ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Wer ist WIR?
Fragmentarität in Gesellschaft, Kirche und Pastoraltheologie

ISSN: 0555-9308

44. Jahrgang, 2024-2

Inhalt

Editorial 4–11

Christian Bauer

Wer ist eigentlich WIR?
Erkundungen zwischen hierarchischer Communio und synodalem Volk Gottes .. 13–23

Katharina Karl

Impulse aus der Communio-Theologie für eine Kirche der Beteiligung
Replik auf Christian Bauer 25–30

Gunda Werner

Feministische Dekonstruktion des „Wir“ –
oder weswegen Desintegration ein Impuls sein könnte 31–43

Maria Herrmann

The Last of Us
Die Rede vom Wir als Apokalypse 45–55

Christian Kern

Wie ist wir?
Zum Vollzug von Gemeinschaft in kritischer morphologischer Perspektive 57–76

Michael Schüßler

Alles so schön *wir* hier?
Versuch über die postkoloniale Machtkritik pastoraltheologischer Standards .... 77 –91

Manuela Kalsky

Ein Netzwerk-Wir
Religion im Zeitalter der Superdiversität 93–107

Dietmar Müßig

Unterwegs mit doppelter Seele
Volksreligiöse Praktiken und postkoloniales Wir in Bolivien..... 109–126

Catalina Cerda-Planas

Katholizität als Einheit in Vielfalt im Rahmen der Synodalität
Offene Aufgaben aus pastoraltheologischer Sicht 127–140

Albrecht Grözinger
Fragment und Unterbrechung
Das Verständnis der menschlichen Identität bei Henning Luther 141–149

Sebastian Kießig
Synodalität und *communio* –
Aspekte für ein europäisches Miteinander in der Kirche 151–163

Christian Boerger
Das „Wir“ in der Liturgie
Gottesdienst zwischen Vergemeinschaftung und Abgrenzung 165–175

Dara Straub
Das „Wir“ als Herausforderung für die Kontextualisierung
theologischer Wissensproduktion 177–188

Daniel Dietzfelbinger
Vom Wirtschaftsstil zum Agilen Management
„Wir“ als wirtschafts- und unternehmensethische Kategorie 189–205

Der fremde Blick

Elisabeth Höftberger
Was übrig bleibt vom kirchlichen Wir
Fragmentaritätskompetenz systematisch-theologisch reflektiert 207–215

Jonas Hoff
Fragiles Wir und ambige Gastfreundschaft 217–224

Lena Siepker
Dialogorientierte Bürger*innenbeteiligung
Heilmittel gegen gesellschaftliche Spaltung und Inspiration
für kirchliche Reformprozesse? 225–234

Tobias Meier
Community Organizing und kommunale Religionspolitik
in der postsäkularen Stadt 235–249

Forum

Christine Siegl

„Ach Gott, jetzt fällt mir das Wort nicht ein, wenn evangelisch und katholisch zusammen …?“
Ansätze zum „Doing Ökumene“ in der Bahnhofsmission 251–264

Julia Hahn/Claude Bachmann

Festivalseelsorge als neuer Topos kategorialer Seelsorge 265–278

Philipp Müller

Katholische öffentliche Büchereien – unterschätzte Orte der Pastoral 279–293

Holger Sievert

Kleine, aber feine Unterschiede
Aktuell vergleichende Daten zur Digitalisierung der beiden christlichen Hauptkonfessionen in Deutschland aus der Studie „Digitalisierung im Raum der Kirchen“ (DiRK) 295–318

Christian Grethlein

Kirche als Organisation – Einsichten und Desiderate der 6. KMU 319–324

Klaus Kießling

Verlorenes Vertrauen, zugleich hoher gesellschaftlicher Erwartungsdruck
Zentrale Befunde der VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung 325–333

Andree Burke

Gefährliche Asymmetrien?
Überlegungen zum Pastoralbegriff 335–353

Editorial

Das Unternehmen Gillette, Produzent von Hygieneartikeln für Menschen mit Bartwuchs, unternahm im Jahr 2019 als Reaktion auf die „#MeToo-Bewegung“ einen bemerkenswerten Schritt: Während das Unternehmen über Jahrzehnte hinweg im Marketing immer wieder klassische Rollenbilder von Männern aufgegriffen und verstärkt hatte, wandte es sich nun mit einer umfassenden Kehrtwende genau gegen diese Klischees. Unter dem Titel „The best a man can be“ wurde ein Video-Clip geschaltet, der sich explizit gegen Formen toxischer Männlichkeit, gegen Geschlechterstereotype und traditionelle Geschlechterrollen wandte, um deren ausgrenzende Mechanismen sichtbar zu machen und zu problematisieren:

https://www.youtube.com/watch?v=UYaY2Kb_PKI

Gillette stellte sich damit – natürlich auch und vor allem im Interesse des eigenen Marketings und der Pflege des eigenen Markenimage – in eine Reihe von Unternehmen, die die Positionierung ihrer Marken explizit in den Dienst einer umfassenden Gesellschaftskonzeption stellen. Es liegt auf der Hand, dass dies nicht ohne Marketingstrategie und nicht ohne Risiken erfolgt.

Für dieses Anliegen gibt es eine Reihe von Beispielen. Besonders markant ist eine ähnliche Positionierung des Dänischen Fernsehsenders „TV2Danmark“, der von massiven Sparmaßnahmen einer rechtspopulistischen Regierung des Landes betroffen war und deshalb die eigene Ausrichtung auf die Gesamtgesellschaft betonte:

https://www.youtube.com/watch?v=Zvf-NiFPAuE

Unter dem Titel „All that we share“ zeichnet der Fernsehsender ein gesellschaftliches Idealbild größtmöglicher Ambiguitätstoleranz und fragt: „Maybe, there is more that brings us together, than we think?“ Zugleich erzeugt auch dieses Eintreten für Minderheiten und eine inklusive Gesellschaftskonzeption in Teilen gegenwärtiger Gesellschaften Abwehrreaktionen. Und Kritker*innen verweisen darauf, dass hier erst die Polarisierungen provoziert würden, die doch bearbeitet oder gar überwunden werden sollen. Eine abschließende Bewertung mag hier offen bleiben.

Die zwei Beispiele veranschaulichen jedoch das gewachsene Bewusstsein für Probleme gesellschaftlicher Exklusionen und Diskriminierungen. Und sie sind Bestandteil vielfältiger Suchprozesse nach tragfähigen Mustern „sozialer Verbundenheit“, nach einem umfassenden gesellschaftlichen „WIR“. Sehr anschaulich verdeutlicht die Autorin Hadija Haruna-Oelker mit ihrem Buch „Zusammensein – Plädoyer für eine Gesellschaft der Gegenseitigkeit“, dass auch berechtigte Anliegen der Inklusion in gesamtgesellschaftlicher Ausrichtung weiterzuentwickeln sind (Haruna-Oelker 2024). Zu nennen sind auch Jan und Aleida Assmann, die in einer beeindruckenden, gemeinsamen Biografie mit dem Titel „Gemeinsinn. Der sechste soziale Sinn“ (Assmann & Assmann 2024) das Bewusstsein für gesellschaftlichen Zusammenhalt beschreiben.

DOI: 10.17879/zpth-2024-6287 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 4–11

Dass „vorgegebene Formen der Verbundenheit“ (Vogelsang 2020, 113) infrage gestellt und überwunden werden können, forciert die Frage, wie alternative Ansätze von Zugehörigkeiten und Verbundenheiten identifiziert oder erzeugt werden können. In einem spätmodernen Kontext, den Andreas Reckwitz als „Gesellschaft der Singularitäten“ (Reckwitz 2018) analysiert und in dem sich auch religiöse Identitäten zu lebenslangen Gestaltungsprozessen entwickeln (Appiah 2019, 105), verstärken sich Prozesse des „doing singularity“ und vermindern sich im Gegenzug Strukturen des „doing generality“ (Reckwitz 2024, 192). Dabei avancieren gerade Verlusterfahrungen (Reckwitz 2024) zu einem für die Spätmoderne dominierenden Muster: dem Verlust von Zugehörigkeit und Verbundenheit. Die Freiheitsgewinne in den Identitäts- und Biografiegestaltungen gehen mit einem Schwinden von vorgegebenen Mustern und Orientierungsrahmen einher. Der vielfältige Umgang mit dieser Situation umfasst auch Rückgriffe in vormoderne Identitätsmuster, wie etwa nationalistische, fundamentalistische und konfessionalistische Wir-Konstruktionen und deren Bemühen um die Konstruktion von eindeutigen Zuordnungen. Erinnert sei an die Diskussionen um kommunitaristische Entwürfe v. a. aus den USA, die v. a. in den 1990er-Jahren auch in der deutschsprachigen Theologie und Philosophie geführt wurden. Insbesondere der Aufklärungskritiker Alasdair MacIntyre betonte in „After Virtue“ (Erstveröffentlichung 1981) gegenüber Freiheits- und Individualismuskonzepten und einem Etatismus die Bedeutung von partikularen Gemeinschaften, in denen sich die Suche nach dem Guten und nach Wahrheit vollziehen könne. Das Nebeneinander einer Pluralität von Gemeinschaften und die Option des Einzelnen, Zugehörigkeit zum Wir der Gemeinschaft frei zu bestimmen, ohne Prägungen durch Herkunft und Tradition zu leugnen, gehören zu den Themen, die in der Kommunitarismusdebatte vorwiegend in der Theologischen Ethik und in Religionssoziologie verhandelt wurden. Aber auch ein Wiedererstarken von Nationalismen und autoritären Gemeinschaftsstrukturen wurde bereits diskutiert, das gegenwärtig mit neuer Dringlichkeit Aufmerksamkeit verlangt.

Das Vermissen tragfähiger Wir-Konzeptionen und Zugehörigkeiten geht daher auch mit der Problematisierung unzureichender Konzepte von „Kleingruppensolidaritäten“ einher, wie sie von Heinz Bude in den Blick genommen werden:

> „In Konstellationen mit konkurrierenden Wir-Bezügen geht die empathische Parteinahme in aller Regel für das eigene Wir, nicht aber für das Wir der anderen aus“ (Bude 2019, 113).

Wir-Konzeptionen sind ambivalent. Sie können als Ressource für persönliches Wohlbefinden, Element der Krisenbearbeitung und Bestandteil eines sozialen Gefüges gelten, zugleich aber ausgrenzend, verletzend und lebensmindernd sein. Am intensivsten dürfte dies an der Wir-Konzeption des neuzeitlichen Konzepts des Nationalen untersucht worden sein. Die gewaltförmigen Abgründe der ins Nationalistische übersteigerten Ausdrucksformen der Nation haben ihre gefährlichen Potenziale offenbart und erweisen sich angesichts globaler Herausforderungen im Bemühen um gelingendes

Leben für alle Menschen als wenig tragfähig. Zugleich gewinnen sie im Rahmen populistischer Politikstile erneut für viele Menschen an Plausibilität. Gerade die Auseinandersetzung mit den Folgen der Klimakrise und die Debatte um ein Zusammenleben jenseits des „Anthropozäns" (Grunwald 2021) werfen die Frage nach den Strukturen von Verbundenheit aller Lebewesen auf (Enxing & Kern 2024).

Die Konferenz „Wer ist WIR?" (2023) als Impulsgeberin

Die hier vorliegende Ausgabe der Zeitschrift für Pastoraltheologie nimmt ihren Ausgangspunkt bei Beiträgen der Konferenz der AG Pastoraltheologie aus dem Jahr 2023 unter dem Titel „Wer ist WIR? Fragmentarität in Gesellschaft, Kirche und Pastoraltheologie". Eine Reihe von Artikeln geht über den dortigen Stand des Diskurses hinaus und bietet Sondierungen unterschiedlicher Wir-Konstruktionen an diversen Orten und Fragestellungen von Theologie, Kirche und Gesellschaft.

Die Arbeiten des Praktischen Theologen Henning Luther und seine theologische Würdigung des Fragments erhält dabei in der Betrachtung durch Albrecht Grözinger eine wichtige Scharnierfunktion, insofern das Fragment als notwendiges und kontrastierendes Komplement zur Verbundenheit von Wir-Konstruktionen verstanden werden kann.

Bei den Hauptbeiträgen des Heftes erfolgen zunächst theoretische Reflexionen und Zugänge zu Thematik von Wir-Konzeptionen aus verschiedenen Gesellschaftsbereichen.

Christian Bauer und *Katharina Karl* greifen die Fragestellung des Kongresses der AG Pastoraltheologie im Jahr 2023 auf, indem sie die problematisch verengenden Wir-Behauptungen in kirchlicher Praxis identifizieren, die Machtstrukturen hinter der ekklesiologischen Communio-Konzeption problematisieren und deren Durchbrechung in Ansätzen der Synodalität würdigen. Sichtbar werden bei den beiden Beiträgen auch wertvolle Unterschiede in der Würdigung und dem Verhältnis der ekklesiologischen Konzepte zueinander, was Rückfragen an das eigene pastoraltheologische Fachverständnis ermöglicht und die Pluralität des pastoraltheologischen Kongresses 2023 wie der Fachvertreter*innen abbildet.

Gunda Werner diskutiert die Frage des WIR im Zusammenhang mit Gender Studies und Critical Race Theory. Sie zeichnet Entwicklungen im Feminismus nach, denen ab den 1990er-Jahren – gerade bei der gemeinsamen Wir-Konstruktion als Frauen – Formen des Ausschlusses vorgeworfen werden. Im Kontext der Theologie diskutiert sie, wie trotz eines Verzichts auf solche identitätspolitischen Konstruktionen mit den Ideen von Desintegration und *Radical Diversity* Bündnisse gegen Diskriminierung möglich sind.

In den apokalyptischen Szenarien von Digital Games identifiziert *Maria Hermann* in ihrem Beitrag die grundlegenden Fragestellungen für den Umgang mit Unübersichtlichkeit in komplexen Krisen und Problemerfahrungen spätmoderner Gesellschaften. Darin gilt es zu einem komplexitätssensiblen Umgang mit Krisen zu finden, wobei sie die

Suche nach einem WIR in die offene und dynamische Entstehung funktional ausgerichteter Wir-Phänomene überführt.

Den unterschiedlichen Mechanismen von Wir-Konstruktionen insbesondere in performativen Praktiken, etwa in öffentlichen Ritualen, geht *Christian Kern* nach. Er identifiziert eine „innere Destruktivität" der performativ erzeugten Wir-Konstruktionen insofern sie gegenüber ihrem Außen Verletzungen erzeugen und daher (auch in der Theologie) mit performanzkritischen Reflexionen zu flankieren sind.

Globale und internationale Einordnungen

Es folgen vier Beiträge mit internationalen Bezügen und Perspektiven, mit denen die Dimensionen eines globalen und interkulturellen WIR erkennbar werden:

Michael Schüßler bietet einen profunden Überblick über die breiten Debatten postkolonialer Theorien und entsprechende Anfragen an Traditionen und Bestände imperialer Theologien. Er benennt die problematischen Facetten von paternalistischen Mustern bis hinein in die Befreiungstheologie, in der westlich-weiße Denkmuster einerseits die Wahrnehmung behindern und andererseits Menschen des globalen Südens zum Schweigen bringen. So fordert er Ansätze einer dekolonialen Politischen Theologie, in der Leidempfindlichkeit, Empathie und Religionskritik miteinander in ein produktives Verhältnis gebracht werden.

Die umfassenden Säkularisierungsprozesse verbinden westliche Gesellschaften der Spätmoderne miteinander. *Manuela Kalsky* eröffnet einen Blick in die Situation der niederländischen Gesellschaft und die Entwicklung superdiverser Städte mit ihren religionssoziologischen Prozessen.

Dass Wir-Konstruktionen in geschichtliche Prozesse eingebunden sind, wird mithilfe der Postcolonial Studies und einem Blick in Beispiele lateinamerikanischer Religionspraxis und die Ausbildung religionshybrider Phänomene in dem Artikel von *Dietmar Müßig* sichtbar.

Mit dem Anspruch der Katholizität der Christenheit und deren konkreten Ausformungen in der römisch-katholischen Kirche in ihren internationalen Dimensionen befasst sich *Catalina Cerda-Planas* in ihrem Beitrag. Sie gibt Einblicke in die Ergebnisse einer internationalen empirischen Studie, die nicht nur die Vielgestaltigkeit der Meinungen und Positionen abbildet, sondern gerade in der Frage konkreter Synodalformen impulsgebend auf die kirchliche Praxis zurückwirken kann.

Ein Komplement zum WIR: das Fragment

In einer sehr persönlichen Beschäftigung mit dem evangelischen Praktischen Theologen Henning Luther erinnert *Albrecht Grözinger* an dessen Würdigung des Fragments und

des Abschieds von einem Konzept der Identität. Das Fragment bei Henning Luther ist in der Philosophie nach Auschwitz begründet, wie sie im „Riss im Sein“ bei Emmanuel Lévinas entworfen wird.

Reflexionen bestehender Wir-Konstruktionen in Kirche und Wissenschaft

Nach diesen Zugängen zum Thema der aktuellen Ausgabe erfolgen Ausgriffe in kirchliche und wissenschaftliche Diskursfelder und wie darin Wir-Konstruktionen entstehen und problematisiert werden:

Dass die Frage nach Wir-Konstruktionen ins Zentrum ekklesiologischer Reflexionen führt, verdeutlicht die Beschäftigung von *Sebastian Kießig* mit dem Communio-Begriff als einer zentralen und die kirchliche Situation im 20. Jahrhundert prägenden Kirchenmetapher. Dabei stehen die ekklesiologischen Debatten um die Communio-Ekklesiologie der zurückliegenden Jahre im Hintergrund. Der Beitrag verweist auf die Leerstellen in der theologisch-ekklesiologischen Reflexion unterschiedlicher Konzepte von Synodalität. Diese Bezüge finden sich auch im Beitrag von *Christian Boerger*, der Wir-Konzepte liturgiewissenschaftlich einordnet. Er identifiziert die Machtkonstruktionen in katholischen und lutherischen Liturgien, die mit den Wir-Konstruktionen verbunden sind.

Dass mit Wir-Konstruktionen und Vergemeinschaftungen auch Risiken verbunden sind, analysiert *Dara Straub* in ihrem Beitrag. Sie identifiziert insbesondere in der theologischen Wissenschaft unreflektierte Wir-Behauptungen und deren Exklusionen.

Vor dem Hintergrund der soziologischen Systemtheorie greift *Daniel Dietzfelbinger* die Frage nach der Abgrenzung auf. Mithilfe des Stil-Begriffs und dessen Prägung im Feld der Wirtschaftsethik fragt er nach Verbindungen und Verbundenheit über die systemischen Abgrenzungen hinaus und greift Ansätze von WIR-Konstruktionen in der Unternehmens- und Mitarbeiter*innenführung auf.

„Der fremde Blick“: Perforierungen praktisch-theologischen Fachverständnisses

In der Kategorie „Der fremde Blick“ konnten mit zwei Beiträgen von Wissenschaftler*innen in der Qualifikationsphase Kolleg*innen aus der Systematischen Theologie dafür gewonnen werden, die traditionellen Grenzen der theologischen Fachbereiche zu überschreiten:

Mit einem Entwurf der „Fragmentaritätskompetenz“ skizziert *Elisabeth Höftberger* eine systematisch-theologische Weiterführung der praktisch-theologischen Arbeiten zum Fragment. Sie überträgt sie in ekklesiologische Raumkonzepte und zeigt sakramententheologische Bezüge auf.

Ebenfalls aus systematisch-theologischer Perspektive betrachtet *Jonas Hoff* die Frage von Wir-Konstruktionen und geht dabei von kommunikativen Differenzerfahrungen

aus, die er am Beispiel der Gastfreundschaft bearbeitet und im darin erlebbaren fragilen Kommunikations- und Beziehungsgeschehen ausführt.

Gesellschaftliche Öffentlichkeiten als Aushandlungsorte

Neben diesen theologischen Diskursfeldern weiten zwei außertheologische Beiträge die Fragestellung auf gesellschaftliche Öffentlichkeiten:

Einem praktischen Instrument der Demokratiegestaltung geht *Lena Siepker* mit der „Deliberativen Bürgerbeteiligung" nach. Sie eröffnet dabei einen Blick in die kommunale politische Arbeit und gemeinwohlorientierte Konzepte des gesellschaftlichen WIR.

Ein besonderes Anliegen, gesellschaftliche Wir-Konstruktionen in praktisches und lokales Agieren zu überführen, findet sich im Rahmen gemeinwohlorientierter Konzepte der Sozialen Arbeit und der pastoralen, kirchenpraktischen Arbeit. Einen wichtigen Beitrag liefert dafür der Ansatz des Community Organizing, das von *Tobias Meier* mit seinen Potenzialen für öffentliche Diskurse anhand eines Forschungsprojektes vorgestellt wird.

Markante theologische Lernorte

Im Forum versammeln sich vielfältige aktuelle Beiträge jenseits der Frage nach Konstruktionen eines WIR. In drei Beiträgen werden markante Orte kirchlicher Praxis, die Bahnhofsmission, die Festivalseelsorge und kirchliche Büchereien, in den Blick genommen, um ihr theologisches Lernpotenzial auszuloten:

Mit der Bahnhofsmission rückt *Christine Siegl* im Rahmen ihrer hier vorgestellten Forschungsarbeit einen ersten konkreten Ort kirchlicher und sozialer Praxis in den Blick, der sich als Bewegung und Angebot zu einem wichtigen Bereich des „doing ecumenism" entwickelt hat.

Bei Großveranstaltungen und Festivals als einem weiteren markanten gegenwartsgesellschaftlichen Ort lassen sich neue Formen der eventbezogenen Vergemeinschaftung beobachten. *Julia Hahn* und *Claude Bachmann* stellen das junge seelsorgliche Praxisfeld der Festivalseelsorge vor.

Dass kirchliche Praxis nicht (mehr) nur in Ausrichtung an konfessionell enggeführten Milieukonzeptionen ausgerichtet ist und selbst klassische Elemente kirchlicher Bildungsarbeit entsprechende Transformationsprozesse durchlaufen können, veranschaulicht *Philipp Müller* mit einem überraschenden Blick auf die Katholischen Öffentlichen Büchereien als einem unterschätzten Segment der Kirchenentwicklung.

DOI: 10.17879/zpth-2024-6287 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 4–11

Beispiele empirisch-theologischer Forschungsfelder

Die Felder der praktisch-theologischen Disziplinen in der Theologie integrieren in ihrer Methodenvielfalt auch empirisch arbeitende Wissenschaftsformen. Die drei nachfolgenden Beiträge bilden dies ab, in dem sie unterschiedliche Studien vorstellen und diskutieren. Sie repräsentieren damit eine mögliche Form der Gegenwartswahrnehmung in der Theologie:

Holger Sievert erkennt in den soziologischen Untersuchungen zur Mediennutzung von Kirchenmitgliedern konfessionelle Spezifika und stellt eine empirische Studie zur Mediennutzung vor. Er zeigt damit in religiöser Kommunikation und kirchlicher Verkündigungspraxis kirchliche Mechanismen der Rezeptionskulturen auf.

Große Aufmerksamkeit fand seit 2023 die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU 6), zu deren Interpretation in ökumenischer Komplementarität zwei Beiträge eingeholt werden konnten:

Christian Grethlein und *Klaus Kießling* blicken aus evangelischer und katholischer Perspektive auf die Studie. Sie stellen einzelne Elemente der KMU 6 vor, in denen sich die Wandlung kirchlich-konfessioneller WIR-Behauptungen jenseits der Annahme von Bekenntnisgemeinschaften in spätmodernen Gesellschaften abbilden. Diese Betrachtungen aus zwei konfessionsspezifischen Perspektiven ermöglichen der Redaktion auch ein implizites Statement und Plädoyer für die ökumenische Verbundenheit als ein stets weiterzuentwickelndes Anliegen: Ökumene ist eine Wir-Konzeption in der Gestalt eines bleibenden Auftrags und einer permanenten Selbstverpflichtung.

Die Kongresse der AG Pastoraltheologie verstehen sich auch als Gelegenheiten, innovative Praxiserfahrungen mit theologisch-wissenschaftlicher Reflexion zu verbinden. Dies bildet eine wichtige Grundlage dafür, in der Zeitschrift für Pastoraltheologie eine Pluralität von Beiträgen unterschiedlicher Formate und Genres zu versammeln und theologisch-wissenschaftliche Erkenntnisgewinnung in der Breite innovativer Forschungsprozesse abzubilden. Erfreulich ist deshalb, wenn die ZPTh als Ort zur Publikation von Antritts- oder Abschiedsvorlesungen genutzt wird: *Andree Burke* betrachtet in seinem Beitrag, der auf seiner Antrittsvorlesung als Privatdozent in Tübingen basiert, den unabgeschlossenen Diskurs zur Pastoralmetapher als Bezeichnung des Faches der Pastoral- bzw. Praktischen Theologie und nach wie vor zu problematisierendem Ort klerikaler Macht. Er untersucht drei jüngere Beispiel der Einführungsliteratur in das Fach und geht den unterschiedlichen Umgangsweisen mit den im Pastoralbegriff grundgelegten Machtasymmetrien nach. Dabei plädiert er für eine je neu rückblickende Verwendung des Adjektivs „pastoral“, mit dem die Teilhabe an nicht selbst herstellbaren Ereignissen umschrieben wird.

Als neues Redaktionsteam haben wir uns zusammen mit Eva Wilbert als studentischer Hilfskraft und Andrea Langenbacher als langjähriger Lektorin auf das Abenteuer der Redaktionsarbeit eingelassen. Im Austausch untereinander, mit Wissenschaftler*innen im

Feld der Pastoraltheologie, mit Praktiker*innen in den kirchlichen Handlungsfeldern und mit allen interessierten Leser*innen ahnen wir, dass es auch ein praktisch-theologisches WIR der Menschen gibt, die gesellschaftliches und kirchlich-religiöses Leben aufmerksam, solidarisch und kritisch begleiten. In dieser Verbundenheit freuen wir uns über Rückmeldungen und Anregungen, Kritik und Impulse für die nächsten Ausgaben der ZPTh und wünschen interessante Entdeckungen bei der Lektüre.

Wolfgang Beck

Verena Suchhart-Kroll

Christian Preidel

Traugott Roser

Literaturverzeichnis

Appiah, Kwane Anthony (2019). Identitäten. Die Fiktionen der Zugehörigkeit, Berlin: Hanser.

Assmann, Aleida & Assmann, Jan (2024). Gemeinsinn. Der sechste, soziale Sinn, München: C. H. Beck.

Bude, Heinz (2019). Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee, München: Hanser.

Enxing, Julia & Kern, Christian (2024). Maßstab Mensch? Schöpfungs- und pastoraltheologische Überlegungen zu einem notwendigen Paradigmenwechsel kirchlicher und gesellschaftlicher Praxis. In: Diakonia 1, 2–11.

Grunwald, Armin (2021). Der homo responsibilis. Nachdenklicher Gang durch den Garten aktueller Erzählungen. In: Armin Grunwald (Hg.): Wer bist du, Mensch? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Freiburg: Herder, 216–239.

Haruna-Oelker, Hadija (2024). Zusammensein – Plädoyer für eine Gesellschaft der Gegenseitigkeit, München: btb Verlag.

MacIntyre, Alasdair (2013). After Virtue. A study in moral theory. London et.al.: Bloomsbury (Erstveröffentlichung 1981).

Reckwitz, Andreas (^{2}2018). Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, München: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2024). Verlust. Ein Grundproblem der Moderne, Berlin: Suhrkamp.

Vogelsang, Frank (2020). Soziale Verbundenheit. Das Ringen um Gemeinschaft und Solidarität in der Spätmoderne, München: Karl Alber.

Woznicki, Krystian (2009). Wer hat Angst vor Gemeinschaft? Ein Dialog mit Jean-Luc Nancy, Berlin: Diamondpaper.

Christian Bauer

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

Abstract

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

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

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

DOI: 10.17879/zpth-2024-6256 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 13–23

1. Kongress zur WIR-Frage

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

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

2. Konstruktion: Widerstreit der Ekklesiologien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Dekonstruktion: Asymmetrien kirchlicher Machtverhältnisse

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

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

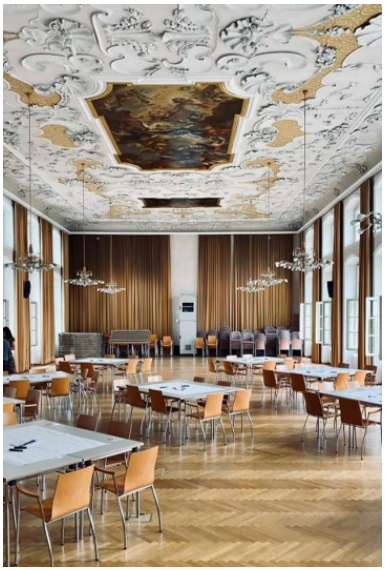
hegemonial-kapitalistisch dominierten „Ordnung der Dinge“ (Foucault 1999) und kann somit eine erhebliche „epistemische Gewalt“ (Spivak 2008, 42) erzeugen: *The subaltern cannot speak*. Sich (schlimmstenfalls ungebetenerweise) zu einem Sprachrohr der Subalternen zu machen, ist häufig nichts anderes als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

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

4. Rekonstruktion: Ahnungen einer kommenden Kirche

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





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

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

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

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

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

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

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

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

5. WIR-Frage des Kongresses

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

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

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

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

---

[5] Manuela Kalsky (2023) auf dem Leitershofener Kongress.

[6] Teresa Schweighofer (2023) auf dem Leitershofener Kongress.

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

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

Literaturverzeichnis

Bauer, Christian (2015). Pastorale Andersorte? Eine kleine theologische Sprachkritik. In: Diakonia, 136–141.

Bauer, Christian (2019). Macht in der Kirche. Für einen postklerikalen, synodalen Aufbruch. In: Stimmen der Zeit, 531–543.

Bauer, Christian (2020). Vom Haben zum Sein? Partizipation in einer synodalen Kirche. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 37–57.

Bauer, Christian (2023). Liturgien des Volkes Gottes? Performanzkritik einer synodalen Ämtertheologie. In: Steger, Stephan, Stuflesser, Martin, Weis, Marco & Winter, Stephan (Hg.), Liturgie und Ekklesiologie. Reform des Gottesdienstes als Reform der Kirche. Regensburg: Friedrich Pustet, 515–530.

Bauer, Christian (2024/1): Kirchenpolitik als theologisches Forschungsfeld? Ein Seminar zur Weltsynode 2024 (Teil 2). In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 25.10.2024, abrufbar unter https://www.feinschwarz.net/kirchenpolitik-als-theologisches-forschungsfeld-erkenntnisse-einer-muensteraner-exkursion-zur-weltsynode-2024-2/ [6.12.2024].

Bauer, Christian (2024/2). Schwellen des Heiligen. Transitzonen zwischen Sakralem und Profanem. In: Kutzer, Mirja, Müllner, Ilse & Reese-Schnitker, Annegret (Hg.), Heilige Räume. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft. Stuttgart: Kohlhammer, 229–252.

Bauer, Christian (2024/3). Vom Anderswo zum Anderswie? Hans-Joachim Sander und der theologische Methodendiskurs. In: Ders., Gruber, Judith & Kern, Christian (Hg.): Spielarten der Macht. Theologie orten und räumen mit Hans-Joachim Sander, Ostfildern: Grünewald, 7–102.

Bauer, Christian (2024/4): Die kommende Kirche? Mit Jacques Derrida auf pastoralen Konversionsflächen, abrufbar unter https://www.futur2.org/article/die-kommende-kirche-mit-jacques-derrida-auf-pastoralen-konversionsflaechen/ [6.12.2024].

Benedikt XVI. (2005). Apostolischer Segen „Urbi et Orbi". Erster Gruß Seiner Heiligkeit Benedikt XVI. In: Libreria Editrice Vaticana. Ansprachen, 10. 4. 2005, abrufbar unter https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050419_first-speech.html [6.12.2024].

Boehm, Omri (2022). Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität. Berlin: Propyläen.

Caputo, John (2006). The Weakness of God. A Theology of the Event. Bloomington: Indiana University Press.

Certeau, Michel de (1990). Arts de faire. L'invention du quotidien (I). Paris: Gallimard.

Derrida, Jacques (2005). Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Berlin: Suhrkamp.

Ebner, Martin (2022). Braucht die katholische Kirche Priester? Eine Vergewisserung aus dem Neuen Testament. Würzburg: Echter.

Florin, Christiane (2020). Trotzdem! Wie ich versuche, katholisch zu bleiben. München: Kösel.

Florin, Christiane (2023/1). Zwischen Demutsgigantismus und Bescheidenheitsbrutalität. Abrufbar unter https://www.weiberaufstand.com/post/zwischen-demutsginantismus-und-bescheidenheits-brutalit%C3%A4t [6.12.2024].

Christiane Florin (2023/2), Casino Royale, 20.10.2023, abrufbar unter https://www.weiberaufstand.com/post/der-tisch-kitsch [6.12.2024].

Foucault, Michel (1992). Was ist Kritik? Berlin: Merve.

Foucault, Michel ([15]1999). Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2001). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In: Ders.: Dits et Écrits II, Paris: Gallimard, 1527–1548.

Haslinger, Herbert (2022). Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden. Freiburg i.Br.: Herder.

Hose, Burkhard (2016). Aufstehen für ein neues Wir! Wetzlar: adeo.

Jankowiak, Grzegorz (2005). „Volk Gottes vom Leib Christi her". Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Kaleidoskop (2024). Die Hirtenmetapher – eine toxische Mitgift der Fachgeschichte? In: Lebendige Seelsorge, 100–108.

Katholisch.de (2020). Kardinal Woelki: Synodalversammlung stellt Hierarchie infrage, abrufbar https://www.katholisch.de/artikel/24382-erste-synodalversammlung-frankfurt-tag-3 [6.12.2024].

Kern, Christian (2023). In anderen Formen. Theologie als Heteromorphologie. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 67–79.

Klinger, Elmar (1995). Die Kirche auf dem Weg zum Volk. Der Prinzipienstreit in der Ekklesiologie. In: Delgado, Mariano & Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.), Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit, Berlin: Morus, 253–274.

Klinger, Elmar (1996). Auseinandersetzungen um das Konzil. Communio und Volk Gottes. In: Wittstadt, Klaus & Verschooten, Wim (Hg.), Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Löwen: Peeters, 157–175.

Leimgruber, Ute (2022). Paternalistische Unterdrückungsfürsorge. In: Lebendige Seelsorge, 45-49.

Levitsky, Steven & Ziblatt, Daniel (2024). Die Tyrannei der Minderheit. Warum die amerikanische Demokratie am Abgrund steht und was wir daraus lernen können. München: Deutsche Verlags-Anstalt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Katharina Karl

Impulse aus der Communio-Theologie für eine Kirche der Beteiligung
Replik auf Christian Bauer

Abstract

Im Anschluss an Christian Bauers Kritik am Konzept der Communio-Theologie reflektiert der folgende Beitrag die Ambivalenz des Paradigmas. Er zeigt, dass der Begriff der Communio als Form der Partizipation über das pastorale Grundhandeln der Koinonia ekklesiogenetisch konfiguriert werden und in individuellen und gemeinschaftlichen Narrativen wirksam werden kann.

Taking up Christian Bauer's criticism of the concept of communion theology, the following article reflects on the ambivalence of the paradigm. It shows that the concept of communion as a form of participation can be configured ecclesiogenetically via the basic pastoral action of koinonia and can become effective in individual and communal narratives.

1. Zur Ambivalenz theologischer Paradigmen

Ein unumgänglicher Teil pastoraltheologischer Reflexion ist das Aufdecken von Asymmetrien in theologischen Konzepten oder ihrer Rezeption. Wie im Beitrag von Christian Bauer deutlich wird, zeigt sich die Communio-Ekklesiologie hierfür anfällig. Solche Ambivalenzen lassen sich in vielen theologischen Topoi und Konzepten identifizieren, sodass eine kritische Re-Lecture geboten ist. Im Grunde dürfte kein Konzept einlinig betrachtet werden oder für sich allein stehen. Man denke nur an den aktuell vielzitierten Topos der Gastfreundschaft, der ein biblisch-fundiertes wie „zeitgemäßes Glaubensverständnis“ (Theobald 2018) ermöglicht, aber zugleich auch in sich das Potenzial zur Vereinnahmung der Anderen trägt. „Nicht jede Gastfreundschaft ist ein Zeichen der Humanität. Sie hat manches Mal doppelten Boden und entpuppt oder entwickelt sich später zu etwas, das sich als vulnerante Gastfreundschaft bezeichnen lässt“ (Keul 2023, 171). Die Problemanzeige, die hier ersichtlich wird, macht deutlich: Es gibt keine unschuldigen Begriffe. Mein Einspruch gilt jedoch der Gefahr einer Vereinseitigung bei der Kritik am Begriff, wenn nur ein Pol des Spannungsgefüges in den Fokus rückt. Auch wenn die Communio-Theologie in der von Bauer skizzierten Weiterentwicklung einseitig ist und auch in der Praxis in einen Engpass führt, bleibt doch zu fragen, welche ihrer Grundelemente maßgeblich für ein Nachdenken über Pastoral und die Wahrnehmung und Anerkennung der Pluralität ihrer Praxisformen sein können und welche Impulse sie gerade in heutigen Transformationsprozessen hin zu einem synodalen Kirchenbild geben kann. Sie stellt meines Erachtens nicht notwendig einen Gegensatz zur Volk-Gottes-Theologie

DOI: 10.17879/zpth-2024-6257 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 25–30

dar, sondern beide Zugänge sind komplementär zu verstehen, wie ich im Folgenden begründen werde.

2. Von der Communio zur Koinonia als kommunikativer Prozess und kommunikative Erfahrung

2.1 Kontextuell-interkultureller Zugang zur Communio-Idee

Auch im Feld der Communio-Theologien findet sich eine plurale Lesart. Neben der von Christian Bauer angeführten machtstabilisierenden und hierarchieorientierten Rezeption gibt es auch kontextuell-theologische Deutungsmöglichkeiten von Communio im Sinne einer Aushandlung kirchlicher Praxis zwischen lokalen und globalen Playern und einer evangeliumsgemäßen Solidaritätsgemeinschaft, die im Ermächtigungs- und Beteiligungsparadigma begründet ist. Hier ließe sich etwa der interkulturelle Ansatz Robert Schreiters verorten, in dem die Gemeinschaft vor Ort theologiegenerativen Charakter hat (vgl. Schreiter 1985; Schreiter 2015). Auch Jürgen Werbick hat in dieser Spur den Communio-Gedanken formuliert und verstanden als Kirche teilen oder geteilte Kirche (vgl. Werbick 2016, 27). Er definiert Communio als „miteinander teilen, was uns als Gemeinschaft gegeben ist“ (Werbick 2026, 35), über den Modus des Zeugnisses und der gegenseitigen Unterstützung (vgl. ebd.). In Werbicks Ausführungen werden der Communiobegriff und das Prinzip der Koinonia synonym verwendet. Koinonia konstituiert sich für ihn gerade über die Teilhabe an Macht und Mitbestimmung in Kirche und Gemeinde, nicht über Hierarchien. In ähnlicher Weise arbeitet Ester Padilla mit dem Prinzip der lokalen Kirche, welches sie über das Kriterium der Beteiligung weiterentwickelt (vgl. Padilla 2016). Vorrang hat in allen drei genannten Ansätzen nicht in erster Linie die Versorgung von Gläubigen oder das Prinzip hierarchischer Ordnung, sondern die Ermöglichung von Leben und von Beteiligung. Selbstermächtigung wird zudem geweitet ins Solidarische, denn der Maßstab für Partizipation in Kirche und Gesellschaft sind jeweils die unterprivilegierten Mitglieder. Dieser Zugang zum Communio-Gedanken ist intersubjektiv und dialogisch und nähert sich dem Prinzip von Synodalität, wie es Papst Franziskus im Zusammenhang der Weltsynode formuliert, auch wenn dies dort sicher bislang nicht hinreichend eingelöst wurde:

> „Die Welt, in der wir leben und die in all ihrer Widersprüchlichkeit zu lieben und 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“ (Papst Franziskus).

Das Verständnis von Communio über das Zusammenwirken zeichnet sich durch intersubjektive Interaktion aus. Im Zentrum steht, dialog- oder existenzphilosophisch gesprochen, der Andere als Gegenüber. Kirchenprozesse sind Aushandlungsprozesse. Communio bezeichnet dann keinen Zustand, ist keine idealtypische Formatierung,

sondern ein Prozessgeschehen, in denen sich das kirchliche „Wir“ weniger durch seine hierarchische Verankerung oder die Betonung der Einheit als vielmehr in Prozessen der Beteiligung konstituiert.

Nimmt man das Zusammenwirken und die Orientierung am „Andern“ ernst, zeichnen sich notwendige strukturelle wie kommunikative Veränderungen ab. Die Ausrichtung am Anderen und am Miteinander formuliert Wilfried Prior in seiner Untersuchung zur gemeinsamen Gemeindeleitung im Bistum Osnabrück als Schlüssel für das Verständnis von Leitung in der Kirche: Unter dem Titel „Nicht ohne die Anderen“ wird über die Komplementarität ein Kriterium für ein neues kirchliches Leitungsverständnis und einen Leitungsstil aufgestellt (vgl. Prior 20).

Doch wie verwirklicht sich eine solche Komplementarität in der pastoralen Praxis? Die Schwierigkeiten in der Umsetzung von Beteiligungsprozessen im synodalen Weg und darüber hinaus zeigen, dass die Suche nach Formen noch nicht abgeschlossen ist. Es gibt einerseits kaum eine großflächig etablierte Praxis, manche in den Strukturprozessen der Bistümer installierten Beteiligungsformate bleiben etwas an der Oberfläche. Andererseits finden sich parallel auf der Ebene von Gruppen, Verbänden und Gemeinden gelingende Praktiken von geteilter Verantwortung und Entscheidung. Synodale Prozesse sind Wege, auf denen diese Arbeit stattfindet, selbst gegebenenfalls in ihrem Misslingen.

Mit dem Rekurs auf Liminalität ruft Christian Bauer einen entscheidenden Aspekt auf, der für alle Gemeinschaftsbildung konstitutiv ist. Gemeinschaft ist immer fluide und dynamisch. Hierüber begründen sich entscheidende Kennzeichen der Konstitution eines Wirs, das nicht monolithisch zu verstehen ist und in dem sich das Gemeinsame als Grenzraum immer neu formatiert und aushandeln lässt. Um diese Entwicklungen anzustoßen, bedarf es des Bewusstseins für und der Praxis von Inklusivität. Weitere Kriterien sind die Bereitschaft, das Eigene zu überschreiten, die Anerkennung von Fragmentarität und Verwundbarkeiten – der eigenen und der anderer – um diese ins Verständnis des Gemeinsamen zu integrieren.

2.2 Narrative von Gemeinschaft in Lebens- und Glaubensgeschichten

Ohne dies explizit zu erfragen, begegnete mir das Thema „Gemeinschaft“ in den Narrativen, die ich im Kontext einer explorativen Interviewstudie zu Beteiligungserfahrungen von Frauen in „Barrios Populares“ und Basisgemeinden in Buenos Aires und Santiago de Chile erhoben habe und noch in der ersten Auswertung untersuche (vgl. Karl 2023). Diese Erzählungen sind in sich schon Deutung, die durch kirchliche und soziokulturelle Prägung und Erlebnisse und Ereignisse in der eigenen Biografie bedingt ist. Der Wert der Gemeinschaft erweist sich darin nicht nur als ein tradierter Wert, sondern er ist relevant fürs Leben – bisweilen fürs Überleben – unter prekären Bedingungen und hat existenziellen Charakter. Der gemeindliche Zusammenschluss und Zusammenhalt der Menschen dient zur Leid- und Kontingenzbewältigung, zur solidarischen Unterstützung

in Notlagen, etwa wenn ein ehrenamtlicher Sozialdienst in der Gemeinde eingerichtet wird. Aufeinander angewiesen zu sein, kann als Stütze und Potenzial verstanden werden. Theologisch werden die Basiskommunitäten christologisch oder über das kommunikationstheoretische Offenbarungsverständnis mit *Dei Verbum* begründet (vgl. Costadoat 2023). Dennoch bleibt die Bedeutung der Gemeinschaft grundlegend und ist immer in einer Praxis der Communio verankert, wie sie im Konzept von Jürgen Werbick verstanden wird. Die erlebte Gemeinschaft bildet einen Raum des Gebets und der Unterstützung und wird von den Frauen als Ressource für Lebensqualität wie Krisenbewältigung beschrieben. Sie wird dies – und dies ist ein entscheidender Punkt –, insofern sie als Teilhabe erlebbar ist. „Mein Haus war die Kirche", sagt eine junge Frau, die in einer Zeit, als es keinen Versammlungsort zum Gebet gab, andere in ihr kleines Haus zur Andacht und zum Austausch eingeladen hat. Suchte man eine Theorie für diese biografischen Erfahrungen, träfe die Lesart von Communio, wie sie von Jürgen Werbick vorgeschlagen wird, sehr genau den Inhalt, der in den Narrativen beschrieben ist. Ein Beispiel hierfür ist die Bedeutung, die der Gebetsgemeinschaft zugesprochen wird, etwa wenn ein Gemeindemitglied schwer erkrankt ist, oder die Betonung der gegenseitigen Verantwortung innerhalb der Gruppe. Selbstverständlich kann es auch ganz andere und gegenteilige Erfahrungen geben, in denen entweder andere Facetten und Zuschreibungen oder negative Seiten von Gemeinschaftserfahrungen deutlich werden. Darauf machen Zeugnisse zu verschiedenartigen Missbrauchserfahrungen in christlichen Gemeinschaften in eindringlicher Weise aufmerksam (vgl. Haslbeck, Heyder, Leimgruber & Sandherr-Klemp 2020). All diese Narrative sind Ausdruck möglicher Koinonia-Erfahrungen und ekklesiologisch relevant.

3. Fazit

Abschließend sei das eingangs erwähnte Postulat wieder aufgegriffen: Alle Bilder, Konzepte und Erfahrungen sind komplementär zu verstehen und dienen einander als Korrektiv. Neben den angezeigten und nicht zu verharmlosenden Schwierigkeiten und Gefahren eines kollektiven „Wirs", das dysfunktional wird, manipulativ wirken kann und Menschen vereinnahmt, ist dann aber auch der Beitrag zu beachten, der aus der Communio-Theologie erwachsen kann. Eine Communio-Erfahrung, in der Freiheit und Beteiligung ermöglicht werden, ist eine entscheidende Ressource für die Lebensgestaltung und -bewältigung – und ein Grundprinzip von synodaler Kirche, in der Menschen Empowerment erleben und umsetzen.

Im Blick auf die Communio in der pastoraltheologischen Community lässt sich die Frage aufwerfen, inwieweit diese Prinzipien selbstkritisch in den Blick genommen werden. Wo gibt es eine Tendenz zur Illusion von Ganzheit? Welche Narrative bestimmen den Diskurs? Wo schließen sie aus? Wo zeigen oder verbergen sich Differenzen? Und wie geht eine Gruppe, wie gehen Einzelne wissenschaftlich damit um? Nur wo diese

Dynamiken deutlich werden, lässt sich etwas darüber in Erfahrung bringen, wie das pastoraltheologische WIR hier aussieht.

Es bleibt sicher noch weiter auszudiskutieren, wie tragfähig der Communio-Begriff heute ist – er ist mit weiteren Kriterien zu füllen und vor allem durch seinen Prozesscharakter zu ergänzen. Doch möchte ich dafür plädieren, im Anerkennen der Fragmenthaftigkeit und in einer kritischen Haltung gegenüber Einseitigkeiten an der Suche nach dem „Wir" festzuhalten und es durch die Komplementarität ekklesiologischer Bilder zu erschließen. Das neue Wir ist keine utopische Ganzheit, auch nicht das „Ganze im Fragment" (Balthasar 1963), aber auch mehr als die Summe der Teile. Denn es vollzieht sich als Erfahrung und Ereignis gelebter Beteiligung und im Entstehen der gemeinsamen Erzählung, die Entwicklung und Verwandlung ermöglicht.

Literaturverzeichnis

Balthasar, Hans Urs von (1963). Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln: Benziger.

Costadoat, Jorge (2023). La Teología de la liberación sigue su curso. A sesenta años del Vaticano II, San Sebastián: EDPSud.

Haslbeck, Barbara, Heyder, Regina, Leimgruber, Ute & Sandherr-Klemp, Dorothee (Hg.) (2020). Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, Münster: Aschendorff.

Karl, Katharina (2022). Kirche zum Mitmachen? Es geht nur gemeinsam. Pastoraltheologische Prämissen zu Verantwortung und Beteiligung in der Kirche heute. In: Wissenschaft und Weisheit, Bd. 85, 279–287.

Karl, Katharina (2023). Vulnerabilidad, resiliencia y participación. Reflexiones para el trabajo pastoral con mujeres. In: Stromata LXXIX, 139–149.

Keul, Hildegund (2023). Gastfreundschaft – vulnerabel und vulnerant. Gefährliche Fallstricke und überraschend glückliche Wendungen. In: Arenz, Dominik, Hoff, Jonas Maria & Kikalulu, Albert (Hg.). Gastfreundschaft. Theologische Annäherungen an einen Begriff in der Spannung von Inkulturation, Katholizität und Synkretismus, Regensburg: Pustet, 165–182.

Padilla, Estella P. (2016). Partizipation definiert „lokale Kirche" neu – Einsichten und Herausforderungen. In: Klaedtke, Martin u. a. (Hg.). Praxis Partizipation. Voraussetzungen und Wege zu einer Kirche der Beteiligung, Würzburg: Echter, 55–93.

Prior, Wilfried (2020). Nicht ohne die anderen. Gemeinsame Pfarreileitung durch Priester und hauptamtliche Laien im Bistum Osnabrück (Studien zur Praktischen Theologie 4), Münster: Aschendorff.

Schreiter, Robert J. (1985/^{7}1997). Constructing Local Theologies, New York: Orbis.

Schreiter, Robert J. (2015). New Catholicity: Theology Between the Global and the Local (Faith and Cultures Series), New York: Orbis.

Theobald, Christoph (2018). Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br.: Herder.

Werbick, Jürgen (2016): Communio: Kirche teilen. Zukunftsvision mit einer inspirierenden Vergangenheit. In: Klaedtke, Martin u. a. (Hg.). Praxis Partizipation. Voraussetzungen und Wege zu einer Kirche der Beteiligung, Würzburg: Echter, 27–49.

Zeitschrift für Pastoraltheologie: Sozialformen (2016/2).

Prof. Dr. Katharina Karl
Professur für Pastoraltheologie
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Ostenstraße 28a
D-85072 Eichstätt
+49 8421 93-21190
katharina.karl(at)ku(dot)de
www.ku.de/thf/pastoraltheologie

Gunda Werner

Feministische Dekonstruktion des „Wir“ – oder weswegen Desintegration ein Impuls sein könnte

Abstract

Die Konstruktion eines „Wir“ als politischer Akteur ist in den feministischen Theorien ab den späten 1960ern als möglicher Ort der Diskriminierung und des Ausschlusses von Frauen entlarvt worden. Die sich bildenden Frauengruppen und Frauenorte wurden ab den 1990ern jedoch ebenfalls als Orte des Ausschlusses kritisiert – sowohl von den Gender Studies als auch den Queer Studies und der Critical Race Theory. Wird auf das Subjekt „Frau“ verzichtet, so der Vorschlag Judith Butlers, stellt sich direkt die Frage nach den Möglichkeiten politischen und gesellschaftlichen Widerstands gegen Diskriminierung und Marginalisierung. Hier eröffnet der Gedanke der Desintegration und der Radical Diversity die Möglichkeit der Bündnisse, die sich nicht auf identitätspolitische Konstruktionen beziehen. Diese Theorien und ihre Rezeptionen werden zudem in den Kontext der Theologien gestellt und reflektiert.

The construction of a „we“ as a political actor has been exposed in feminist theories since the late 1960s as a possible site of discrimination and exclusion of women. From the 1990s onwards, however, the women's groups and women's spaces that emerged were also criticized as places of exclusion – by gender studies, queer studies and critical race theory. If the subject „woman“ is dispensed with, as Judith Butler suggests, the question of the possibilities of political and social resistance against discrimination and marginalization arises directly. Here, the idea of disintegration and radical diversity opens up the possibility of alliances that do not refer to identity-political constructions. These theories and their reception are also placed in the context of theologies and reflected upon.

Das „Wir“, welches aus diversen und prekären Körperlichkeiten entsteht, hat keine eindeutige Identität. Dies trifft sich mit feministischen, gendertheoretischen und queeren Ansätzen, von denen einige hier vorgestellt werden. Es wird aber auch – von der anderen Seite der Medaille her – gespiegelt von Kübra Gümüsays Beobachtungen über Gruppen der Benennenden und Benannten, die deswegen hier eigens vorgestellt werden. Wird das Wir, das ist Thema des Beitrags, dekonstruiert, werden neue Probleme und Fragen hervorgerufen: Wenn es kein „Wir“ mehr geben solle, wie ist dann Widerstand möglich? Selbst wenn der Widerstand als Gruppe, die durch Zugehörigkeiten definiert wird, infrage steht, sieht Judith Butler als eine*r der Kritiker*innen der „Wir“-Konstruktion mehr Gefahren als Chancen in einer „Wir“-Konstruktion, insbesondere wenn diese auf bestimmten Kriterien oder Identitäten beruhen soll. Feministisch gesprochen: Butler stellt selbst das Subjekt „Frau“ als Ausgangspunkt für eine Gruppenidentität infrage, und sei sie auch in noch so kritischer Absicht gedacht (Butler 1995, 50). Zu sehr sind „Wir“-Identitäten und Konstruktionen mit Ausschlüssen verbunden, zu wenig sieht Butler einen Gewinn in einem Subjekt „Frau“. Diese erste Kritik am Wir

DOI: 10.17879/zpth-2024-6258 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 31–43

macht deutlich, dass eine Dekonstruktion eines „Wir“ aus feministischer Perspektive weit über diese Perspektive hinausgehen sollte, weswegen ich im Folgenden mehreren Dekonstruktionen nachgehen möchte, die sich in gewisser Weise voneinander distanzieren, sich gegenseitig kritisieren oder sich als Erweiterung verstehen. Ich werde den Fokus auf die Anliegen der Gender Studies in ihren kritischen Analysen und Dekonstruktionen richten. Hierbei orientiere ich mich sowohl an Judith Butlers Arbeiten als auch an (frühen) einschlägigen theologischen Rezeptionen.

