbare Schritte?

³¹ Vgl. im Bistum Essen: Zukunftsbild. Du bewegst Kirche. Vielfältig: „Im Bistum Essen haben wir Lust auf die Vielfalt der Leute zwischen Lenne und Ruhr. Wir schätzen die freie Selbstbestimmung der Menschen und die Vielfalt der Lebensentwürfe, die modernes Leben und moderne Gesellschaften prägen.“ <http://zukunftsbild.bistum-essen.de/das-zukunftsbild/vielfaeltig/> (abgerufen am 29. 8.2017).

³² <http://www.kirche-im-mentoring.de/> (abgerufen am 29. 8.2017).

³³ SGB 9. § 71 (1) Private und öffentliche Arbeitgeber (Arbeitgeber) mit jahresdurchschnittlich monatlich mindestens 20 Arbeitsplätzen im Sinne des § 73 haben auf wenigstens 5 Prozent der Arbeitsplätze schwerbehinderte Menschen zu beschäftigen. https://www.gesetze-im-internet.de/sgb_9/_71.html (abgerufen am 29. 8.2017).

dadurch aus, dass sie sich für die Wertschätzung gleichgeschlechtlicher und vorehelicher Beziehungen einsetzen.³⁴

5. In vielen Diözesen sind in den letzten Jahren Konzepte der Ehrenamtsförderung und der Charismenorientierung entstanden. Bei diesem Paradigmenwechsel geht es darum, Talente und Geistesgaben von Menschen zu entdecken und die Menschen (Hauptberufliche wie Ehrenamtliche) zu bestärken, diese Gaben in ihr Engagement für Glauben und Kirche einzubringen. Die charismenorientierte Förderung von Engagierten ist individuell, sie ist nicht in erster Linie an den zu erledigenden Aufgaben einer Gemeinde oder einer Aktion ausgerichtet, sondern an dem, was der individuell von Gott beschenkte Mensch zum Reich Gottes beitragen kann.³⁵

4.3 Empfehlungen für das kirchliche Diversity Management

Wenn Diversity Management auch in der Kirche als Prozess des dauerhaften und wiederkehrenden Aneignens, Neu-Justierens und Aushandelns geeigneter Formen zur produktiven und gerechten Zusammenarbeit verstanden wird, dann sind die Kirchen in Deutschland auf einem herausfordernden und gerade erst begonnenen Weg. Wie das gelingen kann, wird in den folgenden Thesen formuliert. Gleichzeitig ist das Thema so umfänglich, dass auch diese Thesen nicht allumfassend sind, sondern vielmehr weitere Überlegungen hervorrufen.

4.3.1 Nicht einzelne Kategorien, sondern Diversity insgesamt fokussieren

Die ersten Schritte bei der Förderung von Vielfalt in der Kirche sind oben beschrieben. Allerdings beziehen sich diese Schritte in der Regel auf einzelne Diversitätskategorien und fußen nicht auf einem umfassenden Diversity Management. Genau daran muss gearbeitet werden. Es ist nicht erfolgsversprechend, einzelne Förderprogramme für bestimmte Gruppen bzw. Minderheiten in der Kirche durchzuführen, wenn diese nicht an einem Gesamtkonzept orientiert sind.

So sind etwa Förderprogramme für Frauen absolut begrüßenswert, greifen aber dauerhaft zu kurz, wenn nicht auch auf andere Gruppen geschaut wird, die in Führungspositionen wenig vertreten sind.

³⁴ <http://bit.ly/2Ax4SGE> (abgerufen am 23.10.2017).

³⁵ Kathrin Speckenheuer und Theresa Reinke sprechen von fünf Kompetenzen, die hauptamtliche SeelsorgerInnen in der Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen heute brauchen: Professions-, Leitungs-, Engagementmanagement-, Charismenentdeckungs- und Diversitätskompetenzen. Vgl. Kathrin Speckenheuer – Theresa Reinke, Charismen entdecken – Partizipation fördern. Wie wird Kirche zum Entfaltungsraum ehrenamtlich Engagierter? In: Für eine Kirche, die Platz macht ... (s. Anm. 29) 23.

Der Vorteil eines umfassenden Konzepts ist: Unterschiedlichkeiten kommen in der Regel nicht allein. Das zu Beginn eingeführte Stichwort „Intersektionalität“ spielt dabei eine große Rolle. Des Weiteren sind Transparenz und Gerechtigkeit bei einem gelungenen Diversity Management wichtig. Wenn dauerhaft nur eine Gruppe gefördert wird, werden sich Angehörige anderer bisher wenig vertretener Gruppen nicht motiviert fühlen, sich beim kirchlichen Arbeitgeber zu bewerben. So kann z. B. für das Bistum Essen festgestellt werden, dass der Anteil an Frauen in Fach- und Führungspositionen erfreulicherweise steigt, es gleichzeitig aber kein besonderes Recruiting für nicht-herkunftsdeutsche BewerberInnen gibt. Da das Bistum Essen aber zu einem steigenden Anteil aus Menschen besteht, die selbst oder deren Eltern/Großeltern nicht in Deutschland geboren sind, wäre eine Repräsentanz dieser Gruppe auch in Fach- und Führungspositionen durchaus förderungswürdig.

Ein umfassendes Diversity Management Konzept könnte generell Standards zur Förderung von Diversität vorhalten.

4.3.2 Diversity bezieht sich auf alle Unterschiede

Anders als in Diagrammen des Diversity Managements für Unternehmen spielen in einem zu entwickelnden Diversity Management in der Kirche religiöse Faktoren eine große Rolle. Das Stichwort „vielfältig“ im Zukunftsbild des Bistums Essen formuliert z. B. nicht nur, dass Frauen in Fach- und Führungspositionen gefördert werden sollen. Es enthält außerdem den Willen, sich für unterschiedlich Glaubende zu öffnen (weniger Engagierte, „Fernstehende“). Das Bistum will verschiedene Kirchorte entwickeln, um den verschiedenen Ästhetiken und Glaubenszugängen Rechnung zu tragen. Die Diözese versucht unter dem Stichwort „vielfältig“ außerdem die Qualität von Kasualien zu erhöhen sowie die „Kultur der Achtung und Toleranz für die [verschiedenen, R. L.-K.] Ausdrucksweisen des Glaubens, Frömmigkeitsstile und persönliche Lebensformen“³⁶ zu verbessern.

4.3.3 Ein kirchliches Diversity Management benutzt eigene Begriffe

Die Lektüre von Aufsätzen und Handlungsempfehlungen zur Charismenorientierung bei der Engagementförderung und Personalentwicklung macht deutlich: Die Kirche und die Theologie sind reich an diversitätssensiblen Perspektiven. Diversitätsförderung lässt sich exegetisch und pastoraltheologisch begründen. Die Kirche muss sich also kein Managementkonzept zu eigen machen, das nicht zu ihr passt. Stattdessen tut sie gut daran, auf ihre eigene Weise z. B. die Besetzung ihrer Führungspositionen

³⁶ <http://zukunftsbild.bistum-essen.de/das-zukunftsbild/vielfaeltig/> (abgerufen am 30. 8. 2017).

zu reflektieren und gegebenenfalls theologisch neu zu deuten, „um die gesellschaftliche Anschlussfähigkeit kirchlicher Organisationen zu gewährleisten“³⁷.

4.3.4 Kirchliches Diversity Management lebt mit Paradoxien

Aber ist Diversity Management in der Kirche wirklich möglich? Schließen sich das Kirchenrecht sowie das kirchliche Arbeitsrecht und „echtes“ Diversity Management nicht gegenseitig aus?

Gerade bei der katholischen Kirche, deren Loyalitätsobliegenheiten in der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ (GrO) geregelt ist, könnte man annehmen, dass diese z. B. mit der Diversitätskategorie „Sexuelle Orientierung“ oder verschiedenen Formen des partnerschaftlichen Zusammenlebens unvereinbar ist. Zum Teil stimmt das auch, gleichzeitig sei hier erneut auf den Begriff des Tendenzbetriebes und auf die theologischen bzw. kirchenrechtlichen Besonderheiten eines kirchlichen Arbeitgebers verwiesen. In den Führungsprinzipien des Bistums Essen ist dies so beschrieben:

„Führung in der Kirche versteht die Besonderheit einer religiösen Organisation. Sie unterliegt den Regeln und Mustern einer herkömmlichen Organisation. Sie wird aber zugleich von ihrem transzendenten Fundament bestimmt. Dies sorgt im Organisationsgeschehen für Paradoxien. Gute Führung hält diese in angemessener Balance und sucht nach Lösungen.“³⁸

4.3.5 Kirchliches Diversity Management ist divers

Kirchliche Arbeitgeber unterscheiden sich untereinander stark. Nicht nur zwischen den spirituellen Ausrichtungen, sondern auch in politischer Hinsicht kann es kein homogenes Diversity Management für alle kirchlichen Arbeitgeber geben. Ein Caritasverband oder ein evangelisches Krankenhaus werden ein anderes Diversity Management entwickeln als manches Erzbischöfliche Generalvikariat, das in der Besetzung möglicherweise stärker auf die katholische Konfession oder die Priesterweihe der KandidatInnen achtet.

Was die jeweiligen Diversity Management-Ansätze gemeinsam haben können, sind die theoretischen Fundamente: die organisationalen und die theologischen.

³⁷ Jürgens, Führen (s. Anm. 29) 7.

³⁸ Führungsverständnis und Führungsprinzipien im Bischöflichen Generalvikariat und den angeschlossenen Einrichtungen, Essen 2016.

Regina Laudage-Kleeberg
Bistum Essen
Bischöfliches Generalvikariat
Abteilung Kinder, Jugend und Junge Erwachsene
Zwölfling 16
45127 Essen
+49 (0)201 2204-354
regina.laudage-kleeberg(at)bistum-essen(dot)de
www.jugend-im-bistum-essen.de

Christliche Migrationsgemeinden – aus der Marginalität zur postmigrantischen Normalität

Abstract

Der Beitrag verknüpft die Diversitätsfrage der Kirchen mit ihren Herausforderungen durch Migration, die aktuell zu einer kulturellen, sprachlichen und spirituellen Diversifizierung der christlichen und kirchlichen Landschaft in Mitteleuropa beiträgt. Ausgehend von den Untersuchungsergebnissen einer Studie des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) über 370 christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz werden die sehr unterschiedlichen Selbstverständnisse und Positionierungen dieser christlichen Migrationsgemeinden typisiert. Dabei werden grundsätzliche Handlungslogiken dieser Gemeinden innerhalb der Schweiz sichtbar gemacht, was eine Typisierung jenseits essenzialistischer Zuschreibungen nach Konfession, Sprache oder Herkunftskontext umgeht und eine Einordnung der Beschreibungen heutiger Migrationsgemeinden in den Verständnisrahmen einer postmigrantischen Kirche und Gesellschaft erlaubt.

The article links the question of diversity of the Church with the challenge of migration, which currently contributes to a cultural, linguistic and spiritual diversification of the Christian and ecclesial landscape in Central Europe. Based on results of a study on 370 Christian migrant communities in Switzerland, the different types of self-understanding and positioning of these Christian migrant communities in Swiss society are standardised. The study identifies different logics of behaviour, which bypass a characterisation beyond essentialist descriptions of denomination, language or context of origin of Christian migrant communities. This non-essentialist description of different types of migrant communities allows the interpretation of the research results within the theoretical framework of a “postmigrant” Church and society.

Kirche ist divers

Ohne ein strategisches Bekenntnis zur Diversität schon seit ihren ersten Ursprüngen wäre die Kirche als binnenjüdische Sondergruppe längst dem Vergessen anheimgefallen. Namentlich das missionarische Selbstverständnis lebte und lebt von Diversität – und es hat die Diversität erweitert. Die weltweiten Christentümer, in denen sich unterschiedlichste Zeugnisse des Evangeliums manifestieren und so auf die Diversität der Welt vielgestaltig, durchaus nicht ohne Spannungen, Widersprüche und Konflikte reagieren und interagieren, geben der heutigen Diversität der Kirchen ihre Gesichter. Durch globale Migrationsbewegungen wird die Vielfalt des Christlichen nochmals durcheinandergemischt, sodass weltweite Vielfalt häufig auch lokal repräsentiert wird. In den Städten Europas zeigt sich neben verschiedenen Gruppen der europäi-

schen Christenheit längst auch die Buntheit weltweit agierender Kirchen.¹ Insbesondere die Schweiz ist in hohem Maße von dieser christlich geprägten Migrations- und Diversitätserfahrung geprägt.

Für die Kirchen in der Schweiz ist die Einwanderung von Christinnen und Christen seit Jahrzehnten eine ekklesiologische und pastorale Herausforderung. Mit einem „Ausländer-Anteil“ von heute einem Viertel der Bevölkerung und deutlich mehr als einem Drittel der Bevölkerung mit einem „Migrationshintergrund“ ist die Auseinandersetzung mit Migration auch innerhalb der Kirche ein „heißes Eisen“. Die Mehrheit der MigrantInnen sind schließlich ChristInnen.² Insbesondere die römisch-katholische Kirche ist in hohem Maße migrantisch geprägt – bei den Kirchenmitgliedern ebenso wie bei den Seelsorgenden und in Teilen der Kirchenleitung.

Angesichts dieser längst nicht mehr neuen Situation erstaunt es, dass es bislang noch kaum eine eigene Forschung zu diesem Massenphänomen christlicher Einwanderung gibt. Die faktisch seit Jahrzehnten bestehende Diversität wurde gewissermaßen an den Rand der kirchlichen Selbstwahrnehmung gedrängt oder strukturell marginalisiert, wie im Fall der katholischen Migrationspastoral mit ihren sogenannten „anderssprachigen Missionen“. Mit dieser Marginalisierung einher ging auch eine faktische Beschneidung der Partizipationsmöglichkeiten der Mitglieder „katholischer Sprachmissionen“.³

Aktuell wird das Miteinander, der Umgang mit Diversität in den Kirchen als brennende Frage diskutiert. Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI) hat vor diesem Hintergrund eine Untersuchung zu Situation, Gestalt, Positionierung und Praxis christlicher Migrationsgemeinden unterschiedlicher Konfessionen und Denominationen durchgeführt. Insgesamt haben sich 370 von 635 angeschriebenen Migrationsgemeinden an der Fragebogenuntersuchung beteiligt. So wurde ein breites ökumenisches Spektrum aus katholischen, orthodoxen, evangelisch-historischen und neueren Kirchen evangelischer Prägung (Freikirchen, Pfingstkirchen u. v. m.) erfasst.⁴

¹ Vgl. Giancarlo Collet, „Gemeinsam das Evangelium verkünden“. Bemerkungen zur Enteuropäisierung europäischer Christenheit, in: Arnd Bünker u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010, 243–266.

² Vgl. Judith Albisser, Ergebnisse der Studie „Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz“, in: dies. – Arnd Bünker (Hg.), *Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz*, St. Gallen 2016, 15–110, hier 18–21.

³ Ganz im Gegensatz zu dieser strukturellen Marginalisierung durch die pastorale Organisationsform, ist es in weiten Teilen der Schweiz gelungen, die „christlichen AusländerInnen“ zu ordentlichen KirchbürgerInnen in den demokratisch organisierten Schweizer Kircheninstitutionen zu machen.

⁴ Vgl. zur Studie: ebd., 15–28.

Selbstverständnisse und Positionierungen christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz

In einer qualitativen Analyse wurden „O-Töne“⁵, Stellungnahmen, Kommentare, Anmerkungen dieser christlichen Migrationsgemeinden ausgewertet, um ihr Selbstverständnis und ihre Selbstbehauptungsstrategien in der durch Migration diversifizierten und zugleich von den zwei „alteingesessenen“ großen Kirchen (reformierte Kirche und einheimische römisch-katholische Kirche) hegemonial dominierten Kirchenlandschaft der Schweiz zu erkunden.⁶ Die O-Töne sind naturgemäß sehr unterschiedlich. Die Antworten auf offene Fragestellungen geben zudem vor allem Sichtweisen der befragten Gemeindeleitenden wieder und erlauben nur annäherungsweise Verallgemeinerungen auf die Einstellungen der Migrationsgemeinden insgesamt. Dennoch erlaubt die Analyse der O-Töne Einblicke in gemeinsame und trennende Merkmale und Ausprägungen christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz.

Im Folgenden sollen zunächst einige übergreifende Merkmale aus den Rückmeldungen christlicher Migrationsgemeinden benannt werden. Anschließend möchte ich eine Klassifikation⁷ mit Typen und Untertypen vorschlagen, um unterschiedliche Ausprägungen des Selbstverständnisses und der Verhältnisbestimmung von Migrationsgemeinden zu den großen Kirchen und zur Gesellschaft der Schweiz sichtbar zu machen. Die Typenbildung christlicher Migrationsgemeinden zielt nicht auf „Schubladisierung“. Sie möchte vielmehr als Hilfe verstanden werden, um Migrationsgemeinden besser zu verstehen. Mit der Typisierung liegt zudem ein praxisnahes Unterscheidungsangebot für kirchliche/zivilgesellschaftliche oder staatliche Akteure vor, mit dem sie der Vielfalt der christlichen Migrationsgemeinden in der Schweiz begegnen können. Umgekehrt können die Typisierungen auch den Verantwortlichen in den Migrationsgemeinden helfen, ihre eigene Ortsbestimmung in der Schweiz zu reflektieren und ihr Profil sowie ihre strategische Ausrichtung zu schärfen.

⁵ Wenn im Folgenden „O-Töne“ (Originaltöne) zitiert werden, dann werden sie in deutscher Sprache wiedergegeben. Nur englischsprachige Texte wurden nicht übersetzt. Informationen zu den Gemeinden beschränken sich auf Grob-Angaben zur konfessionellen und sprachlichen Zuordnung. Wenn es sich um Gemeinden von Kleinstgruppen handelt, wird auch auf die Angabe der Sprache verzichtet, um die Anonymität der Aussagen zu wahren.

⁶ Vgl. den ausführlichen Beitrag dazu: Arnd Bünker, Typen christlicher Migrationsgemeinden und postmigrantische Perspektiven, in: Albisser – Bünker, Kirchen (s. Anm. 2) 111–130. Der vorliegende Beitrag nimmt Passagen der Studie auf.

⁷ Klassifikationen sind immer angreifbar. Mittlerweile liegen unterschiedlichste Versuche solcher Klassifizierungen vor, die jeweils ganz verschiedene Blickwinkel und Frageinteressen verraten. Vgl. z. B. Claudia Währisch-Oblau, Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden und ihr Verhältnis zu den 'etablierten' Kirchen, in: Michael Bergunder – Jörg Hausteil (Hg.), Migration und Identität, Frankfurt a. M. 2006, 10–39; Simon Röthlisberger – Matthias D. Wüthrich, Neue Migrationskirchen in der Schweiz, Bern 2009.

Übergreifende Merkmale: prekäre Situationen

Hinweise auf prekäre Verhältnisse ziehen sich als roter Faden durch die O-Töne. Dabei stehen materielle, organisatorische, strukturelle, soziale und personelle Herausforderungen im Vordergrund.

Raum- und Finanzprobleme

Die Raumsituation christlicher Migrationsgemeinden (Gottesdiensträume, Versammlungsorte) wird häufig als problematisch beschrieben. Dabei zeigen sich sowohl finanzielle Engpässe als auch Fragen der Akzeptanz seitens der Vermieter.

„Our problem is the place of worship for our churches and the high rent we are paying for them.“ (ev. englischsprachige Gemeinde)

„Our main challenge is accommodation, although we see a lot of unused church buildings around. Landlords refuse to give their promises when the purpose is given as ‘Gottesdienste’.“ (ev. englischsprachige Gemeinde)

„Wir brauchen eine eigene Kirche und einen Saal. Wenn wir eine Kirche und einen Saal hätten, könnten wir jeden Sonntag Gottesdienst halten.“ (eritreische orth. Gemeinde)

Auch auf katholischer Seite zeigen sich Probleme mit den Räumlichkeiten und Nutzungsbedingungen für katholische Missionen. In den Rückmeldungen wird spürbar, dass sich Migrationsgemeinden innerhalb der katholischen Kirche als Kirchen zweiter Klasse wahrgenommen fühlen.

„Wir wünschen einen besseren Zugang zur Infrastruktur (Pfarreizentrum) und für die Nutzung der Parkplätze. In der Sakristei wünsche ich mir Aufmerksamkeit, mehr Freundlichkeit – weniger Arroganz.“ (kath. spanischsprachige Gemeinde)

„... dass uns die Pfarreien nicht immer nur die Zeiten zur Kirchennutzung überlassen, die sie selbst nicht wollen. Man könnte sich auch einmal an unseren Bedürfnissen orientieren.“ (kath. portugiesischsprachige Gemeinde)

Personalprobleme

Gemeindeleitung braucht Menschen, die sich einsetzen und die dies rechtlich, zeitlich, menschlich und fachlich auch dürfen bzw. können. Viele Migrationsgemeinden kämpfen hier mit Grenzen. Gemeindeleitung als freiwilliges Engagement, ohne Arbeitserlaubnis, ohne Lohn, ungenügende Ausbildung, fehlende theologische Kenntnisse für den Dialog mit Kirchen und Seelsorgenden in der Schweiz, häufige Personalwechsel, mangelnde Vertrautheit mit dem Kontext Schweiz ... sind einige Facetten dieser Problematik. Umso erstaunlicher ist die Vielfalt an Wegen und Erfahrungen, um mit dieser Herausforderung umzugehen.

„Der Pastor und seine Gattin, wie auch das Diakonen-Ehepaar sind alle berufstätig. Die Gemeinde kann sich keine Angestellten leisten. So leben wir einerseits unter extremem Zeitdruck (eigene kleine Firmen, Familien und Gemeinde), auf der anderen Seite erleben wir andauernd kleine und große Wunder, die Gott tut. Er sieht unsere kleine Kraft und macht darum wohl das meiste gleich selber.“ (ev. englischsprachige Gemeinde)

„Wir Gemeindeleiter würden sehr gern unser spirituell-biblisches Wissen vertiefen. Aber unsere Möglichkeiten sind begrenzt.“ (ev. französischsprachige Gemeinde)

„Es braucht Hilfe bei finanziellen Problemen, um [...] die Priester zu unterstützen (Verpflegung, Lebensunterhalt, Reisekosten), die aus Italien, aus Deutschland und aus anderen Orten kommen.“ (eritreische orth. Gemeinde)

„Es tut mir leid, dass ich Ihnen den Fragebogen nicht geschickt habe. Unsere Aufgabe hier in diesen Monaten lässt mir nicht viel freie Zeit, weil ich mich zurzeit neben den beiden Missionen – der spanischen und der portugiesischen – im Kanton und in [...] auch um einen guten Teil der italienischen Gemeinde kümmern muss, da der Missionar ausgefallen ist.“ (kath. spanischsprachige Gemeinde)

„I have just started last September [...] and I did not receive anything from the previous priest. That is why I have to start really from zero.“ (kath. Gemeinde)

Mangelnde Anerkennung und Wunsch nach Sichtbarkeit

Etliche, vor allem jüngere evangelische Migrationsgemeinden bekunden, dass sie unter ihrer kirchlichen wie gesellschaftlichen Marginalisierung leiden. Vor diesem Hintergrund waren viele von ihnen sehr gerne bereit und sogar dankbar, an der Umfrage teilzunehmen. Sie verbinden mit der Untersuchung die Hoffnung auf mehr Sichtbarkeit, auf Anerkennung und Respekt durch die einheimischen Kirchen sowie auf Kontakte und Netzwerke in der Schweiz.

„Wir möchten besser sichtbar sein in der Schweiz. Wenn durch sie [die Forschungsarbeit des SPI] die Migrantenkirchen in der Schweiz mehr sichtbar und anerkannt (und respektiert) würden ... So wie die Migranten unter einem Identitätsproblem in der Schweiz leiden, so geht es auch ihren Kirchen [...], die unter einem Mangel an Anerkennung leiden.“ (ev. französischsprachige Gemeinde)

Unterschiedliche Selbstverständnisse und Positionierungen: drei Grundtypen

Neben den bis jetzt skizzierten übergreifenden Merkmalen, die für einen Großteil der untersuchten Migrationsgemeinden mehr oder weniger gelten, zeigen sich auch un-

terschiedliche Strategien dieser Gemeinden, wenn es um die Selbstbehauptung in der Schweiz, den eigenen Auftrag und das eigene Selbstverständnis geht.

Die Untersuchung macht drei Grundtypen sichtbar. Diese entziehen sich einfachen Zuweisungen zu Konfession, Denomination oder Sprache. Weder gibt es die „typisch katholischen“ oder die „typisch spanischsprachigen“ Gemeinden, noch führen Herkunftskontexte, kontinental, regional oder national, oder spezifische Gründungsgeschichten automatisch zu vergleichbaren Ausrichtungen von Migrationsgemeinden. Gleiches gilt für den sozialen Status ihrer Mitglieder.⁸ Alle diese Faktoren stehen zwar für spezifische Rahmenbedingungen und prägen insofern die Gemeinden – allerdings sind sie jeweils für sich allein genommen nicht so dominant, dass daraus allein schon ähnliche Typen ableitbar wären.

Die folgende Einteilung ist ein Versuch, Typen von Migrationsgemeinden zu skizzieren, die unterschiedliche Ausprägungen und Mechanismen ihrer Präsenz in der Schweiz repräsentieren. Die Typen sind nicht strikt getrennt. Ihre Merkmale lassen sich jeweils auch in den anderen Gemeinden finden, deren hauptsächliche Ausrichtung einem anderen Typus entspricht. Es geht also um die besondere Betonung und Ausprägung von Merkmalen, nicht um die Exklusivität. Die Grundtypen lauten: Betreuungstyp, Abgrenzungstyp und Missionstyp.

1. Betreuungstyp

Der Betreuungstyp dürfte in der breiten Wahrnehmung der erste oder eigentliche Typus von Migrationsgemeinden sein. Grund dafür ist die Geschichte der christlichen Migration in die Schweiz, die im 20. Jahrhundert vor allem eine katholisch geprägte christliche Immigrationsgeschichte war. Im Zuge der „Gastarbeiter-Immigration“ wurden sogenannte katholische Missionen als sprachspezifische (und lange Zeit national homogene) „Übergangskirchen“ zur seelsorglichen Betreuung von ArbeitsmigrantInnen etabliert. Man ging davon aus, dass diese nach einigen Jahren wieder in ihre Heimatländer zurückkehren würden. Damit schien eine Perspektive der Integration in die Schweiz weniger wichtig als die Betonung der religiösen, sozialen oder kulturellen Betreuung und Beheimatung, die in den Missionen denn auch Vorrang genoss.

Ein solches Verständnis eines vorrangigen Betreuungsauftrags von Migrationsgemeinden führt zu Konsequenzen bei ihren Außenbeziehungen. So haben Gemeinden des Betreuungstyps vor dem Hintergrund der Vorläufigkeitsannahme ein eher geringes strukturelles Gewicht im Vergleich zur „ordentlichen“ Kirchenstruktur von Pfarreien oder Kirchengemeinden. Dies erschwert die Zusammenarbeit und legt Migrationsge-

⁸ Vgl. Simon Foppa, *Katholische Migrantengemeinden. Wie sie Ressourcen mobilisieren und Handlungsspielräume schaffen. Eine empirische Studie anhand zweier englischsprachiger Communitys*, St. Gallen 2015.

meinden nicht selten auf die Rolle von Bittstellern fest. Sie werden nur als „Gäste“ anerkannt, die aber nicht dauerhaft dazugehören.

Gemeinden des Betreuungstyps müssen ihre Legitimation durch den Fortbestand des Betreuungsbedarfs immer neu rechtfertigen. Dabei zeigen sich verschiedene Untertypen: Manche Migrationsgemeinden betonen einen anhaltenden Betreuungsauftrag, der sich vor allem durch neue MigrantInnen ergibt, die aktuell in die Schweiz einwandern. Hier geht es um die Abfederung schwieriger Erfahrungen im unmittelbaren Migrationskontext (Einsamkeit, Fremdheit, fehlende Integration, spirituelle und soziale Beheimatung ...) sowie (später) um die Ermöglichung der Integration und des Übergangs in die schweizerischen Gesellschafts- und Kirchenstrukturen. Solange der Betreuungs- und Eingliederungsbedarf gesehen wird, wird an der Existenz einer Migrationsgemeinde festgehalten.

„Wir sind [...] eine kleine Personengruppe, die versucht, denjenigen ein familiäres Ambiente zu bieten, die weit weg von ihren Herkunftsländern sind und die in einem neuen kulturellen Umfeld leben und die Schweiz zu ihrer zweiten Heimat gemacht haben.“ (kath. portugiesischsprachige Gemeinde)

„Ich meine, dass die Sprachmissionen wirklich notwendig bleiben. Ohne sie würden viele Migranten noch mehr Einsamkeit erleiden und sie wären leichte Beute für die Sekten, die oft an die Türen der Familien anklopfen.“ (kath. Gemeinde)

Neben dem anhaltenden Betreuungsbedarf für Eingewanderte werden auch generationenspezifische Bedürfnisse genannt, welche die Existenz einer Migrationsgemeinde (noch) rechtfertigen.

„Ein Teil unserer Mitglieder, solche, die altersbedingt in ihre ursprüngliche Muttersprache ‚zurückfallen‘, benötigen unsere Hilfe.“ (ev. Gemeinde)

Weitere Gemeinden des Betreuungstyps, vor allem katholische Gemeinden, sehen sich als Orte des Übergangs von einer kulturell-religiösen Prägung des Herkunftskontextes zu derjenigen des Residenzlandes. Ziel ist eine schrittweise Annäherung an die Kirchen des Residenzlandes. Dabei wächst allerdings in den letzten Jahren das Bewusstsein dafür, dass auch die angestammten christlichen Gemeinden im Residenzland ihren Beitrag zur „Integration“ zu leisten haben.

„Unser Ziel ist es, gemäß dem Wunsch unseres Bischofs, im Wesentlichen für eine bessere Integration unserer Mitglieder in der Ortskirche (vor allem in den Pfarreien) und in der Gesellschaft zu sorgen.“ (kath. portugiesischsprachige Gemeinde)

„Having so many nations together isn't an easy task [...]. They should all try to integrate in Switzerland. A lot of our attendants have become Swiss Citizens and the next generation should integrate with the Swiss and attend the Swiss church.“ (kath. englischsprachige Gemeinde)

Das Klären der konkreten Fristsetzung für das Fortbestehen einer Migrationsgemeinde des Betreuungstypus hängt also von der Einschätzung des noch bestehenden Betreuungs- und Integrationsbedarfes ab. Dabei gibt es verschiedene Denkrichtungen: Das Generationen- oder Übergangsmodell geht davon aus, dass eine erste Generation noch Betreuung benötigt, während die nachfolgenden Generationen bereits im Residenzland integriert sind.

„Die 3. Generation [...] wird bald ganz in den Schweizer Pfarreien integriert. Und so ist es gut. Neue Leute kommen in keiner großen Anzahl. Ich denke, dass die [...] Mission in der Schweiz in 10 Jahren ihre historische Aufgabe erfüllt hat. Bei uns sagen wir: ‚Wie Gott es gibt!‘“ (kath. Gemeinde)

Wenn es keinen Betreuungs- oder Integrationsbedarf mehr gibt, habe eine Gemeinde des Betreuungstyps also ihren Auftrag erfüllt. Diese Vorstellung führt zu einer tendenziell schwachen und defensiven Rolle dieser Migrationsgemeinden innerhalb der Kirchenstrukturen des Aufnahmelandes. Migrationsgemeinden des Betreuungstyps stehen unter Vorbehalt und leben mit der Erwartung, dass ihre Selbstauflösung eigentlich ein Erfolgsbeweis ihrer Arbeit wäre. Für die Beziehungen zur Kirchenstruktur des Residenzlandes ist das nicht folgenlos. Auch die MigrantInnen selbst werden bis zur vollen Integration in das Residenzland und in seine Kirchenstrukturen häufig als defizitbehaftet angesehen. Diese Einschätzung hat eine partizipationshinderliche und sogar kränkende Wirkung und dürfte einer gegenseitigen Integration im Weg stehen.

Insbesondere ein erweitertes und vertieftes Verständnis von Integration, das einer als legitim betrachteten und bleibenden kulturellen Vielfalt Raum gibt, führt allerdings auch zu Überlegungen, die spezifischen Betreuungsleistungen von Migrationsgemeinden im Rahmen interkulturell geöffneter Kirchenstrukturen des Residenzlandes in neuer und dauerhafter Perspektive zu verorten.

„Wir denken, dass die Zeit reif ist, den Weg für das Konzept ‚multikulturelle und mehrsprachige Pfarrei‘ zu beschreiten.“ (kath. italienischsprachige Gemeinde)

2. Abgrenzungstyp

Ein zweiter Grundtyp christlicher Migrationsgemeinden wird durch das Merkmal der Abgrenzung erkennbar. Im Selbstverständnis dieser Gemeinden kommen – aus unterschiedlichen Gründen – Motive der Betonung von Exklusivität, der Abgrenzung nach außen und der Geschlossenheit nach innen sehr stark vor. Die Zusammenarbeit mit einheimischen Kirchen oder mit anderen Migrationsgemeinden wird oftmals skeptisch beäugt. Zwei Subtypen lassen sich unterscheiden: die Abgrenzung durch religiöse Wahrheitsansprüche und die Abgrenzung durch rituelle, kulturelle oder ethnische Besonderheiten.

Die Abgrenzung mittels religiöser Wahrheitsansprüche betont die eigene Treue zum wahren Glauben, die bei anderen infrage gestellt wird. Dieser Anspruch kann konfessionell geprägt sein und geht oft mit einer Abwertung der anderen Kirchen oder Gemeinden einher.

„Ich möchte Sie darüber informieren, dass es uns zusagt, uns mit Brüdern gesunder Doktrin zu verbünden. Das würde uns sehr erfreuen! Aber wir teilen nicht mit ökumenischen Kirchen, katholischen, orthodoxen und charismatischen Kirchen mit falschen Aposteln etc. – diese betrachten wir als neopentekostal – und anderen, die sich nicht an die Schrift halten. Auch diejenigen, welche gleichgeschlechtliche Heirat akzeptieren.“ (ev. spanischsprachige Gemeinde)

Manche Zitate lassen vermuten, dass die abwertende Abgrenzung von anderen auch mit vorgängig gemachten Erfahrungen fehlender Akzeptanz in der Kirche des Aufnahmelandes zusammenhängt. Manchmal werden dabei Merkmale der Kirchenkultur der Schweiz negativ besetzt und als Abweichung von einer vermeintlich „echten“ Form der Kirche kenntlich gemacht, die man bei der Migrationsgemeinde gewahrt sieht.

„Wir möchten, dass die Schweizer Kirche ‚katholisch‘ ist und im Geist von Pfingsten lebt ... wo alle Geschwister sind. Dass die Hirten eher Priester sind als ‚Funktionäre‘ und dass ökonomische Faktoren nicht die Pastoral bestimmen. Die Eucharistie, die Sakramente, die Kirche (Papst, Bischöfe) sollen im Zentrum des christlichen Lebens stehen.“ (kath. portugiesischsprachige Gemeinde)

„Mehr römisch-katholisch sein und weniger ‚protestantisch‘, nicht nur im Umgang mit der kirchlichen Hierarchie, sondern vor allem bei den Inhalten der Glaubenslehre und bei den Sakramenten.“ (kath. italienischsprachige Gemeinde)

Beim Typus der Abgrenzung durch rituelle, kulturelle oder ethnische Merkmale lassen sich weitere Subtypen festmachen:

Nationale Zugehörigkeiten können eine große Rolle spielen. Beispielsweise gibt es manchmal „nationalreligiöse Identitätsbündel“, die aufgrund besonderer Situationen in manchen Ländern entstanden sind (z. B. durch die historische Rolle der katholischen Kirche angesichts der Unterdrückung nationaler Identitäten in Polen oder Kroatien). Hier verbindet sich der Stolz auf eine nationale Herkunft mit dem Stolz auf eine bestimmte konfessionelle Zugehörigkeit, was zu einem prägenden Faktor für das Selbstverständnis einer Migrationsgemeinde werden kann. Auch die Erfahrung, sich im Herkunftsland als religiöse Minderheit behaupten zu müssen, könnte zu einem entschiedenen Festhalten an der eigenen religiösen Identität, z. B. im Sinne einer Schutzhaltung, auch im Kontext der Migration beitragen.

„Die [...] Mission ist sehr bewusst und stolz auf ihre Herkunft, besonders stolz jedoch auf ihre katholische Zugehörigkeit. Wir finden es problematisch, wenn

die katholische Kirche klein gemacht wird.“ (kath. Gemeinde mit Minderheitssituation im Herkunftskontext)

Es gibt aber auch religiös-ethnozentrische Abgrenzungen, die z. B. durch eine Verbindung von nationaler Zugehörigkeit oder Abstammung mit einer Religionsgemeinschaft bzw. Konfession gegeben sind. Dies gilt beispielsweise für einige orthodoxe Kirchen, deren MigrantInnen im Ausland ein eigenes Gemeindeleben führen, um die eigene religiös-nationale Identität zu erhalten, die es nicht erlaubt, in der religiösen Identität des Residenzlandes aufzugehen. Diese feste und unhinterfragte Differenz zu anderen christlichen Kirchen zeigt sich in der Regel in eigenen Riten, Traditionen, Sprachen und religiösen Ausdrucksformen. Die Gemeinden im Spektrum dieses Abgrenzungstypus können auf der Grundlage einer unhinterfragt geltenden Differenz in Herkunftsbezug und Ritus durchaus Beziehungen nach außen pflegen, weil solche Außenbeziehungen nicht als Gefahr für die eigene Identität gesehen werden. Die Differenz der eigenen Gemeinschaft zur Umwelt wird als so selbstverständlich gegeben erlebt, dass sie zur Basis für eine (begrenzte) Kooperationsbereitschaft wird.

„Wir haben Interesse, mit unserem Chor in katholischen Kirchen in der Schweiz zu singen, unsere Instrumente zu spielen und mit den Schweizer Katholiken in Kontakt zu kommen.“ (eritreisch-orth. Gemeinschaft)

3. Missionstyp

Die katholische lehramtliche Sicht auf Migration spricht den MigrantInnen längst einen Auftrag zur Sendung, zur Mission im Aufnahmeland zu. MigrantInnen werden nicht mehr nur als hilfsbedürftige EmpfängerInnen von seelsorglicher Betreuung und Zuwendungen gesehen, sondern als aktiv handelnde Subjekte, die sich in Familien, in den Einwanderungsländern, in weltweiten Netzwerken und auch in der Kirche engagieren.⁹ Die Untersuchung des SPI zeigt diesen Trend zu einem missionarischen Selbstverständnis der Migrationsgemeinden. So teilen über 80% der Verantwortlichen der katholischen wie auch der neuen evangelischen Migrationsgemeinden die Auffassung, dass die Schweiz neu evangelisiert werden müsse bzw. dass der christliche Glaube in der Schweiz in der Krise stecke.¹⁰ Im Spiegel der Bemerkungen und Kommentare in der Untersuchung sind es aber vor allem die Verantwortlichen neuer evangelischer Gemeinden, die eine missionarische Programmatik für ihre Gemeinden stark machen. Hier könnte sich die Entstehungsgeschichte der katholischen „Missionen“ unter den Annahmen der „GastarbeiterInnen-Migration“ noch als hinderlich für ein tatsächliches missionarisches Selbstverständnis auswirken, das nicht nur die Evan-

⁹ Vgl. Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs, Instruktion „Erga migrantes caritas Christi“ (Die Liebe Christi zu den Migranten), Rom 2014.

¹⁰ Vgl. Albisser, Ergebnisse (s. Anm. 2) Grafiken 43 und 45.

gelisierungsbedürftigkeit der Schweiz erkennt, sondern auch die eigene Rolle als Gemeinde konkret darauf bezieht.

Migrationsgemeinden des Missionstypus weisen eine Beschreibung als „Migrationsgemeinden“ oftmals zurück.¹¹ Migrationsthemen sehen sie nicht als Angelpunkt ihrer Tätigkeit, sondern höchstens als ihren Ausgangspunkt: Die Migration selbst wird als Sendung durch Gott gedeutet und mit dem Auftrag zur Mission im Aufnahmeland verbunden.

Dieses missionarische Selbstverständnis erlaubt den Migrationsgemeinden oft ein selbstbewusstes Auftreten und den Mut, sich in Kirchen und in der Gesellschaft um starke Kooperationspartner zu bemühen, um den Missionsauftrag erfolgreich umzusetzen. Die Strategien der missionarischen Tätigkeit können dabei sehr verschieden sein.

„Wir haben in diesen 7 Jahren gearbeitet, um den christlichen Glauben vor einer materialistischen und konsumorientierten Gesellschaft zu retten. Und wir versuchen, dass die Leute Gott kennenlernen können, und ihn durch sein Wort kennenlernen können. Wir versuchen die Calvins dieser Zeit zu sein. Dank der Reformation ist die Schweiz das, was sie heute ist. Man muss diesem Land seine Identität zurückgeben. Gott hat uns als Visionäre in dieses Land geschickt, weil es hier einen sehr großen Bedarf gibt. Es ist wichtig die Kraftanstrengungen zu vereinen, um der neuen Generation willen, die sich erhebt.“ (ev. spanischsprachige Gemeinde)

„This you might not know, but God is very much concerned about this major spiritual lack existing here in Switzerland regarding the Holy Spirit's power, and God has been talking to many people here about it, including myself. [...] Our goal, therefore, is to attach people to Jesus through evangelism, to help them grow spiritually through the Word of God as they learn to access <God's Holy Power>, which is the Holy Spirit in their lives.“ (ev. englischsprachige Gemeinde)

„The Swiss authority needs to provide support for non-traditional churches like the Pentecostals, evangelicals and charismatics because they are more modern and can reach the younger generation more effectively. This will help arouse Christ consciousness in the young people and in the society at large. Thanks.“ (ev. englischsprachige Gemeinde)

Auch katholische Migrationsgemeinden können eine Nähe zum Missionstypus haben. Bei ihnen ist das Missionsverständnis eher durch Beiläufigkeit und alltägliche Pragmatik als durch Programmatik geprägt. Die missionarische Wirkung, verstanden als die Überschreitung des primären Adressatenkreises über die eigene „Migrationsgruppe“ hinaus, wird festgestellt und mit Stolz beobachtet. Allerdings wird sie nicht so deutlich

¹¹ Vgl. Währisch-Oblau, Spezifik (s. Anm. 7)

ins Zentrum des eigenen Selbstverständnisses gerückt, wie es bei etlichen evangelischen Gemeinden der Fall ist.

„Ich finde es sehr positiv, feststellen zu dürfen, wie die Portugiesen ihren Glauben – mittels ihrer Wallfahrten oder anderer religiöser Veranstaltungen – anderen Kulturen gegenüber überzeugt leben und diese sogar involvieren. Die anderen Gemeinschaften (Schweizer, Italiener usw.) sind meistens positiv überrascht über die große Teilnahme der Portugiesen an den Gottesdiensten.“ (kath. portugiesischsprachige Gemeinde)

„Oft entsteht der Eindruck, dass wir Missionare es vermeiden, der Schweizer Kirche einen stärkeren Beitrag zu geben. Damit wird übersehen, dass wir uns immer wieder bemühen, um alle zu evangelisieren, die wir erreichen können. Fast alle Migrantenfamilien sind mit Schweizer Freunden, Bekannten usw. verbunden und wir Missionare treten durch unsere Missionstätigkeit oft auch mit diesen Menschen in Kontakt. Unsere pastorale Tätigkeit hat vielleicht eine etwas andere Komplexität, als es tatsächlich wahrgenommen wird.“ (kath. Gemeinde)

Auffällig ist das starke Selbstbewusstsein der Migrationsgemeinden des Missionstypus. Ihr missionarisches Selbstverständnis wirkt zudem auch als religiös begründete Basis für eine Kooperation mit anderen Kirchen – sofern sich diese am Auftrag der Evangelisierung beteiligen. Die Angebote dieser Migrationsgemeinden, die oft den neueren evangelischen Kirchen zugerechnet werden können, werden häufig als Angebote für alle Menschen deklariert und sind keinesfalls auf MigrantInnen beschränkt. Die statistische Auswertung der Untersuchungsergebnisse unterstützt diese Beobachtung. So zeigt sich, dass die Übersetzungsleistungen in Gottesdiensten von Migrationsgemeinden aus neueren evangelischen Traditionen deutlich stärker ausgeprägt sind als bei anderen Migrationsgemeinden.¹² Hier schlägt sich die Sprachgruppen übergreifende Programmatik dieser Gemeinden, ihre missionarisch motivierte Diversitätsprogrammatik am stärksten nieder.

Die skizzierten Migrationsgemeindetypen – Betreuungstyp, Abgrenzungstyp, Missionstyp – und ihre Untertypen legen es nahe, von essenzialistischen Beschreibungen von Migrationsgemeinden (Kategorisierungen nach Konfession, Herkunft oder Sprache) Abstand zu nehmen und stattdessen den Blick auf ihre je spezifischen Selbstverständnisse und Funktionsweisen zu richten. So können dann auch Spielräume ausgelotet werden, um mit diesen Gemeinden in Beziehung zu treten, Kooperationen anzustreben und Wege ökumenischen Lernens in großer Vielfalt zu wagen.

¹² Vgl. Albisser, Ergebnisse (s. Anm. 2) 64–68.

Postmigrantisches Christentum in der Schweiz

Vereinfachend können die hier umrissenen Typen christlicher Migrationsgemeinden in einem zeitlichen Schema platziert werden. So wird eine Entwicklungsdynamik im Feld der Migrationsgemeinden sichtbar, die heute eine neue Qualität der gelebten Diversität der Kirchen zeigt. Das Modell des «Betreuungstypus» dürfte die älteren Migrationsgemeinden am ehesten beschreiben. Heute deutet sich an, dass dieses Modell an Gewicht verliert, sei es, weil der Betreuungsauftrag nicht mehr besteht, sei es, weil die Vorstellung von Migrationsgemeinden als befristete Transfer-Gemeinden (von einem migrantischen zu einem schweizerischen Gemeindetyp) durch eine anders ausgerichtete Praxis dieser Migrationsgemeinden selbst längst als überwunden gelten kann. Zu dieser Einschätzung passt der Untersuchungsbefund, dass die Verantwortlichen der Migrationsgemeinden, insbesondere der evangelischen und der katholischen Kirchen, kaum geneigt sind, die Schweizer Kirchengemeinden und Pfarreien als Vorbilder für ihre eigenen Gemeinden zu sehen.¹³ Diese wenig schmeichelhafte Einschätzung der „schweizerischen“ Kirchenrealitäten lässt die Migrationsgemeinden kaum noch als Übergangsgemeinden in Erscheinung treten, weil das Ziel des Übergangs kritisch gesehen wird. Stattdessen deutet sich ein Selbstverständnis von Migrationsgemeinden als „Alternativ-Gemeinden“ oder „Alternativ-Kirchen“ zu den vorgefundenen Schweizer Kirchen- und Gemeindetypen an.

Erst auf der Grundlage des sich hier abzeichnenden Abschieds von der Vorstellung von Migrationsgemeinden als Übergangsgemeinden können sich schließlich der Abgrenzungstyp und der Missionstyp etablieren. Diese Typen stehen für eine neue, eine postmigrantische¹⁴ Realität des Christlichen in der Schweiz. „Postmigrantisch“ negiert nicht die weiterhin andauernde Migrationsrealität. Der Begriff macht aber darauf aufmerksam, dass die bisherigen Migrationsprozesse längst zur Veränderung von Kirche und Gesellschaft der Schweiz beigetragen haben und dies weiterhin tun. Die Gemeinden des Abgrenzungs- und Missionstypus können somit als postmigrantische und als „auf Dauer gestellte“ Alternativformen von Christentum oder Kirche in der Schweiz verstanden werden – die jeweils auch ein eigenes und oft kritisches Verhältnis zur Kirche und zur Kultur der Schweiz definieren. Insbesondere gesellschaftliche Trends unter dem Stichwort „Moderne“ werden durchgängig skeptisch beurteilt.¹⁵ Mit dem Abgrenzungs- und dem Missionstyp unter den Migrationsgemeinden haben sich in der christlichen Religionslandschaft der Schweiz neue Player mittlerweile fest etabliert, die aller Voraussicht nach dauerhaft alternative Formen des Christlichen und Kirchl-

¹³ Vgl. Albisser, Ergebnisse (s. Anm. 2) Grafik 44.

¹⁴ Vgl. zum Begriff „postmigrantisch“: Kijan Espahangizi, Das #Postmigrantische ist kein Kind der Akademie, in: <http://geschichtedergegenwart.ch/das-postmigrantische-kein-kind-der-akademie/> und Janina Kehr, Sind wir je postmigrantisch gewesen? Eine Aufforderung zur Debatte, in: <http://geschichtedergegenwart.ch/sind-wir-je-postmigrantisch-gewesen/> (abgerufen 7.10.2017).

¹⁵ Vgl. Albisser, Ergebnisse (s. Anm. 2) Grafik 46.

chen in der Schweiz repräsentieren wollen und werden. Dabei geht es nicht mehr um „migrantische“ Formen christlicher Religion, sondern um „postmigrantische“ Gestalten des Christlichen, die zu einer bleibenden Verbundung¹⁶ des Christlichen in der Schweiz beitragen. Die einheimischen christlichen Gemeinden sind dabei nicht das Gegenüber der postmigrantischen Kirchenrealität – sie sind selbst ein Teil davon, da auch sie längst durch Migration geprägt sind und sich verändert haben.

Alle diese Gemeinden suchen und gestalten ihre postmigrantische Rolle in der Schweiz. Diese Prozesse sind durch eine riesige Dynamik gekennzeichnet, durch Spannungen, Widersprüchlichkeiten und Konflikte ebenso wie durch Kreativität, Überraschungen und neue Ansätze. Dies betrifft längst auch die Kirchen, Kirchenkulturen und Kirchenstrukturen der „alten“ Schweiz.

Für die Kirchenleitungsstrukturen der Schweizer Kirchen dürfte in dieser Situation eine große Herausforderung liegen. Es geht darum, die gegebene Verbundung, die neue bzw. neu ins Bewusstsein kommende Diversität des Christlichen in der Schweiz auch in den eigenen Strukturen, Arbeits- und Entscheidungsprozessen, in der Personalentwicklung, in der Aus- und Weiterbildung sowie in neuen Formen des Konfliktmanagements aufzugreifen und somit selbst die postmigrantische Prägung anzuerkennen und zu gestalten. Ein solches postmigrantisches Selbstverständnis greift die Vielzahl der alternativen Formen des Christlichen in der Schweiz als Merkmal der „normalen“ Gesamtrealität auf und widerspiegelt sie. Die postmigrantische Realität der Kirchen wird somit erst dann in ihrer Bedeutung voll erfasst, wenn sie auf das Ganze einer Gesellschaft (oder einer Religion) bezogen wird.

Eine postmigrantische Kirche oder Religion erkennt an, dass Integrationsprozesse längst als Verbundungsprozesse stattgefunden haben. „Postmigrantisch“ akzeptiert und berücksichtigt nicht zuletzt, dass es keine einseitigen Integrationsnormen oder einseitigen Normsetzungsinstanzen mehr gibt, die das Ergebnis von Integration immer schon im Voraus kennen und an den Erwartungen im Voraus auch deren Gelingen oder Scheitern bemessen lassen.

Die postmigrantische Realität ist längst da und sie wird in Aussagen aus den Migrationsgemeinden sichtbar. Katholische Stimmen bringen hier im Rückgriff auf theologisch definierte Merkmale im Kirchenverständnis wichtige Perspektiven zur Geltung, evangelische Stimmen betonen stärker den gemeinsamen Auftrag zur Evangelisierung. Damit sind zwei dominante Achsen zumindest angedeutet, an denen sich eine postmigrantische Realität des Christlichen und des Kirchlichen in der Schweiz orientieren kann.

¹⁶ Vgl. Paul M. Zulehner, *Verbundung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970–2010*, Ostfildern 2011.

„Es gilt, die Katholizität unserer Kirche zu erkennen, die sich bei uns in der Schweiz zeigt; mehr als 20 Missionen allein in Zürich!“ (kath. französischsprachige Gemeinde)

„Angesehen sein und aufgenommen sein wie Brüder – und nicht toleriert werden wie ausländische Gäste.“ (kath. portugiesischsprachige Gemeinde)

„Die (anderssprachigen) Missionen sollen tatsächlich und effektiv als Teil dieser Kirche gesehen werden – in Anerkennung der Taufe und auch der Kirchensteuern. Aber man soll sich nicht mit dem Ziel an die Missionen annähern, die bestehenden Pfarreien zu füllen und ‚neue Kunden‘ zu bekommen. Es muss darum gehen, dass die Missionen Teil der ‚einen Kirche‘ werden, mit allen Rechten und Pflichten.“ (kath. italienischsprachige Gemeinde)

„Die Schweiz ist eine starke Nation, die viel zum Evangelium in der ganzen Welt beigetragen hat. Helfen Sie uns bitte dabei, uns in die Evangelisation der Schweiz einzubringen, und berücksichtigen Sie unsere Mühe.“ (ev. französischsprachige Gemeinde)

Arnd Bünker, Tit.Prof. Dr. theol.

Institutsleiter des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI)

Gallusstr. 24

CH-9001 St. Gallen

+41 71 228 50 90

arnd.buenker(at)spi-sg(dot)ch

www.spi-sg.ch

www.pastoralkommission.ch

www.feinschwarz.net

Kulturelle Diversität in US-amerikanischen Gemeinden – eine internationale Praxisperspektive

Abstract

Bereits in ihrer Entstehungsgeschichte weisen US-amerikanische Pfarrgemeinden die Tendenz zur Diversitätsminimierung auf. Zugleich ist die Kirche in den USA von größter ethnischer Pluralität geprägt. Wie der Umgang mit Diversität im Gemeindealltag heute konkret aussieht, steht in diesem Beitrag im Zentrum des Interesses. Dabei wird das Konzept der „cultural encapsulation“ herangezogen und anhand von Beobachtungen verschiedener Studien näher ausgeführt, welche Mechanismen und Spannungspunkte das Miteinander bestimmen und welche Strategien im Diversitätsmanagement einer „shared parish“ zum Tragen kommen. Die Idee der Gemeinde als *communio*, die gemeinsam in Verschiedenheit unterwegs ist, bildet dabei die theologische Deutefolie, auch für den ausblickenden Vergleich auf die Gemeindesituationen in Deutschland.

The history of US-American parishes shows in its origin a tendency towards reducing diversity. At the same time the Church in the US is shaped by great ethnic plurality. The leading question of this article is how parishes deal with diversity in their practical life. The concept of „cultural encapsulation“ and the results of different research studies in this field help to identify the mechanisms and fields of conflict in community life of the „shared parish“. The idea of the parish as „*communio*“, existing together in diversity, serves as theological hermeneutics for the comparison of the German parish-situation as well.

1. Herausforderung Diversität

Man könnte meinen, die US-amerikanischen Kirchen seien Spezialistinnen in Sachen Diversität. Es liegen Erfahrungen aus mehreren Jahrhunderten vor. Inwieweit diese reflektiert werden oder sogar bereits aufgearbeitet sind, steht freilich auf einem anderen Blatt. Die Heterogenität von Sprachen, Kulturen, religiösen Orientierungen wirft Fragen auf. Zunächst für die Menschen, die durch die Begegnung mit Menschen anderer Kulturen herausgefordert und in ihrem Selbstverständnis angefragt sind. „In ihren [der jeweils anderen] spontanen kulturellen Äußerungen tritt ihre Differenz zutage und zeigt uns, dass die ‚Welt‘ als stabiler Horizont des Bewusstseins nicht im Singular stehen kann.“¹ Ein Merkmal von Diversität ist demnach auch die Unterschiedlichkeit des Umgangs mit ihr. Menschen, die an Orten leben, die stark von Heterogenität geprägt sind, treffen Optionen und finden Strategien, sich zur Komplexität und Pluralität

¹ Marta Placido, Kulturelle Diversitäten im Blickfeld. Philosophische Betrachtungen, in: Margit Eckholt – Saskia Wendel (Hg.), *Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt*, Ostfildern 2012, 145–158, 153.

zu verhalten. Es stellt sich außerdem die Frage, wie Institutionen der kulturellen Vielfalt gerecht werden können. Ein Beispiel sind katholische Pfarrgemeinden in den USA. Wie Diversität in diesen Gemeinden gegenwärtig zum Tragen kommt und welche Strategien sich ausmachen lassen, mit ihr umzugehen, ist die Leitfrage dieses Beitrags.²

2. Gründungsnarrative US-amerikanischer Pfarrgemeinden

Um Diversität in katholischen Gemeinden der USA besser einordnen und nachvollziehen zu können, ist in einem ersten Schritt ein Blick in ihre Entstehungsgeschichte hilfreich. Deutsche, polnische, irische und italienische KatholikInnen kamen aus Europa und gründeten mit ihren Niederlassungen Nationalgemeinden, die bisweilen stark von Provinzialismus geprägt waren.³ Die „national parish“ entstand und stellte die erste Stufe der Genese dar. Sie erfüllte die Funktion der „way-station“, einer Hilfe für die EinwanderInnen im Übergang in die amerikanische Kultur. „They used the parishes as agencies where they could practice the old, imported European ways.“⁴ Was hier für die Kirche Chicagos gezeigt wird, dürfte sicher für andere Orte gleichermaßen gelten. Religiöse Zugehörigkeit ist gerade in der multikulturellen Gesellschaft ein starker Identitätsmarker, konfessionelle Identität in einem mehrheitlich von anderen Konfessionen geprägten Umfeld umso mehr.⁵ Sie ist also auf Abgrenzung hin gesetzt. Die Pfarrei war zunächst europäisch und stellte ein Scharnier im Prozess der Eingliederung dar: einerseits im Sinne der Bewahrung von Tradition und ethnisch-kultureller Identität, und andererseits als Kompetenzpool, etwa durch das gemeindliche Schulsystem. Später folgen die Einwanderungswellen aus Asien und Lateinamerika,⁶ für die die Pfarrei eine ähnliche Funktion im Prozess des Ankommens in der neuen Kultur einnahm. Es finden sich Ansätze aus der Praxis, die das „empowerment“ der ImmigrantInnen in den Mittelpunkt des pastoralen Konzepts stellen. So entwickelte Charles Dahm ein Gemeindekonzept für „hispanic ministry“, in dem es ihm darum geht, den kulturellen

² Die Ausführungen basieren auf der folgenden Studie: Brett C. Hoover, *The Shared Parish. Latinos, Anglos and the Future of U.S. Catholicism*, New York 2014, sowie auf eigenen Feldbeobachtungen anhand der Methode der dichten Beschreibung in einer Gemeinde in einem Vorort bei Chicago im Herbst 2016, Zitate werden dem jeweiligen Interview zugeordnet und mit I1, I2 etc. gekennzeichnet.

³ Vgl. Stephen J. Shaw, *The Catholic Parish as a Way-Station of Ethnicity and Americanization. Chicago's Germans and Italians, 1903–1939*, New York 1991, 56–62.

⁴ Vgl. Martin E. Marty, *Editor's Preface*, in: Stephen J. Shaw, *The Catholic Parish as a Way-Station of Ethnicity and Americanization. Chicago's Germans and Italians, 1903–1939*, New York 1991, xv–xvi, xvi.

⁵ Vgl. Hoover, *The Shared Parish* (s. Anm. 2) 13.

⁶ Vgl. Brett C. Hoover, *Generation and Culture: Pastoral and Theological Implications for Future Parish Life in the United States*, in: Andreas Henkelmann – Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde unter Druck – Suchbewegungen im weltkirchlichen Vergleich: Deutschland und die USA*, Münster 2012, 175–199, 179.

Wurzeln und Traditionen der Latinos Raum zu geben, spezielle Sozialprogramme für Familien anzubieten und Bildung für EinwanderInnen zu ermöglichen.⁷ Eine grundlegende Besonderheit für das Eintreffen der späteren Generationen von ImmigrantInnen ist, dass diese sich in schon bestehenden, aus europäischen Gründungen erwachsenen Gemeinden einfinden mussten. Ab diesem Moment wird die Frage der Diversität relevant, denn es geht darin um Anerkennung und Rechte verschiedener Personen und kultureller Gruppen⁸ und um die Frage der Deutungshoheit des gemeinsamen Gemeindenarrativs. Diversität innerhalb des amerikanischen Katholizismus kann als wesentlicher Faktor für die Enteuropäisierung des amerikanischen Christentums gelten.⁹

Die Geschichte von St. Nicks ist einzigartig und paradigmatisch zugleich.¹⁰ Wenn die alteingesessenen Pfarreimitglieder ihre Geschichte erzählen, ist ein wichtiges Element des Gründungsnarrativs der deutsch-luxemburgische Ursprung.¹¹ Heute finden sich mehrheitlich lateinamerikanischstämmige Gemeindemitglieder. Die Gemeinde spricht sich im Mission-Statement explizit für Diversität aus: „St. Nicholas Parish was founded in 1887 by European immigrants, soon to be joined by other immigrant groups and steadily evolving into a community of racial and ethnic diversity.“¹² Auf die Pluralität an ethnischen Gruppen wird im geschichtlichen Aufriss großen Wert gelegt. Die Gründergruppe ist die, die andere willkommen heißt und den Horizont weitet: „St. Nicholas Parish has served a variety of immigrant groups over the years. The founding members from Luxembourg welcomed Catholics from Germany and Poland. African American Catholics became a growing element within St. Nicholas Parish during the Evanston school busing conversations in the 1960s. Caribbean Blacks, especially from Haiti, and Blacks from various African nations followed in later decades. And the closing of Ascension Parish in 1990 brought a thriving Hispanic community to St. Nicholas and reestablished the parish as a multilingual community with a significant immigrant population. We strive for these ideals, set forth in our parish mission statement, in our worship, in celebration, and in outreach: We are the Body of Christ at St. Nicholas. Grounded in our diversity, we gather for worship, cherish the traditions of our Catholic faith, witness to the Gospel of Jesus, minister to others, and live as Christians in the

⁷ Vgl. I2; Charles W. Dahm, *Parish Ministry in a Hispanic Community*, New York 2004.

⁸ Vgl. Palacio, *Kulturelle Diversitäten* (s. Anm. 2) 152–158.

⁹ Vgl. Stephen Warner, *Immigration and Religious Communities in the United States*, in: ders. – Judith G. Wittner (Hg.), *Gathering in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia 1998, 4; vgl. Hoover, *Shared Parish* (s. Anm. 2) 14.

¹⁰ Zu folgendem Abschnitt vgl. Katharina Karl, *Kulturen auf der Spur – Forschungsreise nach Chicago, Los Angeles und San Diego/Oceanside* von 24. September bis 20. Oktober 2016, in: *CrossingOver Newsletter* 2-2016, 13–14.

¹¹ Vgl. <http://www.nickchurch.org/history/> (abgerufen am 12.8.2017).

¹² <http://www.nickchurch.org/transformation/20131125-mission-narrative.pdf> (abgerufen am 12.8.2017).

world.“¹³ Zweisprachige Liturgie ist das erklärte Ziel der Hauptamtlichen, an den hohen Festtagen ist die Liturgie bereits bilingual und immer partizipativ gestaltet. Zu allen möglichen Festen erhalten die Kulturen die Gelegenheit, sich in ihrer Vielfalt zu zeigen. Hier wird das Konzept der „shared parish“ überschritten im Versuch, eine gemeinsame Form der Liturgie herzustellen. Das Bild des Leibes Christi, das als typisch für die *Communio*-Theologie im Zuge des II. Vatikanischen Konzils gelten kann,¹⁴ wird als theologisches Leitbild für das Gemeindeverständnis gewählt. Es drückt die gemeinsame Verbundenheit aller in Christus aus und betont die Zusammengehörigkeit und Beteiligung der verschiedenen Glieder. Somit steht dieses Modell ganz in der Linie der Gemeindeftheologie, in der die Demokratisierung kirchlicher Strukturen, die Partizipation aller Getauften und die Förderung von Charismen im Zentrum des gemeindlichen Selbstverständnisses stehen.¹⁵ Eine solche Gemeindeform steht für eine liberale, politisch gemäßigte Mitte der US-Gesellschaft. Sie kann aber auch dem Pol des US-amerikanischen Katholizismus zugeordnet werden, den Timothy Radcliffe etwas zugespitzt dem Pastoralverständnis von *Gaudium et spes* gegenüberstellt, welches das Engagement in der Gesellschaft sucht.¹⁶ „Die *Communio*-Katholiken dagegen richten ihren Blick auf das Leben innerhalb der Kirche. Sie beschäftigen sich besonders mit der Qualität der Gemeinschaft unter den Mitgliedern der Kirche, wie sie durch die liturgische und die Glaubenspraxis mitgeteilt und realisiert wird.“¹⁷ Diese Kategorisierung beschreibt eine Art des Umgangs mit Diversität, die als Rückzug gedeutet werden kann. In der Praxis ist diese Haltung durchaus zu finden, aber häufig auch in Verbindung mit politischem Engagement.¹⁸ Auf theoretischer Ebene stellt ein solches Verständnis von *Communio*-Theologie eine Verengung dar, die zu hinterfragen ist.

Zurück zum Beispiel von St. Nicholas. Auf den ersten Blick, so auch das kollektive Narrativ, ist die Pfarrei ein Vorzeigemodell für interkulturelles Zusammenleben in Diversität. Auf den zweiten Blick, im Hören auf die Geschichten Einzelner, nimmt man wahr, dass die Wirklichkeit differenzierter aussieht. Katholizismus in den USA – weit mehr, als an diesem exemplarischen Fall deutlich wird – zeichnet sich also durch unter-

¹³ <http://www.nickchurch.org/history/> (abgerufen am 12.8.2017).

¹⁴ Vgl. Hoover, *The Shared Parish* (s. Anm. 2) 198–202. Der Fokus einer *Communio*-Theologie für das Gemeindebild liegt nicht so sehr auf der dogmatischen Frage des Verhältnisses von Teilkirchen zur Gesamtkirche, sondern setzt auf der Gemeindeebene selbst an und beschreibt das Verhältnis der Gemeindeglieder zueinander, vgl. Walter Kasper, *Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Heiligen Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012, 221–241.

¹⁵ Vgl. Matthias Sellmann, *Katholische Kirche in den USA. Was wir von ihr lernen können*, Freiburg i.Br. 2011, 33.

¹⁶ Timothy Radcliffe, *What is the Point of Being Christian?*, London 2006.

¹⁷ Robert J. Schreiter, *Glaubenskommunikation in der Vielfalt der Kulturen in den USA*, in: Thomas Schreijäck (Hg.), *Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt*, Paderborn 2009, 63–75, 72.

¹⁸ Vgl. Schreiter, *Glaubenskommunikation* (s. Anm. 17) 74.

schiedliche Momente und Stufen in der Gemeindebildung aus. So halten sich beispielsweise in Chicago starke nationale Gemeinden in polnischen Gegenden, für die Interkulturalität und damit Diversität keine Option ist, sondern die stattdessen Homogenität und ethnische Monokultur fördern. Und es gibt Konzepte, ähnlich wie in St. Nicks, die zum Ziel haben, Diversität zu fördern. Zufällige Faktoren wie Zuzug, das historische Gewordensein oder die Eigenart und Veränderung von Stadtteilen, durch Immigration ebenso wie durch die wachsende Gentrifizierung, also die Verdrängung sozial niedrigstehender Bevölkerungsschichten durch den Zuzug von ökonomischPfarrei, aber auch die bewusste Entscheidung der Gemeinde, wie sie Diversität zu gestalten gedenkt.

3. Die „shared parish“ als diversitätsoffenes Gemeindemodell

Das Konzept der „shared parish“ von Brett Hoover ist ein Versuch, multikulturelle Gemeinden zu beschreiben und weiterzudenken. Hierzu legt er die Ergebnisse einer zehnmonatigen ethnografischen Feldstudie (2007–2008) in einer Gemeinde im mittleren Westen der USA vor. „In what I call the ‚shared parish‘, each cultural community has distinct worship and ministries, though they often share clergy and parish facilities. Shared parishes have one central administration and one set of records, but they are in essence multiple communities.“¹⁹

Im Gespräch befragt, ob das Konzept der „shared parish“ einen Ist-Zustand beschreibt oder ein Zielideal vorgibt, erwidert Hoover, das sei eine gute Frage, die nicht eindeutig zu beantworten sei.²⁰ Die „shared parish“ ist ein Faktum, doch zugleich noch eine Zukunftsvision. Tatsache ist, dass Menschen sich ein Pfarrterritorium teilen, das sie sich zu einem großen Teil selbst gewählt haben.²¹ Tatsache ist auch, dass es dort faktisch mehrere Gemeinden nebeneinander gibt. Darin drückt sich die Komplexität im Umgang mit Diversität aus.

Vor aller Problematisierung ist es lohnenswert, auf die Errungenschaften zu blicken, die aus der Praxis entstanden sind und sich bewährt haben. Gemeinsame Projekte, wie eine Kampagne zur Registrierung von Wahlberechtigten oder zur Spendengewinnung für die Katecheseprogramme zur Erstkommunion- oder Firmvorbereitung („Religious Education Program“), schaffen Begegnungsflächen, geteilte Ziele verbinden im Handeln für gemeinsame Werte. Dem Ehrenamt („stewardship“) kommt hier eine wichtige Funktion zu.²² Deutlich wird, dass erst aus geteilten Erfahrungen die Identifikation als Gemeinschaft erwächst, sowohl auf pfarrlicher als auch auf überpfarrlicher Ebene. Der Jugendpastoralbeauftragte der Erzdiözese Chicago berichtet von diesem

¹⁹ Hoover, *Generation* (s. Anm. 6) 182.

²⁰ Vgl. 18.

²¹ Vgl. Hoover, *Shared Parish* (s. Anm. 2) 160.

²² Vgl. Sellmann, *Katholische Kirche* (s. Anm. 15) 84.

Prozess auf einer gemeinsamen Fahrt von Jugendgruppen aus Gemeinden verschiedener kultureller Herkunft. Auf der Hinfahrt saßen im Bus die Gruppen getrennt, ohne miteinander zu reden, auf dem Rückweg ergab sich ein ganz anderes Bild des Miteinanders. Was für die Adoleszenz an sich typisch ist, zeigt zugleich wie in einem Brennglas den gruppenspezifischen Prozess der Annäherung an andere.²³

Hoover spricht in solchen Fällen von Aushandlungsprozessen („negotiating“²⁴), wenn es darum geht, Beziehungen zu gestalten und über kulturelle Schranken hinweg die eigenen Interessen zu formulieren und die der anderen anzuerkennen. In der Tat ist vieles noch auszuhandeln, um dem näherzukommen, was der theologische Sprengstoff des *Communio*-Ideals ansagt. Das hieße nicht nur „being apart together“²⁵, Konflikten möglichst aus dem Weg zu gehen und einander leben zu lassen.²⁶ Dieses Missverständnis mag durch das urchristliche Ideal der Gemeinde, die eines Herzens und einer Seele zusammenlebt, allzu leicht befördert werden und dazu führen, dass man doch am liebsten mit denen Gemeinde bildet, die einem ähnlich sind. Und es hieße auch nicht, die Assimilationsstrategie zu fördern, wie sie lange das Mythos der amerikanischen Kultur darstellte,²⁷ und am Ende eine einzige Gemeinde zu werden, die dann doch wieder Diversität zu verdrängen sucht.

4. Liturgie, Sprache und Geld:

Blind Spots und Strategien im Umgang mit Diversität

An dieser Stelle ist es lohnenswert, einen Schritt zurückzugehen und nach den Ursachen zu fragen, die das Verdrängen von Diversität bedingen. Eine Spur dahin ist im Phänomen der „cultural encapsulation“²⁸ zu finden. Der Terminus, der auf Christopher Wrenn zurückgeht, kommt ursprünglich aus dem Bereich der Beratung und beschreibt den Mechanismus, sich vor der Auseinandersetzung mit dem kulturell Fremden abzuschotten. Am Bekanntesten ist heute die folgende Definition von McCubbin und Bennett: „Cultural encapsulation is the lack of understanding, or ignorance, of another’s cultural background and the influence this background has on one’s current view of the world. The purpose of this encapsulation, or ‘cocoon,’ is to allow people to protect themselves from the rapid global changes occurring in technology, families, economy,

²³ Vgl. 11.

²⁴ Hoover, *Shared Parish* (s. Anm. 2) 132.

²⁵ Hoover, *Shared Parish* (s. Anm. 2) 103.

²⁶ Hoover, *Shared Parish* (s. Anm. 2) 131.132–133.

²⁷ Vgl. Hoover, *Shared Parish* (s. Anm. 2) 162–163.

²⁸ Vgl. Christopher G. Wrenn, *The cultural encapsulated counselor*, in: *Harvard Educational Review* 32 (1962) 444–449; Teresa D. LaFromboise – Sandra L. Foster, *Ethics in multicultural counseling*, in: Paul Pedersen et al. (Hg.), *Counseling across cultures*, Honolulu 1989; James A. Banks, *Teaching Strategies for Ethnic Studies*, Boston⁶1997.

education, and social health.“²⁹ Das Konzept der „cultural encapsulation“ ist ein Schlüssel, um besser zu verstehen, vor welchem Hintergrund sich das Aufeinandertreffen der Kulturen abspielt, wie innerpsychische Schutzfunktionen hier zum Tragen kommen und welche Dynamiken dies hervorruft.

In der Gemeindepraxis sind folgende drei Spannungspunkte im Verhältnis von Diversität und „cultural encapsulation“ bestimmend: Liturgie, Sprache und Geld. Nicht selten ist die Liturgie ein Kristallisationspunkt für Polaritäten und Antagonismen im Leben der katholischen Kirche. Für die „shared parish“ umso mehr. Denn in der Liturgie soll das Gemeinsame und Geteilte zum Ausdruck kommen, etwa in der Zweisprachigkeit an Festtagen. Doch zeigt sich nirgendwo so deutlich wie in der Liturgie, wie groß die Unterschiede in der Frömmigkeit und die Anhänglichkeit an das Eigene sind. Den Latinos bleiben die liberalen liturgischen Formen fremd, sie pflegen Andachtsformen, die sie lokalen Bräuchen aus der alten Heimat entliehen haben. Ihre eigentlichen Hochfeste sind nicht Weihnachten und der Gründonnerstag, der im angloamerikanischen Raum sehr bedeutsam ist, sondern der Festtag der Maria von Guadalupe und das Passionsgedenken am Karfreitag.³⁰ Der zweisprachige Gottesdienst ist für viele kein Identifikationsmöglichkeit, sondern entwickelt sich zu einer Sonderform für ein spezifisches Publikum.³¹

Eng mit der Liturgie verbunden ist das Thema der Sprache. Viele LateinamerikanerInnen ziehen es vor, in ihrer Muttersprache zu beten. Eine Sekretärin, die in den USA groß geworden ist und fließend englisch spricht, betont nachdrücklich, dass für Gebet und Gottesdienst für sie das Spanische als ihre „mother tongue“ unersetzbar ist.³² Die Sprache hat auch Auswirkungen auf die Partizipation. Pfarreimitglieder mit lateinamerikanischem Hintergrund fühlen sich häufig in den Entscheidungsgremien sprachlich unterlegen und bringen sich daher weniger ein. Unterschiedliche Kommunikationsstile fördern nicht selten Missverständnisse.³³ Bei vielen angloamerikanischen Gemeindegliedern ist unterschwellig Unverständnis zu spüren und damit verbunden die Erwartung einer größeren „Anpassungsbereitschaft“, etwa wenn es um das Singen englischer Lieder in den bilingualen Gottesdiensten geht.³⁴ Es ist deutlich, welche Gruppe – sei es vom Bildungsstandard her, sei es ökonomisch – das Sagen hat. Der jeweilige soziale Status, der den diversen ethnischen Gruppen zugesprochen wird, tritt weniger offensichtlich zutage, weil er weniger thematisiert, ja beinahe tabuisiert wird. Doch ist beispielsweise die Höhe der Kollekte, so berichtet ein Priester in St. Nicks, mitbestim-

²⁹ Laurie McCubbin – Sara Bennett, Art. Cultural Encapsulation, in: Frederic T.L. Leong (Hg.), *Encyclopedia of Counseling*, Thousand Oaks (CA) 2008, 1091.

³⁰ Vgl. Hoover, *Shared Parish* (s. Anm. 2) 166.

³¹ Vgl. Hoover, *Shared Parish* (s. Anm. 2) 134–136.

³² Vgl. 13.

³³ Vgl. Hoover, *Shared Parish* (s. Anm. 2) 132–133.

³⁴ Vgl. 15.

mend für das Ansehen der entsprechenden Gruppe³⁵ und gilt neben den privaten GeldgeberInnen in den Finanzgremien als maßgeblich entscheidend für die Durchsetzung von Maßnahmen und Projekten. Die englischsprachige Firmvorbereitung hat Ressourcen zur Finanzierung von Fortbildungen für KatechetInnen und andere Ausstattungsmöglichkeiten, die das spanischsprachige Programm nicht hat.

Diese Vielschichtigkeit zeigt eine Ungleichzeitigkeit in der Wahrnehmung und im Verhalten gegenüber Diversitäten, von blinden Flecken bis hin zur Verneinung von Differenz und der Verweigerung einer realistischen Analyse. „Die kulturelle Diversität ist nicht nur einfach eine Landkarte von Unterschieden, sondern [...] ein historischer und politischer Prozess: beziehungsorientiert, dynamisch, weitläufig, abhängig von den Machtverhältnissen.“³⁶ Darin wird einmal mehr deutlich, wie eng Diversität mit Fragen von Rolle und Einfluss bzw. der Angst um deren Verlust verbunden ist und dass sie als produktives Geschehen auch mit Beziehungsarbeit einhergehen sollte. Denn Vielfalt wird häufig weniger als Bereicherung denn als Belastung erlebt. Die „political correctness“ erlaubt jedoch häufig nicht, dies so zu benennen, und so bleiben Liturgie, Sprache und Geld trennende und unbearbeitete Differenzlinien. Die Praxis zeigt, wie herausfordernd es ist, ein zunächst asymmetrisches Verhältnis – GastgeberIn und Gast, Wohlhabendere und Ärmere etc. – zu dem einer wechselseitigen Anerkennung in *Communio* umzugestalten. Assimilation kann dabei kein Lösungsweg für die Gestaltung von Differenzen in einer „shared parish“ sein, da sie ja den Verlust der Eigenart einer Gruppe zugunsten des Mainstreams in Kauf nimmt. Gemeinsam in Verschiedenheit wäre hier das passendere Programm. Darin böten just die genannten Konfliktpunkte Chancen für eine neue gemeindliche Dynamik, in der Spannungen produktiv gemacht werden und konversives Potenzial gehoben wird. Ebenso wenig wie kulturelle Diversität nie statisch ist, kann es auch das Gemeindebild der *Communio* nicht sein. Es ist beziehungsorientiert, offen, differenzsensibel und sensibel für die eigenen hierarchischen Tendenzen und ihre Auswirkungen. Diese Erkenntnisse sind durchaus erhellend für eine Schärfung und Zuspitzung der *Communio*-Theologie.

5. Gemeinsam in Verschiedenheit – ein komparativer Ausblick

Die US-amerikanische Kirche besitzt durch ihr langjähriges Wirken in einer multikulturellen Gesellschaft einen breiten Erfahrungsschatz. Sie liefert vielleicht kein „best-practice“-Beispiel, aber sicher eine „practice to learn from“.

Für die deutsche pastorale Situation ergeben sich einige Denkanstöße aus den Überlegungen zur Diversität in der „shared parish“.

³⁵ Vgl. 17.

³⁶ Palacio, Kulturelle Diversitäten (s. Anm. 1) 155.

1. Der stark ethnisch geprägte Diversitätsdiskurs hat zur Folge, dass andere Diversitätsmarker, etwa die sozialen oder kulturellen Lebensstilmilieus, wie sie in der deutschen pastoralen Landschaft schon länger diskutiert werden, kaum wahrgenommen werden.³⁷ Oder besser gesagt: Sie werden häufig mit ethnischen Milieus in eins gesetzt und nicht auf andere Charakteristika hin angesehen. Andersherum wird die auch schon vor der aktuellen Flüchtlingskrise zunehmende Einwanderung in Deutschland noch (zu) wenig auf ihre Konsequenzen für die Gemeindeftheologie und Pastoral hin betrachtet.

2. Die Bedeutung der Gemeinde als Ort des Übergangs und der Identitätssuche in einer Einwanderungskultur³⁸ bringt eine doppelte pastorale Herausforderung mit sich: den diversen Kulturen einen Ort zu bieten, „zu sein, wer sie sind“³⁹, und dabei gemeinsam Kirche zu werden. Gemeinsame Projekte und Ziele verbinden und sind zentral für die Konstitution von Identität und Heimat. Als Raum für die Begegnung mit anderen bieten Gemeinden dabei aber mehr als nur Willkommenskultur, die doch allzu leicht asymmetrisch bleibt.

3. Dass Differenzen wichtig und sogar produktiv sein können, ist eine entscheidende Erkenntnis. Die geteilte Gemeinde bietet hier ein Übungsfeld. Es geht darum, mit geteilten Sozialräumen umzugehen, Ressourcen, z. B. Personal, gemeinsam zu nutzen, aber auch darum, ein geteiltes Leitbild und Werteverständnis zu entwickeln und für asymmetrische Machtstrukturen zu sensibilisieren.⁴⁰ Das bleibende und notwendige Ringen um Anerkennung als Zielperspektive einer interkulturellen Pastoral⁴¹ erfordert ein bewusstes Konfliktmanagement, für das auch institutionell eine Stelle in der Gemeindeflandschaft nötig ist.

Gemeinden sind Brennpunkte und Übungsfelder für interkulturelles Zusammenleben in *Communio*. Diversitätskompetenz zu erlangen, bedeutet eine Chance für das Individuum ebenso wie für die Gemeinschaft. Was sich in den Gemeinden abspielt, ist nur ein Ausschnitt im Gros aktueller gesamtgesellschaftlicher Prozesse und daher von großer Bedeutung auch für Lebensbereiche, die über das religiöse Feld hinaus reichen.

³⁷ Vgl. Matthias Sellmann, „Top Down/Bottom Up“: Zwei Kirchenprogramme in wechselseitiger Spiegelung. Ein Pastoraltheologischer Kommentar zu diesem Band, in: Andreas Henkelmann/Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde unter Druck – Suchbewegungen im weltkirchlichen Vergleich: Deutschland und die USA*, Münster 2012, 293–318, 293.

³⁸ Vgl. hierzu auch Simon Foppa, *Katholische Migrantengemeinden. Wie sie Ressourcen mobilisieren und Handlungsspielräume schaffen. Eine empirische Studie anhand zweier englischsprachiger Communities*, St. Gallen 2015.

³⁹ l1.

⁴⁰ Vgl. Hoover, *Shared Parish* (s. Anm. 2) 170.

⁴¹ Vgl. Katharina Karl, *Mehr als Anerkennung. Pastoraltheologische Überlegungen zur interkulturellen Seelsorge*, in: *Lebendige Seelsorge* (im Erscheinen).

Prof. Dr. Katharina Karl

Professur für Pastoraltheologie / Leitung des Jugendpastoralinstituts Benediktbeuern

Philosophisch-Theologische Hochschule der Kapuziner Münster

Hohenzollernring 60

48145 Münster

+49 (0)251 48256-15

katharina.karl(at)pth-muenster(dot)de

<http://www.pth-muenster.de/dozenten/prof-dr-katharina-karl/>

Transkulturelle Gemeindeformate als Realisierungen des grenzüberschreitenden Evangeliums

Abstract

Aufgrund globaler Migrationsbewegungen ist das Christentum in Europa vielfältiger geworden. Versionen des Christlichen etwa aus sub-saharischen und asiatischen Regionen sind in Deutschland seit über zwei Jahrzehnten in sogenannten Migrationsgemeinden anzutreffen. Allerdings ist zu beobachten, dass es insgesamt wenig Erfahrungen der Zusammenarbeit oder gar eines Zusammenwachsens der etablierten Großkirchen mit diesen Gemeinden gibt. Das ist umso irritierender, als vor allem in der paulinischen Literatur des Neuen Testaments und in der Apostelgeschichte des Lukas die Etablierung transkultureller Gemeinden der Verschiedenen als *das* Erfordernis des vorausgesetzten Evangeliumsverständnisses gelten konnte. Ausgehend von in dieser Hinsicht besonders prägnanten Passagen (Gal 3,28; Apg 11,19–26; 13,1–3) gibt der Verfasser Impulse für die Gestaltung einer transkulturellen Gemeindearbeit im Rahmen einer interkulturellen Öffnung von Kirche.

Christianity in Europe has become more diverse due to processes of global migration. For more than two decades, versions of the Christian faith that originated in regions of sub-Saharan Africa or Asia have been encountered in Germany in the form of so-called migration Churches. It can be observed, however, that not many experiences have been gained concerning the cooperation or fusion of the established Churches and the migrant Churches. This is irritating against the background of the Pauline literature in the New Testament and Luke's Acts of the Apostles, since here the creation of cross-cultural faith communities was regarded as the social consequence of the presupposed understanding of the meaning of Gospel. The author discusses especially informative passages in this regard (Gal 3:28; Acts 11:19-26; 13:1-3). From here the author gives ideas on the creation and shaping of cross-culturally oriented parish work as part of an intercultural opening of the Church.

Aufgrund der Präsenz zahlreicher christlicher Migrationsgemeinden in Deutschland stellt sich die Frage nach der Gestaltung transkultureller Glaubensgemeinden innerhalb der etablierten Großkirchen. Eine Re-Lektüre insbesondere paulinischer Briefe und der Apostelgeschichte im antiken und im aktuellen Kontext der Erfahrungen von Flucht und Migration einerseits und kultureller und ethnischer Diversität andererseits lässt erkennen, dass Evangelium im Frühchristentum im Wesentlichen eine sozial-integrative Bedeutung hat. Diese frühchristliche Deutung des Christusgeschehens ist für die aktuelle Gestaltung von Verwebungsprozessen zwischen alteingesessenen und neu hinzugekommenen Christinnen und Christen fruchtbar zu machen. Solche Prozesse könnten befördert werden durch Gemeindeformate wie interkulturelle Bibelgespräche oder internationale Gottesdienste. Im Folgenden rekurriere ich auf Begegnungserfahrungen im Raum von evangelischer Kirche, wie sie seit etwa zwei

Jahrzehnten mit protestantischen Migrationsgemeinden westafrikanischer Mitgliedschaft gemacht worden sind.¹ Die unterbreiteten Gemeindeformate lassen sich auf andere Konstellationen übertragen.

1. Hinführung

Das Christentum ist äußerst vielgestaltig. Für Geschichte und Gegenwart wäre es eine unzulässige Abstraktion, von der einen Kirche im Singular zu sprechen. Angemessener ist die Rede von *Versionen des Christlichen*.² Diese treten geschichtlich in Erscheinung als Kirchen mit je eigener konfessioneller Prägung und kultureller Tradition. Die enorme Varianz des global Christlichen ist heute überall in Westeuropa anzutreffen, und zwar in Gestalt der sogenannten Migrationskirchen.³ Diese repräsentieren etwa partikulare asiatische oder afrikanische *Initiativen im Christentum*.⁴ Aufgrund globaler Migrationsbewegungen sind jene vormals räumlich entfernten Versionen des Christlichen heute u. a. auch in Deutschland präsent. Die vielbeschworene weltweite Ökumene ist nun vielerorts in Deutschland anzutreffen. In der direkten Begegnung mögen diese neu hinzugekommenen Christinnen und Christen die Alteingesessenen mehr oder weniger stark irritieren – und vica versa.⁵ Selten entsprechen sie dem Bild, das sich die AkteurInnen wechselseitig voneinander gemacht haben. So vertreten etwa Pastoren aus Westafrika kaum eine politische Befreiungstheologie, wie sie unter Pastoren und Pastorinnen in Westeuropa für einige Jahrzehnte en vogue gewesen ist, etwa in Solidarität mit dem Kampf gegen Apartheid in Südafrika. Sie stehen eher für eine Theologie der Befreiung von lebensschädigenden bösen Geistern. Dies aber konnte in den 1990er-Jahren von landeskirchlicher Seite zuweilen den Sektenvorwurf diesen Gemeinden gegenüber provozieren. Dabei geriet allerdings aus dem Blick, dass die Pfingstkirchen bzw. das charismatische Christentum in Westafrika zur Normalversion des Christlichen geworden waren. Der vormals reflexhaft erhobene Sektenvorwurf

¹ Werner Kahl, Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden. Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens (Studien zu Interkultureller Theologie an der Missionsakademie, Bd. 9), Hamburg 2016.

² Vgl. Theodor Ahrens, Die Zukunft des Christentums. Abbrüche und Neuanfänge (Studien zu Interkultureller Theologie an der Missionsakademie 10), Hamburg 2016, der von „Versionen des Christlichen“ bzw. „regionalen christlichen Dialekten“ spricht (etwa 75f).