1. Dekonstruktionen und Differenzen zwischen Feminismus und Gender Studies

Die Frauenforschung unterscheidet drei Wellen der Bewegung (Ammicht Quinn 2012, 363).[1] Die erste Welle, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts die bürgerlichen und proletarischen Frauen aktivierte (Pemsel-Maier 2013, 13–30), hatte sich vor allem den Zugang von Frauen zum Studium und zur Wahl zum Ziel gesetzt (Degele 2008, 30). Die zweite Frauenbewegung, die sich nach 1968 zusammenschloss, stellte die eigenen Erfahrungen ‚als Frau‘ in den Mittelpunkt. Unterstützt durch die sexuellen Veränderungen und die politischen Aufbrüche, wurden Erfahrungen von Frauen als spezifisch andere Erfahrungen betont und für Frauen eigene Räume und Rechte erkämpft. Die dritte Welle fügt in die Gruppe ‚der‘ Frauen Differenzen ein und hinterfragt das Konzept von *Sex* und *Gender*. Dies geht Hand in Hand mit den sich etablierenden Gender- und Queer Studies (Ammicht Quinn 2012, 364f.), die sich auch im deutschsprachigen Universitätssystem seit den 1990er-Jahren etablieren (Bergmann et al. 2012, 9; Laubach 2017, 12). Die Rollenmuster, Normierungen sowie die inkludierten Ausschlüsse einer vorgefundenen heterosexuellen Ordnung werden seitdem infrage gestellt. Deswegen machen Gender Studies „den verborgenen Geschlechterdiskurs als Basis der gesellschaftlichen Ordnung sichtbar“ (Bergmann et al. 2012, 9). Aus den Gender Theorien entsteht die Queer-Bewegung, die ebenfalls politische Aktivitäten und Ziele gerade nicht auf einer „gefühlten Gemeinsamkeit“ erreichen will, die auf der Grundlage von *Sex*, *Gender* oder der sexuellen Orientierung entstehe (Degele 2008, 31).

Die für die Gender- und Queer Studies grundlegende Differenz zwischen *Sex* und *Gender* ist bereits in der feministischen Theorie seit den 1970er-Jahren gebräuchlich (Degele 2008, 67). Allerdings geht die Differenzierung ursprünglich auf die medizinische Forschung in der Intersexualität zurück. Diese wurde von dort aus in die feministische Reflexion aufgenommen und bot hier die Möglichkeit, grundlegender über Geschlecht nachzudenken. Konkret war es nun möglich, die Kausalzusammenhänge zu dekonstruieren, in denen aus einem biologischen Geschlecht ein spezifisches *Gender* folgt. Mit der Differenz war der Weg versperrt, von so etwas wie ‚natürlicher‘ Männlichkeit oder

[1] Dies ist in Teilen die verkürzte Fassung des Handbuchartikels „Gender Studies“ im Handbuch interkulturelle Theologie (Werner 2024a). Der Artikel wurde um weitere Themen ergänzt.

Weiblichkeit zu sprechen. Die Konsequenz dieser Differenzierung führte aber gerade dazu, dass insbesondere Gender- und Queer-Theoretiker*innen nicht länger das Subjekt „Frau" in den Mittelpunkt stellten. Gab es noch einen gemeinsamen Nenner mit der feministischen Bewegung? Diese Debatte besteht bis heute.

2. Judith Butler und Gender Studies als akademische Disziplin

Die seit den 1990er-Jahren entstehenden Gender Studies und ihre Verortung an Universitäten werden durch die Veröffentlichungen von Judith Butler in ihrer kritischen Reflexion auf Kategorien beschleunigt. In den beiden ersten Büchern „Gender Trouble" und „Bodies that Matter" (Butler 1990/1991; Butler 1993/1997) vertritt Judith Butler die These, dass auch das biologische Geschlecht sozial konstruiert ist (Heimerl 2015, 97–102; Pemsel-Maier 2013, 25). So wenig Judith Butler das Vorhandensein des Körpers – so die ersten Kritiker*innen (Benhabib 1993, 9–30) – leugnen will, so entschieden weist Butler darauf hin, dass die bisher zugrundeliegenden Kategorien, zum Beispiel Frau und weiblich, sich nicht gegenseitig definieren können (Degele 2008, 105). Anders gesagt: Auch die Anatomie, weil sie sozial normiert ist und sozialen Konstruktionen unterliegt, schreibt die gesellschaftlichen Machtverhältnisse mit ihren Geschlechternormen fest. Theresa Heimerl fasst die Kritik süffisant zusammen: „Natürlich ist die Philosophin nicht so dumm zu leugnen, dass sich in der Regel und je nach Ausprägung des sogenannten Gössergürtels unter der Dusche anatomische Differenzen erkennen lassen. Was Butler postuliert, ist die kulturell bedingte und durchaus variable Interpretation dieser Duscherkenntnisse" (Heimerl 2015, 98f.). Geschlecht ist damit aber gerade „keine vordiskursive anatomische Gegebenheit" (Butler 1991, 26), sondern auch *Sex* ist durch kulturelle Diskurse erzeugt. Deswegen ist auch der anatomische Geschlechtsunterschied konstruiert und gehört dementsprechend dekonstruiert. *Gender* ist in der Konsequenz eine „wiederholte Stilisierung des Körpers" (Butler 1991, 60). Dies ist aber genau der Ausgangspunkt für jede Form der Identitätspolitik. Denn so wie es nicht mehr möglich ist, von ‚der' Frau aufgrund biologischer Voraussetzungen zu sprechen, ist es auch nicht mehr möglich, von einer Identität „Frau" auszugehen, die für eine Gruppenidentität fundierend sein könnte. Nicht nur das Geschlecht eignet sich nicht für eine „Wir"-Konstruktion, die Idee des Subjekts ist hierfür auch viel zu fragil. Denn Subjekte, so Butler, werden stets nur durch Unterwerfung unter die Normen von Diskursen gebildet und sind als solche postsouveräne Subjekte (Butler 1995, 50; Werner 2018). Butler betont allerdings auch, dass es gerade die Dekonstruktion des Subjekts des Feminismus ist, die – weil diese Dekonstruktion als Kritik verstanden wird – den Horizont eröffnet, um durch Vielfalt der Bedeutungen von den radikalen und sogar rassistischen Ontologien wegzukommen.

Besonders deutlich wird dies bei den Queer Studies (Bergmann et. al. 2012, 10). Queer Studies nehmen die durch die Gender Studies hinterfragten Geschlechtervorstellungen

auf und radikalisieren diese (Degele 2008, 35). Sie wenden sich gegen jede Vorstellung einer Essentialisierung des Geschlechts und kritisieren die heteronormativen Diskurse, die Geschlechtsidentitäten und sexuelle Orientierungen normieren (Auga 2022, 622). Politische Aktionen, so eine Intervention der Queer Studies, können sich gerade nicht auf der Ebene des Geschlechts vernetzen, weil geschlechtliche Identitäten viel zu variabel und fluide sind. Insbesondere *Gender* ist eine historische Kategorie (Butler 2009, 22) und als solche ist sie präziser zu fassen als ein Verfahren, das den Körper kulturell konfiguriert. Butler insistiert aber darauf, dass *Gender* eine Scheinkonstruktion ist (Butler 1991, 48), die sich auch auf den Körper bezieht, ein scheinbar natürliches *Sex*, und die binäre Codierung unstabil ist (Butler 1997, 171), gerade weil sie sich durch die zirkuläre Bedingung selbst bedingt.

3. Dekonstruktionen des „Wir“ und öffentliche Performativität

Wie werden diese Überlegungen konkret und was haben sie mit einem „Wir“ oder mit kollektiven Subjekten zu tun? Verdeutlicht werden können die Konstruktionen und Dekonstruktionen von kollektiven Identitäten im öffentlichen Raum, denn in ihm stoßen Menschen auf Diskurse und ihre Normen und damit auf bestimmte normierte Vorstellungen, wer wie wo ‚gelesen‘ werden kann. Insbesondere historisch kann gezeigt werden, wer wann wie als Frau verstanden wurde. Denn bereits um 1800 spezialisiert sich die Medizin in der Form, dass die Gynäkologie für das weibliche Geschlecht zuständig wird (Degele 2008, 61). Durch diese Differenzierung stehen aber nicht mehr nur die Geschlechtsorgane im Mittelpunkt, sondern der ganze Körper der Frau. Frauen werden allerdings als die Abweichung der männlichen Norm verstanden (Auga 2022, 615–631). „Genau in der Zeit, in der man gegen die feudalistischen Standesprivilegien auf der *Gleichheit aller Menschen* als *Menschen* insistiert, in der Zeit, in der die Menschenrechte entstehen und mit ihnen die Idee einer Weltverfassung und Weltregierung, die allen gleiche Rechte garantiert – in dieser Zeit entsteht die Vorstellung von der fundamentalen Ungleichheit der Geschlechter“ (Ammicht Quinn 2012, 369, kursiv im Original). Wenn es eine so grundlegende physische Unterscheidung gebe, so die sich entwickelnde Vorstellung, dann müsse dies doch auch psychische Konsequenzen haben. Aus der körperlichen Differenz könnten doch verschiedene Rollen abgeleitet werden! Aber auch emotionale Zustände und Fähigkeiten werden fortan in die Geschlechterdifferenz gelegt. Diese Interpretation der Geschlechterdifferenz wird folgenreich sein, denn im Laufe des 19. Jahrhunderts werden die Zuständigkeit für ‚drinnen‘ und ‚draußen‘ vergeschlechtlicht und ergo festgelegt (Ammicht Quinn 2012, 365f.). Die besondere Emotionalität ‚der‘ Frau wurde als konstitutiv für die Religiosität verstanden – ‚der‘ Mann als rational dagegengesetzt. Religion war damit emotional und feminin; Staat, Politik, das ‚Draußen‘, rational und männlich, ein bis heute binnenkatholisch und konservativ wirksames Argument (Borutta & Verheyen 2010, 11–39, Werner 2023). Das

Geschlechterverständnis polarisiert sich und führt die sich in der Aufklärung bereits formierende Idee fort, dass die Natur des Mannes vernünftig, die der Frau emotional sei. Gefühle wurden konsequent gegendert, denn auch der Mann durfte sie haben, eben nur anders. Dem Mann wurden vor allem Wut, Zorn und Aggressivität, der Frau Mitleid vorbehalten (Borutta & Verheyen 2010, 12). Hier findet sich der Anfang der Vorstellung, dass Öffentlichkeit gerade keine bürgerliche Selbstverständlichkeit ist, sondern als vergeschlechtlichte bestimmten Männern vorbehalten war. Frauen wurden aufgrund ihrer biologischen Disposition in den Binnenraum der Familie verwiesen. „Geschlechterdichotomien sind also wirkungsmächtige gesellschaftliche Ideologien beziehungsweise Konstruktionen, die sehr viel rigider konzipiert sind als die Biologie, die ihnen zugrunde liegen soll" (Degele 2008, 62).

Wird also Öffentlichkeit unkritisch angenommen, so perpetuiert sich ein historischer Prozess, der durch genderkritische Rekonstruktionen offengelegt wird. Dies ist besonders daran zu erkennen, dass Butler über diese Dichotomisierung von vergeschlechtlichter Öffentlichkeit einen Schritt weiter geht, wenn Butler fragt, wer in der Öffentlichkeit gesehen, gehört und betrauert werden kann. Die Frage nach der Öffentlichkeit bezieht sich eben gerade nicht nur auf binäre Geschlechterkodizes, sondern auch darauf, wer überhaupt als Mensch angesehen wird. Hier gehört *Gender* als analytische Kategorie erneut in die Wahrnehmung der Normierungen, die den öffentlichen Raum bestimmen. Zum *Gender* gehören weitere Kategorien, die das Auftreten im öffentlichen Raum für manche Menschen gefährden (Alter, race, class). Damit verdeutlicht Butler, dass *Gender* eine politische Kategorie ist, die zugleich durch die Verkörperung der Ort für die Einschreibungen der normativen Diskurse ist und damit die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt verkörpert möglich zu sein und öffentlich zu werden. Man könnte also sagen: An dem, wer wie (un)gefährdet in der Öffentlichkeit sein kann, welche Körper (un)gefährdet sind, kann die Lesbarkeit des Mensch-Seins verstanden werden. Deswegen fragt Butler, wie eine Welt aussehen könnte, in welcher „we can move and breathe and love without fear of violence, with the radical and unrealistic hope in a world no longer driven by moral sadism cloaked as morality" (Butler 2024, 28; Werner 2020, 45–60; Werner 2024b, 186–205). Diese Zusammenhänge sind aber nicht nur für das Individuum wesentlich, sondern können auch auf Gruppen bezogen werden. Gruppen, so Butler, vervielfältigen die beschriebene Dynamik. Diese Gruppen sind jedoch gerade keine eindeutigen „Wirs", sondern fluide entstehende performative Praxen, die erwartete normierte „Wirs" hinterfragen.

4. Körperpraxen als performative Öffentlichkeiten – Benennungen, Ermächtigungen und Zumutungen

In dem 2015 herausgegebenen Buch „Notes toward a Performative Theory of Assembly" (Butler 2015) untersucht Judith Butler die Bedeutung der Performativität als

machtvollen Ausdruck der Normen eines Diskurses und verknüpft damit die frühen Erkenntnisse der Gender-Theorie (Butler 1991;1997) mit neueren Fragestellungen der Ethik, des Krieges und des ‚Embodiment' (Butler 2004; 2006; 2010). Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung, wer denn ‚das Volk' sei, wer also eine Gruppe sich versammelnder Menschen ist und welche Konsequenzen die Benennung wie auch die Versammlung unter machtanalytischer Perspektive haben. Die Problematik, so Butler in der Einführung, liegt im Benennen selbst, dem ein Vorgang des Bewertens, wer dazugehört und wer nicht, vorausgeht. Dieser Diskurs muss aber gerade nicht explizit verbal sein, sondern er kann in seinen Machtoperationen auch performativ nonverbal ein. Dann aber wird eine Distinktion gelebt, ohne dass sie benannt wird (Butler 2015, 6). In postkolonialen Theorien werden solche Prozesse als Othering bezeichnet (Chakravorty Spivak 1994; Castro Varela & Dhawan [3]2020). In diesem Differentmachen geht es darum, die eigene Position zu einer anderen abzugrenzen und für diesen Grenzziehungsprozess klare Merkmale zu benennen. „Solche Differenzpraktiken sind beispielhaft für hegemoniales Agieren, sie produzieren gewissermaßen das übergeordnete ‚Wir', von dem der/die/das ‚Andere' segregiert ist" (Hoelzl & Leimgruber 2021, 150). Diese Benennungsprozesse funktionieren nur, weil sie in hegemonialen Strukturen verortet sind. Denn die Art und Weise erscheint wie eine Platzanweisung, wie Christine Florin es benennt (Florin [3]2019). Sie verstetigt die bestehende Dominanzstruktur einer Gesellschaft oder eben auch einer Kirche. Nicht nur trifft dieses Othering regelmäßig Frauen, weswegen ein Anliegen feministischer Bewegungen die Kritik an diesen Prozessen ist, sondern eben auch alle Menschen, die nicht dem binären Geschlechter- und Begehrenscode (oder einem anderen Merkmal der Dominanzgesellschaft) angehören.

Kübra Gümüsay spricht von zwei Gruppen Menschen, die „*Benannten* und die *Unbenannten*" (Gümüsay [11]2020, 53). Die Unbenannten sind die Menschen, die als Norm, als Standard gesehen werden, die keine Hinterfragung erleben. Im Bild eines Museums der Sprache laufen sie nicht nur interessiert durch dieses Museum, sondern sie sind im Vertrauten, denn sie haben es auch gefüllt, konzipiert und dort eben auch jene hineingenommen, die eigens benannt worden sind, die Benannten. Dieses Museum ist aber unvollständig, nur aus einer Perspektive, der der Unbenannten und diese, so Gümüsay, bemerken es nicht einmal. Treffen sie auf Ungewohnte, auf Benannte, möchten sie sie verstehen, „nicht als Einzelne, sondern im Kollektiv" (Gümüsay [11]2020, 54). Im Benennen als Kollektiv geschieht zugleich ein Prozess der Entmenschlichung, denn nun sind die Benannten das Benannte, und damit verstehbar, sie können angeschaut, eingeladen, analysiert werden, jede Äußerung wird in den Katalog des Kollektivs vermerkt. „Es sind Herabwürdigungsprozesse, die (nicht immer intentional, häufig subtil, gelegentlich offen-plump) in den Zuschreibungen des ‚Anderen' und den Bestätigungen des ‚Eigenen' geäußert werden und ihre Wirkung entfalten" (Hoelzl & Leimgruber 2021, 151). Gümüsay verweist im Bild des Museums auf Mehrfaches: *Erstens* wird deutlich, dass der Prozess des Benennens für die Benannten den Weg des Individuums verschließt. Es gibt nur noch das benannte Kollektiv und jede*r Einzelne steht für das Kollektiv und

wenn jemand nicht hineinpasst, löst dies bei den Unbenannten Angst, Aggression, Ratlosigkeit aus. Benannte tendieren dazu, in ihrem „Glaskäfig" der Benennung zu bleiben – auch hierfür gibt es viele Beispiele. „Der Schlüssel zur Freiheit ist das freie Sprechen. […] Deshalb sollen die Benannten nur während der Inspektion sprechen, sollen nur auf die Fragen antworten, nichts anderes. Sie leisten Folge, weil sie erklären wollen, wer sie *wirklich* sind, weil sie sich Freiheit von der Definition erhoffen" (Gümüsay [11]2020, 57). *Zweitens* birgt das Selber-Sprechen eine weitere Problematik, auf die die postkoloniale Theorie aufmerksam gemacht hat. Denn auch wenn Für-sich-Sprechen gegenüber einem repräsentativen Für-sie-Sprechen bereits einen emanzipatorischen Weg kennzeichnet, wird das Dominanzsystem dadurch nicht weniger mächtig. Der Weg in die Gegenöffentlichkeit, den z. B. LGBTIQ*-Aktivist*innen gehen, bietet „sicherlich die Möglichkeit, Alternativen zu den dominanten Epistemen und Repräsentationsformen zu finden" (Winkler 2021, 103), allerdings bestehen die Bedingungen, um überhaupt gehört zu werden – also die Definitionen und das Benennen – in der Gegenöffentlichkeit weiterhin. Man kann aber dieser Logik nicht entkommen. „Um das Dilemma zu entschärfen, muss das Exklusionspotential von Prozessen des Othering zumindest bewusst gemacht und problematisiert werden […]" (Gümüsay [11]2020, 57). Katja Winkler spricht deswegen von einer „reflexive[n] Repräsentation" (Winkler 2021, 103). *Drittens* ist die ambivalente Thematik der Hypervisibilität und des Tokenism, also oft instrumentalisierte*r Repräsentant*in einer unterdrückten Gruppe, zu beachten. Als Token wird der Mensch nicht als Individuum gesehen. Für das persönliche Erleben bedeutet dies eine Anstrengung sondergleichen: „Benannte, die unter den Blicken der Unbenannten performen, um als Menschen wahrgenommen zu werden. Wie anstrengend das ist, wird erst im Kontrast erkennbar: in jenen kurzen Momenten, in denen sie unter sich und nicht mehr dem Druck der Inspektion ausgesetzt sind. Wenn sie erleichtert ausatmen, die Schutzschilde fallen lassen, wenn ihre Schultern entspannt nach unten fallen, die Gesichtsmuskeln sich entspannen und die mittig hochgezogenen Augenbrauen – der Ich-bin-nicht-gefährlich-Blick – sich in ihre natürliche Position senken" (Gümüsay [11]2020, 65). Es braucht für diese drei Konsequenzen „gut begründete Debatten […], um überhaupt die binären Konstruktionen von ‚Eigenem' und ‚Anderem' […] zu dekonstruieren" (Hoelzl & Leimgruber 2021, 152). In einem solchen Prozess sind – die Repräsentationslogiken und Wirkungsweisen hegemonialer Machtdiskurse mitdenkend – alle Subjekt der Reflexion und Dekonstruktion, um die Performativität von Macht zu verstehen und zu verändern.

Wenn Butler also die performativen Versammlungen unter der Perspektive der prekären Situation der Körperlichkeit in den Mittelpunkt stellt, dann sagt Butler hier ein Mehrfaches über Versammlungen aus. Erstens hängt Körperlichkeit und Performativität im Blick auf die Öffentlichkeit komplex zusammen. Denn nur wenn Körper erscheinen, verwirklichen sie das plurale und performative Recht zu erscheinen. Dies bedeutet aber, dass der Körper in das politische Feld gestellt ist und sich am Körper Normen ablesen lassen. Für einen politischen Widerstand bedeutet dies, dass eben ohne die

Verkörperung, verstanden als performativen Ausdruck des Rechts auf das eigene Leben, Widerstand nicht öffentlich ist. Zweitens beinhaltet die Theorie der Performativität nicht nur sprachliche Wirkungen, sondern auch körperliche. Weil sich Macht aber eben nicht nur sprachlich, sondern auch diffus, körperlich, symbolisch ausdrückt, können körperliche Akte ebenso performativ sein (Butler 2015, 29). Drittens ist auch Abwesenheit performativ. Gerade der Rückblick auf die medizinische Differenzierung der Geschlechter im 19. Jahrhundert hat gezeigt, dass in der Öffentlichkeit fehlende Körper etwas markieren. Wer nicht erscheinen kann in der Öffentlichkeit, fehlt nicht nur als Nicht-Anwesend, sondern eben performativ: also machtvoll Realität herstellend.

Das „Wir", welches aus diversen und prekären Körperlichkeiten entsteht, hat keine eindeutige Identität. Dies trifft sich mit feministischen, gendertheoretischen und queeren Ansätzen, deren Anliegen die Beendigung von Diskriminierung ist, allerdings vertrauen weder Gender Studies und Queer Studies einem „Wir", das bestimmte Merkmale aufweisen soll, sondern verdeutlichen durch die Pluralität der geschlechtlichen und sexuellen Orientierungen sowie ihre Offenheit auf Erweiterung eine Vielfalt, die wiederum in eine Spannung insbesondere des klassischen Feminismus fällt (Butler 2024). Butlers Impuls hingegen geht in eine andere Richtung: Butler postuliert die grundsätzliche Verkörperung des Menschen und die Vulnerabilität als verbindende Erfahrung und entwirft von dort her eine auch non-verbale Performativität von einzelnen und Gruppen auch als politische Aktion, die für die fluiden, vielfältigen, auch nicht gesehenen Lebensmöglichkeiten Sichtbarkeit bedeuten könnte.

5. Dekonstruktion als Performativität – Impulse aus der Idee der Desintegration und Radical Diversity

Einen ergänzenden Zugang zur Dekonstruktion des „Wir" kann das Autor*innen- und Aktivist*innenkollektiv des Institut Social Justice und Radical Diversity (Czollek et al. ^{2}2019, 9) bieten. Angesichts der Konstruktionen von Geschlechteridentitäten verstehen die Autor*innen Dekonstruktion nicht nur als „eine Methode, ein Verfahren, das auf verschiedene Kontexte angewendet werden kann, sondern auch eine Art des Denkens, des verstehenden Nachvollziehens und Hinterfragens" (Czollek et al. ^{2}2019, 47). Wird Dekonstruktion über den methodischen Zugriff verstanden, dann werden damit performative Handlungen eröffnet, die unter dem Aspekt des „Undoing Identity bzw. Undoing Diversity" gefasst werden können. Dies ist eine Strategie, „sich gegen Festschreibungen und Kategorisierungen von eindeutigen (Gruppen-)Identitäten von Menschen" zu verhalten (Czollek et al. ^{2}2019, 47). Dekonstruktion auch im Sinne performativer Handlungen kehrt sich gegen eine identitätspolitische „Wir"-Performativität, die über den Einschluss mancher und Ausschluss anderer funktioniert. Ziel der Reflexion und ihrer performativen Handlung geschieht nicht um der Reflexion willen, sondern „immer in

Bezug auf Strukturelle (sic!) Diskriminierung und den konkreten historischen und gesellschaftspolitischen Kontext" (Czollek et al. [2]2019, 48). Grundlage dieser performativen Dekonstruktion ist der Gedanke der Desintegration, den Max Czollek (Czollek [3]2020) in die Integrationsdebatte eingebracht hat. In seinem Essay postuliert er Desintegration als eine „Erwiderung auf die beständig vorgetragene politische und gesellschaftliche Forderung nach Integration" (Czollek [3]2020, 15). Czollek versteht hierbei Integration als eine „Konstruktion eines kulturellen und politischen Zentrums, das sich implizit oder ausdrücklich als *deutsch* versteht" (Czollek [3]2020, 15). Gudrun Perko (Perko 2020) erweitert dieses Verständnis auf eine Handlungsstrategie, die ermöglicht, dass marginalisierte Gruppen sich nicht mehr von einem Zentrum, einem gesetzten Ideal her definieren, sondern selbstbestimmen, indem sie sich Erwartungen entziehen. „Desintegration bedeutet gleichzeitig eine Haltung der Selbstbestimmung und eine Initiative zur Handlung und ist so Empowerment marginalisierter Positionen" (Perko 2020, 39). Es ist daher eine kritische Reflexion der eigenen Rolle in einer Dominanzkultur und der Beziehung zu Minderheiten (Czollek [3]2020, 45). Als Utopie entwickeln die Autor*innen den Gedanken der Radical Diversity, als einen Raum, in dem Menschen ohne Angst verschieden sein können (Czollek [3]2020, 73). Der Unterschied zu anderen Pluralitäts- oder Integrationstheorien besteht im hermeneutischen Zugriff auf Vielfalt. Denn es geht hier nicht darum, dass Minderheiten die Teilhabe an bestehenden Strukturen oder Vielfalt um der Vielfalt willen ermöglicht werden soll (Czollek et al. [2]2019, 22), sondern darum, „wie die Gesellschaft selbst als Ort der *radikalen Vielfalt* anerkannt werden kann" (Czollek [3]2020, 74). Dies überschneidet sich erneut mit Butlers Anliegen: „And if we fall into forms of internecine warfare when solidarity is most needed, then we fail to seize the opportunity to from new solidarities to meet the challenges of authoritarian structures and fascist passions" (Butler 2024, 132). Der Fokus liegt auf einer veränderten Praxis, bei der es im Sinne einer kritischen Praxis „um die Veränderung homogener Institutionen und Praxen hin zu einem Mainstream der radikalen Verschiedenheit und gesellschaftlichen Pluralität geht" (Perko 2020, 91). Hierfür ist eine ständige Analyse und Selbstreflexion der eigenen Verwobenheit in Macht- und Herrschaftssysteme als auch der Wahrnehmung von Marginalisierungsstrategien notwendig. Um aktiv und politisch die gesellschaftliche Utopie der radikalen Diversität zu verwirklichen, greifen die Autor*innen auf den Gedanken der Bündnisse zurück (Czollek et al. [2]2019, 38–40; Perko 2020, 17–18). Die Differenz zum „Wir"-Gedanken besteht hier allerdings darin, jedes identitätspolitische „Wir" zu vermeiden (Sarasin 2021, 222–249). Bündnisse beziehen sich „immer auf Strukturelle (sic!) Diskriminierung und die Intention von Individuen oder Gruppen, gegen diese vorzugehen" (Czollek et al. [2]2019, 38). Deswegen ist nicht die Zugehörigkeit zu einer marginalisierten Gruppe die notwendige Voraussetzung für diese Bündnisse, sondern der politische Wunsch, gegen Diskriminierung und für Vielfalt einzutreten. Es gibt deswegen kein gemeinsames Identitätsmerkmal, auch nicht in Bündnissen von diskriminierten Gruppen, sondern es geht um das kollektive Handeln mit dem Ziel der Veränderung diskriminierender Strukturen. Mit Hanna Arendt

kann dies als politische Freundschaft verstanden werden, „in der die Anliegen der Anderen die je eigenen Anliegen sind“ (Czollek et al. [2]2019, 40).

Meines Erachtens lohnt sich eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen des Autor*innenkollektivs aus mehreren Gründen. Hier möchte ich den Gedanken hervorheben, dass sich für die feministische Dekonstruktion des „Wir“ eine zusätzliche über die bereits benannten Erweiterungen eröffnet, die der Furcht, ohne das Subjekt „Frau“ gäbe es kein Subjekt des Widerstandes mehr, entgegensteht. Denn der charmante Gedanke ist ja gerade, dass es keine eindeutige Identitätszuschreibung braucht, um sich zu verbünden, sondern alleine die politische Haltung eine Rolle spielt, strukturelle Diskriminierung zugunsten einer radikalen Vielfalt zu verändern.[2] Hier haben Theolog*innen die Verantwortung, eigenes Reflektieren, Forschen, Schreiben und Lehren kritisch zu hinterfragen und Bündnisse sowie performative Gegenstrategien dort zu ergreifen, wo zugunsten einer Einheitsidee Vielheit ausgeblendet, marginalisiert oder unbenannt bliebe (Ehebrecht-Zumsande 2024). Bündnisse oder eine kritische, eben nicht als Identität verstandene Aufforderung des „Bildet Banden“, wie es im frühen Feminismus hieß (Werner 2022, 112–114), dekonstruieren und verqueeren „Wir“-Konstruktionen zugunsten performativer Dekonstruktionen und vervielfältigender kritischer Praxis.

6. Ein Ausblick

Als systematische Theologin einer anderen Disziplin Ideen oder Gedanken zu schreiben, ist – angesichts des Artikels – auf mehreren Ebenen paradox. Denn es geht von Gruppen/Identitäten in der Theologie aus und von der Idee, die eine könne der anderen etwas sagen. Deswegen schreibe ich diesen Teil in der ersten Person Singular. Ideen aber, Impulse für jene Allianzen, von denen Butler spricht, können sich vielleicht aber doch aus den vorangegangenen Reflexionen für theologisches Nachdenken ergeben. Ich möchte vier in den Ausblick schreiben. Erstens könnte es theologisches Denken und Handeln verändern, wenn nicht die ‚Betroffenen‘-Perspektive gewählt würde, sondern der Gedanken des lebbaren Lebens für möglichst viele. Dies würde die theologische Differenzierung in Subjekt-Philosophien (Frauen-, Männer-, Kinder-, Kirche- etc. Theologie) aufbrechen und danach fragen können, was Theologien für eine liberale demokratische Gesellschaft leisten könnten. Zweitens scheint es mir notwendig, den Gedanken der Integration radikal zu hinterfragen. Denn hier gibt es ein Zentrum und ein Außen. Solange ‚außenstehende‘ Menschen integriert werden sollen in die Kirche, definiert ein Machtkonstrukt den Raum Kirche, der Hand in Hand mit Erlaubnis- und Innen-Außen-Diskursen geht. Hiermit hängt drittens zusammen, dass Theologien gemeinsam performative Formate und Orte der – nach Max Czollek – Desintegration

[2] Die Autor*innen weisen sehr klar daraufhin, dass diese Vielfalt an den Menschenrechten orientiert ist und damit jene ausschließt, die diese ablehnen (Czollek et al. [2]2019, 9).

suchen und entwickeln sollten. Wie können die Gegenüberstellungen Kern – Schale, Kirche – Außenstehende, Randgruppen – Kerngemeinde, echte Themen in der Theologie – Sonderthemen und ihre postulierte Integrationsnotwendigkeit performativ aufgebrochen werden? Das Ziel müsste viertens sein, dass Kirche und ihre Theologien nicht noch mehr integrieren, sondern im Kern diversitätsfähig werden. Hier wäre von den vorgestellten Ansätzen viel zu lernen. Theologisch könnte das bedeuten, dass Theologien und ihre Themen nur von einer radikalen Diversität her gedacht werden müssten und nicht z. B. von einem Startpunkt der Wahrheit und Eindeutigkeit.

Literaturverzeichnis

Ammicht Quinn, Regina (2012). Gefährliches Denken: Gender und Theologie. In: Concilium, 48, 362–372.

Auga, Ulrike E. (2022). Gender Studies. In: Birgit Weyel, Wilhelm Gräb, Emmanuel Lartey & Cas Wepener (Hg.), International handbook of practical theology. Berlin: De Gruyter, 615–632.

Benhabib, Seyla (1993). Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis. In: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser (Hg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 9–30.

Bergmann, Franziska, Schössler, Franziska & Schreck, Bettina (2012). Vorwort. In: Dies. (Hg.), Gender Studies. Bielefeld: transcrip, 9–15.

Borutta, Manuel & Verheyen, Nina (2010). Vulkanier und Choleriker? Männlichkeit und Emotion in der deutschen Geschichte 1800–2000. In: Dies. (Hg.), Die Präsenz der Gefühle: Männlichkeit und Emotion in der Moderne. Bielefeld: transcript, 11–39.

Butler, Judith (1990). Gender trouble: feminism and the subversion of identity, New York: Routledge.

Butler, Judith (1991). Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (1993). Bodies that matter: on the discursive limits of ‚sex'. New York: Routledge.

Butler, Judith (1995). Contingent Foundations. In: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser (Hg.), Feminist Contentions: a philosophical exchange. New York: Routledge, 35–57.

Butler, Judith (1997). Körper von Gewicht: Gender Studies – Vom Unterschied der Geschlechter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2004). Undoing Gender. New York: Routledge.

Butler, Judith (2006). Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2009). Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Undoing gender. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2010). Raster des Krieges. Warum nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt a. M.: Campus.

Butler, Judith (2015). Notes toward a performative theory of assembly. Cambridge: Harvard University Press.

Butler, Judith (2024). Who's afraid of Gender. Allen Lane: Penguin.

Castro Varela, María do Mar & Dhawan, Nikita (32020). Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Cultural studies 36). Bielefeld: transcript.

Chakravorty Spivak, Gayatri (1988). Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson & Lawrence Grossberg (Hg.), Marxism and the interpretation of culture. Chicago: University of Illinois Press, 271–313.

Czollek, Leah Carola, Perko, Gudrun, Kaszner, Corinne & Czollek, Max (Hg.) ([2]2019). Praxishandbuch Social Justice und Diversity. Theorien, Training, Methoden, Übungen. Weinheim: Beltz Juventa.

Czollek, Max ([3]2020). Desintegriert euch! München: Btb Verlag.

Degele, Nina (2008). Gender, Queer Studies: eine Einführung, (Basiswissen Soziologie utb 2986). Paderborn: Fink.

Ehebrecht-Zumsande, Jens (2024). Wo stehen wir zwei Jahre nach #OutInChurch? In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 1, 151–156.

Florin, Christiane ([3]2019). Weiberaufstand. Warum Frauen in der katholischen Kirche mehr Macht brauchen. München: Kösel.

Gümüsay, Kübra ([11]2020). Sprache und Sein. München: Hanser Berlin.

Heimerl, Theresa (2015). Andere Wesen. Frauen in der Kirche. Wien: Styria Premium.

Hoelzl, Michael & Leimgruber, Ute (2021). Ressentiment als pastoraltheologische Herausforderung. In: Maria Elisabeth Aigner, Christian Bauer, Birgit Hoyer, Michael Schüßler & Hildegard Wustmans (Hg.), Weiter Gehen. Eine Roadmap ins Offene, FS Rainer Bucher. Würzburg: Echter, 146–260.

Laubach, Thomas (2017). Zwischen „Weltkrieg" und Wirklichkeit. In: Ders., Gender – Theorie oder Ideologie. Freiburg u. a.: Herder, 9–24.

Pemsel-Maier, Sabine (2013). Von den Anfängen des Feminismus zur Gender-Forschung: Stationen und Entwicklungen. In: Sabine Pemsel-Maier (Hg.), Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik (Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie 12). Frankfurt a. M.: Peter Lang, 13–30.

Perko, Gudrun (2020). Social Justice und Radical Diversity. Veränderungs- und Handlungsstrategien. Weinheim: Beltz Juventa.

Sarasin, Philipp (2021). 1977: Eine kurze Geschichte der Gegenwart. Berlin: Suhrkamp.

Werner, Gunda (2018). Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs. In: Theologische Revue, 114, 179–202.

Werner, Gunda (2020). Die Fähigkeit, zu leben, zu atmen und sich zu bewegen –eine Theologie der Freiheit? Impulse aus der Gendertheorie Judith Butlers für ein theologisches Freiheitsdenken, in: Walter Schaupp & Johann Platzer (Hg.), Der verbesserte Mensch: Biotechnische Möglichkeiten zwischen Freiheit und Verantwortung, Baden-Baden: Nomos, 45–60.

Werner, Gunda (2022). Die Bedeutung queerer Glaubenspraxis für die Kirche. In: Michael Brinkschröder, Jens Ehebrecht-Zumsande, Veronika Gräwe, Bernd Mönkebüscher & Gunda Werner (Hg.), OutInChurch. Für eine Kirche ohne Angst. Freiburg: Herder, 128–135.

Werner, Gunda (2023). Judith Butler, Foucault, and the Theology of Freedom (Routledge Critical Studies in Religion, Gender and Sexuality Series). New York: Routledge: https://doi.org/10.4324/9781003435389.

Werner, Gunda (2024a). Gender Studies. In: Franz Gmainer-Pranzl, Judith Gruber, Andreas Heuser, Klaus Hock, Claudia Jahnel & Anja Middelbeck-Varwick (Hg.), Handbuch Interkulturelle Theologie. Metzler: Heidelberg, 1–12.

Werner, Gunda (2024b). Judith Butler, Michel Foucault, and the Theology of Freedom, Routledge: New York/London.

Winkler, Katja (2021). Ermächtigung von Frauen in Gegenöffentlichkeiten? Politische Chancen und postkoloniale Kritik. In: Ute Leimgruber & Gunda Werner (Hg.), Gott.Macht.Öffentlich. Frauen im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft (Kommunikative Theologie 22), Ostfildern: Grünewald, 93–105.

Prof. Dr. Gunda Werner
Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte
Katholisch-Theologische Fakultät
Ruhr-Universität Bochum
GA 7/131
Universitätsstraße 150
44803 Bochum
gunda.werner(at)rub(dot)de
https://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/dogmatik/team/lehrstuhlinhaberin/index.html.de
https://orcid.org/0000-0002-3789-6854

Maria Herrmann

The Last of Us
Die Rede vom Wir als Apokalypse

Abstract

Der Beitrag verbindet kulturelle, gesellschaftliche und theologische Perspektiven auf Transformationsgeschehen und die Gestaltung von Zukünften. Mithilfe von Catherine Kellers theologischem Konzept der Apokalypse als „Dream Reading" wird gezeigt, wie narrative und prophetische Ansätze dabei helfen, komplexe Probleme z. B. in der Ökologie, der Geschlechter-gerechtigkeit und der Demokratie zu bearbeiten. Darüber hinaus wird die Bedeutung von „Zukünfte-Bildung" hervorgehoben, also die Fähigkeit, Zukünfte aktiv zu gestalten und dafür bewusst die Unsicherheiten komplexer Zustände zu nutzen. Zugrunde liegt dabei die Idee eines funktionalen „Wir", das als Ressource für resiliente und kooperative Transformationsprozesse dient. Im kirchlichen Kontext lassen sich die sogenannten „Fresh Expressions of Church" als ein Versuch deuten, solche Prozesse zu gestalten.

The article combines cultural, social and theological perspectives on transformation processes and the shaping of futures. With the help of Catherine Keller's theological concept of the apocalypse as 'dream reading', it is shown how narrative and prophetic approaches help to deal with complex problems, e.g. in questions of ecology, gender justice and democracy. In addition, the importance of 'future literacy' is emphasized – which is the ability to actively shape futures and consciously use the uncertainties of complex conditions to do so. This is based on the idea of a functional 'we', which serves as a resource for resilient and cooperative transformation processes. In the context of the Church, the so-called 'Fresh Expressions of Church' can be interpreted as an attempt to stimulate such processes.

The Last of Us

„Attacke der Killerpilze!" Es ist ein kleiner Film, versteckt in einer unscheinbaren Ecke des Internets.[1] Der Ausschnitt stammt aus einer Dokumentation von und mit Sir David Attenborough, die vor über 15 Jahren im Rahmen seiner Serie „Planet Earth" veröffentlicht wurde. Zu sehen ist der Befall einer Dschungel-Ameisen-Spezies durch den Cordyceps-Pilz, der die Ameisen nach der Infektion zu selbstzerstörerischen Verhaltensweisen bringt und sowohl Körper als auch Sinne verändert. Der Pilzbefall sorgt nicht nur für die Lebensgrundlage des Pilzes, sondern ermöglicht ihm auch seine Weiterverbreitung. Eine Schlüsselerkenntnis der zwei Minuten: „The numerous a species becomes, the more likely is a pandemic infection rising." – Je größer eine Spezies wird, desto wahrscheinlicher ist es, dass sich eine pandemische Infektion ausbreitet.

Wie sieht eine Welt aus, in der ein solcher Pilz auch Menschen befällt? Dieser Frage geht „The Last of Us" nach. Man stelle sich vor: Die Menschheit wird von einer

[1] https://www.youtube.com/watch?v=XuKjBIBBAL8 [20.12.2024]

DOI: 10.17879/zpth-2024-6259 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 45–55

Pilzinfektion einer Cordyceps-Variante nach einem Evolutionssprung heimgesucht. Diese Infektion verwandelt die Infizierten in aggressive Zombies in verschiedenen Stadien von Aggressivität und Verfall. 20 Jahre nach Beginn der Seuche übernimmt der sympathisch-zynische Texaner Joel (Mitte 50) den Auftrag, die junge Erwachsene Ellie aus einer streng überwachten Quarantänezone zu schmuggeln. Sie scheint als einzige immun zu sein gegen die Persönlichkeitsveränderung durch die Infektion. Das, was sie immun macht, könnte die einzige Hoffnung der Menschheit sein. So ziehen die beiden durch die postapokalyptischen Vereinigten Staaten von Amerika. Diese werden vom Militär regiert, das nach dem Ausbruch der Pandemie brutal die Macht übernommen hat. Die meisten Menschen sind in den vergangenen zwei Jahren ihrer Pilzinfektion erlegen. Einige wenige der Überlebenden, die einer Infektion entgangen sind, haben sich als „Fireflies" zusammengeschlossen und bilden eine Art paramilitärische Opposition. Joel und Ellie treffen sie alle auf ihrer Reise: die Zombies, das Militär und die Oppositionellen – und noch einige andere mehr.

Diese Erzählung von „The Last of Us" ist ursprünglich als Computerspiel entwickelt worden. Das Spiel ist eine Mischung aus Rätsel und Grusel, Action und Kunst. Innerhalb der ersten drei Wochen auf dem Markt wurden weltweit 3,4 Millionen Exemplare der ersten Version des Spiels verkauft. Der Stern-Autor Finn Rütten beschreibt „The Last of Us" in seiner Rezension als „ein Spiel wie ein Gemälde". Zehn Jahre nach der Ersterscheinung ist „The Last of Us" im Januar 2023 als Serie auf einer Streaming-Plattform erschienen. Im Schnitt haben über 30 Millionen Menschen die Episoden in den ersten Tagen nach Veröffentlichung gesehen. (Auch) die Serie ist eine Erzählung über den Schrecken am Ende einer Welt – und darüber hinaus. Eine Erzählung über Verbindlichkeit – und über die Verbindung zwischen Menschen. Im Hinblick darauf lassen sich eine ganze Reihe von (theologischen) Fragen stellen:

- Formal stellt sich die Frage nach dem Einfluss von Videospielen auf Popkultur und Kultur und entsprechend auch nach dem Wechselspiel mit theologischen Inhalten: Wochenlang waren Ausschnitte aus der Serie in den Trends sozialer Medien wie TikTok oder Instagram zu finden. Sie wurden zu sogenannten Memes, die schnell begannen, ein Eigenleben zu führen.
- Auch lässt sich darüber nachdenken, wie Kontextualisierung funktioniert: Eine Spielfilmserie ist kein Videospiel. Wie lässt sich das „Gemälde", das ein Videospiel war, filmisch in Szene und als Serie umsetzen? Was gilt es zu ändern, wie und vor allem warum? Dabei ist es faszinierend zu beobachten, wie zufrieden die Fans des Videospiels mit den Änderungen im Serienformat gegenüber der Vorlage waren. Was waren hierfür die ausschlagenden Parameter und Kriterien? Lässt sich daraus etwas lernen für andere Übersetzungsvorgänge, wie z. B. für die verschiedenen Erzählungen der frohen Botschaft des Evangeliums?
- Inhaltlich lässt sich über den Erfolg der Serie als Verarbeitung von Pandemieerfahrungen nachdenken. Werden hier Inhalte inszeniert, die sich der eine oder die

andere vielleicht sogar vor wenigen Jahren noch selbst ausgemalt hat? Ist so eine Konkretion eher hilfreich bei der Verarbeitung oder hinderlich? Für wen, warum und woran lässt sich das festmachen?

- Auch einzelne Episoden der Serie bieten Anknüpfungspunkte: Da ist z. B. die dritte Episode, die die Geschichte eines sogenannten männlichen Preppers erzählt. Also eines Menschen, der gar nicht mal so unglücklich über den Untergang dieser Welt ist, sich darauf vorbereitet hat und seinen (Über-)Lebensraum mit allen möglichen Mitteln verteidigt. Die Darstellung, wie er sich in einen buchstäblich dahergelaufenen Mann verliebt und seine letzten Jahre mit ihm verbringt, traf in den USA auf große Kritik von fundamentalistischen Christ*innen.
- Besonders ist auch die Figur der Ellie (mindestens) aus christlicher Perspektive. Die Besonderheit wird bereits mit der Geburt der Figur markiert. Dass es im Verlauf der Serie auch um Fragen von Opfer und Martyrium der Figur geht, sollte für ein theologisch geschultes Auge keine Überraschung sein. Dass Ellie in ihrer ursprünglichen Version eine der ersten weiblich gelesenen Personen in einem Videospiel war, die nicht sexualisiert wurden und wiederum eine weiblich gelesene Person küssen konnte, sei hier außerdem erwähnt.

Ein anderer Aspekt der Serie soll im Weiteren genauer betrachtet werden: „We the People“ liest man immer wieder als Plakat auf den Transportern der „Fireflies“, der Guerilla-Opposition, die auch nicht vor großer Brutalität zurückschreckt. Natürlich ist dies ein Zitat aus der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika, die mit einem großgeschriebenen „We the people“ beginnt: „Wir, das Volk der Vereinigten Staaten, von der Absicht geleitet, unseren Bund zu vervollkommnen, die Gerechtigkeit zu verwirklichen, die Ruhe im Innern zu sichern, für die Landesverteidigung zu sorgen, das allgemeine Wohl zu fördern und das Glück der Freiheit uns selbst und unseren Nachkommen zu bewahren, setzen und begründen diese Verfassung für die Vereinigten Staaten von Amerika.“ Der Titel von Spiel und Serie, „The Last of Us“, kommt in den Szenen selbst nicht vor, sondern fungiert rein funktional als Überschrift. Er ist kein Slogan, kein Narrativ einer der Parteiungen oder einzelner Akteur*innen. Er wird mit jeder Episode neu inszeniert. Die, die übrig geblieben sind – die letzten von „uns“ – am Ende der Welt. Möglicherweise die einzigen, die noch etwas tun können. „Wir“ sind nicht nur die Letzten, sondern geben das Letzte, damit sich etwas ändern kann. Dass sich etwas ändern und dass etwas getan werden muss, ist allen klar.

Apokalypse now?

Diese Nähe vom „Wir“ und dem Letzten, Drängenden, Offenbarenden lenkt den Blick der Zuschauerin über die Serie und das Videospiel hinaus: Auf das, was sein wird, sein kann. Darauf, welche Krisen nicht nur ins (globale, europäische, deutsche, römisch-katholische) Haus stehen. Er lenkt den Blick auf die Krisen, die bereits da sind: Da sind

Krisen und letzte Dinge dessen, was man lange Zeit als *Kirche* gekannt zu haben glaubte. Aber mehr noch: Auch große Teile der *Gesellschaft* in Deutschland, in Europa und in weltweiten Kontexten finden sich inmitten fundamentaler Transformationsprozesse. Spätestens mit dem pandemischen Geschehen seit 2020 und mit dem russischen Krieg in der Ukraine sowie der daraufhin folgenden Energiekrise und Inflation, finden sich die Krisen in den eigenen Kontexten – ob privat oder beruflich – wieder. Wellen der globalen Klimakatastrophe sind – nicht nur – in den Schlagzeilen der letzten Monate deutlich wahrnehmbar. Bis vor relativ kurzer Zeit konnten weite Teile der Gesellschaft in Deutschland, Österreich und der Schweiz noch ignorieren, dass sich das Leben drastisch verändert – und weiter verändern wird. Jedenfalls solange man nicht auf das medizinische Versorgungssystem, auf Pflegestrukturen oder Bildungseinrichtungen angewiesen war. Die Illusion konnte auch aufrechterhalten werden, sofern man nicht Teil der queeren Community war oder Spuren einer Migrationsgeschichte in sich trug.

Jetzt ist allerdings die Zeit der Stapelkrisen, also jener Krisen, die aufeinander folgen, miteinander verbunden sind und sich wechselseitig beeinflussen. Krisen, die unzählig viele Ebenen haben und unzählige Menschen betreffen. Dabei treten Probleme in einem Ausmaß zutage, das man nicht mehr überblicken kann. Das konkrete Erleben hat sich diesbezüglich in den vergangenen Jahren drastisch verändert: Nun kann auch der größere Teil der Gesellschaft nicht mehr ignorieren, dass es fundamentale Veränderungen gibt – und noch mehr geben wird. Dass sich Lebensqualitäten (weiter) einschränken oder zumindest verändern. Der springende Punkt dabei ist das, was diese Transformationsprozesse so kraftraubend macht: Die Veränderungen und die großen Zukunftsfragen, die sie beinhalten, fordern permanent Entscheidungen von uns. Denn sie sind komplex.

Ein alltägliches Beispiel: Auf welche (nächste) Schule schicke ich mein Kind? Welche Schule passt mit ihrer Ausrichtung zu meinem Kind? Gibt es dort eine Nachmittagsbetreuung? Wie passen die Schulzeiten zu meinen Arbeitszeiten? Was heißt das für meine Beziehung mit meiner Partnerin, mit meinem Partner oder Co-Elternteil(en)? Wie gestalte ich in diesem Kontext möglicherweise die Pflege meiner Eltern? Was heißt das für meinen Wohnort? Kann ich mir mit allen anderen Ausgaben dann noch ein Auto leisten? Brauche ich dann (doch wieder) ein Auto? Will ich eines? Nun, das Kind rückt in der Wunschschule von der Warteliste und bekommt doch einen Platz – wie kommt es dann dorthin? Lohnt sich ein Umzug? Wie sind dort die Schul- bzw. Betreuungszeiten? Viele weitere Fragen schließen sich an, die ein Entscheiden verlangen.

Mit diesem kleinen Beispiel bekommt man eine Ahnung davon: Komplexität zeigt sich im Alltag als das Phänomen, dass, wenn an der einen Stelle eine Entscheidung gefallen ist, immer weitere Fragen auftauchen. Entscheidungen haben Folgen, die nicht mehr überschaubar sind – das ist die eine, alltägliche Seite der Komplexität.

Die andere Seite ist die der Machbarkeiten und Erzwingbarkeiten, vielleicht neutraler formuliert: der direkten Einflussnahme. Die Frage nach Wirkungen und Eindeutig-

keiten. Denn selbst wenn Entscheidungen anstehen, ist nicht klar, ob das Entschiedene eine Folge hat und welche. Sehr knapp formuliert ist Komplexität die Wissenschaft von der Unsicherheit. Das Phänomen findet sich in unzähligen Bereichen des Lebens und in vielen unterschiedlichen Wissenschaften wieder. Deswegen ist die Komplexitätstheorie interdisziplinär angelegt (The Cynefin.co, 2024). Dave Snowden spricht von einer Anthro-Komplexität im Zusammenhang mit menschlichen Systemen, die von Komplexität geprägt sind. Im Unterschied zu anderen (adaptiven) komplexen Systemen sind die drei Faktoren Intelligenz, Absicht und Identität für eine Entwicklung miteinzubeziehen (Cynefin.io 2024).

Wichtige Eigenschaften der Komplexität lassen sich so beschreiben:

- In komplexen Systemen wie z. B. in Ökosystemen, Schwärmen, größeren Netzwerken stehen unübersichtlich viele Elemente in einer Verbindung.
- Kleine Eingriffe in diese Systeme können eine unkontrolliert große Wirkung erzeugen, große Eingriffe können überhaupt nichts bewirken. Beispiele hierfür sind Eingriffe in Ökosysteme, aber auch die Intervention einer streikenden schwedischen Schülerin mit großem Herz für Klima- und Umweltfragen.
- In einem komplexen System ist das Ganze mehr als die Summe seiner Teile und Veränderungen haben evolutionäre Dynamiken: Sie lassen sich nicht machen, können nur entstehen – man spricht in diesem Zusammenhang von Emergenz. Diese sorgt dafür, dass das „Ganze“ nur als dynamische Größe verstanden werden kann.
- Es gibt verschiedene Sichtweisen auf dieses Ganze, die eine Berechtigung haben. Dazu kommt, dass ein Teil eines komplexen Systems in sich selbst mehrere scheinbare Unvereinbarkeiten vereinen kann und von Ambivalenz geprägt ist. Hier könnte sich ein Diskurs über das Verständnis des Fragmentarischen anschließen.
- Entwicklung in einem komplexen System sind nicht umkehrbar, sie schreiben Geschichte und Geschichten.
- Zusammenhänge in einem komplexen System sind nur hinterher nachvollziehbar, Voraussagen sind nicht möglich.

Dies bedeutet: Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen komplizierten und komplexen Situationen. Komplizierte Situationen oder Probleme lassen sich (mehr oder weniger) geplant bzw. planbar bearbeiten, komplexe Probleme nicht. Selbst ein Problem-, Krisen- oder Katastrophenbewusstsein in einer komplexen Situation führt nicht automatisch dazu, dass sich die Fragen durch direktes Einwirken lösen ließen. Überspitzt auf den Punkt gebracht bedeutet dies: Kein Expert*innengremium und auch kein Geld der Welt, kein Projektmanagement und keine Erfahrung kann komplexe Probleme durch direktes Einwirken lösen. Komplexe Probleme lassen sich – wenn überhaupt – nur durch Ermächtigung oder Gewalt direkt beeinflussen. Ein konstruktives Lösen allerdings muss auf andere Weise geschehen.

Dies hat Folgen für die Bearbeitung von Problemen und die großen Transformationsprozesse – und damit auch für die Gestaltung von Enden und Zukünften. Komplexität und die allgegenwärtige Unsicherheit ist genau der Grund, warum aktuell viele Ambivalenzen zu spüren sind in Kirche und Gesellschaft: Aufgrund der Perspektivendifferenz entgleitet die Eindeutigkeit. Eine Diözese oder Landeskirche kann sich in den letzten zehn Jahren auf vielerlei Weise entwickelt haben. Es kann sich jedoch auch genau *nicht* so darstellen. Entscheidend ist an dieser Stelle jedoch nicht, wie es sich in einem Kontext zeigt oder welche Perspektive „wahr" ist, sondern welche zu entwerfenden Vorstellungen es davon gibt, wie es sich weiterentwickeln sollte und besonders, wie diese Zukunft reflektiert und diskutiert und schließlich damit weiter verfahren wird.