³ Zur berechtigten Kritik dieses Begriffs vgl. Regina Polack, Migration als Lernort für globales Zusammenleben in Verschiedenheit, in: Pastoraltheologische Informationen 34 (2014) 2, 205–220, hier: 216.

⁴ Die Bezeichnung „African initiatives in Christianity“ begegnete in Vorträgen des ghanaischen Theologen Kwame Asamoah-Gyadu.

⁵ Vgl. Werner Kahl, Hexenglaube, Flüche und Jesus-Power: Irritierende Begegnungen mit dem pfingstlich-charismatischen Christentum Westafrikas in Deutschland, in: Hans-Günter Heimbrock – Christopher Scholtz (Hg.), Kirche: Interkulturalität und Konflikt, Berlin 2016, 121–132.

war Ausdruck eines tatsächlichen oder doch angenommenen Machtgefälles. Er lebt in der Attitüde theologischer Überheblichkeit weiter.

Die Präsenz christlicher Gemeinden und Kirchen ganz anderer kultureller und ethnischer Herkunft birgt aber das Potenzial zu einer Selbstbescheidung: Sie mag uns zur Erkenntnis verhelfen, dass z.B. Mitglieder der evangelischen Landeskirchen nicht mehr, aber auch gewiss nicht weniger als bestimmte Versionen des Christlichen repräsentieren.

2. Re-Lektüre der Apostelgeschichte

Eine Re-Lektüre der Apostelgeschichte unter der Perspektive von Migration, Flucht und der Gestaltung transkultureller Glaubensgemeinden lässt die These formulieren: Die Formierung und Ausbreitung des Frühchristentums im ersten Jahrhundert ist unlöslich und *wesentlich* mit Erfahrungen von Flucht, Migration und eben mit kulturellen Grenzüberschreitungen verbunden. Dieser Sachverhalt wird in den Schriften des Neuen Testaments nirgends so stark reflektiert und narrativ entfaltet wie in der Apostelgeschichte des Lukas, auch wenn er sich mehr oder weniger deutlich auch an anderen Stellen im Neuen Testament greifen lässt.

Die Apostelgeschichte beschreibt insgesamt einen graduell sich vollziehenden Prozess der Ausbreitung des Evangeliums unter verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Diese befanden sich zunehmend in religiöser, ethnischer und geografischer Distanz zum Judentum in Judäa: Zunächst waren Diasporajuden/-jüdinnen inkludiert worden, dann ProselytInnen und SamarierInnen, dann Gottesfürchtige wie der römische Hauptmann Kornelius (Apg 10f.) und schließlich bisherige PolytheistInnen der weiteren mediterranen Welt.

Apg 11,19–26 ist – was die Grenzüberschreitung der Evangeliumsverkündigung und die nachfolgende Lebensgemeinschaft von Juden und Jüdinnen mit vormaligen PolytheistInnen betrifft – von wegweisender Bedeutung für die weitere Entwicklung des Frühchristentums. Lukas erzählt davon, dass einige von denen, die Jerusalem wegen Verfolgungen verließen, nach Phönizien, Zypern und Antiochia emigrierten, wobei sie zunächst noch „das Wort ausschließlich Juden und Jüdinnen verkündeten“ (11,19). Einige jüdische Männer (griech. ausdrücklich *andres*) unter ihnen, die ursprünglich aus Zypern und aus dem nordafrikanischen Kyrene stammten, begannen dann damit, im syrischen Antiochia nicht-jüdischen GriechInnen zu predigen, von denen einige den Christus-Glauben annahmen. Dieser Übergang vollzog sich bereits in der ersten Hälfte der 30er-Jahre. Später kamen die beiden Diasporajuden Barnabas und Paulus hinzu und wirkten hier für ein Jahr. In der jüdischen Synagogengemeinde von Antiochia herrschte wohl – wie andernorts auch – eine Differenzierung in vollwertige, d.h. jüdische Synagogenmitglieder und nicht vollwertige, nicht-jüdische Gottesfürchtige vor. In diesem Kontext dürfte die Evangeliumsverkündigung und eine damit einhergehende

egalitäre Gemeindeorganisation, nach der jene Differenz aufgehoben war, für Menschen nicht-jüdischer Herkunft besonders attraktiv erschienen sein.⁶

In Antiochia ereignete sich also – aus jüdischer Perspektive – etwas grundsätzlich Neues in dem Verständnis des Verhältnisses von jüdischer und nicht-jüdischer Herkunft. Es realisierte sich in der Konstituierung einer transkulturellen und transethnischen Glaubens- und Lebensgemeinschaft von Christusgläubigen. Hier entstand vielleicht zum ersten Mal zu Beginn des Frühchristentums ein grenzüberschreitendes „Drittes“. Es entzog sich bisherigen Erfahrungen und Zuordnungen und sprengte vertraute Begrifflichkeiten. Insofern ist es kein Zufall, dass die christusgläubigen Mitglieder dieser Gemeinschaft nach Apg 11,26 zum ersten Mal mit dem Neologismus „Christianer“ (*christianoï*) belegt wurden. Die Bereitschaft zu transkulturellen Lebens- und Glaubenszusammenhängen zeichnete diese „Christusanhänger“ (*mathētai*) aus.

Nach der Erzählung des Lukas wurden die Diasporajuden Barnabas und Paulus durch eine Intervention des Heiligen Geistes in Antiochia weiter in die Migration getrieben, um das Evangelium zu verkündigen. Apg 13,1–3 reflektiert die multikulturelle Zusammensetzung der Gemeindeleitung in Antiochia:

¹In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer: Barnabas und Simeon, genannt Niger, Luzius von Zyrene, Manaën, ein Jugendgefährte des Tetrarchen Herodes, und Saulus. ²Als sie zu Ehren des Herrn Gottesdienst feierten und fasteten, sprach der Heilige Geist: Wählt mir Barnabas und Saulus zu dem Werk aus, zu dem ich sie mir berufen habe. ³Da fasteten und beteten sie, legten ihnen die Hände auf und ließen sie ziehen.⁷

Das Leitungsgremium besteht aus einem Fünferteam von jüdischen Lehrern und Propheten: Manaën ist der einzige unter ihnen, der nicht aus der Diaspora stammt. Als „Jugendgefährte“ des Herodes Antipas hat aber auch er mit Sicherheit eine stark hellenisierte Version des Judentums vertreten. Barnabas stammte aus Zypern, Paulus aus Tarsus und die zwei anderen aus *Afrika*: Luzius aus dem nordafrikanischen Kyrene und Simeon mit dem Beinamen „Schwarzer“ vielleicht aus südlicher gelegenen Regionen. Der Heilige Geist instruierte diese beiden zusammen mit Manaën, den Barnabas und den Paulus für ihren weiteren Dienst auszusenden. Dass zwei dieser drei Barnabas und Paulus segnenden Männer Afrikaner waren, wird in der westlich-exegetischen Tradition weithin nicht realisiert.⁸ In afrikanisch-theologischer Perspektive erscheint diese Konstellation als äußerst bedeutsam. So konstatiert der ghanaische Pfingsttheo-

⁶ Vgl. Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 34.

⁷ Einheitsübersetzung

⁸ Eine Ausnahme ist Jacob Jervell, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1998, 340–41: „Simon Niger, ‚der Schwarze‘, und Luzius von Kyrene sind also wahrscheinlich Afrikaner.“

loge Mensa Otabil: „I know some of us can not imagine those powerful and annointed black hands on the head of Paul. The truth is – it happened!“⁹

3. Interkulturelle Öffnung als kirchliche Bezeugung von Evangelium

Es waren Kommunikationsfähigkeiten, die in transkulturellen Lebenskontexten erworben wurden, welche den Ausschlag für eine erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums in der mediterranen Antike gaben. Diese Kompetenz konnten zumal Diaspora-Juden und -Jüdinnen aus hellenistischen Städten des römischen Reichs aufweisen. Die Christusgläubigen unter ihnen, die sich in der Migration befanden, bildeten das Rückgrat der Evangeliumsverkündigung im ersten Jahrhundert. In dieser Hinsicht erweist sich die Apostelgeschichte *grundsätzlich* als bemerkenswert historisch plausibel.

Dies ist im Kontext unserer Fragestellung eine bedeutende Beobachtung; weniger hinsichtlich der Hoffnung bzw. Androhung einer *reverse mission* durch Christinnen und Christen aus Asien und Afrika, sondern vielmehr hinsichtlich der Ausbildung *kirchlichen* Personals: Die interkulturelle Kompetenz unter kirchlichen MitarbeiterInnen und PfarrerInnen ist abzurufen bzw. überhaupt zu fördern. Im theologischen Studium könnten und sollten wohl in Zukunft die Fächer Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft als auch Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden und überhaupt die Kulturwissenschaften eine stärkere Berücksichtigung erfahren. Gleichzeitig wäre die interkulturelle Kompetenz von PfarrkollegInnen, die über reflektierte Erfahrungen in der Fremde verfügen, nutzbar zu machen für eine interkulturelle Öffnung von Kirche. Und Leitungspersonen von Migrationsgemeinden könnten und sollten stärker einbezogen werden im Prozess einer diesbezüglichen Ausgestaltung von evangelischer Kirche. In diesem Zusammenhang stellt sich insbesondere die Problematik von Anstellungsverhältnissen gerade von Migrationspastoren mit ihren besonderen Ressourcen und sicher auch Begrenzungen – hier sind kreative und unorthodoxe Lösungen notwendig, die kirchenjuristisch wohl zu bewältigen wären.¹⁰

Wie am Beispiel zweier prägnanter Passagen der Apostelgeschichte oben exemplarisch aufgezeigt wurde, erweist sich eine Re-Lektüre der neutestamentlichen Schriften bezüglich einer interkulturellen Öffnung von Kirche als aufschlussreich: Die Gestaltung von frühchristlichen Gemeinden war auf Würdigung des/der Einzelnen in sei-

⁹ Mensa Otabil, *Beyond the rivers of Ethiopia. A biblical revelation on God's purpose for the Black Race*, Accra 1992, 63. Daraus folgert Otabil an eben dieser Stelle, „that it is alright for black people to send missionaries into the field“.

¹⁰ In dieser Frage ist kürzlich einiges in Bewegung gekommen und Landeskirchen bemühen sich verstärkt um eine „interkulturelle Öffnung von Kirche“. Flankiert werden diesebezügliche Initiativen durch die Empfehlung eines Weiterbildungsstudiengangs Evangelische Theologie mit dem Abschluss eines *Masters of Divinity* durch den evangelisch-theologischen Fakultätentag vom Oktober 2016.

nem/ihrem So-Sein hin angelegt. Gleichzeitig erforderte und beförderte sie *Transformationsprozesse*. Dies ist im Neuen Testament vor allem von Paulus theologisch bzw. christologisch reflektiert worden. Studien, die der sogenannten *New Perspective on Paul* zugeordnet werden¹¹, haben m.E. überzeugend darauf aufmerksam gemacht, dass Paulus das Kreuzesgeschehen vornehmlich in *sozialen* Kategorien deutete, nämlich unter der Einsicht, dass Gott in und durch Christus das Heil universal ausgeweitet hat, sodass jetzt Menschen jüdischer und nicht-jüdischer Herkunft gemeinsam das Volk Gottes konstituieren. Dies aber bedeutete die Nivellierung bisheriger exklusiver Heilsansprüche im Judentum, einhergehend mit einer Relativierung der Bedeutung von Zugehörigkeitsmarkierungen wie Bescheidung und Speisegeboten. Evangelium bedeutet bei Paulus also in dieser Perspektive die gute Nachricht von der heilvollen Hinwendung des gerechten Gottes zu *allen* Menschen, und zwar verstanden als Ausdruck freier Gnade. Gerechtigkeit besteht darin, dass Gott nicht, wie Paulus schreibt, „das Gesicht ansieht“ (Röm 2,11; vgl. Apg 10,34f), sondern unparteiisch ist, und somit nicht die einen gegenüber den anderen aufgrund von Herkunft oder Abstammung bevorzugt. Mit dieser Deutung des Christusgeschehens begründete Paulus theologisch nicht nur die Evangeliumsverkündigung jenseits von Israel. Damit beförderte er die Etablierung *transkultureller* Gemeinden der Verschiedenen.¹²

Dieses fundamentale Anliegen kommt prägnant in Gal 3,28 zum Ausdruck. Die herkömmliche Wiedergabe des Verses im Deutschen ist allerdings etwas missverständlich, wenn es z.B. nach Luther heißt: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau, denn ihr seid allesamt einer in Christus.“ Diese Übersetzung ist wohl philologisch einigermaßen präzise.¹³ Sie ist aber deshalb etwas irreführend, weil es ja sowohl in den angesprochenen galatischen Gemeinden als auch in dem von Paulus in 2,11–21 aufgerufenen antiochenischen Konflikt gerade die *reale Diversität* der Gläubigen war, die Probleme bereitete. In sei-

¹¹ Krister Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: *Harvard Theological Review* 56 (1963), 199–215; ders., *Der Jude Paulus und wir Heiden: Anfragen an das abendländische Christentum*, München 1978. Vgl. dazu Christine Gerber, *Blicke auf Paulus. Die New Perspective on Paul in der jüngeren Diskussion*, in: *Verkündigung und Forschung* 55 (2010) 1, 45–60; Simon Gathercole, *Deutsche Erwidern auf die „New Perspective“*. Eine anglophone Sicht, in: Jörg Frey – Benjamin Schließer (Hg.), *Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss*, Neukirchen-Vluyn 2013, 115–153.

¹² Mit dem Begriff des Transkulturellen nehme ich einen Impuls des Philosophen Wolfgang Welsch auf, der geschichts- und kulturwissenschaftlich begründet seit den 1990er-Jahren diesen Begriff dem der Interkulturalität vorzieht, vgl. Wolfgang Welsch, *Was ist eigentlich Transkulturalität?* http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Welsch_Was_ist_Transkulturalität.pdf.

¹³ Auch die Wiedergabe von griech. *eni* (es gibt nicht) in der Lutherbibel muss interpretierend über den griech. Wortbestand hinausgehen, indem die Aussage durch den Zusatz der Ortsangabe „hier“ spezifiziert wird. Eine wortwörtliche Übersetzung des Verses wäre nämlich völlig unsinnig: „Es gibt weder (einen) Juden noch (einen) Griechen ...“ In 1 Kor 12,13 begegnet die Formel etwas modifiziert, diesmal mit *eite* ... *eite*: „sei es als ... sei es als ...“, also im Sinn der von mir bevorzugten Übersetzung. Vgl. dazu noch Kol 3,11.

ner Argumentation plädiert Paulus aber gerade nicht für die Aufhebung von Differenz. Er möchte seine Adressaten für ein Programm gewinnen, wonach die Verschiedenen *als* Verschiedene zu einer Glaubensgemeinschaft zusammenwachsen. Differenz soll dabei eben nicht ausgelöscht werden. Ich gebe Gal 3,28 im Kontext der Verse 26–29 folgendermaßen wieder, um seine Bedeutung zu transportieren:

²⁶Allesamt seid ihr Söhne (d. h. Kinder) Gottes durch den Glauben, den ihr im Gesalbten Jesus habt. ²⁷Denn als solche, die ihr in den Gesalbten hineingetauft worden seid, habt ihr euch den Gesalbten übergezogen; ²⁸*es spielt keine Rolle, ob als* Jude oder Grieche, als Sklave oder Freier, als männlich oder weiblich. Denn ihr seid alle zu einem zusammengefügt worden, im Gesalbten Jesus. ²⁹Wenn ihr aber dem Gesalbten angehört, dann folgt daraus, dass ihr Abrahams Gespross seid, d. h. Erben gemäß der Verheißung.

Für die Christus-gläubigen Gemeinden lehnt Paulus hier wie auch sonst jeglichen auf ethnische und kulturelle Parameter sich gründenden exklusivistischen Anspruch auf göttliche Rettung oder Gerechtigkeit ab. Entscheidend ist: Ein Grieche/eine Griechin muss nicht zum Juden/zur Jüdin werden, muss sich also nicht etwa beschneiden lassen und das eigene Essenverhalten verändern, um als gleichwertiges Kind Gottes und als vollwertiges Mitglied der Christusglaubensgemeinschaft zu gelten. In der Geschichte der Ausbreitung des Christentums ist der Vers oft genug kultur-imperialistisch gedeutet, und m. E. also erheblich missverstanden worden. In der Konsequenz mündete diese Deutung in den Versuch einer Aufhebung von Differenz, vgl. etwa die im 19. Jahrhundert verbreitete tabula-rasa Mentalität unter westlichen Missionaren in Afrika und in Asien. Der Talmudexperte Daniel Boyarin hat auf die Gefahr eines solchen Verständnisses von Gal 3,28 aufmerksam gemacht.¹⁴ Und postkoloniale Studien zur missionarischen Dämonisierung indigener Sprachen und Kulturen in Afrika, Asien und Ozeanien belegen eindrücklich diese in Geschichte und Gegenwart weit verbreitete Attitüde westlicher Überlegenheit.¹⁵

Transkulturelle Überschreitungen repräsentieren ein *wesentliches* Merkmal im Prozess der Ausbreitung des Frühchristentums in der mediterranen Antike, und zwar unter einer grundsätzlichen Würdigung von Differenz. Kulturelle Traditionen werden *nicht* negiert, sondern von Paulus geachtet. Allerdings spricht er ihnen Heilsrelevanz ab.¹⁶ Die Etablierung transkultureller Glaubens- und Lebensgemeinschaften von Gläu-

¹⁴ Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley/Los Angeles 1994. Dabei attestiert er Paulus bereits ein solches Verständnis, m. E. zu unrecht.

¹⁵ Vgl. Musa Dube, *Consuming a Colonial Cultural Bomb. Translating Badimo into 'Demons' in the Setswana Bible (Matthew 8.28–34; 15.22; 10.8)*, in: *JSTNT* 21/73 (1999); Mosese Ma'ilo, *Bible-ing My Samoan. Native languages and the politics of Bible translation in the 19th century*, Apia/Samoa 2016.

¹⁶ Vgl. dazu die Beschneidung des jüdischen Begleiters Timotheus durch Paulus (Apg 16,1–3) und sein Insistieren darauf, dass sein nicht-jüdischer Begleiter Titus unbeschnitten bleibt (Gal 2,3).

bigen ganz unterschiedlicher Herkunft und gesellschaftlicher Stellung erschien als eine notwendige Konsequenz des vorausgesetzten Evangeliumsverständnisses.

Die paulinische Evangeliumsdeutung, wie ich sie hier im Anschluss an die *New Perspective on Paul* unterbreite habe, mag aber auch in der heutigen Situation von Kirche bedeutsam werden. Bei aller Differenz zur mediterranen Antike stehen auch wir heute aufgrund globaler Migrationsbewegungen vor der Herausforderung, eine Kirche der kulturell und ethnisch Verschiedenen zu gestalten. In der Begegnung mit Christinnen und Christen aus dem globalen Süden mit mehr oder weniger differenten Glaubensüberzeugungen mag es wechselseitig zu Verschiebungen von Glaubensidentitäten kommen. Was als je „Eigenes“ wahrgenommen wird, wird im Prozess teilweise neu konstituiert.¹⁷ Damit eine transkulturellen Verwebung von Christinnen und Christen aus verschiedenen Kulturen und Kontexten gelingen kann, sollen die partikularen Glaubenserfahrungen und Erkenntnisse eingespeist werden können – aber eben nicht normativ, sondern als sich bestimmten Kulturen und Traditionen verdankende wertvolle Interpretationen von Evangelium, die allerdings nicht statisch aufzufassen sind, sondern in neuen Lebenskontexten kritisch angefragt werden dürfen.¹⁸

4. Transkulturelle Gemeindeformate

Im Folgenden möchte ich am Beispiel von Bibelgesprächen und dem Internationalen Gospelgottesdienst in Hamburg erläutern, durch welche Gemeindeformate eine interkulturelle Öffnung von Kirche bzw. die Ausbildung von transkulturellen Gemeinden befördert werden könnte.

4.1. Interkulturelle Bibelgespräche

Interkulturelle Bibelgesprächskreise vor Ort sind eine vielversprechende Möglichkeit, Menschen unterschiedlicher konfessioneller und kultureller Herkunft miteinander ins Gespräch zu bringen. Sie bieten sich insbesondere als Begegnungs- und wechselseitige Lerngelegenheiten von alteingesessenen und neuhinzugekommenen Gemeindegliedern an, inklusive der Neubekehrten, wie sie als Migranten und Migrantinnen mit muslimischem Hintergrund seit etwa drei Jahren in mitunter großer Zahl an Kirchengemeinden andocken, um sich hier neu spirituell und sozial zu beheimaten.

¹⁷ Vgl. dazu in Bezug auf die gemeinsame Bibellektüre von weißen ExegetInnen und schwarzen Gemeindegliedern im post-Apartheid Kontext Südafrikas: Gerald West, *Being partially constituted by work with others. Biblical scholars becoming different*, in: *Journal of Theology in Southern Africa* 104 (1999), 44–53.

¹⁸ Vgl. Ahrens, *Zukunft* (s. Anm. 2), 75: „Es ist ebenso unnötig, *eine* Version des Christlichen normativ und dominant zu stellen, wie es sinnvoll bleibt, zu fragen, auf welcher Ebene sich denn eine Gemeinsamkeit des Christlichen abzeichnet. Die Identität des Christlichen und die eigene Identität werden von den beteiligten Akteuren ständig neu verhandelt.“

Das Projekt eines solchen Bibelgesprächs legt sich in der interkulturellen Situation auch deshalb nahe, weil die Bibel grundsätzlich einen wesentlichen gemeinsamen Bezugspunkt aller Christinnen und Christen darstellt. Im gemeindlichen Gespräch über die Bibel können Gläubige unterschiedlicher Herkunft ihre Verständnisse und Deutungen vortragen und verständlich machen. Methodisch orientieren sich diese Bibelgespräche an den Schritten des *Bibelteilens*, wie es in der katholischen Kirche in Südafrika in den 1970er-Jahren entwickelt wurde.¹⁹ Gleichzeitig knüpft es an das interkulturelle Projekt des *Reading With* an, wie es von dem südafrikanischen Theologen Gerald West erarbeitet und beschrieben worden ist, der seit Beginn der 1990er-Jahre mit weißen AkademikerInnen in schwarzen Gemeinden gemeinsam Bibel las.²⁰ Dieses Projekt grenzt sich in zweifacher Hinsicht ab von problematischen Strategien eines gemeinsamen Bibelgesprächs, durch welche die je Anderen letztlich nicht ernst genommen, sondern vereinnahmt werden: Auf der einen Seite ein dominierendes *Lesen-für* die Anderen – da sind Pfarrer und Pfarrerinnen besonders anfällig; auf der anderen Seite ein romantisierendes, unkritisches *Hören-auf* die verklärten Anderen.

Ein solcher Austausch über biblische Passagen birgt die Möglichkeit,

- a. dass jeder und jede sich mit der eigenen Perspektive niederschwellig ins Gespräch einbringen kann und mit der ganz eigenen Lebensperspektive wichtig wird für die anderen;
- b. einander kennen, verstehen und wertschätzen zu lernen;
- c. sich selbst mit seinen eigenen bisher nicht bewussten kulturellen und konfessionellen Geprägtheiten verstehen zu lernen – das Gegenüber nimmt die Funktion eines *Spiegels* an;
- d. neue, bisher übersehene Bedeutungen biblischer Aussagen oder Deutungen von Evangelium kennenzulernen, die für die eigene Gestaltung von Glauben und Welt bedeutsam werden könnten – das Gegenüber nimmt die Funktion eines *Fensters* an;
- e. problematische Interpretationen zu erkennen und auszubalancieren – die *korrektive* Funktion;
- f. unter Rekurs auf die vorhandenen Lebenserfahrungen, Perspektiven und Einsichten neu und gemeinsam zu *umschreiben* versuchen, was das Evangelium eigentlich ausmacht.

Die Diversität des Christlichen ist in der Vielfalt des Kanons vorgebildet bzw. sie ist durch diese befördert worden.²¹ Im gemeinsamen Gespräch vor Ort über unsere Deu-

¹⁹ Vgl. Oswald Hirmer – Georg Steins: *Gemeinschaft im Wort. Werkbuch zum Bibel-Teilen*, München 1999.

²⁰ Vgl. Gerald West – Musa W. Dube (ed.), „Reading With“: *An Exploration of the Interface between Critical and Ordinary Readings of the Bible. African Overtures (Semeia 73)*, Atlanta 1996.

²¹ Vgl. Werner Kahl, *Ein Gott – eine Bibel – eine Vielfalt von Auslegungen in der ökumenischen Lektüregemeinschaft der Kirchen*, in: ders. (Hg.), *Die Bibel im Prisma ökumenischer Kontexte (Theologische Impulse der Missionsakademie 2)*, Hamburg 2013, 4–10.

tungen von Bibel und Welt wird die kanonische Stimmenvielfalt hörbar. Christinnen und Christen unterschiedlicher Herkunft und Glaubenstradition bevorzugen nämlich unterschiedliche biblische Schriften und Passagen.²² Das im Kanon bezeugte Gespräch von Gläubigen der Antike über die Bedeutung und die je angemessene Aktualisierung von Evangelium hat sich heute *fortzusetzen* in ökumenischen Begegnungen vor Ort, wie sie in transkulturellen Gemeinden möglich werden. Um in der heutigen multi-kulturell gewordenen Lebenswelt bedeutsam werden zu können, ist das Evangelium durch die gemeinsame Bibellektüre der Verschiedenen ins Leben zu ziehen.

4.2. Internationale Gospelgottesdienste

Seit 2006 wird in der Hamburger lutherischen Gemeinde St. Georg-Borgfelde einmal im Monat regelmäßig ein „internationaler Gospelgottesdienst“ gefeiert. Involviert sind neben der lutherischen Gemeinde zwei Gemeinden afrikanischer Mitgliedschaft sowie der Rat afrikanischer Gemeinden in Hamburg. Der Gottesdienst findet statt in einem Kirchengebäude, das den beiden afrikanischen Gemeinden vom Kirchenkreis zur Verfügung gestellt wurde. Dort hat sich über die Jahre ein „afrikanisches Zentrum“ etabliert. Entscheidend wichtig für das Gelingen des Gottesdienstes, der sowohl AfrikanerInnen und Deutsche, Kirchnahe und Kirchenferne anzieht – die Zahl der Teilnehmenden schwankt zwischen 70 und 120 –, erscheinen mir folgende Aspekte:

Ein *Team* von je zwei bis drei afrikanischen und deutschen Pastoren und Pastorinnen, einem ghanaischen Gemeindeältesten und dem nigerianischen Chorleiter bereitet die Gottesdienste gemeinsam nach und vor. Alle Teammitglieder kommen im Gottesdienst vor. Sie gestalten ihn zusammen. Eine Leitfigur ist im Gottesdienst nicht zu erkennen. Das Team ist dazu übergegangen, *Dialogpredigten* von je einer/m westafrikanischen und einer/m deutschen Kollegin/Kollegen zu halten. Auch bei gelegentlich eingebauten *Individualsegnungen* stehen westafrikanische und ein deutsche KollegInnen bereit, um Gebetsanliegen entgegenzunehmen, über Personen zu beten und ihnen gemeinsam die Hände aufzulegen. Zur Gestaltung der Liturgie wurden Elemente aus deutscher und aus westafrikanischer Tradition in das Gottesdienstgeschehen integriert. Durch die Anstellung eines nigerianischen Chorleiters ist z. T. aus dem Kreis der GottesdienstbesucherInnen ein Gospelchor entstanden, der die Gottesdienste musikalisch begleitet. Der Gottesdienst soll einladend wirken. Auf die ausführliche *Begrüßung* der GottesdienstbesucherInnen im Allgemeinen und besonders derjenigen, die zum ersten Mal da sind, wird Wert gelegt. Dies wird durch bestimmte Begrüßungsriten, die aus westafrikanischen christlichen Traditionen übernommen wurden, verstärkt. Das Gottesdienstgeschehen ist insgesamt auf *Partizipation* hin angelegt: Dies

²² Vgl. für Westafrika: Werner Kahl, Jesus als Lebensretter. Afrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese, Bd. 2), Frankfurt 2007.

wird gewährleistet vor allem durch die Einladung zu einem gemeindlichen *Kurzgespräch über den Predigttext* in Murrelgruppen, das der Predigt vorgeschaltet ist. Im Anschluss an den Austausch wird den GottesdienstbesucherInnen die Möglichkeit gegeben, über das Mikrophon der anwesenden Gottesdienstgemeinde Beobachtungen, Fragen oder Einsichten mitzuteilen. Es besteht die Erwartung, dass die anschließend predigenden Pastoren diese Impulse spontan aufnehmen und weiterentwickeln. Zum anderen haben die GottesdienstbesucherInnen im *Fürbittenteil* die Möglichkeit, von ihrem Platz aus eine Bitte laut in den Raum hineinsprechen, woraufhin die Gemeinde mit dem Taize-Kehrvers „O Lord hear my prayer, come and listen to me“ antwortet.

5. Schlussfolgerungen

Wie in der mediterranen Antike, so befindet sich auch die Bevölkerung Europas gegenwärtig in vielschichtigen Transformationsprozessen, nicht zuletzt aufgrund globaler Migrationsbewegungen. Bei den alten etablierten Kirchen Europas handelt es sich weithin um – geschichtlich so gewachsene – *monoethnische* Institutionen. In der letzten Generation sind nun in Deutschland vielfältige neue Gemeinden entstanden, mit mehrheitlich oder exklusiv asiatischer, afrikanischer oder lateinamerikanischer Mitgliedschaft. Hinzu kommen zahlreiche Kirchen verschiedener europäischer und nahöstlicher Herkunft.

Die Herausforderung für die – noch – als Volkskirchen erachteten etablierten Großkirchen besteht angesichts des neuen Phänomens der Vervielfältigung und Fragmentierung des Christlichen in Folgendem, und darin ist eine gewisse Analogie zur frühchristlichen Situation zu erkennen: Wie können kirchliche Räume kreiert werden, in denen sich Prozesse wechselseitiger Integration von Gläubigen vollziehen können, die eine Vielzahl von Konfessionen, Kulturen und Identitäten – eben die weltweite Ökumene – repräsentieren? Die Gestaltung transkultureller Gemeinden in einer sich kulturell und ethnisch ausdifferenzierenden Gesellschaft erscheint mir vom Evangelium her aufgegeben.²³ Mit solchen integrativen Vorhaben bezeugt Kirche das Evangelium im Sozialraum und damit auch in integrativer Hinsicht ihre gesellschaftliche Relevanz.

Eine Öffnung für den Prozess einer transkulturellen Gestaltung setzt folgende Bereitschaften voraus – bei allen Beteiligten:

- Die je anderen sind *als* andere, d. h. in ihrem So-Sein als *Subjekte* zu würdigen, statt sie auf einen Status als MigrantInnen oder Objekte diakonischer Hilfstätigkeit zu reduzieren.
- Macht und Ressourcen sind zu teilen.
- Die Beteiligten lassen sich darauf ein, in der Begegnung verändert zu werden.

²³ Vgl. Polack, Migration als Lernort (s. Anm. 3), 211: „Die Aufnahme von MigrantInnen ist nicht bloß ein gutes Werk der Kirche, sondern gehört zu ihrem Selbstvollzug.“

In diesem Prozess geht es also insgesamt darum, sich einzulassen auf die *produktive Spannung von Differenz und Transformation*. Bei der anstehenden Aufgabe einer transkulturellen Neukonturierung von Kirche angesichts einer sich wandelnden Bevölkerungsstruktur gilt es allerdings – und es ist mir wichtig, dies zu betonen – *behutsam und umsichtig* vorzugehen. Es ist ernst zu nehmen, dass sich viele der kirchennahen – und die kirchliche Arbeit finanzierenden – Gemeindeglieder in ihren Kirchengemeinden grundsätzlich gut aufgehoben und verwurzelt fühlt. Kirchengemeinden können in Zeiten tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen und damit sich einstellender Verunsicherungen Halt und Orientierung bieten. Auch das ist ein nicht zu unterschätzender Wert! Es ist von GemeindeleiterInnen zusammen mit der Gemeinde auszutariieren, was für sie möglich ist – in der Spannung von zu bewältigender Not, von Kirche als bisheriger *comfort zone* der relativ Wenigen und dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums. Die geschichtlich bedingte Herausbildung monoethnischer Kirchen wird *dann* problematisch, wenn dies zum *ausgrenzenden* Faktor wird in einer sich wandelnden pluralen, konfessionell und auch religiös sich fragmentierenden Gesellschaft, und zwar angesichts der Deutung – und bleibenden Bedeutung – von Evangelium in frühchristlicher Zeit.

Die etablierten Kirchen stehen m.E. vor der reizvollen und durchaus anspruchsvollen Aufgabe der Gestaltung transkultureller Glaubensgemeinden in multikulturellen und multireligiösen Stadtteilen. Kirchengemeinden sollen die sich wandelnde Bevölkerungsstruktur abbilden und gesellschaftlich integrierend wirken. Sie sind bevorzugte Orte des Zusammenwachsens der Verschiedenen: Orte des Verwebens des Eigenen mit dem Fremden, des Einwebens, auf dass neue Gewebe entstehen, die das Evangelium bezeugen und die an der Zeit sind.²⁴

Prof. Dr. Werner Kahl
Missionsakademie an der Universität Hamburg
Rupertistr. 67
22609 Hamburg
+49 (0)40 823 161 40
werner.kahl(at)missionsakademie(dot)de
www.missionsakademie.de

²⁴ Vgl. Ulrike Wagner-Rau, *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*, Stuttgart 2012. Mein Beitrag konkretisiert Wagner-Raus programmatischen Entwurf hinsichtlich einer Ökumenisierung von Kirche vor Ort. Vgl. auch Andrea Bieler, *Gottesdienst interkulturell – Predigen und Gottesdienst feiern im Zwischenraum* (Christentum heute 9), Stuttgart 2008.

Diversität in der (kirchlichen) „Flüchtlingsarbeit“

Abstract

Die Ankunft vieler Geflüchteter besonders seit der sogenannten Flüchtlingswelle 2015 fordert in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens heraus. Viele Ehrenamtliche bzw. freiwillig Engagierte sind in den letzten Monaten und Jahren beispielsweise in der Sprachvermittlung aktiv geworden. Gerade bei dem Aufeinandertreffen von Geflüchteten und freiwillig Engagierten in Erstaufnahme- oder Übergangseinrichtungen werden Unterschiede und Verschiedenheiten jedoch nicht nur als Ressource oder Bereicherung, sondern auch als problematisch erlebt. Der folgende Artikel beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern Diversitäts-Diskurse zu Perspektiven beitragen, um diese Konflikte in einem anderen Licht deuten zu können. Hierbei geht es besonders um eine Schulung der Reflexionsfähigkeit und Sensibilisierung für machtsensibles Handeln aufseiten der freiwillig Engagierten. Davon ausgehend werden abschließend Ziele für Lernprozesse im Bereich der Freiwilligenarbeit mit Geflüchteten formuliert.

Particularly since the so-called wave of refugees in 2015, the arrival of many refugees has been a challenge in many areas of society. In recent months and years, for example, many volunteers have become engaged in language training. Especially when refugees and volunteers first encounter in reception- and transit centres, differences and diversity are not only experienced as enriching and resourceful, but also as problematic. The following article deals with the question to what extent diversity discourses help develop perspectives to interpret these conflicts in a different light. This especially concerns the ability to reflect and the awareness of power-sensitive behaviour on the part of volunteers. On that basis, goals will be formulated for learning processes in the area of voluntary work with refugees.

1. Einleitung

Diversität in der „Flüchtlingsarbeit“¹ – gibt es das? Dem ursprünglichen Sinn des Wortes nach ließe sich diese Frage sicherlich bejahen: Vielfalt und Unterschiedlichkeit und ihr Aufeinandertreffen, das ist eine Art „Tagesgeschäft“ in der Geflüchtetenhilfe.

Dennoch ist es zuerst einmal sinnvoll, für diese Ausführungen zu klären, wie ich den Begriff Diversität verwende, da er in vielen Kontexten gebraucht wird, häufig „unscharfe Konturen [aufweist] und damit die Eigenschaft [hat], anpassungsfähig und

¹ Auch wenn die Bezeichnungen Flüchtling/Flüchtlingshilfe etc. die gängigen sind, orientiere ich mich im Folgenden weitgehend an den Bezeichnungen Geflüchtete/Geflüchtetenhilfe, um eine „Verniedlichungstendenz“ zu vermeiden, die im Wort Flücht-ling steckt. Wenn ich die alltägliche ehrenamtliche Arbeit in Übergangseinrichtungen thematisiere, bei der meist von „Flüchtlingsen“ gesprochen wird, behalte ich diese Bezeichnung jedoch bei.

vielfältig einsetzbar und zugleich wenig bestimmt zu sein.“² Möglicherweise liegt dies auch an seiner Herkunft: Der Diversitäts-Diskurs stammt ursprünglich aus dem wirtschaftlichen Kontext bzw. der Antidiskriminierungspolitik und hat seine Anfänge in den 1990ern in den USA (mit Grundlegungen in den 1950er- und 1970er-Jahren). Dort wurde „Diversity“ als Strategie in der Organisationsentwicklung verstanden, die davon ausgeht, dass (personelle und individuelle) Vielfalt und die Ermöglichung ihrer Entfaltung sich letztlich positiv auf den Profit von Firmen auswirken. In der Folge haben sich viele Ansätze und weiterführende Diskurse entwickelt, gerade in der Übertragung auf Erziehungswissenschaft und Pädagogik.³

Für die folgenden Überlegungen möchte ich der Linie der machtkritischen Diversitäts-Ansätze folgen, die „soziale Identitäten und Zugehörigkeiten als Produkte von Herrschaftsverhältnissen wie Rassismus, Antisemitismus, Heteronormativität, Sexismus oder Behindertenfeindlichkeit“⁴ sehen. Im Kontext der Geflüchtetenarbeit zwischen freiwillig Engagierten und Geflüchteten kann ein machtsensibler Ansatz helfen, aufzuzeigen, dass und wie Differenzen wirkmächtig sind und dass es Machtstrukturen gibt, innerhalb derer Zuschreibungen getätigt und aufrechterhalten werden.⁵

Bezogen werden diese Überlegungen auf die teils kirchlich verankerte Geflüchtetenhilfe, die sich oft im Zuge der sogenannten Flüchtlingswelle 2015 formiert und konstituiert hat. Hierbei handelt es sich häufig großflächig um ehrenamtliches Engagement, das von den Initiativen und im Optimalfall auch den vor Ort tätigen Sozialarbeiter_innen unterstützt und begleitet wird. *Wenn* die Rolle als freiwillig Engagierte_r reflektiert wird, dann in der Regel nicht, indem über „Diversität“ gesprochen wird – doch dass Verschiedenheiten und Unterschiedlichkeiten aufeinanderprallen, das wird schnell und häufig erlebbar. Oft gelingen trotz aller Unterschiede die Verständigung in der Arbeit mit Geflüchteten und das Zusammenleben mit den neuen Nachbarn auf erfreuliche Weise. Dennoch können Unterschiedlichkeiten und Verständigungsschwierigkeiten zu Problemen führen. Dies kann sich in der Geflüchtetenhilfe z. B. im Rückzug von Bewohner_innen von Übergangseinrichtungen äußern oder im Frust vonseiten freiwillig Engagierter – wenn beispielsweise der ehrenamtlich angebotene Sprachkurs auch nach vielen Bemühungen einfach nicht besucht wird ... Dann kann eine zunächst sehr positive Grundhaltung im schlechtesten Fall auch in eine „Anti-Flüchtlings-Haltung“ umschlagen.

² Paul Mecheril – Andrea J. Vorrink, Diversity und Soziale Arbeit: Umriss eines kritisch-reflexiven Ansatzes, in: ARCHIV für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit (1/2012), 92–101, hier 92.

³ Vgl. Katharina Walgenbach, Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft, Opladen, Toronto 2014, 91–122, hier 97.

⁴ Walgenbach, Diversity (s. Anm. 3) 104.

⁵ Vgl. Paul Mecheril – Melanie Plößer, Diversity und Soziale Arbeit, in: Hans-Uwe Otto – Hans Thiersch (Hg.), Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik, München 5. erw. Aufl. 2011, 322–331, hier 323.

Auf diese Problematik möchte ich im Folgenden eingehen und zeigen, inwiefern Diversität ganz grundlegend spürbar wird und ein reflexiver, machtkritischer Ansatz an dieser Stelle hilfreich sein kann. Hieraus können einige Gedanken für ein „diversitäts-sensibles“ Handeln in der kirchlichen Geflüchtetenhilfe erwachsen.

2. Die Versuchung, einem Bild zu erliegen

Jeder Mensch ist anders – und entwickelt seine Identität durch vielfältige Einflüsse, z. B. Identitätszuschreibungen, die auch durch Zugehörigkeiten und Zuordnungen zu bestimmten Gruppen entstehen. Sogenannte Differenzordnungen sind Ordnungen, die eine Gesellschaft strukturieren, ordnen, normieren und sich teilweise schon sehr früh auf die Biografie auswirken.⁶ Im Angebot dieser Ordnungen, beispielsweise der Herkunft oder dem Geschlecht, verortet man sich selbst in der Gesellschaft. Diese Differenzordnungen sind hierarchisch und folgen häufig einer binären Logik (entweder-oder, z. B. entweder Mann *oder* Frau). Folgt man ihr nicht, setzt man sich gegebenenfalls Anfeindungen oder gesellschaftlichen Abwertungen aus (z. B. Transgender).⁷ Von außen zugesprochene Zuschreibungen können internalisiert und verleiblicht und Teil der eigenen Selbstzuschreibung werden, wo sie normierend weiterwirken und man selbst Teil dieser Praxis wird („doing difference“). Ungleichheiten wie ein Minderheitenstatus können dadurch gefestigt werden. Beispielsweise kann es vorkommen, dass Kinder erst in der Schule „lernen“, sich als ursprünglich Fremde zu verstehen, als „Menschen mit Migrationshintergrund“, obwohl sie diesen Kontrast zuvor gar nicht wahrgenommen oder so empfunden haben.⁸

Ein reflexiver Diversitäts-Ansatz, wie ihn beispielsweise Paul Mecheril verfolgt, möchte auf diese Machtstrukturen hinweisen und dazu beitragen, „Ursachen für Zugehörigkeiten und Identifikationsmuster, die Menschen selbst wählen oder die ihnen von anderen vorgegeben werden, zu erkennen“⁹.

Für den Bereich der Geflüchtetenhilfe ganz konkret lässt sich der Bereich Diversität auf die „nicht intensiver verfolgten Fragen des Nebeneinanders verschiedener Lebenswelten [beziehen, die] in ihrer Eigensinnigkeit und ihrem Anderssein, in ihren Konflikten, Ausgrenzungen Stigmatisierungen rekonstruiert und auf neue Konzepte

⁶ Vgl. hier und im Folgenden: Paul Mecheril, „Diversity“. Differenzordnungen und Modi ihrer Verknüpfung, <http://bit.ly/2AeID5q> (abgerufen am 21.6.2017).

⁷ Vgl. Walgenbach, Diversity (s. Anm. 3) 105.

⁸ Vgl. Paul Mecheril, Migrationspädagogik – ein Projekt, in: Ders. (Hg.), Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim, Basel 2016, 8–30, hier 20–22.

⁹ Maren Ziese, Diversitätsbewusste kulturelle Bildung und Vermittlung im Kontext von Flucht. Von der Idee zum institutionellen Arbeitsalltag, in: Dies. – Carolin Gritschke (Hg.), Geflüchtete und kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld, Bielefeld 2016, 201–216, hier 203.

einer Integration bzw. Inklusion bezogen [werden], die auch durch die ihren Alltag bestimmenden sozialen Probleme und das pragmatische Miteinander in den alltäglichen Bewältigungsaufgaben geprägt sind.¹⁰

3. Konkretionen

„Eine gute Geschichte wäre gewesen: Ich habe Ängste, ich habe Vorbehalte, ich überwinde mich. [...] Der Flüchtling kommt, wir lernen uns kennen, wir lernen uns schätzen, wir werden Freunde. Wir gehen beide als bessere Menschen aus dieser Situation hervor. Es gibt einen kleinen Artikel in der Lokalzeitung: ‚Integration gelungen. Dank an den deutschen Helfer. Ohne ihn wäre das alles nicht möglich gewesen.‘ Aus, Ende, Abspann.“¹¹

Was der Kabarettist Christian Ehring hier pointiert darstellt, ist die Erfahrung vieler in der Flüchtlingshilfe tätiger freiwillig Engagierter: So einfach, wie man es sich mal vorgestellt hat, ist es nicht. Gute Geschichten, wie man sie sich ausgemalt hat, werden geschrieben, aber doch längst nicht so flächendeckend wie erwünscht und erwartet. Da werden Freizeitaktivitäten, Sprachkurse und mehr angeboten – und die Flüchtlinge kommen nicht – obwohl man doch seine Zeit opfert. Die Menschen, die hier Zuflucht gefunden haben, scheinen gar kein so rechtes Interesse zu haben. Das, was vonseiten der freiwillig Engagierten als notwendig und sinnvoll empfunden wird, findet noch lange nicht automatisch Anklang bei den Flüchtlingen.

So berichtet auch Paul Mecheril vom Thema Flucht in einem Seminar mit Studierenden: „Es wurde über vieles gesprochen, und relativ schnell war der Punkt auf dem Tisch [...], dass es doch erstaunlich sei, dass viele Flüchtlinge undankbar sind. Dass sie bestimmte Geschenke und Angebote, die ihnen von ehrenamtlich-barmherzigen Mehrheitsangehörigen gemacht werden, nicht annehmen. Es wurde berichtet, dass bei der Essensausgabe, bei der ein Student geholfen hat, ein Flüchtling gesagt hat, ‚nö, das Essen mag ich nicht‘.“¹²

Es gibt viele negativ konnotierte Geschichten über „die“ Flüchtlinge, über Zustände in Erstaufnahme- und Übergangseinrichtungen, über Nicht-Teilnahme an Integrationskursen, die Form der Erziehung von Menschen aus diesen und jenen Ländern usw. usf.

¹⁰ Klaus Grundwald – Hans Thiersch, Lebensweltorientierung, in: Hans-Uwe Otto – Hans Thiersch (Hg.), Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik, München 5. erw. Aufl. 2011, 934–943, hier 941.

¹¹ Christian Ehring, Keine weiteren Fragen, abrufbar unter: <http://bit.ly/2BeDKNA>, 37:29-37:51 (abgerufen am 21.6.2017).

¹² Paul Mecheril, Es bleibt anders. Kämpfe um die (Pädagogik der) Migrationsgesellschaft, in: Maren Ziese – Carolin Gritschke (Hg.), Geflüchtete und kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld, Bielefeld 2016, 101–106, hier 103.

Gerade bei vielen Erwachsenen scheinen Integrationsprozesse aus sehr unterschiedlichen Gründen oft nur schleppend voranzugehen. Sind Integrationskurse überbelegt, Asylanträge in der Warteschleife o.Ä., dann werden viele Geflüchtete auf eine belastende Geduldsprobe gestellt. Umso wichtiger scheint dann beispielsweise die ehrenamtlich geleistete Arbeit im Bereich der Sprachvermittlung zu sein. Denn es ist offensichtlich: Wie soll man Arbeit finden ohne Deutschkenntnisse? Wie einen Mietvertrag verstehen? Wie „so richtig“ ankommen und teilhaben an der Gesellschaft?

Die Sichtweise vieler ehrenamtlicher Sprachlehrkräfte ist daher einleuchtend: Ohne Sprachkenntnisse geht nichts. Wenn Flüchtlinge also trotz vielfacher Aufforderung um zehn Uhr morgens noch schlafen statt zum Sprachkurs zu gehen, wird dieses Verhalten verurteilt und sehr häufig entweder als persönliche Zurückweisung gewertet oder als generelles Desinteresse, in Deutschland anzukommen. Warum dann also die wertvolle eigene und rare Zeit „verschwenden“, wenn nichts zurückkommt, wenn keine guten Geschichten geschrieben werden? Mit der Zeit kann sich dann die Stimmung drehen – von großer Offenheit und Hilfsbereitschaft hin zu Frust und manchmal auch einer resignierten Beendigung des scheinbar ergebnislosen ehrenamtlichen Engagements.

4. Die Helfer_innen und die Opfer

Auf der Suche nach Gründen für die ein oder andere nicht gelungene Begleitung Geflüchteter durch freiwillig Engagierte lassen sich einige Beobachtungen machen. Zunächst lohnt jedoch ein differenzierter Blick auf die Geflüchteten und die Menschen, die in Geflüchtetenhilfen tätig werden.¹³

4.1 Menschen werden Flüchtlinge

Geflüchtete sind Opfer – z. B. Opfer von Kriegen, korrupten Regierungen, kapitalistischen Systemen oder Naturkatastrophen. Es gibt mindestens einen und häufig ein Bündel an Gründen, der bzw. das sie bewegt hat, ihre Heimat zu verlassen und sich über meist lebensgefährliche Routen den Weg bis nach Deutschland zu bahnen.

Deshalb müssten sich Geflüchtete jedoch noch längst nicht als „Opfer“ begreifen oder darüber definieren. Sie können die Entscheidung, ihr Heimatland zu verlassen, auch

¹³ Wenn ich die Perspektive geflüchteter Menschen versuche darzustellen, dann tue ich dies aus der Position einer Person, die selbst keine Geflüchtete ist. Ich kenne nur Geschichten und habe Eindrücke gesammelt durch meine ehrenamtliche Arbeit in der Geflüchtetenhilfe. Ich orientiere mich ferner daran, dass es Erfahrungen und Geschicke gibt, die Geflüchtete miteinander teilen, auch wenn sie im Einzelnen „nicht aufhören, Situation *dieser* Migrantin oder *dieses* Migranten zu sein, nur weil sie *auch* die Situation *anderer* Migranten sind.“ Reinhard Feiter, Einen Platz finden in der Welt – und nicht zum Feind werden, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 17 (2016) 4, 299–310, hier 300. (Hervorhebungen: im Original).

als „Ausdruck eines Selbstbestimmungsanspruchs“¹⁴ verstehen, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen und dies in einer globalisierten Welt zu tun.

Spätestens mit ihrer Ankunft in Deutschland werden sie jedoch gewissermaßen dazu gezwungen, sich als Opfer darzustellen, da sie sich vor dem Gesetz als legitime Opfer z. B. von Verfolgung und Missbrauch ausweisen müssen, um der Genfer Flüchtlingskonvention zu entsprechen. Denn ob sie hier eine Zukunft haben können, wird am Ende darüber entschieden, ob sie als Asylsuchende anerkannt werden – und das ist ein juristischer Akt.¹⁵ Louis Henri Seukwa spricht daher davon, dass Menschen als Flüchtlinge „konstituiert“ werden.¹⁶ Geflüchtet zu sein bekommt im Ankunftsland also ein bestimmtes Gewicht, das von nun an identitätsbildend ist und vor allen anderen Persönlichkeitsmerkmalen dominiert und heraussticht. Der geflüchtete Mensch wird in erster Linie der Kategorie des Flüchtlings zugeordnet (vgl. Kap. 2) – der er zu entsprechen hat ... Assoziiert wird er im *anerkannten* Status mit Attributen wie Dankbarkeit, Bescheidenheit oder Elend¹⁷, vor allem im Kontrast zu den nicht anerkannten „Wirtschaftsflüchtling[en]“ oder „Scheinasylanten“¹⁸.

Ein Geflüchteter ist Gast, ist Fremder. Reinhard Feiter fasst diese Situation im Anschluss an Bernhard Waldenfels pointiert zusammen: „Ist er [der Gast; M.H.] willkommen, ist es Gastfreundschaft, gibt es einen Rechtstitel für den Aufenthalt, so ist es ein Sonderrecht. Schließlich ist Gast, wer kommt, um nicht zu bleiben. Wer in ansässige Familien einheiratet oder durch Einbürgerung ins Staatsvolk aufgenommen wird, ist deshalb auch nicht länger Gast. Wer aber als Gast zu bleiben gedenkt, ist bald unerwünscht. Denn sein Verhalten ist der Gastfreundschaft gegenüber ungebührlich, in der Rechtsordnung aber ein Verstoß – geahndet u. U. mit Abschiebung und (Abschiebungs-)Haft. Es ist offensichtlich nur ein schmaler Grat, der die Aufnahme des Fremden als Gast von seiner Bekämpfung als Feind trennt [...].“¹⁹

¹⁴ Mecheril, Es bleibt anders (s. Anm. 12) 105. Siehe ebenso Mecheril, Migrationspädagogik (s. Anm. 8) 9 (Fußnote): „Migration kann als Versuch verstanden werden, in einem sehr grundlegenden Sinne Einfluss auf das je eigene Leben zu nehmen, und stellt damit einen Prototyp moderner Lebensführung dar – mit all ihren Ambivalenzen, Illusionen und zweifelhaften Nebenfolgen.“

¹⁵ Vgl. Louis Henri Seukwa, Flucht und Handlungsfähigkeit, kulturelle Bildung und globale Ungleichheit. Louis Henri Seukwa im Interview mit Maren Ziese, in: Maren Ziese – Carolin Gritschke (Hg.), Geflüchtete und kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld, Bielefeld 2016, 107–119, hier 108f.

¹⁶ Vgl. Louis Henri Seukwa, Flucht, in: Paul Mecheril (Hg.), Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim, Basel 2016, 196–210, hier 197f.; Seukwa, Interview (s. Anm. 15) 108f.

¹⁷ Seukwa, Flucht (s. Anm. 16) 198f.

¹⁸ Seukwa, Flucht (s. Anm. 16) 198.

¹⁹ Feiter, Einen Platz finden (s. Anm. 13) 309f. (Hervorhebungen: im Original).

4.2 Die helfenden Hände

Menschen, die hunderte Kilometer zu Fuß zurücklegen, in Camps unter lebensunwürdigen Umständen hausen müssen oder in einem Schlauchboot übers Mittelmeer kommen, in der Hoffnung, ihren Weg zu überleben ... – Es ist kein Wunder, dass die Bilder, die gerade 2015 massenhaft über die Bildschirme geflimmert sind, die Betrachenden berühren und bewegen. Dass diese Anteilnahme aber nicht gleichbleibend stark aufrechterhalten blieb, muss nicht verwundern. Vielmehr zeigt es, dass es nicht reicht, „auf wahrgenommene Not mit Mitleid und Hilfsbereitschaft zu reagieren“²⁰ – auch wenn dies die erste und intuitive Ebene ist. Gefühle kommen, sie gehen aber auch wieder. Ein vor allem durch Affekte stimuliertes Hilfsverhalten scheint stärker die Gefahr zu bergen, sich zunächst mehr aufzuladen, als eigentlich geleistet werden kann, oder mit der Zeit die Motivation für diesen Einsatz zu verlieren. Gerade wenn der Kontakt zu den „neuen Nachbarn“ nur ganz sporadisch erfolgt und nicht Teil des alltäglichen Lebens ist, tritt er bald wieder in den Hintergrund. Und Affekte bergen die Gefahr, dass sie auch „Abwehr und Zurückweisung“²¹ produzieren und/oder darin umschlagen können. In der Arbeit mit Geflüchteten zeigt sich immer wieder, dass vonseiten freiwillig Engagierter das eigene Tun reflektiert werden muss, um auch die eigenen Stimmungen während dieser Tätigkeiten wahrzunehmen und kritisch einordnen zu können, sei es, um mit Enttäuschungen oder auch schlicht und einfach mit Erlebnissen des Sich-fremd-Fühlens reflexiv umgehen zu können.

Ralf Hoburg unterscheidet hierbei zwischen der eben genannten primären Ebene des intuitiven Helfens und der sekundären Ebene, in der dieses Tun reflektiert begründet und eingeordnet wird „in eine[n] philosophischen, theologischen oder weltanschaulichen Gesamtzusammenhang, wie die wahrgenommene Not zu verstehen ist und wie ein ihr gegenüber angemessenes Reagieren auszusehen hat“²².

Meist geschieht dies nicht, jedenfalls nicht im großen Stil. Die noch recht jungen Geflüchtetenhilfen sind unterschiedlich stark professionalisiert und deren Arbeitsweise sehr abhängig von den vor Ort Engagierten. Begegnungen mit Geflüchteten können auch anfragen oder verstören; und Austauschrunden unter den freiwillig Tätigen können sich auf verschiedenen Ebenen bewegen und müssen zur Verständigung nichts

²⁰ Heinz Rüegger – Christoph Sigrist, *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*, Zürich 2011, 119. Die Autoren berufen sich hier auf Ralf Hoburg, *Der religiöse Grund des Helfens. Anthropologische Tiefenstrukturen des sozialen Helfens*, in: Ders. (Hg.), *Theologie der helfenden Berufe*, Stuttgart 2008, 168–182, hier 168, 170.

²¹ María Do Mar Castro Varela – Alisha M. B. Heinemann, *Mitleid, Paternalismus und Solidarität. Zur Rolle von Affekten in der politisch-kulturellen Arbeit*, in: Maren Ziese – Caroline Gritschke, *Geflüchtete und kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld*, Bielefeld 2016, 51–65, hier 57.

²² Rüegger – Sigrist, *Diakonie* (s. Anm. 20) 119.

beitragen – gerade dann, wenn (was die Regel darstellt) bei diesen Zusammenkünften keine Vertreter_innen der Geflüchteten anwesend sind.

Das Gelingen oder Nicht-Gelingen der Verständigung zwischen Angekommenen und schon Dagewesenen kann an vielen Faktoren hängen. Kommt Frust auf, z. B. weil die Sprachkurse nicht besucht werden, ist es auch sinnvoll, nach der eigenen Beteiligung an diesem „Scheitern“ zu fragen: Ist man selbst geeignet für diese Aufgabe? Ist das Vorgehen sinnvoll, die Form der Arbeit abgestimmt *mit* den und auf die Bedürfnisse der Bewohner_innen der Übergangseinrichtungen?

Bleibt das Engagement eine unreflektierte Freizeitbeschäftigung, ist vorherrschender Paternalismus ein häufiges Problem. In den Zitaten im 3. Kapitel dringt sie durch: die Meinung, dass *ich* weiß, was für den oder die andere_n gut ist und wie der oder die andere denken oder handeln müsste. Auch das Bild des Opfers ist fatal, da es automatisch ein Gefälle herstellt und die Geflüchteten in erster Linie in den Status bemitleidenswerter Gegenüber stellt, die auf Hilfe und Geschenke angewiesen sind. Seukwa bezeichnet dies als „paternalistische Viktimisierung“²³. Dies tut nicht nur wenig bis nichts für das Ankommen der Menschen an ihrem neuen Wohnort, sondern birgt gleichzeitig die Gefahr, in Zynismus umzuschlagen, wenn die Geflüchteten sich nicht in diese ihnen zugesprochene Rolle einfügen, sondern selbstbestimmt handeln²⁴ oder man merkt, dass sie auch nur Menschen und keine Engel sind.

Das Fazit vieler Engagierter kann daher lauten, dass es doch alles gar nicht so einfach ist, wie man sich das vorgestellt hat. Aus einem „Wir schaffen das“ kann der Ruf nach einer Obergrenze werden. Naika Foroutan und Dilek Ikiz formulieren pointiert: „Migration hat sich zu einem gesellschaftsstrukturierenden Metanarrativ entwickelt, das vielfach als allgemein erklärende Kategorie für in der Regel gesellschaftliche Missstände herangezogen wird: Bildungsrückstände, Kriminalität, soziale Transferleistungen und viele sozialstrukturelle Probleme und mehr werden mit diesem Metanarrativ erklärt, welches in alle gesellschaftlichen Lebensbereiche hineingreift; sei es Bildung, Sport, Gesundheit, Politik, Identität, Zusammenleben etc.“²⁵

5. Sich beunruhigen lassen und machtsensibel werden

Die nur skizzierten Phänomene in der klassischen ehrenamtlichen Arbeit mit Geflüchteten könnten nun den Raum öffnen für nicht endende und ausufernde Überlegungen: Wie denn Integration eigentlich gelingen kann und wer „schuld“ ist, wenn sie es nicht tut, wie viel Anpassung gefordert werden darf oder soll usw. usf.

²³ Seukwa, Flucht (s. Anm. 16) 199.

²⁴ Vgl. Seukwa, Interview (s. Anm. 15) 110.

²⁵ Naika Foroutan – Dilek Ikiz, Migrationsgesellschaft, in: Paul Mecheril (Hg.), Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim, Basel 2016, 138–151, hier 139.

Anschließend an den eingangs erwähnten Diversitäts-Diskurs möchte ich jedoch den Gedanken aufgreifen, dass es nicht reicht, nur für Unterschiedlichkeiten zu sensibilisieren.²⁶ Dies könnte dazu führen, dass man sich am Ende einig ist, dass einfach alle verschieden sind. Ein solches Denken birgt einige Gefahren, z. B. Differenzen zu naturalisieren (also von einem So-oder-so-Sein von Geflüchteten zu sprechen, diese auf bestimmte Eigenschaften festzulegen). Vor allem ein reines Beharren auf Unterschiedlichkeiten nimmt nicht in den Blick, worum es in machtsensiblen Diversitäts-Diskursen eigentlich geht: Machtstrukturen – in diesem Zusammenhang auch Dominanzkulturen – und Privilegien aufzudecken. Denn es gibt in Deutschland keine Gruppe von Menschen, die weniger Rechte hat als Geflüchtete.²⁷ Es war ja schon die Rede von einem gewissen Paternalismus, Geflüchtete zunächst als Opfer anzusehen, die die Führung und Hilfe der Helferinnen und Helfer brauchen. Geflüchtete bleiben zunächst die Anderen, „die nicht Teil der ‚Mehrheit‘ sind“²⁸.

Im Sinne der Diversitäts-Diskurse machtsensibel zu handeln, hieße zunächst, die eigenen Privilegien als Einheimische („Deutsche“) aufzudecken und selbstkritisch zu hinterfragen. Dies meint z. B., ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass das Bildungssystem nach wie vor soziale Ungleichheiten abbildet und hervorbringt. Oder dass die Jobvermittlung an Geflüchtete nicht immer den Eindruck erweckt, an den vorhandenen Ressourcen und Talenten Maß zu nehmen, sondern an den „Lücken“, die es auf dem deutschen Arbeitsmarkt gibt und die man gerne gestopft sähe. Dass Sprachkurse nur bis zu einem gewissen Level gefördert werden (B1), das aber noch lange nicht ausreichend ist, um beispielsweise ein Hochschulstudium aufzunehmen, ist Teil der gesellschaftlichen Benachteiligung, der sich Geflüchtete derzeit ebenfalls ausgesetzt sehen. Es ist dann viel Durchhaltevermögen und eine große Klarheit um die eigenen Begabungen nötig, um einen eigenen beruflichen Weg verfolgen zu können.

Privilegien, so formuliert es Katharina Walgenbach daher treffend, „zeigen sich [...] darin, dass die eigene Identität bzw. der eigene Körper als ‚normal‘ gilt oder dass man die eigenen Werte bzw. Normen als universal ansieht. Für die Privilegierten selbst bleiben die strukturellen Bevorzugungen meist unsichtbar“²⁹.

²⁶ Vgl. Mecheril – Vorrink, *Diversity und Soziale Arbeit* (s. Anm. 2), 95–99.

²⁷ Vgl. Maren Ziese – Caroline Gritschke, *Flucht und Kulturelle Bildung. Bestandsaufnahme, Reflexion, Perspektiven*, in: Dies. (Hg.), *Geflüchtete und kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld*, Bielefeld 2016, 23–33, hier 25.

²⁸ Ziese, *Diversitätsbewusste kulturelle Bildung* (s. Anm. 9) 203.

²⁹ Walgenbach, *Diversity* (s. Anm. 3) 121. Vgl. auch Katharina Walgenbach, *Intersektionalität – eine Einführung*, abrufbar unter: <http://bit.ly/2iHcXvW> (abgerufen am 15. 7. 2017).

Was von den einen nicht wahrgenommen wird, stößt möglicherweise den Anderen bereits auf – und verändert Menschen, ihre Haltung zu ihrer Umgebung und zu der Gesellschaft, in der sie leben und in der sie sich diskriminiert fühlen. Vgl. hier und im Folgenden Foroutan – Ikiz, *Migrationsgesellschaft* (s. Anm. 25) 141–146.

In der Geflüchtetenhilfe muss ich mich im Umgang mit Menschen, die mir fremd sind, befremden und beunruhigen lassen können und darf nicht der Versuchung erliegen, den oder die andere schnell wieder so einzuordnen, dass Irritationen beseitigt sind. Foroutan und Ikiz wenden für diese Praxis der Abgrenzung und Einordnung den Begriff „Othering“ nach Gaytri C. Spivak an: „Ich“ bin der Mittel- und Referenzpunkt, von dem aus Abgrenzung dem Anderen und Fremden gegenüber geschieht. Nicht nur auf der individuellen Ebene finden diese Prozesse statt, sondern beispielsweise auch im Bildungssystem, in dem über Zugehörigkeiten, Möglichkeiten o. Ä. entschieden wird.

Sich verunsichern zu lassen ist daher nicht nur eine persönliche Aufgabe. Verunsicherung geschieht meist automatisch, wenn es näheren Kontakt mit Geflüchteten gibt, tritt aber scheinbar noch viel deutlicher (und dann meist unbewusst) zutage, wenn es diesen nicht gibt.

Gesamtgesellschaftlich, und im Folgenden bezogen auf Bildungsprozesse, definiert Paul Mecheril Migration „im Wesentlichen als Phänomen, das dazu beiträgt, dass Gegebenes und die Ordnung des Gegebenen irritiert, aufgewühlt, beunruhigt, provoziert und herausgefordert werden“³⁰. Diese unsere gesellschaftliche Ordnung ist es, die Privilegien für die einen möglich macht und für die anderen nicht. Jetzt, durch die leibliche Anwesenheit Geflüchteter, wird diese Ordnung infrage gestellt, z. B. weil es auch die reichen Länder wie Deutschland sind, die die Fluchtursachen generieren. Aber es geht ebenso um die Frage, ob die Ordnung neu legitimiert wird oder nicht – und diese Frage wird u. a. mit der Rückfrage „beantwortet“, dass die Anwesenheit Geflüchteter bzw. ihre Zahl infrage gestellt wird.

Bezogen auf Diversitäts-Diskurse ist es daher notwendig, einen immer kritischen Blick darauf zu werfen, wer diese Diskurse führt – ob es nur die ohnehin schon Privilegierten sind und ob diese in der Lage sind, ihre eigene Stellung zu thematisieren und infrage zu stellen.³¹

Foroutan und Ikiz führen aus, dass am Umgang mit Diversität deutlich wird, wie ein Land Herausforderungen meistert – und in diesem Falle, ob Deutschland den Sprung vom „Einwanderungsland“ hin zu einer Migrationsgesellschaft gelungen ist oder gelingt. Die emotionale Abwehr und fehlende Partizipationsmöglichkeiten sprächen allerdings dagegen, dass dies schon auf einem erfolgreichen Weg sei.³²

Letztendlich zeigen Schwierigkeiten, die auf dem Weg der Integration Geflüchteter auftauchen, Probleme auf, die es schon gibt und bisher nur nicht in dieser Deutlichkeit und Klarheit ins Bewusstsein getreten sind.³³

³⁰ Mecheril, Es bleibt anders (s. Anm. 12) 102. Im Folgenden vgl. Mecheril, Es bleibt anders (s. Anm. 12) 101–103.

³¹ Vgl. Mecheril – Vorrink, Diversity und Soziale Arbeit (s. Anm. 2) 97.

³² Vgl. Foroutan – Ikiz, Migrationsgesellschaft (s. Anm. 25) 140f.

³³ Vgl. das Zitat von Naika Foroutan und Dilek Ikiz (s. Anm. 25) 139.

Paul Mecheril formuliert deshalb provokant, dass das eigentliche Bildungsziel für Geflüchtete nicht sei, Deutsch zu lernen, sondern sich in einem umfassenderen Sinne (in Anlehnung an Wolfgang Klafki) zu grundlegenden (gesellschaftlichen und globalen) Problemen in ein Verhältnis setzen zu können. Fremdheit und Unvertrautheit gäbe es schon längst in unseren globalisierten Kontexten, so Mecheril, und sein Bildungsziel für das 21. Jahrhundert laute daher „Solidarität unter Unvertrauten“³⁴. Dem einen oder der anderen mag nun spontan das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in den Sinn kommen – welches jedoch oft genug auch paternalistisch gelesen wird! Doch es kann und soll nicht darum gehen, dass die einen die Helfenden sind und die anderen die Empfangenden. Solidarität unter Unvertrauten ist für Mecheril eine Absage an nationalstaatliches Denken oder Abschottungspolitik, die auch konkret das Miteinander in der Gesellschaft meint: Durch die Zuordnung zu bestimmten Differenzkategorien werden Menschen nach einer bestimmten Logik verortet und dies ermöglicht ihnen Teilhabe oder erschwert bzw. verhindert sie.

Dies aufzudecken und aufzubrechen, wäre auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene eine Aufgabe diversitätssensiblen Denkens und Handelns. Jene, die ihr Denken und Handeln reflektieren, müssen sich selbst gegenüber kritisch bleiben und ihre Ziele vor dem Hintergrund, dass sie die Mächtigen sind, immer wieder hinterfragen. Die im Folgenden genannten Lernziele, die beispielsweise das Angebot der Fort- und Weiterbildungen der Wohlfahrtsverbände leiten könnten, beziehen sich vor allem auf die Förderung eines selbstkritischen Reflexionsvermögens von freiwillig Engagierten. Denn Handeln wird von Einstellungen und Mentalitäten begleitet und begründet. Wenn „Bildungsprozesse [...] durch Erlebnisse, Ereignisse oder (Krisen-)Erfahrungen ausgelöst [werden], insbesondere solchen, die zu Irritationen der bisherigen Selbst- und Weltverhältnisse beitragen“³⁵, dann scheint es nicht nur wichtig, sondern essenziell zu sein, diese Irritationen aufzufangen und Deutungsmöglichkeiten anzubieten.³⁶

Auf der lokalen und persönlich-individuellen Ebene der Geflüchtetenhilfe wären dies z. B. Lernprozesse,

- die es ermöglichen, Frustrationserfahrungen differenzierter und selbstkritisch zu reflektieren;
- die die eigene Rolle beleuchten – die als „Helfer_in“ und die als privilegierte_r Staatsbürger_in;

³⁴ Mecheril, Es bleibt anders (s. Anm. 12) 104.

³⁵ Mecheril, Migrationspädagogik (s. Anm. 8) 23.

³⁶ Dies kann z.B. bei Zusammenkünften freiwillig Engagierter oder im Rahmen von Fort- und Weiterbildungsmöglichkeiten der unzähligen Anbieter (Städte, Wohlfahrtsverbände, Vereine etc.) geschehen. Da das Engagement freiwillig ist, besteht auch keine Pflicht zur Teilnahme an solchen Angeboten. Auch müssen die Anbietenden selbst eine aufgeklärt-reflektierte Sichtweise haben, um einen Rahmen bieten zu können, in dem Irritationen zu wertvollen Einsichten führen, ohne im schlimmsten Falle in einem Abbruch des Engagements zu enden.

- durch die es selbstverständlich wird, dass Geflüchtete nicht passives Element von Angeboten sind, sondern dass *mit* ihnen gemeinsam erarbeitet werden muss, wie die Zusammenarbeit aussehen kann und soll³⁷;
- die ein Bewusstsein für Identitätszuschreibungen und Othering schaffen;
- und die Fremdheitserfahrungen thematisieren, aufnehmen und als wertvolle Bildungsprozesse verstehen.

Monika Heidkamp, geb. Wittmann
Wissenschaftliche Mitarbeiterin
Seminar für Pastoraltheologie
Hüfferstraße 27
48149 Münster
+49 (0)251 83-30029
monika.heidkamp(at)uni-muenster(dot)de
<http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/pastoral/heidkamp.html>

³⁷ Vgl. Carmen Mörsch, Refugees sind keine Zielgruppe, in: Maren Ziese – Caroline Gritschke, Geflüchtete und kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld, Bielefeld 2016, 67–74, hier 70.

Unterschiede, die einen Unterschied machen? Überlegungen zur Alters- und Generationendiversität in Gesellschaft und Kirche

Abstract

Die meisten Begriffe, die wir viel und selbstverständlich gebrauchen, offenbaren bei genauerem Blick eine ausgeprägte Mehrdeutigkeit. Mit „Alter“, „Generation“ und „Diversität“ ist es nicht anders. Von daher braucht es die Vergewisserung, was (alles) mit diesen Schlagworten bezeichnet und beschrieben werden kann. Erst dann erschließt sich ihr Potenzial für eine geschärfte Wahrnehmung und aufmerksame Reflexion der Wirklichkeiten und der Konstruktionen, mit denen Gesellschaft und Kirche im Alters- und Generationendiskurs hantieren – oder dies anstelle undifferenzierter Stereotype besser tun sollten. Auf diese Weise eröffnet sich eine diversitätssensible Perspektive auf die unterschiedlichen Wege des Altwerdens und die vielen Gesichter der je eigenen Lebensalter. Auch die Rede von Generationen und Generationendialogen bekommt eine neue Qualität. Die sich über die Lebensspanne dynamisch und plural hinweg entwickelnde Religiosität sowie die Erfahrungs- und Meinungsvielfalt zur kirchlichen Sozialform „Gemeinde“ seien hierfür zwei exemplarische Fokussierungen.

Most of the terms that we use a lot and in a seemingly self-evident way reveal a pronounced ambiguity on closer inspection. The same holds true for terms such as "age", "generation" and "diversity". Therefore, it is necessary to define what exactly can be described with these keywords. It is only then that their potential for a sharpened perception and a more attentive reflection of those realities and constructions which society and the church use in age and generation discourse is revealed – or better should do in place of using undifferentiated stereotypes. In this way, a diversity-sensitive perspective on the different ways of aging and the many faces of each distinct age opens up. Furthermore, the speech of generations and the dialogue between generations gets a new quality. Two exemplary focal points are religious beliefs, which develop dynamically and plurally over the lifespan, as well as the plurality of experiences with and opinions on the ecclesiastical social form "parish" resp. "community".

„Diversität“ avanciert in immer mehr gesellschaftlichen Debatten und wissenschaftlichen Diskursen zu einem Schlüsselbegriff, ohne dass die Beteiligten darunter unbedingt das Gleiche verstehen. Auch wenn es jeweils um Verschiedenheit, Andersartigkeit, Ungleichheit und Individualität gehen mag, so bleibt die Reichweite und Richtung der konkreten Diversitätsrede doch offen für eigene Akzentsetzungen.¹ Die einen erheben und beschreiben empirisch-analytisch eine mehr oder weniger große Vielzahl von Kategorien und Merkmalen wie beispielsweise Nationalität, Ethnizität, Ge-

¹ Vgl. Paul Mecheril – Melanie Plößler, Diversity und Soziale Arbeit, in: Hans-Uwe Otto – Hans Thiersch – Klaus Grunwald (Hg.), Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik, München ⁵2015, 322–331.

schlecht, sexuelle Orientierung, Klasse, Religion, den ökonomischen Status oder eben auch das Alter, um so Gemeinsamkeiten und vor allem Unterschiede von Menschen oder Personengruppen herauszustreichen und für ungleiche Teilhabechancen zu sensibilisieren. Andere widmen sich eher der normativ-präskriptiven Dimension von Diversität und messen Vielfalt ganz grundsätzlichen einen positiven Wert zu, den es als gesellschaftliche Ressource zu pflegen und zu nutzen gilt. Schmitt, Tuider und Witte unterscheiden im historischen Rückblick und im Interesse einer Systematisierung verschiedene Diversity-Ansätze:² Der rechtlich-affirmative Ansatz gründe in den Bürgerrechtsbewegungen der USA und habe in den 1950er- bis 1970er-Jahren dafür gesorgt, dass hier engagierte Frauen, Schwarze, Homosexuelle etc. gesellschaftlich sichtbarer wurden, verbreitete Diskriminierungspraxen relativieren halfen und gesetzlich verankerte Chancengleichheit erstritten. Ebenfalls in den USA wurzelt das von den AutorInnen als unternehmerisch-ökonomischer Ansatz bezeichnete „Diversity-Management“. Hier stehe nicht der Abbau von Diskriminierung am Arbeitsplatz und anderen Stellen im Vordergrund, sondern die Gewinnmaximierung von Unternehmen durch die produktive Nutzung der Vielfalt in der Belegschaft. Der Kompetenzansatz wiederum verstehe Heterogenität als Herausforderung beispielsweise für die gelingende Kommunikation mit Angehörigen anderer Kulturen und setze sich dementsprechend für die Ausbildung bzw. Stärkung entsprechender personaler oder organisationaler Kompetenzen ein. Ganz ähnlich beschäftige den pädagogisch-organisationalen Ansatz die Frage, wie Institutionen strukturiert werden müssen, um individuellen und lebensweltlichen Verschiedenheiten gerecht zu werden und soziale Ausgrenzung zu verhindern. Der machtkritisch-reflexive Ansatz schließlich versuche der Gefahr zu begegnen, durch die Fokussierung auf vermeintliche oder tatsächliche Unterschiede (unbedacht) Menschen einseitig auf bestimmte Merkmale festzulegen und eine binäre sowie zumindest potenziell machtförmige Unterscheidung zwischen „Wir“ und „die Anderen“ zu etablieren bzw. zu verfestigen. Differenzbeachtung und -anerkennung ebenso wie Differenzignoranz und -missachtung müssten stattdessen fortlaufend kritisch reflektiert werden.

Bereits diese Andeutungen zu einer längst noch nicht abgeschlossenen Diskussion zeigen (diese Wortspielerei sei erlaubt) die Diversität im Umgang mit der Diversität auf, auch wenn eine gründliche (zum Beispiel wissenssoziologische) Auseinandersetzung mit der Art und Weise, von Diversität zu sprechen, damit natürlich noch nicht geleistet ist. Dass dies in Kirche und Theologie nicht anders ist, verwundert nicht. So hat auch dieser Beitrag, der aus praktisch-theologischer Perspektive auf die Merkmale „Alter“ und „Generation“ fokussiert und die in diesem Zusammenhang beschreibbare Vielfalt betont, sein eigenes (und dies sei zugegeben, eher diffuses) Diversitätsverständnis. Beschreibungen und Bewertungen greifen dabei ineinander: Heterogenität

² Elisabeth Tuider – Matthias D. Witte – Caroline Schmitt, Diversity-Ansätze – Errungenschaften, Ambivalenzen und Herausforderungen, in: Sozialmagazin o. Jg. (2015) 10, 6–13.

des Alter(n)s und der Generationen wird sowohl als Unterschied beschrieben, als auch als Chance oder Belastung interpretiert und kritisch bezüglich der hier wirkenden Ungleichheitsverhältnisse hinterfragt. Vor allem aber leiten die eigenen Überlegungen die metaperspektivische Frage: Wozu dient die Unterscheidung „Alter“ und „Generation“ überhaupt?

1. Diversität und Alter(n)

Angenommen, die katholische Kirche in Deutschland würde sich als ein Wirtschaftsunternehmen begreifen oder sich mit Bundes-, Landes- und Kommunalinstitutionen, Hochschulen, Stiftungen, Verbänden und Vereinen einreihen in den „öffentlichen Sektor“, dann hätte sie – vielleicht – bereits die auf Initiative von Daimler, der BP Europa SE (ehemals Deutsche BP), der Deutschen Bank und der Deutschen Telekom im Dezember 2006 ins Leben gerufene und von der Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel als Schirmherrin unterstützte „Charta der Vielfalt“ unterschrieben. Diese möchte nach eigenem Bekunden „die Anerkennung, Wertschätzung und Einbeziehung von Vielfalt in der Unternehmenskultur in Deutschland voranbringen. Organisationen sollen ein Arbeitsumfeld schaffen, das frei von Vorurteilen ist. Alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sollen Wertschätzung erfahren – unabhängig von Geschlecht, Nationalität, ethnischer Herkunft, Religion oder Weltanschauung, Behinderung, Alter, sexueller Orientierung und Identität.“³ Dazu wollen die (Stand: September 2017) rund 2.600 UnterzeichnerInnen – folgt man dem Wortlaut der „Charta der Vielfalt“⁴ – ihrerseits „ein Klima der Akzeptanz und des gegenseitigen Vertrauens“ schaffen, „eine Organisationskultur pflegen, die von gegenseitigem Respekt und Wertschätzung jeder und jedes Einzelnen geprägt ist“, „Personalprozesse überprüfen und sicherstellen, dass diese den vielfältigen Fähigkeiten und Talenten aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie unserem Leistungsanspruch gerecht werden“ sowie „die Vielfalt der Gesellschaft innerhalb und außerhalb der Organisation anerkennen, die darin liegenden Potenziale wertschätzen und für das Unternehmen oder die Institution gewinnbringend einsetzen.“

Eine im Internet aufrufbare Datenbank dieser Initiative macht leider nicht übersichtlich transparent, wer die „Charta der Vielfalt“ bereits unterzeichnet hat (sicher sind es noch mehr kirchliche Einrichtungen als das Diakonische Werk im Kirchenkreis Lübbecke e. V. oder die Katholische Stiftung Marienhospital Aachen). Dass unter dem Diversity-Fokus „Alter“ zum Recherchezeitpunkt im September 2017 lediglich sechs Suchergebnisse (und kein kirchlicher Akteur) angezeigt werden, überrascht und

³ <https://www.charta-der-vielfalt.de/charta-der-vielfalt/ueber-die-charta.html> (abgerufen am 3. 9. 2017).

⁴ <https://www.charta-der-vielfalt.de/charta-der-vielfalt/die-charta-im-wortlaut.html> (abgerufen am 3. 9. 2017).

enttäuscht dann doch. Ist ein solcher Befund als Indiz für mangelndes Interesse an dem Faktor „Alter“ zu deuten, zeugt er gar von einer über Ignoranz hinausreichenden Praxis der Altersdiskriminierung, oder werden hier nur einmal mehr die nicht nur, aber auch nicht zuletzt begrifflichen Schwierigkeiten im Umgang mit dem Alter(n) sichtbar?

Was heißt schon „jung“, was „alt“? Im Alltag fällt es uns einerseits nicht schwer, andere Menschen oder auch uns selbst in eine dieser beiden oder weitere Altersgruppen („jugendlich“, „mittelalt“, „hochbetagt“ o. Ä.) einzureihen. Andererseits stoßen genau solche Zuordnungen rasch an ihre Grenzen, wenn nach den zugrundeliegenden Kriterien gefragt wird.⁵ Die hier zu konstatierende Vielschichtigkeit resultiert zum einen sicher daraus, dass Alter(n)srede häufig offenlässt, ob das chronologische bzw. kalendarische, das biologische oder das psychosoziale Alter(n) gemeint ist. Die einen benennen – in der Regel in Jahren – die Lebensdauer eines Organismus und beachten dabei nicht die körperlich-geistige Konstitution der oder des Betreffenden. Gerade diese steht aber im Mittelpunkt der Perspektive, die sich auf das jeweilige Entwicklungsstadium eines Organismus richtet und mit dem biologischen Alter(n) einen physiologischen Reifungs- und/oder Abbauprozess beschreibt. Wer von „psychischem Alter(n)“ spricht, bezieht sich auf die alter(n)sbezogene Selbstwahrnehmung und das dazu korrespondierende Verhalten, dagegen bringt das Konzept des „sozialen Alter(n)s“ zum Ausdruck, dass es hier um das Produkt gesellschaftlicher Institutionalisierung und kultureller Repräsentation geht, die den stetigen Alternsprozess in Lebensphasen unterteilen, Übergänge markieren und damit überhaupt erst eine Gliederung der Gesellschaft nach Lebensalter konstituieren. Bemerkenswert ist dabei, das „Alter“ als soziale Zuschreibung trotz des Prozesscharakters und der Existenz zahlreicher Altersstufen entlang der binären Pole jung/alt operiert, während die mittleren Lebensjahre sowohl im Alltagsverständnis wie in der wissenschaftlichen Analyse als weitgehend alterslos behandelt werden.⁶

Innerhalb dieser verschiedenen Sichtweisen auf das Alter(n) dominiert der Aspekt des Lebensalters. „Neben dem Eigennamen“, so hält Silke van Dyk fest, „wird im Alltag kein persönliches Merkmal so häufig abgefragt wie das kalendarische Alter und obwohl es [...] höchst Unterschiedliches bezeichnen kann, handelt es sich um *den* verbreiteten gesellschaftlichen Altersmarker: Angefangen vom Alter der Einschulung oder dem der Volljährigkeit über die Bedeutung von runden Geburtstagen bis hin zum Regelpensionsalter dient das kalendarische Alter als gesellschaftlicher Richtwert und nur in Ausnahmefällen – wie der Zurückstellung bei der Einschulung oder der Er-

⁵ Georg Rudinger, Lebensphasen, in: Ludger Kühnhardt – Tilman Mayer (Hg.), Bonner Enzyklopädie der Globalität, Wiesbaden 2017, 249–266.

⁶ Silke van Dyk, Soziologie des Alters, Bielefeld 2015, 6.

werbsminderungsrente – wird nach den tatsächlichen physiologischen, sozialen und psychischen Kapazitäten, d. h. dem funktionalen Alter gefragt.“⁷

Spürbar wird bei den benannten Differenzierungen immer wieder der komplexe Doppelcharakter von Älterwerden und Altsein. Mal wird von Altern als ein lebenslanger Prozess gesprochen, dann mit einer bestimmten Zahl von Lebensjahren ein Lebensalter „Alter“ bezeichnet und wiederum ein anderes Mal „das Alter“ synonym für die letzten Lebensjahre gesetzt, ohne dass damit eindeutig bestimmt wäre, wann diese Lebensphase genau beginnt. Überhaupt gibt es, welche Parameter auch immer man zur Alterscharakterisierung heranzieht, sowohl in diachroner Hinsicht als auch im synchronen Vergleich einer Alterskohorte eine große Heterogenität zu registrieren.

Wo wir von dem Alter im Sinne des höheren und höchsten Erwachsenenalters sprechen, wird dieser Umstand besonders deutlich und in den geflügelten Worten „Die Senioren von heute sind auch nicht mehr die alten“ und „Alt ist nicht gleich alt“ manifest. Die Gerontologie beschreibt die insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfolgte Ausdifferenzierung der Lebensphase Alter mit den Stichworten Entberuflichung, Verjüngung, Feminisierung, Singularisierung und Hochaltrigkeit:⁸ Der sich zu etablieren beginnende „Ruhestand“ sorgte für von Erwerbsarbeitspflichten weitgehend befreite Jahre. Darüber hinaus ließ die lange forcierte Politik der Frühverrentung für immer mehr Menschen das Alter, das mental mit dem Beschäftigungsende verknüpft blieb, bereits in ihrem sechsten Lebensjahrzehnt beginnen. Hinzu kommt, dass infolge verbesserter hygienischer Bedingungen, gesünderer Ernährung, besserer Arbeitsbedingungen und vor allem des medizinischen Fortschritts Menschen gleichen kalendarischen Alters im Vergleich zu ihren Eltern und Großeltern in den vergangenen Jahrzehnten biologisch gesehen zunehmend jünger wurden und noch immer werden. Weil die Lebenserwartung von Frauen über der von Männern lag und liegt, stellen sie die deutliche Mehrheit in dieser Lebensphase und sind zugleich – je älter, desto wahrscheinlicher – häufig alleinlebend. Hochaltrigkeit schließlich ist vom vereinzelt Sonderfall zu einem wenig spektakulären, weil verbreiteten Phänomen geworden. Da diese fünf Faktoren nicht gleichzeitig und nicht zwingend in gleicher Richtung wirken, ergeben sich plurale Alter(n)smuster.

Niemals zuvor führten hierzulande Menschen ein so langes und zugleich gesundes Leben wie derzeit. Die infolgedessen ausgedehnte Altersphase verlangt nach Binnendifferenzierung. Weitgehend durchsetzen konnte sich dafür die auf Peter Laslett zurückgehende Unterscheidung zwischen drittem und viertem Lebensalter.⁹ Hier wird weniger mit kalendarischen Altersgrenzen operiert, sondern die jeweilige körperliche und geistige Verfassung in den Blick genommen. Historisch neu ist demnach das dritte

⁷ Dyk, Soziologie des Alters (s. Anm. 6) 13.

⁸ Hans Peter Tews, Neue und alte Aspekte des Strukturwandels des Alters, in: Gerhard Naegele – Hans Peter Tews (Hg.), Lebenslagen im Strukturwandel des Alters, Opladen 1993, 15–42.

⁹ Peter Laslett, Das dritte Alter. Historische Soziologie des Alterns, Weinheim 1995.

Lebensalter, in dem der Mensch ohne berufliche Pflichten seine „späte Freiheit“¹⁰ genießen kann. Sofern sich eine ausgeprägte Hilfs- und Pflegebedürftigkeit einstellt, wird vom vierten, teilweise auch vom fünften Lebensalter¹¹ gesprochen. Kritisch an dieser Sprachregelung wie bei vielen Kategorisierungen ist ihre Eindimensionalität, die z. B. Differenzierungen nach Geschlecht oder Lebensbereichen sowie das subjektive Empfinden der persönlichen Lebenssituation außer Acht lässt.