Was bedeutet es aber vor dem Horizont einer (fiktiven) mörderischen Zombie-Pilz-Pandemie zwischen Kompliziertheit und Komplexität zu unterscheiden? Die Engländerin Margaret Heffernan konzentriert sich auf eben diese Eigenschaft von komplexen Systemen: ihre fehlende Voraussagbarkeit. Sie ist Unternehmerin mit einer Reihe von Perspektiven auf Arbeits- und Lebenswelt und als solche fungiert sie als Autorin, Beraterin und Keynotespeakerin. Videos zu ihren Themen, wie konstruktive Kritik und Konflikte in der Arbeitswelt z. B., aber auch wie Frauen führen, gehören zu den meistgeklickten TED-Talks bei YouTube. Heffernans Beschreibung dieser Welt konzentriert sich auf das Ende der Berechenbarkeit oder, wie sie es formuliert, das Ende der Zahlen. Prognosen sind ihr zufolge nur eingeschränkt zu betrachten, wenn überhaupt als Wahrscheinlichkeiten: Vorhersehbarkeit und Berechenbarkeiten gibt es nicht mehr. „Jede*r, die*der sagt, sie*er könne die Zukunft voraussagen, will sie unterwerfen"[2], so schreibt sie (Heffernan 2020, 8). Nach Heffernan ist es deshalb notwendig, grundsätzlich mehrere Wege für die Lösung von Problemen auszuprobieren und nicht mehr *Vorhersagen*, sondern *Vorsorgen* zu treffen. Dabei stehen für sie Großzügigkeit und Resilienz im Mittelpunkt. Die Idee der Effizienz funktioniert nicht mehr, das heißt die Vielfalt und Vielfältigkeit von Mitteln und Wegen und entsprechend auch die Vielfalt von Akteur*innen, die als Beteiligte wirken können, sind entscheidend für einen komplexitätssensiblen Umgang mit den Krisen dieser Zeit. Die Unterschiedlichkeiten sind dabei Ressourcen, da sie Perspektiven eintragen, die zur Problembearbeitung beitragen.

Die Theologin Catherine Keller legt etwas dazu. Beinahe 30 Jahre nach ihrem Band „Apocalypse Now and Then", einem „Feminist Guide to the End of the World", hat sich Keller mit ihrem Buch „Facing Apocalypse" einmal mehr der Apokalypse zugewandt. Keller ist als feministische Theologin und als Prozesstheologin bekannt. In deutscher Übersetzung ist mit „Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt" ihr grundlegendes Werk im Bereich der Prozesstheologie erschienen. In „God and Power. Counter-Apocalyptic Journeys" kommt auch ihr theopoetischer Schwerpunkt zum Tragen. „Facing Apocalypse" ist methodisch Meditation, inhaltlich verbindet Keller die Krisen dieser Zeit mit dem alten biblischen Text der Johannesoffenbarung. Dabei spielen

[2] „Anyone who tries to tell us they know the future is simply trying to own it." (Übersetzung M. H.)

auch Bereiche eine Rolle, die gerade Teil der großen Stapelkrisen und Transformationsprozesse sind: Ökologie, Geschlechtergerechtigkeit, Demokratie und Macht (auch Ermächtigung, Ohnmacht, Missbrauch), Ökonomie und Wirtschaftskrisen sowie der Einfluss des Christentums in all diesen Dingen. Dazu beschreibt Keller das Wesen der Apokalypse als „Dream Reading", als Prophetie im Sinne eines Hervorsagens oder vielleicht besser: Hervorträumens. Es geht ihr also nicht darum, die Endzeiten heraufzubeschwören, um sich als Gerechte zu inszenieren, wie es vor allem fundamentalistisch funktionierende Ideologien – auch mit christlichen Vorzeichen – immer wieder tun. „An alarm is not a requiem", schreibt Keller (Keller 2021, 1). Ein Alarm ist (noch) kein Requiem. Und weiter:

> „To help each other out of the sleepily creeping patterns of species suicide, without just waking into despair: this motivates a ›dreamreading‹ of our apocalypse. And with it, of the Apocalypse. Let the lower case signify the perilous present context, and the upper, the two-millennia-old text. But why put our present tense in touch with the strange surrealism of the ancient Apocalypse? Because it is already at work in current history; and more importantly, because our reading of the connection will help to awaken a collective possibility. Such possibility does not drift on the surface of day-to-day normalcy. Nor do our chances offer themselves as commodity choices. They appear increasingly as last chances. Not ‚Endtimes' but narrowing options" (Keller 2021, 2).

In genau diesem Sinne kann die Rede von „The Last of Us" auch verstanden werden: Als Dream Reading, um – nach Catherine Keller – Gegenwärtiges aufzugreifen und in die Zukunft zu blicken. Und vielleicht wird es dabei möglich, sie im Sinne von Margaret Heffernan durch Vorsorge sowie Fürsorge und mit Großzügigkeit zu gestalten.

Wir, die letzten –Ressource und Funktion

Wie kann so etwas konkret aussehen? Seit 2012 experimentiert z. B. die Unesco mit Ideen oder vielmehr: Zukünfte-Laboren. Immer deutlicher hat sich gezeigt, dass sich in den großen Veränderungsprozessen die Frage danach stellt, welche konkreten Zukünfte erarbeitet, skizziert und hervorgesagt werden und wie diese miteinander ins Gespräch gebracht werden können. In der letzten Zeit konzentriert man sich auf Workshops, die bewusst von den Zukünften her denken und auch deswegen so benannt sind: Damit verbunden ist die Entwicklung von Futures Literacy – eine erlernte Fähigkeit oder eingeübte Kompetenz, Zukünfte konstruktiv zu gestalten. Im Deutschen ließe sich das mit einer „Zukünfte-Bildung" übersetzen. Die Unesco schreibt dazu:

> „Futures Literacy helps people understand why and how we use the future to prepare, plan, and interact with the complexity and novelty of our societies. Through structured on-the-ground learning-by-doing activities known as Futures Literacy Laboratories (FLLs), communities and individuals can learn about how the origins of

what they imagine and can empower them to diversify their actions“ (Unesco 2024/1).

Beim Blick auf die digitale Karte des Projekts wird deutlich, wie vielfältig die Themen und Fragestellungen dazu sind und wie vielfältig die Zukünfte, die besprochen werden. Die Unesco zählt den Nutzen der Zukünfte-Bildung anhand folgender Punkte auf (Unesco 2024/2):

- Futures Literacy unterstützt beim Innovieren (Innovation).
- Sie unterstützt bei der Sinnstiftung im Zusammenhang mit überraschenden, schockierenden oder ungeahnten Ereignissen (Discovery).
- Sie unterstützt eine Neuverteilung von Verantwortung und Experimentierfreude innerhalb einer Community, ob in Kontexten der Arbeit oder des Privatlebens (Leadership).
- Sie unterstützt dabei, eine größere Vielfalt an Wahlmöglichkeiten anzubieten (Choice).
- Sie unterstützt das Herausarbeiten unterschiedlicher strategischer Alternativen (Strategy).
- Sie unterstützt dabei, Veränderungen schneller wahrzunehmen und entsprechende Entscheidungen zu treffen (Agility).
- Sie unterstützt dabei, Veränderung schneller zu gestalten, da eine Beschäftigung mit ihr stattfindet (Confidence).
- Sie unterstützt bei Erkundungen und Erfindungen, die Nutzen aus der Unsicherheit und Komplexität der Umstände ziehen (Capability).
- Sie unterstützt die Akzeptanz und das Wissen, um verschiedene Weisen die Welt wahrzunehmen und zu deuten, darunter auch Emotionen und kontextuelle Eindrücke (Knowing).
- Sie unterstützt dabei, die Ansätze des Handelns zu diversifizieren, um Risiko und Unsicherheit zu begegnen (Resilience).

Nicht nur für die Unesco ist es wichtig, von den Zukünften im Plural zu schreiben: Weil sie komplex sind, genauer gesagt: von unterschiedlichen Seiten unterschiedlich aussehen, aber auch weil sie gestaltbar sind. Denn auch das ist ein Teil der Komplexität: Sie findet sich auf beiden Seiten des Problems. Einerseits ist nicht klar, wie man direkt auf etwas einwirken kann, andererseits kann man abseitig auf sehr vieles einwirken, und indirekt Wirkung erzeugen. Bei der Zukünfte-Bildung geht es darum, nicht (nur) „die Zukunft“ zu lesen, sondern eine davon selbst zu gestalten: Literacy meint wörtlich übersetzt so etwas wie Sprachfähigkeit. Das bedeutet nicht nur zu lesen, sondern eine Sprache aktiv zu sprechen. Literacy bedeutet, Sprache so nutzen zu können, dass man sie nicht nur „empfangen“ oder hören und verstehen oder lesen, sondern auch „senden“, schreiben, sprechen kann. In diesem Fall bedeutet die Sprachfähigkeit, Zukünfte

bewusst zu nutzen, sie für sich und andere nutzbar zu machen: konkret zu werden, Kontextualisierungen vorzunehmen und durch Vorstellungskraft zu bearbeiten.

Beispiele für eine strukturierte Gestaltung von Veränderung und Zukünften wie diese gibt es viele. Oftmals sind sie als Methoden bekannt, vereinzelte Aspekte finden sich immer wieder (auch im kirchlichen Bereich) auf einer Workshop-Tagesordnung, z. B. in der Gemeindeberatung, in der verbandlich organisierten Jugendarbeit oder in der Personalentwicklung. Nicht selten stecken dahinter beeindruckende Netzwerke und Haltungen, konstruktiv an den Zukünften zu arbeiten: Die Theorie U und das Design Thinking sind z. B. Instrumente, die auch im Bereich der Kirchenentwicklung zum Einsatz kommen. Beide Methoden und Netzwerke, besser vielleicht Ideen und Communities, nutzen das „Wir als Funktion“: Die Bearbeitung komplexer Probleme und Fragen wird durch eine großzügige Vielfalt von Perspektiven und im Sinne einer Vorsorge – wie sie Margarete Heffernan anspricht – bearbeitet. Nur das kann sicherstellen, dass so etwas wie Lösendes entsteht.

Komplexität lässt sich allein durch mehr Komplexität bearbeiten. Die Aktivistin, Autorin und Vertreterin des Afrofuturism adrienne maree brown beschreibt Vergleichbares als „emergente Strategie“:

> „Ways for humans to practice being in right relationship to our home and each other, to practice complexity, and grow a compelling future together through relatively simple interactions. Emergent strategy is how we intentionally change in ways that grow our capacity to embody the just and liberated worlds we long for“ (brown 2017, 25).

Für den kirchlichen Bereich lässt sich unter bestimmten Gesichtspunkten etwas Ähnliches mit den sogenannten „Fresh Expressions of Church“ beschreiben. Wenn sie nicht als missionarische Ermächtigung verstanden werden, können sie so etwas wie „emergente Strategien“ werden. Die sogenannte „Service First Journey“ lässt sich z. B. als eine solche verstehen (Herrmann 2022, 80–87): Vom 1. Eintauchen und 2. Engagieren in einem konkreten Kontext zu einem 3. Community-Building um dieses Engagement herum, 4. zur Frage nach Glauben und 5. hin zur Entstehung von kontextuellen Ausdrucksformen dieses Glaubens. In allen diesen Prozessen ist Komplexitätssensibilität entscheidend, das heißt die Kompetenz, bewusst offene Prozesse zu gestalten, die dem Gegenüber die Freiheit lassen, sich gegen eine kirchliche oder sonstige Vereinnahmung zu entscheiden. Darüber hinaus haben alle diese Prozesse das Potenzial, neue *Wirs* der sogenannten „Service First Journey“ zu beschreiben. Auch tragen die „Fresh Expressions“ viele der Eigenschaften, die vom Nutzen von Zukunftsbildern profitieren und damit ähnlich angelegt sind, wie eine Zukünfte Bildung.

Möglichkeiten eines Wirs zur Gestaltung von Zukünften

Um die Funktion eines „Wir als Apokalypse“, im Sinne eines vorsorgenden Hervorträumens und zur Gestaltung von Zukünften zu entdecken, erscheinen folgende Hinweise weiterführend:

1. Für die Entwicklung eines „Wirs“ zur Gestaltung von Zukünften kann es hilfreich sein, bewusst auf die inhaltliche Deutung eines „Wirs“, sowohl in kirchlichen Kontexten als auch gesellschaftlichen Bezügen, zu verzichten und diesbezüglich ein Moratorium anzustreben. Auch das Verständnis eines „Wirs“ als Fragment sollte dabei vermieden werden, denn Fragmentarisches verweist immer auch auf Inhaltlichkeit.

2. Es kann hilfreich sein, mit einer Funktionalisierung des „Wirs“ zu experimentieren. Dabei wäre ein „Wir“ nicht ontologisch, ekklesiologisch, inhaltlich, (partei-)politisch oder durch andere inhaltliche Kontexte zu fassen, sondern funktional, prozesshaft und radikal offen zu gestalten. Für so einen Prozess können verschiedene Formen eines „Wirs“ als *Werkzeuge* der Zukünfte ausprobiert werden, allerdings ohne den Anspruch *Zeichen* sein zu wollen – aber mit der Offenheit es zu werden.

3. Es kann hilfreich sein, Formen funktionalen „Wirs“ mithilfe von erprobten Methoden wie eines Zukünftelabors, des Design Thinkings oder der Theorie U im Hinblick auf kirchlich zu entwickelnde Perspektiven bewusst nicht innerkirchlich zu suchen, sondern missionarische Perspektiven anzustreben – oder anders formuliert: von radikaler Offenheit zu kennzeichnen. Dabei können diese co-kreativen Prozesse sich an eschatologischen Ausblicken orientieren. In diesem Sinne sollte man bewusst von einer Reich-Gottes-Perspektive auch im Hinblick auf das „Wir“ reden.

4. Es kann hilfreich sein, anzuerkennen, dass ein „Wir“ nicht (nur) aufgrund von theologischen Idealen Sinn ergibt. „Wir“ ist vielmehr Ressource, um derzeitige Probleme in Kirche und Gesellschaft zu bearbeiten. Das aktive Bearbeiten von Perspektivendifferenzen und das Potenzial von co-kreativen Prozessen sind zwei der wenigen Ressourcen eines komplexitätssensiblen Umgangs mit den Krisen dieser Zeit in Kirche und Gesellschaft.

5. Es kann hilfreich sein, die Erfahrungen verschiedener funktionaler „Wirs“ selbst als Ressource für eine Zukünfte Bildung zu betrachten. Nicht nur für und mit und trotz Kirche. Sondern in und mit und manchmal sicher auch trotz dieser Welt – in den jeweiligen Kontexten, in denen sich beide zeigen.

Literaturverzeichnis

Holland, John H. (2014). Complexity – A very short Introduction. Oxford: Oxford University Press.

Heffernan, Margaret (2020). Uncharted. How to Map the Future Together. London: Simon and Schuster.

Keller, Catherine (2021). Facing Apocalypse. Climate, Democracy, and Other Last Chances. Maryknoll: Orbis Books.

brown, adrienne maree (2017). Emergent Strategy. Shaping Change, Changing Worlds. Chico: AK Press.

Herrmann, Maria (2022). Macht mal. Warum entsteht das andere? In: Maria Herrmann & Florian Karcher (Hg.), anders, denn Kirche hat Zukunft. Freiburg/Br.: Herder 80–88.

BBC Studio (2008). Cordyceps: attack of the killer fungi - Planet Earth Attenborough BBC wildlife, 03.11.2008, abrufbar unter https://www.youtube.com/watch?v=XuKjBIBBAL8 [28.9.2024]

Unesco (2024/1). Futures Literacy & Foresight, abrufbar unter https://www.unesco.org/en/futures-literacy [27.11.2024]

Unesco (2024/2). Futures Literacy & Foresight – About, abrufbar unter https://www.unesco.org/en/futures-literacy/about [27.11.2024]

The Cynefin.co (2024). About – Pioneers, Stewards & Partners, abrufbar unter https://thecynefin.co/about-us/pioneers-stewards-partners/ [27.11.2024]

Cynefin.io (2024). Anthro-complexity, abrufbar unter https://cynefin.io/wiki/Anthro-complexity [27.11.2024]

Maria Herrmann (Dipl. theol.)
maria(at)rechur(dot)ch
https://www.rechur.ch

Christian Kern

Wie ist wir?
Zum Vollzug von Gemeinschaft in kritischer morphologischer Perspektive

Abstract

Reflexionen von gesellschaftlichem Wir sind häufig von Wer-Fragen (nach Subjekten) oder Was-Fragen (nach Identitätsbausteinen) bestimmt. Eine komplementäre Frage, die derzeit in politiktheoretischen Ansätzen in den Vordergrund tritt, geht darüber hinaus und fragt nach dem „Wie" des Wir, nach Modalitäten, Formen, Arten und Weisen, wie sich ein Wir bildet, stabilisiert, abgrenzt, eventuell öffnet. Der folgende Beitrag nimmt eine solche morphologische Perspektive ein. Er rekonstruiert drei Modalitäten von Wir-Bildung im öffentlichen politischen Raum: isomorphes, universales, differentielles Wir. Die Rekonstruktion wird vorgenommen mit Bezug auf die öffentliche Debatte im Jahr 2006 in den USA, ob die amerikanische Nationalhymne in öffentlichen Akten anstelle von Englisch auf Spanisch gesungen werden dürfe/solle. Der Beitrag arbeitet die implizite Exklusivität und Gewalthaltigkeit von solchen Wir-Bildungsprozessen heraus und zeichnet nach, wie insbesondere differentielle Wir-Vollzüge dazu ein kritisch-kreatives Verhältnis einnehmen, und vertieft die Perspektive theologisch. In performativen Vollzügen von Wir ist Theologie häufig implizit im Spiel, damit verdrillt. Gottesbezüge können kritisch daraufhin reflektiert werden, inwiefern sie in Wir-Bildungsprozessen eine unendliche Differenz markieren und die Formierungen über sich hinaus öffnen oder diese Transimmanenz gerade unterbinden.

Reflections on societal "we" are often determined by who-questions (subjects that form a group) or what-questions (basic components that identify a group). A complementary question, which is currently coming to the fore in political theory approaches, goes further and asks about the "how" of the we, about modalities, forms, ways and means by which a social community is formed, stabilized, demarcated, possibly opened. The following article follows such a morphological perspective. It reconstructs three modalities of community formation in the public political space: an isomorphic, a universal, a differential mode. The reconstruction is carried out with reference to the public debate in the United States in 2006 about whether the American national anthem could/should be sung in Spanish instead of English in public acts. The article elaborates the implicit exclusivity and violence of such processes of forming a "we" and traces how a differential mode of community formation takes on a critical-creative relationship to this. Theology can be enmeshed in this violence by reinforcing or legitimizing the drawing of boundaries, but it can also contribute to critical-creative openings. Does theology, in its discourse and practice, mark an infinite difference in we-building processes and open formations of social we up beyond themselves?

Wenn über Gemeinschaftsbildung und Wir-Identität nachgedacht wird, werden häufig zwei W-Fragen in den Vordergrund gerückt: Die erste ist „*Wer* ist Wir?". Favorisiert wird darin der Blick auf Subjekte, die in einem Wir zusammenkommen und in seinem Horizont handeln. Eine damit verbundene zweite Frage ist „*Was* ist Wir"? Gesucht wird nach Komponenten, Kategorien oder Codes, die ein Wir ausmachen und ein Band der Zugehörigkeit knüpfen, etwa eine geteilte problematische, ökonomische Situation, eine

DOI: 10.17879/zpth-2024-6260 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 57–76

gemeinsame Herkunft oder kulturelle Prägung. In den folgenden Überlegungen möchte ich ergänzend eine oft im Hintergrund stehende andere Perspektive herausstellen, die über die beiden erstgenannten hinausgeht: „*Wie* ist Wir?“ In dieser Frageperspektive geht es um *Arten und Weisen, Modalitäten und Formen*, in denen sich *Wir* bildet.

Ein solcher morphologischer Ansatz legt sich bei Prozessen der Wir-/Gemeinschaftsbildung von selbst nahe und zwar aufgrund der ihnen innewohnenden Gewaltproblematiken. Denn wo sich Menschen zusammenschließen und sich ein Wir formt, entstehen zwangsläufig Grenzziehungen und Unterscheidungen von anderen, welche die nach innen verbindende Identität nicht teilen. Es formt sich, wenigstens latent, eine Gegenkonturierung der bzw. des Anderen. Solche Grenzziehungen können sozial leistungsstark sein, weil sie Orientierung und Entlastung bringen, aber sie sind zugleich nicht harmlos, weil sie ein-/ausgrenzen, auf-/abwerten, sichtbar/unsichtbar machen. Je mehr dieses Gewaltproblem in den Blick gerät, desto mehr legt sich auch die Frage nach dem Wie nahe. Wie vollzieht sich *Wir* und wie ist dieser Formationsprozess mit Machtverhältnissen sowie Verwerfungsdynamiken verwoben? Und: Wie ließe sich *Wir* denken und gestalten, das sich diesen Problematiken stellt?

Die folgenden Überlegungen nehmen eine solche kritische morphologische Perspektive ein. Sie diskutieren drei Formen bzw. Modalitäten, in denen sich *Wir* bildet: 1.) ein Wir isomorpher Art, d. h. ein Wir, das über Gleichförmigkeit soziale Erkennbarkeit und Zugehörigkeit erzeugt, 2.) ein Wir universal-integraler Art, d. h. ein Wir, das auf einen möglichst umfassenden Katalog an Grundrechten und Grundbedarfen setzt und darin alle möglichen menschlichen Leben zu integrieren versucht, 3.) ein Wir differentieller Art, d. h. ein Wir, das in sich eine konstitutive Öffnung bzw. Differenziertheit trägt und sich selbst relativierend in einen Raum des Anderswie übersteigt.

Diese drei Formen von Wie-ist-Wir entwickle ich im Folgenden anhand einer performanzkritischen Reflexion einer darstellerischen Praxis, die im Frühjahr 2006 in den USA intensiv öffentlich debattiert wurde: dem Singen der US-amerikanischen Nationalhymne in spanischer Sprache im Kontext von Protesten gegen prekarisierende Lebensbedingungen von Migrant*innen. Judith Butler griff in einer Diskussion mit Gayatri Spivak dieses Beispiel auf und reflektierte, wie sich die Zugehörigkeit zu einem nationalen Wir in öffentlichen gemeinsamen Vollzügen bildet – und Verwerfungen erzeugt (vgl. Butler und Spivak 2008). In den folgenden Ausführungen nehme ich die performanztheoretische Fährte Butlers auf und verbinde sie mit einer morphologisch-kritischen und theologischen Perspektive. Denn im *Nuestro Himno* und seiner Debatte war auch Theologie im Spiel. Es lassen sich darin Spuren von Glaubensbezügen und Transzendenzdynamiken markieren, die die Frage nach dem Wie-ist-Wir weiterführen: Wie ist Theologie in der Gestaltung dieser Machtverhältnisse in Wir-Bildungsprozessen beteiligt? Inwiefern stabilisiert, unterläuft oder differenziert sie Machtverhältnisse? Aus dieser kritischen morphologischen Reflexion theologischer Perspektivierung formuliere ich am Ende einige knappe Impulse, welche Gestalt Theologie als kritische Arbeit in Bezug

auf Reflexion und Formation von *Wir* in pluralen, umstrittenen Gesellschaften annehmen kann.

1. „Nuestro Himno“ 2006

Im April 2006 kam in der US-amerikanischen Öffentlichkeit eine heftige Debatte um das öffentliche Singen der Nationalhymne „Stars Spangled Banner“ auf. Sollte es erlaubt sein, sie generell *in public* und spezifisch in politisch repräsentativen Akten auch in anderen Sprachen als Englisch zu singen, etwa in spanischer Übersetzung?

Im Hintergrund der Kontroverse standen allgemeinere politische Debatten um eine Verschärfung des US-Migrationsgesetzes im Frühjahr 2006. Seit Anfang April war es in verschiedenen Städten landesweit verstärkt zu öffentlichen Protesten und Boykottaktionen gegen eine solche Verschärfung gekommen (Holusha 2024). Der Musikproduzent Adam Kidron hatte zusammen mit Musiker*innen US- und lateinamerikanischer Hintergründe eine eigene Version der Nationalhymne entwickelt, in einem Latino-Reggae-Fusion-Stil, mit dem Text der Nationalhymne auf Spanisch. Dieser Song wurde am 28. April von über 500 Radiostationen an verschiedenen Orten zeitgleich zu Demonstrationen, die in verschiedenen Landesteilen stattfanden, abgespielt. „Nuestro Himno“ (LatinosUnitedAsOne 2024) lieferte den Soundtrack der Protestbewegungen und performte im etymologischen Sinn des Wortes ein *an-them*, eine *Anti-Phon* zur von republikanischer Seite angestrebten Verschärfung des Immigrationsrechts.

Der damalige Präsident George W. Bush sah sich zu einer Reaktion veranlasst. Er kommentierte am Tag der Veröffentlichung des Songs während der Demonstrationen die Spanische *national anthem* und unterstrich die politische Bedeutung der Einheitlichkeit der Sprache für die Stärke der Nation:

> „One of the things that's very important is, when we debate this issue, that we not *lose our national soul* […]. One of the great things about America is that we've been able to take people from all walks of life bound as *one nation under God*. And that's the challenge ahead of us […] I think the national anthem ought to be sung in English, and I think people who want to be a citizen of this country ought to learn English and they ought to learn to sing the national anthem in English. “ (CNN 2024, Hervorhebungen C. K.)

Bush verknüpft hier drei Komponenten: Er bespricht mit der Formulierung „Soul of the Nation“ eine gemeinsame US-amerikanische Identität, rekonstruiert sie als eine Art Sammlungsidentität, in der sich eine Pluralität von Menschen historisch gewachsen verbindet, und benennt zwei einigende Bänder: neben einem Gottesbezug auch die gemeinsame, ererbte oder erlernte Sprache Englisch.

In der Wucht der öffentlichen Debatte reagierte auch der Produzent von *Nuestro Himno* mit einem öffentlichen Statement, in dem er die eigene Intention für die Komposition und Veröffentlichung des *Spanish Anthems* erläuterte:

> „The intention of recording ‚Nuestro Himno' (Our Anthem) has never been to discourage immigrants from learning English and embracing American culture […] We instead view ‚Nuestro Himno' as a song that affords those immigrants that have not yet learned the English language the opportunity to fully understand the character of the Star-Spangled Banner, the American flag and the ideals of freedom that they represent." (CNN 2024, vgl. zum Hintergrund des Only-English-Movement Lawton 2013).

Der Song solle demnach nicht polarisieren, sondern ziele darauf ab, spanischsprachige Menschen in den USA zu motivieren, die englische Sprache zu erlernen und sich dadurch in das größere Ganze zu integrieren.

2. „Wir" in isomorphen performativen Vollzügen

In der Debatte lässt sich eine spezifische normative Vorstellung davon, wie sich *Wir* bildet, nachzeichnen, die auf Gleichförmigkeit – Isomorphie – setzt. *Wir* liegt in dieser Sicht nicht einfach als abstrakte Größe vor oder wird als solche gewusst, sondern formt sich und kommt ins Bewusstsein in kollektiven Praktiken, wie exemplarisch im Singen einer Nationalhymne. Die Identität dieses Wir – also *Wer* Wir ist – wird dabei inhaltlich bestimmt durch den thematischen Gehalt der performativen Praxis (z. B. die USA als „land of the free", wie es in der Hymne heißt). Sie wird darüber hinaus auf einer tieferliegenden und grundlegenderen Ebene erfahrbar. Die Sänger*innen erfahren sich im Vollzug als ein *Wir*, das jetzt als solches in den Raum tritt und wirklich da ist: im gemeinsamen Singen wird *Wir* als solches für die einstimmenden Individuen erfahrbare, aktuelle Realität.

Bush hebt in diesem performativen Vollzugsprozess von *Wir* die Bedeutung und Notwendigkeit von Gleichförmigkeit, von Isomorphie, hervor, das Singen in gleicher Sprache und das Erlernen eben dieser Sprache von allen Bürger*innen. Im zitierten Statement deutet Bush eine Begründungslogik für diese Forderung an. Wenn die Hymne nicht gleichförmig in einheitlicher Weise gesungen würde, könnte die *soul of the nation* verloren gehen, das Gefühl und eine Erfahrung der Einheit der Nation. Nur wenn umgekehrt – so das positive Implikat des Statements – die Äußerungsform bzw. Vollzugsform des nationalen *Wir* einheitlich, gleichförmig sei, also die Hymne auf Englisch gesungen würde, dann habe sie die Kraft, Bürger*innen über Raum und Zeit hinweg zu verbinden. Denn nur dann wäre diese Wir-Identität für alle gemeinsam verstehbar, erkennbar und mitvollziehbar und könne über Raum und Zeit hindurch integrative Kraft entfalten sowie soziale Identität und Kohäsion ermöglichen. In Bushs Bemerkung zur normativen Vorstellung der *national anthem* auf Englisch zeichnet sich so die Vorstellung eines *Wir* ab, das sich in isomorphen performativen Praktiken synchron und diachron formt, erkennt und identifiziert.

Indem Bush diese Gleichförmigkeit betont, setzt er nicht willkürlich oder subjektiv einen Schwerpunkt, es prägt auch zentrale rechtliche Normen der US-Gesetzgebung, welche den Vollzug nationaler Identität in darstellerischen Akten thematisieren. Der U.S.-Code behandelt in Titel 36 „Patriotic and National Observances" eine Vielzahl von Symbolen, Ritualen, repräsentativen darstellerischen Praktiken, Feiertagen, die mit dem Ausdruck nationaler Identität verbunden sind. Paragraph 301 dieses Titels reguliert spezifisch die Praxis der Performance der *national anthem*. Auch hier lässt sich ein isomorpher Ansatz in der Repräsentationspraxis als Ausdruck nationaler Identität und Einheit erkennen (vgl. Legal Information Institute 2024, U.S. Code § 301). Alle sollen, abhängig von gesellschaftlicher Funktion, insbesondere als Mitglieder des Militärs, während der Performance nationaler, identifizierender Rituale eine gleiche Körperhaltung und -ausrichtung annehmen.

Ein solches Geflecht von Normen für öffentliche darstellerische Praktiken lässt sich mit einem abstrahierenden Begriff als isomorphe Polito-Performatik[1] bezeichnen. Solche Polito-Performatiken beinhalten Vorstellungen, in welchen Arten, Weisen und Formen Leben zur Erscheinung, zur Gestalt gebracht werden kann und soll. Sie legen darin fest, welche Lebensformen im Rahmen eines kulturellen Feldes als Leben überhaupt erkennbar und anerkennbar sind. Damit bedingen sie auch die Lebbarkeit dieser Leben in der Perspektive der Felder: Denn nur wenn ein Leben erkennbar, anerkennbar ist und als akzeptabel gilt, wird es möglicher Empfänger von Zuwendungen, Unterstützung, Ressourcen, insgesamt Lebensgrundlagen. Dabei spielt performanztheoretisch betrachtet Gleichförmigkeit eine maßgebliche Rolle. Erkennbarkeit, Anerkennbarkeit, Lebbarkeit gewinnt, wer den Normen des Feldes wenigstens bis zu einem gewissen Maß entspricht, ihnen gleich ist.

Regulative Morphologien existieren über die Repräsentationskultur eines nationalen Wirs hinaus auch in anderen Feldern, etwa im Sport, in Bildung und Erziehung oder im Bereich der Wirtschaft. Gerade im Leistungssport wird die isomorphe Körperpraxis exemplarisch sichtbar.[2] Der isomorphe Vollzug, der die einzelnen Praktiken durchformt, lässt eine Feld-Identität erkennbar werden, die sich synchron und diachron ausdehnt. An ihr können nicht nur die Sportler*innen auf den Sportbühnen teilnehmen, sondern auch deren Anhänger*innen, die Fans. Wenn es zum finalen Sieg der Athleten kommt, kann die erfolgreiche Performance zu einer dichten kollektiven Wir-Erfahrung werden,

---

[1] Der Begriff „Polito-Performatik" entstand im Kontext der Arbeit des von mir koordinierten DFG Netzwerks „Postsecular Performances" (Projektnr. 545972161) und wurde von Thomas Sojer geprägt, in Anlehnung an „Polito-Linguistik". Im Unterschied zu letzterer bezieht sich Polito-Performatik nicht bloß auf die Analyse von mündlich-sprachlichem Zeichenhandeln, sondern in einem weiteren Sinn auch auf non-verbale, theatrale, rituelle, performativ-ausführende Praktiken in politischen Verhandlungsprozessen.

[2] Vgl. dazu die Debatte um die Boxerin Imane Khelif bei Olympia 2024, der aufgrund eines zu hohen Testosteronwerts und männlicher Physiognomie bestritten wird, sie dürfe in der Kategorie „weibliche Boxerin" antreten (Gellings 2024).

die alle gemeinsam isomorph vollziehen: Der Pokal wird in die Höhe gerissen, jubelt brandet durch die Arena/das Stadion und alle gehen gemeinsam in einem ekstatischen Jubel, in „kollektiver Efferveszenz“ quasi-religiöser Natur, in einem gemeinsamen Wir auf (vgl. Kern 2025).

Bestimmte regulative Morphologien existieren nicht nur innerhalb feldspezifischer Kulturen, sondern durchziehen sie über Grenzen hinweg. Solche transversalen regulativen Morphologien bilden normative Vorstellungen, Polito-Performatiken davon, wie gesellschaftliches, menschliches Leben grundsätzlich auszusehen habe – paradigmatische „Raster des Menschlichen“ (vgl. Butler 2010, Einleitung). In liberalen Gesellschaften der Moderne betrifft dies seit Aufklärungstagen exemplarisch die Figur des mündigen Menschen. Es zählt modern die autonome, individuelle, erfolgreiche Performance, spätmodern sogar in nochmals ästhetisch-singularisierter Weise (vgl. Reckwitz 2019). Auch hier Isomorphie: Diese Vollzugsform von Leben gilt als Norm für jede*n Einzelne*n, sie ist aber gleichförmig auch für alle signifikant, weil in der individuellen, souveränen Performance zugleich die Gesellschaft der Souveräne insgesamt ausgebildet, durchformt, verkörpert wird (vgl. Kern 2022, 89–136). Ein weiteres Beispiel sind normative Vorstellungen von Mann/Frausein. Geschlechtliche Raster des Menschlichen beinhalten ideale Morphologien (vgl. Butler 2014b, 190–209), die nicht nur die kulturellen Vollzugsformen von Geschlecht (*gender*), sondern auch die biologischen Kriterien festlegen, in und durch die ein Körper sichtbar, geschlechtlich und sexuell erkennbar und anerkennbar ist. Nur wer sein Geschlecht in Arten und Weisen *performt*, die wenigstens bis zu einem gewissen Maß den normativen Vorstellungen von Menschsein gleichförmig sind, erhält Zuwendungen, die sein/ihr Leben lebbar(er) machen.

3. Problematiken isomorpher Wir-Vollzüge

Regulative Morphologien sind tief ambivalent. Sie können einerseits Orientierung bieten und liefern ein soziales Repertoire von Handlungs-, Interaktions- und Partizipationsformen. Sie haben genau darin aber auch eine Schattenseite und bekommen es mit mehreren, ineinander verschachtelten Gewaltproblemen zu tun.

Dazu zählt 1.) eine Dynamik der Enteignung von Akteur*innen im jeweiligen Feld. Wer durch isomorphe Praktiken Sichtbarkeit, Anerkennbarkeit und im Effekt ressourcenbasierte Lebbarkeit erlangen will, muss dies wenigstens in einem gewissen Maß in und durch die feldspezifischen Formen tun. Dies betrifft in verbaler Hinsicht die Formen menschlicher Kommunikation und Selbstpräsentation. Um „mich“ verständlich zu machen oder Rechenschaft von „mir“ zu geben, muss ich eine allgemeine, geteilte Sprache verwenden, die nicht meine ist. Darin muss ich „mich“ gewissermaßen ersetzbar machen, um erkennbar/anerkennbar zu sein (vgl. Butler 2014a, 52–53). Dasselbe betrifft grundlegender Körperpräsenz: Sichtbarkeit, Erkennbarkeit und Anerkennbarkeit erhalten Leben nur, wenn sie geforderte Körperfigurationen und Lebensformen isomorph

wiederholen, sodass eine verstehbare, gemeinsame Grund-Substanz dieses Lebens gesehen und erkannt werden kann (vgl. Butler 2010, Einleitung).[3]

Mit Enteignungen sind 2.) Grenzziehungen verbunden. Es wird ein Innenbereich konstituiert, ein Sichtbarkeitsfeld akzeptabler Körperformen, die re-petiert werden und in denen Leben normenadäquat lesbar wird. Demgegenüber entsteht ein Rand-, Übergangs und Außenbereich, in dem weniger bis keine Anerkennung stattfindet und Lebensgestalten ihre Lebbarkeit verlieren, sich gewissermaßen auflösen.

Eine besondere Problematik stellt 3.) die Unsichtbarkeit und Formlosigkeit des verworfenen Lebens dar. Verworfenes Leben wird nicht einfach in einen *anderen* Bereich abgeschoben, der zwar außerhalb eines kulturellen Feldes und dessen akzeptierten Normenformen liegt, in dem es aber – im Unterschied zum ‚eigentlichen' oder ‚normalen' Leben – wenigstens in einem Mindestmaß bestimmt und erkennbar bliebe. Über ein solches *othering* hinaus ist verworfenes Leben in einem strengeren Sinn ein Leben, das undenkbar wird und aus dem Rahmen des Erkenn- und Sagbaren hinausfällt. Man macht sich – bzw. *wir* machen *uns* – dann keine Vorstellung mehr davon, wie ein solches Leben anders sein, aussehen, gestaltet werden könnte. Das soziale Feld kommt in Verbindung damit nicht (mehr) auf die Idee, diesem nicht mehr vorstellbaren Leben Ressourcen zuzuwenden, damit es lebbar würde. Verworfenes Leben ist in diesem strengen, epistemischen und materiellen Sinn ein de-realisiertes Leben, das keine Gestalt gewinnt, weil es undenkbar und unverkörperbar ist – formlos. Diese amorphe Sphäre kulturell reproduzierter Lebenspraxis liegt dann nicht geografisch abgegrenzt außerhalb des normalisierten Bereichs, in dem es heterotop noch in Differenz erkennbar wäre. Es behaust als ungelebtes und ungedachtes Anderes die normativen Lebensformen selbst.

Performative, isomorph wiederholte Praktiken haben 4.) die problematische Dynamik, diese Favorisierung und Realisierung einiger Körperformationen wie selbstverständlich erscheinen zu lassen. In den isomorphen Repetitionen und Routinen bildet, sedimentiert und tradiert sich der Glaube an die Normalität und Natürlichkeit der entsprechend performten Lebensformen. Der Ritualwissenschaftler David Kertzer beschreibt diesen Natürlichkeitseffekt in Bezug auf ritualisierte, darstellerische Praktiken im öffentlichen Raum:

> „Ein erfolgreiches Ritual hat genau diese Struktur. Es kreiert einen emotionalen Zustand, der die Botschaft unanfechtbar macht, da sie so eingebettet ist, dass sie den

[3] Ein Beispiel, in dem eine Akteurin gezielt auf diese isomorphe Repetition von Körperrepertoires verzichtet, anderswie performt, dadurch aber auch gerade Anerkennung und Kapitalisierbarkeit verliert, ist der Auftritt der Breakdancerin Raygun bei Olympia 2024 in Paris. Sie performte selbstentwickelte Moves, in Anlehnung an Kangaroos ihrer australischen Heimat, die es im üblichen Breakdance-Repertoire nicht gibt, fiel dadurch aber völlig aus dem Rahmen und erhielt in allen Kategorien von der Jury null Punkte. Angesichts der irritierenden Performance wurde ihre Kompetenz und auch die Legitimität ihrer Auswahl als Teilnehmerin infrage gestellt, der Rechtfertigungsdruck erzeugte (vgl. CBC News 2024).

> Dingen, so wie sie sind, inhärent zu sein scheint. Das Ritual präsentiert ein Bild der Welt, das emotional so verbindlich ist, dass es über jeder Diskussion steht“ (Kertzer 1998, 388).

Was Kertzer hier in Bezug auf polito-performatische Rituale festhält, lässt sich mit Judith Butler und Roland Barthes auf Mikroroutinen und -rituale des Alltags ausweiten. Die routinierte Wiederholung von Darstellungsformen sozialen Lebens sedimentiert in jedem Akt ihrer Repetition ihre Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit. In alltäglichen Praktiken wird performativ ein Mythos der Natürlichkeit inszeniert und tradiert (vgl. Butler 2021, 32; Barthes 2015, 279–280).[4]

Im Streit um den *Nuestro Himno* und in der mit ihm verbundenen Debatte um Englisch als einzige offizielle Sprache der USA wird genau dieses Gewaltproblem berührt und diese Grundproblematiken diskutiert. Es würde Menschen mit nicht-englischen Erstsprachen in der Teilnahme am öffentlichen Leben gewissermaßen enteignen, müssten sie in öffentlichen Akten auf eine andere Sprache zugreifen. Es würde außerdem heimliche Asymmetrien in die Wir-Community einführen, die im Englischen sagbare Wirklichkeiten in den Vordergrund rückte, bestimmte andere, etwa nur „spanisch“ sagbare Lebensfacetten aber zurückdrängen oder aus dem Bereich des sagbaren auslagern. Kulturelle Projekte und insgesamt Sprach- und Körperformationen nicht-englischer Art, die auf Hybridität, Interkulturalität etc. abheben, würden Relevanz und damit ökonomischen *Support* aus öffentlicher Hand verlieren – weniger lebbar werden.

4. Moderne Reaktionen auf das Gewaltproblem von isomorphen Vollzügen: „Wir“ universaler Art

Moderne Gesellschaften haben Praktiken und Prozesse entwickelt, um der destruktiven Schattenseite von Wir-Bildungsprozessen zu begegnen. Sie formulieren und implementieren universale Grundrechte, exemplarisch die Kataloge der Französischen Revolution und in der Allgemeinen Erklärung der Menschrechte der Vereinten Nationen (vgl. Amnesty International 2024). Solche Kataloge beinhalten normative Vorstellungen davon, worin gutes, lebenswertes menschliches Leben besteht, und benennen Grundformen von Prozessen, in denen dieses Leben erreicht und gestaltet werden soll. Menschenrechtskataloge formulieren in diesem Sinne die Vorstellung eines guten Lebens u. a. in Freiheit, Selbstbestimmung, Sicherheit und körperlicher Unversehrtheit: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Solidarität begegnen“ (siehe Grundrecht 1 in Amnesty International 2024). Konkret vollzogen wird dieses Leben in individueller und kollektiver Perspektive etwa in Form von Wahlen, in Praktiken des

[4] Barthes spricht von der „Naturalisierung des Begriffs … als wesentlicher Funktion des Mythos“ (Barthes 2015, 279).

Rechtswesens, der Bildung, sowie in durch die öffentliche Hand finanzierten und koordinierten Formen sozialen, ökonomischen, materiellen *Supports*.

Menschenrechtskataloge und damit verwandte Regularien drehen sich dabei zentral um die *Lebbarkeit* menschlicher Leben, d. h. die Möglichkeit deren realen Verkörperung und Gestaltung. Es geht nicht nur um die theoretische Beschreibung und normative Begründung ‚guter' Lebensweisen, sondern auch um ihre Materialisierbarkeit, d. h. um konkrete Bedingungen, die gegeben sein müssen, dass Leben in Form der normativen Vorstellung wirklich Gestalt gewinnen und verkörpert werden kann. Ihre Leitfrage ist nicht bloß, *was* ein gutes Leben ist und *warum* es erstrebt werden soll –, sondern tiefergehend: *Wie* muss das gesellschaftliche Leben organisiert sein, sodass ein menschliches Leben umfassend, ganzheitlich realisierbar, wirklich lebbar ist? *Wie* organisieren „wir" „uns" als gesellschaftliches, politisches Gemeinwesen, sodass Leben ganzheitlich lebbar wird, „die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit"? (vgl. für Recht auf körperliches Wohlbefinden exemplarisch Grundrecht 25, „Recht auf Wohlfahrt", Amnesty International 2025).

Im Anschluss an Kataloge von Grund*rechten* formulieren etwa Armatya Sen und Martha Nussbaum Kataloge von Grund*bedarfen*, die in weiter differenzierter und konkretisierter Weise Grundlagen zusammenstellen, die für ein lebbares gutes Leben erfüllt sein müssen – Verkörperungsbedingungen des Menschlichen (vgl. Nussbaum 2015). Solche Kataloge eines *besoin général* umfassen etwa den Zugang zu sauberem Wasser, Möglichkeiten kultureller Partizipation oder die Möglichkeit, frei, absichtslos zu spielen und sich darin dem Zwang ökonomischer Produktivität durch eigene Entscheidung entziehen zu können.

Im Hintergrund von Katalogen von Grundbedarfen und Grundrechten steht eine spezifische Fassung von *Wir*: ein *Wir* universeller Art. Die Kataloge äußern die Vorstellung von Menschsein im Allgemeinen und benennen spezifische Vorstellungen und Bedingungen, wie es Wirklichkeit werden soll und kann. Begründet wird diese normative Vorstellung des *Wir* in einer gemeinsamen Freiheitsnatur oder einer gemeinsamen, nicht veräußerbaren Würde, die allen zukommt, die als menschlich angesehen werden. Dieses *Wir* ist universal, weil alle Menschen diese gemeinsame Freiheitsnatur im Prinzip teilen und sie alle umfasst. Die mit ihm verbundenen normativen Vorstellungen von gutem, wahrhaft menschlichem Leben erheben Geltung nicht nur in einem spezifischen Feld, sondern quer durch diese hindurch – eine transversale Universalität.

Diese universale Fassung von *Wir* ist dabei weiterhin mit Aspekten von Isomorphie verbunden. Die normative Vorstellung eines freien, autonomen, sicheren, körperlich vitalen Lebens gilt für alle. Sie ist die maßgebliche, einheitliche Basisform dieses Lebens, die alle als Rechtsanspruch *gleicherweise* genießen. Die Bedingung ihrer Realisierung sollen für alle so gestaltet werden, dass dieses Leben in aller Unterschiedlichkeit der individuellen Lebenssituationen und Vermögen für alle *gleichermaßen* realisierbar wird. In diesem Prinzip stellen sich Kataloge von Grundbedarfen und Grundrechten auf

dem prinzipiellen Niveau der körperlich-sozialen Lebbarkeit den Verwerfungs- und Derealisierungsdynamiken sozialen Lebens entgegen und stellen alles ins Zeichen eines universal lebbaren *Wirs*.

Allerdings: Genau betrachtet kann dieses universale Wir seine normativen Vorstellungen nicht völlig einlösen. Es bleiben Problemüberhänge: Es scheitert beispielsweise eine definitive Bestimmung der Grundbedarfe, denn es ist individuell und gesellschaftlich unmöglich, alle möglichen Bedarfe des *Wir* abzusehen. Was unter einem Bedarf inhaltlich genau und dauerhaft zu verstehen und wie er praktisch realisierbar ist, bleibt kontextabhängig und situationsspezifisch perspektiviert. Außerdem bleibt offen, wo die exakten Demarkationslinien liegen, ob ein Bedarf erfüllt und die Rahmenbedingungen für ein mögliches Leben wirklich realisiert sind oder deren Realisierung noch aussteht.

Rechtssysteme stellen zum Umgang mit dieser Problematik die Möglichkeit bereit, das eigene Recht geltend zu machen und vor Gerichten zu klagen. Angestrebt ist, den eigenen, individuellen Situationen Gewicht zu geben und prüfen zu lassen, ob und wie Verkörperungsbedingungen von Leben noch ausstehen und noch erfüllt werden müssen. Der Rechtsprozess aber bedeutet gerade, die einzelnen Perspektiven und Bedarfe in eine allgemeine Sprache – der allgemeinen Sprache im öffentlichen Raum und spezifisch der Sprache des Rechts – zu übersetzen und sie etablierten Interpretationsschemata zu unterwerfen. Es kommt darin zur beschriebenen Enteignung in der Sprache, weil die singuläre Sprache und Erfahrungsperspektive, der das Verfahren ja gerade gerecht werden soll, im Allgemeinen gefasst werden muss und darin gewissermaßen substituiert bzw. aus-gesetzt wird. Das letztlich ‚Eigene' rutscht ins Off.

Eine solche Ausblendungsproblematik tritt auch auf grundlegenderer Ebene hinsichtlich der Rechtsträger*innen selbst auf. Der oben beschriebene *Frame* der allgemeinen Menschenrechte sieht als Träger den autonomen Menschen an, der mit Vernunft und Gewissen begabt ist. Aber: Wo liegen die Grenzen der Vernunft, wer gilt als zurechenbar zur Gruppe der Zurechenbaren, damit als rechtsfähige*r Akteur*in? Bestimmte Vorstellungen von Vernunft und einer entsprechenden vernünftigen Performance regulieren, was als zurechnungsfähiges Leben mit Fähigkeit zur Rechtsträger*innenschaft erkannt, anerkannt und empfänglich für entsprechenden *Support* ist – anderes nicht. Es kommt zu selbstverständlichen Grenzziehungen zwischen Vernunft/Unvernunft (oder, im Falle der Mensch-Tier-Distinktion, zur Unterscheidung von selbstreflexiver Vernunft und triebhaftem Instinkt), die nicht vernünftigerweise vom Anderen dieser Vernunft selbst infrage gestellt werden kann, weil dieses Andere ja a priori gerade als nicht-vernünftig identifiziert ist.

In diesen Problemüberhängen äußert sich eine Grundproblematik von Fassungen universalen *Wirs*. Sie sind gute Ideen, aber sie scheitern notwendigerweise an ihrer Realisierung. Denn damit ein universelles Ideal real lebbar/gestaltbar wird, kann es nicht abstrakt bleiben, sondern muss in konkrete partikulare Bedingungen eingehen und darin durchgeführt bzw. verkörpert werden. Dadurch werden automatisch Spezifika

jeweiliger Referenzssituationen favorisiert, treten an die Stelle des Ganzen und erzeugen erneut Ein-/Ausblendungen. Étienne Balibar spricht diesbezüglich vom „*intrinsic paradox of universalism*“ (Balibar 2018, 123). Gemeint ist

> „the fact that universal principles, values, and truth contents, while removing the limits of particularism /specific membership and cultures, etc.), are always of necessity formulated and enunciated in a given time at a given place, and above all in a given idiom. This does not destroy universality as such, but right away inscribes in its heart a contradiction or tension […] which can never become stabilized and reach an end” (Balibar 2018, 123).

Das bedeutet im Effekt, dass auch universale *Wirs* in ihren integralen Vorstellungen zwar auf umfassende Lebendigkeit setzen und deren Realisierung zum Anspruch erheben, aber zugleich auch stets mit inneren Verwerfungen von Leben zu tun haben. Es bleibt ein Gewaltproblem in den Vollzugsformen universalen Wirs, das ihren Anspruch innerlich fragmentiert, eine innere Destruktivität.

Wenn man diese Realität einerseits anerkennt und sich mit ihr nicht abgibt, modifiziert sich die Frage nach dem *Wie des Wir* nochmals. Sie wird von der Suche nach einem möglichst universalen, integralen Rahmen zur Frage nach einem kritisch-kreativen Verhältnis zur Verwerfungsproblematik. Wie lässt sich Wir gestalten, „in lebbaren Formen“ (Butler 2009, 33), ohne der inneren Gewalthaltigkeit und Exklusivität das Feld zu überlassen? Die Frage hält dann auf ein *Wir* anderer, nicht universal-integrativer, sondern differenzieller Art zu.

5. Wir anderer, offener Art

Das Singen des *Nuestro Himno* lässt sich als performativer Akt anderer Art interpretieren, der weder isomorph noch integral-universaler Art ist, sondern in diese differenzielle Richtung weist. Äußerlich wird etwas Einfaches getan: Die *national anthem* wird in eine andere Sprache, die spanische, und in einen anderen Stil übertragen.

Diese Aktivität der *translation* und *transstylization* kann man interpretieren, wie es der Produzent des Soundtracks im Kontext der öffentlichen Debatte tut: als einen propädeutischen Akt, in dem Menschen in der eigenen Erstsprache angesprochen und motiviert werden sollen, die allgemein vorherrschende, offizielle Sprache zu erlernen. Im Hintergrund einer solchen funktionalisierenden Interpretation des Songs als ästhetische Propädeutik steht weiterhin die dominante Fassung eines integralen Wirs, dessen Zugehörigkeit über isomorphe Vollzüge reguliert und artikuliert wird.

Die Wirkung des Singens von *Nuestro Himno* lässt sich aber auch in einer komplexeren und anders gelagerten Weise fassen. Der Song lässt sich als ein Akt verstehen, in dem ein Wir in Anspruch genommen wird und anfanghaft beginnt, das offener, differenzieller, ereignishafter Art ist und eine assimilierende Integralität kritisch-kreativ aufbricht.

Diese andere, differenzielle Art zeigt sich indirekt darin, was im Singen von Nuestro Himno *gerade nicht* in Anspruch genommen und auf non-verbale performative Weise zurückgewiesen wird.

- Nuestro Himno ist erstens keine Forderung, die bisherige Hymne auf Englisch durch eine andere, jetzt eben auf Spanisch, zu ersetzen, mit neuem universalem Anspruch.
- Auf Spanisch zu singen ist zweitens ein Akt, in dem eine bisherige, eventuell vollzogene Praxis nicht mehr einfach weiter praktiziert wird: nämlich die eigene Sprache und Stilistik stillzustellen, zu ersetzen und ‚offiziell' auf Englisch zu singen. Die Sänger*innen lassen sich in dieser Hinsicht nicht mehr enteignen.
- Es gibt drittens in der Performance des Liedes als auch in der Debatte darum keine Hinweise darauf, dass das Singen des Nuestro Himno lediglich auf Zeit, temporär durchgeführt werden soll. Es wird getan, eingeführt und durchgeführt als Akt, der auf Dauer angelegt ist und immer wieder wiederholt werden kann. Faktisch wurde dementsprechend seit der offiziellen Debatte in April 2006 anlässlich des damaligen Protests das Lied auf Spanisch auch immer wieder neu aufgelegt, und es wurden ergänzend frühere Varianten der *national anthem* auf Spanisch verstärkt publik (Hispanic Star 2024).
- Viertens: Nuestro Himno macht keinen neuen Exklusivanspruch geltend. Er schließt nicht aus, dass auch andere sich die Nationalhymne in einer eigenen Weise aneignen und ‚sich' darin anderswie artikulieren.

Das Singen des *Nuestro Himno* stellt vor diesem Hintergrund weder einen Akt der *Ersetzung* noch einen Akt neuer *Exklusivität* dar. Vielmehr lässt es sich als Akt einer Einsetzung, einer Verortung lesen: Es entsteht eine andere Form, eine andere Weise, wie ein nationales Wir vollzogen und gestaltet werden könnte.

Er macht eine *Differenz* auf in Bezug auf die dominante, Isomorphie einfordernde Vollzugsform. Das *Wir* in dieser bisher wie selbstverständlich vollzogenen Form wird dadurch nicht zerstört, aber es wird *relativiert* und findet sich plötzlich in einem Raum vor, der es übersteigt. Das *Wir*, das sich bisher gegebenenfalls als Ganzes und als Integral verstand, erscheint angesichts dieser anderen Weise zu singen als partikular und fragmentarisch. Das für universal gehaltene *Wir* wird lediglich als Teil von möglichen Andersweisen von Leben erkennbar, das weiten Raum und andere Formen als bisher erahnt annehmen kann. Insofern *Nuestro Himno* dabei auch selbst auf Exklusivität verzichtet, also nicht sich selbst als universales Integral an die Stelle des früheren setzt, stellt er sich in den Raum dieser Relativität, die auf Anderswie offen ist.

In der Geschichte von Demokratisierungen gibt es viele weitere Beispiele für eine solche widerständig-öffnende Praxis. In der US-amerikanischen Bürgerrechtsgeschichte wären Rosa Parks, Akteure von Black-Lives-Matter oder Orte wie das Stonewall Inn als Kristallisationspunkt für die LGBTQ-Bewegung zu nennen; oder auch aktuelle Praktiken öffentlicher Versammlung (vgl. Geiser 2024, mit Bezug zu Butlers performativer Theorie der Versammlung) und des künstlerischen Protests (vgl. exemplarisch Serafini 2018). In

solchen Praktiken werden Raster und Routinen, Normen und Formen, in denen Leben bisher anerkannt und sozial zulässig waren, in ihrem exklusiven Geltungsanspruch ausgesetzt und Leben in anderen, bisher verworfenen Weisen, anfanghaft realisiert. Es handelt sich dabei um die Lebensweisen und Lebensbedingungen spezifischer Personengruppen, deren Dasein im Rahmen eines bisher bestehenden – eventuell auch Universalität beanspruchenden – *Wirs* nicht (vor)gesehen, denkbar oder anerkennbar waren.

Entsprechende Praktiken markieren innerhalb der sozialen Konstruktion eines solchen *Wir* Grenzen, decken Verwerfungszonen und deren Gewaltgehalt auf und stellen dessen selbstverständliche Geltung infrage. Sie brechen diese Grenzziehungen auf und nehmen Lebensformen in Anspruch, die bisher außerhalb des Anerkennbaren und Lebbaren lagen, weil ihnen weder rechtliche Geltung noch materielle Zuwendung zukam. Dieses andere, bisher de-realisierte Leben, beginnt in den widerständig-offenen Akten der jeweiligen Akteur*innen *hier und jetzt* wirklich anzubrechen, sichtbar zu werden, und fordert zugleich seine zukünftige Lebbarkeit, Anerkennung und seinen Schutz ein – inklusive der Anerkennung und des Schutzes durch entsprechendes Recht (vgl. Butler 2016, 19). Solche Praktiken habe eine doppelte Performanz: Sie brechen kritisch mit routinierten, eventuell bisher wie selbstverständlich wirkenden Normen von anerkennbarem Leben und nehmen in einem mutigen, kreativen Akt die zukünftige rechtliche und infrastrukturelle Realisierung in Anspruch, die im Akt selbst keine rein utopische Zukunft darstellt, sondern jetzt bereits Wirklichkeit zu werden beginnt. Das Singen von *Nuestro Himno* lässt sich in dieser Perspektive als Performance eines *Wir* lesen, das von einer grundlegenden Differenzialität geprägt ist, wie sie soziologische und politiktheoretische Ansätze derzeit verstärkt reflektieren (vgl. Gertenbach et al. 2010, 153–173). Personen, die den Song in der beschriebenen, nicht-exklusiven Offenheit performen, nehmen dieses *Wir* differenzieller Art, das sich selbst auf andere Anderswie hin übersteigt, in Anspruch. Dieser Anspruch wird jetzt im Singen bereits verkörpert, lässt sich im Singen bereits *realisieren* – zugleich bleibt etwas daran ungefasst, unvorhergesehen, weil nicht absehbar ist, wann, wo und wie anderswie Wiederaneignungen stattfinden. Dieses Andere ist selbst nicht antizipiert, sondern verbirgt sich hinter den nicht absehbaren Wendungen, die das *Wir* in Zukunft genommen haben wird.

Im Singen des *Nuestro Himno* wird eine Grundpraxis vorgeschlagen, wie dieses *Wir* immer wieder, auch in anderen Kontexten und Vollzügen jenseits von Nationalsymbolik vollzogen werden kann: in der Praxis einer *permanenten Übersetzung*. An die Stelle eines *Wir*, das sich in isomorpher Sprache einheitlich vollzieht und versteht, tritt die Form eines Wir, das sich in immer neuen Übersetzungen differenziell gestaltet. Seine implizite Frage: Könnten wir uns als diese Gesellschaft nicht in einer Weise gestalten und verkörpern, in der immer wieder neue Wiederaneignungen, Variationen, Übersetzungen stattfinden – inklusive der Zumutung, dass darin immer auch wieder neu ausgehandelt werden muss, „wie“ wir sind?

> „In der Mitte dieser Nationalhymne hören wir die Worte ‚somos equales': wir sind gleich. Man muß innehalten und sich fragen, ob dieser Sprechakt, der nicht nur frech die Gleichheit des ‚wir' deklariert, sondern auch einfordert, als eine Übersetzung verstanden wird, ob dieser Sprechakt nicht die Aufgabe der Übersetzung ins Herz der Nation pflanzt, dass Gleichheit nicht eine Angelegenheit erweiterter oder gesteigerter Homogenität der Nation ist. […] Vorstellungen einer Gemeinsprache werden eingebüßt zugunsten einer Kollektivität, die ihre Freiheit in einer Sprache oder einem Set von Sprachen ausübt, für die Differenz und Übersetzung irreduzibel ist" (Butler und Spivak 2008, 43).

Vollzüge eines solchen offenen, differenziellen Wirs sind ambivalent, denn wer sie mitvollzieht nimmt zwangsläufig teil an der Bildung andersartigen *Wirs*, das selbst neue Grenzziehungen und Verwerfungen erzeugen kann. Übersetzungsprozesse sind außerdem immer vom Grundproblem begleitet, dass Gehalte von der einen in die andere Sprache verloren gehen. *Something is lost in translation*. Es bleibt in der Übersetzung insofern eine Opazität der Erkennbarkeit und der Anerkennung, eine Differenz, eine Leerstelle, die nicht eingeholt werden kann.[5] Doch gerade, wenn dem Scheitern der Identifizierung in Übersetzungen Raum gegeben wird, kann dieses Widerfahrnis dem beschriebenen Differenzraum eines Anderswie von Leben und Verstehen Gestalt geben.

Die Frage nach konkreten Praktiken, in denen sich ein differenzielles *Wir* bildet, stellt sich über die Übersetzung in andere Sprachen und Ausdrucksformen auch auf einer tieferliegenden Ebene: hinsichtlich der *Lebensformen* und der *Bedingungen ihrer Lebbarkeit*. In welchen Praktiken auf Grundlage welcher Bedingungen sind nicht nur sprachliche *translations* von einer in eine andere Sprache möglich, sondern werden körperliche *transformations*, d. h. Leben anderswie, wirklich möglich, die in bisherigen regulativen Morphologien verworfen waren? Ein entsprechendes *Wir* differenzieller Art bildet sich überall dort, wo Bedingungen erzeugt werden, in denen innerhalb regulativer Morphologien und normativer Vorstellungen von Leben Bedingungen so verändert und Ressourcen angeboten werden, dass bisher verworfene Lebensweisen Ressourcen zugewendet werden, die ihr Dasein lebbarer machen; zugleich ohne dass diese Formen selbst einen eigenen Exklusivanspruch dogmatisieren, und sich offen halten für unvorhergesehenes Anderswie von Leben. Dies geschieht etwa in Form und an Orten sozialer, medizinischer, ästhetischer Angebote, die Menschen unterstützen, Leben in queeren Weisen aufzunehmen und Gestalt werden zu lassen, die sich nicht klassischen Schemata von Mannsein/Frausein zuordnen und sich auf die Suche nach Leben anderswie machen. Oder in Einrichtungen, die individuelle Formen von kultureller Interaktion unterstützen, in denen identifizierende Zuschreibungen oder Rasterungen ihre Selbstverständlichkeiten verlieren und Leben in hybrider, sich differenzierender Art zum

[5] Walter Benjamin sieht in diesem Sinn die „Aufgabe" – das, was aufgegeben werden muss – den Verlust bzw. das Scheitern heraus, das jede Übersetzungspraxis durchzieht (vgl. Benjamin 1972).

Vorschein kommen kann. Dort bieten sich offene Räume für Fantasie an, wo in und aus Differenzen andersartige Lebensweisen – Heteromorphien[6] – entdeckt und wirklich erprobt werden können.

6. Impulse für praktische Theologie

In den vorausgehenden Rekonstruktionen der drei Modalitäten von *Wir* – isomorph, universal, differenziell – war Theologie bereits implizit im Spiel. Denn Vollzugsformen von *Wir* sind keineswegs frei von Glaubensdimensionen und theologischen Bezügen, aller Säkularität zum Trotz. „Gott", „Religion", „Transzendenz" werden in ihnen immer wieder implizit oder explizit zum Thema und spielen in den performativen Vollzügen von *Wir* mit. Ein Beispiel, in dem sich politische Performatik mit theologischen Dimensionen verbindet, liefert die eingangs zitierte Passage aus Bushs Kommentar zum *Nuestro Himno*. Der amerikanische Präsident verknüpft dort den Vollzug der nationalen Einheit mit dem Motto „in God we trust", das selbst Teil der öffentlichen US-Polito-Performatik ist (vgl. Legal Information Institute 2024, dort § 302, National motto). Die nationale Wir-Identität wird mit Gottvertrauen als eine Art vereinigendem Schirm verbunden, unter dem man sich versammeln kann, und dadurch theologisch eingefärbt. Weitere Beispiel für solche postsäkularen Performanzen aus aktuellen brisanten politischen Kontexten sind die Osteransprache Selenskyj im April 2022 nach Beginn des russischen Angriffskrieges, die als litaneiartiges Gebet gestaltet und in der Sophiekathedrale in Kiew gedreht wurde. Selenskyj (2022) interpretiert den ukrainischen Widerstand darin als Auferstehungsprozess, der mit Sicherheit zum Sieg führen wird. Weitere Beispiele liefert die Inszenierung Trumps als gottbeschützter Heilsbringen im zurückliegenden US-amerikanischen Wahlkampf 2024 (vgl. CNN politics 2024). Abseits der Bühnen politischer Großereignisse gibt es eine Vielzahl von Praktiken, in denen sich Menschen im öffentlichen Raum kritisch zu Machtstrukturen verhalten und in kreativen Akten für veränderte Lebensbedingungen einstehen, auch mit Bezugnahmen zu theologischen Ressourcen und Repertoires (vgl. Miller 2019).

Theologisch-akademische Arbeit kann solche postsäkularen Performanzen zum Thema machen: Wie ist Theologie auf Ebene der Gehalte und Vollzugsdynamiken im Spiel – und dabei auch in ihre Derealisierungs-/Verwerfungsdynamiken verstrickt? Performanzkritische Theologie reflektiert die Modalitäten von Wir und ihre Verwebungen mit Glaubensgehalten und Transzendenzdynamiken.

In den Blick kann dabei auch die *Community* von Theolog*innen im akademischen Business und deren Performance selbst kommen. Welche normativen Vorstellungen

[6] Unter „Heteromorphie" verstehe ich eine sich ereignishaft anbietende und zuspielende Andersform von Leben, die einen widerständigen Raum der konkreten materiellen und sozialen Erprobung dieses Lebens ausprägt (siehe Kern 2024).

‚guter' Theologie wirken hier – nicht nur hinsichtlich von Denk- und Argumentationsmustern und methodologischen Strukturierungen, sondern auch von Darstellungs-, Organisations- und Verkörperungsformen? Welche Regulationsmuster präfigurieren inhaltliche Darstellungs- und soziale Verkörperungsprozesse, favorisieren die einen und verwerfen andere? Welchen Verkörperungsformen werden aufgrund welcher normativer Vorstellung Ressourcen zugewendet, sodass sie lebbar werden? (vgl. Kern 2023).

Über das spezifische Feld akademisch-theologischer Art ergeben sich Impulse für theologische Praxis in Gesellschaft und Kirche insgesamt. Lange Zeit wurde theologischerseits eher eine universal-integrale Wir-Fassung favorisiert. Es galt die Perspektive, dass das Ganze im Fragment zu sich kommt und erfasst ist: in der Figur Jesu als verdichteter Knotenunkt der Geschichte. Kirche stand im Dienst dieser umfassenden Einheit, deren Form idealerweise der eine Glaube an Gott in dieser einigenden Figur Jesus Christus war – eine theologische Isomorphie.[7] Von ihrem eigenen Gegenstand her aber hat Theologie eine nicht zu unterschätzende Tendenz hin zu einem Wir *differenzieller* Art und heteromorpher Performance. Setzt man voraus, dass Gott immer mehr und unfassbarer ist als das, was in Bezug auf Gott gesagt und verkörpert ist, entfaltet sich mitten in theologischen Darstellungs- und Vollzugformen eine Dynamik der Überschreitung, die sie relativiert und aufbricht. Geht man außerdem etwa mit *Gaudium et spes* davon aus, dass die Geschichte ein Ort ist, in dem Spuren des Wirkens Gottes in signifikanten Entwicklungen (GS 4) auffindbar sind, die ereignishaft überraschend aufbrechen, ohne einfach Plan menschlicher Aktivitäten zu sein, schreibt sich eine Dynamik der Suche in Theologien ein, eine Dynamik der Dezentrierung, die immer wieder zu Disruptionen führt und „definitive", festgezurrte Positionierungen in Glaubensgehalten und -praktiken unterläuft.

Auch biblische Texte beschreiben Praktiken eines solchen *Wirs* differenzieller Art. Sie thematisieren bekanntlich die Situation von Menschen am Rande, von Schattengestalten in prekären Situationen, die an den Rand der Lebbarkeit ihrer Leben geraten. Besonders Leprakranke erscheinen als Menschen, die am Rande leben, in Bedingungen und unter Umständen, in denen sich im wahrsten Sinne des Wortes ihre Körperumrisse auflösen; Menschen, die a-morph(er) werden. Biblische Texte lenken den Blick auf diese prekarisierten, körperlich-materiell derealisierten Leben, die nicht den normativen Vorstellungen der Performance von gutem – oder singularisiert schönem – Leben entsprechen. Indem sie die amorph werdenden Leben in den Vordergrund rücken, bedrängen sie mit der Frage, wie Lebensbedingungen, soziale Organisationsprozesse und ihre theologischen Verwebungen reorganisiert und refiguriert werden können, um Leben anders möglich zu machen, sodass den Prekarisierungs- und Derealisierungskräften

[7] Eine Fortsetzung findet die integral-universale Fassung kirchlichen Wirs in Communio-Ekklesiologien und aktuell in Ekklesiopraxien der Synodalität, die auf eine gemeinsamen Unterscheidungsprozess setzen und auf möglichst konsensuell-integrative Entscheidungen hinausgehen, vgl. Holy See Press Office 2024.

des Sozialen wirksam entgegentreten wird. In der Suche nach anderen Formen der Verkörperung und sie ermöglichende Bedingungen stehen stets auch überkommene Gottesvorstellungen zur Disposition und in Kritik, die Zerfallsprozesse bedingen, festzurren oder dafür erblinden. Die Andersformen von Leben stehen dabei bestenfalls selbst immer wieder neu in einem Raum der Relativität, in dem sie über sich hinaustendieren.

Im Verschwinden Jesu am Ostermorgen radikalisiert sich das Amorphe: Zurück bleiben nur formlose Laken. Aber gerade in diesem Punkt wird das Vergehen des Lebens im Tod zum Umschlagspunkt für eine Vielzahl von Verkörperungen, die rund um diese unfassbare, nicht abschließend bestimmbare Leerstelle den Glauben an einen Gott des überraschenden Anderswie von Leben verkörpern und in immer neuen Gestalten zu verkörpern beginnen: die Zeuginnen und Zeuginnen des Osterereignisses in ihren Lebens- und Glaubensperformanzen. Österliches *Wir* ist ein *Wir* differenzieller, offener, ereignishafter Art, das sich wiederständig den tödlichen Verwerfungsgewalten menschlicher Wir-Bildungsprozesse widersetzt und Leben anderswie Resonanz, Raum und Gestalt gibt (vgl. Certeau 2009).

Biblische Theologie radikalisiert dabei ein Moment der Unverfügbarkeit und der Ereignishaftigkeit. Transfigurationen dieser offenen, ereignishaften Art sind keine Erfindung menschlicher Akteure allein, kein *faire-l'événement* (vgl. Derrida 2007), kein Produkt, das im Möglichkeitsbereich von Politiken und sozialen Programmatiken angelegt ist. Es ist *heteromorph* in einem strengen Sinn: Etwas hat sich in der Geschichte ereignet, deckt eine Differenz auf, die bereits im Spiel war und öffnet einen Raum, in dem sich Akteure entscheiden und Verantwortung übernehmen können, Leben in individuellen und kollektiven Andersformen zu erproben, die über die bisherigen regulativen Morphologien eröffnend hinausgehen.

In einigen pastoralen Handlungsfeldern gewinnt die Praxis eines solchen differenziellen *Wirs* momentan Kontur, exemplarisch etwa im Bereich von Queerpastoral. Wolfgang Rothe (2022) lässt Stimmen hörbar und Biografien sichtbar werden, in denen Menschen sich ins Offene hinein bewegen und Lebens- und Liebensweisen jenseits klassischer, heteronormativer Formierungen gestalten. In den biografischen Miniaturen wird dabei immer wieder deutlich, dass die jeweiligen Wege individuelle Entwicklungsprozesse darstellen, die zugleich in soziale Interaktionen und Netze eingebunden sind, in welchen die entstehende Polymorphie des Lebens Anerkennung findet und konkrete, auch materielle Formen der Zuwendung erfährt, die diese nicht nur denkbar, sondern wirklich lebbar machen. Über Queerpastoral hinaus sind Praktiken aktueller Schöpfungs- und Human-Animal-Pastoral ein weiteres exemplarisches Feld, in dem sich *Wir* differenziell vollzieht, indem ‚klassisch', als natürlich angesehene Mensch-Tier-Distinktionen dekonstruiert und interspezielle Beziehungs- und Glaubensformen in den Blick geraten (Horstman et al 2018). Theologische Praxis wird darin als Lebensstil differenzieller Art gefasst, in dem mit Ressourcen, Reflexionen und Repertoires von Glaubenstraditionen

Leben anderswie, mitten in den Verwerfungsmechanismen ereignishaft Raum gegeben und es bezeugt wird.

Literaturverzeichnis

Amnesty International (2024). Deine Rechte auf einen Blick: Alle 30 Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, abrufbar unter: https://www.amnesty.de/alle-30-artikel-der-allgemeinen-erklaerung-der-menschenrechte [20.12.2024].

Balibar, Étienne (2018). European Perspectives. Secularism and Cosmopolitanism: Critical Hypotheses on Religion and Politics. New York: Columbia University Press.

Barthes, Roland ([3]2015). Mythen des Alltags. Frankfurt: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1972). Die Aufgabe des Übersetzers. In Gesammelte Schriften IV/1 (S. 9–21). Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, Judith (2009). Krieg und Affekt. TransPositionen. Zürich: Diaphanes.

Butler, Judith (2010). Raster des Krieges: Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt: Campus.

Butler, Judith ([4]2014a). Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, Judith ([17]2014b). Das Unbehagen der Geschlechter: Judith Butler. Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, Judith (2016). Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, Judith ([11]2021). Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, Judith & Spivak, G. C. (2007). Who sings the nation-state? Language, politics, belonging. London: Seagull Books.

CBC News (2024). Raygun 'devastated' by online hate after Olympics performance, abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=Z7Ohove06Do [20.12.2024].

Certeau, Michel de (2009). Der gründende Bruch. In: Ders., GlaubensSchwachheit. Stuttgart: Kohlhammer, 155–187.

CNN (2024). Bush: Sing ‚Star-Spangled Banner' in English, abrufbar unter: https://web.archive.org/web/20060504051210/http:/www.cnn.com/2006/US/04/28/bush.anthem.ap/index.html [20.12.2024].

CNN politics (2024). An unusually reflective Trump suggests divine intervention in aftermath of rally shooting, abrufbar unter: https://edition.cnn.com/2024/07/15/politics/rally-shooting-aftermath-trump-god/index.html [20.12.2024].

Derrida, Jacques (2007). A Certain Impossible Possibility of Saying the Event. Critical Inquiry, 33 (2), 441–461. https://doi.org/10.1086/511506

Geiser, Ellen (2024). Wer zählt? Praktisch-theologische Fährten zwischen der Neuen Politischen Theologie und Judith Butler. Bielefeld: transcript.

Gellings, Leon (2024). Geschlechterdebatte bei Olympia wird zum Stellvertreterkrieg, abrufbar unter: https://www.sportschau.de/olympia/investigativ/geschlechterdebatte-bei-olympia-wird-zum-stellvertreterkrieg,olympia-paris-imane-khelif-geschlechterdebatte-iba-ioc-100.html [20.12.2024].

Gertenbach, L., Laux, H., Rosa, H. & Strecker, D. (2010). Theorien der Gemeinschaft zur Einführung. Zur Einführung. Hamburg: Junius.

Hispanic Star (2024). El Pendón Estrellado - Official Spanish Version of the National Anthem, abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=bZ1LB1XQ-Us [20.12.2024].

Holusha, J. (2006). Bush Says Anthem Should Be in English, abrufbar unter: https://www.nytimes.com/2006/04/28/us/bush-says-anthem-should-be-in-english.html [20.12.2024].

Holy See Press Office (2024). "Instrumentum laboris" for the Second Session of the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops (October 2024), abrufbar unter: https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2024/07/09/240709d.html [20.12.2024].

Horstmann, Simone, Ruster, Thomas & Taxacher, Georg (2018). Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere. Regensburg: Friedrich Pustet.

Kern, Christian (2023). Kongressbericht: Wer ist Wir?, abrufbar unter: https://pastoraltheologie.org/kongressbericht-wer-ist-wir/ [20.12.2024].

Kern, Christian (2022). Scheitern Raum geben: Theologie für eine postsouveräne Gegenwartskultur. Ostfildern: Grünewald.

Kern, Christian (2024). Bewegungen ins Offene: Grundzüge heteromorphologischer Theologie. In Christian Kern, Judith Gruber & Christian Bauer (Hrsg.), Spielarten der Macht: Theologie orten und räumen mit Hans-Joachim Sander. Ostfildern: Grünewald, 389–432.

Kern, Christian (2025) (im Erscheinen). Wie Szenerien des Erfolgs in Bewegung geraten: Zur Kinematographie des Scheiterns. In: Jörg Herrmann & Reinhold Zwick (Hg.), Zerbrochene Träume. Vom Scheitern im Film. Marburg: Schüren.

Kertzer, David (1998). Ritual, Politik und Macht. In: Andrea Belliger & David Krieger (Hg.), Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch. Opladen: Westdeutscher Verlag, 365–390.

LatinosUnitedAsOne (2024). "Nuestro Himno" ("Star Spangled Banner" in Spanish).

Lawton, Rachele (2013). Speak English or Go Home: The Anti-Immigrant Discourse of the American 'English Only' Movement. Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines, 7 (1), 100–122.

Legal Information Institute (2024). 36 U.S. Code § 301 – National Anthem, abrufbar unter: https://www.law.cornell.edu/uscode/text/36/301 [20.12.2024].

Miller, Jordan (2019). Resisting theology, furious hope: Secular political theology and social movements. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Nussbaum, Martha C. (2015). Fähigkeiten schaffen: Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität. Baden-Baden: Karl-Alber-Verlag.

Reckwitz, Andreas (2019). Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne. Frankfurt: Suhrkamp.

Rothe, Wolfgang F. (Hg.). Gewollt, geliebt, gesegnet: Queer-Sein in der katholischen Kirche. Freiburg i. Br.: Herder.

Serafini, Paula (2018). Performance action: The politics of art activism. Routledge studies in political sociology. London: Routledge Taylor & Francis Group.

Selenskyj, Wolodymyr (2022). Привітання Президента України Володимира Зеленського з Великоднем, abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=_i-ht0wqWEU [20.12.2024].

Dr. theol. Christian Kern
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
+49 (0) 251 83-29230
christian.kern(at)uni-muenster(dot)de
https://orcid.org/0000-0003-3540-9474

Michael Schüßler

Alles so schön *wir* hier? Versuch über die postkoloniale Machtkritik pastoraltheologischer Standards

Abstract

Spätestens seit der Eskalation des Nahostkonflikts gilt postkoloniale Theorie als banale Polarisierung des Denkens mit antisemitischen Anteilen. Das aber wird der differenzierten Analyse von Verflochtenheiten und Machtdynamiken nicht gerecht, wie sie sich im Dazwischen zum Globalen Süden entwickelt hat. Nach einer kurzen Skizze zur (pastoral)theologischen Rezeption werden am Beispiel der Dekonstruktion des Container-Wir und der Verkomplizierung diakonischer Rettungsmuster die Potenziale eines post/dekolonialen Reflexionsschubs erörtert. Der Beitrag endet mit der exemplarischen Frage, wer eigentlich global für und als Kirche spricht: Wer ist das *wir* der Weltkirche?

Since the escalation of the Middle East conflict at the latest, postcolonial theory has been regarded as a banal polarisation of thought with anti-Semitic elements. However, this does not do justice to the differentiated analysis of entanglements and power dynamics that has developed in between the Global South. After a brief outline of the (pastoral) theological reception, the potential of a post/decolonial thrust of reflection is discussed using the example of the deconstruction of the container-'we' and the complication of diaconal salvation patterns. The article ends with the exemplary question of who actually speaks globally for and as the church: Who is the 'we' of the global church?

Sehr spät erst hat sich die (katholische) deutschsprachige Pastoraltheologie für post- und dekoloniale Theorien geöffnet (vgl. Leimgruber 2020; Pittl & Schüßler 2022; Fuchs 2023, Merle, Stetter & Krause 2024). Doch vielleicht ist es damit schon wieder vorbei. In der öffentlichen Wahrnehmung ist postkolonial zu einem negativ besetzen Triggerpunkt geworden. Erst hatte 2022 der Streit um die antisemitischen Kunstwerke auf der dekolonialen documenta 15 den Eindruck hinterlassen, es handle sich um eine banale binäre Politisierung des Denkens: The West and the Rest samt einseitiger Europa- und Modernekritik am ethischen Universalismus der Aufklärung. Und seit dem furchtbaren Terrorangriff der Hamas vom 7. Oktober 2023 und dem anschließenden, ebenso furchtbaren Gazakrieg der israelischen Regierung hat die polarisierende Gewalt das Denken und den Diskurs vollends im Griff. Nicht nur, dass weltweit jüdische wie muslimische Menschen mit Übergriffen und Gewalt aus der je anderen Solidaritätsbewegung rechnen müssen. Auch die ideologischen Fronten sind heillos verhärtet. In Form von Israelkritik scheint der kritischen Theorie aus den ehemaligen Kolonien im Globalen Süden der Antisemitismus konstitutiv eingeschrieben. Postkoloniale Theorie wird auf die antikoloniale Legitimierung des Hamas-Terrors reduziert, die es ja leider auch gegeben hat. Jahrzehnte an hochdifferenzierter machtkritischer Analyse globaler Verflechtungen gelten in Deutschland damit als moralisch desavouiert. Avner Ofrath beschreibt die

DOI: 10.17879/zpth-2024-6261 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 77–91

Lage in einem vielbeachteten Merkur-Beitrag zum Nahostkonflikt am Begriff des Siedlerkolonialismus, „ein Begriff, der das Potenzial hätte, die historische Komplexität von Fällen wie Israel/Palästina zu erfassen, der aber stattdessen immer gröber, sogar menschenverachtend gebraucht wird“ (Ofrath 2024, 12). Ofrath kritisiert, dass sich „ein beachtlicher Teil der sich als links, progressiv oder antikolonial bezeichnenden Gruppierungen und Intellektuellen“ von „elementaren Grundsätzen humanistischer Politik“ verabschiedet habe (Ofrath 2024, 15; 14). Zugleich sei es aber ein Fehler, die koloniale Gründungsgeschichte Israels auszublenden: „Die in Israel wie in Deutschland gängige Vorstellung, der Zionismus hätte aus einer ‚kargen Wüste‘ ein blühendes Land geschaffen, ist Produkt und Ausdruck hartnäckiger Ignoranz“ (Ofrath 2024, 12).

Der Vortrag, der diesem Text zugrunde liegt, wurde wenige Wochen *vor* dem Überfall der Hamas gehalten. Angefragt war eine postkolonial informierte Perspektive zum Kongress-Thema der AG Pastoraltheologie 2023 *Wer ist WIR*? Die eben skizzierte Dynamik hat die deutschsprachige Rezeption post- und dekolonialer Theorie zwar schwieriger, aber nicht obsolet gemacht. Wer sich damit noch nicht intensiver beschäftigt hat, wird erstaunt sein, was Michael Nausner 2020 zur Frage *Wer darf dazugehören* schreibt:

> „Postkoloniale Theorie kann hilfreich sein, um in Zeiten wie diesen nicht in die Falle eines polarisierenden Denkens einander ausschließender Kulturen zu geraten. […] Eine der Grundeinsichten postkolonialen Denkens ist eben diejenige, dass jede kulturelle Zugehörigkeit komplex ist und deshalb ein Verständnis von Kultur als rein und abgeschlossen notwendigerweise ein Konstrukt darstellt, das in der Geschichte schon viel Unheil angerichtet hat“ (Nausner 2020, 28).

Es handelt sich um ein sehr vielfältiges und dynamisches Feld der Wissens- und Theorieproduktion, das sich eigentlich von binären Vereinfachungen gerade wegbewegt hat (vgl. Gandhi 2019). Post- und dekoloniale Studien erforschen die Vielschichtigkeit des kolonialen Raums und die Verflochtenheit scheinbarer Gegensätze von *zivilisiert* und *unterentwickelt*, von *modern* und *vormodern*, von *europäisch* und *exotisch*, von *vernünftig* und *mythisch* – auch von *christlich* und *nicht-christlich*. Gerade das Miteinanderverflochten-Sein (Entanglement) ist eine wichtige Denkfigur, die ich aus postkolonialen Texten gelernt habe. Und dass dabei ungleiche Machtverhältnisse entlang von Hautfarbe, Geschlecht oder Einkommen wesentlich für die Herstellung der real existierenden gemeinsamen Welt sind. Gerade Postkoloniale Theologie, so Stefan Silber, sollte faktische Ausgrenzungen und Verwundungen benennen und auf der Suche bleiben nach einem anderen Wir (Silber 2023, 33–44).

Damit bin ich bei einer letzten Vorbemerkung. Michael Nausner, Stefan Silber, ich als Autor dieses Textes, wir gerade zu Lesenden gehören als weiße, europäische Männer mit akademischer Bildung zu den mehrfach privilegierten Personen. Auch ein wir. In Theologie und Kirche ist man oft versucht, alle anderen in ein großes Wir der Liebe Gottes einzubeziehen. Doch wenn faktische Unterschiede und Machtverhältnisse übergangen werden, bleibt alles beim diskriminierenden Alten. Rassismusbetroffene Personen

wie Sarah Vecera (Vecera 2022) oder Quinton Ceasar haben das im evangelischen Bereich öffentlich thematisiert. Die Abschlusspredigt von Quinton Caesar beim Evangelischen Kirchentag 2023 in Nürnberg ist ein beeindruckendes Beispiel. Caesar ist in Südafrika aufgewachsen, hat dann in Berlin Theologie studiert und arbeitet heute als Pfarrer in Norddeutschland. Er steht auf der sonnigen Bühne des Hauptmarktes.

> „Lasst uns über die Liebe sprechen. Wir zitieren gern mal ‚Glaube, Hoffnung, Liebe.' Wir sagen: ‚Die Liebe leitet uns.' Wir singen: ‚All you need is love.' […]
>
> ‚Alles hat seine Zeit' oder ‚All you need is love' erinnert mich aber eher an einen Happyland-Zustand. Happyland, das ist ein Wort von Tupoka Ogette, die damit beschreibt, wie sich Menschen fühlen, die keine Diskriminierungen erfahren und auch nicht sehen, dass andere sie erfahren. Happyländer:innen, also Leute aus Happyland, sagen: ‚Gott liebt uns alle gleich.' Happyländer:innen sagen: ‚Ich sehe keine Hautfarbe, keine Behinderung, kein Geschlecht.' Happyländer:innen sagen: ‚Jesus Christus hat uns alle durch seine Liebe befreit.' Sie sagen: ‚Die Kirche ist ein sicherer Ort für alle.' Moetie liegie daai kind! Hey, lügt uns nicht an. Es ist leichter, von befreiender Liebe zu predigen, als eine Liebe zu leben, die befreit.
>
> Doch wenn ihr von der Liebe predigt, die alles besiegt, und trotzdem meine Geschwister und mich diskriminiert – wegen unseres Einkommens, unserer Hautfarbe, unserer Behinderung oder unserer queeren Identität. Dann sagen wir: Moetie liegie daai kind! Meine Geschwister und ich – wir sind Kirche. Wir sind kein Gegenüber, brauchen keine Nächstenliebe oder Zuwendung von oben herab. Wir sind Kirche. Und meine Geschwister und ich sagen: Jetzt ist die Zeit! Wir vertrauen eurer Liebe nicht. Wir haben keine sicheren Orte in euren Kirchen. Ich werde euch heute nicht anlügen." (Ceasar 2023)

Quinton Ceasar sagt: Passt auf, es ist komplizierter mit diesem bunten Wir und mit dem Christentum als Nächstenliebe. Sonntagspredigt und Alltagspraxis, das passt nicht immer zusammen. Caesar sagt ganz offen, was weiße Christ*innen „nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten" (Hasters 2019): Es gibt alltagsrassistische Diskriminierungsmuster, auch dort, wo gute christliche Absichten im Spiel sind, weil das Ausblenden der kolonialen und globalen Zusammenhänge abwertende kirchliche Routinen verschweigt.

1. Post- und dekoloniale Praktische Theologie

Ich knüpfe lose an den in Ghana geborenen und in den USA lehrenden Emmanuel Lartey an, der für eine postkoloniale Pastoraltheologie drei Basisperspektiven vorschlägt: Voice, Epistemology und Praxis (Lartey 2022).

Voice, Access, Justice: Can the subaltern speak?

Postkoloniale Studien entstehen als Erforschung kolonialer Unterdrückungs- und Marginalisierungserfahrungen. Mit Ina Kerner können „postkoloniale Theorien als kritische Theorien verstanden werden […], die den Anspruch erheben, auf gesellschaftliche Missstände einschließlich ihrer Ursachen und Wirkungen aufmerksam zu machen“ (Kerner 2012, 12). Im Zentrum steht die Verbindung von Wissen und Macht und wie sich koloniale Muster der Abwertung und Ausbeutung bis heute oft unterschwellig reproduzieren. Leela Ghandi versteht in ihrer Einführung postkoloniales Denken als theoretischen Widerstand gegen das mystifizierte Vergessen kolonialer Nachwirkungen im Heute (Gandhi 2019, 4, theologisch: Gruber 2018).

Daraus haben sich kontextuelle, postkoloniale Theologien entwickelt (Lartey 2013, Nehring & Tielesch 2013, Silber 2021). Mit Judith Gruber, Stefan Silber oder Sebastian Pittl handelt es sich um kritische Fortschreibungen der befreiungstheologischen Aufbrüche des 20. Jahrhunderts. Leitperspektive ist hier die *Option für die Armen und Anderen*, welche die biblischen Verheißungen einer kommenden Gerechtigkeit nicht allein im Jenseits deponiert, sondern an das Leben im Hier und Jetzt, an Menschenrechte und globale Ungerechtigkeitsstrukturen zurückbindet. Mit der Entdeckung von Verflechtungen, Othering und epistemischer Gewalt (auch) religiöser Denkkategorien verkompliziert postkoloniales Denken allerdings das weltkirchliche Befreiungspathos. Universalitätsansprüche europäischer Theologie werden kritisiert und die Vielfalt des Lebens und Glaubens rückt ins Zentrum. Die Suche nach einem guten Leben für alle steht nicht infrage, sondern auf wie viele Weisen es gefunden werden kann. „Europa ist nicht mehr die Apotheke der Welt“, schreibt Achille Mbembe (Mbembe 2020, 233). Stattdessen gelte es, so Nikita Dhawan, die Aufklärung vor den Europäer*innen zu retten (Dhawan 2024). Ob und inwieweit das auch für die moderne, aufgeklärte christliche Theologie gilt, ist umstritten.

Epistemology: Postkoloniale Theologie im Practice Turn

Wie Sebastian Pittl zusammenfasst, waren postkoloniale Studien „von Beginn an ein eminent wissenschaftspolitisches Projekt, das darauf zielte, die eurozentrischen Verengungen und rassistischen Verzerrungen westlicher akademischer Wissenschaft offen zu legen“ (Pittl 2020, 906). Die aktuellen Forderungen nach einer Dekolonisierung der Sprache, des Alltags, der Museen und eben auch von Kirchen und Theologien geht von anhaltender Kolonialität aus, auch dort, wo das gerade nicht explizit thematisiert wird. Die universitäre Theologie ist so ein Ort.

Judith Gruber ist eine der schärfsten Beobachterinnen eurozentrischer Theologien, die sich also nicht als kontextuell, sondern als universales Modell verstehen. „In den Politiken universitärer Wissensproduktion […] greifen kolonial formatierte Wissens-, Macht- und Infrastrukturen ineinander und garantieren in einem Zusammenspiel von

akademischen Praktiken (u. a. Lehrplangestaltung, Verteilung von Forschungsgeldern, Bibliotheksbestückungen, Lehrstuhlbesetzungen) den Fortbestand von eurozentrischem, weißem, heteronormativem Wissen“ (Gruber 2023, 15).

Dazu ein Beispiel aus unserer internationalen Fach-Community. Die vorletzte Konferenz der *International Academy of Practical Theology* in Brasilien 2021 hatte Postkolonialität zum Thema. Als während der diesjährigen Konferenz in Seoul der bald erscheinende Sammelband vorgestellt wurde, gab es eine kontroverse Diskussion. Denn die nach dem Reviewprozess zur Veröffentlichung übrig gebliebenen Beiträge kamen überwiegend aus Europa und den USA. Wie hoch liegt also die Schwelle, überhaupt einen Text aus dem globalen Süden einzureichen? Mit welchen Kriterien wird *wissenschaftliche Qualität* geprüft? Und welche Muster prägen noch im Rücken hochreflektierter und gutmeinender Kolleg*innen das faktische Handeln?

Was Gruber über die KU Leuven schreibt, kann ich für Tübingen bestätigen: „Auch an der Theologischen Fakultät sind es vor allem Studierende, die Kritik an der scheinbar selbstverständlichen Weißheit, Männlichkeit und Eurozentrizität des in der Lehre vermittelten theologischen Wissenskanons üben“ (Gruber 2023, 16). Wir stehen damit theologisch vor einem epistemologischen Musterwechsel. Denn es zeigt sich historisch wie zeitgenössisch eine Vielfalt und Verwobenheit christlicher Praktiken, „die sich nicht (mehr) mit einem einlinigen Meisternarrativ von *einer ein*deutigen christlichen Tradition unterwerfen lassen“ (Gruber 2023, 16).

Praxis des pluriform Verflochtenen

Ich bleibe mit Larteys dritter Basisperspektive weiter bei Grubers Text. Sie findet Beispiele für postkoloniale Lernprozesse gerade in Praxissituationen und deshalb auch in der Praktischen Theologie, weil der Erfahrungsbezug von Theologie dort grundsätzlich verhandelt wird. Aber die Interpretationshoheit bleibe bisher oft weiterhin bei den normativierten Texten der Tradition und den akademischen Theologien.

Neuere ethnografisch ansetzende Arbeiten machen dagegen ernst mit der theologiegenerativen Kraft der Praxis, entdecken dabei aber auch deren Komplexität. „Das Ziel theologischer Arbeit wird hier nicht mehr in der generellen Verurteilung *oder* Rehabilitation der empirischen Realitäten […] theologischer Wissensproduktion gesehen, sondern in ihrer Wahrnehmung als eine ‚production of a plurivocal theological tradition that is ever in flux‘“ (Gruber 2023, 18), hier mit einem Zitat von Natalie Wigg-Stevenson. Ganz neu ist das nicht. Aber ihr Punkt stimmt: Die Authentizität christlicher Tradition liegt nicht mehr hinter oder jenseits der empirischen Kontingenzen, sondern in ihnen. Es gilt, Interpretationsformen für die ereignisbasierte Präsenz christlicher Gottesvermutungen in den mehrdeutigen und politisierten Gegenwartskontexten zu finden.

Ich will das jetzt an zwei pastoraltheologischen Standardthemen vertiefen: christliche Identität und rettende Solidarität

2. Identität: Postkoloniale Dekonstruktion des Container-Wir

In der Praktischen Theologie geht es oft um kirchliche Identität, um ein christliches Profil oder eine zu rettende Einheit. Judith Gruber hat hier für die Theologie wichtige Einsichten von Homi Bhabha aufgegriffen. Identität ist nicht das logische Gegenteil von Differenz, sondern ein Ergebnis performativer Praktiken. Doing identity „entsteht aus Differenzierungen heraus, die mit ihren Abgrenzungen gleichzeitig wechselseitige Verwiesenheiten hervorbringen – das Andere schreibt sich in das Eigene ein“ (Gruber 2013, 131). Das gilt besonders für die heute gängige Vorstellung völlig unterschiedlicher Identitäten und Kulturen. Wie Homi Bhabha aber schreibt: „Kulturen sind niemals in sich einheitlich, und sie sind auch nie einfach dualistisch in ihrer Beziehung des selbst zum Anderen“ (Bhabha 2000, 54). Die an kolonialen Verflechtungen abgelesene Theorie performativer und hybrider Überlagerungen irritiert zwei wichtige Muster des europäischen Denkens, die auch in der Praktischen Theologie ihre Spuren hinterlassen haben.

Das erste ist das religions-politische Muster „westfälischer Souveränität“ (Getachew 2022, 34), bei dem Recht und Identität an einen staatlichen Behälter mit einheitlicher Bevölkerung gebunden sind. Der Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens (1555) *cuius regio, eius religio* und später der Westfälische Friede (1648) hatten in Europa zwar zivilisierende Effekte. Es wurde aber zugleich ein Souveränitäts- und Einheitsdenken etabliert, das von sektoraler Differenzierung in territoriale Container ausgeht: Wir und die Anderen – *teile und herrsche*. Es ist das „Modell der westlichen Moderne, das auf der Territorialisierung des Raumes beruhend territoriale Integrität mit einheitlicher Gerichtsbarkeit verbindet […] und sich in der Welt nicht zuletzt mit Hilfe des kolonialen Imperialismus durchgesetzt hat“ (Kooroshy, Mecheril & Shure 2021, 19). Es wäre interessant nachzuforschen, wie die kirchliche Raum- und Souveränitätslogik der territorialen Pfarrei und deren Verflüssigung mit den staatlichen Grenz- und Mauerregimen einer durch Migration verflüssigten „postwestfälischen Ordnung“ (Brown 2018, 42) in Beziehung zu setzen wäre: Kranken gemeindliche Gastfreundschaft und nationale Asyl- und Migrationspolitik an ähnlichen Logiken?

Das zweite ist die Vorstellung, dass damit Identitäten verbunden sind, die zentral geordnet werden, die möglichst homogen sein sollen und deshalb von anderen Einflüssen geschützt werden müssten. Das gilt für die Erfindung von Nationalstaaten ebenso wie für die Erfindung von sich abgrenzenden *Weltreligionen*. „Die[se] Vorstellung von Religion entspricht der eines Containers, eines klar begrenzten Raums, oder auch der eines […] organisch geordneten Körpers – *das* Christentum, *das* Judentum, *der* Islam, *der* Buddhismus“ (Wendel 2018, 144; Hervorhebungen: im Original). Wie Marianne Moyaert zeigt, entsteht das Konzept der Weltreligionen im 19. Jahrhundert nach den Regeln des missionarischen Christentums „in the twofold imaginary process of *selfing* (the constructing of Christian identity) and *othering* (the construction of alterity): typically Christianity´s others are projected as the counter-image of normative Christianity” (Moyaert 2023, 423; Hervorhebungen: im Original).

Diese koloniale Logik der Moderne repräsentiert, so Bhabha, „eine radikale Rhetorik der Trennung von Kulturen, die als Totalität gesehen werden und so, nicht besudelt von der Intertextualität ihrer historischen Orte, in der Sicherheit der Utopie einer mythischen Erinnerung an eine einzigartige kollektive Identität ihr Leben fristen“ (Bhabha 2000, 52). Das Ziel seiner Analysen ist nun aber die in den Kolonien entstehenden Vermischungen und Überlagerungen, das *Inter.* Er beschreibt etwa, wie christliche Missionare im heutigen Indien das Evangelium in eine andere Sprache und eine andere religiöse Logik übersetzen mussten und damit den Irritationen des Hybriden ausgesetzt waren. Oder wie indische Kolonialbeamte die britische Kultur nachahmten und doch nie *wirkliche* Engländer werden konnten. Das scheint ein wesentliches Kennzeichen kolonialer Wirklichkeit zu sein: sich überlagernde und sich widersprechende Ansprüche einer „doppelten Seele“ möglichst pragmatisch auszubalancieren (vgl. dazu mit Beispielen aus Bolivien Müßig 2024).

Postkoloniale Theorie stellt die verschwiegene, *unreine* Überlagerung und Verflochtenheit verschiedener Zugehörigkeiten ins Zentrum der Analyse. Für Bhahba liegt „die Wichtigkeit des hybriden Moments […] in der Neuartikulierung […] von Elementen, die weder das Eine […] noch das Andere […] sind, sondern etwas weiteres neben ihnen, die die Begriffe und Territorien von beiden in Frage stellt“ (Bhahba 2000, 42). Es kommt im Leben performativ immer wieder zu Neuaushandlungen und Neubestimmungen, die nie völlig neu oder ganz stabil sind. „Das Dazwischen des Dritten Raumes […] stellt unsere Auffassung von der historischen Identität von Kultur als einer homogenisierenden, vereinheitlichenden Kraft, die aus der originären Vergangenheit ihre Authentizität bezieht und in der nationalen Tradition des Volkes am Leben gehalten wurde, sehr zu Recht in Frage“ (Bhabha, 56).

Die Frage nach der Identität des Christentums verändert sich von der Suche nach der zielgerichteten Entwicklung aus einem einzigen Ursprung hin zur Analyse von Verflechtungen und Überlagerungen, die sich um Benennungen als *christlich* herum anlagern und sich auch wieder entkoppeln. „Dabei sollten wir immer daran denken, dass es das ‚inter‘ – das Entscheidende am Übersetzen und Verhandeln, am Raum *da-zwischen* – ist, das den Hauptteil kultureller Bedeutung in sich trägt“ (Bhabha 2000, 58).

In postkolonialer Perspektive entpuppt sich die Herstellung einer eindeutigen christlichen Wir-Identität immer schon als Praktik und das Ergebnis eines imperialen Diskurses. Dagegen wird in postkolonialen Theologien, so Judith Gruber, „offengelegt, wie sehr sich gerade in Abgrenzungsprozessen die jeweils Anderen in den diversen Kontexten in christliche Identifikationsprozesse eingeschrieben haben und wie sehr die Formulierung christlicher Identität auf die Zeichen anderer, fremder Identitätsdiskurse verwiesen bleibt“ (Gruber 2013, 128).

Für die praktische Theologie stellt sich die Frage, wie sich heutige Bedürfnisse nach einer geschlossenen katholischen oder christlichen Gruppenidentität, die sich als eigenes Profil von anderen Religionen und Weltanschauungen erkennbar abhebt, in diese

Forschungslage einfügt und inwieweit sich darin alte imperiale Muster weißer christlicher Überlegenheit einschreiben. Es braucht eine praktisch und theologisch größere Sensibilität für performative Grenzziehungen des eigenen Handelns und Schreibens. Grenzen trennen nicht nur, Grenzen verbinden auch das durch sie Unterschiedene. Die Frage ist deshalb, mit welchen Qualitäten und Folgen für die Beteiligten das geschieht. Aus postkolonialer Perspektive liegt die Gewaltanfälligkeit nicht kategorial in Grenzziehungen, sondern in deren Qualität: Wenn Verflochtenheit, Vielfalt und Zwischenräume hart und binär vereindeutigt werden, steigt das Gewaltrisiko. Wenn dabei stabile Ungleichheiten reproduziert werden, steigt das Diskriminierungsrisiko. Wenn Gott nur in der eigenen Identität festgemacht wird, steigt das praktische Häresierisiko gegenüber dem Geheimnis unser aller Existenz. Wenn ein WIR großgeschrieben wird, will ich davon laufen … vielleicht auch vor der eigenen kolonialen, faschistischen und konfessionellen Gewaltgeschichte der großen WIRs.

3. Solidarität: Option für die Armen und Kritik des White Saviorism

Die befreiungstheologische *Option für die Armen und Anderen* sowie *universale Solidarität* mit allen Menschen, gerade mit Armen und Bedrängten, gilt als Basisüberzeugung kritischer Pastoraltheologie nach dem II. Vatikanum. Ute Leimgruber schreibt in ihrer wichtigen Regensburger Antrittsvorlesung *Hidden Patterns*, „dass die postkolonialen Theorien wertvolle Erkenntnisse liefern, um Pastoraltheologie weiterzudenken, beispielsweise im Blick auf die Verschleierung von Machtzusammenhängen in kirchlichen Praxisbezügen ebenso wie in theologischen Diskursen“ (Leimgruber 2020, 210). Sie verweist mit Gayatri Spivak und Hito Steyerls Sentenz, „eine Art Bauchredner für unterprivilegierte Gruppen spielen zu wollen“, (Steyerl 2008, 11) auf die Repräsentationsprobleme (vgl. Winkler 2020) und Machtverstrickungen auch noch des diakonisch und ethisch Richtigen. Ellen Geiser hat diese Form performativer Reflexivität für das, was der eigene theologische Diskurs in seinen mitlaufenden Mustern selbst tut (nicht nur *wovon*, sondern *wie* gesprochen wird), in ihrer Relecture von Johann B. Metz und Judith Butler ausführlich herausgearbeitet (Geiser 2024). Mir geht es wie Ute Leimgruber: „Eine allzu naive Rede von einem diakonischen Einsatz für die Armen erzeugt bei mir ein gewisses Unbehagen, denn die ‚Hidden Patterns‘ der ungerechten Machtförmigkeiten liegen im Diskurs selbst“ (Leimgruber 2020, 217, vgl. auch Schüßler 2019).

Ein Beispiel ist die soteriologische Grundierung pastoralen Handelns. So wie Gott uns Menschen gerettet haben wird, so sollen wir Christ*innen in tätiger Nächstenliebe Menschen retten. Aber stimmt das so mit der Rettung? Und wenn man das Wort Rettung durch Solidarität ersetzt, sind dann damit die paternalen Rettungsmuster überwunden? Man könnte dazu jetzt in die Bibel und in kirchliche Texte schauen. Oder praktischtheologisch in die Gegenwart, die bekanntlich den Blick in Schrift und Tradition

anleitet. Dann stößt man in der postkolonialen Literatur auf das Konzept des *White Saviorism*.

Den Ausdruck hat der amerikanisch-nigerianische Schriftsteller Teju Cole 2012 in einem Essay für das Magazin *The Atlantic* geprägt. „Der Begriff meint ein Muster, das man bis heute aus Hollywood-Filmen kennt, bisweilen aber auch in gut gemeinten Hilfsprojekten antrifft: Ein selbstloser weißer ‚Retter' erweist sich unter großen Entbehrungen als Wohltäter einer eingeborenen Bevölkerung, die ihrem Elend ansonsten hilflos ausgeliefert ist", so Sebastian Pittl (Pittl 2020, 903). Das ist kein Argument gegen globale Solidarität, sondern der Hinweis, dass nicht jede Form der Hilfe auch Teil einer hilfreichen Lösung ist. Machtkritische Dekolonisierung der (Praktischen) Theologie bedeutet die Chance zu besserer Selbsterkenntnis, inwiefern nämlich kirchliche Praxis verstrickt war und ist in rassistische Codes und stereotype Muster aus der Kolonialzeit. Sebastian Pittl beginnt einen Überblicksartikel zu postkolonialer Theologie und Kirche mit Zeilen aus dem ersten Gedicht, das in der Missionszeitschrift der Steyler Missionare 1874 abgedruckt wurde: „Der Kaffer irrt mit sehnsuchtsvollem Blicke / bis zu der Meere fernsten Grenzen hin / Ob ihm der Norden keinen Retter schicke / Der liebend mild´re seinen harten Sinn" (Pittl 2020, 903). Sarah Vecera, die als Person of Color bei einem Evangelischen Hilfswerk arbeitet, schreibt in ihrem Buch über Rassismus in der Kirche vom *Märchen von der Augenhöhe*: „Wenn sich Eurozentrismus mit dem Gebot der Nächstenliebe paart, sind wir schnell beim Thema White Saviorism […]. In der Idee des globalen Westens, der Welt zu helfen, steckt so viel mehr Kolonialismus, als wir uns meist überhaupt bewusst sind" (Vecera 2022, 139). Bereits die Aufklärung hatte universale Menschenrechte mit der Höherwertigkeit weißer, christlicher Männer verbunden. Mara Brecht hat jüngst sogar die These eines soteriologischen Privilegs entwickelt, eine Art theologische Grundierung des White Privilege. „Ich behaupte, dass in der Post-Kolonie (wörtlich: in der Welt, die auf den Kolonialismus folgt) die weiße Hautfarbe mit einer Erlösungsvermutung, mit christlich soteriologischer Gewissheit verbunden ist. Ich nenne diese Annahme, die dem Weißsein zugrunde liegt, soteriologisches Privileg" (Brecht 2024, 172). Ich lese das als Hinweis auf theologische Anteile am *White Savoir Complex*. Menschen aus dem Globalen Norden wollen *etwas zurückgeben*, vielleicht sogar Leben retten. „Dabei werden Verantwortungen übernommen und Fähigkeiten zugeschrieben, die meist gar nicht wirklich bestehen und dazu führen, dass Menschen des Globalen Südens infantilisiert und/oder abhängig gemacht werden" (Vecera 2022, 140).

Ich erinnere an Mark Lewis Taylors Überlegungen zu postkolonialen Machtstrukturen im christlichen Einsatz für die Schwachen. Er setzt am oben skizzierten Diskussionsstand an. „Das Problem des berechtigten Fürsprechers, des ‚wohlwollenden *westlichen* Intellektuellen' bringt den theologischen Diskurs – vor allem die Befreiungstheologie und die Theologie der Marginalisierten – in einen Krisenzustand" (Taylor 2013, 278; Hervorhebung: im Original). Denn zum einen haben intersektionale Analysen die Komplexität und Verwobenheit von Ausgrenzung und Diskriminierung deutlich gemacht. „Es ist klar,

dass arm, schwarz und weiblich zu sein heißt: es dreifach abbekommen“, so Spivak (2008, 74). Zum anderen ist der entscheidende Punkt, dass diese Muster Menschen nicht nur diskriminieren, sondern überhaupt stumm und sprachlos machen. Natürlich können arme, subalterne Personen sprechen und sich organisieren. Mit Ina Kerner geht es darum, „dass es ihnen im Kontext bestehender Machtverhältnisse nicht möglich ist, […] sich als komplexe Personen Gehör zu verschaffen, d. h. sich erfolgreich zu repräsentieren“ (Kerner 2017, 105; vgl. dazu auch Winkler 2020). Manche Personen können sprechen so viel sie wollen, aber ihr Sprechen wird als *naiv* oder *authentisch* entwertet.

Taylor dreht diese Schraube noch eine Windung weiter und fragt, „wie die Sprachlosigkeit der Subalternen durch die angeblich wohlmeinenden und wohlwollenden Erste-Welt-Intellektuellen verstärkt, sogar geschaffen und geformt wird, die die Bedürfnisse von Gruppen, wie z. B. der sogenannten […] ‚armen Dritte-Welt-Frauen‘ […], konstruieren und auf diese aufmerksam machen. […] Dieses Wohlwollen kann genau genommen als eine Schlüsseldynamik des Imperialismus gesehen werden“ (Taylor 2013, 288). Wie Stefan Silber schreibt, sind westliche Intellektuelle „nicht die heldenhaften, selbstlosen und erfolgreichen ‚Retter‘ der Subalternen, die sich selbst nicht helfen könnten, sondern haben es selbst nötig, von ihren Verstrickungen in koloniale, europäische, rassistische und patriarchale Stereotype befreit […] zu werden“ (Silber 2021, 142).