Die Gerontologie spricht daher lieber vom „differenziellen Alter(n)“, das unter anderem in den unterschiedlichen Biografien, Lebensstilen und Bildungsgraden der betrachteten Frauen und Männer gründet. Dabei wird sichtbar, dass keine Altersgruppe im menschlichen Lebenslauf so große Unterschiede hinsichtlich physischer, psychischer und sozialer Merkmale aufweist wie die Angehörigen der Lebensphase Alter. Angesichts dessen bildet das schliche Stichwort „Alter“ ohne eingehende konzeptionelle Präzisierung heute keine praktikable Kategorie mehr für gerontologische Untersuchungen. Alter(n) löst sich vielmehr durch unterschiedliche objektive Lebensbedingungen bzw. Lebenslagen und subjektive Lebensweisen sowie unterschiedliche physische und psychische Gesundheitszustände in zum Teil sehr differenzierte Gruppen und Lebensabschnitte auf.¹²

Nimmt man die Lebensspanne aus einer vornehmlich soziologischen Perspektive in den Blick, erscheinen die sie strukturierenden Lebensphasen mit ihren mehr oder weniger an Altersgrenzen geknüpften Phasenübergängen sozial konstruiert und normiert. Diese „Institutionalisierung des Lebenslaufs“¹³ wirkt als äußere Sequenzierung des Lebens, vor allem aber als eher hilfloser Versuch einer Antwort auf die mit der Modernisierung einhergehende umfassende Pluralisierung und Individualisierung des Lebens. Wo sich die „Umstellung des Institutionalierungsmodus vom äußeren Ablauf des Lebens auf seine individuelle Gestaltung“¹⁴ durchsetzt, verflüssigt sich die „Normalbiographie“. Kindheit und Jugend, Erwachsenenalter sowie das höhere Lebensalter stellen daher gegenwärtig noch immer zentrale, größtenteils hochinstitutionalisierte Phasen des Lebenslaufs, gewinnen in ihren konkreten Ausformungen aber zunehmend an Pluralität.¹⁵

Die Vorstellung, der Mensch durchlaufe synchron mit zunehmendem Lebensalter eine wie auch immer soziokulturell geprägte, vertikal geschichtete Lebensphasenstruktur,

¹⁰ Leopold Rosenmayr, *Die späte Freiheit. Das Alter – ein Stück bewußt gelebten Lebens*, Berlin 1983.

¹¹ Leopold Rosenmayr, *Altern im Lebenslauf. Soziale Position, Konflikt und Liebe in den späten Jahren*, Göttingen 1996.

¹² Gertrud M. Backes – Wolfgang Clemens, *Lebensphase Alter. Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Altersforschung*, Weinheim 4 2013.

¹³ Vgl. Martin Kohli, *Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37 (1985) 1–29.

¹⁴ Martin Kohli, *Der institutionalisierte Lebenslauf: ein Blick zurück nach vorn*, in: Jutta Allmendinger (Hg.), *Entstaatlichung und soziale Sicherheit*, Opladen 2003, 525–545.

¹⁵ Dyk, *Soziologie des Alters* (s. Anm. 6) 50f.

erscheint vor dem Hintergrund der vorgebrachten Differenzierungsargumente fragwürdig. Zusätzliche und eher horizontal gelagerte Merkmale der Gesellschaftsstrukturierung wie Geschlecht, Ethnizität oder Milieu gehören von daher ebenso aufmerksam betrachtet wie die Kategorie „Alter“. Die dabei ins Auge fallenden „Überkreuzungen“ des Alters beispielsweise mit dem sozioökonomischen Status oder der sexuellen Orientierung sind notwendig zu beachten, um Formen der Marginalisierung, Benachteiligung und Ausgrenzung identifizieren und thematisieren zu können. Ein Diskurs um Alter und Diversität macht von daher dann und nur dann Sinn, wenn er sowohl einer diffusen Alterslosigkeit wie einer simplifizierenden Altersfixierung wehrt und stattdessen die Verschränkung mit anderen gesellschaftlichen Differenz- und Ungleichheitsmarkern sucht.

2. Alter(n) aus der Lebensspannen-Perspektive und mit Blick auf religiöse Entwicklung

„Ich liebe es, Menschen jeden Alters zu beobachten [...]. Mich fasziniert die Vielfalt der Gesichter und Gestalten, die unterschiedliche Art, wie Kinder, Erwachsene und ältere Menschen miteinander umgehen. [...] Es wird mir nie langweilig zuzuschauen.“¹⁶ Mit diesem Statement eröffnet der u. a. durch seinen Bestseller „Babyjahre“¹⁷ bekannt gewordene Remo H. Largo seine jüngst vorgelegte entwicklungsforscherische Quintessenz. In ihr streicht Largo, detailliert belegt durch Erträge der fünf Jahrzehnte andauernden und mehr als 700 Kinder von der Geburt bis ins Erwachsenenalter begleitenden Zürcher Longitudinalstudien, die Einzigartigkeit jedes Menschen heraus. Zugleich versucht er, mittels des von ihm so genannten „Fit-Prinzips“ Wege aufzuzeigen, die eigene Individualität in Übereinstimmung mit der Umwelt und hier insbesondere mit den Bedürfnissen und Begabungen der Mitmenschen „passend“ zu leben. Je besser einem dies gelingt, so Largo, desto eher erlebe der Betreffende Wohlbefinden, Selbstwertgefühl und Selbstwirksamkeit.

Mich beeindruckt das im Werk zum Ausdruck kommende Interesse und die Wertschätzung für die Einmaligkeit des Menschen und seiner je eigenen Entwicklung durch alle Lebensphasen hindurch. Teilen wir in Kirche und Pastoral diese Aufmerksamkeit und Wertschätzung? Oder lassen wir uns eher zu Schubladendenken verführen, z. B. wenn „Zielgruppen“ allein anhand des kalendarischen Alters gebildet werden und Abwertungen wie etwa in der unbedachten Rede einer „überalterten Gemeinde“ zum Ausdruck kommen? Wo suchen auch wir nach dem „fit“ bzw. unterstützen Menschen in ihren jeweiligen Bemühungen um ein stimmiges Leben?

¹⁶ Remo H. Largo, *Das passende Leben. Was unsere Individualität ausmacht und wie wir sie leben können*, Frankfurt/M. 2017, 11.

¹⁷ Remo H. Largo, *Babyjahre. Entwicklung und Erziehung in den ersten vier Jahren (vollständig überarbeitete Neuausgabe)*, München ⁶2011.

Die entwicklungspsychologische Perspektive auf die Vielfalt des Alter(n)s, die im Folgenden eingenommen werden soll, fokussiert auf die Lebensspanne mit ihren Lebensabschnitten und lässt sich von daher gut mit dem eher soziologisch geprägten und in seinen (De-)Institutionalisierungsdynamiken vorgestellten Lebenslaufkonzept verknüpfen. Ob von Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter, von Pubertät, Wechseljahren und Gebrechlichkeit oder Vorschulzeit, Schulzeit, Berufsausbildung, Studium, Erwerbsleben und Rente gesprochen wird, immer steht ein mehr oder weniger idealtypischer Lebenszyklus vor Augen. Ihn zu durchlaufen, begreift die Entwicklungspsychologie je nach theoretischer Ausrichtung als Reifungsgeschehen, persönliche Konstruktionsleistung, als Auseinandersetzung mit kritischen Lebensereignissen und/oder als Resultat der Lösung von spezifischen Entwicklungsaufgaben.¹⁸ Verfolgt wird ein dynamischer Prozess von relativer Globalität zu Differenziertheit (orthogenetisches Entwicklungsprinzip), dem ein (latenter) Fortschrittsimperativ bezüglich der jeweiligen Entwicklungsziele und idealen Entwicklungsverläufe zugrunde liegt. Welche „Motoren“ die Entwicklung antreiben, wird wiederum unterschiedlich gesehen: Bekanntermaßen differieren hier Vorstellungen, wonach Entwicklung endogen durch Anlage und Reifung erfolgt (z. B. Theorie der psychosexuellen Entwicklung nach Freud), von exogenistischen Theorien und ihrem z. B. im Behaviorismus vertretenen Ansatz bei Lernerfahrungen in und aus der Umwelt. In Korrektur zu diesen klassischen Erklärungsversuchen sind aktuell vor allem (konstruktivistische) Selbstgestaltungstheorien und Modelle zum Wechselspiel von Anlagen und Umwelten (z. B. Theorie kritischer Lebensereignisse) in der Diskussion.¹⁹

Für unseren Zusammenhang von besonderem Interesse ist die Psychologie der Lebensspanne, da sie traditionelle Vorstellungen von Entwicklung als einer im Grunde determinierten Folge altersgebundener, situations- und kontextunabhängiger Verlaufsmuster korrigieren hilft.²⁰ Dagegen gehen VertreterInnen dieses entwicklungspsychologischen Ansatzes (allen voran ist hier an Paul Baltes²¹ zu erinnern) davon aus, dass das Miteinander von biologischen, psychischen und sozialen Prozessen für Wachstum, Stabilität und Veränderung menschlichen Erlebens und Verhaltens über die gesamte Lebensspanne hinweg sorgen. In jeder Lebensphase (auch im Alter²²) lässt sich demnach Entwicklung durch ein kontinuierliches Wechselspiel von Verlusten

¹⁸ Vgl. Rudinger, Lebensphasen (s. Anm. 5) 250.

¹⁹ Vgl. Leo Montada – Ulman Lindenberger – Wolfgang Schneider, Fragen, Konzepte, Perspektiven, in: Wolfgang Schneider – Ulman Lindenberger (Hg.), Entwicklungspsychologie. Nachfolger von Oerter & Montada, Weinheim 2012, 27–60.

²⁰ Vgl. Jochen Brandstädter, Entwicklungspsychologie der Lebensspanne: Leitvorstellungen und paradigmatische Orientierungen, in: Jochen Brandstädter – Ulman Lindenberger (Hg.), Entwicklungspsychologie der Lebensspanne. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2007, 34–66.

²¹ Z. B. Paul B. Baltes, Entwicklungspsychologie der Lebensspanne. Theoretische Leitsätze, in: Psychologische Rundschau 41 (1990) 1–24.

²² Paul B. Baltes, Alter und Altern als unvollendete Architektur der Humanontogenese, in: Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie 32 (1999) 6, 433–448.

und Gewinnen beschreiben. Selektion, Optimierung und Kompensation sind hierbei die wesentlichen Möglichkeiten des Menschen, auf seine in einen biologischen, historischen und kulturellen Kontext eingebettete Entwicklung Einfluss zu nehmen. Das Potenzial zur Anpassung an neue Gegebenheiten (Plastizität) verändert sich mit zunehmendem Alter und erschöpft sich am Lebensende.

So naheliegend es erscheinen mag, dass Entwicklungspsychologie und Praktische Theologie bei der Beschreibung und Deutung religiösen Erlebens und Verhaltens und deren Entwicklung über die verschiedenen Lebensalter hinweg Hand in Hand arbeiten, so wenig selbstverständlich ist diese Kooperation. Häufig werden die jeweiligen Forschungsinteressen nur monodisziplinär bearbeitet und die Schnittmengen übersehen. Wo Inter- und Transdisziplinarität gelingt, eröffnen sich dagegen interessante Perspektiven.²³

Das eigene Interesse an gerontologischen und insbesondere auch religionsgerontologischen Fragestellungen erwuchs aus genau solch einem Versuch, sowohl mit den Augen der Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie wie mit denen der Entwicklungspsychologie auf die religiöse Entwicklung von Frauen und Männern in der zweiten Lebenshälfte, genauer im Alter von 50-70 Jahren, zu schauen.²⁴ Die reichhaltigen Erträge aus den geführten biografischen Interviews bestätigten dabei die Kernaussagen der skizzierten Psychologie der Lebensspanne auch im Hinblick auf die Religiosität unserer GesprächspartnerInnen: Diese blieb keineswegs stabil auf dem in Kindheit und Jugend ausgebildeten Niveau, sondern veränderte ihre Gestalt dynamisch über alle Lebensphasen hinweg. Damit konnten wesentliche Annahmen des besonders in religionspädagogischer Theorie und Praxis fest etablierten strukturgenetischen Ansatzes (Universalität, Unidirektionalität, Sukzessivität, Irreversibilität) mit seinen Stufenmodellen korrigiert bzw. zumindest infrage gestellt werden. Variabilität, Diskontinuität, Kontextrelativität und Plastizität religiöser Entwicklung auch und insbesondere im Erwachsenenalter sind die Stichworte, mit denen die wesentlichen Erkenntnisse unserer Forschung charakterisiert werden können. Hieraus kann als Lehre gezogen werden, dass das zu „Age-Diversity“ bislang Gesagte auch für den Bereich der Religiosität Geltung beanspruchen kann: „Die aus der gerontologischen Forschung bekannte Einsicht,

²³ Vgl. Gerhard Büttner – Dieterich Veit-Jakobus, *Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik*, Göttingen 2016.

²⁴ Das DFG-geförderte Projekt „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter“ wurde dokumentiert und diskutiert in: Walter Fürst – Andreas Wittrahm – Ulrich Feeser-Lichterfeld – Tobias Kläden (Hg.), *„Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten ...“*. Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, Münster 2003. Unlängst hat Tobias Kläden das Studiendesign und die Forschungsergebnisse noch einmal zusammengefasst und in die entsprechende Diskussion religiöser Entwicklungstheorien eingeordnet: ders., *Die Seniorinnen und Senioren sind nicht mehr die alten! Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter*, in Miriam Beier – Holger Gabriel – Hans-Martin Rieger – Michael Wermke (Hg.), *Religion und Bildung – Ressourcen im Alter? Zwischen dem Anspruch auf Selbstbestimmung und der Einsicht in die Unverfügbarkeit des Lebens*, Leipzig 2016, 63–84.

dass nicht von einer in sich homogenen Gruppe der ‚Alten‘ ausgegangen werden kann, gilt auch in religiöser Hinsicht. Man kann weder von einer ‚pastoral pflegeleichter‘ Gruppe der Senioren ausgehen, noch von der Geltung des Sprichwortes ‚Mit dem Alter kommt der Psalter‘: Ältere und alte Menschen sind nicht per se religiös und werden es auch nicht per se (wieder). Auch wenn bestimmte Effekte des Lebensalters oder der Geburtskohorten möglich sind, so ist doch mit einer wachsenden Pluralisierung religiöser Gestalten auch in der zweiten Lebenshälfte zu rechnen. Gefordert ist daher“, so resümiert Tobias Kläden, „eine Offenheit für die Pluralität und Individualität von Lebens- und Glaubensgeschichten.“²⁵

Hier wie in anderen Studien zur Religiosität in der Lebensphase Alter²⁶ wird deutlich, wie lohnend der Blick auf den gesamten Lebenslauf ist, um Wechselwirkungen und Pfadabhängigkeiten aus früheren Lebensphasen im Sinne biografischer Ressourcen oder auch negativer Potenziale erfassen zu können. Dass diese (Selbst-)Explorationen nicht nur von wissenschaftlichem, sondern vor allem praktischen Wert sein können, zeigt sich überall dort, wo Glaubenskommunikation gelingt. Wenn die Sorge, dem Anderen könne das Thema „Religiosität“ zu privat sein, erst einmal überwunden ist, und die Gefahr gesehen wird, die eigene Religiosität als „Norm“ zu betrachten und den Anderen unterschiedslos entsprechend zu „normieren“, dann wird es möglich, voneinander zu lernen, was Religiosität (alles) heißen kann und wofür Religiosität (nicht) gut sein kann. Die Heterogenität des Alters und der Generationen, aber selbstverständlich auch Diversität in all ihren weiteren Facetten ist Chance für Begegnungen „auf Augenhöhe“, die das Leben „reicher“ machen.

3 Generationen und Generationendialog – auch über „Gemeinde“?!

Karl Mannheim beschreibt 1928 in seiner berühmt gewordenen Abhandlung „Problem der Generationen“ eine „besondere Art der gleichen Lagerung verwandter ‚Jahrgänge‘ im historisch-sozialen Raume“, die auch von den betreffenden Personen als solche subjektiv empfunden wird und „eine reale Verbindung zwischen den in derselben Generationenlagerung befindlichen Individuen“ knüpft.²⁷

Versteht man den Generationenbegriff also nicht allein genealogisch auf verwandtschaftliche Familienstrukturen bezogen und auch nicht primär pädagogisch („Alt lehrt Jung“ oder umgekehrt), dann bezeichnet „Generation“ im Anschluss an Mannheim die „Gesamtheit der ungefähr Gleichaltrigen [...], die wichtige hist[orisch]-gesellschaftliche Erfahrungen in einem ähnlichen Alter erleben [...] und diese in ähnlicher Weise verarbeiten, deuten und darauf reagieren [...]“. Ergebnis ist die Herausbil-

²⁵ Kläden, Seniorinnen und Senioren (s. Anm. 2) 84.

²⁶ Stellvertretend sei an dieser Stelle nur auf Lars Charbonnier, Religion im Alter. Eine empirische Studie zur Erforschung religiöser Kommunikation, Berlin 2014, verwiesen.

²⁷ Zit. nach Dyk, Soziologie des Alters (s. Anm. 6) 26.

derung spezifischer Werthaltungen, Orientierungen, Einstellungen und Handlungsmuster, die eine G[eneration] von anderen G[eneration]en unterscheidet.“²⁸

Mindestens so bedeutsam wie die Diskussion, was eine Generation konstituiert, erscheint die Frage, wie Menschen verschiedener Generationen konstruktiv in Kontakt treten und sich austauschen können. Dass solche „Generationendialoge“ einen hohen Wert besitzen, hat schon Karl Mannheim betont, wenn er quasi als Kontrastfolie das Gedankenexperiment einer Gesellschaft wagt, in der eine Generation ewig lebt.²⁹ Andreas Kruse setzt dem die von Erik Erikson postulierte „Generativität“ als Entwicklungsaufgabe des mittleren Erwachsenenalters entgegen, mithilfe derer nach Identitätsfindung und dem Knüpfen stabiler persönlicher Bindungen jetzt eine Verpflichtung und Verantwortung gegenüber der Gesellschaft insgesamt eingegangen werden soll.³⁰ Damit reicht Generativität weit über Elternschaft hinaus und meint die Kompetenz, individuell und kollektiv um das wechselseitige Angewiesensein der Generationen zu wissen und entsprechend zu handeln.

Solch eine Form der Generationenbeziehungen ist natürlich nicht selbstverständlich. Mindestens so häufig wie solidarische Austauschbeziehungen, in denen jede Generation von der anderen profitiert, sind Konflikte aufgrund unterschiedlicher Interessen und Werthaltungen, Segregation und damit ein relativ unabhängiges Nebeneinander der Generationen oder schlicht Ambivalenzen im intergenerationellen Miteinander. Für ein Miteinander der Generationen in Gesellschaft und Kirche einzutreten, ist nicht sonderlich originell. Um dieses Ziel etwas zu konkretisieren, soll es im Folgenden auf das Stich- und Reizwort „Gemeinde“ bezogen werden.

Wenig kirchliche und pastorale Themen beschäftigt seit einigen Jahren die für Pastoralstrategie Verantwortlichen wie die hiervon Betroffenen so sehr, wie die vielerorts vollzogene und weiter im Gang befindliche Umstrukturierung der Gemeinden und Pfarreien zu größeren und großen pastoralen Räumen.³¹ Da verwundert es nicht, dass sich auch die diese Entwicklungen beobachtende, teils auch begleitende Pastoraltheo-

²⁸ Bianca Lehmann, Generation, in: Johannes Kopp – Bernhard Schäfers (Hg.), Grundbegriffe der Soziologie, Wiesbaden ¹⁰2010, 83–86, hier 83.

²⁹ Dies erinnert an aktuelle biogerontologische Ambitionen der weiteren Verlängerung der Lebensspanne sowie des Stopps der Seneszenzprozesse und die Diskussion möglicher Folgen u.a. für Generationenverhältnisse; vgl. Ulrich Feeser-Lichterfeld, Generationen-Miteinander angesichts von Szenarien extremer Langlebigkeit – eine Bildungsaufgabe, in: Ralph Bergold – Jochen Sautermeister – André Schröder (Hg.), Dem Wandel eine menschliche Gestalt geben. Sozialethische Perspektiven für die Gesellschaft von morgen, Freiburg/Br. 2017, 123–131.

³⁰ Andreas Kruse, Intergeneratives Arbeiten aus der Perspektive der Gerontologie – eine theoretisch-konzeptionelle und anthropologische Fundierung, in: Heike Binne u.a. (Hg.), Handbuch Intergeneratives Arbeiten. Perspektiven zum Aktionsprogramm Mehrgenerationenhäuser, Opladen 2014, 75–86.

³¹ Eine explorative Pilotstudie hierzu mit anregenden Denkanstößen findet sich dokumentiert in: Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hg.), Nähe und Weite statt Enge und Ferne. Zu den Chancen großer pastoraler Räume für eine missionarische Pastoral, Erfurt 2015.

logie an den Debatten um die zukünftige Gestalt von „Gemeinde“ und „Pfarrei“ beteiligt und die Frage zu beantworten versucht, wie Kirche ihre Sendung unter veränderten Struktur- und Kontextbedingungen verwirklichen kann.³²

„Unsere Pfarreien müssen zu Gemeinden werden“ – dieses von Ferdinand Klostermann³³ auf den Punkt gebrachte Leitmotiv der nachkonziliaren Gemeindeftheologie hat (und deshalb wird an dieser Stelle überhaupt darauf eingegangen) eine große Zahl von Frauen und Männern der Geburtsjahrgänge der 1930er- und 1940er-Jahre und damit die heute Alten in Kirche geprägt. Viele Jüngere können weder den Anspruch, noch das investierte Engagement für ein vor Ort erfahrbares, gemeinschaftlich verantwortetes und in überschaubaren Größenordnungen gelebtes Kirche-Sein so recht nachvollziehen. Auch der damit verknüpfte emanzipatorische Impetus gegen ein Verständnis von Kirche, das zuerst nach oben und nach Rom schaut und dabei die Eigenheiten und Wünsche an der Basis unberücksichtigt lässt, wirkt inzwischen – zumindest was das damit einhergehende Aufreger- und Mobilisierungspotenzial betrifft – „von gestern“.

Inzwischen ist ja tatsächlich deutlich geworden, dass diese das kirchliche (Pfarr-)Leben insbesondere der 1970er- und 1980er-Jahre prägende „Gemeindeidee“ gescheitert, zumindest aber in eine Krise geraten ist, die kaum mehr zu überwinden möglich scheint. Wenn es je überhaupt die angezielte Idealgestalt von „lebendiger Gemeinde“ gab, so ist an ihre Stelle spätestens im Übergang zum 21. Jahrhundert eine plurale Wirklichkeit „Gemeinde“ in vielfältigen Sozial- und Beteiligungsformen getreten. Die stark rückläufige Zahl der Priester ebenso wie ein nachlassendes Interesse der (formalen) Gemeindemitglieder an Gottesdiensten und sonstigen gemeindlichen Aktivitäten und Angeboten hat in den meisten Diözesen zu einer Doppelstrategie geführt, die Fusionierungs- und Zentralisierungsmaßnahmen mit Revitalisierungs- und Missionsanstrengungen zu kombinieren versucht. Das dabei in Kauf genommene Risiko ist groß, weswegen Herbert Haslinger auch warnt: „Wenn an den derzeitigen Strukturbildungen festgehalten wird, geht die pastorale Praxis in den Gemeinden und gehen die Gemeinden als Orte pastoraler Praxis zugrunde.“³⁴ Um hier zu einer verantwortbaren Positionierung zu gelangen, gilt es, das eigene Pastoralverständnis zu klären. Wenn man z. B. mit Christoph Theobald Pastoral als Kunst begreift, „jemandem an dem Ort zu begegnen, der dessen Bewusstsein von sich selbst entspricht“, „durch die eigene Anwesenheit den anderen in seiner Einmaligkeit zum Vorschein zu bringen“ und „bei

³² Als gutes Beispiel für diese kontroverse Diskussion vgl. Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg/Br. 2013.

³³ Ferdinand Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde*, Wien 1979.

³⁴ Herbert Haslinger, *Vom Einfamilienhaus zur Berghütte. Zur Konzeption der pastoralen Praxis in Gemeinden*, in: *Herder Korrespondenz* 69 (2015) 6, 285–289, hier 286.

den Einzelnen ein Bewusstsein für sich selber zu zeugen“³⁵, dann relativiert sich die Frage nach kirchlichen Sozialformen erheblich und gewinnt die Suche nach einem angemessenen pastoralen Stil an Gewicht.

Das Ringen um den Erhalt der Ortsgemeinde als sichtbare Präsenz von Kirche im Sozialraum einerseits und die Ablösung territorialer Seelsorge durch neue pastorale (Ander-)Orte und spezifische, auf konkrete Anliegen und Milieus bezogene Gelegenheiten ist jedenfalls im Gange, ohne dass sein Ausgang schon absehbar wäre. Mehr noch: Das verstärkte Miteinander von diakoniesensiblen Gemeinde- und Verbandsakteuren zugunsten einer Sozialraumpastoral, vielfältige Initiativen „lokaler Kirchenentwicklung“ und neuer Gemeindegründungen oder die laufenden Experimente, in Kooperation von Haupt- und Ehrenamtlichen Gemeindeleitung zu realisieren, deuten darauf hin, dass ein Abgesang auf die Idee der Kirche vor Ort und nah bei den Menschen verfrüht und verfehlt sein könnte.³⁶

In dieser komplexen und ergebnisoffenen Situation sei ein Gedankenexperiment gewagt. Angenommen, es fänden sich genug Entschlossene – auf lokaler Ebene, in einer Diözese oder auch über Bistumsgrenzen hinweg – mit Interesse an und Neugier auf das Erfahrungswissen und die Innovationsideen der „Generation Gemeinde“ (so sei die oben bezeichnete Kohorte der heute etwa 70- bis 90-Jährigen vorläufig benannt): Welch spannende und für aktuelle Suchprozesse wertvolle Erinnerungen an die Pionierzeit „lebendiger Gemeinde“ sowie den lebensspannenbegleitenden Erfahrungen mit dem „Projekt Gemeinde“ könnten mittels solcher pastoralbiografischer Interviews erhoben werden?!

Diese Idee gewinnt vor dem Hintergrund des zur Alters- und Generationendiversität Gesagten (zumindest in den Augen des Verfassers) dann an zusätzlichem Potenzial, wenn hier – in welcher Form auch immer – intra- und intergenerationelle (Gemeinde-) Dialoge gewagt würden. Damit würde zugleich das Ideal „Gemeinde als Begegnungsraum der Generationen“ auf die Probe gestellt. Eignet sich in nennenswerter Häu-

³⁵ Zit. nach Philippe Bacq, Für eine Erneuerung vom Ursprung her. Auf dem Weg zu einer „zeugenden Pastoral“, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich*, Ostfildern 2012, 31–55, hier 47.

³⁶ Vgl. Patrik C. Höring, *Entwicklungen und Perspektiven der Gemeindepastoral*, in: *Stimmen der Zeit* 234 (2016) 403–412. – Rainer Bucher, der dank seiner schonungslosen Kritik am „Prinzip Gemeinde“ hier und den gemeindlichen Realitäten von Milieuverengung, Selbstherrlichkeit und inkonsequenter Modernisierung dort (vgl. z. B. ders., *Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche*, in: Georg Ritzer [Hg.], *„Mit euch bin ich Mensch ...“*. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleierzer O.Cist., Innsbruck 2008, 19–46) sicher nicht als romantisch-naiver Verfechter einer gemeindeftheologischen Kehre gelten kann, hat unlängst erst in diesem Sinne dafür geworben, den Kairos der gegenwärtigen pastoralen Neuorientierung nicht zu verpassen und die zuwachsenden Freiheitsräume für eine Kirchenentwicklung vor Ort zu nutzen: ders., *Die unerbetene Chance nutzen!*, <http://www.feinschwarz.net/die-unerbetene-chance-nutzen/> (abgerufen am 9.8.2017).

figkeit so etwas wie eine „intergenerationelle Gemeinde-Katechese“³⁷, oder zeigt sich vielmehr eine Sprach- und Beziehungslosigkeit im Nebeneinander altershomogener Gruppen? Ist „Gemeinde“ überhaupt noch ein Thema der Jüngeren oder nur noch wehmütige Erinnerung der Älteren und Alten? Finden sich auch vor Ort Anlässe intergenerationellen Dialogisierens und Lernens, wie dies weltkirchlicherseits ja z. B. bei der bevorstehenden Jugendsynode und dem in diesem Kontext kommunizierten Interesse am wechselseitigen Austausch der Lebenswelten und Glaubenssichten der Fall zu sein scheint?³⁸

Doch auch hier sind Einseitigkeiten zu vermeiden. Die kritische Bemerkung von Nobert Frieters-Reermann, wonach „intergenerationelle Dialog- und Lernprozesse [oftmals] sehr stark oder ausschließlich auf die Identitätskategorie Alter/Generation fokussiert, ja sogar fixiert zu sein“ scheinen, verdient unbedingt Beachtung. Dadurch geraten andere Aspekte wie z. B. Geschlecht, Nationalität, Religion, Ethnizität, Klasse, Schicht, Milieu häufig aus dem Blick.“ Um solche „[d]iversitätsbezogene[n] Defizite“ auszugleichen, „wäre es empfehlenswert, einzelne Identitätskategorien nicht gegeneinander auszuspielen, sondern im Sinne einer integrativ-inklusive[n] Sicht diese miteinander zu verschränken“³⁹.

4 Resümee

Übersetzt man Diversität mit Vielfalt und Pluralität, dann wird schnell deutlich, dass dieses Konzept Kirche und Theologie schon lange und (mehr oder weniger explizit) intensiv beschäftigt. Diversität ist für eine Kirche, die sich als Einheit in und aus Vielfalt versteht, kein Problem, sondern Bedingung ihrer Möglichkeit. Zugleich ist für die Kirche das, was sie von sich selbst aussagt, nämlich „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Lumen Gentium 1) zu sein, angesichts fortgeschrittener und fortschreitender Differenzierung und Desintegration sowohl im innerkirchlichen Beziehungsgefüge als auch in Relation zu ihrem „Außen“ eine existenzielle Herausforderung. Das Zweite Vatikanische Konzil hat – dies darf als seine pastorale Wende verstanden werden – schließlich mit der Lehre

³⁷ Vgl. Ursula Kropp – Bernd Lutz, Katechese im Miteinander aller Generationen, in: Katechetische Blätter 139 (2014) 300–303.

³⁸ Vgl. hierzu im Fragebogen des Vorbereitungsdokumentes zur XV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode „Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung“ (Vatikanstadt 2017) die speziell an Europa gerichtete Frage: „Auf welchen Ebenen funktioniert die Beziehung zwischen den Generationen noch? Wie kann sie dort, wo sie nicht mehr funktioniert, wieder aktiviert werden?“

³⁹ Nobert Frieters-Reermann, Miteinander oder Gegeneinander: Herausforderungen für intergenerationelle Dialog- und Lernprozesse, in: Liane Schirra-Weirich – Henrik Wiegelmann (Hg.), Alter(n) und Teilhabe. Herausforderungen für Individuum und Gesellschaft, Opladen 2017, 39–59, hier 46f.

von der Berufung jedes einzelnen Menschen zum Volk Gottes die Logik der Exklusion gegen den angesichts des „Wagnis[ses] der ungeschützten Begegnung“ nicht risikoarmen Weg der Inklusion eingetauscht und den Dienst an ebendieser Berufung zur wesentlichen Aufgabe der Pastoral erklärt.⁴⁰

Diversität im engeren und eher politischen Sinne – also wenn es beispielsweise um Gleichbehandlung bzw. Abwehr von Diskriminierung oder um Diversity-Management zum Nutzen der vielfältigen Ressourcen im Volk Gottes geht – ist dagegen weniger selbstverständlich und vor allem selten explizit unter der Überschrift „Diversität“ in kirchlichen oder theologischen Sprachspielen verankert.

Will man Diskriminierung aufgrund des Alters einer Person oder Gruppe abwehren, ist eine Diversität betonende Strategie im Umgang mit der alternden Kirche in der alternden Gesellschaft⁴¹ angezeigt, um auch solche Gruppen älterer Menschen und ihre Lebenssituation zu berücksichtigen, die ansonsten in ihren Möglichkeiten und Zugängen zu gesellschaftlich-kirchlicher Teilhabe tendenziell benachteiligt sind. Wer an dieser Stelle denkt, dass die Älteren im kirchlichen Leben allein aufgrund ihrer Mehrheitsposition längst übervorteilt seien, möge sich ganz im Sinne des Age-Diversity für andere Alterskohorten einsetzen, vor allem aber Möglichkeiten zum Dialog über (Alters-)Unterschiede schaffen. Denn ob das Alter, gleich wie es konzeptualisiert wird, eine relevante Information und damit nach dem berühmt gewordenen Bonmot von Gregory Bateson einen „Unterschied, der einen Unterschied ausmacht“⁴² darstellt – diese Frage ist offen. Eine naive Konzentration auf das Differenzmerkmal „Alter“ geht jedenfalls an der komplexen Realität von Pluralität und der entsprechend großen Herausforderung eines Diversity-Managements, das ja gerade stereotype Wahrnehmungen und diskriminierende Festlegungen zu überwinden sucht, vorbei.

Prof. Dr. theol. Dipl.-Psych. Ulrich Feeser-Lichterfeld
Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen / Fachbereich Theologie
Leostraße 19
33098 Paderborn
+ 49 (0)5251 1225-30
u.feeser-lichterfeld(at)katho-nrw(dot)de
<https://www.katho-nrw.de/feeser-lichterfeld>

⁴⁰ Rainer Bucher, Selbstentdeckung im „Außen“. Wenn in der Kirche vom Dialog die Rede ist, in: Herder Korrespondenz 67 (2013) 9, 453–457, hier 455f.

⁴¹ Karl Gabriel, Die alternde Kirche in einer alternden Gesellschaft, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 151 (2003) 115-123.

⁴² Gregory Bateson, Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Frankfurt/Main ⁴1992, 582.

Wie divers ist die Kirche?

Einleitung: Widersprüchliche Befunde

Am Anfang stehen zwei Diagnosen: „[D]ie Lage der Kirchen [ist] prekärer, fragiler, als es beim ersten Blick scheint. Trotz zahlreicher Wiedereintritte sind die Mitgliedsbilanzen bleibend negativ. Die Erosionstendenzen haben sich in den letzten Jahren deutlich verstärkt. Selbst kirchennahe Journalisten reden inzwischen von möglicher ‚Implosion‘ und beklagen autoritäres Machtgehabe von Bischöfen und mangelnde Transparenz der Kirchenleitungen. In beiden großen Kirchen ist das Diskussionsklima rauher, aggressiver geworden, und bei manchen prominenten katholischen Amtsträgern lässt sich viel Wagenburgmentalität beobachten.“¹ – „Der Langfrist-Trend, den die Betrachtung der religiösen Verhältnisse in Westeuropa, den Kernländern der abendländischen Christenheit, suggeriert, wird – vor allem in der evangelischen Theologie – gerne als *Säkularisierung* bezeichnet. [...] Zum mindesten in Deutschland ist jedoch heute ein eklatanter *Abbruch religiöser Traditionen in beiden Konfessionen* zu beobachten, der auch die Existenz der Kirchen in ihrer bisherigen Verfassung bedroht.“²

Dem steht ein dritter Befund diametral gegenüber: „Die kontinuierlich stabile Kirchenbindung der Mitglieder stellt die ideelle und materielle Basis für das kirchliche Leben in der Bundesrepublik Deutschland dar. Im Zuge von Maßnahmen der kirchlichen Organisationsentwicklung sollte bewusst gehalten werden, dass es die gewachsenen volkkirchlichen Strukturen sind, die die [...] Konturen der Kirchenbindung konstituieren und deren Stabilität ermöglichen.“³

Was stimmt denn nun? Ist „Kirche“ (gemeint ist das Modell Volkskirche des Protestantismus wie der römisch-katholischen Kirche) in der Krise oder dämmert sie gar ihrem Ableben entgegen, wie die Titel der Bücher suggerieren, aus denen die beiden ersten Zitate stammen? Oder ist sie selbst unter Bedingungen moderner Pluralität stabil? Und was hat das mit Diversität zu tun?

¹ Friedrich Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011, 184f.

² Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg 2011, 13 (Hervorhebung im Original).

³ Gerald Kretzschmar, *Kirchenbindung – Konturen aus der Sicht der Mitglieder*, in: *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung*, hrsg. v. Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung, Gütersloh 2015, 208–218, hier 218.

Am dritten Zitat, so kann ich wenigstens vorläufig sagen, zeigt sich das Dilemma der „Volkskirchen“ paradigmatisch: Einerseits sind es die existierenden Strukturen, die für viele Kirchenmitglieder wichtig sind, andererseits sorgen eben diese Strukturen für zukünftige Probleme, weil sie auf nachfolgende Generationen nicht annähernd dieselbe Anziehungskraft ausüben. Was das für die zukünftige Form von Kirche bedeutet, ist eine offene Frage – aber auch gleichzeitig die entscheidende.

De-Institutionalisierung der Kirche

Wir erleben seit einigen Jahrzehnten eine sogenannte De-Institutionalisierung, also Rückgänge an Mitgliederzahlen in allen relevanten gesellschaftlichen Großinstitutionen wie (Sport-)Vereinen, Gewerkschaften und Parteien. Von diesem Prozess sind – wie die obigen Zitate belegen – auch die Kirchen zentral betroffen. Nun muss man nicht mit dem Berliner Religionspädagogen Rolf Schieder den Schluss ziehen, dass kircheninterne Faktoren für den Rückgang der Mitgliederzahl sicher nicht verantwortlich seien.⁴ Ich bin nämlich überzeugt, dass es auch etwas mit der spezifischen Sozialform „Kirche“ zu tun hat. Politisch ist dieser Rückgang Anlass zu Aufmerksamkeit für die Frage der Ursachen, denn ein plurales Gemeinwesen und eine stabile Demokratie sind angewiesen auf eine vielfältige Zivilgesellschaft. Wenn deren größte Einzelorganisationen „Bindungsschwäche“ aufweisen, sollte man politisch nach den Gründen fragen und erkunden, welche Handlungsoptionen politisch bestehen. Denn der Mitglieder-rückgang ist für die Kirchen besonders dramatisch, und zwar aus drei Gründen: Erstens finanziell (obwohl die Kirchensteuereinnahmen gegenwärtig auf Rekordhöhe sind);⁵ zweitens, weil nach dem Zweiten Weltkrieg fast alle Deutschen Mitglied einer christlichen Kirche waren und der Rückgang damit besonders groß ist; und drittens aus theologischen Gründen: Wollen die christlichen Kirchen in ihrer Rede von Jesus Christus alle Menschen erreichen und zum Glauben bewegen, wie es ihr Anspruch ist oder zumindest sein sollte, dann muss es schmerzen, dass immer weniger Menschen diese Botschaft hören und ihr als Kirchenmitglieder folgen wollen. Das aber stellt Fragen nach einer zeitgemäßen Theologie.⁶

⁴ Rolf Schieder, *Sind Religionen gefährlich?* Berlin 2008, 167.

⁵ Vgl. „Deutschland: Abermals mehr Kirchensteuereinnahmen“, in: *Herder Korrespondenz* 70 (2016) 8, 47.

⁶ Diese können hier aus nachvollziehbaren Gründen nicht vertieft werden. Instruktiv-kritisch siehe hierzu die sieben „Untugenden“ der Kirche, die *Graf* für die EKD und die in ihr zusammengeschlossenen Landeskirchen diagnostiziert in: *Graf, Kirchendämmerung* (s. Anm. 1).

Nachlassende religiöse Sozialisation

Eine Feststellung sollte dementsprechend Anlass zu erheblicher Unruhe in den Kirchen sein. Sie ist eine Erkenntnis der Auswertung der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD in Bezug auf religiöse Sozialisation, aber ich gehe davon aus, dass sie in ähnlicher Weise auch für die Mitglieder der römisch-katholischen Kirche gilt. Die AutorInnen fassen das Ergebnis und ihre Deutung folgendermaßen zusammen: „Heute sagt weniger als die Hälfte der westdeutschen evangelischen Kirchenmitglieder bis zu 21 Jahren, sie seien religiös erzogen worden. [...] [W]enn es stimmt, dass die erfahrene religiöse Sozialisation wie wohl kein anderer Faktor nicht nur die ausgeübte religiöse Praxis sowie die religiösen Orientierungen und Einstellungen im Erwachsenenalter beeinflusst, sondern auch die Bereitschaft, die kirchliche und religiöse Bindung an die nächste Generation weiterzugeben, muss hier mit einer sich verstärkenden Abwärtsspirale gerechnet werden.“⁷ Denn, so die AutorInnen: Je geringer die eigene religiöse Sozialisation, desto geringer die Neigung, auch die eigenen Kinder religiös zu erziehen. In einem weiteren Beitrag heißt es: „Ein wirkliches Strukturproblem für die evangelische Kirche ergibt sich neben den Verlusten in der jüngeren Generation durch deren sinkende Anschlussfähigkeit an die Religion, so wie sie in der evangelischen Kirche praktiziert wird. Aufgrund der abbrechenden religiösen Sozialisation entstehen Defizite im religiösen Wissen und in der Vertrautheit mit religiösen Riten und Vorstellungen.“⁸

Die Frage, wie möglichst alle Menschen in der Gesellschaft von der Botschaft des Evangeliums erreicht werden können, ist durch diese Problemanzeige aufs Engste verknüpft mit der Frage, wie Interesse an Kirche so gestaltet werden kann und muss, dass religiöse Sozialisation stattfindet. Neben dem Eigeninteresse der Kirchen ist dies auch durchaus von politischem Interesse: Unsere Gesellschaft und Kultur ist ohne religiöse Bildung schlechterdings in ihrer historischen Gewachsenheit nicht verständlich. Was Bildung und Sozialisation in und durch Religionsgemeinschaften nicht leistet, muss der Staat auffangen. Neben dem Problem der schwieriger werdenden Begründbarkeit der bekenntnisorientierten Religionsunterrichte angesichts der rückläufigen Zahl an konfessionell gebundenen SchülerInnen betrifft dies auch die Frage, wie eine solche religiöse Bildung vom Staat bereitgestellt werden kann, die diese Defizite behebt, ohne selbst bekenntnisförmig zu werden. Gegenwärtig also betraut der Staat noch die Kirchen mit der religiösen Bildung an öffentlichen Schulen – ob das in Zu-

⁷ Detlef Pollack – Gert Pickel – Tabea Spieß: Religiöse Sozialisation und soziale Prägungen und Einflüsse, in: Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, hrsg. v. Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung, Gütersloh 2015, 131–141, hier 140.

⁸ Gert Pickel: Jugendliche und Religion im Spannungsfeld zwischen religiöser und säkularer Option, in: Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, hrsg. v. Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung, Gütersloh 2015, 142–160, hier 159.

kunft funktioniert, praktisch wie politisch, ist angesichts der geschilderten Prognose allerdings offen.⁹

Kirche und Diversität

Im modernen soziologischen Sprachgebrauch ist „Diversität“ ein Konzept für die Unterscheidung und Anerkennung bestimmter Merkmale. Als Abbild der Gesellschaft stellt sich auch den Kirchen die Frage, wo und wie gegebenenfalls Mechanismen der Ausgrenzung wirken. Hilfreich in diesem Zusammenhang kann es sein, die „Charta der Vielfalt“ heranzuziehen, die eine Selbstverpflichtung von ArbeitgeberInnen ist, ein vorurteilsfreies Arbeitsumfeld zu fördern und zu garantieren.¹⁰ Nun ist Kirche weit mehr als nur Arbeitgeberin. Dennoch kann es erhellend sein, die „Charta der Vielfalt“ auch auf die Institution Kirche zu richten. Auch moderne Verfassungen¹¹ oder Menschenrechtsdokumente¹², aber auch einfache Gesetze¹³ enthalten Artikel, die Menschen anhand unterschiedlicher tatsächlicher oder vermeintlicher¹⁴ Merkmale einteilen und im Namen der Gleichheit ihre Inklusion postulieren.

Wenn wir also die Dimensionen im Einzelnen betrachten, die in der „Charta der Vielfalt“ als „Diversity-Dimensionen“ bezeichnet werden,¹⁵ so ergeben sich einige interessante Befunde:¹⁶ Von der „abbrechenden religiösen Sozialisation“ der Jugend war schon die Rede.¹⁷ Wichtig ist aber weiterhin, dass sich erhebliche Unterschiede zwi-

⁹ Vgl. hierzu den Beitrag von Ulrich Riegel: Religionsunterricht im Zeitalter der Säkularität. Welche Zukunft hat das konfessionelle Modell?, in: Herder Korrespondenz Spezial 2/2016, 57–60.