Eine in diesem Sinn wirklich sprechende Passage liest man in *Indecent Theology* von Marcella Althaus-Reid. Sie berichtet vom Besuch eines ausländischen Bischofs in ihrer Bibelgruppe in Buenos Aires, wohl in den 1980ern:

> „Ich erinnere mich an die Absurdität dieses Bischofs, der mich mit der offensichtlichen Genugtuung eines Mannes ansprach, der sich mit einer einheimischen Frau unterhielt, von der er annahm, sie sei ungebildet, einfach und arm, aber mit einem starken Glauben. Tatsächlich war ich Universitätsstudentin, und wenn ich arm war, dann nicht, weil ich keine Arbeit hatte (ich hatte damals zwei), sondern wegen der Hyperinflation. [...] Doch selbst die echten Analphabeten und Armen in der Gruppe reagierten vorsichtig und deckten die Fauxpas der anderen, um einen guten Eindruck zu vermitteln, das heißt, das koloniale Bild der Befreiungstheologie zu bestätigen. [...] Zu viel Klatschen und Bewunderung war genauso schlimm wie die Kritik [an der Befreiungstheologie, M.S.]“ (Althaus-Reid 2000, 26).[1]

[1] I remember the absurdity of that bishop addressing me with the evident satisfaction of a man talking with a native women whom he presumend was illiterate, simple and poor but with a strong faith. In fact, I was a university student and if I was poor, it was not through the lack of a job (I had two at that time) but hyperinflation. […] However, even the authentic illiterate and poor in the group were carefully responding and covering other people´s faux pas in order to give a good impression, that is, the colonial image of Liberation Theology. […] Too much clapping and admiration was as bad as the criticisms“ (Althaus-Reid 2000, 26). Dieses Beispiel, vor allem die Verarbeitung in öffentliche Reflexion durch Althaus-Reid, entspricht Stefan Silbers Hinweis auf die Bedeutung, „die dem Widerstand der Subalternen gegen die Solidarität und die Fürsprache der wohlwollenden Intellektuellen zukommt“ (Silber 2021, 52).

Das offene Sprechen über ihre wahre Lebenssituation hätte das Bild der Basisgemeinden als *Kirche der wirklich (?) Armen* verkompliziert. Es war nach den geltenden Diskursregeln nicht sagbar. Mit Mark Lewis Taylor ist Anwaltschaft deshalb auch keine Lösung: „Wir verfangen uns umso mehr in Selbstwidersprüche, wenn wir behaupten, uns selbst zurücknehmen zu können und die anderen durch uns sprechen zu lassen" (Taylor 2013, 289, sowie Fuchs 2023, 48–49). Mit Ute Leimgruber braucht auch die kritische und diakonische Pastoraltheologie vielmehr „die Offenlegung ihrer eigenen machtvollen und verborgenen hegemonialen Diskurse, ihrer ‚Hidden Patterns'" (Leimgruber 2020, 219).

Drei kurze Orientierungen dazu:

1. There is no innocence: Die wichtigste postkoloniale Erkenntnis lautet, dass man auch mit der besten christlichen Überzeugung und auch mit den elaboriertesten Theorien nicht einfach aus Machtstrukturen und diskriminierenden Diskursmustern aussteigen kann. Hier stimmen Quinton Caesar in seiner Predigt und Mark Lewis Taylor in seinem Text überein, „dass wir die Träger schöner Geschenke sind […] ist eine Lüge" (Taylor 2013, 293).

2. Check your privilege and unlearn: Als deutschsprachige Pastoraltheolog*innen sollten wir (!) mindestens die eigenen Privilegien nicht übergehen und eigene Interessen nicht mit Selbstlosigkeit überspielen. Dabei geht es aber nicht um beichtähnlich privatisierte Geständnisse, sondern um die Relativierung und Dezentrierung des eigenen Ortes. Mit Rieger-Ladich sind Privilegien ein „giftiges Erbe, das nicht ausgeschlagen werden, an dessen Infragestellung [und Bekämpfung] man sich aber beteiligen kann" (Rieger-Ladich 2022, 159).

3. Diversity rules universalism: Postkoloniale Theorie schafft Aufklärung und Menschenrechte nicht ab, sondern fordert deren Einlösung für alle. Decolonizing universalism (Khader 2019) bedeutet deshalb, globale Gerechtigkeit und das Beste religiöser Traditionen von vielen verschiedenen Orten und Erfahrungen her in den Blick zu nehmen. Jule Govrin nennt das *Universalismus von unten*, der ähnlich wie Johann B. Metz für die Theologie, von der Leidsensibilität verletzbarer Körper ausgeht: „Statt Normen aufzustellen, die sich an einer idealen, gerechten Gesellschaft ausrichten, gilt es, von den bestehenden Verhältnissen der Welt auszugehen, vom Leiden, das ungleich geteilter Verwundbarkeit geschuldet ist" (Govrin 2022, 86).

3. Konkretion als Ausblick: Welches *wir* ist eigentlich die Weltkirche?

Was wir von der Weltkirche wissen, wissen wir vor allem aus der Perspektive von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten. Wie gezeigt, hat postkoloniale Theorie jedes anwaltschaftliche *Sprechens für*, sei es konservativ oder emanzipatorisch, auf Machteffekte des *Silencing* hin problematisiert. Wer also spricht als katholische Weltkirche?

Wer hat welche Definitionsmacht? Was ist sagbar, was ist nicht sagbar? Was wird gesagt, aber nicht gehört (vgl. ausführlicher: Schüßler 2024)?

Eva Wimmer hat als Teilnehmende des vatikanischen jugendsynodalen Prozesses 2017–2019 eine kleine mutige Rede zu den Themen Geschlechtergerechtigkeit, Frauenordination und Nachhaltigkeit gehalten. Wie sie auf Feinschwarz berichtet,

> „kamen über 30 Frauen aus der ganzen Welt zu mir und bedankten sich bei mir […]. Einige dieser Frauen sagten dabei, dass sie nicht applaudieren konnten, da dies die zweite Person ihres Herkunftslandes hätte sehen können, und wenn das zu Hause bekannt werden würde, dann hätte dies weitreichende Folgen. […] Die Frauen hätten Angst, dass sie selbst unter Druck gesetzt oder missbraucht würden, wenn sie so etwas offen ansprechen würden. […] Etwas zugespitzt formuliert könnte man behaupten, dass diese Frauen in der Kirche nicht nur keinen Platz finden, wo sie sich entfalten und etwas mitgestalten können, sondern vielmehr noch, dass die kirchliche Struktur den Frauen ihre Sprache nimmt“ (Wimmer 2021).

Dabei sind kirchenpolitische Genderfragen eng mit politischen und existenziellen (Über)Lebensfragen verbunden. Nontando Hadebe, promovierte katholische Theologin aus Südafrika, schreibt in Ute Leimgrubers Sammelband *Catholic Women* in aller Klarheit: „Die unterdrückerischen Theologien sind auch für das hohe Maß an Gewalt gegen Frauen auf der ganzen Welt mitverantwortlich“ (Hadebe 2021, 135). Der theologische Kampf um Gleichberechtigung von Frauen sei eine Frage von Leben und Tod:

> „Um es nochmal zu betonen: Es geht um konkrete, teils auch lebensbedrohliche Fragen, und es geht um nachhaltige Entwicklungsziele, die den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Status der Menschen verbessern, es geht um nationale und kontinentale Agenden, die Frauen als gleichberechtigte Bürgerinnen und Trägerinnen aller Rechte einschließen, auch wenn Religion und Kultur dies behindern“ (Hadebe 2021, 146).

Das Engagement für Geschlechtergerechtigkeit, Vielfalt und kirchliche Machtkontrolle als eurozentrisches Luxusproblem zu bezeichnen, ist also nicht nur falsch, sondern geradezu zynisch. Hier wird mit dem Othering zum Globalen Süden nicht einfach konservative, sondern in den Auswirkungen für betroffene Menschen weltweit auch destruktive Kirchenpolitik gemacht. Umso wichtiger wäre es, dass sich die emanzipatorischen Kräfte in der Weltkirche global weiter von unten her vernetzen. Theologien sollten der Vielfalt des Lebens Raum geben, statt in die Käfige stereotyper Verhaltenserwartungen mit Bezug auf Gott noch ein paar Stäbe mehr einzubauen. Weltkirchliche Solidarität verlangt nach einer dekolonialen Politischen Theologie der Weltkirche, die leidempfindlich, gendersensibel und religionskritisch zugleich ist.

Literaturverzeichnis

Althaus-Reid, Marcella (2000). Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics. London/New York: Routledge.

Bhabha, Homi K. (2000). Die Verortung der Kultur (Stauffenberg Discussion, Bd. 5). Tübingen: Stauffenberg.

Brecht, Mara (2024). The Muslim Ban. The Racialization of Religion and Soteriological Privilege. In: Judith Gruber, Michael Schüßler & Ryszard Bobrowicz (Ed.), Dissenting Church: Exploring the Theological Power of Conflict and Disagreement. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 161–179.

Brown, Wendy (2018). Mauern. Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität. Berlin: Suhrkamp.

Ceasar, Quinton (2023). Predigt beim Schlussgottesdienst Kirchentag 2023, abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=7g-2CB7QxbM [6.9.2024].

Dhawan, Nikita (2024). Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung. Frankfurt/M.: Campus.

Fuchs, Ottmar (2023). Nichts ist unmöglich. Gott! Aspekte einer postkolonialen Bibelhermeneutik. Würzburg: Echter.

Gandhi, Leela (2019). Postcolonial Theory. A Critical Introducion. Second Edition. New York: Columbia University Press.

Geiser, Ellen (2024). Wer zählt? Praktisch-theologische Fährten zwischen der Neuen Politischen Theologie und Judith Butler [Religionswissenschaft, Bd. 40]. Bielefeld: Transcript, abrufbar unter: https://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-7113-1/wer-zaehlt/ [6.9.2024].

Getachew, Adom (2022). Die Welt nach den Imperien. Aufstieg und Niedergang der postkolonialen Selbstbestimmung. Berlin: Suhrkamp.

Govrin, Jule (2022). Politische Körper. Von Sorge und Solidarität. Berlin: Matthes & Seitz.

Gruber, Judith (2013). Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource (ReligionsKulturen, Bd. 12). Stuttgart: Kohlhammer.

Gruber, Judith (2023). Decolonizing Theology? Schlaglichter auf Lehre und Forschung einer post/kolonialen Theologie. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 107, H. 1–2, 13–19.

Hadebe, Nontondo (2021). Wie wir uns selbst befreien. The Circle of Concerned African Women Theologians und Catholic Women Speak Network. In: Ute Leimgruber (Hg.), Catholic Women. Menschen aus aller Welt für eine gerechtere Kirche. Würzburg: Echter, 133–148.

Hasters, Alice (2020). Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten. München: Hanserblau.

Khader, Serene J. (2019). Decolonizing Universalism. A Transnational Feminist Ethic. Oxford: Oxford University Press.

Lartey, Emmanuel Y. (2022). Postcolonial Studies in Practical Theology. In: Birgit Weyel, Wilhelm Gräb, Emmanuel Lartey & Cas Wepener (Hg.), International Handbook of Practical Theology. Berlin: De Gruyter, 661–676.

Leimgruber, Ute (2020). „Hidden Patterns" – Überlegungen zu einer machtsensiblen Pastoraltheologie. In: ET-Studies 11, H. 2, 207–224.

Mbembe, Achille (2017/^{2}2020). Politik der Feindschaft. Berlin: Suhrkamp.

Merle, Kristin, Stetter, Manuel & Krause, Katharina (Hg.) (2024). Prekäres Wissen. Praktische Theologie im Horizont postkolonialer Theorien (FS Birgit Weyel). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Moyaert, Marianne (2023). Comparative Theology Beyond Religionization. In: Axel M. Oaks Takacs & Joseph L. Kimmel (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Comparative Theology: A Festschrift in Honor of Francis X. Clooney, SJ. New Jersey: John Wiley & Sons, 421–430.

Müßig, Dietmar (2024), Unterwegs mit doppelter Seele. Volksreligiöse Praktiken und postkoloniales Wir in Bolivien, in: ZPTh (44) 2, 109–126.

Nausner, Michael (2020). Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext der Migration. In: Britta Konz, Bernhard Ortmann & Christian Wetz (Hg.), Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Exploring Borderlands. Leiden/Boston: Brill, 23–44.

Nehring, Andreas & Tielesch, Simon (Hg.) (2013). Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen, Bd. 11), Stuttgart: Kohlhammer.

Kerner, Ina (2012/^{3}2017). Postkoloniale Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius.

Kooroshy, Shadi, Mecheril, Paul & Shure, Sapihira (2021). Rassismus in der Migrationsgesellschaft. In: Karim Fereidooni & Stefan E. Hößl, (Hg.), Rassismuskritische Bildungsarbeit. Reflexionen zu Theorie und Praxis. Frankfurt/M.: Wochenschau-Verlag, 15–33.

Ofrath, Avner (2024). Anatomie der Gewalt. Zum Israel/Palästina-Konflikt. In: Merkur 78, H. 900 (Mai), 5–18.

Pittl, Sebastian (2020). Anspruch und Wirklichkeit. Zu einer postkolonialen Theologie und Kirche. In: Stimmen der Zeit 242, 12, 903–914.

Rieger-Ladich, Markus (2022). Das Privileg. Kampfvokabel und Erkenntnisinstrument. Stuttgart: Reclam.

Schüßler, Michael (2019). Befreiung im Dazwischen. Über die postheroische Transformation von Caritas- und Diakonietheologie. In: ZPTh 39, H. 2, 151–170, abrufbar unter: https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zpth/article/view/2730 [6.9.2024].

Schüßler, Michael (2024), „Mit Afrika nicht zu machen?" Das Weltkirchenargument im Blick theologisch-dekolonialer Geschlechterforschung, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (zmr) 108, H. 3/4, 323–333.

Schüßler, Michael & Pittl, Sebastian (2022). Einführung. Konfliktzonen postkolonialer Theologie. In: ThQ 202, H. 2, 161–174.

Silber, Stefan (2021). Postkoloniale Theologien. Eine Einführung. Tübingen: Narr Francke Attempto.

Silber, Stefan (2023). Ökologie und Postkolonialismus. Theologische Beiträge. Würzburg: Echter.

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

Steyert, Hito (2008). Die Gegenwart der Subalternen. In: Gayatri Chakravorty Spivak, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant, 5–16.

Taylor, Marc Lewis (2013). Subalternität und Fürsprache als Kairos für die Theologie. In: Andreas Nehring & Simon Tielesch (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen, Bd. 11). Stuttgart: Kohlhammer, 276–299.

Vecera, Sarah (2022). Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus. Ostfildern: Patmos.

Wendel, Saskia (2018). Weder Inklusion noch Exklusion. Ein religionstheologischer Diskurs mit postkolonialen Theorien. In: Sebastian Pittl (Hg.), Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (Weltkirche und Mission, Bd. 10). Regensburg: Pustet, 139–155.

Winkler, Katja (2020). Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 61, 161–182. DOI 10.17879/jcsw-2020-2980 [6.9.2024].

Wimmer, Eva (2021). „Im Herzen habe ich gejubelt, in echt konnte ich es leider nicht“. In: Feinschwarz, Theologisches Feuilleton, 10.12.2024, abrufbar unter: https://www.feinschwarz.net/jugendsynode/ [6.9.2024].

Prof. Dr. Michael Schüßler
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen
Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
michael.schuessler(at)uni-tuebingen(dot)de
ORCID: 0009-0009-2061-3027

Manuela Kalsky

Ein Netzwerk-Wir: Religion im Zeitalter der Superdiversität

Abstract

Die Niederlande haben sich in den letzten Jahrzehnten tiefgreifend verändert. Die Großstädte der Randstad sind ethnisch ‚superdivers' geworden. Auch im religiösen Bereich vollzog sich ein einschneidender Wandel, der ebenfalls von Vielfalt geprägt ist. Was diesen Entwicklungen zugrunde liegt und welche gesellschaftlichen Konsequenzen und Herausforderungen sich daraus ergeben, soll im Folgenden dargestellt werden. Grundlage der Ausführungen sind zwei multidisziplinäre Forschungsprogramme zur ‚hybriden Religiosität' und zum ‚Neuen Wir' in den Niederlanden, die am theologischen Forschungsinstitut der niederländischen Dominikaner (DSTS) durchgeführt wurden und sich mit den Herausforderungen und Auswirkungen dieser Diversifikationsprozesse beschäftigen.

The Netherlands has changed profoundly in recent decades. The large cities of the Randstad have become ethnically 'superdiverse'. There has also been a drastic change in the religious sphere, which is also characterised by diversity. What underlies these developments and what social consequences and challenges result from them will be described below. The explanations are based on two multidisciplinary research programmes on 'hybrid religiosity' and the 'new we' in the Netherlands, which were carried out at the Theological Research Institute of the Dutch Dominicans (DSTS) and deal with the challenges and effects of these diversification processes.

Superdiverse Städte

Seit dem Jahr 2011 gehört Amsterdam offiziell zu den *Majority-minority*-Städten dieser Welt – ein Begriff, der ein soziologisches Phänomen beschreibt, bei dem keine ethnische Gruppe mehr die Mehrheit der Stadtbevölkerung stellt (Vertovec 2024). 43 % der Einwohner*innen Amsterdams haben Eltern, die beide in den Niederlanden geboren wurden, während 57 % einen Migrationshintergrund aufweisen, der eine breite Palette von Sprachen, religiösen Traditionen und kulturellen Praktiken umfasst. Amsterdam ist zur Heimat von Menschen aus 180 verschiedenen Nationen geworden, und diese demografische Komplexität führt zu vielfältigen Vorstellungen darüber, was ein erfülltes und sinnvolles Leben ausmacht. Blickt man in die Zukunft, dann haben zwei Drittel der Jugendlichen in Amsterdam einen Migrationshintergrund.[1] Auch die Städte Rotterdam, Den Haag und Zoetermeer sind inzwischen ‚superdivers'. Die belgische Stadt Brüssel folgte im Jahre 2014, und auch in Antwerpen hat mittlerweile die Mehrheit der Bewohner*innen einen Migrationshintergrund. Wien und Malmö werden in Kürze ebenfalls als ‚superdivers' klassifiziert.

[1] Becoming a Minority, https://www.bamproject.eu/ [7.11.2024].

DOI: 10.17879/zpth-2024-6262 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 93–107

Dieser Diversifikationsprozess findet nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der Gemeinschaften statt. Frühe Migrantengruppen, die in den 1950/60er-Jahren als Gastarbeiter angeworben wurden, unterscheiden sich in Lebensstil und Denkweise deutlich von ihren bikulturellen Nachkommen. Der Begriff ‚Superdiversität' umfasst folglich nicht nur die Pluralisierung von Minderheitengruppen, sondern auch deren interne Heterogenität (Crul 2013).

Religiöse Zugehörigkeit

Parallel zu diesen demografischen Veränderungen hat sich auch im Leben der Niederländer*innen ohne Migrationshintergrund vieles gewandelt, insbesondere deren religiöse Identität. Während zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch 98 % der niederländischen Bevölkerung einer Kirche angehörte, ist dieser Anteil im frühen 21. Jahrhundert auf 24,5 % gesunken. Der Rückgang ist Teil eines langfristigen Trends, wie die Studie *God in Nederland* (Gott in den Niederlanden) aufzeigt. Seit 1966 wird sie alle zehn Jahre durchgeführt. Die Studie aus dem Jahre 2016 wies erstmals darauf hin, dass Atheist*innen (24 %) und Agnostiker*innen (34 %) gemeinsam die Mehrheit der niederländischen Bevölkerung bildeten.[2] Seitdem sind die Niederlande, statistisch betrachtet, eine postchristliche Nation. Bis heute ist es den etablierten Kirchen nicht gelungen, den fortschreitenden Mitgliederschwund aufzuhalten. Mittlerweile werden Kirchengebäude umgebaut zu Gaststätten, Konzertsälen, Buchhandlungen, Geschäftsräumen oder Wohnungen. Immobilienmakler bieten Kirchengebäude im Internet zum Verkauf an. Wenn sich kein Käufer findet oder eine soziale oder kulturelle Neubestimmung nicht möglich sind, werden die Kirchen abgerissen.

Bestätigt sich hiermit die klassische Säkularisierungsthese, die das Verschwinden der Religion mit steigendem Wohlstand und technologischem Fortschritt weltweit prognostizierte? Die Antwort auf diese Frage ist komplex. Prognosen des amerikanischen *Pew Research Centers* zur globalen Entwicklung der Religionen ließen in den vorhergehenden Jahren eher einen Zuwachs als ein Verschwinden der Religion(en) sehen.[3] Mit dem Aufkommen postkolonialer Studien wurde die eurozentrische Weltsicht westlicher Wissenschaft kritisiert, die auch der klassischen Säkularisierungstheorie zugrunde liegt. Entwicklungen in Europa wurden universalisiert, ohne zu überprüfen, ob in anderen Teilen der Welt – beispielsweise in Lateinamerika, Afrika und Asien – möglicher-

[2] Die Studie ‚Gott in den Niederlanden', bei der durchschnittlich 2100 Niederländer*innen befragt werden, richtete sich bis 2016 ausschließlich auf die ‚autochtone' niederländische Bevölkerung. In der Studie, die 2026 erscheint, werden erstmals auch Muslime und andere nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen mit in die Untersuchung einbezogen.

[3] Vgl. die Forschungsergebnisse des Pew Research Centers: Key Findings From the Global Religious Futures Project: https://www.pewresearch.org/religion/2022/12/21/key-findings-from-the-global-religious-futures-project/ [28.11.2024].

weise ein anderer Trend zu entdecken war, nämlich dass sich das Christentums in den globalen Süden verlagerte (Jenkins 2002).

Im Jahre 1999 korrigierte der Soziologe Peter Berger, einer der ‚founding fathers' der klassischen Säkularisierungstheorie, in seinem Buch *The Desecularisation of the World* (Berger 1999) die Annahme, dass die Moderne automatisch weltweit zum Rückgang der Religion führen würde. Er zeigt auf, dass Religion weiterhin in vielen Teilen der Welt vital ist und eine Schlüsselrolle in politischen Bewegungen und Konflikten spielt. Die fortschreitende Säkularisierung in Europa sei eher eine Ausnahme und nicht die Regel. Berger kommt zu dem Schluss, dass in pluralistischen Gesellschaften nicht Säkularisierung, sondern Pluralisierung die Regel ist: verschiedene Weltanschauungen – religiöse und säkulare – existieren nebeneinander und konkurrieren miteinander. In seinem letzten Buch *Altäre der Moderne* (2015) legt Berger den Fokus auf die komplexe Dynamik von Pluralisierung, die regionalen Unterschiede und neuen Formen von Religiosität. Religion bleibt ein wichtiger Bestandteil moderner Gesellschaften, wenn auch oft in veränderter Form, so konkludiert er.

Welche Folgen der Rückgang des institutionalisierten christlichen Glaubens und die Pluralisierung an Weltanschauungen für die niederländische Gesellschaft haben werden, ist heute noch nicht absehbar. Deutlich ist, dass sich eine komplexe religiöse und weltanschauliche Landschaft in den Niederlanden entwickelt hat, in der eine breite Palette an religiösen, atheistischen, agnostischen und spirituellen Formen zu finden ist. Eine dieser neuen Formen wird im theologischen und religionswissenschaftlichen Bereich als ‚multiple religious belonging' bezeichnet (Cornille 2002, Bernhardt/Schmidt-Leukel 2008)[4]. Im Folgenden gehe ich näher auf dieses Phänomen ein.

Hybride religiöse Identitäten

Von 2014 bis 2017 leitete ich gemeinsam mit meinem Kollegen André van der Braak ein NWO[5]-Forschungsprogramm an der Vrije Universiteit Amsterdam unter dem Titel *Multiple Religious Belonging: Hermeneutical and Empirical Explorations of Hybrid Religiosity*.[6] Multiple religiöse Zugehörigkeit ist ein umstrittenes Phänomen, sowohl empirisch (wie verbreitet ist diese Praxis tatsächlich?), als auch hermeneutisch (was bedeutet es,

[4] Die mehrfache Religionszugehörigkeit ist keine völlig neue Erscheinung. Viele Pioniere des interreligiösen Dialogs lebten sie, wie Raimon Panikkar, Henri Le Saux, Bede Griffith, e.a. In den hier genannten Publikationen sind mehr Informationen über sie zu finden, wie auch über heutige Vertreter*innen, wie beispielsweise Sally King, Ruben Habito, Thich Nhat Hanh, e.a. (Bernhardt & Schmidt-Leukel 2008, 8–10).

[5] NWO ist die niederländische Organisation zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

[6] Zur Darstellung und Output des Projekts: https://www.nwo.nl/en/projects/327-25-008-0 [28.11.2024]. Eine ausführliche Darstellung des Forschungsdesign ist zu finden in Berghuijs 2017 und 2018.

wenn wir bei diesem Thema von „Zugehörigkeit“ und „religiöser Zugehörigkeit“ sprechen?). In diesem Projekt ging es um die Kombination von hermeneutischer und empirischer Forschung und die Ergebnisse, die aus diesem Zwiegespräch entstanden.

Die empirische quantitative Studie, mit der wir einen repräsentativen Anteil der niederländischen Bevölkerung befragten, wurde in Zusammenarbeit mit dem Forschungsinstitut *Motivaction* durchgeführt. Anknüpfungspunkte bot das Paradigma der *lived religion* (McGuire 2008). Untersuchungen aus der Sicht der ‚gelebten Religion‘ machten sichtbar, dass Menschen in Europa, aber auch in den USA, ihre religiöse Lebenswelt mithilfe einer Kombination von Elementen aus verschiedenen religiösen Traditionen gestalten. Dieses Phänomen kennt ein breites Spektrum. Es reicht von der bewussten Zugehörigkeit zu zwei oder mehr religiösen Traditionen, beispielsweise dem Buddhismus und dem Christentum, bis hin zu einer fließenden multiplen religiösen Verbundenheit mit Glaubensüberzeugungen, Werten und Praktiken aus verschiedenen weisheitlichen Traditionen, ohne Teil einer religiösen Gemeinschaft zu sein.

Personen, die MRB (Multiple Religious Belonging) praktizieren, wurden in drei unterschiedliche Kategorien eingeteilt: Die erste Gruppe (Hard MRB) bestand aus den sogenannten ‚Dualzugehörigen‘, die sich aktiv und bewusst mit mehr als einer religiösen Tradition identifizieren. Zur zweiten Gruppe (Medium MRB) gehörten Personen, die selektiv Elemente aus anderen Religionen in ihre eigene religiöse Tradition integrieren – zumeist geschah dies in Kombination mit dem Christentum. Die Personen in der dritten Gruppe (Soft MRB) kombinierten Elemente aus unterschiedlichen religiösen/weltanschaulichen Traditionen, ohne sich dabei einer bestimmten Tradition zuzuordnen. Wir nannten sie ‚flexible Gläubige‘. Bei ihnen entstehen neue hybride Formen von Religiosität, die durch dynamische Verflechtungen religiöser Inhalte und Praktiken von verschiedenen lebensanschaulichen Traditionen geprägt sind (Berghuijs 2017, 2018).

Das Ergebnis der Umfrage war, dass eine mehrfache religiöse Zugehörigkeit bei 23 % der niederländischen Bevölkerung in unterschiedlichen Kombinationen und Intensitäten vorkommt. Zudem wurde die Tendenz deutlich, die Verbundenheit zwischen Religionen zu betonen und die Durchlässigkeit sowie das Verschwimmen der Grenzen zwischen ihnen hervorzuheben. Basierend auf den hermeneutischen und empirischen Erkenntnissen wurden Empfehlungen für den Umgang mit multipler religiöser Zugehörigkeit im öffentlichen Raum erarbeitet, insbesondere in den Bereichen Medien, Bildung und spiritueller Betreuung. (Berghuijs 2017).

Synkretismus

Während in der westlichen Welt die Vermengung religiöser Weltanschauungen mit dem Vorwurf eines theologisch unzulässigen Synkretismus abgewiesen wurde (Bernhardt 2008), gehört im multikulturellen und multireligiösen Kontext Asiens eine doppelte oder mehrfache Religionszugehörigkeit zum Alltag. Unterschiedliche

Vertreter*innen einer Theologie der Religion haben darauf hingewiesen, dass Religionen in Asien immer schon eine spezifische Funktion im Leben der Menschen erfüllen. So sind die meisten Japaner*innen schintoistischen und buddhistischen Glaubens. Während der Shintoismus sich auf das Leben im Hier und Jetzt fokussiert, spielt der Buddhismus vor allem eine Rolle im Zusammenhang mit Tod, Jenseits und Begräbnisritualen (Bragt 2002). Diese funktionale Mehrfachzugehörigkeit ist außer in Japan auch in Vietnam, Indien, Nepal, Sri Lanka und China zu finden (Phan 2004). So ist es in der chinesischen Kultur eine altbewährte Tradition, Konfuzianer*in, Daoist*in und Buddhist*in zugleich zu sein: Konfuzius wird als Meister der Moral gesehen, Laozi als Meister der Lebenskunst und Buddha als Meister des Sterbens. In Anlehnung an Wilfred Cantwell Smith weist Perry Schmidt-Leukel in seinen Ausführungen zur religiösen Mehrfachidentität in China darauf hin, dass es bei Religionen weniger um starre Systeme geht, sondern vielmehr um die individuelle Beziehung des Menschen zum Transzendenten. Religionen seien Reiseführer, die den jeweiligen Menschen auf seinem oder ihrem Lebensweg begleiten und dabei helfen, ihre jeweilige Aufgabe als Mensch zu erfüllen. Die Gestaltung der religiösen Traditionen werde dabei vom spirituellen Weg des Einzelnen bestimmt (Schmidt-Leukel 2006).

Die koreanisch-amerikanische feministische Theologin Chung Hyun Kyung meint, dass Religionen keine Entitäten sind, die mit dem Etikett Christentum, Buddhismus, Schamanismus oder Konfuzianismus versehen werden können. Diese Labels seien westlich-akademische Wunschvorstellungen. Für sie sind Religionen in einem fließenden Prozess miteinander verbunden – in einem „synergetischen Tanz" um Befreiung, Überleben und Heilwerdung (Kalsky 2000). Inmitten dieser unübersichtlichen Dynamik des Lebens sei Gott eher zu finden als in akademisch-theologischen Systemen. Das sogenannte Dreierschema der Theologie der Religionen – Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus –, das in den 1980er-Jahren in der religions-theologischen Debatte um die Deutung und Wertung der außerchristlichen Religionen und Weltanschauungen entstand (Bernhardt 2005; Schmidt-Leukel 2005), ist ihrer Meinung nach unzulänglich. Die ersten beiden Kategorien seien noch immer von einer imperialistisch-kolonialen Haltung des Westens gegenüber dem Osten geprägt und die dritte Kategorie, der Pluralismus, sei viel zu akademisch, westlich und maskulin. Chung schreibt:

> „Es [das Dreierschema M. K.] ist zu akademisch, da es die verschiedenen Religionen als ordentlich organisierte Einheiten in klar definierten Kategorien behandelt. (…) Dieser ordentlich getrennte Pluralismus kann in einigen westlichen Gesellschaften beobachtet werden, wo die Anwesenheit von Buddhismus, Islam, Hinduismus oder allen anderen großen Weltreligionen außer dem Christentum neu ist. Jede religiöse Gruppe lebt getrennt in ihrer Sekte, ohne die Hauptreligion der Gesellschaft – das Christentum – umzuwandeln. Ich denke, dieser ordentlich getrennte Pluralismus ist für androzentrisch institutionalisierte Religionen [wichtig MK], da die Beibehaltung der Reinheit der Doktrin der Mittelpunkt ihrer Sorge geworden ist" (Chung 1999, 3–4).

Chung plädiert in ihrem befreiungstheologisch-feministischem Ansatz für einen heilsamen und lebenspendenden Synkretismus, der auf Befreiung und Überleben ausgerichtet ist (Kalsky 2000). Damit beschreibt sie nicht nur die Religiosität koreanischer Frauen, sondern auch ihre eigene: „Meine Eingeweide sind schamanistisch, mein Herz ist buddhistisch, meine rechte Gehirnhälfte ist konfuzianistisch, meine linke Gehirnhälfte christlich, und meine öffentliche Sprache ist die christliche Sprache“ (Chung 1999, 4).

Während Chung die negative Konnotation des Begriffs Synkretismus positiv zu deuten versucht, wählt die koreanische Presbyterianische Theologin Insook Lee einen anderen Weg. Sie plädiert für eine ‚Theologie der Improvisation‘, die flexibel, kreativ und anpassungsfähig ist (Lee 2007). Diese ermögliche den Gläubigen, unterschiedliche religiöse Einflüsse zu kombinieren und so eine hybride persönliche Glaubenspraxis zu entwickeln. Ebenso wie Chung fordert Lee dazu auf, religiöse Traditionen nicht als starre Dogmen zu betrachten, sondern als lebendige Ressourcen, die in einem dynamischen und offenen Prozess der Neugestaltung und Transformation überlieferter Traditionen verwendet werden können, um auf die Herausforderungen des Lebens zu reagieren. Der Religionswissenschaftler Ruben Habito, selbst Buddhist und Christ, sieht in Insooks theologischem Ansatz „ein Modell dafür, wie die verschiedenen Stränge religiöser Modalitäten auf fließende und doch kontinuierliche Weise interagieren können, ohne in einen totalisierenden theologischen Diskurs eingebunden zu werden“ (Oostveen 2020, 148).

Flexible Gläubige

In dem Buch *Flexibel geloven* (Flexibel glauben), das im Rahmen unseres Forschungsprojekts entstand, kommen Personen zu Wort, die das, was Chung und Lee beschreiben, im Alltag praktizieren (Kalsky 2019, 66–69). Eine der porträtierten Personen ist die türkisch-niederländische Nilgün Yerli. Sie wuchs auf in einer liberal-islamischen türkischen Familie, in der der Philosoph, Dichter und Sufi-Mystiker Jalal ad-Din Rumi (1207–1273) als Inspiration diente. Von ihm stammt auch das Motto, das Yerli für ihr Interview im Buch auswählt: „Jeden Tag zeige ich ein anderes Gesicht. Manchmal das eines Christen, manchmal das eines Juden, manchmal das eines Muslim. Nur um in alle Herzen zu passen“ (Kalsky/Pruim 2017, 14).

Yerli nennt sich multireligiös. Sie glaubt an Reinkarnation und findet Gott in der Macht der Natur, die allem, was lebt, Liebe und Kraft gibt. Für Yerli ist Liebe der Kern aller Religionen. Darum schöpft sie aus allen Religionen, ohne sich auf eine bestimmte Religion festzulegen, denn alle sind auf Werte wie Ehrlichkeit, Güte, Verständnis, Vertrauen und Geduld ausgerichtet.

Rituale, Symbole und Metaphern verleihen Yerlis Existenz eine tiefere Dimension. Sie schätzt das „Tablett-Ritual“, mit dem sie aufgewachsen ist. Jeden Sonntagmorgen nach dem Frühstück trug ihre Mutter ein Tablett mit Reis (Fruchtbarkeit), Geld (Reichtum), Blumen (Leben), Weizen (Hoffnung), Gold (Wert der Liebe) und Honig (Süße) durch das

Haus. Gemeinsam mit ihren Geschwistern musste sie dann fühlen, riechen und den Honig schmecken. Als Kind irritierte sie dieses Ritual. Jetzt versteht sie seine tiefere Bedeutung und seinen Wert und setzt diese Tradition bei ihrem Sohn fort in der Hoffnung, dass ihm dadurch klar wird, dass es im Leben mehr gibt als iPads und Video-Spiele.

Yerli integriert auch Elemente der jüdischen Tradition in ihren Alltag. Ihre Großmutter war Jüdin, was Yerli bis vor Kurzem nicht wusste. Erst später wurde ihr klar, dass das wöchentliche Familienessen am Freitagabend einer Shabbatfeier glich. Auch dieses Ritual setzt sie fort, ebenso wie die Feier des jüdischen Neujahrs, wie ihre Oma es tat.

‚Heilige' Bücher, wie Koran, Thora und Bibel spielen eine wichtige Rolle in ihrem Leben. Sie geben ihr Halt, auch damals, als ihre Mutter plötzlich bei einem Autounfall starb, ihr Vater wieder heiratete und zurück ging in die Türkei. Yerli blieb als Fünfzehnjährige allein in Friesland zurück und kam in ein Nonneninternat. Dort entdeckte sie, dass alle drei heiligen Bücher von Liebe handeln. Ihre Hochzeitsfeier gestaltete sie mit führenden Personen aus vier verschiedenen Religionen, die alle einen Text aus ihrer jeweils eigenen religiösen Tradition vorlasen.

Rituale und Geschichten aus den unterschiedlichen religiösen Traditionen sorgen für Kontinuität, Regelmäßigkeit und körperliches und geistiges Wohlbefinden in Yerlis Leben. Sie sind da, um das Leben zu feiern und um Trost und Sicherheit zu spenden. Die in ihnen verankerten Werte helfen ihr, der Welt und ihren Mitmenschen mit Mitgefühl und Liebe zu begegnen. Eine Mitgliedschaft bei einer oder mehreren religiösen Institutionen zieht sie nicht in Erwägung. Sie möchte ihr Leben frei gestalten und der eigenen Intuition folgen.

Yerlis religiöse Sinngebung wirkt leicht und spielerisch. Gleichzeitig ist in der Ausübung ihrer religiösen Lebenswelt ein ‚heiliger Ernst' spürbar. Ihr Umgang mit Religion erinnert an das, was der niederländische Kulturanthropologe André Droogers beschreibt. Droogers versteht unter Religion „eine Kulturform, mit der Menschen auf spielerische und dennoch seriöse Weise eine als heilig erfahrene Wirklichkeit abtasten, benennen und nutzen, um ihrer eigenen menschlichen Wirklichkeit Sinn zu verleihen" (Droogers 2010, 237). Das Spiel ist dabei das menschliche Vermögen, die Wirklichkeit auf vielfältige Weise zu interpretieren. Unterschiedliche Perspektiven und Glaubensformen können so kombiniert und ausprobiert werden, ohne dass institutionelle Wahrheitsansprüche diese Freiheit einschränken. Das zur Verfügung stehende Repertoire – beispielsweise Rituale – kann sowohl religiöser als auch säkularer Natur sein. Es dient als temporäre Spielform, die eine andere (heilige) Realität hervorrufen und verkörpern kann. Diese Realität wird wiederum Teil einer Tradition, die sich auf diese Weise stets erneuert und verändert.

Das Phänomen der hybriden Religiosität, das nicht nur in den Niederlanden, sondern auch in anderen (west-)europäischen Ländern zu beobachten ist (2013 Pollack/Müller), zeigt, dass religiöse Traditionen zunehmend als offene Weisheitsquellen wahrgenommen und genutzt werden. Sie bieten dem emanzipierten Subjekt die Möglichkeit,

spirituelle Praktiken und Werte flexibel an persönliche Lebensumstände und -situationen anzupassen. Auch bei Yerli und den anderen Personen, die in *Flexibel geloven* zur Sprache kommen, ist diese funktionale Auffassung von Religion erkennbar.

Das Prinzip des *panta rhei*, der Fluidität und Vielfältigkeit des Lebens tritt an die Stelle dogmatischer Glaubensfundamente, die früher das Leben der meisten Niederländer*innen von der Wiege bis zum Grab begleiteten. Heute wird das Leben als ein dynamischer Prozess wahrgenommen, der sich durch Erfahrungen und Begegnungen auf dem persönlichen Lebensweg formt. In diesem Kontext wird Religion als offen und veränderbar wahrgenommen – sie erhält eine persönliche Färbung und ist nicht mehr an religiöse Institutionen oder Gemeinschaften gebunden. Der Umgang mit Religion ist pragmatisch und flexibel. Entscheidend ist, ob religiöse Traditionen oder Elemente daraus das eigene spirituelle Leben bereichern und den persönlichen Lebensweg inspirieren.

Multiple Religious Belonging ist eine der spirituellen Antworten auf die seit Jahrzehnten fortschreitende Enttraditionalisierung der christlich geprägten westeuropäischen Gesellschaft. Dieses Phänomen eröffnet neue Perspektiven für das Verständnis von Religion und Spiritualität im 21. Jahrhundert und stellt auch die (Pastoral)Theologie vor neue Herausforderungen. Religion wird zu einem Raum der Möglichkeiten, in dem Menschen selbst entscheiden, welche Glaubenselemente für sie relevant sind und wie sie diese in ihr Leben integrieren. Viele Fragen bleiben noch offen, einschließlich der Definition von *multiple religious belonging* selbst. Ist ‚multiple' tatsächlich die treffendste Beschreibung dessen, was MRB-Praktizierende glauben? Schließlich setzt der Begriff voraus, dass Elemente verschiedener religiöser Traditionen nebeneinander bestehen. Was aber, wenn es, wie Chung und Lee behaupten, gar keine Grenzen zwischen religiösen Phänomenen gibt? Sollte nicht besser von ‚religiöser Multi-Identität' (Bernhardt 2014) gesprochen werden oder von ‚transreligiösen' Formen der Lebensgestaltung, um den dynamischen, ineinanderfließenden Charakter deutlicher zu machen? Auch die Frage, ob der Begriff der ‚Zugehörigkeit' (*belonging*) in diesem Zusammenhang angemessen ist, wird kontrovers diskutiert, insbesondere wenn es nicht mehr primär um die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft geht. John Thatamanil vertritt die Ansicht, dass ‚Teilnahme' (*participation*) eine passendere Bezeichnung für das ist, was sich in diesen hybriden Formen von Religiosität abspielt (Thatamanil 2004). Oder kommt in diesem *belonging* ein tieferes Bedürfnis nach Geborgenheit und „sich zu Hause fühlen" zum Ausdruck, das an das anknüpft, was Paul Tillich als *ultimate concern* bezeichnete? (Oostveen 2020, 124–143).

Eines ist klar: Wer heute in der niederländischen Gesellschaft beruflich mit Religion zu tun hat – sei es in Kirchen, theologischen Fakultäten oder in der Seelsorge – muss Wege finden, um mit den ‚flexiblen Gläubigen' umzugehen. Unsere Studie zeigt deutlich, dass nicht nur Klient*innen in der Seelsorge, sondern auch ein beträchtlicher Anteil der Seelsorger*innen selbst sich als MRB identifiziert (Berghuijs 2018, 193–220). Während das

Kombinieren von Elementen aus verschiedenen religiösen Traditionen bis vor Kurzem in kirchlichen Verlautbarungen noch als oberflächliches ‚Religions-Shopping' kritisiert wurde, wird heute deutlich, dass 42 % der niederländischen Kirchgänger*innen Inspiration in anderen lebensanschaulichen Traditionen suchen.

Nicht nur in den Niederlanden, sondern auch in anderen Ländern Nord- und Westeuropas sind Transformationen von einer homogenen zu einer heterogenen Kultur und Religiosität zu beobachten (Pollack/Müller 2013). Bei denjenigen, die diesem Paradigmenwechsel offen gegenüberstehen, wie beispielsweise die flexiblen Gläubigen, lässt sich ein Wandel im Umgang mit Identität feststellen. Anstatt sich vom Anderen abzugrenzen, begrüßen sie Vielfalt und Unterschiede. Sie entwickeln eine transreligiöse Identität, die ein Denken in Vielfalt und Beziehungen fördert (Kalsky/von Kellenbach 2009). In verschiedenen Publikationen habe ich diesen Paradigmenwechsel vom Denken in Einheit hin zu einem Denken in Vielfalt beschrieben. Es geht dabei um die Transformation vom ‚Entweder-oder' zum ‚Sowohl-als-auch' (Kalsky 2006, Lenzin 2006). Es geht um die Entwicklung eines non-dualistischen Denkens (Van der Braak, 2013), das Unterschiede wertschätzt und nicht versucht, sie zu überwinden, sondern sie als fruchtbar für eine inklusive demokratische Gesellschaft anerkennt (Kalsky 2023, 32–37).

Unterwegs zu einem neuen Netzwerk-Wir

Die beschriebene Diversifizierung der niederländischen Gesellschaft ist ein fortschreitender Prozess mit weitreichenden Folgen. Globalisierung, Individualisierung, Säkularisierung und rasante Entwicklungen im Bereich der Kommunikationstechnologie haben gemeinsam zu diesem Wandel beigetragen. Das traditionelle Kulturkonzept, das auf einer gemeinsamen Sprache aufbaute und der Ausübung einer gemeinsamen Religion und überlieferten Bräuchen, wodurch es ein Gefühl von Sicherheit und Geborgenheit vermittelte und auf ‚Einheit' als Leitmotiv ausgerichtet war, kann die zunehmende (Super)Diversität nicht adäquat bewältigen.

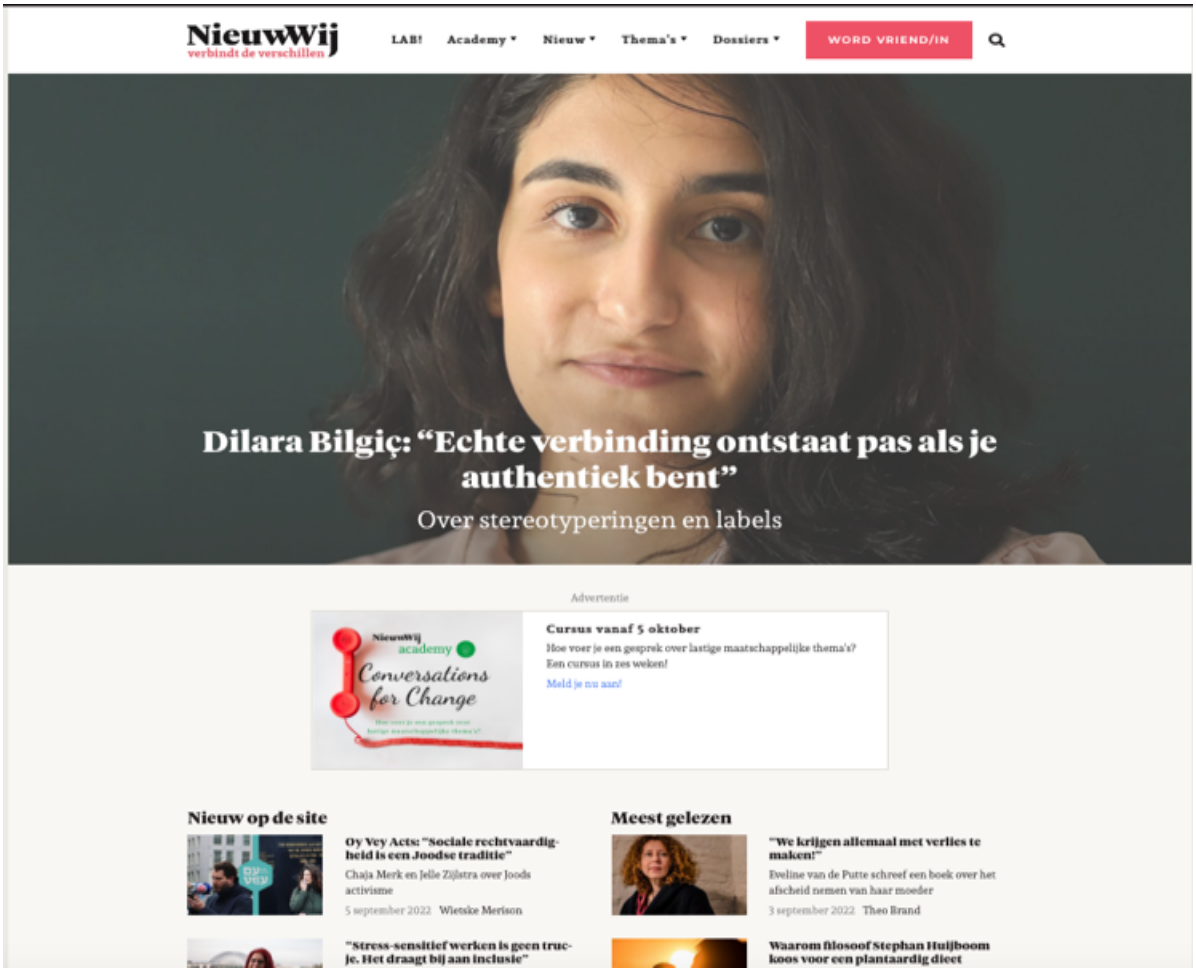
Gesellschaftliche Spannungen, die sich seit den Ereignissen vom 11. September 2001 und dem Aufstieg der rechtsradikalen Anti-Islam-Partei von Geert Wilders (PVV) kontinuierlich aufbauten, entladen sich heute in gewalttätigen Auseinandersetzungen, denen nur mit großem Polizeiaufgebot ein Ende bereitet werden kann. Sicherlich, dies sind Ausschreitungen und nicht Ausdruck des täglichen Lebens in den superdiversen Städten der Niederlande. Dennoch, auch im ganz normalen Alltag ist der Umgang mit kultureller und religiöser Vielfalt und dem ‚Anderssein' der anderen auch nach Jahrzehnten des gesellschaftlichen Wandels noch immer ‚gewöhnungsbedürftig'.

Das Zeitalter der kulturellen und weltanschaulichen Vielfalt erfordert ein neues Kulturkonzept sozialer Verbundenheit, das der Realität (super)diverser Städte und individualisierter Lebensformen gerecht wird. Es braucht eine Gesellschaft, in der kulturelle und religiöse/weltanschauliche Unterschiede nicht als Bedrohung, sondern als Bereicher-

ung wahrgenommen werden. Was ist nötig, damit Menschen sich selbst sein und sich gleichzeitig mit anderen verbinden können, um gemeinsam an der Gestaltung einer inklusiven Gesellschaft mitzuwirken? Kurz gesagt: Was ist notwendig für ein *neues Wir*?

Nieuwwij.nl

Auf der Suche nach Antworten auf diese Fragen startete im Jahr 2008 am Dominikanischen Studienzentrum für Theologie und Gesellschaft ein vierjähriges Forschungsprogramm mit dem Titel *Auf der Suche nach einem neuen Wir in den Niederlanden*. Ein multidisziplinäres wissenschaftliches Team wurde zusammengestellt, das zu diesen Fragen forschte und publizierte. Außerdem wurde unter dem Motto ‚Verbinde die Unterschiede' eine multimediale Website – www.nieuwwij.nl (Neues Wir) – gebaut, die sich im Laufe der Jahre zu einer prominenten Online-Plattform für aktuelle gesellschaftliche und lebensanschauliche Fragen im interreligiösen und interkulturellen Bereich entwickelte und jährlich über eine halbe Million Besucher verzeichnet (Kalsky 2015, 174–177).



Sinngebung, Superdiversität und inklusive Nachhaltigkeit sind die drei Themenbereiche, zu denen täglich Artikel, Interviews, Kolumnen und andere Beiträge erscheinen. Das Ziel dieses Projekts ist ein dreifaches: Erstens soll es einen zeitgemäßen Beitrag liefern zum ‚guten Leben für alle und alles' – eine säkulare Übersetzung der Reich-Gottes-Vorstellung im biblischen Sinne. Zweitens soll die Plattform verlässliches Wissen im spirituellen und religiösen Bereich vermitteln. Und drittens sollen *best practices* vorgestellt werden – Projekte und Initiativen, die auf Dialog und Beziehung ausgerichtete sind und dazu beitragen, hierarchisch-dualistisch-polarisierendes Denken im Sinne von ‚Wir gegen sie' zu verringern.

Durch Kommunikation und Austausch Vertrauen aufbauen und Vorurteile abbauen, ist der dahinterliegende Gedanke. Dabei geht es nicht um die Stabilisierung eines bestehenden ‚Wir', sondern um die Schaffung eines neuen Gemeinschaftsgefühls, das auf pluralistischer Offenheit und Akzeptanz gründet. Es soll Menschen mit unterschiedlichen Glaubens- und Lebensvorstellungen dazu motivieren, konstruktiv, kreativ und selbstbewusst an der Gestaltung des eigenen Lebens und der Gesellschaft mitzuarbeiten.

Beziehungshafte Identitäten

Hybride Formen von Kultur und Religion fordern uns dazu auf, die vorherrschende Logik der Einheit (Kalsky 2015, Schneider 2008) loszulassen und sich auf ein Sinngebungsspiel der Vielfalt einzulassen. Ein Spiel, in dem es nicht darum geht, wer verliert oder gewinnt. Viel eher geht es um ein Netzwerk-Spiel, in dem sich Linien überschneiden, in Knotenpunkten vielleicht aufeinanderprallen und sich zusammenfügen oder verzweigen, um sich mit neuen Linien zu verbinden. Ein rhizomatisches Netzwerk von Linien, das keinen Anfang und kein Ende kennt und sich nicht von hierarchisch konstruierten Dichotomien steuern lässt (Deleuze/Guattari 1977). Ein Netzwerk, in dem Begegnungen stattfinden und neue Verbindungen, die sich daraus ergeben – unkontrollierbar, vage, unbekannt. Ein Sprung ins Ungewisse.

Um diesen Gedanken in der Praxis abzutasten, gab Nieuw-Wij der Werbeagentur Kessel Kramer den Auftrag eine spielerische Nieuw-Wij-Kampagne zu entwickeln, in der eine Sowohl-als-auch-Identität zum Ausdruck kommt. Unter dem Titel ‚Ik ben en/en. En jij?' (Ich bin sowohl/als auch. Und du?) wurden Niederländer*innen dazu ermutigt, scheinbar widersprüchlichen Aspekten ihrer Identität auf die Spur zu kommen. Wer sich an der Kampagne beteiligen wollte, musste ein Porträtfoto schicken und dabei fünf Eigenschaften nennen, die zunächst gegensätzlich erscheinen, die aber sehr wohl zur eigenen Identität dazu gehören[7] (Kalsky 2023). Viele beteiligten sich an diesem Projekt. Leider machte COVID die geplanten Offline-Aktivitäten unmöglich. Wohl aber ist ein

[7] Link zur Kampagne: https://www.nieuwwij.nl/dossiers/nieuw-wij-lab/ [3.10.2024].

diverses Nieuw-Wij-Netzwerk aufgebaut, mit dessen Hilfe der interkulturelle und interreligiöse/interlebensanschauliche Dialog weitergeht.





 DOI: 10.17879/zpth-2024-6262

In den Niederlanden des 21. Jahrhunderts existieren individualisierte Religiosität und institutionalisierte Religionen und humanistische und atheistische und agnostische Weltanschauungen neben- und miteinander. Sie stehen sich gegenüber und fließen ineinander – ein chaotisches und verwirrendes Ganzes, zumindest aus systematisch-geordneter Sicht. Aber – sie gehören heute zur Realität der Niederlande. Und so bleibt uns Niederländer*innen nichts anderes übrig, als uns gemeinsam auf die Suche zu begeben nach einem Neuen Wir, nach dem, was uns alle *heute* verbindet und wofür wir uns gemeinsam einsetzen wollen, um die großen Herausforderungen unserer Zeit anzugehen. Dies geht uns alle an: Muslim*innen, Christ*innen, Atheist*innen, Humanist*innen, Bahai'i, Hindus, Jüd*innen, Agnostiker*innen, ungebundene Spirituelle und alle anderen Menschen, die sich nicht in diese Kategorien einteilen lassen (wollen). Wer heute denkt, dass Religion(en) im säkularisierten Europa keine Rolle mehr spielen, ist noch nicht angekommen im (super)diversen Europa des 21. Jahrhunderts.