¹⁰ Siehe die Beschreibung auf der Homepage Charta der Vielfalt e.V. www.charta-der-vielfalt.de (abgerufen am 16. 8. 2017).

¹¹ U.a. Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland: Artikel 3 Absatz 2 und 3; Charta der Grundrechte der Europäischen Union: Artikel 21 bis 23.

¹² U.a. Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte (UN-Zivilpakt), Artikel 26,27; Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Artikel 14; Protokoll Nr. 12 zur Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten über das Diskriminierungsverbot, Artikel 1.

¹³ U.a. Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz AAG § 1; Betriebsverfassungsgesetz BetrVG § 75; Bundespersonalvertretungsgesetz (BPersVG) § 67.

¹⁴ Insbesondere der Begriff der „Rasse“, der sich im Grundgesetz wie im internationalen Recht findet, muss generell als vermeintliches Merkmal angesprochen werden. Vgl. dazu auch: Hendrik Cremer, Ein Grundgesetz ohne "Rasse". Vorschlag für eine Änderung von Artikel 3 Grundgesetz, Policy Paper No. 16, April 2010. Deutsches Institut für Menschenrechte, <http://bit.ly/2j1mKQj> (abgerufen am 16. 8. 2017).

¹⁵ Charta der Vielfalt e.V.: <https://www.charta-der-vielfalt.de/diversity-verstehen/diversity-dimensionen/> (abgerufen am 31.12.2017).

¹⁶ Die Dimensionen „Behinderung“ und „ethnische Herkunft und Nationalität“ thematisiere ich hier nicht, denn aus der Warte einer „Problembeschreibung“ für Kirche sind sie kaum relevant und treten deutlich hinter die anderen Befunde zurück.

¹⁷ Pickel, Jugendliche und Religion (s. Anm. 8).

schen den Geschlechtern aufzutun, denn Kirche ist im Ehrenamt weiblich – diese Feststellung kann wohl jeder bestätigen, der einmal an einer größeren Veranstaltung einer Kirchengemeinde teilgenommen hat. Fast alle organisatorischen Aufgaben werden dabei von Frauen wahrgenommen.¹⁸ Diese Tatsache steht in deutlichem Kontrast zur Theologie und dem rein männlichen Diakonat und Priesteramt im Katholizismus. Und es ist – so meine Vermutung – für viele Mädchen und junge Frauen ein Hemmnis für ein dauerhaftes Engagement in der katholischen Kirche. Denn wenn das eigene Geschlecht so offensichtlich als „zweitklassig“ betrachtet wird, kann man auch anderswo glücklich werden.¹⁹ Die evangelische Kirche ist seit Elisabeth Haseloff, der ersten ordinierten Pastorin in Deutschland, einen anderen Weg gegangen. Aber in den leitenden Positionen ist beim Thema Geschlechterparität auch sicher da noch Luft nach oben. 55% weibliche Kirchenmitglieder stehen gerade mal zwei Bischöfinnen in den Kirchenleitungen gegenüber, aber der Frauenanteil in der Synode der EKD (46%) als auch im Rat der EKD (47%) kommt dem selbstgesteckten Ziel der Parität recht nahe.²⁰

Das Nachdenken über die Dimension „sexuelle Orientierung“ bietet im religiösen Raum ungleich mehr Konfliktstoff. Geschlechtergerechte Strukturen erleichtern eine Debatte über Respekt vor sexueller Vielfalt. Insofern sind die Homosexuellen immer die Kriegsgewinnler des Geschlechterkampfes.

Die katholische Kirche tut sich lehramtlich mit der Anerkennung geschlechtlicher Vielfalt noch schwerer als mit der kirchlichen Rolle der Frau. Die evangelische Kirche hat hier in den letzten Jahrzehnten einen langen Weg zurückgelegt²¹, um sich zum Res-

¹⁸ Mit den Worten des Religionssoziologen Michael N. Ebertz: „Männer und Frauen mit gleicher Bildung, im gleichen Erwerbsstatus, an Wohnorten mit gleicher Größe sind – gemessen an den Indikatoren der religionssoziologischen Forschung – in unterschiedlichem Ausmaß kirchlich-religiös.“ Michael N. Ebertz: Vormarsch und Rückzug, in: Herder Korrespondenz Spezial 1/2016, 9–12, hier 10.

¹⁹ Oder, wie es die Grüne Bettina Jarasch, Mitglied des ZdKs, ausgedrückt hat: „Viele Frauen in der Kirche reiben sich, völlig zu Recht, an der kirchlichen Hierarchie, die nicht mehr so sehr durch ein bestimmtes Frauenbild genährt wird, aber sehr wohl noch durch ein bestimmtes Männerbild, nämlich das des Klerikers. Damit werde ich meine Lebenszeit nicht zubringen. Vielleicht auch deshalb, weil es in der Gesellschaft endlich so viele Gestaltungsmöglichkeiten für Frauen gibt, dass ich gar nicht einsehe, meine Kräfte in Strukturen zu verausgaben, in denen Frauen auch heute noch Ämter vorenthalten werden.“ Bettina Jarasch, Eva – Maria – Maria Magdalena. Von den Frauen der Bibel kann die Männer-Kirche Demut und Umkehr lernen, in: Herder Korrespondenz Spezial 1/2016, 21.

²⁰ Vgl. Christoph Mueller, Wird die evangelische Kirche weiblich? <http://www.br.de/themen/religion/frauen-evangelische-kirche-weltfrauentag-100.html> (abgerufen am 16. 8.2017); Evangelische Kirche in Deutschland: Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, Hannover 2015.

²¹ Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema "Homosexualität und Kirche", EKD-Texte 57, Hannover 1996. In der Tat ein völlig verspannter und unentschiedener Text zwischen theologischer Ablehnung und versuchter menschlicher Zuwendung.

pekt von Trans* oder gleichgeschlechtlich Liebenden durchzuringen. Ihr Ja zur gleichgeschlechtlichen Ehe²² und zu inklusivem Dienstrecht für PfarrerInnen²³ sind dabei kirchenpolitische Meilensteine, theologisch gingen die kirchenamtlichen Dokumente²⁴ leider nicht in die Tiefe. Sie sind eher (gesellschafts-)politisch und pastoral motiviert geschrieben, was auch etwas über die Schwierigkeiten der Öffnung sagt. Ein Prozess, der sich aus meiner Sicht gelohnt hat: Als wir in diesem Jahr beim CSD-Gottesdienst in der völlig überfüllten evangelischen Antoniter-Kirche begleitet von der Bordkapelle der StattGarde Colonia Ahoj e. V. „Nun danket alle Gott“ anstimmten und uns über den Durchbruch bei der Ehe für alle freuten, waren LGBT-Gemeinde und Kirche ohne jede Dissonanz geeint vor dem Altar Gottes.

Davon können katholische Christinnen und Christen nur träumen: Die gescheiterte Familiensynode hat die Zerrissenheit der katholischen Weltkirche zwischen scholastischer Theologie und pastoraler Zuwendung zu den Menschen, Nord und Süd, Aufbruch und traditioneller Erstarrung dramatisch vor Augen geführt. Sie hat Homosexuellen und wiederverheiratet Geschiedenen gleichermaßen den Stuhl vor die Tür gestellt. Der eher pastorale und pragmatische Ansatz von Papst Franziskus, der Offenheit für eine barmherzigere Haltung andeutete, musste praktisch scheitern. Die Lehre von der Widernatürlichkeit und objektiven Ungeordnetheit der Homosexualität aus „Persona humana“²⁵ und Katechismus²⁶ steht jeder Veränderung im Wege. Sie fußt auf einem scholastischen Sexualitätskonzept, das sich einer pragmatischen Anpassung widersetzt. „Der Theologe Thomas von Aquin fasste im 13. Jahrhundert die überlieferte christliche Sexualdoktrin zusammen und erklärte, Gott lasse Geschlechtsverkehr nur zu, wenn er erfolge:

- zum richtigen Zweck (dem der Fortpflanzung),
- mit der richtigen Person (dem Ehepartner) und
- in der richtigen Weise (durch Koitus).

Jede sexuelle Handlung, die nicht völlig diese dreifache Bedingung erfüllte, war ‚unnatürlich‘ und sündhaft. [...] Die ‚Natur‘ des menschlichen Geschlechtsverkehrs ist die

²² Vgl. Rat der EKD begrüßt Öffnung der Ehe für Homosexuelle, epd 29.06.2017 <https://www.evangelisch.de/inhalte/144636/29-06-2017/evangelische-kirche-begruesst-oeffnung-der-ehe-fuer-homosexuelle> (abgerufen am 16. 8. 2017).

²³ Kirchengesetz zur Regelung der Dienstverhältnisse der Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Pfarrdienstgesetz der EKD – PfdG.EKD) vom 10. November 2010 (ABl. EKD, S. 307), Berichtigungen vom 4. Juli 2011 (ABl. EKD, S. 149) und vom 5. Oktober 2011 (ABl. EKD, S. 289), zuletzt geändert am 8. November 2016.

²⁴ EKD, Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2013.

²⁵ Kongregation für die Glaubenslehre, Persona humana. Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik, Rom 1975.

²⁶ Katechismus der Katholischen Kirche, Rom 1997, 2357-9.

Zeugung von Kindern.“²⁷ Das sexualmoralische Lehrgebäude von Thomas von Aquin kann man nur insgesamt verwerfen und durch eine Sexualethik ersetzen, die die sexuelle Selbstbestimmung statt eine in die Sexualität projizierte natürliche Ordnung zum ethischen Maßstab erklärt; modernisieren kann man es nicht.²⁸ Ohne einen solchen sexualethischen Neuanfang ist eine LGBT-inklusive katholische Kirche wohl nicht zu machen.

Eine weitere Dimension der „Charta der Vielfalt“ ist Religion und Weltanschauung. Dass Kirche kein Sammelsurium unterschiedlichster Religionen ist, ist selbstverständlich, und das darf sie auch nicht sein. Dennoch ist hier zu vermerken, dass es auch innerkirchlich eine zunehmende Vielfalt an Überzeugungen und Anschauungen gibt.²⁹ Solange die Kirchen „Volkskirchen“ sind und sein wollen, müssen sie mit diesem Zustand wohl leben. Denn eines ist klar: Träumereien von einer kleinen Kirche der Rechtgläubigen, wie sie vom emeritierten Papst Benedikt XVI. vorangetrieben worden waren, sind aus politischer und verfassungsrechtlicher Perspektive zwar legitim, aber gesellschaftlich nicht wünschenswert. Denn als wichtige Institutionen einer lebendigen Zivilgesellschaft brauchen wir Kirchen und Religionsgemeinschaften auch weiterhin, denn sie erzeugen erhebliches zivilgesellschaftliches Engagement, sind Forum demokratischer (Selbst-)Verständigung und bilden die Gesellschaft im Kleinen ab – zwar weniger als früher, aber immer noch besser als jede andere gesellschaftliche Institution. Dieser Reichtum ist (auch aus politischer Perspektive) wertvoll und erhaltenswert.

Die Kirchen verdienen alle Unterstützung, diese Breite und Diversität zu erhalten und auszubauen. Eines allerdings müssen sie selbst leisten: eine theologische (An-)Sprache zu entwickeln, die für möglichst viele gesellschaftliche Einzelgruppierungen und Identitäten interessant und relevant ist. Denn ohne Theologie ist Kirche auch nur irgendein Verein. Eine Theologie der Diversität, die einer fragmentierten Gesellschaft Zusammenhalt und Sinnangebote bietet, müsste vielleicht erst noch formuliert oder zumin-

²⁷ Erwin J. Haeberle, *Die Sexualität des Menschen: Handbuch und Atlas*, Berlin, 1985, 290.

²⁸ Für Thomas sind Onanie, Homosexualität und Sodomie „die schwersten und schändlichsten Arten der Unkeuschheit“, schlimmer als *raptus* (Vergewaltigung, Entführung). Vgl. Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*, Bd. 3 (Hrsg. v. Joseph Bernhardt) Stuttgart ²1954, 510–518, Untersuchung Nr. 154.

²⁹ „Die einzelnen Gruppen in den Kirchen pflegen sehr unterschiedliche Frömmigkeitsstile und definieren sich über konkurrierende theologische Deutungen der [...] Überlieferung. Viele jener religiösen Haltungen, die um 1900 noch gegen das kirchliche Christentum gelebt wurden oder nur am Rande der Kirche Platz hatten, sind inzwischen in der Kirche selbst zu Hause und werden von kirchlichen Verlagen [...] popularisiert. Gegensätze in Theologie und Frömmigkeit sind dabei eng verbunden mit soziokulturellen Differenzen, mit Unterschieden von Sozialmilieu und Lebensstil. Insoweit spiegelt der religiös-theologische Pluralismus in der Volkskirche die sozialstrukturelle Vielfalt einer Gesellschaft, die durch neue Schübe kultureller Differenzierung und eine zunehmende Individualisierung der Lebensstile gekennzeichnet ist.“ Graf, *Kirchendämmerung* (s. Anm. 1) 152.

dest stärker artikuliert werden. Sie könnte vom Schöpfungsbericht und der Gotesebenbildlichkeit des Menschen ausgehen und sich auf Paulus berufen: „Denn wieviel euer auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen. Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu. Seid ihr aber Christi, so seid ihr ja Abrahams Same und nach der Verheißung Erben.“ (Galater 3,27–29)

Volker Beck

Lehrbeauftragter am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES)

Ruhr-Universität Bochum

Postanschrift:

Postfach 613132

10942 Berlin

office(at)enpunkt-enpunkt(dot)de

www.volkerbeck.de | facebook.com/VolkerBeckMdB | twitter.com/Volker_Beck

Die Wirklichkeit Gottes inmitten gesellschaftlicher und politischer Diversitäten

Einleitung

Wir leben in einer offenen Gesellschaft, in der Vielfalt immer mehr zur Normalität wird. Die wirtschaftliche und politische Lage hierzulande und in Europa ermöglicht Menschen in der Regel einen individuellen Lebenswandel, der sich in sich ausdifferenzierenden Gesellschaften widerspiegelt. Angesichts dessen stellt sich die Frage: Wie sollen die Kirche und Christinnen und Christen mit gesellschaftlicher Diversität umgehen? Wie sollen sie sich gegenüber ethnischer, kultureller, religiöser und politischer Pluralität verhalten? Wie sollen sie reagieren, wenn genau diese Pluralität im Rückgriff auf vermeintlich christliches Denken negiert wird?

Aus römisch-katholischer Sicht sind diese Fragen durch das Zweite Vatikanische Konzil bereits grundlegend beantwortet. Das Konzil hat in seinen zentralen Dokumenten wegweisende Formulierungen im Blick auf gesellschaftliche Vielfalt gefunden. Ohne in irgendeiner Weise den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens und der katholischen Tradition zu relativieren¹, hat das Konzil auf der Basis der vollen Anerkennung der menschlichen Freiheit die gesellschaftlichen Pluralitäten nicht nur hingenommen und akzeptiert, sondern anerkannt.² Es sieht eine legitime Pluralität von politischen Optionen sogar innerhalb der Kirche³, setzt eine Vielfalt von Kulturen selbstverständlich voraus⁴, würdigt die nicht-christlichen Religionen⁵ und erkennt das Menschenrecht der Religionsfreiheit an.⁶ Es kann kein Zurück hinter diese Positionen geben.

Dennoch werden sowohl im weltlichen Bereich als auch im Bereich der Kirche an einigen Stellen Strömungen sichtbar, denen der gesellschaftliche Wandel Angst bereitet, die auf klassischen Strukturen beharren und somit bestimmte Formen der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung ablehnen. Mit Pegida ist eine Bewegung auf den Plan

¹ Vgl. Regina Polak, Religiöse Diversität als Herausforderung für die Katholische Kirche, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2 (2016), 127, zitiert nach: <http://bit.ly/2C4HVZ7> (abgerufen am 7. 6. 2017).

² Vgl. Knut Wenzel, Ekklesiale Exzentrik. Zu einer Theologie der Pluralität, in: *Pastoraltheologische Informationen*, 30 (2010) 1, 131, zitiert nach: <http://bit.ly/2AXRuJO> (abgerufen am 7. 6. 2017).

³ Vgl. „Gaudium et Spes“. Pastorale Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 43.

⁴ Vgl. Gaudium et Spes, Nr. 53.

⁵ Vgl. „Nostra Aetate“. Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.

⁶ Vgl. „Dignitatis Humanae“. Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit.

getreten, die kulturelle und religiöse Diversitäten verachtet und christliche Traditionen dafür in Anspruch nimmt. Wenn sich Pegida etwa gegen eine vermeintliche „Islamisierung des Abendlandes“ ausspricht, bezieht sie sich dabei eindeutig und bewusst auf den Begriff des „christlichen Abendlandes“. Auch unter Christinnen und Christen hat diese Bewegung Zustimmung und Sympathie gefunden. Aber selbst wenn die Pegida-Demonstrationen zuletzt weit weniger Zulauf als 2015/2016 hatten und Pegida aktuell nur noch eine geringe politische Bedeutung aufweist, bleibt derartige Gedankengut in der Gesellschaft virulent.

Auch innerhalb der Kirchen gibt es Bewegungen und Organisationen, die zumindest die religiöse Vielfalt nicht anerkennen und die Religionsfreiheit ablehnen. Hier sei als Beispiel auf katholischer Seite etwa die Pius-Bruderschaft⁷ genannt.

Bevor nun im Folgenden Leitlinien für das Handeln der Kirche gegenüber einer Inanspruchnahme des Christlichen für die Ablehnung von gesellschaftlichen Diversitäten formuliert werden, soll zunächst vom Kern der christlichen Botschaft – der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus – her, die theologische Grundlage für solche Leitlinien entfaltet werden.

1. Inkarnationstheologische Grundlagen für den Umgang mit Diversität(en)

Inkarnation – ohnmächtig wirkmächtige Praxis der sich entäußernden Liebe Gottes

Der Mensch ist ein mit Vernunft und Freiheit ausgestattetes Wesen. Es zeichnet ihn aus, sich von sich selbst ein Bild machen zu können und nach dem Ursprung und dem Ziel der eigenen Existenz zu fragen. Außerdem sind Menschen dazu in der Lage, sich zu sich selbst und zur Natur nicht nur reaktiv zu verhalten, sondern gestaltend. Diese Weltoffenheit des Menschen ist die Grundlage dafür, dass wir überhaupt von Diversität sprechen können. Denn dort, wo Menschen sich selbst Rechenschaft abverlangen über das, was sie sind und sein wollen, kommt es zu einem sozialen oder kulturellen Gefüge. Jede Kultur oder Sozialgestalt ist Ausdruck einer individuellen Selbst- und Weltdeutung einer Gruppe von Menschen, die sich auf Regeln und Bräuche verständigt haben. Die Verschiedenheit der Kulturen ist damit gewissermaßen schon an sich ein Lob des Schöpfers, dem wir zusprechen, diese Freiheit und Vielfalt in der Welt ermöglicht zu haben.

Die Freiheit des Menschen und die damit verbundene Frage nach sich selbst ist *zugleich* die Grundlage für die prinzipielle Ansprechbarkeit des Menschen durch Gott. Denn ausgehend von der eigenen Endlichkeit und der Fragilität der eigenen Existenz ist die Frage nach dem Dauerhaften, dem Begründenden, kurz: dem Absoluten schon

⁷ Vgl. z.B. <http://bit.ly/2j42iy6> (FAQ „Was ist der Inhalt der Religionsfreiheit?“) (abgerufen am 7.6.2017).

gestellt. Als Christinnen und Christen finden wir die Antwort auf die Frage nach dem Absoluten in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Gott liebt den Menschen, ohne ihm seine Liebe aufzuzwingen. Er achtet seine Freiheit und sucht – unter Achtung dieser Freiheit – die Beziehung mit ihm. Diese Suche findet dort ihren Höhepunkt, wo Gott in Jesus von Nazareth Mensch wird. In ihm, seinem Sohn, offenbart sich so der unsichtbare Gott aus Liebe zu den Menschen, wobei sich das Offenbarungsgeschehen in Wort und Tat, die innerlich miteinander verknüpft sind, ereignet (vgl. DV 2). Er entäußert sich dabei all seiner göttlichen Macht (vgl. Phil 2,6f), um den Menschen seine Liebe zuzuwenden. Er erniedrigt dazu niemanden, um sich zur Geltung zu bringen. Er erniedrigt sich vielmehr selbst. Er beansprucht kein Ansehen, um das Evangelium zu bringen. Er lässt sich vielmehr alles Ansehen nehmen. Er hat uns Menschen höher geschätzt als sich selbst, so hoch, dass er sich selbst vergisst und sich entäußert, er, der Gott gleich war, in einen Menschen; und als ihm die Menschen, Juden und Heiden, seine Liebe immer noch nicht glauben, sogar bis in den Tod am Kreuz. Seiner Verhaftung entzieht er sich nicht durch Flucht, er verzichtet auf die Zuhilfenahme göttlicher Macht und lehnt den Einsatz von Waffengewalt zur Verhinderung seiner Verhaftung ab. „Steck dein Schwert in die Scheide [...]. Oder glaubst du nicht, mein Vater würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte“? (Mt 26,52f). Er ist bereit, das Risiko des „Scheiterns“, der Ablehnung seiner Liebe durch die Menschen einzugehen. So ohnmächtig diese sich entäußernde Liebe Gottes im Kreuz auch erscheinen mag, so kraftvoll erweist sie sich in der Auferstehung Jesu von den Toten.

Inkarnation – Gottes Identifikation mit jedem Menschen,
vor allem mit den „Geringsten“

Indem Gott in Jesus Christus unsere Menschennatur annimmt, identifiziert er sich mit einem jedem Menschen. Letztlich begründet deshalb nicht nur das Schöpfungsgeschehen, sondern vor allem auch die Inkarnation die Würde eines jeden Menschen. Dabei umfasst diese Identifikation Gottes mit dem Menschen den ganzen Menschen, sodass es ein arges Missverständnis wäre, sie womöglich nur spirituell-soteriologisch engführen zu wollen, als ob es hierbei allein um eine weltenthobene Heilung der menschlichen Einzel-Beziehung zu Gott ginge. Nein, die Identifikation Gottes mit einem jeden Menschen in Jesus Christus umfasst existenziell alle menschliche Not: Hunger, Durst, Blöße, Krankheit, Obdachlosigkeit, Fremdheit, Flucht, Unfreiheit, Ausgrenzung, Beziehungslosigkeit. Das pointiert u.a. die „Gerichtsrede“ im Matthäusevangelium, wenn es dort heißt: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Jesus identifiziert sich hier nicht nur mit den „Geringsten“, sondern erklärt diese Identifikation mit den Geringsten zugleich zum Kriterium der rechten Beziehung zu Gott (vgl. Mt 25,34.41). Deshalb erweist sich eine

solche Solidarität mit den „Geringsten“ als ein konstitutives Element christlicher Lebenspraxis – als eines ihrer Erkennungsmerkmale.

Inkarnation – ein konkretes geschichtliches Ereignis,
das jedoch nicht an die historisch-kulturellen Umstände gebunden bleibt

In Jesus von Nazareth nimmt Gott unser Menschsein bis in die letzten Konsequenzen hinein an und wird so u. a. auch Teil der menschlichen Geschichte: ein jüdischer Mann aus Galiläa zur Zeit des römischen Kaisers Augustus. Die ihm nachfolgen, sehen in ihm den lang ersehnten Messias und hoffen, dass er das Reich Davids wiederherstellen werde. Seine Jünger und die junge Kirche müssen jedoch alsbald lernen, dass Gottes Liebe nicht ausschließlich auf das auserwählte Volk Israel beschränkt bleibt. Ja, sogar Jesus selbst muss nach dem Matthäusevangelium lernen, nicht nur „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt zu sein: In seiner Begegnung mit der kanaänischen Frau, die ihn um die Heilung ihrer Tochter bittet, lernt er, diese Frau nicht als eine nicht zum Volk Israel gehörige Frau zu sehen, sondern als einen Menschen mit „großem Glauben“ (vgl. Mt 15,21–28). Als Auferstandener wird er dann seinen Aposteln den Auftrag geben: „Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern“ (Mt 28,19)!

Dies alles führt die junge Kirche zu der Erkenntnis, dass Gott „in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“ (Apg 10, 34; vgl. insgesamt Apg 10). Verbunden damit ist die weitestgehende Anerkennung der jeweiligen kulturellen Gepflogenheiten der zum Glauben an Christus gekommenen Nicht-Jüdinnen und -Juden. Das Apostelkonzil beschließt insofern auch, dass diese das mosaische Gesetz nicht befolgen müssen, sondern lediglich „Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes und Unzucht“ zu meiden haben (Apg 15,29). Für die Urkirche heißt dies, dass Gott nicht nur „keinerlei Unterschied“ (Apg 10,9) zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Herkunft macht, sondern auch, dass alle sozio-kulturellen Differenzierungsmerkmale im Verhältnis zu Gott und in der Gemeinschaft der Glaubenden keine Differenzierungskriterien sein können, die mit Vor- bzw. Nachteilen verbunden sein dürfen⁸: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3,27f).⁹ So kann man in aller theologischen Klarheit sa-

⁸ Vgl. Walter Klaiber, *Der Galaterbrief*, Neukirchen-Vluyn 2013, 118–120; Hans-Joachim Eckstein, *Als Kind geliebt: Gal 3,19–4,7. Auslegung*, in: Ders. – Kerstin Offermann, *Wissen, was zählt. Arbeitsbuch Auslegungen, Bibelarbeiten und Anregungen zum Galaterbrief* (= Texte zur Bibel 30, Ökumenische Bibelwoche 2014/2015), Neukirchen-Vluyn 2013, 87f; François Vouga, *An die Galater* (= Handbuch zum Neuen Testament 10), Tübingen 1998, 91f; Walter Radl, *Galaterbrief* (= Stuttgarter Kleiner Kommentar: Neues Testament [N.F.] 9), Stuttgart²1986, 61f.

⁹ Es spricht viel dafür, dass Paulus hier eine in den urkirchlichen Gemeinden geläufige Formel aus der Tauf liturgie aufgreift (vgl. Radl, *Galaterbrief* [s. Anm. 8] 62, und Jürgen Becker – Ulrich Luz, *Die*

gen, dass die „Einigkeit“ in Christus, das „Einswerden“ in ihm nicht Gleichmacherei oder die Einebnung von Unterschieden bedeutet, „sondern die Wahrnehmung von Vielfalt und die Entkräftung von Ausgrenzungen“¹⁰.

Gottes Liebe gilt allen Menschen, und die jeweils vorfindliche Welt ist heilsfähig.¹¹ Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes ist an die sozio-kulturelle Umwelt Jesu gebunden, sie hat ihren Anhalt in einer konkreten, historischen Situation, ist aber nicht auf diese begrenzt. Der christliche Glaube ist „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“¹² – durch die Zeit hindurch und ubiquitär; die Kirche verkündet die Frohe Botschaft zu allen Zeiten in alle Kulturen hinein und entwickelt eine christliche Lebenspraxis ausgehend von den jeweils vorfindbaren Gegebenheiten, die ihr „Zeichen der Zeit“ sind. So verwirklicht sie ihr Wesensmerkmal der Katholizität durch Inkulturation.¹³

Eine der theologisch folgenreichsten Feststellungen des II. Vatikanischen Konzils ist nun die, dass „die Kirche in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts ist ...“ (LG 1). Sie ist „das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit“ (LG 9). Dies ist die Kirche nicht aus sich selbst, sondern allein, weil Christus sie im Heiligen Geist „als allgemeines Sakrament des Heiles eingesetzt“ hat (LG 48), zum Sakrament, „das das Geheimnis der Liebe Gottes zum Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“ (GS 45; vgl. AG 5). Der Weg der Kirche durch die Zeiten in der Verkündigung des Evangeliums kann insofern kein anderer sein als der Weg Jesu, der Weg der sich entäußernden Liebe. Es käme einer Pervertierung der frohen Botschaft von der Liebe Gottes gleich, würde man diese Botschaft unter Rückgriff auf Mittel weltlicher Macht oder womöglich gar unter Anwendung von Gewalt verbreiten, behaupten oder verteidigen wollen. Wenn die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes deshalb das Evangelium in Wort und Tat verkündet, bezeugt und von ihm Rechenschaft ablegt, wird sie dies nur tun können, insofern sie immer auch die menschliche Freiheit und damit auch das Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit achtet, wie Gott selbst es tut (vgl. DH 2). Konsequenterweise ist denn auch die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Kirche eine der herausragenden Errungenschaften des II. Vati-

Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser [= Das Neue Testament Deutsch 8/1], Göttingen¹⁸1998, 59f.). Das zeigt, welche hohe Relevanz der Gehalt dieser Satz für die Urkirche hatte.

¹⁰ Margit Eckolt, „Aggiornamento heute“ – Diversität als Horizont einer Theologie der Welt. Lebendige Erinnerung an die Aufbrüche des 2. Vatikanischen Konzils, in: Dies. – Saskia Wendel (Hg.), *Aggiornamento heute – Diversität als Horizont einer Theologie der Welt*, Ostfildern 2012, 15–39, hier 29.

¹¹ Vgl. Wenzel, *Ekklesiale Exzentrik* (s. Anm. 2) 132f.

¹² Vgl. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977.

¹³ Vgl. in diesem Kontext: Polak, *Religiöse Diversität* (s. Anm. 1) 131–134, sowie Wenzel, *Ekklesiale Exzentrik* (s. Anm. 2) 132f.

kanischen Konzils, die einen Dialog mit Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft in einer modernen, aufgeklärten Welt erst begünstigte. Nicht zuletzt deshalb anerkennt die Kirche die Religionsfreiheit als staatlich zu achtendes Menschenrecht und setzt sich aktiv für dessen Beachtung ein.¹⁴

2. Pastorale Leitlinien: inhaltliche Abgrenzung und Förderung des Dialogs

Ausgehend von diesen drei inkarnationstheologischen Überlegungen kann man festhalten, dass die Verschiedenheit des kulturellen Zusammenlebens als Ausdruck der menschlichen Freiheit an sich nichts Schlechtes sein kann. Und wenn die Kirche als „Grundsakrament“ das zur Darstellung bringen will, was die ersten Apostel von Christus, dem „Ursakrament“ verstanden haben, dann ist auch sie dazu angehalten, die in der Schöpfung angelegte Freiheit anzuerkennen und wertzuschätzen. Aus dieser Feststellung ergeben sich nun Leitlinien für das Handeln der Kirche angesichts einer Inanspruchnahme des Christlichen für die Ablehnung von gesellschaftlichen Diversitäten.

Zwischen Position und Person unterscheiden

Es gilt zu unterscheiden zwischen Position und Person. Auch wenn diese Unterscheidung generell sinnvoll ist, umso dringlicher erscheint sie mit Blick auf die Pegida-Bewegung. Es ist nicht nur so, dass Pegida inhaltlich recht diffuse Ziele vertritt.¹⁵ Die Motivation, weshalb Menschen mit Pegida sympathisieren oder an einer Pegida-Demonstration teilnehmen ist sehr vielfältig.¹⁶ Auch das Ausmaß der Identifikation ist sehr unterschiedlich. Es reicht von der aktiven Organisation der Veranstaltung bis hin zur inneren diffusen Sympathie. Sich von Positionen der Pegida-Bewegung – also vor allem von Positionen, die gegen die Menschenwürde und die Menschenrechte gerichtet sind – abzugrenzen und zu ächten, bedeutet nicht, die Menschen auszugrenzen und zu ächten, die mit dieser Richtung sympathisieren. Eine Kirche in der Nachfolge des in Jesus Christus menschengewordenen Gottes kann nicht anders, als sich in diesen Fragen inhaltlich klar und eindeutig zu positionieren.

¹⁴ Nicht anders argumentiert letztlich das II. Vatikanische Konzil bei seiner theologischen Grundlegung des Menschenrechts der Religionsfreiheit in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit, vgl. *Dignitatis Humanae* 9–15.

¹⁵ Vgl. die programmatischen „Dresdner Thesen“ von Pegida unter www.pegida.de (abgerufen am 13.6.2017).

¹⁶ Vgl. Joachim Klose – Werner J. Patzelt, Was ist so schlimm am Rechtspopulismus. Pegida, AfD und die Folgen, in: Stefan Orth – Volker Resing (Hg.), *AfD, Pegida und Co. Angriff auf die Religion?* Freiburg i.Br. 2017, 141–145; Hans Vorländer – Maik Herold – Steven Schäller, Wer geht zu PEGIDA und warum? Eine empirische Untersuchung von PEGIDA-Demonstranten in Dresden (= *Schriften zur Verfassungs- und Demokratieforschung*), Dresden 2015, 43–73, publiziert unter <http://bit.ly/2C499PJ> (abgerufen am 13.7.2017).

Zugleich kann eben diese Kirche nicht anders, als immer auf den konkreten Menschen zu schauen – und das heißt: hinter alle äußerlich sozio-kulturellen Merkmale zu blicken, wie sie z. B. in Kennzeichen wie „sympathisiert mit Pegida“ oder „nimmt an Pegida-Kundgebungen teil“ ihren Ausdruck finden. Daher wird die Kirche – ohne menschenfeindlichen Positionen eine Plattform zu bieten – den Dialog mit Menschen aus dem Umfeld und dem Kreis der Sympathisierenden der Pegida-Bewegung suchen und fördern müssen. Dies gilt umso mehr, wenn es sich um Mitglieder der Kirche handelt. Dabei gilt es, konstruktiv mit Diversität umzugehen – in diesem Fall mit politischer Diversität.¹⁷

Eintreten für ethnische, kulturelle und religiöse Diversität und die Achtung der Menschenwürde

Die Kirche tritt ein für eine ethnische, kulturelle und religiöse Diversität. Sie unterscheidet nicht nach Herkunft, Kultur und Religion, sondern erkennt in jedem Menschen den menschengewordenen Gott. Sie fördert die Möglichkeiten der Begegnung und des Dialogs zwischen den Kulturen, Weltanschauungen und Religionen. Zugleich widersetzt sie sich klar und deutlich einer falschen Vereinnahmung von vermeintlich Christlichem zum Zwecke der Ablehnung ethnischer, kultureller und religiöser Diversität – sei es außerhalb oder innerhalb der Kirche.

Eine zentrale Forderung von Pegida ist die Verhinderung einer vermeintlichen „Islamisierung“ des „christlichen Abendlands“. „Christliches Abendland“ kann allenfalls ein – wie immer auch zu bewertender – kulturgeschichtlicher Begriff, jedoch keine Kategorie einer christlichen Theologie in einer sich wesensmäßig als katholisch verstehenden Kirche sein. Die christliche Glaubenspraxis ist nämlich nicht an eine bestimmte Kultur gebunden, sondern inkulturiert sich jeweils unterschiedlich.

Auch die Inanspruchnahme des kulturgeschichtlich gewachsenen Begriffs des „christlichen Abendlands“ kommt für die Kirche nicht infrage, wäre es doch ein machtförmiger Anspruch, der die Kontinuität des gesellschaftlichen Stellenwerts des Christentums mit Verweis auf die Vergangenheit behauptet; dieser Anspruch entspricht nicht dem Weg der sich entäußernden Liebe Gottes in Jesus Christus.

Jeder Protest gegen eine vermeintliche Islamisierung des „christlichen Abendlandes“ ist zudem unmittelbar gegen die Religionsfreiheit gerichtet und kann sich – wie oben aufgezeigt – nicht auf den christlichen Glauben berufen. Die Kirche tritt jedoch für das unbedingte Recht auf Religionsfreiheit ein. Insofern widerspricht sie einer mit dem Protest gegen die vermeintliche Islamisierung unmittelbar verbundenen pauschalen

¹⁷ Die Kirche realisiert so auch ihr Wesen und ihren Auftrag, Zeichen und Werkzeug der Einheit zu sein (vgl. „Lumen Gentium“. Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, Nr. 1).

Diskriminierung von Muslimen, die nicht mit der Würde eines jeden Menschen vereinbar ist.

Darüber hinaus wird der Protest gegen eine vermeintliche Islamisierung auch dazu genutzt, das Menschenrecht auf Asyl zu diskreditieren und den Beistand für Menschen infrage zu stellen, die in unserem Land Zuflucht vor Krieg oder Verfolgung suchen. Die Kirche wird hingegen immer der Solidarität mit den „Geringsten“ den Vorrang geben und sich für sie caritativ und politisch einsetzen.

Positionen und Kampagnen, die gegen die Menschenwürde verstoßen oder gegen die Gewährleistung von Menschenrechten gerichtet sind, wird die Kirche ächten, da diese schlechterdings nicht mit dem christlichen Glauben vereinbar sind.¹⁸

Den innerkirchlichen und den gesellschaftlichen Dialog fördern

Grundsätzlich ist ein solcher Dialog in verschiedenen Konstellationen denkbar. Voraussetzungslos ist dieser dabei nicht. Von kirchlicher Seite wird er z. B. immer nur unter Berücksichtigung der Eindeutigkeit der oben dargestellten kirchlichen Positionierung zu Fragen der Diversität und der Menschenwürde geführt werden können.¹⁹

Sodann muss es sich um einen echten und fairen Dialog handeln. Für unseren Kontext bedeutet dies: Wer andere diskriminiert oder ausgrenzt, wer andere bedroht oder in Angst versetzt, wer sich nicht an Gesprächsregeln hält oder unsachlich und respektlos wird, kann *ipso facto* hier nicht mitsprechen. Stimmungsmache, Wortergreifungsstrategien und unterschwellige Manipulationsversuche sind auszuschließen.²⁰

Inhaltlich wird sich ein solcher Diskurs auf zwei Ebenen zu bewegen haben: zum einen auf einer eher sozialpsychologischen Ebene, bei dem Menschen, die sich kirchlich oder gesellschaftlich als marginalisiert bzw. ignoriert erleben, ein Raum eröffnet wird, um über ihre Vorbehalte, Ängste und Befindlichkeiten zu sprechen.²¹ Zum anderen

¹⁸ Ausführlicher zu diesem Kontext: Rainer Maria Woelki, Entschieden für Menschenwürde und Menschenrechte. Zur kirchlichen Haltung gegen den Rechtspopulismus, in: Stefan Orth – Volker Resing (Hg.), AfD, Pegida und Co. Angriff auf die Religion? Freiburg i. Br. 2017, 184–186.

¹⁹ Vgl. Woelki, Entschieden (s. Anm. 18) 187.

²⁰ Vgl. in diesen Kontext: Impulse für den Umgang mit Rechtspopulismus im kirchlichen Raum, hg. v. Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche & Rechtsextremismus (BAG K+R), Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) – Diözesanverband Mainz, Evangelische Akademie zu Berlin, Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, Projekt „Kirche stärkt Demokratie“ der EKN, Projektstelle gegen Rechtsextremismus im Evangelischen Bildungs- und Tagungszentrum Bad Alexandersbad, 24–31, <http://bit.ly/2AnhkWF> (abgerufen am 12.6. 2017); sowie ferner: Sonja Angelika Strube, In kirchlichen Räumen mit Pegida reden? Ein kritisch-differenzierter Diskussionsbeitrag zum Umgang mit Dialog-Begehren rechter Aktivisten, 3–5, <http://bit.ly/2AYjgpX> (abgerufen am 12.6. 2017). Übrigens: „Rechtspopulistische Polit-Akteure erfüllen diese Standards in der Regel nicht.“ (Strube, 4)

²¹ Vgl. Strube, In kirchlichen Räumen (s. Anm. 20) 2f; in diesem Zusammenhang auch Theresa Jung – Frank Richter, „Pegida als bildungsmäßig unterschichtig zu bezeichnen, wäre falsch“ Was passiert

wird es zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung über theologisch bzw. politisch kontroverse Fragestellungen kommen müssen. Dabei wird es gerade in der politischen Kontroverse inhaltlich nie um eine Relativierung von Menschenrechten gehen können. Vielmehr wären hier aktuelle politische Herausforderungen lösungsorientiert – wenn auch von unterschiedlichen Standpunkten aus – zu diskutieren, wie z. B. die mit Flucht und Migration verbundenen Fragestellungen bzw. jene, die zur Förderung von Frieden und Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene beitragen.²²

3. Menschenfreundlichkeit praktizieren

Der Evangelist Johannes beschreibt das Geheimnis der Inkarnation, wenn er sagt: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,14). Dieses Wort ist der ewige Gottessohn. Er ist Fleisch geworden, das heißt, er ist ein Mensch geworden wie wir und hat unter uns gewohnt. Als Kind ist er in unsere Welt gekommen, klein, schwach, abhängig von der Liebe anderer, schutzbedürftig. Seit seiner Menschwerdung in Jesus Christus begegnet Gott uns in jedem Menschen, schaut er uns aus jedem Menschenantlitz an, besonders aus dem Antlitz derer, die in Not sind, die keine Stimme haben; aus den Augen der „Geringsten“, die uns brauchen.

Das ist das Evangelium Gottes, aus dem die Kirche lebt, das sie zu verkünden und zu bezeugen hat – in Wort und Tat. Dieses „Eins-sein“ von Mensch und Gott, ihr „Ineinandertreffen“, lässt das wahrhaft Entscheidende des Wesens menschlicher Existenz vor aller Welt aufscheinen. Deshalb kann die Kirche nicht anders, als sich vom Evangelium her für eine ethnische, kulturelle und religiöse Vielfalt sowie für die Achtung der Würde eines jeden Menschen einzusetzen und stark zu machen. Mit Blick auf ihr Gottes- und Menschenbild ist für sie hier nichts, aber auch wirklich gar nichts verhandelbar. Vielmehr hat sie dieses „Evangelium des Menschseins“ immer und überall zu bezeugen, sei es gelegen oder ungelegen (vgl. 2 Tim 4,2). Die Basis dafür aber ist eine glaubwürdige kirchliche Praxis der Güte und einer sich selbst entäußernden Menschenliebe (vgl. Tit 3,4), die in jedem Menschen den Bruder bzw. die Schwester entdeckt; einen Menschen, aus dessen Antlitz uns Gott selbst mit den Augen seines Sohnes anschaut und uns angesichts einer vielerorts verletzten Menschenwürde wortlos fragt: Wisst ihr eigentlich, was ihr tut?

montags in Dresden? Ein Gespräch mit Frank Richter, in: DIE. Zeitschrift für Erwachsenenbildung 2/2015, 37–39, www.die-bonn.de/id/31337 (abgerufen am 7.8. 2017).

²² Ausführlicher s. Woelki, Entschieden (s. Anm. 18) 187f.

Rainer Maria Kardinal Woelki

Erzbischof von Köln

Erzbischöfliches Haus

Kardinal-Frings-Str. 10

50668 Köln

+ 49 (0)221 1642-1411

erzbischof(at)erzbistum-koeln(dot)de

<http://www.erzbistum-koeln.de/erzbistum/erzbischof/>

Stil und Lebensform Zum Gespräch von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte*

Abstract

Auf den folgenden Seiten wird das theoretisiert, was in der ZPTh 1/2017 am Beispiel des Priesterbildes zwischen Kirche und Welt praktisch durchgespielt wurde: ein Dialog von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte. Beide theologischen Disziplinen treffen sich in ihrem Interesse für die raum-zeitlichen Bedingungen, unter denen das Christentum je neu verwirklicht wird. „Stil“ und „Lebensform“ vergangener und jetzt lebender ChristInnen stehen im Blickpunkt beider Fachkulturen, die gemeinsam und absichtsfrei die religiösen Archive des Christentums öffnen und den Menschen der Postmoderne verfügbar machen. Diese Archive können ganz unterschiedliches Potenzial auch für jene Menschen entfalten, die nicht mehr im Strom des Christlichen aufgewachsen sind.

This essay will continue the dialogue between pastoral theology and church history. It is an effort to provide a theoretical framework and an elaboration to the practical considerations raised in the ZPTh 1/2017, concerning the image of the priest between the Church and the world. The opportunity for communication between the two theological disciplines arises from their shared interest in the inescapably transformative spatiotemporal conditions, to which Christianity is tied. The Christian “style” and “way of life” in the past and present are at the center of both disciplines. Jointly, these disciplines can open up the archives of Christianity in order to make them available to postmodern men and women, forsaking the possibility to control the treatment of their content. The archives can unfold as sources of potential for those, who have not previously been influenced by Christianity.

Dieser Beitrag ist das Produkt eines fortgesetzten Gespräches unter KollegInnen. Er will Nähe zwischen zwei theologischen Disziplinen aufzeigen, die in der jüngeren Forschungslandschaft offenkundig sind: Bestimmte Spielarten der katholischen Pastoraltheologie operieren mit historischen Methoden und Quellen, sie wühlen im mentalen „Diskursarchiv“¹ der Geschichte und machen die verschiedenen Traditionen des Katholizismus erinnerlich.² Sie sind sich nämlich mit den KirchenhistorikerInnen einig,

* Für wichtige Hinweise bedanken wir uns, wie schon bei dem in ZfPTh 1/2017 veröffentlichten Aufsatz, bei Andreas Holzem, Michael Schüßler und Teresa Schweighofer sowie dem Doktorandenkolloquium des Lehrstuhls für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen.

¹ Christian Bauer, *Indiana Jones in der Spätmoderne? Umrisse einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen*, in: *Lebendige Seelsorge* 62 (2011) 1, 30–35.

² Zu nennen sind hier die Arbeiten von Christian Bauer (Innsbruck), der in seinen Veröffentlichungen z. B. immer wieder in historischen Rückblenden auf die französischen Arbeiterpriester und ihren explorativen Missionsbegriff hinweist, Rainer Bucher (Graz), der seine Forschungen selbst in der Kirchengeschichte begonnen hat, und Matthias Sellmann (Bochum), der eng mit dem dortigen

dass Praktiken und Glaubenserfahrungen – ob in der Gegenwart oder in der Vergangenheit – selbst Theologie generieren.³ Daher fragen diese PastoraltheologInnen neu nach dem Verhältnis von Geschichte und Gegenwart des christlichen Glaubens, nach dem Verhältnis vergangener und aktueller Praktiken bzw. nach dem Verhältnis von tradierter, kollektiver Glaubenserinnerung und den postmodernen Glaubenserfahrungen.

Im Folgenden sollen diese innertheologischen Nähen⁴ aufgezeigt und Möglichkeiten angedeutet werden, wie sie für die Kirchengeschichte fruchtbar gemacht werden können. Das heißt keineswegs – so möchten wir einschränkend hinzufügen – eine neue Metatheorie oder ein wegweisendes Zukunftsmodell für die Kirchengeschichte oder gar die Pastoraltheologie zu entwerfen. Vielmehr geht es um eine Zeitgenossenschaftsperspektive für das Fach Kirchengeschichte, die sich dezidiert in der Tradition der Christentumsgeschichte als „Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘“⁵ versteht.

Vertreter der kirchlichen Zeitgeschichte, Wilhelm Damberg, zusammenarbeitet. Vgl. etwa Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“, 2 Bde., Berlin 2010; Christian Bauer, Überschreitung alltäglicher Parallelwelten. Eine Relecture der Sinus-Milieu-Studie mit Georges Bataille, in: Johann Evangelist Haffner – Joachim Valentin (Hg.), Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit (Religionskulturen 6), Stuttgart 2009, 317–343; Rainer Bucher, Hitlers Theologie, Würzburg 2008 und Matthias Sellmann, Katholische Kirche heute. Siebenfache Pluralität als Herausforderung der Pastoralplanung, in: Wilhelm Damberg – Karl-Joseph Hummel (Hg.), Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen 130), Paderborn u.a. 2015, 113–140. Dass das Selbstverständnis und die aktuelle wissenschaftstheoretische Verortung der Pastoraltheologie auf ganz unterschiedliche Weise mit historischen Methoden oder Fragestellungen verbunden sind, zeigen die Beiträge in PThI 35 (2015) 2.

³ Michael Schüßler besteht darauf, dass die „vielen praxishaltigen, praxisgetränkten kirchlichen Erfahrungen [...] wirklich dogmatisches Gewicht“ haben, die man „in die Wissenschaft und in die Theologie, in die Kirchen hinein mit genau diesem dogmatischen Gewicht vertreten muss“. Vgl. Diskussion „Die Schwächen der Pastoraltheologie“, in: Rainer Bucher (Hg.), Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute 105), Stuttgart 2010, 233–246, hier 246.

⁴ Eine Reflexion, wie die Interdisziplinarität der theologischen Fächer gelingen kann, ist gerade auch deshalb sinnvoll, weil die durch den Bolognaprozess initiierten Module der theologischen Studiengänge und Prüfungsformen durchweg interdisziplinär konstruiert sind. Zwar haben die hochschulpolitischen Prozesse der vergangenen Jahre eine Vielzahl an hochschuldidaktischen Schriften für die einzelnen theologischen Fächer produziert, die innertheologische Interdisziplinarität kam dabei aber selten zum Tragen.

⁵ Andreas Holzem, Die Geschichte des „geglaubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Andreas Leinhäupl-Wilke – Magnus Striet (Hg.), Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen (Münsteraner Einführungen Theologie 1), Münster 2000, 73–103, hier 73; Ders., Praktische Theologie in der Vergangenheitsform. Die Geschichte des Christentums als Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘, in: Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs (Praktische Theologie heute 74), Stuttgart 2005, 388–397, hier 388.

1. Erneuerung der Theologie im Zeichen der Geschichte – eine Verortung

Das Insistieren auf der innertheologischen Bedeutsamkeit der Christentumsgeschichte – nicht im Sinne einer Heilsgeschichte, sondern zunächst der geschichtlichen Gegebenheiten und deren Überlieferung in Quellen – ist verbunden mit einem theologischen Aufbruch in Frankreich zur Mitte des 20. Jahrhunderts, der *Nouvelle Théologie*. Hinter dem anfangs pejorativ gebrauchten Begriff verbarg sich keine feste Schule, sondern eher eine Denkrichtung, die durch unterschiedlich nahen Kontakt vor allem französischer Dominikaner und Jesuiten zu charakterisieren ist.⁶ Die *Nouvelle Théologie* hat die katholische Theologie im Zeichen der Geschichte erneuert. Ihre Vertreter holten einen Gedanken ans Licht der theologischen und kirchlichen Öffentlichkeit, der bis dahin höchstens in den hinteren Studierstuben anzutreffen war. Die Handlungskriterien der Kirche, so schrieb Kardinal Emmanuel Suhard (1874–1949) im Jahr 1947, ergeben sich aus dem Dogma und aus der Erfahrung der Kirchengeschichte.⁷ Das Dogma hätte keiner bestritten; dass die Kirche aber einem historischen Wandel unterliegt, der selbst Erfahrungs- und Innovationspotenzial für die Gegenwart birgt, das war 1947 keineswegs *common sense*.⁸ Die Vertreter der *Nouvelle Théologie* betonten in der Überwindung der seit dem 19. Jahrhundert dominierenden Neuscholastik gerade die Geschichtlichkeit der Offenbarung.⁹ Aus der daraus resultierenden „Entdeckung“ der Welt leiteten sie auch ein gesellschaftliches Engagement der Christinnen und

⁶ Vgl. Albert Raffelt, Art.: *Nouvelle Théologie*, in: LThK, Bd. 7, ³1998, 935ff. Zur *Nouvelle Théologie* und ihrer Geschichtsbezogenheit vgl. in jüngerer Zeit Giacinta Spinosa, *Le scuole di Le Saulchoir e Lyon-Fourvière. Teologia cattolica e rinnovamento storiografico (Negotia litteraria, Studi 15)*, Roma 2012.

⁷ Vgl. Wilhelm Damberg, *Die „Lehrmeisterin des Lebens“ – Kirchengeschichte und Innovation im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Ders. – Matthis Sellmann (Hg.), *Die Theologie und „das Neue“*. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg i. Br. 2015, 81–110, hier 88, mit Bezug auf Emmanuel Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, Paris 1947, dt.: *Aufstieg oder Niedergang der Kirche? Hirtenbrief des Kardinal-Erzbischofs Suhard von Paris, Offenburg 1947*.

⁸ Die deutschsprachige Kirchengeschichte hatte sich zu dieser Zeit vielerorts noch in die Selbstmarginalisierung zurückgezogen; eine Strategie, die als Reaktion auf die Modernismuskrise zu verstehen ist. Daraus ergaben sich als Aufgabenfelder entweder Quelleneditionen oder heilsgeschichtliche Entwürfe. Noch das von Hubert Jedin verantwortete Handbuch der Kirchengeschichte, das zwischen 1962 und 1979 in zehn Bänden erschien, verstand Kirchengeschichte auf einer Metaebene als Heilsgeschichte, gleichzeitig aber sammelten die beteiligten Autoren in strenger Anwendung der historischen Methode Zahlen, Daten und Fakten. Vgl. Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 Bde. (z. T. untergliedert), Freiburg i. Br. u. a. 1962–1979. Für eine Einschätzung vgl. Nicole Priesching, *Zwischen Heilsgeschichte und Faktenpositivismus. Hubert Jedins Standardwerk der Kirchengeschichte*, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7 (2010), 475–478.

⁹ Eine mehr oder minder offene Verurteilung der *Nouvelle Théologie* findet sich in der Enzyklika „*Humani Generis*“ (1950), welche die enormen amtskirchlichen Vorbehalte gegen diese Denkrichtung widerspiegelt. Vgl. Pius XII., *Humani Generis*, in: *AAS* 42 (1950), 561–578, hier 566.

Christen ab.¹⁰ Erst ihr Einfluss auf das II. Vatikanum ließ die Vorwürfe an eine Theologie, die sich nach ihrem eigenen Anspruch „im Gleichklang mit den stets veränderl[ichen] Erdendingen“¹¹ selbst ändern müsse, dabei aber die notwendig feste, dogmatische Einheit des Glaubens übersehe, verstummen.

Bedeutende Vertreter der *Nouvelle Théologie* hatten in der Kirchengeschichte gelernt. Marie-Dominique Chenu (1895–1990) war gelernter Historiker, Yves Congar (1904–1995) betrieb seine Ekklesiologie von der Geschichte der Kirche her¹², Henri de Lubac (1896–1994) schuf mit den *Sources Chrétiennes*¹³ eine neue Grundlage für die Auseinandersetzung mit den Schriften der Kirchenväter, aber auch ein Bewusstsein für ihre je eigene Art, die gesellschaftlichen und intellektuellen Probleme der Antike mit der kirchlichen und theologischen Tradition zu verbinden.¹⁴ Sogar Angelo Roncalli (1881–1963), der spätere Papst Johannes XXIII., hatte seine Karriere als Professor für Kirchengeschichte in Bergamo begonnen. Er begegnete in seinen Jahren als Nuntius des Heiligen Stuhls in Frankreich Kardinal Suhards pastoraler Offenheit und seinem Wagemut für neue Ideen ebenso wie der Geschichtsverbundenheit der Pariser Theologen. Während sich die zeitgenössische Kirchengeschichte in Quelleneditionen und Spezialfragen marginalisierte, schlossen die Vertreter der *Nouvelle Théologie* die Kirchengeschichte an die Theologie an. Was bisher vielleicht zu wenig gesehen wurde: Sie suchten vor allem die Allianz der Kirchengeschichte mit der Pastoraltheologie. Beide Disziplinen verbindet nämlich eine Grundeinsicht: Die Kirche ist von und in der Welt.

Chenu und Congar entdeckten die topologische Theologie in den Schriften der TheologInnen aus dem 16. Jahrhundert und entwickelten sie für ihre systematische Theologie weiter. Teresa von Avila (1515–1582) und Melchior Cano (ca. 1509–1560) hatten mit den *loci* theologische Erkenntnisquellen ausgemacht. *Loci* bezeichnen Orte, an denen ChristInnen entdecken können, was Glauben ist. Chenu sah diese Glaubens-Orte nicht nur im Wort Gottes und im Lehramt verwirklicht, sondern auch im Leben der Menschen und in der Geschichte. „Erfahrung“ lautete sein Stichwort, Erfahrungen der Menschen, Erfahrungen der Kirche, Erfahrungen der Theologie. Yves Congar rechnete zu Beginn seines programmatischen Aufsatzes „Die Geschichte der Kirche als ‚locus theologicus‘“ 1970 bereits mit Gegnern: „Über jedes Wort in diesem Titel ließe sich diskutieren.“¹⁵ Dann aber warf er den geschichtsvergessenen TheologInnen vor, sie würden den Sinn des Dogmas durch ihr Beharren auf der Tradition verfehlen:

¹⁰ Vgl. Rudolf Voderholzer, Art.: *Nouvelle Théologie*, in: RGG, Bd. 6, ⁴2003, 414f.

¹¹ Zitiert nach Raffelt, *Nouvelle Théologie* (s. Anm. 6), 936.

¹² Vgl. Joseph Famerée, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et église, analyse et reprise critique* (Ephemerides theologicae Lovanienses, Bibliotheca 107), Leuven 1992.

¹³ *Sources Chrétiennes*, éd. du Cerf, Paris seit 1943.

¹⁴ Vgl. Damberg, *Lehrmeisterin* (s. Anm. 7), 84.

¹⁵ Yves Congar, *Die Geschichte der Kirche als ‚locus theologicus‘*, in: *Concilium* 6 (1970), 496–501, hier 496.

„Man hebt im Grunde nur ihre – apologetisch dienliche – Bedeutung als weit zurückreichende Zeugen hervor, kümmert sich aber nicht um ihre Geschichtlichkeit als solche, als ob es nicht auf ihre Lokalisation in der Zeit (und im Raum) ankäme.“¹⁶ Tatsächlich handelt es sich um ein interessantes Paradoxon, auf das Congar hier anspielte: Jene TheologInnen, die ihre Zeitgenossenschaft betonen und theologische und pastorale Antworten nicht in der Vergangenheit, sondern ausschließlich in ihrem sozialen, politischen und kulturellen Umfeld suchen, stellen implizit gerade die Kontextualität und damit Geschichtlichkeit von Theologie und Kirche heraus. Jene hingegen, die die Vollendung aller Offenbarung in Jesus Christus, die Bedeutung des Dogmas und seine zeitenüberdauernde Gültigkeit betonen, vergessen in ihrem Beharren auf der Geschichte die konkrete Geschichtlichkeit. Congar entlarvte diese Gedankenführung. Das Wesen des Christentums ist geschichtlich und der biblische Wahrheitsbegriff ist es auch: Die Wahrheit „liegt vor uns, nicht hinter uns“¹⁷. In Christus ist zwar schon alles geschehen, aber ebenso ist die Wahrheit Christi noch in der Geschichte zu verwirklichen. Congar ging es um die Geschichtlichkeit als solche. Die Anerkennung der Geschichtlichkeit lehrt die Bedingtheit lehramtlicher Dokumente, aber auch einen gesunden Relativismus, Selbstkritik und – wiederum ein Paradoxon – Läuterung: Erst Geschichtskennntnis „befreit uns von der Last der Vergangenheit“¹⁸. Geschichte war damit bei Congar ein *locus theologicus*, der die systematische Theologie die Bedingtheit aller lehramtlichen Aussagen erkennen lässt, ohne selbst schon theologischer Erkenntnisort zu sein. Marie-Dominique Chenu inspirierten die *loci* zu den *lieux théologiques en acte*¹⁹. Zu ihnen gehören, so schrieb Chenu 1937, die Emanzipation der Kolonien, die Ökumene der Konfessionen, das Aufkommen der Massengesellschaft und der Aufbruch der Kirche. All diesen zeitgenössischen Faktoren sprach er theologale Dignität zu.²⁰ Chenu klassifizierte bestimmte Praxisfelder seiner Zeit als theologische Erkenntnisorte, ohne selbst schon solche in der Vergangenheit zu suchen.

Ein Strang der jüngeren deutschsprachigen Kirchengeschichte hat die *loci*-Theologie für sich entdeckt. Sie rezipiert diese Theologie als Plädoyer für eine an die Fundamentalthologie angeschlossene Kirchengeschichte.²¹ Als Aufgabenbeschreibung für das Fach ergeben sich die kritische Betrachtung der Überlieferungsprozesse einerseits und die Beschäftigung mit der Geschichte als *memoria innovans* andererseits.²² Führt man

¹⁶ Ebd., 496.

¹⁷ Ebd., 499.

¹⁸ Ebd., 497.

¹⁹ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Une École de Théologie*, Paris 1985 [1937], 142.

²⁰ Vgl. Christian Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel Foucault und Michel de Certeau*, in: Ders. – Michael Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181–216, hier 184, unter Bezug auf Chenu, *École* (s. Anm. 19).

²¹ Vgl. in jüngerer Zeit Mariano Delgado, *Kirchengeschichte in schweren Zeiten*, in: Bernd Jaspert (Hg.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 53–65.

²² Vgl. ebd., 56–59.

die geistige Nähe der *loci*-Theologie mit der Kirchengeschichte weiter, so ergibt sich jedoch vor allem eine Schnittmenge der Kirchengeschichte mit der Pastoraltheologie. Damit kommt man einer bestimmten Richtung der Pastoraltheologie²³ entgegen, die gerade die Kooperation mit der Kirchengeschichte sucht. Im Versuch der Neuinterpretation der *Lieux théologiques en acte* im Geiste Chénus lotet diese „historisch-systematisch ausgerichtete Praktische Theologie“²⁴ nämlich auch in der Geschichte Diskursarchive und Praxisfelder aus.²⁵ Die PastoraltheologInnen als „hochspezialisierte Allround-Dilletanten“²⁶ zielen „auf die gleichzeitige Präsenz theologischer Diskurse im Praxisfeld und Repräsentanz pastoraler Praktiken im Diskursarchiv.“²⁷ Dazu forschen sie in theologischen Abhandlungen verschiedener Jahrhunderte genauso wie in historisch-pastoralen Praxisfeldern.²⁸ Mit Michel Foucault versuchen sie sich an einer Archäologie der Pastoraltheologie, die die Christentumsgeschichte als Gesprächspartnerin notwendig braucht.

Diese Pastoraltheologie sucht die Nähe zur Kirchengeschichte auf der Grundlage des Konzepts eines gründenden Bruchs, der nach Michel de Certeau das Christentum charakterisiert. Am Anfang der christlichen Bewegung stand ein leeres Grab, die Abwesenheit des Körpers Jesu, der Schrei der Frauen. Das älteste Evangelium, das Markusevangelium, endete ursprünglich offen mit dem Schrecken der Frauen. Wie Nachfolge Jesu praktisch geht, dazu gibt es keine normative Anleitung. Das später hinzugefügte Ende des Markusevangeliums führt die Jünger zurück nach Galiläa, und gibt damit jeder Generation vor, dass sie den Weg von Galiläa nach Jerusalem je eigenständig gehen und suchen muss.²⁹ Auch über Jesus selbst gibt es mehr als nur einen Bericht. Vier Evangelien erzeugen eine Pluralität der Schrift und eine Spannung nicht harmonisierbarer Ansätze, die von Anfang an auch eine Pluralität der Nachfolgewege oder aber die Offenheit der Nachfolge Jesu für die jeweiligen Umstände von Zeit und Raum lässt.

²³ Der Pastoralbegriff der Pastoraltheologie, wie sie hier verstanden wird, umfasst in Anlehnung an die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanischen Konzils die Erfahrungen und Handlungen aller Getauften. Die Pastoraltheologie beschreibt als ihren Gegenstand daher alle Phänomene, „wie sich die Kirche in eine bestimmte Gesellschaft, in bestimmte Situationen und Orte hinein ‚zeitigt‘, mit welchen Erfahrungen sie Kontakt aufnimmt, welche Optionen sie praktisch vertritt, welche Sozialgestalten und Kommunikationen sie nach innen und nach außen hin aufbaut, damit darin das Evangelium entweder in Wort und Tat oder in beidem erfahrbar wird“. Vgl. Ottmar Fuchs, Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff, in: PThI 33 (2013) 1, 15–46, hier 16.

²⁴ Bauer, Überschreitung (s. Anm. 2), 319.

²⁵ Vgl. programmatisch Bauer, Kritik (s. Anm. 20).

²⁶ Ebd., 192.

²⁷ Ebd.

²⁸ Für das Plädoyer des Vergangenheitsbezugs als Begegnung vgl. Ottmar Fuchs, Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: Ders. – Reinhold Boschki – Britta Frede-Wenger (Hg.), Zugänge zur Erinnerung, Münster 2001, 309–345.

²⁹ Vgl. Bauer, Kritik (s. Anm. 20), 210.

Die Evangelien geben also gerade „keine verbindlichen Werte, Sozialformen oder Zeitstrukturen vor, sondern [sie] mach[en] uns auf die radikal situative Forderung aufmerksam, die letztlich Gottes schweigende Forderung ist.“³⁰ Diese Argumentation verleiht der Kirchengeschichte ihre ureigene theologische Dignität:

„[W]eder die Schriften des Neuen Testaments ohne die gesamte Tradition des Christentums [können] den absenten Jesus als den präsenten Christus repräsentieren [...], noch diese Traditionen ohne jene Schriften, denn kein ‚Ort der Theologie‘ allein kann den abwesenden Ursprung des Christentums nachfolgend repräsentieren. Ursprungstreue und Spursicherheit dieser Nachfolge im Zusammenhang ihrer einzelnen Etappen werden dabei nach Certeau weniger über ihren materialen Gehalt als durch ihren formalen Ausdruck dessen mittels eines gemeinsamen ‚Stils‘ garantiert, welcher einen permanenten Widerstreit je eigener Neuerfindungen des Christentums in schöpferischem Rückbezug auf den Plural der Schriften der Bibel und der Traditionen der Kirche produziert.“³¹

Die Autorität des Neuen Testaments und die Autorität des Dogmas gibt es nur im Plural: Das Neue Testament überliefert eine Vielfalt von Stimmen, das Lehramt erklärte sich angesichts pastoraler, frömmigkeitsgeschichtlicher, gesellschaftlicher, kultureller oder sozialer Konstellationen und Probleme. Es gibt wohl jene Spursicherheit, von der Bauer spricht, aber zeiten- und orteüberdauernde Normativität in der Nachfolge Christi lässt sich in der Christentumsgeschichte nicht finden. Das Christentum war und ist einem ständigen Wandel unterworfen. Es entwickelt sich. Die Ämter, Sakramente und Institutionen der Kirchen haben sich erst geschichtlich herausgebildet. Davon abgesehen ist in der Lehrentwicklung keine kontinuierliche, einheitliche Entwicklung nachzuweisen.³² Das kirchliche Lehramt entschied zwar auf der Basis von Schrift und Tradition, aber im jeweiligen historischen Kontext unter den vielfältigen Bedingungen seiner Zeit. Viele Faktoren beeinflussten die Entscheidungen: „das erreichbare Wissen, die kollektiven Verhaltensformen und kulturellen Muster, die soziale Segmentierung einer Gesellschaft und die Art und Weise, in der diese rationalisiert wird, die Institutionalisierungen der Herrschaft und des Diskurses, der Wirtschaft und der Arbeit, die Zusammengehörigkeit in Familien, Verwandtschaften und Gruppenbildungen und immer wieder der Reflex dieser faktischen Lebensbedingungen des Einzelnen auf die Entwicklung des gesellschaftlichen und individuellen Bewusstseins“³³. Neben der diachronen gibt es selbstverständlich eine synchrone Pluralität: Innerhalb einer Zeit rangen „unterschiedliche Katholizismen miteinander um die ideale Verwirklichung des Katholischen“³⁴. Alle diese Ausprägungen von christlichem Leben in den zweitausend

³⁰ Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierten Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134)*, Stuttgart 2013, 334.

³¹ Bauer, *Kritik* (s. Anm. 20), 208.

³² Vgl. Hubert Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015, 21f.

³³ Holzem, *Theologie* (s. Anm. 5), 390.

³⁴ Wolf, *Krypta* (s. Anm. 32), 22.

Jahren Christentumsgeschichte sind als Reservoir zu betrachten, das für die heutige Reform der Kirche und der Pastoral zur Verfügung steht.³⁵

Für Hubert Wolf bildet die Geschichte aber nicht nur Reservoir für heutige Ideen, sie ist nicht nur eine *memoria innovans*³⁶, sie ist auch eine „gefährliche Erinnerung“³⁷. Sie erinnert an einen breiten und pluriformen Strom der kirchlichen Geschichte und muss die praktischen Konsequenzen dieser Erkenntnisse einfordern. Das geht einher mit einem „gewaltigen subversiven Potenzial im Hinblick auf die derzeitige Gestalt der katholischen Kirche, die sich gerne als Institution von Ewigkeitswert inszeniert und so gegen jede Reform zu immunisieren versucht“³⁸.

Die doppelte Autorität der Schrift und des Dogmas im Plural bildet ein Diskursarchiv für die Pastoraltheologie, wenn sie sich aufmacht, Nicht-Orte der Theologie und Anders-Räume der Pastoral³⁹ zu bearbeiten. Der Pastoraltheologie gilt die Geschichte

³⁵ Vgl. ebd., 21.

³⁶ Zum Begriff und Konzept vgl. Delgado, Kirchengeschichte (s. Anm. 21), 59–62.

³⁷ Wolf, Krypta (s. Anm. 32), 199, in Anschluss an Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. u. a. ³2007.

³⁸ Wolf, Krypta (s. Anm. 32), 201. Interessanterweise verbinden sich hier ebenso wie in der jüngeren Pastoraltheologie zwei Argumentationsstränge, die vielschichtige, zum Teil widersprüchliche Tradition der Kirche einerseits und die Notwendigkeit, aus der Geschichte – und man darf für gewöhnlich mitlesen: aus den Nebensträngen der kirchlichen Tradition – zu lernen andererseits. Der Fingerzeig auf die Geschichte impliziert stets eine normative Wertung zuungunsten des kirchlichen Mainstreams. Das ist in zweifacher Hinsicht problematisch. Zunächst bereitet die Definition eines solchen Mainstreams große Probleme und wirft zutiefst ekklesiologische und theologische Fragen auf: Was ist *Mainstream*? Die Definitionen des Lehramts, des Papstes, des Konzils? Die Papstgeschichte? Die Geschichte der westlichen Christenheit? Und was sind die Seitenarme der Tradition? Praktizierte Wege der Nachfolge Christi, der institutionellen Ausgestaltung der Kirche, der Ekklesiologie, die irgendwann verworfen wurden oder nicht mehr praktiziert wurden? Häresien oder verketzerte Lebensentwürfe? Theologien mit einem lehramtskritischen Impetus oder als häretisch erklärte Theologien? Zweitens ist problematisch, dass sich der implizierte kirchenkritische Impetus mit der aktuellen Form und den aktuellen Entscheidungen der Kirche auseinandersetzt, diese Agenda aber in kirchenhistorischen Exempeln umsetzt. So wie wir die Optionen unserer Gegenwart nicht in der Geschichte wiederfinden, so können wir aktuelle Wertungen nicht in die Geschichte der Kirche eintragen.

³⁹ Vgl. Bauer, Kritik (s. Anm. 20), 215; Michel de Certeau, *Glaubensschwachheit* (Religionskulturen 2), Stuttgart 2009, 155–167. Michel de Certeau unterscheidet zwischen Orten und Räumen. Orte sind Konstellationen von festen Punkten, Räume hingegen zeichnen sich durch Elemente der Beweglichkeit aus. Im Raum ereignen sich Dinge, die den Raum verzeitlichen: „Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht“. Vgl. Michel de Certeau, *Kunst des Handelns* (Internationaler Merz-Diskurs 140), Berlin 1988, 218. Nicht-Orte spielen in den ethnologischen, aber auch in den theologischen Untersuchungen Certeaus eine bedeutende Rolle. Sie entziehen sich, werden totgeschwiegen, wollen nicht gewusst werden, werden nicht benutzt. Mit den Nicht-Orten der Theologie – der verschwundenen Basis, dem leeren Grab, der Entzogenheit der Gründungsgestalt – deutet Bauer die materiale Beschränktheit wie die normative Offenheit des Christentums an. Anders-Räume der Pastoral dagegen benennen eine sich ereignende Pastoral an Orten, die dafür ursprünglich nicht vorgesehen sind. Die klassischen räumlichen

damit nicht mehr nur als Spiegel, welcher der geschichtlichen wie der aktuellen Theologie ihre Relativität wiedergibt. Vielmehr wird die Geschichte selbst zum Erkenntnis- oder Verwerfungsort und eine „Provokation zu Eigenem“⁴⁰.

2. Christentum und Welt – hermeneutisch-methodische Voraussetzungen

Die gegenwärtige Pastoraltheologie ist sich mit der gegenwärtigen Kirchengeschichte über die synchrone wie diachrone Pluralität des christlichen Zeugnisses einig. Daraus sind zwei hermeneutische Voraussetzungen für das Zusammenspiel von Christentumsgeschichte und Pastoraltheologie zu ziehen.

(1) Christentum gibt es nicht als normatives Ideal jenseits einer konkreten Zeit. Seine institutionelle Form und seine Lehren wandeln sich, sie sind aber auch aktiv veränderbar. Sie müssen zumindest in der Sprache je neu hinterfragt werden, damit das Evangelium in der jeweiligen Zeit und für einen bestimmten geografischen Raum verkündet werden kann. Das hat praktische Konsequenzen. Die Kirche hat stets auf ihre Zeit und deren Bedürfnisse reagiert. Das muss sie auch heute. Immer wieder lassen sich Herausforderungen der Kirchengeschichte benennen, die in besonderer Weise eine Veränderung der kirchlichen Sprache, aber auch der christlichen Lebensweise erforderlich machten: die Hellenisierung, der Durchzug germanischer Stämme, die neuen Wirtschaftsformen im Mittelalter, die Aufklärungsphilosophie, die Industrialisierung, die Herausforderungen der Moderne. Die Art, wie Kirche sich jeweils diesen Herausforderungen gestellt hat, ist im Zusammenspiel von praktischer und kirchenhistorischer Kompetenz zu untersuchen. Das heißt: Kirchengeschichte bietet nicht einfach Lösungen oder Ideen für die pastoralen und kirchlichen Herausforderungen unserer Zeit. Sie untersucht die Transfer- und Transformationsprozesse, mit der die Kirche es verstanden hat, ihre Lehren für die Konstellationen und Probleme einer Zeit weiterzuentwickeln.⁴¹ Im Zentrum stehen die Adaptationsstrategien, mit denen die Kirche sich in der Vormoderne und in der Moderne sprachfähig gemacht oder sich sprachfähig erhalten hat. Die Kirchengeschichte analysiert, um mit Michel de Certeau zu sprechen, den jeweiligen Stil⁴², die christliche Botschaft in eine bestimmte Zeit hineinzusprechen und von dieser Zeit geprägt zu werden. Unter Stil subsumiert Certeau verschiedene

Unterscheidungskriterien von ‚sakral‘ und ‚profan‘ übersteigt Bauer durch den Foucault’schen Begriff der Heterotopien, die an einem Ort mehrere Räume, eigentlich unvereinbare Ereignisse vereinen. Vgl. Bauer, Kritik (s. Anm. 20), 210–215.

⁴⁰ Christian Bauer, *Priester im Blaumann. Impulse aus der französischen Bewegung der Arbeiterpriester*, in: Rainer Bucher – Johann Pock (Hg.), *Klerus und Pastoral*, Münster 2010, 115–148, hier 115.

⁴¹ Vgl. programmatisch Andreas Holzem, *Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des „religiösen Wissens“*, in: Steffen Patzold – Klaus Ridder (Hg.), *Die Aktualität der Vormoderne (Europa im Mittelalter 23)*, Tübingen 2012, 233–265.

⁴² Vgl. Certeau, *Glaubensschwachheit* (s. Anm. 39), 228.

Elemente und Projekte, in denen Christen im sozialen Leben intervenieren – „sei es durch Motivation (Militanz, Zeugnis usw.), sei es durch Moralisierung des Verhaltens (Hingabe, Großmut, Verzeihen usw.), sei es schließlich durch die Wahl bevorzugter Aufgaben“⁴³. Dieser Stil bildet ein christliches Profil aus, das allerdings nicht spezifisch ist. „Wir sind aufgerufen, neu zu denken, wie sich die fundamentale Beziehung zwischen einer Option, die immer partikulär war (der christliche Glaube), und den religiösen oder nichtreligiösen, politischen oder intellektuellen Formen, die die Praxis und das Bewusstsein einer Gesellschaft in der Vergangenheit annahm, im Lauf der Zeit ausgestaltet hat. [...] So repräsentiert diese Tradition eine ewige Spannung zwischen den partikulären Orten, von wo sie spricht, und der unübersteigbaren, nie beendeten globalen Geschichte, die sie auf den Gott hinweist, von dem sie spricht.“⁴⁴ Certeau ist rigoros, es braucht beide Pole – das, was Tradition genannt wird, und deren kreative Formulierung für die jeweilige Zeit: „Ohne diese Konfrontation mit dem, was aus der christlichen Geschichte auf uns zukommt, und ohne erfinderische, aber rigorose Neuinterpretation wäre eine Christensprache nicht christlich“⁴⁵. Wahlweise spricht Certeau auch von den notwendigen „Neu(er)findungen der Tradition“⁴⁶. Er lässt in diesem Begriff offen, ob in der Geschichte schon Momente und Ideen gefunden werden können oder ob die Geschichte erst einen kreativen Prozess anstößt, aus dem heutige pastorale und kirchliche Fragen geklärt werden können. Beides ist wohl gemeint.

(2) Es gibt keine ideale Epoche in der Christentumsgeschichte. Die perfekte Kirche kann nämlich gar nicht verwirklicht werden: „Es gibt nach katholischem Verständnis keine ideale Phase der Geschichte mit einer mustergültigen Verwirklichung von Kirche auch nicht in der Jerusalemer Urgemeinde oder der Kirche der ersten Jahrhunderte, der dann mehr als tausend Jahre Niedergang gefolgt wären.“⁴⁷ Wolf spielt hier auf eine spezifische Geschichtsdeutung protestantischer Provenienz des 16. Jahrhunderts an, die sich vielfach lange gehalten hat.⁴⁸ Das Schema dieser Deutung geht von einer idealen Frühzeit der Kirche, der Apostelgemeinde, der Urkirche aus. Spätestens mit dem Amtsantritt Papst Gregors II. – so jedenfalls die reformatorische Deutung – begann der Zerfall, nachdem päpstliche Lehren in das deutsche Reich eingedrungen waren. Diese Utopie wird jedoch durch die Schrift selbst konterkariert, die neben Harmoniebekundungen durchaus kritische Momente, Unklarheiten, Krisen in der

⁴³ Ebd., 228.

⁴⁴ Ebd., 212.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Wolf, *Krypta* (s. Anm. 32), 21.

⁴⁸ Jüngst haben evangelische und katholische TheologInnen in einer gemeinsamen Erklärung dieses Geschichtsbild wieder aktualisiert. Vgl. Volker Leppin – Dorothea Sattler (Hg.), *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven, für den Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (Dialog der Kirchen 16)*, Freiburg i. Br. 2014, 36–51.

Apostelgeschichte überliefert.⁴⁹ Was Paulus den ersten christlichen Gemeinden schreibt, zeugt vielerorts weniger von Idealzustand, vielmehr versucht er, durch Präsenz, in Briefen oder über Boten verschiedenste Probleme zu lösen, die finanzielle Aspekte bis hin zu Identitäts- und Abgrenzungsfragen zum Juden- oder Heidentum betreffen. Die ideale Kirche gab es also nie.⁵⁰ Uns bleiben nur die vielen geglückten und gescheiterten, jedenfalls kontingenten, oft in sich ambivalenten Nachfolgemodelle, die die Geschichte bereithält und die wir – in Auseinandersetzung mit dem Evangelium, der Tradition und der Geschichte – für unsere heutigen Fragen und Krisen selbst entwerfen (müssen), gerade in der aktuellen pastoralen Situation, die in den beschleunigten Zeitstrukturen unserer Gesellschaft radikal situativ charakterisiert ist.⁵¹

3. Zeugnis und Lebensform – inhaltliche Konsequenzen

Wenn individuelle und kollektive Nachfolge Christi, also die eigene Lebensgestaltung und die institutionelle und pastorale Verwirklichung von Kirche und Pastoral, nur im Gespräch mit den raum-zeitlichen Bedingungen je neu „ausgehandelt“ werden können oder umgekehrt in Auseinandersetzung mit ihnen entstehen, was nützt dann der Blick in die Geschichte, wo diese doch gerade keine Lösungen bereithält? Das Experimentierlabor der Geschichte bringt Ideen, eröffnet Möglichkeiten, die heute nicht mehr in den Blick geraten, vor allem aber macht es Mut für das Wagnis, sich selbst zu überschreiten. Ob in der Hellenisierung oder in der Mission der Frühen Neuzeit, das Christentum ist immer wieder – oft genug höchst ambivalent – über sich hinausge-

⁴⁹ Erst in der Rezeption wird die Apostelgeschichte zum Ideal eines christlichen Gemeinschaftslebens schlechthin. In strittigen Fragen zwischen heiden- und judenchristlichen Kreisen, etwa der Beschneidung der Nicht-Juden, verschweigt der Text die Ambivalenz der Lebensform nicht (vgl. beispielsweise Apg 11,1–8; 15,6f.). Auch Konflikte zwischen unterschiedlichen „Kulturkreisen“ treten offen zutage (vgl. Apg 6,1–7; 15,1–5; 15,36–41).

⁵⁰ Von dieser Perspektive her erledigen sich auch Rufe, die heute gelegentlich zu hören sind, nach einem „Gesund-Schrumpfen“ der Kirche oder nach einer „Kirche der Reinen“. Gerade die Anfänge der christlichen Bewegung und die frühen christlichen Gemeinden zeigen, dass es keine Kirche jenseits der Geschichte und damit jenseits menschlicher und weltlicher Kontingenz gibt.

⁵¹ Als Plädoyer für eine Kirche und Theologie, die jenseits von Geschichtstheologie und Ontologie Gott mit jedem Ereignis neu beginnen lässt, vgl. Schüßler, Gott (s. Anm. 30). Auch Rainer Bucher definiert Pastoral jenseits der geschichtlichen Ebene als „kreative und handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und Existenz heute“. Vgl. Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Georg Ritzer (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch ...“ FS Friedrich Schleiermacher, Innsbruck – Wien 2008, 19–46, hier 36. Dass Schüßler, Bucher und andere sich von der Geschichtstheologie verabschieden, wir aber gerade die Kirchengeschichte als Gesprächspartner der Pastoraltheologie ausmachen, ist kein Paradoxon. Vielmehr nehmen auch wir als historisch arbeitende TheologInnen von einer ontologisch oder heilsgeschichtlich geprägten Geschichtstheologie Abstand und erkennen unsere Aufgabe, wie dargestellt, in der Analyse des spezifischen „Stils“, mit dem das Christentum in einer bestimmten Zeit und Konstellation zu einem Lebenskontext oder sogar -entwurf wurde.

gangen und hat sich auf den Weg gemacht. Angesichts der Herausforderungen der Postmoderne und der zunehmenden Entkirchlichung zumindest in Europa wird das Christentum seine eigenen Grenzen überschreiten müssen. Dazu braucht aber nicht nur die Pastoraltheologie Mut.⁵² Auch die Kirchengeschichte benötigt ihn, wenn sie aus ihren streng historisch gewonnenen Erkenntnissen und im Gespräch mit den anderen theologischen Disziplinen tatsächlich praktische Konsequenzen fordert.

Gerade weil die Kirche heute keinen angestammten Platz mehr in der Gesellschaft hat bzw. ihr Platz im gesellschaftlichen wie individuellen Leben größtenteils irrelevant geworden ist, ersetzt das Feld der Praktiken die alte *stabilitas loci* der territorialen Präsenz von Kirchengebäuden und Klerus. Daraus ergeben sich andere Perspektiven für das Fach Kirchengeschichte. Es kann neu aufzeigen, was es in vergangenen Zeiten hieß, Zeugn zu sein.⁵³ Giorgio Agamben hat für das frühe franziskanische Mönchtum des 13. Jahrhunderts den Begriff der Lebensform, der *forma vivendi*, herausgestellt. Er beschreibt die Lebensform der Minoritenbrüder als „jenes Leben, das nicht nur zu den Dingen, sondern auch zu sich selbst ein Verhältnis der Unaneignbarkeit und der Verwerfung der Idee eines eigenen Willens unterhält“⁵⁴. Regel und Leben waren in der Lebensform der frühen Franziskaner nicht mehr unterscheidbar. Der Begriff der Lebensform scheint in unserem Zusammenhang ein ganz entscheidender zu sein. Die christliche Lebensform ist geprägt von einem bestimmten Stil, der immer nur eine schwache christliche Identität innehat und gebrochen auf das Evangelium zurückverweist. Die Analyse der christlichen Lebensform – im Plural, diachron und synchron –, das kann die Aufgabe der Kirchengeschichte sein.⁵⁵ Darin ergänzen sich Pastoraltheo-

⁵² Diesen Mut jedenfalls fordern manche PastoraltheologInnen von ihrer eigenen Zunft. Michael Schüßler gibt für den Pastoraltheologen und die Pastoraltheologin das Bild des „schwachen, postheroischen Propheten“ (20) vor, der zwei Aufgaben hat: „kritisch denken und Zeugnis geben“ (21), um eine alternative Gegenwart des Christentums in den Bedingungen der Postmoderne und angesichts der intellektuellen Herausforderung des *cultural turn* zu entwerfen. Vgl. Michael Schüßler, Pastoral Riot! Wie die „cultural turns“ die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten), in: Salzburger Theologische Zeitschrift 17 (2013), 3–24. Christian Bauer fordert von seinen KollegInnen und von der Pastoral das Verlassen angestammter Argumentationen und Räume, um in der Konfrontation mit der Gegenwart eine Pastoral(theologie) zu entwerfen. „Draußen zu Hause“ lautet sein Schlagwort. Certeau schließlich weist auf die notwendige Beziehung zwischen der Tradition des Evangeliums und einem tatsächlichen Handeln hin: „Dies ist eine Praxis. Kein ‚Glaube‘ ohne ‚Werke‘“. Vgl. Certeau, Glaubensschwachheit (s. Anm. 39), 230.

⁵³ Schüßler bezieht sich hier sehr stark auf das Denken des amerikanischen Intellektuellen Cornel West. Zur Einführung vgl. Jürgen Manemann u.a. (Hg.), Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken von Cornel West. Mit einem Gespräch zwischen Eduardo Mendieta und Cornel West, München 2012.

⁵⁴ Giorgio Agamben, Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform (Homo Sacer 4.1), Frankfurt a. M. 2012, 190.

⁵⁵ David Morgan hat darauf hingewiesen, wie sehr Religion gerade in der Vormoderne, aber auch bis heute, mit Praktiken und damit mit der Lebensform zu tun hat und nicht mit Glaubenssätzen. Nicht, was der Mensch glaubt, sondern wie er handelt und praktiziert, spürt und fühlt, sieht und

logie und Kirchengeschichte: Wenn für die kulturwissenschaftsauffine Pastoraltheologie das Bild des „schwachen, postheroischen Propheten“⁵⁶ ausgegeben wird, dann ist die Kirchengeschichte die immer schon zu spät gekommene Zeugin des Zeugnisses. In der Mitte treffen sich KirchenhistorikerInnen und PastoraltheologInnen, die Zu-spät-Gekommenen und die BeobachterInnen und KäuferInnen dessen, was sich unverfügbar ereignet. Das Unverfügbare ist nicht herstellbar, es ist Ereignis. Wenn überhaupt, ist es im Nachhinein zu beschreiben, ohne es je zur Gänze in Worten fassen zu können. Das wäre der Part der Kirchengeschichte. Oder das Unverfügbare ist entdeckbar, von Hindernissen zu befreien und als relevantes Ereignis zu reflektieren, ohne es selbst herstellen oder vorhersehen zu können. Das wäre die Aufgabe der Pastoraltheologie.

Diese Form der Christentumsgeschichte in Kooperation mit der Pastoraltheologie ist sicher die Geschichte des „geglauten Gottes“⁵⁷. Aber mit zwei Einschränkungen. Zum einen geht es in dieser Christentumsgeschichte nicht mehr vorrangig um Ekklesiologie, sondern um individuelle oder gruppenbildende Formen des christlichen Zeugnisses. Zum zweiten lässt sich die Christentumsgeschichte von dogmengeschichtlichen Entscheidungen nicht vorgeben, eine Siechengeschichte zu schreiben. Die katholische Kirchengeschichte beschäftigt sich selten mit den „Verlierergestalten“ einer Orthodoxiegeschichte. Arius, Jan Hus oder Martin Luther sind Beispiele, die durch das Netz der Orthodoxie gefallen sind. Wenn es aber tatsächlich um das „Ausloten begrenzter Freiheitsräume bei den Toten und bei uns selbst“⁵⁸ geht, dann stehen alle Versuche christlichen Lebens auf dem Untersuchungstableau. Michael Schüßler zeigt am Beispiel der Protestaktion der Punkband *Pussy Riot* in der Moskauer Christ-Erlöser-Kathedrale im Februar 2012, dass „der institutionelle Urheberschutz auf die biblischen Archive und ihre konfessionellen Tradierungen [...] de facto ausgelaufen“⁵⁹ ist. Der Zugriff auf die Traditionen und Zeugnisse des Glaubens ist längst nicht mehr nur der Kirche vorbehalten. Das ist eine Chance für die Theologie, gerade auch für die Kirchengeschichte und die Pastoraltheologie, in das Gespräch mit der Kultur und den Kulturwissenschaften zu treten, die sich dieser biblischen und historischen Zeugnisse bedienen.