Literaturverzeichnis

Berger, Peter L. (1999). The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Berger, Peter L. (2015). Altäre der Moderne: Religion in pluralistischen Gesellschaften.

Frankfurt am Main/ New York: Campus Verlag.

Berghuijs, Joantine (2018). Meervoudig Religieus. Spirituele openheid en creativiteit onder Nederlanders. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Berghuijs, J.T. (2017). Multiple religious belonging in the Netherlands: an empirical approach to hybrid religiosity. In: Open Theology. Vol. 3, No. 1, 19–37, abrufbar unter https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/opth-2017-0003/html

Bernhard, Reinhold & Schmidt-Leukel, Perry (Hg.). (2008). Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Bd. 5, Zürich: TVZ.

Bernts, Ton & Berghuijs, Joantine (2016). God in Nederland 1996–2015. Utrecht: Ten Have.

Bernhardt, Reinhold (2005). Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Bd.2, Zürich: TVZ.

Bernhardt, Reinhold, (2008). „Synkretismus" als Deutekategorie für multireligiöse Identitätsbildungen". In: Reinhold Bernhard & Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Bd. 5, Zürich: TVZ, 267–290.

Bernhardt, Reinhold (2014). Religious 'Multi-Identity'. Journal for the Academic Study of Religion, 27 (2), 151–165.

Van der Braak (2013). Meervoudige religieuze binding. Van een dualistisch wij-zij denken naar een inclusief non-dualistisch denken. In: Manuela Kalsky (red.), Alsof ik thuis ben. Samenleven in een land vol verschillen. Almere: Uitgeverij Parthenon, 307–321.

Van Bragt, Jan (2010). Multiple Religious Belonging of Japanese People. In: Catherine Cornille, Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. Eugene, OR: Wipf & Stock, 7–19.

Chung, Hyun Kyung (1999). Die Weisheit der Mütter kennt keine Grenzen. In: Sung-Hee Lee-Linke, Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen. Frankfurt a.M.: Lembeck, 1–8.

Cornille, Catherine (2002). Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. Maryknoll/New York: Orbis Books.

Crul, Maurice R.J., Schneider, J. & Lelie, F. (2013). Super-diversity. A New Perspective on Integration. Amsterdam: VU University Press.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1977). Rhizom. Leipzig: Merve.

Droogers, André (2010). Zingeving als spel. Over religie, macht en speelse spiritualiteit. Almere: Parthenon. (Engl. Übersetzung, 2012: Play and Power in Religion: Collected Essays. Berlin/Boston: De Gruyter).

Insook Lee (2007). Improvising in a World of Strangers. Theological Reflection on Improvisation. In: Rita Nakashima Brock, Jung Ha Kim, Kwok Pui-lan & Seung Ai Yang (Hg.), Off the Menu. Asian and Asian North American Women's Religion and Theology. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 63–78.

Jenkins, Philip (2002). The Next Christendom. The Coming of a Global Christianity, Oxford: Oxford University Press.

Kalsky, Manuela (2017). Flexible Believers in the Netherlands. A Paradigm Shift toward Transreligious Multiplicity. In: Open Theology. 3, 345–359, abrufbar unter https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/opth-2017-0027/html

Kalsky, Manuela (2006). Vielfalt umarmen. Überlegungen zur Transformation christlicher Identität. In: Doris Strahm & Manuela Kalsky (Hg.), Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 57–69.

Kalsky, Manuela (2000). Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Kalsky, Manuela & Pluim, Frieda (2008). Flexibel geloven. Zingeving voorbij de grenzen van religies. Vugd: Skandalon.

Kalsky, Manuela (2015). In Search of a 'New We' in the Netherlands. Interreligious Multimedia Projects and their Contribution to Social Cohesion. In: André van der Braak, Dedong Wei & Caifang Zhu (Hg.), Religion and Social Cohesion. Western, Chinese and Intercultural Perspectives. Amsterdam: VU University Press, 169–179.

Kalsky, Manuela (2019). Flexible Gläubige und ihre rhizomatischen Identitäten. In: Wort und Antwort (60) 2, 65–70.

Kalsky, Manuela (2023). Unterschiede verbinden – auf der Suche nach einem neuen Wir. In: Inspiration (49) 2, 32–37.

McGuire, Meredith (2008). Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life. Oxford: Oxford Press.

Oostveen, Daan F. (2020). Hermeneutical Explorations of Multiple Religious Belonging, Dissertation Vrije Universiteit Amsterdam (unveröffentlicht).

Phan, Peter C. (2004). Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue. Maryknoll: Orbis Books.

Pollack, Detlef & Müller, Olaf (2013). Religionsmonitor: Verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Rifa'at Lenzin (2006). Loyalität und Zugehörigkeit. Gedanken zu muslimischer Identität in Europa. In: Doris Strahm & Manuela Kalsky (Hg.), Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 70–82.

Schmidt-Leukel, Perry (2005). Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Schmidt-Leukel, Perry (2006). Der Einfluss der interreligiösen Begegnung auf die religiöse Identität. In: Karl Baier (Hg.), Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 329–344.

Schneider, Laurel C. (2008). Beyond Monotheism. Abingdon: Routledge.

Thatamanil, John J. (2016). Eucharist Upstairs, Yoga Downstairs: On Multiple Religious Participation. In: Peniel Jesudason, Rufus Rajakuma & Joseph Prabhakar Dayam (Hg.), Many yet One? Multiple Religious Belonging. Geneva: World Council of Churches Publications, 5–26.

Vertovec, Steven (2024). Superdiversität. Migration und soziale Komplexität. Frankfurt: Suhrkamp.

Prof. Dr. Manuela Kalsky
Karen Armstrong Lehrstuhl
Universiteit voor Humanistiek
Kromme Nieuwe Gracht 29
NL-3512 HD Utrecht
0031-644478866
m.kalsky(at)uvh(dot)nl
www.manuelakalsky.nl
ORCID: 0000-0001-5995-7876

Dietmar Müßig

Unterwegs mit doppelter Seele
Volksreligiöse Praktiken und postkoloniales Wir in Bolivien

Abstract

Bolivien ist von einer Vielzahl ethnischer, kultureller und religiöser Fragmentierungen gekennzeichnet, aber auch von einer reichen Volksfrömmigkeit. Vor allem die Marienwallfahrten verbinden performativ Elemente aus der andinen und christlichen Religion. Indem religiöse Zeichen umgedeutet werden, entstehen doppelte Lesbarkeiten, die es der subalternen Bevölkerung ermöglichen, Teile ihrer Identität zu erhalten. Zugleich lassen sich so gesellschaftliche, aber auch individuelle Fragmentaritäten reduzieren. Schließlich eröffnet die abduktive Kreativität der bolivianischen Volksfrömmigkeit der Theologie neue Modelle der Rede und Praxis von Gott.

Bolivia is characterized by a multitude of ethnic, cultural and religious fragmentations, but also by a rich popular piety. In particular, the Marian pilgrimages performatively combine elements from the Andean and Christian religions. By reinterpreting religious symbols, double readings emerge that enable the subaltern population to retain parts of their identity. At the same time, social and individual fragmentariness can be reduced. Finally, the abductive creativity of Bolivian popular piety opens up new models for theology of speaking and practicing (about) God.

„Gott hat es zugelassen, dass die Bibel in den Regierungspalast zurückkehrt!“ Mit diesen Worten auf den Lippen und einer überdimensionierten Bibel in den Händen trat Jeanine Añez am 12. November 2019 ihr Amt als Übergangspräsidentin von Bolivien an. Wenige Tage zuvor war Evo Morales nach Vorwürfen des Wahlbetrugs und auf Druck aus der eigenen Bevölkerung als Präsident zurückgetreten und ins Exil geflüchtet. Während seiner vierzehnjährigen Regierungszeit hatte er die Rechte der indigenen Bevölkerung gestärkt und ihre kulturelle und religiöse Identität neu zur Geltung gebracht; unter anderem durch die Förderung öffentlicher Rituale mit andinen Schamanen. Dagegen wandte sich Añez‘ Auftritt vor den Medien. In seiner Folge kam es zu öffentlichen Verbrennungen der *Wiphala*, der bunten Fahne der Völker aus den Anden, die Morales der herkömmlichen Nationalflagge Boliviens hinzugefügt hatte.

Dieser Blick in die jüngere Geschichte Boliviens macht deutlich, dass es dort immer noch zu Auseinandersetzungen über die öffentliche Präsenz der religiösen Codes christlicher und indigener Glaubensvertreter*innen kommt. Viele Länder Lateinamerikas sind bis heute von unterschiedlichen Formen der Fragmentarität geprägt. Wie diese durch Religion mitverursacht wurden, wie heteromorphe religiöse Praktiken Fragmentierungen bis heute lebbar machen und wie diese durch theologische und pastorale Aufbrüche künftig verringert werden können, soll im vorliegenden Beitrag untersucht werden. Dabei werden im Sinne des ‚*morphological turn*‘ der Pastoraltheologie „Fragen nach dem Wie am Wo des Wer“ (Kern 2024) gestellt. Da es hierbei vor allem um die Form von

DOI: 10.17879/zpth-2024-6263 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 109–126

Vollzügen des Wir geht, werden Marienwallfahrten in Bolivien den Ausgangspunkt bilden. Ausgehend von der These, dass Volksfrömmigkeit sowohl ein Ausdruck religiöser Selbstverteidigung ist als auch eine Form, in kolonialen Kontexten eine Art doppelte Loyalität zu leben (Bhabha 2000, 164 sowie Müßig 2020), soll dabei gefragt werden, wie mit diesen Performanzen Fragmentarität überwunden und Wir-Bildung ermöglicht werden kann. Dazu wird auf Methoden aus der Semiotik und der post-kolonialen Kritik zurückgegriffen.

Fragmentierung statt Hybridisierung

„Ging man in den 1970er und 1980er Jahren in der intellektuellen Debatte noch von einer bevorstehenden Homogenisierung oder kulturellen Hybridisierung der lateinamerikanischen Gesellschaften aus“, so die bolivianische Soziologin und Historikerin Silvia Rivera Cusicanqui mit einer Beobachtung, welche die oben erwähnten Ereignisse einzuordnen vermag, „erleben wir seit Mitte der 1990er Jahre das multiple Einbrechen von unverdauten und unverdaulichen Vergangenheiten“ (Rivera 2018, 17). Dazu gehören neben Umweltfragen und den Anliegen des Feminismus für Rivera Cusicanqui auch die Kämpfe der Indigenen, denen sich in Bolivien über 60 % der Bevölkerung zurechnen, verteilt auf mehr als 30 ethnische Gruppen. Für René Zavaleta Mercado ist Bolivien

> „ein buntgeschecktes Gebilde, in welchem sich nicht nur die wirtschaftlichen Epochen überlagern […] so als ob der Feudalismus zu einer Kultur gehören würde und der Kapitalismus zu einer anderen, die sich beide im gleichen Szenario ereignen, [ein Gebilde, in dem sich] reale zeitliche Dichten untereinander vermischen, aber auch mit den Partikularismen jeder Region, denn hier ist jedes Tal ein Heimatland [...] jedes Volk kleidet sich, singt, isst und trinkt auf eine bestimmte Art und Weise und spricht all die verschiedenen Sprachen und Akzente“ (zitiert nach Rivera 2018, 16).

Zusätzlich zu diesen geografisch-kulturellen und ethnisch bedingten Unterschieden gibt es im ärmsten Land Südamerikas bis heute massive Fragmentierungen, was den Zugang zu wirtschaftlichen Möglichkeiten anbelangt. Während viele Kleinbauern und -bäuerinnen ihr Leben noch immer mit karger Subsistenzwirtschaft fristen und sich zwei Drittel der städtischen Bevölkerung mit Gelegenheitsjobs im informellen Sektor über Wasser halten, fliegen Angehörige der Oberschicht übers Wochenende zum Einkaufen nach Miami. Dabei gilt mit wenigen Ausnahmen noch immer die Faustregel: Je dunkler die Hautfarbe und je indigener die Abstammung, umso geringer ist der Zugang zu Bildung und wirtschaftlicher Potenz. Zu diesem strukturellen Rassismus, den auch die Regierung von Evo Morales‘ Partei *Movimiento al Socialismo* (MAS) trotz anti-rassistischer Gesetze nicht grundlegend zu überwinden vermochte, kommt mittlerweile wieder ein offen geäußerter, wie folgender Tweet von Jeanine Añez aus dem Jahr 2013 belegt: „Ich träume von einem Bolivien, das frei ist von den satanischen Riten der Eingeborenen. Die Stadt ist nichts für die Indios, sollen sie doch auf das Altiplano oder in den Chaco

gehen“[1] (opendemocracy.net 2019). In diesen Worten drückt sich das tiefe Ressentiment der weißen, durch industrielles Agrobusiness reich gewordenen Oligarchie aus, welche die Übernahme der Regierungsverantwortung durch Evo Morales nie verwinden konnte; hatte dieser doch als erster indigener Präsident Boliviens wirksame Schritte zur Überwindung der Diskriminierung sowie zur rechtlichen und wirtschaftlichen Besserstellung der marginalisierten Bevölkerungsschichten eingeleitet. Als Reaktion darauf versuchte die Übergangsregierung von Añez, das Rad der Geschichte mit einer rechts-gerichteten Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik zurückzudrehen. Doch entschied sich das bolivianische Volk im Herbst 2020 mit der erneuten Wahl einer MAS-Regierung dafür,

> „seine historische Erfahrung des Kampfes für das Leben, das Gedächtnis und die Vielzahl der Unterschiede wieder aufzunehmen und sich, allen Fragmentierungen zum Trotz und vor allem in den buntgescheckten Formationen der indigen-volkstümlichen Welt, mit der Zukunft im Rücken und der Vergangenheit vor Augen auf den Weg zu machen[2]“ (Rivera 2018, 22).

Zu den unverdaulichen Vergangenheiten, von denen Rivera Cusicanqui spricht, gehören neben der militärischen Unterwerfung des Inkareiches und der wirtschaftlichen Ausbeutung der immensen Silbervorkommen durch die spanische Kolonialmacht vor allem die Folgen dessen, was post-koloniale Autoren wie Walter Mignolo als epistemische Lobotomien (Mignolo 2012, 93) bezeichnet haben. Geleitet von der Überzeugung, nur die iberische sei wahre Kultur und die Angehörigen von schriftlosen Kulturen seien Barbaren oder gar Wilde, haben die spanischen Eroberer den unterworfenen Völkern ihr eigenes Wirtschafts- und Rechtssystem aufgezwungen und dabei die indigenen Traditionen weitgehend vernichtet. Gleichzeitig wurde das in den epistemologischen Kontexten der indigenen Kulturen konstruierte und mündlich sowie durch Textilien, aber auch durch Riten, Tänze und andere performative Praktiken tradierte Wissen der einheimischen Bevölkerung ignoriert. In der Folge „wurden die dominierten Bevölkerungen […] der Hegemonie des Eurozentrismus als einem Modus des Erkennens unterworfen […]. Die Indios und die schwarzen Bevölkerungsgruppen wurden zwischen ihrem ureigensten epistemologischen Muster und dem eurozentrischen gefangen gehalten“ (Quijano

---

[1] Beides sind dünn besiedelte und wenig industrialisierte Gebiete Boliviens, wo in der Mehrheit indigene Bevölkerungen von der Landwirtschaft oder, im Fall der *Altiplano* genannten Hochebene, auch vom Bergbau leben. Der Begriff *Indio* gilt seit der nationalen Revolution im Jahr 1952 als diskriminierend. Der Vorwurf des Satanismus im Sinne eines westlich verstandenen sektiererischen (Geheim-)Kultes trifft auf die spirituellen Praktiken der indigenen Völker in Bolivien nicht zu, auch wenn – wie noch zu zeigen sein wird – in manchen Formen der Volksreligiosität der Teufel durchaus eine Rolle spielt.

[2] Im Gegensatz zum westlichen Zeitverständnis ist das andine vom zyklischen Denken geprägt. Deshalb kann z. B. in Quechua das Wort *ñawpapacha* sowohl „Zukunft“ als auch „Vergangenheit“ bedeuten (Estermann 2009, 200). Die durchlebte und deshalb bekannte Vergangenheit steht den andinen Menschen vor Augen, während die ungewisse Zukunft in ihrem Rücken liegt (Estermann 2012, 72–73).

1998, 233). Als Ausweg aus dieser Zwangslage fordert Mignolo zur epistemischen Ent-bindung auf, also zur Entkoppelung von der okzidentalen Grundlage des Denkens und der kolonialen Matrix der Macht (Mignolo 2012, 67). Dabei zeigt die unter dem Stichwort der *mestizaje*, also des Mestizentums aktuell geführte Diskussion um die eigene kulturelle Identität der Bolivianer*innen (Mesa Gisbert 2013; Sanjinés 2005; Soruco Sologuren 2011), dass die Aushandlung von Identitäten trotz des jahrhundertelangen *in-between* der Kulturen noch lange nicht abgeschlossen ist.

Volksfrömmigkeit mit doppelter Seele

Bei einer Umfrage im Jahr 2022 gaben zwar knapp 60 Prozent der bolivianischen Bevölkerung an, katholisch zu sein (www.brujuladigital.net). Aber gerade auf die Katholik*innen indigener Abstammung dürfte zutreffen, was Rivera Cusicanqui für den säkularen Bereich mit dem Phänomen der *pä chuyma* umschreibt, der doppelten Seele (Rivera 2018, 30). Das bedeutet, dass viele der katholisch Getauften immer noch von Elementen indigener Spiritualität geprägt sind. Das Mischungsverhältnis kann dabei stark variieren; und auch die Bewusstheit, mit der diese doppelte Seele von den Einzelnen wahrgenommen wird. Ich kenne pastoral Mitarbeitende, die permanent mit diesen beiden Teilen in sich ringen. Manche von ihnen definieren sich sogar als religiös schizophren. Nach einer christlichen Erziehung und theologischen Ausbildung haben sie aufgrund unterschiedlicher existenzieller Erfahrungen den indigenen religiösen Anteil in sich selbst wiederentdeckt. Dieser war beispielsweise durch die Großeltern oder andere Verwandte grundgelegt, dann aber überdeckt oder sogar bewusst aberzogen worden. Der Umgang mit diesen inneren Widersprüchen ist je nach Individuum sehr unterschiedlich. Manche lösen sich faktisch vom Christentum, andere bemühen sich verstärkt um eine Integration der indigenen Spiritualität in ihre liturgische und akademisch-theologische Praxis und wieder andere praktizieren aktiv die beiden religiösen Ausdrucksformen. So feiert beispielsweise der aus der Aymara-Kultur stammende Diakon Calixto Quispe katholische Sakramente und praktiziert zugleich als Schamane Riten aus der andinen Religion (Estermann 2012, 110–114).

Die Mehrheit der Katholik*innen lebt ihre doppelte religiöse Seele in den unterschiedlichen Formen der Volksreligiosität aus. Dazu gehören in Bolivien vor allem die Marienwallfahrten. Sie stellen pastorale Andersorte[3] dar, an denen volksreligiöse Liturgien mit vielfach heteromorphen religiösen Performanzen stattfinden. So findet die Wallfahrt zur Jungfrau von Urkupiña (Müßig 2024) in Quillacollo bei Cochabamba ihren Höhepunkt darin, dass die Gläubigen im Anschluss an die katholische Messfeier den Hügel

[3] Die Bildung dieses Begriffes geht auf das Denken von Michel Foucault zurück, wie er es unter anderem in seinem Vortrag *Des espaces autres* aus dem Jahr 1967 formuliert hat (Foucault 1992). Zur theologischen Rezeption der Foucaultschen Rede von den Andersorten vgl. z. B. Sander 2005, 2007, 2010 und öfter sowie Wustmans 2011.

des Kalvarienberges erklimmen, um dort möglichst große Steinbrocken aus den Felsen zu schlagen. Diese symbolisieren den Kredit, den ihnen die Gottesmutter für das kommende Jahr zur Verfügung stellt. Dabei ist davon auszugehen, dass die ‚geliehenen Steine' von vielen Gläubigen als *llallaguas* verstanden werden (Ramos Felix 2009, 138–142). Solche Gesteins- und vor allem auch Mineralbrocken repräsentieren im andinen Glauben die Macht und Fruchtbarkeit der Berge. Diese wiederum gelten als Sitz der Ahnen und deshalb als heilig. Aber auch eigentümlich geformte Felsen sind sogenannte *huacas*, Orte der Kraft, wo das Numinose in besonderer Weise spürbar wird. Am Wallfahrtsort der *Virgen de Urkupiña* eröffnet die räumliche Nähe zwischen der Kapelle am Fuß des Kalvarienberges und dem an einen Steinbruch erinnernden Gelände auf dem rückseitigen Berghang die Möglichkeit, sowohl die katholische als auch die andine Form von Spiritualität zugleich zu praktizieren. Genauso gut kann man sich für nur eine der beiden entscheiden. Man kann bis zur katholischen Wallfahrtskapelle pilgern und dort Kerzen- oder Blumenspenden ablegen. Oder man geht noch zehn Minuten bergauf und klopft Steine aus dem Felsen. Die meisten der Pilgernden tun beides. Sie suchen zunächst einen der zahlreich auf dem Gelände anwesenden *Yatiris* auf, also einen Ritualisten der andinen Religion, welcher die erbeuteten Steine unter Gebeten inzensiert und mit Alkohol besprengt. Anschließend lassen die Pilgernden ihren steinernen Kredit und sich selbst vor der Kapelle von einem katholischen Priester mit Weihwasser segnen. Schließlich handelt es sich bei den Steinen um eine Gabe der Jungfrau Maria!

Die mit der Wallfahrt zur Jungfrau von Urkupiña gegebene Juxtaposition der Gestalt Mariens mit den Phänomenen Fels und Berg aus der andinen Tradition ermöglicht es vielen Pilgernden, den Bedürfnissen der beiden religiösen Seelen in ihrer Brust gerecht zu werden. Dies geschieht m. E. in den meisten Fällen eher aus Gewohnheit oder ererbter religiöser Tradition, zumal der Druck, die eigene Lebensweise individuell reflektieren und persönlich begründen zu müssen, in Bolivien geringer ausgeprägt ist als in westeuropäisch-säkularen Gesellschaften. Trotzdem sollte man die unbewusste, religiöse Psychohygiene nicht unterschätzen, die sich gerade angesichts des *pä chuyma*-Phänomens der doppelten Seele zu Füßen der Mutter Gottes ereignet und damit sowohl auf persönlicher als auch gesellschaftlicher Ebene zur Reduktion von Fragmentarität und, wenn auch temporärer, zur Wir-Bildung beiträgt. Denn zum Kalvarienberg pilgern nach wie vor Arme und Wohlhabende, Indigene und Angehörige der christlich-bürgerlichen Mittelschicht. So wurde denn auch die Jungfrau von Urkupiña im Jahr 1998 von der bolivianischen Regierung zur Patronin der nationalen Einheit erhoben.

Mit Bergen bzw. Felsen hat auch die sogenannte *Virgen del Socavón* aus Oruro zu tun. In dieser Bergbaustadt wurde die Kirche zu Ehren der ‚Jungfrau vom Stollen' direkt über dem Eingang zu einer Mine errichtet. Wieder sind also Maria und der Berg eng miteinander verbunden. Der Höhepunkt der Wallfahrtsaktivitäten fällt in die Zeit um das Fest Mariä Lichtmess. Da dieses oft mit der Faschingszeit einhergeht, bildet die Verehrung der *Virgen del Socavón* die Basis des Karnevals von Oruro, der mittlerweile von der UNESCO als immaterielles Weltkulturerbe anerkannt wurde. Den Endpunkt des fünf

Kilometer langen Umzugs von 25.000 kostümierten Tanzenden durch die Stadt bildet das auf die blanke Felswand gemalte Gnadenbild in der Wallfahrtskirche. Unter den zahlreichen Tänzen mit jeweils eigener Musik und Choreografie ragt besonders die *Diablada* hervor, der Teufelstanz. Damit wird der Sieg des Erzengels Michael über den Satan inszeniert, der von einem Tänzer dargestellt wird, dessen riesige Maske mit Schlangen und Drachenköpfen bewehrt ist. Da allerdings die Eidechse und vor allem die Schlange in der Religion der Anden mit numinoser Qualität verbunden sind, bietet sich neben der katholischen Lesart der *Diablada* noch eine weitere an, die der andinen Seele entgegenkommt. Lange vor ihrer Unterwerfung durch die Inka haben die in der Region ansässigen *Uru* die chthonische Gottheit *Huari* verehrt, zu deren Attributen die genannten Tiere zählen. Reste dieser Gottheit finden sich bis heute in der Gestalt des sogenannten *Tio* wieder, der in den zahlreichen Minen Boliviens gefürchtet und verehrt wird. Vor der Einfahrt in den Stollen legen die Bergarbeiter vor seiner Statue Cocablätter und Zigaretten ab und besprengen sein erigiertes Glied mit Alkohol. Denn der *Tio* ist der unumstrittene Herrscher im Inneren des Berges, dessen Fruchtbarkeit den Erhalt der Erzadern garantiert (Absi 2005, 99–112; 135–157).

Bei der Wallfahrt zur *Virgen del Socavón* handelt es sich um eine komplexe, heteromorphe religiöse Performance, die den Pilgernden die Möglichkeit einer doppelten Lesbarkeit des religiösen Geschehens eröffnet. Denn das Niederknien vor dem Bildnis an der Felswand in der Kirche kann als Verehrung für die Gottesmutter, aber genauso gut als Kult für die darunter in der *huaca* der Mine präsente chthonische Gottheit verstanden werden. Schließlich kann an diesem pastoralen Andersort sogar die Vereinigung der weiblichen Fruchtbarkeit Mariens mit der männlichen des *Tio* gefeiert werden. Die heteromorphe und heterotope Qualität des Heiligtums der *Virgen del Socavón* ist damit offenkundig. Solche pastoralen „Anders-Orte besitzen das Potenzial […], sich auf andere Räume in der Gesellschaft zu beziehen und die dort herrschende Ordnung der Dinge zu neutralisieren, umzukehren oder gar außer Kraft zu setzen“ (Wustmans 2011, 158). Die von der Wallfahrts-Choreografie repräsentierte katholische Ordnung der Dinge wird – semiotisch betrachtet – dadurch außer Kraft gesetzt, dass den Signifikanten wie dem Gnadenbild oder der Teufelsmaske ein andines Signifikat zugeordnet wird.[4] Damit tritt die Felswand als *huaca* an die Stelle der Gottesmutter und in der Schlange wird nicht mehr der Teufel gesehen, sondern die andine Blitz- und Regengottheit. Ähnlich wie die Wallfahrt zur Jungfrau von Urkupiña mit der Juxtaposition von traditioneller katholischer Marienfrömmigkeit und andinem Umfeld stellt also auch der Karneval von Oruro – zumindest nach außen hin – ein ‚Wallfahrts-Wir‘ her, indem er andine und christliche Zeichen und Codes kombiniert, deren doppelte Lesbarkeit

[4] Die moderne Semiotik geht von der Dreidimensionalität des Zeichenprozesses aus und unterscheidet, unter Verwendung unterschiedlicher Termini, als wichtigste Aspekte den Signifikanten, also das Zeichen selbst, das Signifikat, d. h. die mentale Vorstellung, die vom Zeichen evoziert wird und den Referenten, also das, worauf sich das Zeichen bezieht (Eco 1977, 27–31).

garantiert und so ethnische und religiöse Fragmentierungen innerhalb der bolivianischen Gesellschaft temporär überwindet. Möglicherweise kann sogar die religiöse Schizophrenie auf Ebene der Individuen gelindert werden, wenn Tänze wie die *Diablada* im Angesicht der *Virgen del Socavón* beide Welten miteinander verbinden.

Performative Verhandlungen im *third space* der Kulturen

Trotzdem dürfen die Zerrissenheit und der Druck, unter dem die indigene Bevölkerung aufgrund der Proklamation des Christentums zur allein gültigen Religion jahrhundertelang gestanden hat, nicht vergessen werden. Sie waren der Grund dafür, dass „multiple Taktiken der Aneignung und der Zurückweisung europäischen Denkens zur gleichen Zeit entstehen [konnten … denn die] Prozesse der Inkulturation, die von der katholischen Kirche durchgeführt wurden, waren Teil einer intendierten Propaganda, der in vielen Fällen von den Indios nicht entsprochen wurde“ (Bouysse-Cassagne 2004, 60). Deshalb muss Michel Foucaults Rede von den *espaces autres* ergänzt werden durch Überlegungen aus dem Bereich der *potscolonial studies*. So hat Homi Bhabha sowohl den Begriff der Hybridität als auch den des ‚dritten Raumes‘ in die Diskussion eingeführt: „hybridity to me is the ‚third space‘ which enables other positions to emerge“ (zitiert nach Bachmann-Medick 2006, 203). Dabei meint Bhahba mit Hybridisierung „nicht einfach Vermischen, sondern strategische und selektive Aneignung von Bedeutungen, Raum schaffen für Handelnde, deren Freiheit und Gleichheit gefährdet sind“ (Bhaba 2012, 13). Damit gesteht er trotz der Macht-Asymmetrien, welche die Begegnung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten oft durchziehen, den Subalternen eigene Handlungsmacht zu; und zieht es deshalb vor, „von *Verhandlung (negotiation)* statt von *Negation (negation)*“ (Bhabha 2000, 38) von Identitäten zu sprechen. „Die gesellschaftliche Artikulation von Differenz ist aus der Minderheitenperspektive ein komplexes, fortlaufendes Verhandeln, welches versucht, kulturelle Hybriditäten zu autorisieren“ (Bhabha 2000, 3). Dabei geschieht dieses Verhandeln vor allem in Form von performativen und semiotischen Prozessen, in deren Verlauf die Zeichen einer Kultur durch die einer anderen umgedeutet, überlagert oder auch ganz ersetzt werden. In Bhabhas Worten ausgedrückt:

> „der koloniale Signifikant […] verwandelt […] das dialektische »Zwischen« der disziplinären Struktur der Kultur […] in etwas, […] das sowohl Verwirrung zwischen Gegensätzen (opposites) stiftet als auch zwischen den Gegenüberstellungen (oppositions) steht. Der koloniale Signifikant – weder eines noch das andere – ist jedoch ein Akt ambivalenter Signifikation und spaltet im wörtlichen Sinn die Differenz zwischen den binären Gegenüberstellungen […] mittels derer wir kulturelle Differenz denken“ (Bhabha 2000, 189–190).

So kann die Schlangenmaske der *Diablada* – besonders für den christlichen Blick – verwirrend wirken. Sie kann aber auch insofern zwischen den *oppositions* von andinem

Schlangenkult und katholischer Tradition vermitteln, als diese Gegenüberstellung in der Performance vom Sieg des Erzengels Michael über den Satan theologisch aufgelöst wird. Damit wird die theoretische Ausschließung der andinen Mythologie durch die katholische Kirche im heteromorphen Zeichenprozess der Wallfahrt konterkariert. Schließlich kann man die Teufelsmaske der *Diablada*-Tänzer auch als Ausdruck kolonialer Mimikry deuten. In der Biologie wird dieser Begriff für ein spezielles Phänomen der Nachahmung verwendet, bei dem bestimmte Tierarten im Laufe der evolutiven Entwicklung das Aussehen gefährlicher oder giftiger Arten annehmen, um sich vor Fressfeinden zu schützen. In dem von Bhabha bearbeiteten kolonialen Zusammenhang meint Mimikry die Anpassung der ortsansässigen Bevölkerung an die hegemonialen Eliten und deren visuelle Codes der Macht. Dabei

> „bildet sich die Mimikry als eine der am schwersten zu fassenden und gleichzeitig effektivsten Strategien der kolonialen Macht und des kolonialen Wissens heraus. […] Mimikry ist […] eine komplexe Strategie [, …] die sich den Anderen ‚aneignet' (‚*appropriates*'), indem sie die Macht visualisiert" (Bhabha 2000, 126–127; Hervorhebung i. Orig.).

Die Maske des Teufels, der bereits im christlichen Kontext durch die Ambivalenz von Macht und Gefährlichkeit charakterisiert ist, wird von den indigenen Tänzern dazu benutzt, sich die in andiner Lesart positive Macht der Schlange bzw. des Gottes *Huari* anzueignen. Der *Diablada*-Tänzer schockt also die christlichen Betrachter*innen und kann die Kritik an seiner Aneignung böser (bzw. aus andiner Sicht positiver) Mächte sofort mit dem Argument kontern, sich im rituellen Tanz ja dem Erzengel Michael und damit der Macht Gottes zu unterwerfen.

Die Teufelsmaske aus dem Karneval von Oruro widersetzt sich also der von binärem Denken und Ausschließungen geprägten Zuordnung der westlichen Epistemologie und gehört stattdessen zum *third space* „von Elementen, die *weder das Eine* […] *noch das Andere* […] sind, *sondern etwas Weiteres neben ihnen*, das die Begriffe und Territorien von beiden in Frage stellt" (Bhabha 2000, 42). In diesem Sinne können die in den Karneval von Oruro eingebettete Wallfahrt zur *Virgen del Socavón* wie auch die Pilgerfahrt zur Jungfrau von Urkupiña als Ausdruck der ‚barocken Strategie' im Sinne des marxistisch inspirierten Philosophen Bolívar Echeverría verstanden werden, der darunter eine Taktik versteht, die sich dem europäischen *tertium non datur* sowie den damit verbundenen gesellschaftlich vorgegebenen Fragmentierungen entzieht, indem sie „für die beiden Gegensätze zugleich [optiert … und] für das ausgeschlossene Dritte". Damit ermöglicht sie den Menschen ein „Leben in einer Realität zweiten Grades", welche die erste Realität der Ambivalenzen und Widersprüche „in Klammern zu setzen" vermag (Echeverría 2013, 176–177).

Traumatische Zerstörung der indigenen Identität

Ausgangspunkt von Echeverrías Beschäftigung mit der ‚barocken Strategie' ist ein Phänomen, das er als Kodikophagie bezeichnet, also als Verschlingen der Codes der unterlegenen Bevölkerungen durch die Zeichen der iberischen Eroberer (Echeverría 2013, 51–56). So kam es im Verlauf des 17. Jahrhunderts zu drei Kampagnen, welche die „Austreibung des Götzendienstes aus Peru" – so der Titel eines Handbuchs des Jesuiten José de Arriaga aus dem Jahr 1621 – zum Ziel hatten. Bereits das erste Konzil von Lima hatte die Zerstörung aller indigenen Kultstätten angeordnet; das zweite und dritte Konzil sahen als Strafen für Ritualspezialisten der andinen Religion den Einzug ihres Besitzes vor, aber auch Auspeitschen, Kopfrasur oder die öffentliche Zurschaustellung der Delinquenten (vgl. dazu und zum Folgenden Duviols 1977). Dazu kamen detaillierte Befragungen der gesamten indigenen Bevölkerung durch amtliche Visitatoren mit dem Ziel, sogenannte ‚Hexer' zu identifizieren. Zugleich ging es darum, die von den Indigenen als *huacas* bezeichneten Bildnisse der autochthonen Gottheiten zu vernichten. So wurden Tausende von Götterbildern, aber auch Unmengen an Textilien, Kostümen und Masken oder Musikinstrumente, die bei rituellen Zeremonien verwendet wurden, ein Opfer der Flammen. Da schließlich auch allerlei Alltagsgegenstände mit religiösen Zeichen versehen waren, wie Vizekönig Francisco de Toledo richtig festgestellt hatte, verfügte dieser Anfang der 1570er-Jahre in einem Erlass folgendes Vorgehen:

> „Aufgrund des alten Brauches, den die Indios haben, Idole und Figuren von Dämonen und Tieren, die sie verehren, […] auf fast alle Dinge, die sie nötig haben, zu malen, und weswegen sie anscheinend in gewisser Weise ihre alte Idolatrie bewahren, werdet ihr unter schwerer Strafandrohung dafür Sorge tragen […], dass kein Handwerker künftig solche Figuren herstellt oder malt. […] Und die Gemälde oder Figuren, die sie in ihren Häusern oder an ihren Gebäuden oder sonstigen Gegenständen haben und bei denen dies gut und ohne viel Schaden möglich ist, [werden] entfernt und [es wird] bestimmt, dass sie Kreuze und andere christliche Zeichen in ihren Häusern und Gebäuden anbringen" (zitiert nach Duviols 1977, 297–298, Fußnote 184).

Hieran wird deutlich, dass die spanischen Kolonialherren versuchten, alle Zeichenträger der andinen Religion vollständig auszumerzen und durch die eigenen zu ersetzen. Und obwohl es für den Jesuiten José de Acosta offenkundig war, dass „es nicht erlaubt ist, die untergebenen Barbaren zur Taufe und zum christlichen Bekenntnis zu zwingen", hielt er es doch für „zulässig und sogar empfehlenswert, sie, selbst mit Gewalt, vom Götzenkult abzuhalten, und das heißt, ihre Trugbilder und Tempel zu zerstören" (zitiert nach Duviols 1977, 52). Obwohl der gelehrte Acosta durchaus nicht zu den theologischen Hardlinern seiner Zeit gehörte, plädierte auch er dafür, „keine Spur von heidnischem Aberglauben zu tolerieren, sondern jede Art von Idolatrie, deren Ausübung aufgedeckt wird, mit aller Härte zu bekämpfen" (zitiert nach Duviols 1977, 54).

Für die indigene Bevölkerung bedeutete dies den traumatischen Verlust ihrer ererbten Identität. Die Verehrung ihrer herkömmlichen Götter und die Ausübung ihrer

jahrhundertealten Riten waren nicht mehr erlaubt. Die von den Spaniern aufgezwungene Lebens- und Glaubensweise war ihnen zutiefst fremd. Und mit jedem offen praktizierten oppositionellen Verhalten riskierten sie den Ausschluss vom hegemonialen zivilisatorischen Prozess, wenn nicht sogar administrative oder physische Gewalt. Der katholische Priester Domingo Llanque aus dem Aymara-Volk verwendet dafür den Begriff des *pachakuti* (Llanque Chana 2015, 218–220). Damit werden in der andinen Kosmologie apokalyptische Zusammenbrüche der bisherigen Ordnung bezeichnet, durch die in bestimmten Phasen des Geschichtsverlaufs die Welt völlig auf den Kopf gestellt wird. Die mit diesem *pachakuti* verbundene Exklusion der indigenen Mehrheiten aus den kolonialen Gesellschaften Amazoniens und der Anden wurde in erster Linie theologisch legitimiert. Mignolo behauptet sogar, dass die Rede von der ‚Rasse', „die von der modernen/kolonialen Welt (mittels imperialer und kolonialer Differenz) begründet wird, ihre historische und epistemische Fundierung in der Theologie und Theopolitik der Erkenntnis fand" (Mignolo 2012, 150; vgl. auch 81–82). Dies korrespondiert mit der neuzeitlichen Selbstverfassung der Kirche als *societas perfecta*, die zur gleichen Zeit unter Einfluss des jesuitischen Kontroverstheologen und Kardinals Robert Bellarmin entwickelt wurde und in welcher Heteromorphien und vor allem Heterodoxien nicht vorgesehen waren.

Indigene Zeichen als Zeichen der Zeit

Erst durch die Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils wurde die binäre Aufspaltung von Theologie und Pastoral in ein Innen und Außen aufgebrochen. Sowohl die tradierte Lehre als auch die Welt von heute mit ihren Zeichen der Zeit wurden als unverzichtbare Orte anerkannt, denen die Kirche nicht mehr ausweichen darf (GS 4). „Theologisches Wir", so formuliert es Christian Kern, „ergibt sich in der Spur von *Gaudium et Spes* gerade vom Anderen und Ganz-Anderen her" (Kern 2024). So konnten auf Basis der konziliaren Rede vom „Guten und Wahren" (LG 16) sowie den „Saatkörner[n] des Wortes" (AG 11) in nichtchristlichen Kulturen in Lateinamerika Formen und Inhalte der indigenen Religionen integriert werden, die fast 500 Jahre lang aus der Theologie und pastoralen Praxis ausgeschlossen waren. Angeregt durch die Reflexion der ‚Entdeckung' *Abya Yalas*[5] kam es so zu Beginn der 1990er-Jahre dort zu ersten Entwürfen für sogenannte *teologías indias*, also indigene Theologien im lateinamerikanischen Kontext.

[5] Im post-kolonialen Kontext wird die Bezeichnung ‚Amerika' durch diese aus der Sprache der karibischen Quna stammende Bezeichnung ersetzt. Außerdem wird der eurozentrische Begriff der ‚Entdeckung' vermieden, da laut Enrique Dussel die europäischen Zuschreibungen eher zu einer ‚Verdeckung' (= *en-cubrimiento*) als zur Offenlegung der Identität *Abya Yalas* (*des-cubrimiento* = Entdeckung) beigetragen haben (Dussel 1994).

In Bolivien erhielten diese Bestrebungen allerdings mit dem Amtsantritt von Evo Morales einen Dämpfer, weil seine Regierung, zu der sich die katholische Kirche von Anfang an in Opposition begeben hatte, das Indigenen-Thema gezielt für sich instrumentalisierte und die Bischöfe im Gegenzug einen engeren Schulterschluss mit Rom suchten, wo Joseph Ratzinger zur gleichen Zeit seine Politik der Abgrenzung gegenüber befreiungstheologisch oder indigen geprägten Theologieansätzen als Papst fortsetzte. Obwohl das II. Vatikanum den „aufrichtigen Dialog" mit allen Menschen beschworen hatte, der „niemanden ausschließt" (GS 92), gab es in der bolivianischen Kirche über liturgische Minimalkosmetik[6] hinaus kaum wirkliche Fortschritte bei der Integration von andinen oder amazonischen Traditionen in die Pastoral oder Theologie. Zwar wurde die von der Regierung betriebene Inklusion der Indigenen von den Bischöfen verbal gelobt (CEB 2011, 23–26). Aber kurz zuvor hatte man das „Sekretariat für Kulturen", das sich als Abteilung der Bischofskonferenz um den Dialog mit den indigenen Völkern des Landes gekümmert hatte, geschlossen.

Auch auf lateinamerikanischer Ebene gelang es den katholischen Bischöfen nur mühsam und schrittweise, die Verstrickung der Kirche in koloniale Strukturen und die Imprägnierung ihrer Theologie mit westlich-kolonialem Denken einzugestehen. So sprechen die Dokumente des Bischofsrates mit Blick auf die „Versklavung der Schwarzen und Massaker unter den Indios" zwar von der „größten Sünde der kolonialen Expansion des Westens" (DSD 246) oder davon, dass die „Nachkommen der Afrikaner bis heute diskriminiert [… und] ihre Wertvorstellungen, ihre Geschichte, ihre Kultur und ihre religiösen Ausdrucksformen systematisch unterbunden" (DA 96) werden, weswegen „das Denken und das Wissen entkolonisiert werden müssen" (DA 96). Aber ein explizites Eingeständnis der Kirche für ihre ideologische Mitverantwortung am *pachakuti* oder gar eine Bitte um Vergebung dafür hat bislang nicht stattgefunden. Dabei wäre ein offenes Schuldeingeständnis unabdingbare Voraussetzung für einen Prozess der Bekehrung und Versöhnung, der die bestehenden Ausschließungen, Grenzziehungen und Fragmentierungen überwindet und dabei nicht vergisst, „nach dem versteckten, verworfenen Außen im eigenen und fremden Vollzug" (Kern 2024) zu fragen.

In dieser Hinsicht ist es Papst Franziskus hoch anzurechnen, dass er den theologischen Fortschritt des II. Vatikanums wieder aufgegriffen hat, um interkulturelle und post-koloniale Theologien zu fördern. So stellt er in *Evangelii Gaudium* klar, dass „das Christentum […] nicht über ein einziges kulturelles Modell" verfügt (EG 116; ähnlich EG 118). Und mit der Aussage:

> „Wir können nicht verlangen, dass alle Völker aller Kontinente in ihrem Ausdruck des christlichen Glaubens die Modalitäten nachahmen, die die europäischen Völker zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte angenommen haben, denn der Glaube

[6] Darunter verstehe ich die fälschliche Annahme, mit der Verwendung von bunten, indigenen Textilien als Altardecken oder von andinen Musikinstrumenten und Melodien bei gleich bleibenden katholischen Liedtexten bereits Inkulturation zu betreiben.

> kann nicht in die Grenzen des Verständnisses und der Ausdrucksweise einer besonderen Kultur eingeschlossen werden“ (EG 118; ähnlich EG 117)

wendet sich Franziskus deutlich gegen die epistemologische Hegemonie der westlichen Theologie, die, so J. B. Metz, wie eine Planierraupe über den Erdball hinweg gerollt ist und mit ihrer wissenschaftlich-technischen Denkart die Mentalitäten der Völker weltweit verändert hat (Metz 1993, 148–149). Als Gegengewicht dazu erklärt Papst Franziskus die oft hybride volkstümliche Religiosität zum *locus theologicus*: „Die Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit haben vieles, das sie uns lehren können, und für den, der imstande ist, sie zu deuten, sind sie ein theologischer Ort“ (EG 126). Dabei macht er gerade die heteromorphen Performanzen stark: „Das gemeinsame Gehen zu den Wallfahrtsorten […] ist in sich selbst ein Akt der Evangelisierung. Tun wir dieser missionarischen Kraft keinen Zwang an und maßen wir uns nicht an, sie zu kontrollieren!“ (EG 124).

Einen weiteren wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer theologischen Integration des religiösen Erbes der indigenen Völker hat Papst Franziskus mit der Einberufung der Amazonien-Synode gewagt. Deren *instrumentum laboris* interpretiert der bolivianische Missionswissenschaftler Roberto Tomichá Charupá als die erste Anerkennung der *teología india* durch ein vatikanisches Dokument überhaupt (Tomichá 2023, 300). Im präsynodalen Konsultationsprozess wurden Forderungen wie die einer Gruppe von indigenen Frauen laut, die katholische Kirche dürfe „ihre Religion nicht den indigenen Völkern Amazoniens überstülpen“ oder „jedes Volk soll autonom sein im Hinblick auf seine Glaubensinhalte“ (Tomichá 2023, 299); Zeugnisse, die deutlich machen, wie fragmentiert das Wir der katholisch Getauften in Lateinamerika bis heute ist. Immerhin hat das Abschlussdokument der Synode dann „die *teología india*, die Theologie mit amazonischem Angesicht und die Volksfrömmigkeit […] als] ein[en] Reichtum der indigenen Welt, ihrer Kultur und Spiritualität“ (DAS 54) bezeichnet. Außerdem erhebt es explizit die Forderung, „eine indigene Kirche mit eigenen Priestern und Ämtern an[zu]streben“ (DAS 27) und hält in post-kolonialer Diktion fest: „die Kirche ist dazu aufgerufen, zu verlernen und das Wiederlernen zu erlernen, um eine jegliche Tendenz in Richtung kolonialer Modelle zu überwinden“ (DAS 81). Wenn Papst Franziskus schließlich in seinem nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonía* festhält: „die Kirche muss auf die anzestrale Weisheit hören, den Älteren ihre Stimme (zurück)geben, die im Lebensstil der originären Gemeinschaften anwesenden Werte anerkennen und rechtzeitig die reichhaltigen Narrative der Völker wiedergewinnen“ (QA 70), dann ist darin ein ganzes Programm für eine künftige post-koloniale Theologie-Entwicklung enthalten (Silber 2021).

Dabei wird es darauf ankommen, die westlich-rationale Methodik der theologischen Diskursivierung durch Herangehensweisen wie das *corazonar*[7] *Abya Yalas* zu ergänzen. Denn

> „die amerindischen Theologien wurden nicht erst mit der Ankunft des Christentums geboren; vielmehr sind sie präsent in der tausende von Jahren währenden Existenz der [indigenen] Völker […] Sie werden in Gemeinschaft erarbeitet und verständigt und sie drücken sich in zahlreichen Symbolen und Sprachen aus: Mythen, Riten, Feiern, Traditionen, Legenden, Haltungen, Widersprüchen und Träumen“ (Tomichá 2023, 303).

Mit amazonischen Performanzen auf dem Weg zu einem pluralen Wir?

Nimmt man ernst, dass sich indigene Theologien nicht in den Formen westlich-akademischer Wissensproduktion ereignen, sondern wesentlich auch in Gestalt religiöser Performanzen, dann ist die Forderung aus dem Schlussdokument der Synode, einen eigenen amazonischen Ritus zu entwickeln, von großer Bedeutung. Dabei wird angemahnt, „auch in der Liturgie die Weltsicht und Traditionen, die Symbole und ursprünglichen Riten [der indigenen Völker] mit ihren transzendenten, gemeinschaftlichen und ökologischen Dimensionen wertzuschätzen“ (DAS 116). Für die Diözese San Cristóbal de Las Casas in Mexiko hat der Vatikan im November 2024 die Integration von traditionellen Tänzen aus der Maya-Kultur und Weihrauchriten, die vor allem von Frauen praktiziert werden, erlaubt (www.infovaticana.com). Mit dieser Maya-Liturgie wird nach der Anerkennung des zairischen Ritus im Jahr 1988 endlich ein weiterer Schritt zur Umsetzung der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* unternommen, wonach die verschiedenen Kirchen sich „ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes“ (LG 23) erfreuen. Dabei ist zu beachten, dass unter ‚Ritus‘ mehr zu verstehen ist als nur liturgische Gepflogenheiten. So fällt z. B. die Weihe verheirateter Männer zu Priestern in den mit Rom unierten Ostkirchen unter deren disziplinäre Vollmacht, sodass die Weihe von *viri probati* in gleicher Weise Teil eines amazonischen Ritus werden könnte. Dasselbe gilt auch im Hinblick auf systematisch-theologische Fragen. Wenn Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Schreiben anregt, „in der Liturgie viele Elemente der intensiven Naturerfahrung der Indigenen aufzugreifen“ (QA 82), dann eröffnet dies die Möglichkeit, über die theologische Bestimmung des Verhältnisses der Menschen zu ihren Mitgeschöpfen neu nachzudenken. Auf diesem Feld haben die indigenen Kosmovisionen wichtige Anregungen zu bieten (Müßig 2022, 270–277). Denn für die Menschen aus dem Amazonasbecken sind auch die nicht-menschlichen Tiere und selbst der Wald, die Seen und die Flüsse beseelte Wesen, die untereinander und mit den Menschen in vielfältiger Weise

[7] Diese Wortneuschöpfung kombiniert in einem Verb die Worte *corazón* = Herz und *razón* = Vernunft.

interagieren. Die Grenze zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen ist durchlässig. Alle Lebewesen sind über ein fein gesponnenes, reziprok gedachtes Netz miteinander verbunden. Und die Rolle des Menschen besteht vor allem darin, durch ethisch und rituell korrektes Verhalten die Balance innerhalb dieser Fülle von Lebendem zu wahren bzw. im Falle einer Störung die verloren gegangene kosmische Ordnung wiederherzustellen (Vargas 2007, 72–79). Dabei ist den amazonischen wie auch den andinen Kulturen der westliche Anthropozentrismus ebenso fremd wie die Trennung von Kultur und Natur unter der Annahme, letztere könne vom Menschen beherrscht werden (Descola 2013 und 2014). Mit diesem Potenzial können die indigenen Philosophien und Theologien *Abya Yalas* die aktuelle Diskussion zu ökologischen, tier- und natur-ethischen sowie Speziesismus-kritischen Fragestellungen (Enxing et al. 2022) bereichern.

In Ergänzung dieser inhaltlich-theologischen Arbeit gilt es aber auch, die abduktive Kreativität (Müßig 2020, 326–347) der religiösen Performanzen einzubeziehen, die sich bereits bei der Untersuchung der Wallfahrten gezeigt hat, wo die heteromorphe Verehrung Mariens sich verbunden hat mit dem andinen Wissen um die Lebendigkeit und Handlungsmacht der Berge als Fruchtbarkeit und Leben spendende Schutzwesen (Alderman 2015). So können die durch den klassischen Theismus und die anthropozentrische Rede vom Menschen verursachten Aporien und die Sprachlosigkeit der herkömmlichen, westlichen Theologie angesichts der vielfältigen ökologischen Krisen unserer Zeit durch die Begegnung mit den differierenden Zeichensystemen der indigenen Kosmovisionen überwunden werden und neue Konzeptionen und Arten der Rede von Gott entstehen. Gerade die Differenzen zwischen den auf den Kirchenraum fixierten sowie Wort- und Intellekt-lastigen Formen westlicher Liturgie und den Natur-, Körper und Bewegungs-gebundenen Ritualen Amazoniens könnten Lernprozesse von abduktiver Kreativität freisetzen. Dabei ist zu hoffen, dass die Wissenschaftler*innen aus Theologie und Anthropologie sowie die Weisen aus den Kulturen, die derzeit im Auftrag der Kirchlichen Amazonien-Konferenz CEAMA den künftigen amazonischen Ritus entwickeln, im Sinne der von Rivera Cusicanqui entwickelten *ch´ixi*-Epistemologie zueinander finden. Denn das *ch´ixi* = grau erweist sich bei näherem Hinsehen als eine Farbe, die sich aus vielen kleinen weißen und schwarzen Punkten zusammensetzt, die – ohne, dass sie aufgelöst oder miteinander vermischt würden – im Miteinander ein neues Drittes ergeben (Rivera 2023, 295), „wo die realen oder scheinbaren Widersprüche […] dem Samen des Lebens zu keimen erlauben“ (Tomichá 2023, 305–306). Vielleicht kann mit einer so praktizierten Anerkennung der indigenen Völker und ihrer Traditionen der Weg hin zu einem neuen Wir in Amazonien eröffnet werden; einem pluralen Wir, in welchem die Identitäten weder vermischt noch aufgelöst, sondern offen gelebt werden und sich gegenseitig bereichern. So wird nach Ansicht des vor zwei Jahren verstorbenen und der Sache Amazoniens und seiner Menschen eng verbundenen brasilianischen Kardinals Claudio Hummes der Auftrag der katholischen Kirche Lateinamerikas erst dann erfüllt sein, „wenn die indigenen Völker Subjekte ihrer eigenen Geschichte geworden

sind; ihrer politischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen, ökologischen, aber auch ihrer spirituellen und religiösen Geschichte!“ (www.repam.net).

Literaturverzeichnis

Alle hier angegebenen Internet-Seiten wurden am 24.11.2024 verifiziert. Die Übersetzungen aus spanischen Texten einschließlich der Dokumente des kirchlichen Lehramtes stammen vom Verfasser.

Absi, Pascale (2005). Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí (Travaux de l´Institut Français d´Études Andines 152), La Paz: PIEB.

Alderman, Jonathan (2015). Mountains as actors in the Bolivian Andes. The interrelationship between politics and ritual in the Kallawaya ayllus. In: The Unfamiliar Vol. 5 No. 1–2, 33–45.