Schüßlers Befund deckt sich mit der Analyse der französischen Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger. Die Präsenz der Vergangenheit, so konstatiert sie, sei in der Moderne verschwunden. Dabei ist nicht die in den Medien allgegenwärtige Geschichte an sich verloren, sondern ihr gemeinschaftsbildender, kollektiv und gesellschaftlich

hört, macht letztlich Religion aus. Vgl. David Morgan, Introduction. The matter of belief, in: Ders. (Hg.), Religion and material culture. The matter of belief, London – New York 2010, 1–17.

⁵⁶ Schüßler, Pastoral Riot (s. Anm. 52), 20.

⁵⁷ Holzem, Geschichte (s. Anm. 5), 73; Holzem, Theologie (s. Anm. 5), 388.

⁵⁸ Holzem, Theologie (s. Anm. 5), 392.

⁵⁹ Schüßler, Pastoral Riot (s. Anm. 52), 24. Schüßler spricht davon, dass der Zugriff auf diese Traditionen in der Gegenwart auf „open source“ umgestellt worden sei. Vgl. ebd.

geteilter Charakter. Auch die Glaubensgemeinschaften verfügen nicht mehr über eine geteilte Erinnerung. Die Kette des tradierten Glaubensgedächtnisses ist gleichsam durchbrochen.⁶⁰ Hervieu-Légers Prognose ist, dass der moderne Mensch nicht mehr auf der Basis der gemeinschaftlichen Erinnerung und des ererbten oder im Ursprungsumfeld tradierten Glaubens religiös ist, sondern sich durch eine Brucherfahrung im eigenen Leben – Konversion und Pilgerschaft sind ihre Beispiele – diesem Glauben erst zuwendet. Dieser Bruch fügt das Individuum in die Kette des Glaubens ein.⁶¹ Hervieu-Légers Perspektive ist sicher sehr von französischen Verhältnissen geprägt. Aber auch der Fundamentaltheologe Lieven Boeve teilt die Gegenwartsdiagnose einer „detraditionalized and pluralized culture and society“⁶², indem er von der kontextuell-theologischen Kategorie der Unterbrechung – „interruption“ – spricht. Der post-christliche Kontext der europäischen Gesellschaft geht dabei einher mit einer „Detraditionalisierung“ auch der internen Kommunikation der Glaubensgemeinschaft.⁶³

Schüßler, Hervieu-Léger und Boeve postulieren eine postmoderne Erfahrung des Bruchs.⁶⁴ Während für Schüßler die postmoderne Bruchlinie zwischen der Kirche und der biblisch-geschichtlichen Überlieferungsgeschichte verläuft, verortet Hervieu-Léger diese Linie zwischen dem einzelnen Menschen und der Überlieferungsgeschichte. Boeve schließlich diagnostiziert einen doppelten Bruch, zwischen der Gesellschaft und ihrer Geschichte ebenso wie zwischen der christlichen Gemeinschaft und der pluralen Gegenwartsgesellschaft. Jene Tradition, die nach Hervieu-Léger und Boeve gerade für postmoderne ChristInnen keine Bedeutung mehr hat, öffnet Schüßler für die Kultur und Gesellschaft insgesamt. Für Schüßler ist das Monopol der Kirche auf die biblisch-christliche Überlieferung endgültig zerbrochen, allerdings bietet diese Situation gera-

⁶⁰ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a chain of memory*, Cambridge 2000.

⁶¹ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004; Damberg, Lehrmeisterin (s. Anm. 7), 104–107.

⁶² Lieven Boeve, *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York u. a. 2007, 51.

⁶³ Boeve befragt die christliche Kommunikation *ad extra*, mit der pluralen Gesellschaft und der zunehmenden Konfrontation mit Partikularem, auf ihre Konsequenzen für eine Kommunikation *ad intra*, für die Weiterentwicklung der partikular christlichen Erzähl- und Glaubenstradition. Vgl. Boeve, *God* (s. Anm. 62), 50–56.

⁶⁴ Andere Beobachter schließen sich der Terminologie vom Bruch nicht an, wenden sich aber ebenso von kontinuierlichen Zeitbeschreibungen ab und konstatieren einen schwachen Vergangenheits- und Christentumsbezug der europäischen Gegenwartsgesellschaft. Gianni Vattimo etwa verbindet mit dem Terminus der „Säkularisierung“ keinen Bruch, sondern eine fundamentale „Schwächung des Seins“, die er als Kern der Heilsgeschichte versteht. Gerade in der Schwächung kommt die Religion zu ihrem Eigentlichen, zu der „Verwirklichung ihrer tiefsten Berufung“. Säkularisierung fasst Vattimo als das Charakteristikum des modernen Zivilisationsprozesses auf, der im weitesten – beinahe Weber’schen – Sinne „alle Auflösungsformen des Heiligen umfaßt“. Alle Zitate aus Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, Wien 2004, 38. Zum Gegenwartsbefund Vattimos für das Christentum vgl. Frederiek Depoortere, *Christ in Postmodern Philosophy*. Gianni Vattimo, René Girard, and Slavoj Žizek, London 2008, 3–33.

de die Chance, dass andere *Player* auf diese Überlieferungsgeschichte zurückgreifen. Insofern deckt sich auch dieser Befund mit der Prognose Hervieu-Légers, die gerade in jenen, die in die christlich-biblische Überlieferungsgeschichte nicht hineingeboren und erzogen wurden, die ChristInnen der Zukunft wähnt.

Für die Christentumsgeschichte ergibt sich als Konsequenz: Die KirchenhistorikerInnen und PastoraltheologInnen öffnen im Gespräch mit der Postmoderne und mit den Kulturwissenschaften – absichtsfrei! – jene diskursiven Archive, derer sich der postmoderne Mensch bedienen kann. Damit erhöhen sie die Variabilität und Komplexität der christlichen Lebensform. Sie tun dies als TheologInnen – mit einem schwachen Glauben, aber doch im Bewusstsein, dass die christliche Lebensform einen praxeologischen Impetus hat. Ob der postmoderne Mensch in einer existenziellen Brucherfahrung sein Leben in die christliche Überlieferungsgemeinschaft einfügt und dadurch den Bruch zur Geschichte für sich überwindet, bleibt unverfügbar.

Dr. Daniela Blum
Eberhard Karls-Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte
Liebermeisterstr. 12
72076 Tübingen
+49 (0)7071 29-75970
daniela.blum(at)uni-tuebingen(dot)de

Dr. Florian Bock
Eberhard Karls-Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
DFG-Projekt „Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung“
Liebermeisterstr. 12
72076 Tübingen
+ 49 (0)7071 29-77020
florian.bock(at)uni-tuebingen(dot)de

„Marrying is not only sin“¹

Ergebnisse einer Interviewstudie zum Ehe- und Familienleben in der Diözese Yendi

Abstract

Die vorgestellte Interviewstudie zum Familien- und Eheleben in der Diözese Yendi in Nordghana fragt im Anschluss an die Inhalte der Familiensynoden 2014/2015 nach Herausforderungen für christliche Familien und Eheleute sowie nach möglichen Umgangsweisen mit diesen Herausforderungen. Das Anliegen der Studie ist es, zur theologischen Reflexion des Familien- und Ehelebens aus einer weltkirchlichen Perspektive und aus Sicht der Beteiligten beizutragen. Der folgende Artikel stellt die zentralen Ergebnisse zusammenfassend vor.

The study presented is about marriage and family life in the diocese of Yendi in Northern Ghana. Following the synod on the family, interviews were conducted to survey challenges for Christian families and Christian married couples as well as develop strategies on how to deal with these challenges. It is the purpose of this study to contribute to the theological dialogue about family life and married life seen from the perspective of the Church worldwide and the people involved. The main results are presented in the following article.

1. Kontextsensible Beschäftigung mit Ehe und Familie in der Diözese Yendi

Das Leben in Ehe und Familie ist im Zusammenhang mit den Bischofssynoden 2014 und 2015 verstärkt in den Fokus kirchlichen Reflektierens und Handelns gerückt. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei den Herausforderungen familiären und ehelichen Lebens geschenkt. Zugleich wird eine kontextsensible Auseinandersetzung mit den Lebensrealitäten von Familien und Eheleuten befürwortet: „Die Suche nach pastoralen Antworten erfolgt im kulturellen Kontext unserer Tage.“² Die hier vorgestellte Stu-

¹ Dieses Zitat stammt aus einem Interviewgespräch mit einem polygam lebenden Mann. Er sagt dies, wenn er beschreibt, dass er seine polygame Ehe nicht bloß als Sünde versteht und größere Sünden als diese kennt; außerdem glaubt er, dass Gott nachsichtiger mit polygam lebenden Menschen ist als die Kirche: „when the person will come and say that he married two, you are not respected in the church, this is what is happening, and I feel that the people are blind, they can't see: God don't taboo anyone, God always receive the people who [...] and listen to him, we are human beings, maybe I have married two, marrying is not only sin, maybe you sin what is more than marry“, Gesprächspartner 7, 28.01.2016.

² „Relatio ante disceptationem“ (Auftaktrelatio) von Kardinal Peter Erdö zur Dritten Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode 2014, Ia, 86, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der

die nimmt das Anliegen dieser Suche auf, indem sie sich mit dem Ehe- und Familienleben von KatholikInnen in der Diözese Yendi im Norden Ghanas beschäftigt und zugleich danach fragt, welche Rolle die jeweils konkret erlebte Ortskirche in diesem Zusammenhang hat. Sie betrachtet beispielhaft einen weltkirchlichen Kontext und möchte auf diese Weise eine zusätzliche Perspektive auf die Thematik (kirchlichen) Ehe- und Familienlebens ermöglichen. Dazu wurden Interviews mit FunktionsträgerInnen der katholischen Kirche in Yendi geführt. Gefragt wurde nach pastoralen Herausforderungen für Ehe und Familie in ihrer Diözese sowie nach Vorschlägen für den Umgang mit diesen Herausforderungen. Zugleich sollte untersucht werden, welche Vorstellung von katholischer Familie und katholischer Ehe hinter diesen Einschätzungen steht. Im Folgenden werden nach einer Einführung in den konkreten weltkirchlichen Kontext und der Darstellung des methodischen Vorgehens die zentralen Ergebnisse der Studie zusammenfassend dargestellt.

2. Weltkirchliche Verortung

Die Interviewgespräche fanden in einem spezifischen Kontext statt. Um die Aussagen und Einschätzungen der Befragten besser verstehen und einordnen zu können, soll hier ein kurzer Einblick in diesen Kontext gegeben werden.

Die Diözese Yendi liegt im Nordosten Ghanas, KatholikInnen machen dort etwa zwei Prozent der Bevölkerung aus.³ Die übrigen Religionszugehörigkeiten verteilen sich – absteigend nach Anteil – auf die Glaubensrichtungen der einzelnen ethnischen Gruppen, auf den Islam und auf weitere christliche Kirchen. Die Diözese versteht sich selbst als Erstevangelisierungsgebiet. Neben 14 Pfarreien zählen zu den pastoralen Institutionen der Diözese Yendi eine recht große Anzahl katholischer Schulen⁴, ein Krankenhaus, ein pastorales Institut und ein Bibelinstitut als Fortbildungsstätten sowie ein Wohnort für ältere Frauen und einer für Waisen. Eine Ausbildungsstätte für LehrerInnen ist in Planung. Die Gläubigen der Diözese gehören unterschiedlichen ethnischen Gruppen an und es gibt eine entsprechend große sprachliche und kulturelle Vielfalt im Bistum.

Bis auf eine Gesprächspartnerin zählen sich die Befragten zur ethnischen Gruppe der Konkomba. Obgleich Konkomba immer auch mit Ehe- und Familienbildern weiterer

Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014, Arbeitshilfen Nr. 273, 83-116.

³ Stand 2014, vgl. <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dyend.html> (abgerufen am 26.7.2017).

⁴ Eine genaue Anzahl kann ich nicht nennen, aber zu jeder Pfarrei gehören Schulen in kirchlicher Trägerschaft, dazu zählen sowohl Grundschulen als auch weiterführende Schulen. Als Schulen in privater Trägerschaft werden sie nicht vom Staat unterstützt und finanzieren sich primär durch Schulgeld sowie Spendengelder.

Kontexte⁵ konfrontiert werden, sodass Lebensformen teilweise verschwinden, andere Muster übernommen werden, aber auch Mischformen oder neue Praktiken und Normen entstehen, findet das von den Befragten beschriebene Ehe- und Familienleben immer auch vor dem Hintergrund von Vorstellungen und Praktiken statt, die als Tradition⁶ der Konkomba bezeichnet werden. Einige zentrale Bestandteile dieses traditionellen Ehe- und Familienlebens werden mit Blick auf die Inhalte der Interviewgespräche hier genannt.⁷

Bedeutend für das Familienleben der Konkomba ist die Großfamilie (*extended family*), die eine Form der Lebens- und Solidargemeinschaft darstellt. Die *extended family* setzt sich aus mehreren, über die männliche Linie verwandtschaftlich verbundenen Haushalten zusammen. Ein Haushalt gruppiert sich üblicherweise um den jeweils ältesten Mann, den Familienvorstand. Mit ihm leben dort seine Frauen und Kinder, häufig auch weitere Verwandte wie beispielsweise junge verheiratete Söhne mit ihren Familien.

Die Wirk- und Tätigkeitsbereiche der Frauen sind primär landwirtschaftliche Arbeit und häusliche Aufgaben wie Kochen und Waschen sowie die Versorgung und Erziehung der Kinder, während verheiratete Männer neben ihrer Rolle als Haushaltsvorstand und Ernährer der Familie durch meist landwirtschaftliche Tätigkeit auch außerhalb des Haushaltes Verantwortung übernehmen und Gestaltungsmöglichkeiten haben. Entscheidungen auf Großfamilienebene werden von verheirateten Männern getroffen, unverheiratete Männer und Frauen haben dort keine Entscheidungsmacht. Die Trennung in männliche und weibliche Bereiche zeigt sich beispielsweise auch darin, dass Männer und Frauen getrennt voneinander essen und dass die Durchführung religiös konnotierter Handlungen meist Männern vorbehalten ist.

Die primären AnsprechpartnerInnen und Verantwortlichen der Kinder sind der Vater und ihre jeweilige Mutter, wobei auch die anderen Frauen des Vaters eine mutterähnliche Rolle übernehmen können. So verstehen sich meist alle Kinder eines Haushalts als Geschwister. Kinder besuchen unter der Woche die Schule, nehmen daneben aber häufig auch Aufgaben im Haushalt und in der Landwirtschaft wahr.

⁵ Dazu zählen beispielsweise das Ehe- und Familienleben weiterer ethnischer Gruppen, durch Medien vermittelte Bilder aus westlichen Gesellschaften oder von Kirchen vertretene Vorstellungen.

⁶ Die Begriffe „traditionell“ und „Tradition“ beziehen sich hier immer auf die Konkomba. Entsprechend verwende ich diesen Begriff, um die Lebensweisen der Konkomba zu beschreiben und passe mich damit dem Sprachgebrauch meiner GesprächspartnerInnen an – ohne allerdings damit ein essenzialistisches Kulturverständnis unterstützen zu wollen.

⁷ Die folgende Darstellung beruht auf den Inhalten der Interviewgespräche, besonders mit Gesprächspartner 17 (02.03.2016), sowie folgender Literatur: Lazarus Anneyereh, *Marriage among the Konkomba*, in: *The Northern Review* 8 (1989) 13–17; David Tait, *The Konkomba of Northern Ghana*, London 1961.

Für die Inhalte der vorgestellten Studie wichtige Merkmale des traditionellen Ehelebens der Konkomba sind die Praxis der Polygynie sowie das Verständnis, dass Frauen mit der Heirat Teil der Familie ihres Mannes werden und die Ehe entsprechend nicht nur eine Verbindung zwischen den beiden Eheleuten darstellt, sondern auch zwischen den Familien. Einige mit der traditionellen Eheschließung verbundene Handlungen sind Voraussetzung für die katholische Trauung in der Diözese Yendi, damit diese auch vom Umfeld des Paares als Ehe akzeptiert wird. So muss beispielsweise der Bräutigam eine Mitgift an die Familie der Braut leisten. Auch müssen die Familien beider Brautleute, insbesondere die Eltern, ihre Zustimmung zur christlichen Eheschließung geben. Traditionell verheiratete Eheleute treten in der Regel nicht gemeinsam in der Öffentlichkeit auf, sondern nehmen jeweils in Gruppen mit den weiteren Frauen beziehungsweise Männern ihrer Großfamilie an öffentlichen Veranstaltungen wie beispielsweise Hochzeiten und Beerdigungen teil.

3. Methodisches Vorgehen

Zur Erhebung des Materials wurden leitfadenbasierte Interviews geführt. Die inhaltliche Gestaltung des Leitfadens gründet in der Lektüre von Texten von TheologInnen, die sich mit Fragen von Ehe und Familie im afrikanischen Kontext beschäftigen sowie der Beschäftigung mit kirchlichen Dokumenten und Berichten, die von den zwei Bischofssynoden zu Ehe und Familie handeln. Auch meine Erfahrungen während eines einjährigen Aufenthaltes in der Diözese Yendi flossen in die inhaltliche Gestaltung mit ein. Die konkrete formale Ausformulierung des Leitfadens erfolgte mithilfe des S²PS²-Verfahrens.⁸

Die Gespräche wurden während eines Forschungsaufenthalts in der Diözese Yendi im Frühjahr 2016 durchgeführt. Befragt wurden Mitglieder der katholischen Kirche, die haupt- oder nebenamtlich eine Aufgabe in ihrem jeweiligen kirchlichen Kontext wahrnehmen. Ebenso wie viele weitere KirchgängerInnen in der Diözese Yendi sind nicht alle meine GesprächspartnerInnen getauft,⁹ verstehen sich aber selbst als Mitglieder der katholischen Kirche und werden deshalb auch von mir katholisch genannt. Die Interviews fanden in englischer Sprache statt. Ausgewertet werden konnten die Gespräche mit sieben männlichen Laien, die in der Katechese tätig sind, mit zwei Vertre-

⁸ S²PS² steht für die Begriffe „Sammeln, Sortieren, Prüfen, Streichen, Subsumieren“. Vgl. Jan Kruse, *Qualitative Forschung. Ein integrativer Ansatz*, Weinheim ²2014, 238–240. – Cornelia Helfferich, *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*, Wiesbaden ²2005, 161–167.

⁹ Gründe dafür sind beispielsweise ihre polygame Lebensweise, dass sie oder ihre Familie dem traditionellen Leben und Glauben der Konkomba verbunden sind und sich deshalb nicht taufen lassen möchten oder dass sie bisher nicht die Gelegenheit hatten, an einer Taufkatechese teilzunehmen.

terinnen eines kirchlichen Frauenverbandes und mit zwei Priestern.¹⁰ Anschließend wurden die Gespräche transkribiert und in Anlehnung an die von Christiane Schmidt formulierte „Analyse von Leitfadenterviews“¹¹ ausgewertet. Die Auswertung beinhaltete zunächst die Formulierung eines Codierleitfadens bestehend aus einzelnen Analysekategorien (Codes). Durch mehrmalige Lektüre wurden die Codes aus dem Textmaterial induktiv erarbeitet. Leitend waren bei diesem Schritt die Forschungsfragen der Arbeit: Wie schätzen die Befragten die pastoralen Herausforderungen für Ehe und Familie in der Diözese Yendi ein? Welche Vorschläge machen sie, wie mit diesen Herausforderungen umgegangen werden kann – besonders wie die Kirche darauf reagieren kann, aber auch welche Verantwortung den einzelnen betroffenen Personen zukommt? Welche (Ideal-) Vorstellungen von katholischer Ehe und Familie stehen im Hintergrund dieser Einschätzungen?

Anschließend wurden die Transkripte der elf Gespräche codiert, indem das Textmaterial, also die Aussagen der Befragten, den einzelnen Codes zugeordnet wurde. Die Analyse der Codes erfolgte deskriptiv in Form einer systematisierenden und zusammenfassenden Beschreibung des jeweils zugeteilten Materials.

4. Ergebnisse der Studie

4.1 Vorstellungen von katholischem Ehe- und Familienleben

Um Herausforderungen für das katholische¹² Ehe- und Familienleben benennen und Lösungsvorschläge formulieren zu können, braucht man eine Vorstellung davon, wie dieses Leben aussehen kann oder sollte. In allen elf ausgewerteten Gesprächen sind solche Vorstellungen zu finden, wobei sich auffallend viele Parallelen feststellen lassen.¹³

Vorstellungen von katholischem Familienleben. Als zentrale Merkmale des katholischen Familienlebens lassen sich in den Antworten der GesprächspartnerInnen ein aktives katholisches Glaubensleben sowie gemeinsames Handeln in unterschiedlichen Lebensbereichen ausmachen. Dabei ist ein häufig genanntes Charakteristikum christlichen Familienlebens Einheit: Als christliche Familie wohnt, glaubt und handelt man

¹⁰ Die übrigen neun Interviews konnten aus verschiedenen Gründen nicht in die Auswertung aufgenommen werden, beispielsweise aufgrund mangelnder technischer Qualität der Audiodateien oder zu großer sprachlicher Barrieren zwischen Interviewerin und Interviewten.

¹¹ Vgl. Christiane Schmidt, Analyse von Leitfadenterviews, in: Uwe Flick – Ernst von Kardoff – Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Hamburg 2015.

¹² In den Interviewgesprächen verwendeten alle Beteiligten die Begriffe *Christian* und *Catholic* synonym.

¹³ Für einen angenehmeren Schreib- und Lesefluss werden die Aussagen und Meinungen der Befragten im Indikativ wiedergegeben.

„united“ – dies wird besonders im Gegenüber zu den Geschlechterrollen in traditionellen Familien formuliert. Die christliche Kleinfamilie lebt außerhalb der Strukturen der meist traditionell lebenden Großfamilie und bildet einen selbstständigen Haushalt. Das gemeinsame Glaubensleben innerhalb dieses christlichen Haushalts zeigt sich – so meine GesprächspartnerInnen – darin, dass die Familie eine „domestic church“, eine Hauskirche, bildet, die zusammen betet und gemeinsam als Familie Gottesdienste besucht und an verschiedenen Veranstaltungen der Pfarrei teilnimmt. Gleichzeitig soll sie sich von traditionellen Praktiken und Glaubensinhalten¹⁴ fernhalten. Die Atmosphäre innerhalb der christlichen Kleinfamilie wird als friedvoll und gottesfürchtig beschrieben, geprägt von Vergebung und gegenseitiger Unterstützung. Nach außen hin lebt sie Gastfreundschaft. Daneben wird die Rolle der Frau sowie der Kinder erwähnt, allen Familienmitgliedern soll dieselbe Würde zukommen, alle sollen ein Mitspracherecht haben. Die Ehe der Eltern ist idealerweise monogam, jedoch können in den Augen einiger Befragter auch polygame Familien ein christliches Leben führen. Die Familie wird zudem als Ort der Erziehung benannt, durch die die Kinder auf das Leben in Gesellschaft und Kirche vorbereitet werden.

Vorstellungen von katholischem Eheleben. Die katholische Ehe wird als exklusive, monogame Beziehung von Mann und Frau beschrieben. Die PartnerInnen sollen einander Hilfe und Unterstützung sein, sich entsprechend ihrer gleichen Würde mit Respekt und Verständnis begegnen und gemeinsam Entscheidungen bezüglich ihrer Familie und ihrer Ehe treffen, unabhängig von der Großfamilie. Entsprechend soll es keine Überlegenheit des Mannes und keine Unterordnung der Frau geben. Aufgaben im Haushalt und der Kindererziehung werden idealerweise von beiden übernommen. Die Ehe beruht, so die Befragten, auf dem freien, persönlichen Willen beider und gründet in Liebe. Neben der lebenslangen Gemeinschaft wird Nachkommenschaft als Grund und Ziel der christlichen Ehe genannt.

Auffällig ist, dass sowohl christliches Familien- als auch Eheleben häufig im Gegenüber zur traditionellen Praxis beschrieben, entsprechend als abweichend vom Umfeld wahrgenommen und dadurch als Vorbild verstanden werden. So beschreibt ein kirchlich verheirateter Befragter das Unverständnis seiner Umgebung, wenn er Aufgaben übernimmt, die traditionellerweise Frauen zukommen: „When they see that sometimes I am sweeping, then people ask: Then why is he married and he is sweeping?“

4.2 Herausforderungen für Familien und Ehen

Die Interviews wurden mit der Frage nach den *burning issues*, den *heißen Eisen* für das Ehe- und Familienleben in der Diözese Yendi eröffnet. Auf diese Frage und im weiteren Verlauf der Gespräche nannten und erläuterten die Befragten verschiedene

¹⁴ Beispiele für diese traditionellen Praktiken und Glaubensinhalte werden unter der Überschrift *Tradition* in Kapitel 4.2 genannt.

challenges. Herausforderungen, die mehr als die Hälfte der Befragten erwähnten, werden hier beschrieben, wobei die Reihenfolge der Darstellung absteigend die Häufigkeit der Nennungen in den Gesprächen abbildet.

Erweiterte Großfamilie. Am häufigsten werden mit der erweiterten Großfamilie (*extended family*) verbundene Herausforderungen genannt. Die meisten Befragten sind ebenso wie viele weitere KatholikInnen in der Diözese Yendi die ersten ChristInnen in ihren Familien. Sie verstehen das Leben in christlicher Kleinfamilie häufig als Bruch mit ihrer traditionell lebenden Herkunftsfamilie, da sie beispielsweise nicht (mehr) an religiös konnotierten traditionellen Handlungen¹⁵ teilnehmen, häufig nicht in den erweiterten Familienstrukturen wohnen und Frauen in monogamen christlichen Ehen eine andere Rolle zukommt: „you have to see the woman as equal with you, the man, and treat her as such“¹⁶. All dies stößt, so die Befragten, in der eigenen Herkunftsfamilie oft auf Unverständnis und führt teilweise auch zum Ausschluss aus der Großfamilie. Dieser Bruch bedeutet meist jedoch keine vollständige Loslösung von der Herkunftsfamilie, ihre Mitglieder sind häufig weiterhin von großer Bedeutung für die christliche Kleinfamilie, insbesondere die leiblichen Eltern nehmen eine zentrale Rolle ein. Die weiterhin bestehende Bindung kann zu einem nicht geringen Einwirken von Mitgliedern der erweiterten Großfamilie auf die christliche Kleinfamilie führen. So berichten Befragte beispielsweise, dass versucht wird, Einfluss auf die Partnerwahl, Familienplanung und Kindererziehung zu nehmen oder dass die Teilnahme an traditionellen Praktiken¹⁷ oder die Übernahme von Aufgaben in der erweiterten Großfamilie gefordert werden: „and then there are certain things your father will ask you to do, then you can't also say: ‚no, I will not do‘“¹⁸.

Polygamie. In neun von elf Interviews wird das polygame Eheleben als Herausforderung benannt. Einerseits wird die polygame Praxis an sich kritisiert. So wird beispielsweise problematisiert, dass Frauen in polygamen Ehen häufig hauptverantwortlich für die finanzielle Versorgung ihrer Kinder sind, weil ihre Männer angesichts der großen Anzahl von Kindern nicht ausreichend beisteuern können. Es fällt jedoch auf, dass weitaus häufiger als die polygame Lebensweise selbst der kirchliche Umgang mit ihr als herausfordernd beschrieben wird. So thematisieren mehrere Befragte die Unmöglichkeit kirchlicher Eheschließung für polygam lebende Menschen und ihren damit verbundenen Ausschluss von den Sakramenten. Dies betrifft in besonderer Weise Erstfrauen, die zunächst keine polygame Ehe eingegangen sind, sobald ihr Mann jedoch weitere Frauen heiratet, ebenfalls von den Sakramenten ausgeschlossen wer-

¹⁵ Zu den traditionellen Praktiken zählen beispielsweise Schwangerenrituale zum Schutz der Mutter und des Kindes, Beerdigungsriten und Witwenrituale sowie Opfertagen für unterschiedliche Zwecke.

¹⁶ Gesprächspartner 2, 22.01.2016.

¹⁷ Zwei junge Väter berichten beispielsweise, dass die Großeltern bei Krankheit der Kinder fordern, die Kinder zum traditionellen Heiler zu bringen.

¹⁸ Gesprächspartner 1, 21.01.2016.

den. Verbunden mit dem Ausschluss von den Sakramenten nehmen mehrere Befragte eine mangelnde Beheimatung und Wertschätzung polygam lebender Menschen in der Kirche wahr, obgleich diese häufig zentrale Rollen und Aufgaben im Gemeindeleben übernehmen. Die kirchliche Regelung, dass polygam lebenden Männern eine katholische Trauung möglich ist, sobald sie sich für die Ehe mit nur einer der Frauen entscheiden, wird angesichts der übrigen Frauen und ihrer Kinder kritisiert, insbesondere mit Blick auf ihre finanzielle Versorgung und ihr mangelndes Mitspracherecht bei dieser Entscheidung. Eine besondere Situation stellen für die Befragten bereits vor der Konversion zum christlichen Glauben bestehende polygame Ehen dar, die also vor dem Wissen um oder der Befolgung von kirchlichen Regeln geschlossen wurden: „some of us came and met church like that“¹⁹.

Geringe Anzahl kirchlicher Eheschließungen. Eng verbundenen mit der polygamen Praxis ist eine weitere genannte Herausforderung, die geringe Anzahl kirchlicher Eheschließungen. Für die Einschätzung, dass es eine zu geringe Anzahl kirchlicher Trauungen gibt, werden neben Polygamie weitere Gründe genannt: Sowohl das mit der kirchlichen Hochzeit verbundene Fest als auch die Mitgift im Rahmen der traditionellen Eheschließung, die – wie bereits erwähnt – in der Diözese Yendi notwendige Voraussetzung für die kirchliche Heirat ist, bringen hohe Kosten mit sich, die viele Paare nicht aufbringen können. Auch mangelndes Verständnis für den Sinn und die Bedeutung des christlichen Ehelebens und die Vorstellung, dass dieses einengend und von Verpflichtungen geprägt sei, werden als mögliche Erklärungen genannt. Einige Paare sind nicht getauft und können sich entsprechend nicht das Ehesakrament spenden, andere möchten erst eine Zeit zusammenleben, bevor sie sich endgültig binden, so die Befragten. Auch die Einflussnahme der erweiterten Großfamilie kann die kirchliche Eheschließung verhindern oder hinauszögern. So berichtet ein Gesprächspartner, dass er erst kirchlich heiraten konnte, nachdem sein Vater verstorben war und er selber zum Ältesten und damit zum Entscheidungsträger in der Familie wurde.

Tradition. Da ein Großteil der KatholikInnen der Diözese Yendi in traditionell lebenden und glaubenden Familien aufgewachsen ist, haben traditionelle Praktiken und Glaubensinhalte²⁰ weiterhin großen Einfluss auf ihr Leben: „we are brought up in the traditional families, we still have it at the back of our minds“²¹. Dies wird insofern als herausfordernd wahrgenommen, als die Befragten die Beobachtung machen, dass viele christliche Familien an traditionellen Praktiken festhalten und besonders in Krisensituationen und bei Lebenswenden auf diese zurückgreifen. Das betrifft beispielsweise Beerdigungsriten, Witwenrituale und einige Formen der traditionellen Eheschließung.

¹⁹ Gesprächspartner 8, 28.01.2016.

²⁰ Zu diesem traditionellen Erbe zählen auch die Bedeutung der erweiterten Großfamilie, die Praxis der Polygamie sowie die traditionelle Stellung der Frau. Diese Themen wurden jedoch jeweils so häufig genannt, dass sie eigene Codes bilden und nicht hier behandelt werden.

²¹ Gesprächspartner 16, 01.03.2016.

Diese Praktiken implizieren bestimmte weltanschauliche Vorstellungen, die in den Augen meiner GesprächspartnerInnen dem katholischen Glauben widersprechen: So ist mit der traditionellen Beerdigung beispielsweise die Vorstellung verbunden, dass jeder Tod einen Grund hat, der im Rahmen der Beerdigungsfeier gesucht werden muss. Die Witwenrituale werden durchgeführt, um die Ehe zu beenden und der Frau eine neue Heirat zu ermöglichen, weil davon ausgegangen wird, dass die Ehe nach dem Tod des Partners weiterhin besteht. Zudem ist es üblich, dass die Witwe ein Familienmitglied ihres verstorbenen Mannes heiratet, sie also oft nicht entscheiden kann, ob und wen sie heiratet. Mehrere Befragte beobachteten außerdem Ängste vor Konsequenzen der Nichterfüllung bestimmter traditioneller Vorschriften und Handlungen. Ein Befragter erzählt, dass sein Umfeld ihn warnte, er müsse sterben, wenn er den traditionellen Glauben und seinen Schutz verlasse und Christ werde. All dies sehen die Befragten kritisch und im Widerspruch zu ihrem christlichen Glauben.

Herausforderungen für Frauen. Spezifische Herausforderungen für Frauen ergeben sich daraus, dass sich ihre Lebensumstände und die Erwartungen, die an sie gestellt werden, von denen der Männer unterscheiden. Die „traditionelle Rolle der Frau“ – so die Befragten – prägt weiterhin das Alltagsleben der meisten (katholischen) Frauen in der Diözese Yendi und führt zu einer Inferiorität der Frau: „and so a woman is a little low, you know, in dignity, and so she should be instructed [...], that kind of mentality, this I think is, this is a major challenge for us“²². Es wird berichtet, dass Frauen häufig kein Mitspracherecht bei Entscheidungen in Familie und Gesellschaft haben, auch bezüglich der eigenen Lebensführung sind sie oft von Entscheidungen der Großfamilie oder ihres Mannes abhängig. Zugleich übernehmen sie jedoch häufig einen Großteil der häuslichen Arbeit, der Kindererziehung und der Feldarbeit. Dieses Ungleichgewicht wird von mehreren GesprächspartnerInnen stark kritisiert. Mit Blick auf ihre kirchliche Rolle und die eingeschränkten kirchlichen Möglichkeiten von Frauen betont eine Gesprächspartnerin, dass es im Alltags- und Familienleben mehr und drängendere Herausforderungen für Frauen gibt.

Mangelnde Ehevorbereitung und -begleitung. Als herausfordernd wird auch die nach Einschätzung der Befragten nicht ausreichende Vorbereitung und Begleitung von Eheleuten wahrgenommen. Besonders die Inhalte und die Struktur der Vorbereitung werden angefragt. Die GesprächspartnerInnen vermissen beispielsweise die Möglichkeit für ein tiefergehendes Kennenlernen der Partnerin oder des Partners und eine persönliche Auseinandersetzung mit Inhalten des katholischen Ehe- und Familienlebens. An der aktuellen Vorbereitung wird auch kritisiert, dass sie meist von Priestern und nicht von erfahrenen Eheleuten durchgeführt wird. Nach der Eheschließung fehlt mehreren Befragten die Begleitung von Paaren und Familien in Form von Beratung und pastoralen Angeboten: „and then one day that means: Hurray, thanks be to God,

²² Gesprächspartner 20, 12.03.2016.

you are married, have it easy! But it may not be easy for them and so sometimes they don't have the avenue where to go"²³.

Ökonomische Armut. Ein Großteil der Familien in der Diözese Yendi lebt von Subsistenzlandwirtschaft, sodass ihnen häufig nur geringe finanzielle Mittel zur Verfügung stehen. Ernteauffälle und Arbeitslosigkeit können entsprechend schnell zu großen finanziellen Problemen führen und nach Beobachtung der GesprächspartnerInnen Spannungen im Ehe- und Familienleben mit sich bringen und beispielsweise den Schulbesuch der Kinder bedrohen, weil das Schulgeld fehlt. Auch Auswirkungen auf die Gesundheit und die gesellschaftliche Teilhabe werden berichtet.

*Kinderlosigkeit.*²⁴ Diese Herausforderung wird lediglich von den beiden Priestern angesprochen, die besonders die Rolle der traditionell lebenden Mitglieder der erweiterten Großfamilie problematisieren, denn in „the traditional set-up they believe that a man to die [sic] without a child, a woman who dies without a child, it means that you are not a full human being“²⁵. Die Familie übt deshalb – so die Wahrnehmung der Priester – Druck auf das kinderlose Paar aus, den besonders die Frauen zu spüren bekommen. Kinderlosigkeit wird außerdem als häufiger Grund für Affären und Zweitfrauen genannt.

Weitere Herausforderungen. Mehrere GesprächspartnerInnen benennen Eheschließungen mit Mitgliedern anderer Konfessionen und Denominationen als herausfordernd, weil sie dadurch die katholische Glaubenspraxis gefährdet sehen. Weitere Herausforderungen werden nur von ein oder zwei Befragten genannt. Dazu zählen die Themen eheliche Treue, Familienplanung, Eheschließungen in jungem Alter, die Sicherstellung der (christlichen) Erziehung der Kinder, (Vor-)Urteile gegenüber der katholischen Ehe, Missverständnisse und Auseinandersetzungen zwischen EhepartnerInnen und getrennt lebende Familien aufgrund weit entfernter Arbeitsorte eines Elternteils oder getrennter Ehen.

4.3 Den Herausforderungen begegnen

Gefragt nach möglichen Umgangsweisen mit den beschriebenen Herausforderungen nannten die GesprächspartnerInnen insbesondere eine ausgebaute und verbesserte Ehevorbereitung und die kontinuierliche Begleitung von Ehepaaren und Familien sowie verschiedene Bildungsprozesse.

Vorbereitung und Begleitung. Mehrere Befragte betonen die Bedeutung einer ausführlichen Vorbereitung: „The young couple will think that life is going to be

²³ Gesprächspartner 20, 12.03.2016.

²⁴ Da Kinderlosigkeit häufiges Thema in der Literatur zu Ehe und Familie im afrikanischen Kontext ist, wird sie als eigener Code in die Auswertung mit aufgenommen, obgleich sie von nur zwei Befragten thematisiert wird.

²⁵ Gesprächspartner 19, 12.03.2016.

smooth, but their mind should be prepared that it is not always smooth, there are ups and downs, so if they are well prepared [when] they get into marriage, [...] they will be able to face the challenge“²⁶. Es wird eine längere Ehevorbereitungszeit gewünscht, damit Lernerfolge erzielt und eine bewusste Entscheidung ermöglicht werden können. Auch der Einbezug der erweiterten Großfamilie in die Vorbereitung wird empfohlen, um sie für die Besonderheiten katholischen Ehe- und Familienlebens wie beispielsweise die gleichberechtigte Rolle der Eheleute oder das unabhängige Leben als Kleinfamilie sensibilisieren zu können. Die Begleitung von Ehepaaren und Familien soll auf zwei Weisen gewährleistet werden: Einerseits durch Seminare und Fortbildungen, die der Vermittlung von Inhalten und dem Erfahrungsaustausch mit anderen Paaren dienen sowie Raum für gemeinsame Zeit als Paar ermöglichen, andererseits durch Hausbesuche pastoraler MitarbeiterInnen und Beratungsangebote auf Gemeindeebene, die besonders in schwierigen Zeiten Begleitung und Beratung ermöglichen sollen. Mehrmals wird vorgeschlagen, Laien in die Vorbereitung und Begleitung von Ehepaaren und Familien einzubeziehen, da ihnen ein größerer Erfahrungsschatz in Themen des Ehe- und Familienlebens zugeschrieben wird als Priestern, zudem teilen sie eher die Sprache und die Lebensweisen der Menschen.

Bildungsprozesse. Von schulischer Bildung erhoffen sich die Befragten veränderte Einstellungen und eine damit verbundene kritische Distanzierung von traditionellen Praktiken und Überzeugungen. Daneben sollen kirchlich initiierte Bildungsprozesse in Form von persönlichem Kontakt, Predigten und Seminaren helfen, indem sie eine Auseinandersetzung mit Inhalten des katholischen Ehe- und Familienlebens und seinen Unterschieden zur traditionellen Lebensweise ermöglichen. Auch Empowerment von Frauen mit dem Ziel größerer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit wird als kirchlicher Bildungsauftrag erwähnt.

Weitere Umgangswesen. Ein wichtiges Anliegen ist die kirchliche Beheimatung polygam lebender Menschen. Mehrmals wird der Sakramentenempfang diskutiert, wobei Positionen von der aktuellen kirchlichen Regelung bis hin zu einer Zulassung von Menschen, die bereits vor der Konversion polygam lebten, vertreten werden. Die Anzahl kirchlicher Trauungen erhofft man durch eine Entkoppelung von kirchlicher Eheschließung und traditioneller Hochzeit samt Mitgift sowie durch eine aktive Ermutigung der Paare zu erhöhen. Angesichts ökonomischer Herausforderungen werden verschiedene Modelle der finanziellen Unterstützung von Familien genannt. Um die Teilnahme an traditionellen Praktiken zu reduzieren, wird vorgeschlagen, alternative christliche Riten und Segnungen zu entwerfen. Daneben wird jede und jeder Gläubige aufgerufen, im eigenen Umfeld durch ein aktives und selbstbewusstes Gestalten des eigenen Lebens und die Unterstützung von Familien und Ehepaaren auf Gemeindeebene den genannten Herausforderungen zu begegnen.

²⁶ Gesprächspartner 16, 01.03.2016

Zukunftsperspektive. Die Interviewgespräche endeten mit der Frage nach den Wünschen und Hoffnungen der Befragten bezüglich des Ehe- und Familienlebens in ihrer Diözese. Die meisten Wünsche beziehen sich auf ein intensiviertes christliches Leben in Ehen und Familien. So hoffen beispielsweise mehrere Befragte, dass es in Zukunft mehr kirchliche Eheschließungen geben wird, ein anderer Wunsch ist, dass katholische Familien immer mehr Abstand von traditionellen Praktiken und Glaubensinhalten nehmen. Mehrmals wird außerdem die Hoffnung geäußert, dass aktuelle Probleme und Herausforderungen für zukünftige Generationen nicht mehr bestehen werden, weil diese ihr Leben anders gestalten. So wünscht sich beispielsweise ein polygam lebender Gesprächspartner: „I can't get baptized and then I don't want my children to be like me.“²⁷

5. Ausblick

Den genannten Hoffnungen der Befragten ist der Wunsch gemeinsam, dass kirchliche Vorstellungen und die Lebenswirklichkeit der Konkomba ein tieferes Miteinander eingehen. Die Unterschiede zwischen Ehe- und Familienleben der Konkomba und den von kirchlicher Seite vermittelten und durch die Befragten wahrgenommenen Ansprüchen an katholisches Ehe- und Familienleben spiegeln sich in mehreren der genannten Herausforderungen wider: In der Wahrnehmung des Bruchs mit der traditionellen Lebensweise; im Unverständnis der jeweiligen Herkunftsfamilie und den daraus folgenden Konflikten mit dieser; im Gegensatz zwischen dem Anspruch monogamer Lebensführung und der häufigen polygamen Praxis und in den damit verbundenen Konsequenzen beispielsweise in der Sakramentenpastoral und hinsichtlich kirchlicher Eheschließungen.

Mit Blick auf dieses Verhältnis der Lebenswirklichkeiten von KatholikInnen in der Diözese Yendi und kirchlicher Lehre stellt sich die Frage nach Möglichkeiten der kontextuellen Gestaltung kirchlicher Lehre und Praxis. Diese Frage soll und kann in ihrer Komplexität hier nicht beantwortet werden. Vielmehr bietet sich unter Berücksichtigung der Kontextspezifität einer jeden Ortskirche ein gemeinsames weltkirchliches Fragen und Suchen nach Formen gelingender Begegnung von christlicher Botschaft und kontextueller Lebenswirklichkeit an. Dies ist eine Aufgabe, die sich in allen kirchlichen Zusammenhängen immer wieder neu stellt. Parallele, aber auch sich unterscheidende Erfahrungen und Herausforderungen der einzelnen Ortskirchen können dabei die Möglichkeit geben, im Austausch voneinander zu lernen. Zugleich ermutigen die Ergebnisse der Studie zu größerer ortskirchlicher Selbstständigkeit sowie zur Berücksichtigung möglichst vieler weltkirchlicher Wirklichkeiten und ihrer Erfahrungen bei gesamtkirchlichen Entscheidungen.

²⁷ Gesprächspartner 8, 28.01.2016.

Maria Bebber
Promotionsstudentin
Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik
Hüfferstraße 27
48149 Münster
maria.bebber(at)uni-muenster(dot)de