Arriaga, José de (1621). Extirpación de la idolatría del Pirv. Lima, abrufbar unter: https://archive.org/details/extirpaciondelai00arri

Bachmann-Medick, Doris (2006). Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek: Rowohlt.

Bhabha, Homi (2000). Die Verortung der Kultur (Stauffenburg discussion 5). Tübingen: Stauffenburg.

Bhabha, Homi (2012). Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Bouysse-Cassagne, Thérèse (2004), El sol de adentro. Wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (Siglos XV a XVII). In: Boletín de Arqueología PUCP 8, 59–97.

CEB. Conferencia Episcopal Boliviana (2011). Los católicos en la Bolivia de hoy: presencia de esperanza y compromiso. Carta Pastoral. La Paz: Presencia.

DA. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik vom 13.–31.5.2007 in Aparecida.

DAS. Schlussdokument der Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien. Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. 6.–27.10.2019.

Descola, Philippe (2013). Jenseits von Natur und Kultur. Berlin: Suhrkamp.

Descola, Philippe (2014). Die Ökologie der Anderen. Die Anthropologie und die Frage der Natur (Batterien N.F. 22), Berlin: Matthes & Seitz.

DSD. Schlussdokument der 4. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik vom 12.–28.10.1992 in Santo Domingo.

Duviols, Pierre (1977). La destrucción de las Religiones Andinas. Conquista y Colonia, Ciudad de México: UNAM.

Dussel, Enrique (1994). 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del ‚mito de la Modernidad‘, La Paz: Plural.

Echeverría, Bolívar ([3]2013). La modernidad de lo barroco, Ciudad de México: Era.

Eco, Umberto (1977). Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

EG. Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium. 24.1.2013.

Enxing, Julia, Horstmann, Simone & Taxacher, Gregor (2022). Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt?, Freiburg i. Brsg.: Herder/WBG.

Estermann, Josef ([2]2009). Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo, La Paz: ISEAT.

Estermann, Josef (2012). Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas (Theologie interkulturell 23), Ostfildern: Grünewald.

Foucault, Michel (1992), Andere Räume. In: Karlheinz Barck et. al. (Hg.), Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1992, 34–46.

Kern, Christian (2024). Kongressbericht: Wer ist WIR? Bericht und Reflexion zum Kongress „Wer ist WIR?“ der AG Pastoraltheologie 2023, 11.–13.9.2023 in Leitershofen; abrufbar unter: https://pastoraltheologie.org/kongressbericht-wer-ist-wir/

Llanque Chana, Domingo (2015). La cultura andina y jubileo 2000. In: Christine Lisa Perrier (Hg.), Caminos de Herradura. 25 Años de Teología Andina. Bd. I, Cochabamba: Verbo Divino, 217–227.

Mesa Gisbert, Carlos D. ([2]2013). La Sirena y el Charango. Ensayo sobre el mestizaje. La Paz: Gisbert.

Metz, Johann Baptist (1993). Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche. In: Norbert Arntz (Hg.), Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern: Exodus, 146–152.

Mignolo, Walter D. (2012). Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität (Es kommt darauf an 12). Wien/Berlin: Turia + Kant.

Müßig, Dietmar (2020). Die Jungfrau im Silberberg. Ein kolonialzeitliches Marienbild aus Potosí als Zeugnis andiner Theologie. Regensburg: Pustet.

Müßig, Dietmar (2022). „Für das Tsimane-Volk ist der Wald heilig“. Eine ökotheologische Topologie der Amazonien-Synode. In: Judith Gruber, Gregor Maria Hoff, Julia Knop & Benedikt Kranemann (Hg.) Laboratorium Weltkirche. Die Amazonien-Synode und ihre Potenziale. Freiburg: Herder, 263–279.

Müßig, Dietmar (2024). Die Steine der Jungfrau von Urkupiña. In: Kirchenzeitung. Katholisches Magazin für das Bistum Hildesheim 24, 34–35.

opendemocracy.net (20.11.2019). La Biblia vuelve al gobierno de Bolivia con Jeanine Áñez. www.opendemocracy.net/es/democraciaabierta-es/quién-es-jeanine-añez-y-por-qué-desprecia-los-pueblos-indígenas-de-bolivia/.

QA. Nachsynodales Apostolisches Schreiben Querida Amazonia. 2.2.2020.

Quijano, Aníbal (1998). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: Ecuador Debate 44, 227-238.

Ramos Felix, Alfredo (2009). Urqupiña. Una luz de esperanza. Cochabamba: Kipus.

Rivera Cusicanqui, Silvia (²2023). Sociología de la imagen. Miradas ch´ixi desde la historia andina. La Paz: Plural/Piedra Rota.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). Un mundo ch´ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón.

Sander, Hans-Joachim (2005). Ein Ortswechsel des Evangeliums – die Heterotopien der Zeichen der Zeit. In: Peter Hünermann & Bernd J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven. Freiburg: Herder, 434–439.

Sander, Hans-Joachim (2007). Heterotopien - Orte der Macht und Orte für Theologie. Michel Foucault. In: Peter Hardt & Klaus von Stosch (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne. Ostfildern: Grünewald, 91–115.

Sander, Hans-Joachim (2010). Fundamentaltheologie - eine Theologie der Andersorte der Theologie. Stellungnahme zu Bernhard Körner. In: Josef Meyer zu Schlochtern & Roman Siebenrock (Hg.), Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft. Paderborn: Schöningh, 39–58.

Sanjinés C., Javier (2005). El espejismo del mestizaje. La Paz: PIEB.

Silber, Stefan (2021). Postkoloniale Theologien. Eine Einführung. Tübingen: Narr-Francke-Attempto.

Soruco Sologuren, Ximena (2011). La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX. Lima: PIEB.

Tomichá Charupá, Roberto (2023). Naqui ubai Tupas. Anotaciones teológicas amerindias. Cochabamba: Itinerarios.

Vargas Velasco, Miguel (2007). Hacia una filosofía mojeña de la alteridad. Proceso de etnogénesis en la reconstrucción simbólica del tiempo y espacio sagrado de los mojeños. Trinidad: Eigenverlag.

Wustmans, Hildegard (2011). Topologien der Not sind Topologien der Pastoral. In: Theologisch-praktische Quartalschrift 159, 154–161.

www.brujuladigital.net/sociedad/encuesta-solo-el-58-de-los-encuestados-dice-ser-catolico-en-bolivia.

www.infovaticana.com/2024/11/18/el-cardenal-arizmendi-confirma-que-el-vaticano-ha-dado-luz-verde-al-rito-maya/.

www.repam.net/es/con-dom-claudio-hasta-que-ellos-los-pueblos-amazonicos-sean-sujetos-de-su-historia/.

Dr. theol. Dietmar Müßig
Bischöfliches Generalvikariat
Abt. Dialog und Solidarität – Bolivienpartnerschaft und Ökotheologie
Domhof 18-21
D-31134 Hildesheim
+49 (0) 5121 307230
dietmar.mueszig(at)bistum-hildesheim(dot)de
https://www.bolivien.bistum-hildesheim.de
ORCID: 0000-0002-9516-7801

Catalina Cerda-Planas

Katholizität als Einheit in Vielfalt im Rahmen der Synodalität
Offene Aufgaben aus pastoraltheologischer Sicht

Abstract

Der Katholizitätsbegriff nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil impliziert für die römisch-katholische Kirche zumindest theoretisch das Verständnis von Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften und die Anerkennung der Rolle der Ortskirchen. In der Praxis waren die Jahrzehnte nach dem Konzil jedoch weiterhin von Zentralismus und kirchlicher Homogenität geprägt. Das Lehramt von Papst Franziskus und die synodalen Prozesse, die weltweit vorangetrieben werden, könnten einen Wendepunkt darstellen und einen neuen Zugang zur Kontextualität und zur Vielfältigkeit eröffnen. Im folgenden Beitrag wird anhand von zwei Quellen zu synodalen Prozessen analysiert (der KAAD-IWM-Studie „Synodaler Weg - Weltkirchliche Perspektiven“ und den kontinentalen Berichten aus der Konsultationsphase der Weltsynode zur Synodalität), wie darin die Einheit und die Vielfalt der katholischen Kirche zugleich zum Ausdruck kommen und welche Herausforderungen sich daraus für die theologisch-pastorale Reflexion ergeben.

For the Roman Catholic Church, the concept of catholicity according to the Second Vatican Council implies, at least in theory, an understanding of the Church as a community of communities and a recognition of the role of the local churches. In practice, however, the decades after the Council continued to be characterized by centralism and ecclesiastical homogeneity. Pope Francis and the synodal processes being promoted worldwide could mark a turning point and promote a new approach to contextuality and diversity. Using two sources on synodal processes (the KAAD-IWM study “Synodal Way - Global Church Perspectives” and the continental reports from the consultation phase of the World Synod on Synodality), this paper analyses how the unity and plurality of the Catholic Church are simultaneously expressed in them and what challenges this poses for theological-pastoral reflection.

Einleitung

Obwohl der Begriff der Katholizität in den biblischen Texten nie auf die Kirche angewandt wird, haben die Kirchenväter bereits in den ersten Jahrhunderten das Adjektiv *katholou* – im Sinne einer integralen, vollkommenen, umfassenden Fülle – verwendet, um die Kirche zu bezeichnen. Im Laufe der Zeit hat der Begriff je nach dem Kontext, in dem sich die Kirche entwickelt hat, verschiedene Bedeutungen angenommen. In der Neuzeit und bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts überwiegt ein eher *quantitativ-deskriptives* Verständnis der Katholizität: Die Kirche (als Institution) ist räumlich und zeitlich verbreitet, unterscheidet sich von anderen Kirchen (Konfessionsbezeichnung) und anhand des Prinzips der Apostolizität hat sie den Anspruch der Rechtgläubigkeit (vgl. Neumann 2011).

DOI: 10.17879/zpth-2024-6264 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 127–140

Wie bei vielen anderen Aspekten der Ekklesiologie führte das Zweite Vatikanische Konzil zu einer Erneuerung und Erweiterung des Begriffsverständnisses, wobei nun ein eher *qualitatives* Verständnis der Katholizität der Kirche geboten wird: Die Kirche wird als Sakrament von Gottes universalem Heilswillen beschrieben, ihre Einheit als versöhnte Verschiedenheit charakterisiert, und der Sendungs- bzw. Missionsauftrag sowie die ökumenischen Implikationen der Katholizität stellen zentrale Aspekte dar, die im *Lumen Gentium* zum Ausdruck kommen[1].

Die Orientierung an diesem Katholizitätsbegriff impliziert für die römisch-katholische Kirche zumindest *theoretisch* das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften und die Anerkennung ihrer Vielfalt sowie der Rolle der Ortskirchen.

> „Diese, wie das Konzil sagt, ‚Eigenschaft der Weltweite' (LG 13) führt zu einer Einheit als versöhnter Verschiedenheit auf allen Ebenen, auf der Ebene der verschiedenen Völker, aus denen die Kirche besteht, der verschiedenen Stände der Kirche, ihrer unterschiedlichen Ämter wie auch ihrer Teilkirchen und ihrer je eigenen Überlieferungen. ‚Diese in eins zusammenstrebende Unterschiedlichkeit der Ortskirchen zeigt die Katholizität der ungeteilten Kirche in besonders hellem Licht' (LG 23). Katholizität meint darum keine Uniformität, sondern eine in sich vielfältige Einheit" (Neumann 2011, 69)

In der Praxis waren die Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil jedoch weiterhin geprägt von einer Erfahrung der Katholizität, die stark von Zentralismus und Homogenität charakterisiert war. Dies ging einher mit einem starken Einfluss (wenn nicht gar der Kontrolle) Roms auf die Teilkirchen sowie einer sichtbaren Vorherrschaft der Kirchen der westlichen Kultur. Dadurch blieb die Vielfalt der Orte, Kulturen, Traditionen und Völker, in denen die weltweite katholische Kirche verkörpert ist, unberücksichtigt.

Das Lehramt von Papst Franziskus sowie die synodalen Prozesse, die er in den vergangenen Jahren weltweit vorangebracht hat, könnten in dieser Hinsicht einen Wendepunkt markieren. Die Konsultationsprozesse in den Orts- und Landeskirchen haben dazu geführt, dass die Vielschichtigkeit der soziokulturellen, religiösen und kirchlichen Kontexte sichtbarer geworden ist als je zuvor. Die Kirche hat sich in ihrer ganzen Pluralität präsentiert und ihren Reichtum zum Ausdruck gebracht. Dabei sind die unterschiedlichen Stimmen aus verschiedenen Ecken der Welt zu vernehmen.

> „Derzeit befinden wir uns in einem ekklesiologischen Übergang: Wir kommen von einem universalistischen Verständnis der Kirche (…). Die Konsequenz war, dass das Verständnis der Kirche als Ortskirche gelitten hat. Der Papst und der Vatikan wurden hingegen zu stark gewichtet. Franziskus hat die Theologie der Ortskirchen wieder hervorgeholt und vertieft sie nun. Aber das alles geschieht in einem Kontext, in dem

[1] Ich bin mir bewusst, dass der Ausdruck „Einheit in Verschiedenheit" seinen Ursprung und seine komplette Bedeutung im Rahmen des ökumenischen Dialogs hat. Er wird hier jedoch auf die römisch-katholische Kirche und ihre synodalen Prozesse der letzten Jahre eingegrenzt, da dies der thematische Fokus des Beitrags ist.

> die große Mehrheit der Ortskirchen nicht genau versteht, was das bedeutet (…). Deshalb befinden wir uns derzeit in einer Situation, in der die Beschlüsse der Synode nicht auf gleiche Weise in den unterschiedlichen Ortskirchen verstanden, rezipiert und umgesetzt werden können. Wenn der ekklesiologische Übergang vollendet ist, werden die Ortskirchen eine eigene Autorität haben" (Luciani, zit. in Müller 2024).

Wie Luciani zu Recht anmerkt, ist dieser Prozesse nicht frei von Kontroversen und Spannungen. Die aus den Konsultationen resultierende Verschiedenheit ruft unterschiedliche Empfindungen und Reaktionen hervor. Die einen begrüßen die Tatsache, dass diese Vielfalt, die die katholische Kirche seit jeher kennzeichnet, endlich zum Ausdruck kommt (und kommen darf), weil sie Ausdruck des Reichtums der Gegenwart und Offenbarung Gottes in der Welt sei. Für die anderen hingegen erzeugt diese Vielfältigkeit Unsicherheit und Bedrohung, weil sie die Einheit zu schwächen scheine und zu Missverständnissen und Spannungen zwischen den nationalen Kirchen und mit Rom führe.

Vor diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden anhand zweier Quellen analysieren, wie die Einheit und die Vielfalt der Kirche gleichzeitig zum Ausdruck kommen und welche Herausforderungen sich meines Erachtens daraus für die theologisch-pastorale Reflexion ergeben. Zu diesem Zweck wird die jüngste KAAD-IWM-Studie „Synodaler Weg – Weltkirchliche Perspektiven" (im Folgenden KIS genannt) als erste Quelle herangezogen. Mit dieser Untersuchung haben beide Institutionen versucht, weltkirchliche Perspektiven in die Diskussion über die vier Hauptthemen des Deutschen Synodalweges (Macht und Gewaltenteilung, Frauen in der Kirche, priesterliche Existenz und Sexualität) einzubringen. Dazu wurde eine empirisch-theologische Forschung durchgeführt[2], wobei Stipendiatinnen und Stipendiaten sowie Alumni von drei deutschen Einrichtungen (des KAAD, des Albertus Magnus-Programms und des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland e. V. – ICALA) befragt und interviewt wurden.[3]

---

[2] In der Studie wurde eine „Mixed Explanatory Design"-Methode mit einer ersten quantitativen und einer zweiten qualitativen Phase verwendet. In der ersten quantitativen Phase haben die Teilnehmenden eine Online-Umfrage beantwortet, in der Fragen zu den vier Hauptthemen des Synodalen Weges in Deutschland (Macht und Gewaltenteilung, Frauen in der Kirche, priesterliche Existenz und Sexualität) gestellt wurden. Die Teilnehmenden wurden gebeten einzustufen, wie stark sie jeder der Aussagen zustimmen, wobei sie eine Antwortspanne von 1 („Ich stimme nicht zu") bis 5 („Ich stimme zu") verwenden konnten. Die Umfrage wurde im April 2022 online durchgeführt. Die endgültige Stichprobe bestand aus 578 Befragten aus 67 Ländern, die in fünf Hauptregionen unterteilt waren: Afrika (28 %, N = 162), Asien (12,1 %, N = 70), Lateinamerika (30,6 %, N = 177), Nahost (6,7 %, N = 39) und Osteuropa (22,5 %, N = 130). In der zweiten qualitativen Phase wurden einige Umfrageteilnehmende aller Regionen (47) in focus groups interviewt, um die quantitativen Ergebnisse mit ihnen zu analysieren und zu interpretieren. Beide Phasen werden in der Darstellung der Ergebnisse hier berücksichtigt.
Mehr Details und eine ausführliche Darstellung der Studie und ihrer Ergebnisse in Cerda-Planas, Kalbarczyk & Luber (Hg.) (2024).

[3] Dass die Forschungsteilnehmenden Stipendiat:innen in Deutschland sind oder waren, bedeutet allerdings nicht, dass sie automatisch die deutsche Sichtweise einnehmen, wie die Streuung der Antworten bei mehreren Themen zeigt. Ihre Kenntnis beider Orte (Deutschland und ihre Heimat) und

Um die Ähnlichkeiten der Ergebnisse der KIS mit den weltweiten synodalen Prozessen zu illustrieren, werden zusätzlich die kontinentalen Berichte der Konsultationsphase der Weltsynode zur Synodalität für die gleichen Regionen in Betracht gezogen, die in der KIS eingeschlossen wurden (Afrika, Asien, Nahost und Lateinamerika).[4] Obwohl weder die KIS noch die Konsultationsberichte einen Anspruch auf (statistische) Repräsentativität erheben, soll ihre gemeinsame Betrachtung verdeutlichen, inwieweit die im Rahmen der KIS gesammelten Ergebnisse und Meinungen Themen widerspiegeln, die auch in den Konsultationsprozessen der Weltsynode aufgetaucht sind.

Da die KIS unter Berücksichtigung der vier Hauptthemen des deutschen synodalen Weges durchgeführt wurde, erfolgt die Hauptanalyse der beiden Quellen auch nach diesen vier Themen. Darüber hinaus wird ein Abschnitt für die Erwähnung anderer relevanter Themen aufgenommen, die entweder in der KIS oder in den Kontinentalberichten thematisiert wurden. Zum Schluss widmet sich ein letzter Abschnitt der Erörterung einiger Herausforderungen und Aufgaben, die sich aus der Katholizität als *Einheit in Vielfalt* im Rahmen von Synodalität in der römisch-katholischen Kirche für die (Pastoral-)Theologie ergeben.

Einheit und Vielfalt im Rahmen der synodalen Prozesse

Weltkirchliche Meinungen zu den vier Hauptthemen des deutschen synodalen Weges

Das Thema *Macht und Gewaltenteilung* taucht in den laufenden synodalen Prozessen immer wieder auf, auch wenn es nicht immer mit den gleichen Worten erwähnt wird. Laut der KIS wird die Konzentration der Macht auf die Hierarchie, die Priester und Bischöfe (unter Ausschluss anderer relevanter Akteure wie Laien und Frauen) in den verschiedenen Regionen unterschiedlich bewertet (siehe *Tabelle 1*), insbesondere bei der Beurteilung der aktuellen Situation. Die Ergebnisse zur ersten Aussage lassen darauf schließen, dass die Teilnehmenden eine noch ambivalente Meinung zu diesem Item hatten und es relevante Unterschiede zwischen den Befragten gab. Die höchste Zustimmung wurde in Osteuropa und dem Nahen Osten beobachtet (M = 3,59 bzw. 3,69), während die Befragten aus Afrika, Asien und Lateinamerika sie ambivalent beurteilten (Mittelwerte zwischen 3,11 und 3,35).

die daraus resultierende interkulturelle Erfahrung kann man hingegen für einen positiven Beitrag zu dieser Forschung halten.

[4] Alle kontinentalen Berichte sind auf der Webseite der Weltsynode verfügbar: https://www.synod.va/en/the-synodal-process/phase1-the-consultation-of-the-people-of-God/the-continental-stage/final_document.html.

Tabelle 1: Macht und Gewaltenteilung in der Kirche[1] (N = 578)

	Ergebnisse nach Weltregionen[2]					**Gesamt**	
Aussagen	***Afrika***	***Asien***	***LatAm***	***Nahost***	***OstEu***	**M**	**SD**
(a) Macht und der Einfluss in der Kirche sind bei uns ausschließlich in der Hand der Priester und Bischöfe.	3.35	3.17	3.11	3.69	3.59	3.34	1.43
(b) Es wäre wichtig, dass Laien in der Kirche mehr Einflussmöglichkeiten bekommen und die Macht besser verteilt wird.	3.88	4.36	4.06	4.28	3.85	4.03	1.19
(c) Gemeinsame Teilhabe von Laien und Klerikern am Sendungsauftrag der Kirche hilft bei der Verkündigung der Botschaft.	4.60	4.59	4.45	4.49	4.23	4.46	0.85

[1] Skala: 1 = Ich stimme nicht zu; 5 = Ich stimme zu.

[2] N Afrika = 162; N Asien = 70; N Latein Amerika = 177; N Nahost = 39; N Osteuropa = 130.

Die Spannung in Bezug auf dieses Thema ist auch in den kontinentalen Berichten zu erkennen:

> „The challenge to become more participatory is often hindered by leadership styles that prevent (sometimes even exclude) others from living out their baptismal call to be authentic disciples (…). Acknowledging the tensions between clergy, religious men and women, and the laity, the theme of co-responsibility of all in the life and mission of the Church has been raised time and again in the reports“ (Federation Asian Conferences - Central Committee, 2023, 143).

Die Teilnehmenden aus Afrika und Lateinamerika übten insbesondere Kritik an der aktuellen Verteilung von Macht und Einfluss innerhalb der Kirche, auch wenn in den vergangenen Jahren bereits einige Fortschritte erzielt wurden. Die Nichtbeteiligung der Laien, insbesondere der Frauen, wird als problematisch und ungerecht wahrgenommen und bedarf der Reflexion sowie der Reformen, was in den Berichten auch zum Ausdruck kam:

> „Many voices questioned how we treat one another within the Church, especially in the relationship between pastors and laity and between women and men” (Latin American and Caribbean Episcopal Council, 2023, 110).
>
> „A central issue is to encourage the participation of the laity, especially women and young people, in decision-making scenarios” (Latin American and Caribbean Episcopal Council, 2023, 121).

Trotz der regionalen Unterschiede zur ersten Aussage manifestiert sich in der positiven Bewertung des zweiten Statements ein übergreifender Wunsch nach einer besseren Verteilung der Macht und einer stärkeren Beteiligung der Laien. Die höchste Zustimmung wurde in Asien und im Nahen Osten beobachtet (M = 4,36 bzw. 4,28), während die niedrigste Zustimmung in Afrika und Osteuropa registriert wurde (mit Mittelwerten von 3,88 bzw. 3,85), wobei die Mittelwerte in diesen Regionen dennoch positiv

ausfielen. Ebenfalls wurde die gemeinsame Beteiligung von Laien und Klerikern für die Mission der Kirche (Aussage 3) als besonders bedeutsam erachtet, was in sämtlichen Regionen zu einem Mittelwert von über 4 führte.

Hier eines der vielen Beispiele, die in den Kontinentalberichten der Weltsynode zu diesem Thema zu finden sind:

> „The members of the Synodal Assembly had to point out certain grievances that are detrimental to the achievement of unity within each Church (…), such as the tensions felt between clergy and laity and the aggravation of the gap that separates them from one another" (Catholic Churches in the Middle East, 2023, 198).

In engem Zusammenhang mit dem erstgenannten Thema steht die Frage der *Frauen in der Kirche* und insbesondere in leitenden und „*decision-making*" Positionen. In Bezug auf dieses Thema lassen sich in der KIS unterschiedliche Tendenzen beobachten (siehe *Tabelle 2*). Die Befragten aus Afrika, gefolgt von denen aus Asien und Lateinamerika, beurteilten die Rolle der Frauen in ihren Gemeinschaften eindeutig positiv (mit Mittelwerten über 4). Die Teilnehmende aus dem Nahen Osten und Osteuropa bewerten diese eher ambivalent positiv.

Tabelle 2: Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche[1] (N = 578)

	Ergebnisse nach Weltregionen [2]					**Gesamt**	
Aussagen	***Afrika***	***Asien***	***LatAm***	***Nahost***	***OstEu***	**M**	**SD**
(a) Frauen spielen bei uns in den Gemeinden eine wichtige Rolle.	4.69	4.46	4.20	3.69	3.48	4.16	1.20
(b) Frauen erhalten in unseren Gemeinden genügend Gehör und haben genügend Einfluss.	3.15	3.16	2.72	2.79	3.01	2.97	1.38
(c) Frauen sollen in Zukunft auch zu den Weiheämtern der Kirche zugelassen werden.	3.18	3.51	4.24	3.87	3.05	3.57	1.52

[1] Skala: 1 = Ich stimme nicht zu; 5 = Ich stimme zu.

[2] N Afrika = 162; N Asien = 70; N Latein Amerika = 177; N Nahost = 39; N Osteuropa = 130.

Hinsichtlich der zweiten Aussagen lassen sich in sämtlichen Regionen Mittelwerte in der Nähe des mittleren Punktes der Skala (3) beobachten, was darauf hinweist, dass keine eindeutige Meinung zum Einfluss von Frauen in christlichen Gemeinden besteht und das Thema ambivalent bewertet wird. In Asien, Nahost und Osteuropa wird die derzeitige Rolle der Frauen in der Seelsorge und der häuslichen Betreuung der Gemeinden vor Ort als angemessen und ausreichend wahrgenommen. Laut der Interviewten, impliziert dies jedoch keine Unterschiede hinsichtlich der Würde und des Werts von Frauen und Männern innerhalb der Kirche. Die kontinentalen Berichte legen jedoch dar, dass dieses Thema auch in den Überlegungen dieser Regionen Berücksichtigung findet.

> „There is also a deep concern on the lack of sufficient inclusion of women in governance and decision-making processes in the Church (…) There is a need in the Church for a renewal of governance structures that will allow the meaningful participation

> of women in all aspects of the Church" (Federation Asian Conferences - Central Committee, 2023, 140).
>
> „During the discussion in the reflection groups, the debate focused on the question of the vocation and role of women in the Church, on their participation in administration and governance" (Catholic Churches in the Middle East, 2023, 204).

Andererseits wurde in den Interviews mit den Teilnehmenden aus Afrika und insbesondere Lateinamerika eine besonders kritische Sichtweise auf die aktuelle Situation von Frauen in kirchlichen Kontexten deutlich. In diesen Regionen wird in Bezug auf Frauen erwartet, dass sie Zugang zu mehr Entscheidungs- und Einflusspositionen innerhalb der Kirche erhalten.

> „Women form a greater percentage of active members of the Church. They make meaningful contributions to the life and mission of the Church. Many of them feel that they are not given a sufficient place in the decision-making structures of the Church" (African Continental Synodal Assembly, 2023, 71).

Die Frage der Frauenordination wird jedoch lediglich in Lateinamerika (gefolgt vom Nahen Osten) eindeutig befürwortet, was im jeweiligen Kontinentalbericht ebenfalls zu finden ist:

> „Many voices consider the institution of the female diaconate an urgent need, recognizing what is being experienced in several communities" (Latin American and Caribbean Episcopal Council, 2023, 121).

Dieser Punkt weist dementsprechend die höchste Standardabweichung bei der KIS auf, was darauf hinweist, dass dieses Thema nach wie vor Gegenstand intensiver Debatten ist. In Lateinamerika wie auch in Afrika wurde seitens der Teilnehmenden die Notwendigkeit artikuliert, die Struktur der Kirche selbst sowie die Art und Weise der Machtverteilung und -ausübung einer kritischen Reflexion zu unterziehen. Andernfalls könnte die Aufnahme von Frauen in das Weiheamt eine Maßnahme sein, welche die Integration der Frauen in die Kirche und ihre Leitung nicht wirklich fördern würde.

Zum dritten zu behandelnden Thema – *priesterliche Existenz* heute – wird der Zölibat im Rahmen des priesterlichen Lebens je nach Region unterschiedlich bewertet (siehe *Tabelle 3*). Laut der KIS ist der Zölibat für einige Regionen (wie z. B. Osteuropa und Asien) ein zentraler Wert des priesterlichen Lebens, der auf theologischen Grundlagen beruhe, die seine Existenz erklären und seine Beibehaltung rechtfertigen. Es wird auch darauf hingewiesen, dass der Zölibat die volle Hingabe der Priester an ihre Sendung und ihren kirchlichen Dienst ermöglicht.

Die Teilnehmenden anderer Kontinente hingegen halten den Zölibat nicht für einen unverzichtbaren Aspekt des Priesteramts und sind offen für die Option verheirateter Priester, sei es, weil sie Kontakte zu anderen religiösen Gemeinschaften haben, die bereits verheiratete Priester einschließen (Nahost), sei es, weil sie problematische Erfahrungen mit der Nichteinhaltung des Zölibats durch den Klerus gemacht haben (Afrika und Lateinamerika).

Tabelle 3: Priesterliche Existenz heute[1] (N = 578)

	Ergebnisse nach Weltregionen[2]					**Gesamt**	
Aussagen	***Afrika***	***Asien***	***LatAm***	***Nahost***	***OstEu***	**M**	**SD**
(a) Wie Priester heute leben, vor allem ihre Lebensform des Zölibats, finde ich passend und richtig.	2.85	3.40	2.36	2.64	3.03	2.80	1.39
(b) Der verpflichtende Zölibat für diözesane Priester hilft der Kirche in ihrer Glaubwürdigkeit und der Verbreitung ihrer Botschaft	3.36	3.73	2.30	2.87	3.01	2.98	1.52
(c) In Zukunft sollen diözesane Priester selbst wählen können, ob sie zölibatär leben wollen oder heiraten.	3.17	2.81	4.03	4.13	3.45	3.53	1.59

[1] Skala: 1 = Ich stimme nicht zu; 5 = Ich stimme zu.

[2] N Afrika = 162; N Asien = 70; N Latein Amerika = 177; N Nahost = 39; N Osteuropa = 130.

Die kontinentalen Berichte zeigen eine ähnliche Tendenz. Während das Thema in den Synthesen aus den anderen Weltregionen nicht auftaucht, wird es in den Texten aus Lateinamerika und dem Nahen Osten behandelt:

> „In this area of ordained ministry, several voices have stated that we need an open and sincere dialogue on whether the topic of celibacy and its relationship with priestly ministry is still useful. In addition, the possibility of the priestly ordination of permanent deacons has been favorably considered, and some have raised the service and inclusion of married priests and members of the consecrated life who have left their institutes“ (Latin American and Caribbean Episcopal Council, 2023, 122).

> „They also spoke of the mission of married priests and its positive impact on the family, children and youth. A request was made to re-examine the requirements for the preparation of married men to the reception of Holy Orders, and to reconsider its theological, juridical, pastoral, human and social aspects“ (Catholic Churches in the Middle East, 2023, 198).

Die Teilnehmenden der KIS sind jedoch nicht völlig davon überzeugt, dass die Möglichkeit der Eheschließung für Priester die Lösung für die obengenannten Probleme darstellt. Aus diesem Grund wird in den beiden Regionen (Afrika und Lateinamerika) auch die Notwendigkeit, sich mit der Frage der Berufung und Auswahl der Priester(-kandidaten) und der Qualität ihres Engagements zu befassen, als ein zentraler Aspekt der Debatte angesprochen.

Kommen wir zuletzt zu dem umstrittensten Thema angesichts der Ergebnisse der Studie – *Sexualität und Partnerschaft* –, wobei es sichtbare Unterschiede zwischen den Regionen (siehe *Tabelle 4*), aber auch zwischen den Ländern und Altersgruppen innerhalb der Regionen gab. Afrikanische Befragte (dicht gefolgt von Lateinamerikanern und Asiaten) bewerten die Idee, dass sich die kirchliche Lehre intensiv mit dem Thema Sexualität auseinandersetzt, deutlich positiv (mit Mittelwerten über 4), während Befragte aus dem Nahen Osten und Osteuropa dies eher ambivalent bewerten (M = 3,46 bzw. 3,44). Generell werden Themen wie Sexualität in den westlichen Ländern offener diskutiert,

während sie in den östlichen Ländern zum Privatleben der Menschen gehören und daher weder in der Öffentlichkeit noch in der Kirche oder im Schulunterricht thematisiert werden.

Zwei spezifische Aspekte des Themas zeigen die regionalen Unterschiede noch deutlicher. Die katholische Ehe als angemessener Platz für das Ausleben aktiver Sexualität wird von Befragten aus Afrika deutlich bejaht, dicht gefolgt von denjenigen aus Asien, Osteuropa und dem Nahen Osten, während Lateinamerika die einzige Region ist, in der diese Aussage negativ bewertet wird (M = 2,34). Umgekehrt gehörte Lateinamerika zu den Regionen, die eine Neubewertung der Homosexualität durch die Kirche am deutlichsten positiv bewerteten (M = 4,20), deutlich danach gefolgt von Asien. Die Teilnehmende aus Osteuropa und Nahost zeigten ambivalente Meinungen (M = 3,11 bzw. 3,23), während die aus Afrika die Einzigen mit einer eindeutig negativen Meinung zu dieser Frage waren (M = 2,03).

Tabelle 4: Sexualität und Partnerschaft[1] (N = 578)

	Ergebnisse nach Weltregionen [2]					**Gesamt**	
Aussagen	***Afrika***	***Asien***	***LatAm***	***Nahost***	***OstEu***	**M**	**SD**
(a) Es ist richtig und wichtig, dass die allgemeine kirchliche Lehre und die konkrete Lehre vor Ort sich intensiv mit dem Thema Sexualität beschäftigt.	4.20	4.13	4.16	3.46	3.44	3.97	1.24
(b) Es ist richtig und soll so bleiben, dass Sexualität nach kirchlicher Lehre nur in der katholisch gültig geschlossenen Ehe ihren Platz haben darf.	3.57	3.43	2.34	3.18	3.24	3.08	1.56
(c) Der Umgang mit Homosexualität sollte in der katholischen Kirche neu bewertet werden.	2.03	3.80	4.20	3.23	3.11	3.24	1.67

[1] Skala: 1 = Ich stimme nicht zu; 5 = Ich stimme zu.

[2] N Afrika = 162; N Asien = 70; N Latein Amerika = 177; N Nahost = 39; N Osteuropa = 130.

Auch im Bereich der Sexualität haben sich in zwei Regionen einige spezifische Schwerpunkte herauskristallisiert, die auch in den jeweiligen kontinentalen Berichten vorkamen. Zum einen das Thema „Polygamie“ (auch unter Katholiken) in Afrika:

> „The family is an important structure in the promotion of the synodal Church and demands pastoral care that focuses on marriage and family and their challenges in the present-day Africa, especially situations of polygamy, divorced and remarried people, single parenthood and child protection“ (African Continental Synodal Assembly, 2023, 77).

Andererseits erwarteten die lateinamerikanischen (jüngeren) Teilnehmenden, dass die Debatte breiter angelegt sein und über die Homosexualität hinausgehen sollte, einschließlich sexueller Vielfalt und ihrer pastoralen Einbeziehung in die lokalen Gemeinschaften. Nach ihrer Meinung sollte die Kirche unter anderem die LGTBIQ+-Gemeinschaften und Paare in zweiter Ehe einbeziehen.

Weitere bedeutenden Themen für die regionalen Kirchen

Die Vielfalt der Weltkirche tritt auch bei zahlreichen anderen Themen zutage, die sich entweder in der KIS oder in den kontinentalen Berichten finden lassen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werden hier einige Beispiele nach Regionen aufgeführt.

In Afrika waren das Engagement der Kirche in gesellschaftspolitischen Fragen wie Demokratie, Frieden und Umweltschutz und die Rolle der Katholiken in der Politik sowie die Herausforderungen religiöser Vielfalt und die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und anderen Religionsgemeinschaften, insbesondere Evangelikalen und Muslimen, wichtige Anliegen der KIS-Teilnehmenden. Die Inkulturation der Liturgie, vor allem gegenüber den indigenen Völkern, und die zentrale Bedeutung der Mission für eine synodale Kirche wurden im kontinentalen Bericht ebenfalls hervorgehoben.

In den Antworten der asiatischen KIS-Teilnehmenden lassen sich vor allem innerkirchliche Anliegen wie Liturgie und Sakramente, Priesterausbildung oder Kinder- und Jugendpastoral identifizieren. Im Bericht dieses Kontinents werden verschiedene Formen von Machtmissbrauch und mangelnde Rechenschaftspflicht als Wunden genannt, die noch zu heilen sind. Als pastorale Herausforderungen werden die Notwendigkeit der pastoralen Begleitung traditionell ausgegrenzter Gruppen (z. B. Geschiedene, Wiederverheiratete, Alleinerziehende, Menschen mit Behinderungen, Gefangene, LGBTQIA+ u. v. m.) und die Notwendigkeit der Verstärkung der Mission *ad extra* genannt.

Bei der KIS wurden die Herausforderungen des interreligiösen Dialogs, insbesondere mit den Muslimen, auch von den Teilnehmenden aus dem Nahen Osten hervorgehoben. Auch hier wurde die geringere Beteiligung junger Menschen an der katholischen Kirche erwähnt und die Notwendigkeit, die Kinder- und Jugendpastoral zu stärken. Neben den bereits bearbeiteten Themen (Rolle der Frauen, Verstärkung der Teilnahme und das Weiheamt für verheiratete Männer) nennt der Kontinentalbericht auch Fälle von Missbrauch durch die Hierarchie und die enorme Vielfalt innerhalb der Kirche als zwei wichtige Themen für diese Region.

Ein brennendes lokales Thema für die lateinamerikanischen KIS-Teilnehmenden waren die Fälle von (sexuellem) Missbrauch durch Priester und die sichtbaren negativen Folgen für die Opfer, die Gemeinden und die Glaubwürdigkeit der Kirche. Armut, Ungleichheit, das Engagement der Kirche für die Bedürftigsten und die „vorrangige Option für die Armen“ (auch im Sinne von Umweltschutz) waren für die Befragten dieses Kontinents ebenfalls wichtige Aspekte. Wie in Afrika wird auch im lateinamerikanischen Bericht die zentrale Bedeutung der Mission für eine synodale Kirche betont.

Offene Aufgaben aus pastoral-theologischer Sicht

Anhand der beschriebenen Ergebnisse sollten die Vielfalt der Perspektiven und die Komplexität kirchlicher Realitäten deutlich geworden sein. Sie zeigen eine Vielzahl von

Kontexten, Erfahrungen und Erwartungen, die bei der Weltsynode ins Spiel kommen, wenn von Synodalität gesprochen wird und in diesem Zusammenhang konkrete Anliegen im Hinblick auf die Entscheidungsfindung behandelt werden.

Um die Verschiedenheit tatsächlich in die katholische Einheit integrieren zu können, sind Fortschritte in der (pastoral)theologischen Reflexion sowie konkrete Reformen erforderlich, die es ermöglichen, ihr auch auf struktureller und vorgehensbezogener Ebene einen echten Raum zu geben. Daher werden abschließend einige Elemente genannt, die aus meiner Sicht dringend bearbeitet werden sollten, um Schritte in diese Richtung zu unternehmen.

Zum einen wäre es sinnvoll, das theologische Grundprinzip des inkarnatorischen Charakters der Gegenwart und Offenbarung Gottes in der Geschichte in *ekklesiologisch-pastoraler Perspektive* als Grundlage für ein richtiges Verständnis der Kontextgebundenheit der Kirche und ihrer Sendung aufzunehmen und zu vertiefen.

> „Through His incarnation, the only begotten Son accomplished the sacramental presence of God, making it real and tangible, for God's dwelling place is no longer restricted to any one place" (Catholic Churches in the Middle East, 2023, 192).

Die Diversität der soziokulturellen Kontexte, in denen sich die Kirche entwickelt und zur Erfüllung ihres Evangelisierungsauftrags berufen ist, kann folglich nicht nur als Anwendungskriterium einer einheitlichen Lehre betrachtet werden. Aus einer theologisch-fundamentalen Perspektive sollte sie vielmehr als Ausdruck der Verschiedenheit einer einzigen Offenbarung wahrgenommen werden, d. h., als ein Geschehen, das komplex, vielfältig, kontextbezogen und zugleich einzig in Gott ist. Dies impliziert die Wertschätzung der verschiedenen Kontexte (mit ihren Besonderheiten und Unterschieden) als Orte der Manifestation von Gottes Wirkung (Cerda-Planas 2018), die man anhand der Leitung durch den Geist und in Gemeinschaft erkennen, schätzen und unterscheiden soll.

> „The Church is more than ever committed to a new relational style that is more contextualized embodied in reality; that is capable of listening and making different voices resonate" (Latin American and Caribbean Episcopal Council, 2023, 109).
>
> „The process of walking together brings forth to the local Churches a greater awareness of their unique contexts and rich cultures …" (Federation Asian Conferences - Central Committee, 2023, 139).

Die Katholizität der Kirche aus der oben genannten theologisch-fundamentalen und ekklesiologisch-pastoralen Perspektive ernst zu nehmen, impliziert dann anzuerkennen, dass die Kirche selbst aus der Pluralität der Menschheit heraus entstanden ist. In Konsequenz dessen sollten die Differenzen, die aus der Kontextualität der Kirche(n) resultieren, nicht länger als Gefährdung der Einheit wahrgenommen werden. Die falsche Dichotomie zwischen Einheit und Vielfältigkeit sollte überwunden werden.

Allerdings dürfen die Anerkennung und die Würdigung des kontextuellen Charakters der Kirche und ihrer Katholizität als Einheit in Vielfalt nicht nur in der Theorie

verbleiben, sondern sollten auch das Leben der Kirche durchdringen. Dazu wäre es erforderlich, Überlegungen und Vorschläge voranzutreiben, die eine *Anpassung der Strukturen, Vorgehensweise und Entscheidungsmethoden* ermöglichen, die derzeit in der Kirche bestehen.

> „To define and promote the most appropriate structures and mechanisms to concretize synodality in the life of the Church and of the People of God, while considering the multiplicity and diversity of religious and socio-cultural contexts throughout the world“ (Catholic Churches in the Middle East, 2023, 208).

In diesem Kontext wäre es auch notwendig, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, auf welche Weise die Katholizität als Einheit in Vielfalt eine institutionelle Form erhalten kann, wobei sowohl die Zusammengehörigkeit der katholischen Weltkirche als auch die berechtigten Unterschiede und Autonomie der Teilkirchen berücksichtig werden. Ein möglicher Lösungsansatz, der in mehreren kontinentalen Berichten vorgeschlagen wird, ist die Vertiefung der *Reflexion zur Differenzierung der kirchlichen Ebenen*. Dadurch könnten *Strukturen und Mechanismen gestärkt werden*, die eine (verbindliche) Entscheidungsfindung sowohl auf lokaler als auch auf nationaler und regionaler Ebene in einem breiteren Spektrum verwirklichen. Dies bedeutet,

> „to redefine the mutual implications between the particular and the universal“ (Latin American and Caribbean Episcopal Council, 2023, 125)
>
> „Many issues that are local (to Africa) came up in the discussions and such problems can only be treated locally (…) so that we do not look for answers outside us“ (African Continental Synodal Assembly, 2023, 73–74).

Ein besonders interessanter Aspekt in diesem Zusammenhang ist die Frage nach den *Methoden der Beteiligung und Entscheidungsfindung*. Bisher erfolgte die Entscheidungsfindung in synodalen Prozessen meistens auf Basis von Abstimmungen, bei denen eine Mehrheit (nicht die absolute Mehrheit, sondern mit höheren Quoten und Quoren) das Gesamtergebnis bestimmt. Aus meiner Perspektive können solche Mechanismen, auch wenn sie einen Fortschritt gegenüber dem monarchischen Modell darstellen, das in der Kirche zu lange vorherrschte, zu einer starken Polarisierung oder zum (mehr oder weniger dauerhaften) Ausschluss von Minderheitengruppen führen. Beispiele aus mehreren zeitgenössischen demokratischen Gesellschaften sowie aus der Kirche selbst verdeutlichen diese Problematik. Daher erscheint es als lohnend, alternative Entscheidungsmechanismen zu eruieren, welche eine Entscheidungsfindung erleichtern könnten, ohne Andersdenkende auszuschließen. Stattdessen sollte die Suche nach synodalen und inklusiven Vereinbarungen in den Vordergrund gestellt werden.

In diesem Sinne können Vorschläge wie die Konsent-Entscheidungsfindung (Rüther 2018) als interessante Elemente zur Erforschung und Vertiefung betrachtet werden. Diese hat (anders als der Konsens) nicht das Ziel, alle Widersprüche gegen eine mögliche Entscheidung gänzlich aufzulösen. Bedenken sollten gehört werden und gut begründete „schwerwiegende Einwände“ gewürdigt, diskutiert und in der Entscheidungs-

findung eingearbeitet werden, bis eine Entscheidung getroffen werden kann (Diehl 2020). Diese (oder ähnliche) Mechanismen besitzen das Potenzial, neue Instrumente für die Entwicklung von Entscheidungsfindungsmethoden zu generieren, welche es ermöglichen, Meinungsverschiedenheiten einzubeziehen.

Solche Fortschritte (unter anderen) könnten die Integration der Synodalität als Leitprinzip der Katholizität als Einheit in Vielfalt nicht nur auf theoretischer, sondern auch auf praktischer Ebene fördern, was unabdingbar erscheint, wenn die Kirche wirklich synodal sein will.

Literaturverzeichnis

African Continental Synodal Assembly (2023). Final Document of The Continental Stage in Africa and Madagascar, abrufbar unter: https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/en-newdoc/Africa-EN.pdf [20.12.2024].

Catholic Churches in the Middle East (2023). Final Document of The Continental Stage in Middle East, abrufbar unter: https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/en-newdoc/Middle-East-EN.pdf [20.12.2024].

Cerda-Planas, Catalina, Kalbarczyk, Nora, & Luber SJ, Markus (Hg.) (2024). Doing Synodality. Empirical and Intercultural Perspectives on the German Synodal Way (Bd. 20). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Cerda-Planas, Catalina (2018). El lugar del otro en la evangelización. Lectura teológica de la pluralidad religiosa en Chile. Teología y vida, 59 (4), 621–634. https://doi.org/10.4067/S0049-34492018000400621

Diehl, Andreas (2020). Konsent Entscheidungsfindung – Der agile Bruder des Konsens, abrufbar unter: https://digitaleneuordnung.de/blog/konsent/ [20.12.2024].

Federation Asian Conferences – Central Committee (2023). Final Document of The Continental Stage in Asia, abrufbar unter: https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/en-newdoc/Asia-EN.pdf [20.12.2024].

Latin American and Caribbean Episcopal Council (2023). Final Document of The Continental Stage in Latin America and The Caribbean, abrufbar unter: https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/en-newdoc/Latin-America-EN.pdf [20.12.2024].

Müller, Roland (2024). Synodalitätsexperte: Befinden uns in einem ekklesiologischen Übergang, abrufbar unter: https://www.katholisch.de/artikel/54783-synodalitaetsexperte-befinden-uns-in-einem-ekklesiologischen-uebergang [20.12.2024].

Neumann, Burkhard (2011). Die Katholizität der Kirche. Aspekte der Dogmengeschichte aus römisch-katholischer Sicht. In Burkhard Neumann & Jürgen Stolze (Hg.), Ursprung und Sendung der Kirche: Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. Göttingen: Bonifatius, 53–71.

Rüther, Christian ([2]2018). Soziokratie, S3, Holakratie, Frederic Laloux‘ „Reinventing Organizations“ und „New Work“. Ein Überblick über die gängigsten Ansätze zur Selbstorganisation und Partizipation. BoD – Books on Demand.

Dr. theol. Catalina Cerda-Planas
Wissenschaftliche Mitarbeiterin – Mission und Bildung – Projekt „Synodaler Weg, weltkirchliche Perspektiven“
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main
+49 (0) 69 6061-703
cerda-planas(at)iwm.sankt-georgen(dot)de
http://iwm.sankt-georgen.de/employee/catalina-cerda-planas/
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7611-802X

Albrecht Grözinger

Fragment und Unterbrechung
Das Verständnis der menschlichen Identität bei Henning Luther

Abstract

Hennig Luthers Verständnis einer fragmentarischen Identität hat die deutschssprachige protestantische wie römisch-katholischeTheologie stark beeinflusst. In diesem Aufsatz werden die zentralen Elemente seiner Sicht auf Identität rekonstruiert. Dabei werden seine theologischen und philosophischen Bezugspunkte besonders berücksichtigt.

Hennig Luther's understanding of a fragmentary identity had a strong influence on German-speaking Protestant and Roman Catholic theology. This essay reconstructs the central elements of his view of identity. Particular attention is paid to his theological and philosophical points of reference.

Henning Luther (1947–1991) hat der Theologie erneut die Frage nach unserer menschlichen Identität auf ihre Tagesordnung gesetzt. Und zwar in einer ganz bestimmten Perspektive: als Infragestellung einer in sich geschlossenen, abgerundeten Identität. Oder als positive Gegenthese: Identität scheint immer nur in der Form des Fragments auf (vgl. dazu Bieler 2014). Dabei bewegt sich Henning Luther durchaus in Spuren der ihm vorausgegangenen Tradition(en) in Philosophie und Theologie. Dies möchte ich eingangs kurz skizzieren und in einem zweiten Schritt die Sicht Henning Luthers auf eine fragmentarische Identität entfalten.

Bevor ich damit beginne, muss ich eine mir notwendig erscheinende hermeneutische Vorbemerkung machen. Ich kann über Henning Luther nicht aus der Distanz heraus schreiben. Henning Luther war einer meiner engsten persönlichen Freunde. Wir teilten unseren akademischen Lebensweg: Studium an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, Assistentenzeit dort bei Gert Otto, Promotion und Habilitation. Er war mir immer zwei bis drei Jahre voraus. Erst durch die Rufe auf Professuren trennten sich unsere Wege räumlich. Er ging nach Marburg, ich zunächst ins Pfarramt nach Ludwigsburg und dann auf die erste Professur in Wuppertal. Der frühe Tod Henning Luthers im Jahre 1991 war ein tiefer Einschnitt auch in meinem Leben.

1. Die Spur der Tradition: nach Auschwitz

„Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Adorno 1966, 356). Diese Sätze aus Theodor

DOI: 10.17879/zpth-2024-6265 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 141–149

W. Adornos „Negativer Dialektik“ standen gleichsam als Überschrift des Denkens der theologischen Studiengeneration, der Henning Luther und ich angehörten. Wie kaum ein anderer hat Adorno die philosophische Tradition durchforscht nach den Spuren, die hin zu Auschwitz führten, aber auch nach den Spuren, aus denen Widerstand gegen menschliche Barbarei erwachsen kann.

Im Verlauf dieser Spurensuche kommt Adorno zu einer grundsätzlichen Kritik am Begriff der Identität. Eine in sich geschlossene Identität ist für Adorno die „Urform der Ideologie“ (Adorno 1966, 149). Eine solche Identität kann sich immer nur aggressiv gegen ein Außen absichern, sie ist nicht wir-fähig. Die ‚Rettung des Nicht-Identischen‘ wird zur Aufgabe der Philosophie. Es ist alles andere als ein Zufall, dass Adorno im Zusammenhang seiner Identitätskritik immer wieder auf das biblische Bilderverbot zu sprechen kommt (vgl. dazu Sudmann 2018). Das biblische Verbot, sich ein Bild zu machen, ist für Adorno intentional verbunden mit dem philosophischen Interesse, den Bann einer geschlossenen Identität aufzusprengen.

Damit ist die neben der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule zweite Traditionsspur benannt, die Henning Luthers Sicht auf eine fragmentarische Identität bestimmt – nämlich eine biblisch-theologische Traditionsspur, die ich an exemplarischen Stationen kurz skizzieren möchte.

Ich beginne mit Aurelius Augustinus. Bei Augustinus – das spürt man seinen Predigten ebenso ab wie vielen seiner theologischen Abhandlungen – klingt ein neuer Ton an, wenn er über sich selbst und andere Menschen spricht. Dabei kommt seinen *Confessiones* eine besondere Bedeutung zu. Vergleicht man die *Confessiones* mit den antiken Biografien oder Selbstbiografien fällt der Wandel sofort in den Blick. Die antike Biografie verfährt eher standardisiert und in vorgegebenen Topoi, bei Augustinus scheint zum ersten Mal so etwas wie Individualität auf. Dies geht so weit, dass die Literaturwissenschaft in den *Confessiones* den Ursprung der modernen Autobiografie sieht (vgl. dazu Bruss 1998). Wie sieht nun Augustinus den Menschen, wie baut sich bei ihm menschliche Identität auf? Dazu finden wir gleich zu Beginn der *Confessiones* eine eindrückliche Passage:

> „Aber wie soll ich anrufen meinen Gott, meinen Gott und Herrn, da ich ihn doch, wenn ich ihn anrufe, zu mir hereinrufen muss? Ist denn eine Stätte in mir, wohin mein Gott kommen könnte, wenn er zu mir hineinkommt? Ja, wohin könnte Gott kommen, wenn er bei mir einkehrt, der Gott, der Himmel und Erde gemacht hat? Gibt es denn irgendetwas in mir, mein Herr und Gott, das dich fassen könnte? Fassen dich Himmel und Erde, die du geschaffen hast und mit denen du auch mich geschaffen hast? Oder liegt es im Gegenteil so, da ohne dich gar nichts sein kann, dass alles, was ist, dich fasst? Dann brauchte ich ja, eben darum, weil ich bin, nicht erst zu bitten, du mögest zu mir kommen, da ich nicht sein könnte, wärest du nicht bereits in mir“ (Augustinus 1,2)

Augustinus fragt hier danach, wie Gott und Mensch in Beziehung zueinander kommen können. Und er konstatiert zunächst eine Differenz zwischen Gott und Mensch in Worten, die durchaus an die frühe Dialektische Theologie erinnern. Augustinus sucht nach einer Verbindung zwischen dem fernen Gott und dem Menschen – und er macht in diesem Zusammenhang eine Entdeckung: *der ferne Gott ist in mir bereits da*. Es ist also eine doppelte Differenz, die Augustinus hier benennt: die Differenz zwischen Gott und dem Menschen sowie eine Differenz im Menschen selbst – der von mir unterschiedene Gott ist dort bereits da. Dies ist eine Differenz, die nicht ausschließt, sondern im Gegenteil in der Differenz eine Bereicherung erkennt. Ich selbst komme mir in dieser Differenz näher. Wenige Absätze später findet sich die eindrückliche Formulierung Gott sei *interior intimo meo* (Augustinus, 3,6) – Gott ist mir näher als mein Innerstes. Das heißt: Ich bin nur dann bei mir, wenn ich von dem von mir unterschiedenen Gott weiß. Ich bin nicht dann bei mir, wenn ich nur mich habe, sondern wenn ich des von mir unterschiedenen Gottes ansichtig bin.

Diese Spur wird dann in der mittelalterlichen Mystik wieder aufgenommen im mystischen Dreischritt von Verharren – Ausgang – Rückkehr. Auch hier ist menschliche Identität nicht als eine in sich geschlossene Identität gedacht. Dasselbe Motiv wird von Martin Luther, der ja nicht zufällig durch Augustinus und die Mystik stark beeinflusst war, reformatorisch radikalisiert:

> „Unsere Natur ist ... so tief auf sich selbst hin verkrümmt (lat.: tam profunda est in seipsam incurva), dass sie nicht nur die besten Gaben Gottes an sich reißt und genießt, ja auch Gott selbst dazu gebraucht, jene Gaben zu erlangen, sondern das auch nicht einmal merkt, daß sie gottwidrig, verkrümmt und verkehrt alles […] nur um ihrer selbst willen sucht“ (Luther 1938, 304, 25–29).

Der Sünder ist für Martin Luther also der in sich verkrümmte Mensch, der versucht, sich exklusiv aus sich selbst heraus zu konstituieren. Identität durch Exklusion gewissermaßen. Bei sich selbst und damit erlöst ist der Mensch für Martin Luther dagegen nur, wenn er sich auf den von ihm unterschiedenen Gott bezieht und damit zugleich frei wird, sich auf andere Menschen zu beziehen. Der *homo incurvatus in se ipse* schließt nicht nur Gott aus, sondern auch seine Mitmenschen. In einer radikalen Zuspitzung könnte man sogar sagen, der Mensch schließt sich selbst aus seinem Leben und seinen Fähigkeiten aus.

Paul Gerhardt hat in seinem Choral „O Haupt voll Blut und Wunden“, der von Johann Sebastian Bach vertont wurde, dieser lebensspendenden Differenz eine eindrückliche Sprachgestalt gegeben.

> Wenn ich einmal soll scheiden,
> so scheide nicht von mir;
> wenn ich den Tod soll leiden,
> so tritt Du dann herfür;
> wenn mir, am allerbängsten

wird um das Herze sein,
so reiß mich aus den Ängsten
Kraft Deiner Angst und Pein.

Gott tritt in dieser Strophe gleichsam zwischen mich und mich – und zwar dort, wo es in der Regel keine Differenz mehr gibt: in der Situation der Angst. Die Angst kettet mich ganz an die Angstsituation und an mich selbst. In der Angst ist keine Differenz mehr möglich. Und deshalb muss Gott zwischen mich und meine Angst treten. Und in dieser von Gott geschaffenen Differenz kann ich mich neu auf mich selbst und andere beziehen. Gerade in der Beziehung zu Gott sind das „Ich" und das „Wir" keine Gegensätze.

In dieser Traditionsspur bewegt sich Henning Luther, wenn er unter den Bedingungen der Moderne – und das heißt theologisch: nach Schleiermacher und der Dialektischen Theologie und (für unsere Generation der Epocheneinschnitt schlechthin!) „nach Auschwitz" – nach der *conditio humana*, nach den Voraussetzungen und Zielen menschlicher Identitätsbildung fragt.

Menschliche Identität in dieser Traditionsspur ist immer durch Differenzen gekennzeichnet: die Differenz zwischen Gott und mir, die Differenz in mir, und die Differenz zwischen mir und meinen Mitmenschen. Wobei diese Differenzen immer auch Beziehungen markieren. Differenz ist Beziehungs-Differenz. Beziehungs-Differenz bedeutet aber immer auch „Unterbrechung". Erst die „Unterbrechung" einer in sich abgeschlossenen Identität ermöglicht Beziehung. Es kennzeichnet nun die Theologie Henning Luthers, dass er solche „Unterbrechungen" in den aktuellen geisteswissenschaftlichen Diskurs einzeichnet und so zu ihrer besonderen Profilierung beiträgt. Ich möchte im Folgenden vier solcher „Unterbrechungen" näher entfalten, die mir die Theologie Hennig Luthers zu kennzeichnen scheinen.

In diesen „Unterbrechungen" besteht meiner Ansicht nach auch die bleibende Aktualität Henning Luthers. Im gegenwärtigen Streit um Identitäten und Identitätspolitik ist ja nicht selten ein Verständnis von Identität im Spiel, das eher an Formen geschlossener Identität erinnert, denn an Henning Luthers Verständnis von fragmentarischer Identität.

2. Die religiöse Unterbrechung: das unruhige Herz

Es ist kein Zufall, dass Henning Luther den Bekenntnissen des Augustinus in einem eigenen Essay unter dem Titel „Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion" besondere Aufmerksamkeit schenkt (vgl. dazu Luther 1992, 133–149). Er fragt, was Religion bei der Thematisierung der eigenen Biografie leistet. Und Henning Luthers Antwort ist klar: Religion entlastet vom Zwang zur Selbstrechtfertigung. Es ist die in sich abgeschlossene Identität, die permanent unter dem Zwang zur Selbstrechtfertigung steht. Dieser Zwang wird dort „unterbrochen", wo Gott ins Spiel kommt. Henning Luther beschreibt meines Erachtens sehr

plausibel, dass biografische Repräsentation – in welcher Form auch immer – zwei Adressaten hat: das eigene Ich (ich vergewissere mich gleichsam meiner selbst) und die anderen, von denen ich möchte, dass sie mein Leben in gewisser Weise wahrnehmen. Gibt es nur diese zwei Dimensionen, dann steht menschliches Leben unter dem, was Adorno den „Identitätszwang" genannt hat. Dieser Identitätszwang wird durch die religiöse Dimension unterbrochen, oder vielleicht besser formuliert: kann dadurch aufgebrochen werden. Unser Leben wird zu einer offenen Suchbewegung. Das unruhige Herz in uns bricht den Identitätszwang auf: „… unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir" (Augustinus 1,1).

Henning Luther nimmt hier gleichsam eine Umwertung der marxistischen Religionskritik vor, wie sie für uns Theologiestudierende der 68er-Generation zum täglichen Brot gehörte. „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks" – so formulierte Karl Marx in seiner „Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie" (Marx [1844] 1976, 378). Gelesen wurden diese Sätze – insbesondere in der leninistischen Rezeption – ausschließlich auf eine entpolitisierende, vertröstende Funktion hin. Henning Luther bricht dies einseitige Lesart auf, indem er die Rede vom „Seufzer der bedrängten Kreatur" auf ihren widerständigen Charakter hin liest. Das „unruhige Herz" in uns stellt Biografie nicht still, sondern setzt sie in Bewegung, es „entkleidet" unsere Biografie buchstäblich: „Religiös wird Autobiographie da, wo sie Nacktheit wagt (nicht schon: zeigt), wo Verkleidungen nicht nötig sind, weder um sich vor anderen zu rühmen, noch weil man sich vor anderen schämt" (Luther 1992, 149).

Allerdings ist diese Funktion des Religiösen nicht gesichert. Sie muss in stets neuer Praxis „bewährt" werden. Dies macht Henning Luther in dem wohl radikalsten Artikel mit dem Titel „Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge" deutlich, den er kurz vor seinem frühen Tod geschrieben hat (Luther 1998). Er attackiert darin ein bestimmtes Verständnis von Seelsorge, das „Trost" immer als „Vertröstung" realisiert – mit dem Ergebnis, dass im Grunde nur der Mensch seiner Vorfindlichkeit einbetoniert wird. Für Henning Luther wohl die schlimmste, weil religiöse Form eines Identitätszwangs:

> „Seelsorge, die Trost vermitteln will durch die Behauptung von Sinn und Bestärkung von Lebensgewißheit, ist immer in der Gefahr, der Fassadenwelt aufzusitzen. Das ‚Dahinter' einer trostlosen Welt, die um den Verstand bringt und in die Verzweiflung treibt, bleibt ausgespart und verdrängt" (Luther 1998, 164).

Ich habe diesen Artikel viele, viele Male und zu verschiedenen Anlässen mit Studierenden und Pfarrer*innen diskutiert. Und immer stand die Frage im Raum, wie denn eine Praxis aussähe, die nicht unter das Verdikt Henning Luthers falle. Wir sind nicht fündig geworden. Dieser Artikel Henning Luthers ist so radikal, dass er uns sogar eine Antwort auf eine neue mögliche Praxis verweigert (hierin der Philosophie Theodor W. Adornos nicht unähnlich). Aber er zeigt deutlich, wie konsequent Henning Luther die Frage nach

DOI: 10.17879/zpth-2024-6265ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. **Fehler! Verweisquelle konnte nicht gefunden werden.**141–149

einer humanen Identität, die keinen wie auch immer gearteten Zwängen unterliegt, verfolgt hat (vgl. dazu auch Wagner-Rau 2014).

3. Die anthropologischen Unterbrechung: Ich ist ein anderer

Theodor W. Adorno und Max Horkheimer entfalten in ihrer „Dialektik der Aufklärung" das Erwachen der menschlichen Subjektivität im Bild des an den Schiffsmast gefesselten Odysseus (vgl. dazu Horkheimer & Adorno 1968, Exkurs I: Odysseus oder Mythos und Aufklärung). An seinen Mast gefesselt ist dieser ganz bei sich und übersteht damit alle Gefahren, die von den Sirenen drohen. Ganz bei sich – aber eben gefesselt: Identitätszwang bereits im antiken Mythos.

Henning Luther möchte den gefesselten Odysseus von seinem Mast lösen. Dies geschieht primär im Dialog mit zwei Philosophen des 20. Jahrhunderts – Jürgen Habermas und Emmanuel Lévinas.

Habermas habe in seinem Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns" (vgl. dazu Habermas 1981) das Entstehen der Subjektivität an die Fähigkeit zur Kommunikation gebunden, jedoch – und das ist Henning Luther sehr wichtig – gehe Subjektivität nicht in Kommunikation auf, es verbleibt ein Rest, der das eigentliche Geheimnis der Subjektivität darstelle. Karl Barth hatte dem neueren Protestantismus vorgeworfen, dass er das Gespür für das Geheimnis verloren habe (Barth 1932, X). Es ist interessant, dass Henning Luther gerade diesen Begriff wieder in seine Überlegungen aufnimmt:

> „Der ‚Rest' von Fremdheit in unserer zwischenmenschlichen Kommunikation verweist auf das bleibende Geheimnis unserer jeweiligen Individualität. Sie ist Geheimnis, weil sie weder identisch ist mit der Identität, die wir in der Wechselseitigkeit der sozialen Interaktion gewinnen, noch auch identisch ist mit dem, was wir vorgängig von uns wissen oder worauf wir uns in dem Gefühl der Selbstvertrautheit verlassen. Weder wir selbst noch gar andere ‚wissen', wer wir ‚eigentlich' sind. Der Außenseiter – und im Extremfall der Selbstmörder – macht diesen Vorbehalt gegen eine ‚restlose' Identitätszuschreibung, insbesondere gegen die ausschließlich sozial vermittelte, ausdrücklich" (Luther 1992, 71).

Wobei an dieser Stelle anzumerken ist, dass es mit dem letzten Satz noch einmal seine eigene abgründige Bewandtnis hat: Henning Luthers Ehefrau, Renate Luther-Clabes, hatte sich wenige Jahre zuvor selbst das Leben genommen.

Stärker noch als bei Habermas finden wir die Betonung des*der „Anderen" im Gegenüber zum „Ich" bei Emmanuel Lévinas (vgl. dazu Lévinas 1989). Es ist kein Zufall, dass in der Philosophie von Lévinas die Erfahrung des Holocaust zentral ist: „Philosophie nach Auschwitz". Nicht das „Sein" wie bei Heidegger, sondern der „Riss im Sein" markiert unsere Wirklichkeit. Dieser Perspektivwechsel macht für Henning Luther auch die theologische Bedeutsamkeit der Philosophie Lévinas' aus:

> „Lévinas hält also am Gedanken der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit des Individuums und Subjekts fest, wechselt aber die Perspektive der Begründung. Einmaligkeit kommt ihm nicht aus ihm selbst zu, sondern einzig vom Anderen her. Die Eigentlichkeit des Ich gründet nicht wie bei Heidegger in der eigenen Todesübernahme, sondern in der Unvertretbarkeit, mit der mich der Anspruch des Anderen trifft. Das Subjekt wird erst durch den Anderen. ‚Die Subjektivität ist nicht ein Für-sich; sie ist ... ursprünglich ein Für-einen-Anderen.'" (Luther 1992, 76f.).

4. Die ästhetische Unterbrechung: Die Wahrheit der Ruine und des Fragments

Es ist kein Zufall, dass Henning Luther nach seiner Dissertation über Konzepte der Hochschulreform und seiner Habilitationsschrift über Friedrich Niebergall keine Monografie mehr geschrieben hat. Dieser Umstand verdankt sich weniger dem frühen Tod Henning Luthers als vielmehr seinem Misstrauen gegen die „große Form". Seinem Anliegen wurde eher der Essay gerecht.

Henning Luther schließt sich dabei eng an die hermeneutische Heuristik Walter Benjamins an. Benjamin entwickelt in seiner Abhandlung über den „Ursprung des deutschen Trauerspiels" eine kleine Theorie der Ruine mit der zentralen Aussage, dass „aus den Trümmern großer Bauten die Idee von ihrem Bauplan eindrucksvoller spricht als aus geringen noch so wohl erhaltenen" (Benjamin 1974, 409). Henning Luther folgt dieser Hermeneutik Benjamins, indem er sie auf direkte Weise in die Dialektik von Identität und Fragment einblendet, wobei das Fragmentarische unserer Existenz gleichsam in einer doppelten Erfahrung konkret wird – in Schmerz und Sehnsucht:

> „Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste und Niederlagen. Dies ist der Schmerz des Fragments. Andererseits ist jede erreichte Stufe unserer Ich-Entwicklung immer nur ein Fragment aus Zukunft. Das Fragment trägt den Keim der Zeit in sich. Sein Wesen ist Sehnsucht. Es ist auf Zukunft aus" (Luther 1992,168).

5. Die letzte Unterbrechung: Die Totenglocke

In diesem letzten Abschnitt möchte ich eigentlich nur Henning Luther selbst zu Wort kommen lassen. Im Jahre 1990 hat er in einer Universitätsandacht in Marburg eine Predigt gehalten. Zu diesem Zeitpunkt wusste er von seiner AIDS-Erkrankung und dass er wohl nur noch wenige Monate zu leben hatte. Die Predigt malt eine Szene: Lukas, der Evangelist kommt nach Frankfurt und unterhält sich dort in einer Weinstube in

wechselnden Szenen mit renommierten Theologen des 20. Jahrhunderts und mit jungen Theologiestudierenden. Die Predigt endet mit diesen Sätzen:

„Auf dem Boden. Da lag er, dieser zerrissene Zettel. Die junge Frau da in der Ecke hatte ihn verloren, als sie zum wiederholten Male ihr Taschentuch aus der Manteltasche zog, um sich die Tränen abzuwischen. Sie hatte wohl fast eine Stunde dort gewartet. Auf wen wohl?

Er schien nicht gekommen zu sein. Zögernd ist sie dann gegangen, unschlüssig erst in die eine, dann in die andere Richtung. Schließlich verschwand sie in der Menge. Es schien als wankte sie ein wenig. Ich hob den Zettel auf. Es muß wohl ein Gedicht gewesen sein, das sie sich da aufgeschrieben hatte. An manchen Stellen war die Tinte zerflossen. Der Zettel war oben abgerissen. Ich konnte nur noch die letzten Zeilen lesen:

‚... Ich bin satt vor der Zeit und hungre nach ihr.

Was soll nur werden?

Auf den Bergen werden nachts die Feuer brennen.

Soll ich mich aufmachen, mich allem wieder nähern?

Ich kann in keinem Weg mehr einen Weg sehen.‘

I. Bachmann stand darunter.

Paulus‘ Stimme war leiser geworden. Um so lauter wurde es auf dem Platz. Die jungen Theologen im Weinkeller sahen zunehmend befremdeter auf ihren Lukas. Was redete der denn da? Lukas sah in ihre verständnislosen Augen.

Höflich bat ihn schließlich einer der Vikare: ‚Wie ging sie denn nun weiter? Die Rede des Paulus?‘

‚Er hat den Christus verkündigt‘, gab Lukas kurz und bündig zur Antwort, offenbar müde, noch mehr zu sagen.

So schwieg die Runde noch lange an diesem Abend. Die jungen Theologen rätselten, was Paulus wohl auf dem Römer gesagt hatte.

Lukas ließ sich jedenfalls nicht bewegen, noch mehr Einzelheiten zu verraten.

Auf ihre Nachfragen beschied er sie nur kurz mit der ausweichenden Auskunft: ‚Ich habe auch nicht alles mehr verstehen können. Vom nahen Paulusplatz läutete nämlich um die Zeit mit einem Mal eine Glocke. Sie sagten, es sei eine Todesglocke. Der Wind trug die Litanei einer langen Liste von Namen herüber. Von Verstorbenen, sagten sie.‘

Die Stimmung war dahin an diesem Abend. Die jungen Theologen ratlos.“ (Luther 1991, 115f.)

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1966). Negative Dialektik. Frankfurt: Suhrkamp.

Barth, Karl (1932). Die Kirchliche Dogmatik I/1. Zollikon: Theologischer Verlag.

Benjamin, Walter (1974). Gesammelte Schriften I. Frankfurt: Suhrkamp.

Bieler, Andrea (2014). Leben als Fragment? Überlegungen zu einer ästhetischen Leitkategorie in der Praktischen Theologie Henning Luthers. In: Kristian Fechtner & Christian Mulia (Hg.), Henning Luther – Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne. Stuttgart: Kohlhammer, 13–25.

Bruss, Elizabeth W. (1998). Die Autobiographie als literarischer Akt. In: Günter Niggl (Hg.), Die Autobiographie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 258–279.

Habermas, Jürgen (1981). Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt: Suhrkamp.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1969). Dialektik der Aufklärung. Frankfurt: S. Fischer.

Lévinas, Emmanuel (1989). Humanismus des anderen Menschen. Hamburg: Felix Meiner.

Luther, Henning (1991). Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten. Stuttgart: Radius.

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

Luther Henning (1998). Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge. In: Praktische Theologie 33, 163–176.

Luther, Martin (1938). Kritische Gesamtausgabe. Band 56. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1976). Werke. Band 1. Berlin: Dietz.

Sudmann, Andreas (2018). Die Flaschenpost, der Tod und das Bilderverbot. In: Martin Niederauer & Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), „Kulturindustrie“: Theoretische und empirische Annäherungen an einen populären Begriff. Wiesbaden: Springer, 123–136.

Wagner-Rau, Ulrike (2014). Seelsorge als religiöse Praxis. Überlegungen im Gespräch mit Henning Luther. In: Kristian Fechtner & Christian Mulia (Hg.), Henning Luther – Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne. Stuttgart: Kohlhammer, 127–140.

Prof. Dr. Albrecht Groezinger
Ordinarius emeritus für Praktische Theologie
Universität Basel
Thiersteinerrain 134
CH-4059 Basel
albrecht.groezinger(at)unibas(dot)ch

Sebastian Kießig

Synodalität und *communio* – Aspekte für ein europäisches Miteinander in der Kirche

Abstract

Der Beitrag bespricht Genese und Diskurs einer Theologie der communio, die in den 1990er-Jahren als methodische Lösung für einen zeitsensiblen Zugang zur Welt eingeschätzt wurde und aufgrund eines Auslegungsstreites im deutschsprachigen Raum in der Rezeption ein vielfaches Ende erfuhr. Angesichts der theologischen Herausforderungen an eine Synode, wird der Mehrwert von communio-Theologien für Synodalität vorgestellt und anhand des Stellenwertes in den Synoden Mittel- und Osteuropas für die weltkirchliche Synodalität eingeschätzt.

The article discusses the genesis and discourse of a theology of communion, which in the 1990s was seen as a methodological solution for a contemporary approach to the world and, due to an interpretive dispute in the German-speaking area, experienced a mixed reception. In view of the theological challenges to a synod, the added value of communio theologies for synodality is presented and assessed on the basis of their significance for the synodality of the universal church in the synods of Central and Eastern Europe.

Der im Nachgang des Zweiten Vatikanischen Konzils für ein zeitgemäßes Kirchenverständnis wiederkehrend verwandte Terminus einer *communio*, geriet im deutschsprachigen theologischen Diskurs seit den 1990er-Jahren aufgrund eines Streites um seine Hierarchiezentriertheit ins Hintertreffen. Im gegenwärtigen Ringen um eine partizipative und akzeptierte Synodalität, „welche an die existenziellen Fragen der Menschen heute anschlussfähig sein möchte“ (vgl. Der Synodale Weg 2023, 3), scheint das Konzept einer *communio* wenig beitragen zu können. Zugleich werden im europäischen Miteinander aus dem fundierenden Grundgedanken resultierende Überlegungen benannt, sodass eine Beschäftigung mit der *communio* für die Diskurse im Rahmen des weltkirchlichen synodalen Prozesses erhellend ist.

Dieser Beitrag führt in die Genese des Konzeptes einer *communio* ein und präzisiert die sich entwickelnde theologische Kritik anhand der in den jüngsten Jahren praktizierten Synodalität und den Erfahrungen damit. Sodann wird ein Ertrag der Beschäftigung mit dem Grundgedanken für ein europäisches Miteinander der Ortskirchen benannt.

Theologie einer *communio* nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil war wiederkehrend bestrebt u. a. an die Theologie der alten Kirche (*ad fontes*) anzuknüpfen. Einem solchen Bezugspunkt entstammt auch die Anlehnung an den Gedanken einer *communio*, der vor allem in den katholischen

DOI: 10.17879/zpth-2024-6266 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 151–163

Ostkirchen vielfach verwendet worden ist (vgl. Kasper 1986, 33f.). Gemeinhin wird unter diesem eine grundlegende Gemeinschaft der Menschen mit dem dreifaltigen Schöpfergott verstanden, die in der gnadenhaft geschenkten Teilhabe des Gläubigen an die kirchliche Gemeinschaft Ausdruck findet (vgl. Kasper 2011, 19).

Im theologischen Diskurs fungiert *communio* wiederkehrend als Synonym für ein durch das *Zweite Vatikanische Konzil* weiterentwickeltes Kirchenverständnis. Von der Genese der Konzilstexte lässt sich diese Einschätzung jedoch nicht bestätigen: In der Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG) wird der Terminus der Gemeinschaft zwar 57 Mal verwendet, jedoch auch der Begriff einer *communio* davon abgrenzend benannt. Dieser wird zweimal in LG verwendet. In die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, das konziliare Schreiben über die Kirche in der Welt von heute, findet der *communio*-Begriff allerdings keinen Eingang.

Aufmerksamkeit erhielt der Ausdruck der *communio* anlässlich der zum 20. Jahrestag des Abschlusses des Konzils angesetzten außerordentlichen Bischofssynode 1985 mit dem Thema „Die Kirche unter dem Wort Gottes feiert die Geheimnisse Christi zum Heil der Welt“ (vgl. Exeunte coetu secundo 1985). In dem der Synode nachfolgenden Schreiben *Exeunte coetu secundo* wird die Konzeption einer *communio* als die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente benannt (vgl. Exeunte coetu secundo 1985: C1). Sogleich stellt sich mit dieser Benennung als grundlegender Idee die Frage, was genau unter dem Konzept einer *communio* zu verstehen sei. Die Synode präzisiert hierzu:

> „Grundsätzlich ist damit die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gemeint. Diese Gemeinschaft geschieht im Worte Gottes und in den Sakramenten. Die Taufe ist Zugang und Grund der kirchlichen Gemeinschaft, die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (vgl. LG 11). Die Gemeinschaft des eucharistischen Leibes Christi bedeutet und bewirkt bzw. baut die innige Gemeinschaft aller Gläubigen im Leib Christi, der Kirche, auf (vgl. 1 Kor. 10,16).
>
> Deshalb kann man die ‚Communio‘-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Aber dennoch ist die ‚Communio‘-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt“ (Exeunte coetu secundo 1985, C1).

Die knappe Beschreibung von *communio* benennt inhaltliche Definitionen des Konzeptes und prozessuale, d. h. praktisch auszubuchstabierende, Aspekte der Anwendung der Ekklesiologie. Bei der inhaltlichen Präzisierung des Konzeptes, die an der zentralen Idee von *Sacrosanctum concilium*, nach dem die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des Lebens der Kirche ist (Vgl. SC 2), ansetzt und von *Lumen gentium* bestätigt wird, fallen zwei Referenzen auf: Einerseits wird die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist, andererseits die eucharistische Gemeinschaft mit Christus als Merkmale von *communio*

genannt. Somit kennt der Grundgedanke der *communio* – gemäß der Beschreibung der Synode – eine pneumatologische als auch eine christologische Dimension.

Dennis Doyle verdeutlicht in seiner 2000 publizierten Monografie *Communion Ecclesiology* einen sehr weiten Begriffshorizont von *communio* (vgl. Doyle 2000, 175ff.), der sich auch in der Synode wiederfindet. So sortiert dieser aufwändig die seit dem 19. Jahrhundert vorhandenen ekklesiologischen Denkrichtungen, wenngleich nicht alle den *communio*-Gedanken als Schlüsselbegriff benennen. Doyle rekurriert auf zwei prinzipielle Denkrichtungen, die durch Johann Adam Möhler entfaltet werden und sich auch 150 Jahre später wiederfinden: In einer 1825 veröffentlichten Monografie skizziert dieser die Kirche als ein pneumatologisch geprägtes Konzept von Einheit, das sowohl eine geschichtliche Dimension inkludiert als auch die Bedeutung des Individuums würdigt (vgl. Möhler 1957, 270). Sodann bespricht er in einer zweiten Monografie die Kirche als ein symbolisches Konzept, das stärker christologisch geprägt ist und auf die Strukturen von Kirche (Institution, Organisation und Autorität) fokussiert ist (vgl. Möhler 1924, 270). Beide Vorstellungen von Kirche sortiert Doyle in seinen Begriff von *communio* ein, sodass auch eine vielfach rezipierte theologische Ekklesiologie – neben den Texten der Synode – pneumatologische als auch christologische Dimensionen von *communio* kennt. Ein solches Verständnis sortiert vielseitige Ekklesiologien in das Konzept einer *communio* ein, sodass festgestellt werden kann, dass es nicht *die* eine *communio*-Ekklesiologie gibt.

In der Folge konzentrieren sich die Anliegen von Ekklesiologien als auch die praktischen Vollzüge von kirchlichem Leben darum, ob diese in einer Konzilshermeneutik stehen und sich als authentische Interpretinnen des Konzils verstehen dürfen.

Walter Kasper skizziert das Konzept einer *communio* als eine Präzisierung des während des Konzils im Mittelpunkt stehenden Verständnisses des Volkes Gottes. Auf der Synode selbst sei es, bei aller äußeren Übereinstimmung über den Terminus einer *communio*, zu einer Reserviertheit gegenüber einer Verwendung des Volk-Gottes-Begriffes gekommen. Kasper benennt diesen wie folgt:

> „Als Zentrum der Krise wird die Krise im Kirchenverständnis bezeichnet. Die Bezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes' ist oft missverstanden worden; sie wurde aus dem heilsgeschichtlichen Kontext in der Schrift gelöst und vom natürlichen bzw. politischen Sinn des Wortes Volk her interpretiert" (Kasper 1986, 66).

Mit dem Konzept der *communio* sollte auf der Synode das Verhältnis zwischen einer vertikalen Beziehung zum göttlichen Stifter in der sakramentalen Gemeinschaft (christologisch) und einer horizontalen Beziehung in der Gemeinschaft der Kirche sortiert werden. Letztere hat unterschiedliche Ebenen (pneumatologisch), die in der bestehenden ekklesiologischen und kirchenrechtlich ausdefinierten Struktur sichergestellt werden sollten (vgl. Kießig 2018, 38–60).

In Folge eines im Jahr 1992 von der Glaubenskongregation vorgetragenen Schreibens zum synodengemäßen Verständnis von *communio* setzte zwischen Joseph Ratzinger

und Walter Kasper ein theologischer Disput über das hierarchische Element (*communio hierarchica)* ein. Zunächst hatte die Kongregation in ihrem Schreiben *Communionis notio* [=CN] vom 28. Mai 1992 festgestellt:

> „Die Gesamtkirche ist demnach der Leib der Kirchen. Darum kann der Begriff der Communio analog auch auf die Vereinigung der Teilkirchen angewandt und die Gesamtkirche als eine Gemeinschaft von Kirchen verstanden werden. Manchmal aber wird die Idee „Gemeinschaft von Teilkirchen" so gebraucht, dass dabei die Vorstellung von der Einheit der Kirche in ihrer sichtbaren und institutionellen Gestalt abgeschwächt wird, bis hin zu der Behauptung, jede Teilkirche sei ein in sich vollständiges Subjekt und die Gesamtkirche das Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung der Teilkirchen. In dieser einseitigen ekklesiologischen Sicht schrumpft nicht nur der Begriff der Gesamtkirche, sondern auch der der Teilkirche: hier wird ein unzureichendes Verständnis des Communio-Begriffs deutlich" (Communionis notio 1992: Nr. 8).

Ratzinger vertrat im Anschluss im Magazin „America" die Auffassung, dass die Universalkirche aus der Herausbildung der Jerusalemer Gemeinde eine ontologische Priorität besitze, die der Kirche einen Universalismus garantiere. In dieser gebe es die Wahrheit und Einheit mit Gott bereits real, sodass der Mensch durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft und im Glauben der Kirche Gottes Heilsordnung erkennen und ihr folgen könne (vgl. Buckenmaier 2009, 44f.). Kasper brachte hingegen zum Ausdruck, dass in der Heilsgeschichte die Spuren des Wirkens Gottes erst aus dem Vielen und Verschiedenen erkannt werden können, die in der Geschichte sichtbar werde. Daher brauche es zur Konkretisierung ekklesiologische Schwerpunkte, die Betonung der Universalkirche auf der einen und der Ortskirche auf der anderen Seite (vgl. Buckenmaier 2009, 48f.). Dieses theologische Grundverständnis beider seinerzeitigen Kardinäle wurde – neben dem sehr unterschiedlichen Stil des Argumentierens – auf weitere ekklesiologische Aspekte (wie z. B. die Stellung von Ortsbischöfen im Verhältnis zur römischen Kurie), die hier nicht vorgestellt werden können, ausgeweitet und diskutiert.

Die fachliche Kritik am *communio*-Verständnis der Kongregation war weitreichend: Medard Kehl fühlte sich bei der Lektüre von CN „an die Ekklesiologie Leos des Großen im fünften Jahrhundert und an die Gregors VII. und der gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert" (vgl. Kehl 2003, 222) erinnert. Hermann Josef Pottmeyer attestierte einen Rückfall in eine universalistisch-zentralistische Ekklesiologie (vgl. Pottmeyer 1992, 583). Achim Buckenmaier stattdessen sah den Diskurs als einen wichtigen Rezeptionsvorgang des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Buckenmaier 2009, 55–59).

Mit dieser Kritik wird auch eine Schwäche des *communio*-Begriffes sichtbar: Die unterschiedlichen entworfenen *communio*-Theologien, die verschiedenen Auslegungen sowie Interpretationen lassen das Verständnis von *communio* beliebig und mitunter für Instrumentalisierungen anfällig erscheinen. Eine unmittelbare Folge war, dass die Rezeption einer *communio*-Ekklesiologie in der deutschsprachigen Theologie weitgehend

endete.[1] Weitergehende programmatische Schreiben zur *communio* – von punktuellen Nennungen abgesehen – sind nicht erfolgt: Weder im Schreiben *Im Heute glauben* der deutschen Bischöfe aus dem Jahr 2011 (vgl. Im Heute glauben 2011) noch im Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral *Gemeinsam Kirche sein* aus dem Jahr 2015 wurde die Konzeption einer *communio* überhaupt genannt (vgl. Gemeinsam Kirche sein 2015).

Theologische Herausforderungen an eine Synode

Es ist spekulativ zu überlegen, welche Diskurse um eine Konzeption von *communio* beispielsweise auf dem *Synodalen Weg* geführt worden wären, wäre diese in der gegenwärtigen Zeit als die „zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente" in einem breiten theologischen und kirchlichen Bewusstsein vorhanden.[2] Da – wie die weiteren Ausführungen darstellen werden – die zentralen Ideen der Konzeption einer *communio* außerhalb des deutschen Sprachraums in Europa eine höhere Präsenz haben, zugleich auf internationalen Synoden auch Gegenstand des Austauschs sein können, ist es sinnvoll, die gegenwärtigen theologischen Herausforderungen unserer Ortskirchen in Synoden oder synodalem Miteinander zu benennen, um diese im europäischen Miteinander bei den verschiedenen ekklesiologischen Diskursen präzisieren zu können.

Ein erstes wichtiges Ziel jeder Synode ist die Spezifizierung einer gemeinsamen Haltung. Formulierte das Zweite Vatikanische Konzil das Meta-Ziel, dass „die Synoden und Konzilien mit neuer Kraft erblühen, damit für das Wachstum des Glaubens und die Bewahrung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen je nach den Zeitumständen geeigneter und wirksamer gesorgt wird" (CD 36), wurde in den synodalen Erfahrungen die Kultivierung einer gemeinsamen Haltung zu einem zentralen Anliegen (vgl. Knop 2020, 155). Mit diesem Ansatz stehen kirchliche Synoden in Kontinuität zu vielen kirchlichen aber auch säkularen Reflexionsprozessen, nämlich der Präzisierung des eigenen *Wir*.

Ein konkreter Zugang zum Gewinnen einer gemeinsamen Haltung wurde auf dem pastoraltheologischen Fachkongress „Wer ist WIR?" mit zwei parallel stattfindenden Dimensionen eines *Wir* ins Wort gefasst: Es gilt, eine *inhaltlich-diskursive* und eine *sozial-performative* Dimension sich gegenseitig durchdringen zu lassen (vgl. Kern 2023). Bündelt die *inhaltlich-diskursive* Dimension eine Reportage des Wissens und der Argumentationen zur Plausibilisierung unterschiedlicher inhaltlicher Darstellungen, zeigt die *sozial-performative* Dimension im diskursiven Miteinander eine soziale Gestaltbildung an, die auch *performanz-theoretische* Relevanzen kennt (vgl. Kern 2023).

---

[1] Nicht unerwähnt sei die bereits zitierte Habilitationsschrift Achim Buckenmaiers, der den Streit der beiden Kardinäle untersuchte, eine Theologie ἐκκλησία vorlegte, um acht Thesen zur Bestimmung von Universalkirche und Lokalkirchen einzubringen.

[2] Ergänzend ist zu erwähnen, dass der Synodale Weg in Deutschland in Reaktion auf die sichtbare Missbrauchskrise in den deutschen Diözesen begonnen wurde.

Diese theoretisierende Beschreibung der *Wir*-Bildung findet prinzipiell bei allen Zusammenkünften kirchlich-synodalen Miteinanders – unter vielfacher Beachtung kirchlicher Verantwortungsbereiche der Beteiligten als auch formaler Vorgaben – statt. Unabhängig dieser äußeren Restriktionen ist es jedoch wichtig, dass sich *alle* Beteiligten auf diesen *Wir*-Bildungsprozess einlassen, um als (synodale) Gemeinschaft zu einer gemeinsamen Haltung gegenüber den zu beratenden Themen zu kommen. Eine solche Haltung zeichnet sich durch einen *wahren Dialog* aus, der u. a. aus spirituellen Quellen wie Liebe, Respekt, Treue und Besonnenheit in einem Klima der Freundschaft und des Dienstes praktiziert wird (vgl. Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche 2018, 111).

Eine weitere wichtige Voraussetzung zum Gelingen einer zeitsensiblen Synodalität ist die Möglichkeit, die Themen einer Ortskirche bzw. die gesellschaftliche Realität innerhalb der Synode fachlich und wertfrei beraten zu können. Für die 2012 einberufene und über neun Jahre durchgeführte Diözesansynode in der Erzdiözese Sarajevo (Vrhbosna) formulierte das seinerzeitige Synodalstatut diese Bedingungen nachfolgend:

> „Die Kirche von Vrhbosna, offen für die Führung des Heiligen Geistes, möchte sich auf der Synode der Erzdiözese versammeln, ihre Realität tiefer kennenlernen und die Zeichen der Zeit beurteilen, indem sie den Gedanken der Gläubigen, Priester, Mönche und Nonnen zuhört“ (Statut prve Sinode Vrhbosanske Nadbiskupije 2013, 75f.).

Das diözesane Statut forderte und fördert die Verbalisierung aller pastoralen, religiösen, sozialen und gesellschaftlichen Probleme. Angesichts der vielseitigen Folgen des Krieges in Bosnien-Herzegowina und damit in der Erzdiözese – Flucht und Vertreibung mit daraus resultierender Zerstörung und Verweisung von Pfarreien sowie kirchlichen Immobilien, nachkriegsbedingte Migration mit daraus resultierenden zurückgehenden Katholik*innenzahlen, menschliche Schicksalsschläge, die in der Identitätssuche zu religiösem Extremismus führten – wurde der Raum für viele soziale Anliegen geöffnet, die weitreichende Folgen für das pastorale Leben haben.

Damit wurde auf der Synode eine methodische Offenheit für die Symbiose gesellschaftlicher und pastoraler Herausforderungen praktiziert. Diese Methodik wird auch in anderen Fragestellungen erwartet: In den deutschsprachigen Ländern sind dies beispielsweise die Stellung der Frau, der Umgang mit Menschen, die sich nicht dem klassischen Geschlechterschema zuordnen möchten bzw. können, existenzielle Anfragen an die repräsentative Demokratie als auch die Herausforderungen angesichts von Klimaveränderungen. All dies sind wichtige Themen, die auch im pastoralen Miteinander nicht ignoriert werden können. Zwar gibt es zu allen vorgenannten gesellschaftlichen Herausforderungen ausbuchstabierte theologische (und lehramtliche) Antworten, die jedoch von einem Großteil des Volkes Gottes nicht rezipiert werden. Daher ist ein weiterer Austausch hierzu eine notwenige Konsequenz.

Nicht unerwähnt seien die zunehmend sichtbaren Herausforderungen einer voranschreitenden Säkularität: Jan Loffeld skizziert mit dem Begriff einer *Säkularität 3* den

stillen Auszug vieler Menschen aus der Kirche, indem Menschen ihre Aufmerksamkeit von dieser wegverschieben und schlussendlich zu einer Gleichgültigkeit gegenüber der Pastoral kommen. Hierunter wird dann eine religiöse Indifferenz verstanden, die bislang relevante Fragen der Neuzeit – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? – nicht mehr für persönlich relevant erachtet (vgl. Loffeld 2024, 48–51). Auch dies ist eine pastorale Frage an eine Synode, die nicht ignoriert werden kann.

Synodale Erfahrungen und der Umgang mit diesen aus einer Theologie der communio

Diese beiden grundsätzlichen Anforderungen – Spezifizierung einer gemeinsamen Haltung als auch Offenheit für anliegende Themen – werden vielerorts in die Synoden der unterschiedlichen Diözesen, Regionen oder Länder eingebracht und von breiten Teilen des Volkes Gottes ebendort besprochen. Daher ist es von Interesse, was das Konzept einer *communio* den Synoden für einen Stellenwert der Mitwirkung einräumt.

Das Apostolische Schreiben *Exeunte coetu secundo*, das die Theologie einer *communio* als zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente bezeichnet und selbst Ergebnis einer weltkirchlichen Synode ist, beinhaltet wenige Zeilen zur Kollegialität, die auch einen Bezug zu Synoden haben:

> „Die Communio-Ekklesiologie bietet die sakramentale Grundlage der Kollegialität. […] Der Affekt für Kollegialität umfasst mehr als die effektive Kollegialität, die nur juridisch verstanden ist. Der Sinn für Kollegialität ist die Seele der Zusammenarbeit zwischen Bischöfen auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene.
>
> Kollegiales Handeln im engen Sinn schließt die Aktivität des ganzen Kollegiums, eins mit seinem Haupt, über die gesamte Kirche ein; seinen höchsten Ausdruck findet es im Ökumenischen Konzil. […]
>
> Von dieser ersten Form der Kollegialität im strengen Sinne unterscheiden sich verschiedene Teilverwirklichungen, die authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität sind: Bischofssynode, Bischofskonferenzen, Römische Kurie, Ad-limina-Besuche... Alle diese Verwirklichungen kann man nicht aus dem theologischen Prinzip der Kollegialität ableiten, sie sind hingegen durch kirchliches Recht geregelt“ (Exeunte coetu secundo 1985, C4).

Bischofssynoden – und auch sich im Laufe der Jahre ausgebildete Synoden bzw. synodale Formate, welche die Beteiligung weiterer Getaufter inkludieren – gelten als Teilverwirklichung jener *communio*, die in der Kollegialität ihren authentischen gelebten Ausdruck erfahren. Eine solche Kollegialität wird nicht nur juridisch praktiziert, sondern findet seine „Seele“ im Sinn für das gemeinsame Wirken der Bischöfe mit dem Petrusnachfolger, konkret dem *Heiligen Vater*. Damit wird bekräftigt, dass Synoden über das juridische Format hinaus nicht diese „Seele der Zusammenarbeit“ erreichen können, da sie sich nicht aus dem „theologischen Prinzip der Kollegialität“ ableiten. Folglich wird

damit das Finden einer gemeinsamen Haltung für viele Teile des *Volkes Gottes* abgesprochen, da diese – dem apostolischen Schreiben zufolge – die Haltung des Bischofskollegiums zu sein hat.

Ein solcher Rückschluss dürfte in vielen Teilen der Weltkirche mit strukturierten Argumenten hinterfragt werden und würde in einer heutigen Diskussion über ein Konzept von *communio* mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht – wie in der vorliegenden Form erfolgt – begründet werden können. Für die in *Exeunte coetu secundo* angeregte „Empfehlung" zur Untersuchung des theologischen Ortes der Bischofskonferenz (vgl. Exeunte coetu secundo 1985, C8b) wie auch die Klärung der Frage, inwieweit „das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann" liegen mittlerweile Vorschläge vor (vgl. Finzel 2023) und spiegeln neue Anregungen an ein Konzept von *communio* und damit von Kollegialität und einer eigenständigen Synodalität wider. Auch die Internationale Theologische Kommission hat diesen Gedankengang aufgenommen, wenn sie „die Synodalität als einen lebendigen Ausdruck der Katholizität der Kirche als Communio" (vgl. Internationale Theologische Kommission 2018, Nr. 58) mit einer eigenen Dynamik charakterisiert (vgl. Internationale Theologische Kommission 2018, Nr. 76), die breiter ist als jener der Kollegialität (vgl. Internationale Theologische Kommission 2018, Nr. 66). In diesem Sinn sieht Papst Franziskus die Bischofssynode als den „Ausdruck der bischöflichen Kollegialität innerhalb einer ganz und gar synodalen Kirche" (Franziskus 2015).

Anfang der 1990er-Jahre, auf dem „Höhepunkt" einer Theologie der *communio,* wurde der Theologie die Möglichkeit zugeschrieben, konträre Aspekte zum Kirche-sein bündeln zu können, den Verlust von Glaubwürdigkeit von Kirche, angesichts der Diskrepanz von Wirklichkeit und Anspruch aufzufangen und die säkulare Frage von kirchlicher und moderner Sphäre zu beantworten (vgl. Wehrle 1991, 79). Dieses der Theologie zugrundeliegende Paradigma der Optimierung und Lösungskompetenz kann angesichts der im deutschen Sprachraum präsenten kirchlichen Erwartungshaltungen als auch des parallel festzustellenden Relevanzverlustes kirchlicher Organisationskultur – wie religiöser Fragen in einem Teil der Bevölkerung an sich – als ein Wunschdenken eingeschätzt werden.

Den gegenwärtigen Herausforderungen, wie eine (deutschsprachige) Synode zu einer gemeinsamen Haltung kommt, sowie der Fragestellung, wie es zur Spezifizierung von zu behandelnden Themenfelder auf einer Synode kommt, ist folglich mit einer Konzeption von *communio,* wie sie zu Beginn der 1990er-Jahre vorgelegt wurde, nicht zu begegnen. Gleichsam kommt man auf europäischer Ebene mit den Gedanken von *communio* in Berührung, weshalb hierzu eine Sprechfähigkeit notwendig ist.

Theologie einer *communio* in weltkirchlichen synodalen Prozessen

Gegenwärtige europäische Ortskirchen und deren Synoden bzw. synodale Prozesse sind von ihren Theologien, gesellschaftlichen Realitäten und pastoralen Erfahrungen geprägt. In Europa gehen diese Erfahrungen – und damit die daraus zu resultierenden Schlüsse – weit auseinander. Ein Ort, an dem das Theologisieren europäischer Erfahrungen greifbar wird, ist das *Pastorale Forum*, das an der Universität Wien angesiedelt ist. Auch das aus dem Kreis der Alumni erwachsene *Netzwerk der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologie* steht in Kontinuität des akademischen Zusammenführens europäischer (Pastoral-)Theologien.

Vielen Theolog*innen dieser Länder ist gemeinsam, dass die Kirche mit dem Zusammenbruch des Kommunismus gefordert war, sich aus einer Haltung der Sammlung und Konzentration, d. h. der Zusammenführung und geistlichen Stärkung gläubiger Menschen, hin zu einer Haltung der Sendung zu entwickeln. Dieser Prozess war und ist langwierig und bei weitem nicht abgeschlossen (vgl. Widl 2021, 104f.). In der postkommunistischen Zeit wirkt das Erbe der kommunistischen Ära durchaus fort, beispielsweise in einer verbreiteten Passivität aller Beteiligten, die strukturell (z. B. vom kirchlichen Personal) als auch inhaltlich (apologetische Grundhaltung) kultiviert werde (vgl. Csiszar 2018, 307). Hierzu gehört(e) die Unsicherheit, in der wieder erlangten Freiheit den Ortskirchen Westeuropas nachzueifern, an die kirchliche Nostalgie vorkommunistischer Tage anzuknüpfen oder den (mühsamen) Weg des Findens einer eigenen pastoralen Identität zu gehen (vgl. Csiszar 2018, 330ff.). Tatsächlich ist dieser letztgenannte Weg jener, den alle Ortskirchen früher oder später in unterschiedlichen synodalen Formaten „entdeckten".

Der polnische Pastoraltheologe Mieczysław Polak attestiert der polnischen Kirche eine lange und enge Verbindung von Papst- und Polentum, die zu einer weitgehend unkritischen Rezeption päpstlicher Theologien für die eigene Kirchenentwicklung und gesellschaftlichen Sichtweise führte. In der Zeit des Pontifikats von Papst Franziskus wurde diese Sichtweise brüchig, da die polnische Ortskirche intensiv um eine „evangeliumsgemäße Haltung bezüglich des Migrationsphänomens" rang (vgl. Polak 2021, 93). Eine solche Theologie, die sich eng an das Papsttum (und damit die kirchliche Hierarchie) anlehnt, ist einer hierarchiezentrierten *communio* zugänglich. In Polen wie auch in anderen mittel- und osteuropäischen Ländern ist die Kirche zudem durch einen aggressiven Nationalismus herausgefordert, der im Kern Angst vor einem Identitätsverlust impliziert (vgl. Halík 2021, 56). In einer solchen Situation gelte es, die Würde des Menschen als Maßstab zur Gestaltung von Freiheit als auch (durch kirchliches Handeln) die belastbare Solidarität von Gesellschaften zu mehren (vgl. Zulehner 2021, 23). Fragen von *communio* sind in diesem Diskurs eher nachrangig.

Allen Diskursen ist gemeinsam, dass sie den Anspruch haben, die Religion nicht zu verkirchlichen, sondern zeitsensibel zu wirken (vgl. Zulehner 1989, 155). Eine solche Haltung schließt einen Diskurs aller Beteiligten auf Augenhöhe ein. Die für eine Synode

DOI: 10.17879/zpth-2024-6266 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 151–163

grundlegenden Positionen – Finden einer gemeinsamen Haltung sowie Offenheit für gesellschaftliche und kirchliche Themen – erfuhr beispielsweise auch im pastoralen Prozess Polens eine reflektierte Bestätigung:

> „Die Synodaltagungen erwiesen sich als eine Schule des Zuhörens. […]: Wenn man nicht zuhört, kommt es zu Missverständnissen, Ausgrenzung und Marginalisierung. Das führt dann wiederum zu Verschlossenheit, Vereinfachung, Misstrauen und Angst, die die Gemeinschaft zerstören, heißt es in der Synthese“ (Stulkowski 2024).

Die Zuwendung zu einer Haltung der Synodalität kann folglich für viele Ortskirchen im mittleren und östlichen Europa benannt werden (auch wenn dies im vorliegenden Beitrag nicht ausgeführt werden kann). Der mit einer Theologie der *communio* verbundene Disput um die Frage eines synodaleren Stils in einer bestehenden Ekklesiologie *oder* umfassenderen synodalen Strukturen, wird freilich in jeder Ortskirche anders beantwortet bzw. die Beschäftigung mit dieser wichtigen kirchenentwickelnden und pastoralen Prozessfrage wird zu anderen Zeitpunkten vertieft. Der aus dem theologischen Disput in den 1990er-Jahren resultierende Streitpunkt, dass die Erarbeitung einer Lösung eine synodale Aufgabe sei, jedoch die Entscheidung alleinig dem Amt obliege, ist folglich einer, der auch in den unterschiedlichen europäischen Ortskirchen präsent ist (vgl. Knop 2020, 193). Für die *Wir*-Bildung einer Synode, sowohl für die *inhaltlich-diskurse* wie auch die *sozial-performative*, ist eine Reflexion der mit einer *communio* verbundenen Theologien erhellend und kann zu Korrekturen von Kirchenentwicklungen führen. Wenn auch der Terminus der *communio* somit nicht vordergründig verwendet wird, hat er doch mittelbaren Einfluss auf das synodale Miteinander, die Kirchenentwicklungen und damit das Wirken von Pastoral in Gesellschaften.

Conclusio: Synodalität und communio

Die vielseitigen Synoden, Synodalen Wege und synodalen Prozesse verlangen in einer systematischen Darstellung sicherlich den Umfang eines profunden Handbuches. Eine Theologie der *communio* spielt in diesen synodalen Formaten keine primäre Rolle, fördert jedoch nicht nur aus pastoralhistorischen Überlegungen ein mittelbares Interesse. Einerseits hat der in den 1990er-Jahren sich zuspitzende Streit um die Auslegung einer *communiuo hierarchica*, der bis heute nicht geklärt werden konnte, sich in anderen synodalen Fragen fortgesetzt oder er kehrt in anderem Gewand wieder. Andererseits sind europäische Ortskirchen sehr unterschiedlich geprägt. Jene, die sich mit einer großen Nähe am Papsttum identifizieren, und damit Katholizität und Papsttum korrelieren, stehen einer *communio*, in der alleinig das Amt entscheidet, nahe. Diese Erfahrungen bringen sie in internationale synodale Formate ein. Überdies ist ein Relecture des Selbstverständnisses von *communio* auch ein Korrektiv für eigene kirchliche Entwicklungen und pastorales Wirken.

Auch wenn im laufenden vierjährigen, weltweiten Synodalprozess der Terminus einer *communio* im *Vademecum,* den Vorbereitungs- und Arbeitsdokumenten nicht als theologisch genuiner Begriff verwendet wird, sind die Streitpunkte dieser Theologie dennoch Gegenstand des weltkirchlichen Ringens. In einer synodalen Wir-Bildung von Kirche, ist eine Theologie der *communio* folglich ein (unter anderen) zu reflektierender Aspekt.

Literaturverzeichnis

Buckenmaier, Achim (2009). Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Christus Dominus [=CD] (1966): Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: AAS 58 (1966) 673–701.

Communionis notio [=CN] (1993): Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe über einige Aspekte der Kirche als communio, 28. Mai 1992. In: AAS 85 (1993) 838–850.

Csiszar, Klara (2018). Das Angesicht der Kirche erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus. Ostfildern: Schwabenverlag.

Der Synodale Weg (Hg.) (2023). Präambeltext – Hören, lernen, neue Wege gehen, Beschlossen am 11. März 2023, abrufbar unter https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW_Praeambeltext_HoerenlernenneueWegegehen_2023_NEU.pdf [17.6.2024].

Doyle, Dennis M. (2000). Communion ecclesiology. Vision and der Versions, Maryknoll: Orbis books.

Exeunte coetu secondo (1985). Schlussdokument zur II. Außerordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode, 7. Dezember 1985. In: Der Apostolische Stuhl 1985 (1987). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticano. 1863–1882.

Finzel, Helmut (2023). Die Bischofskonferenz. Chancen und Grenzen der Rechtsstellung der Bischofskonferenz im Verfassungsgefüge der Kirche. Essen: Ludgerus Verlag.

Franziskus (2015). Ansprache bei der 50-Jahr-Feier der Bischofssynode, 17. Oktober 2015, abrufbar unter https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [25.8.2024].

Gemeinsam Kirche sein (2015). Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, 1. August 2015, abrufbar unter https://www.dbk-shop.de/media/files_public/d1098801624dcb2992258e8dbcc7ad55/DBK_11100.pdf [17.6.2024].

Halík, Tomáš (2021). Paul Zulehner, Lehrer des christlichen Mutes. In: Klara A. Csiszar, Johann Pock & János Vik (Hg.), Pastoraltheologie in Mitteleuropa. Bestandsaufnahme und Entwicklungsmöglichkeiten. Ostfildern: Schwabenverlag, 51–65.

Hilberath, Bernd Jochen ([2]2022). Communio-Ekklesiologie – Die Herausforderung eines ambivalenten Konzepts. In: Lucia Scherzberg (Hg.), Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert. Zwischen Wissenschaft und Ideologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 267–286.

Im Heute glauben (2011). Wort der deutschen Bischöfe an die Gemeinden, 17. März 2011, abrufbar unter https://www.dbk-shop.de/media/files_public/3d1ae47caf4e90ef2ae600bd5a07d860/DBK_1073.pdf [17.7.2024].

Internationale Theologische Kommission (2018). Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche, 2. März 2018, VApSt 215.

Kasper, Walter (2011). Katholische Kirche: Wesen – Wirklichkeit – Sendung. Freiburg i. Br.: Herder.

Kasper, Walter (1986). Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85, Freiburg i. Br.: Herder.

Kehl, Medard (2023). Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. In: StZ 221, 219–232.

Kern, Christian (2023). Kongressbericht: Wer ist WIR? Bericht und Reflexion zum Kongress „Wer ist WIR?“ der AG Pastoraltheologie 2023, 14. Oktober 2023, abrufbar unter https://pastoraltheologie.org/kongressbericht-wer-ist-wir/ [31.7.2024].

Kießig, Sebastian (2018). Communio-Ekklesiopraxie. Pastorale Handlungen aus der Mitte der Kirche. Katowice: Emmanuel Verlag.

Kießig, Sebastian & Maršić, Šimo (2022). Weltkirchliche Synodalität im stetigen Prozess: Implikationen im gegenwärtigen Pontifikat am Beispiel der Erzdiözese Sarajevo (Vrhbosna). In: Studia Pastoralne 18, 63–85.

Knop, Julia (2020). Communio hierarchica – communicatio hierarchica. Synodalität nach römisch-katholischer Façon. In: Markus Graulich & Johanna Rahner (Hg.), Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs. Freiburg i. Br.: Herder, 153–169.

Loffeld, Jan (2024). Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz. Freiburg i. Br.: Herder.

Lumen gentium [=LG] (1965). Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, In: AAS 57 (1965) 5–64.

Möhler, Johann Adam (1957). Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. von Josef Rupert Geiselmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Möhler, Johann Adam ([11]1924). Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hrsg. von Franz Xaver Kiefl. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Polak, Mieczysław (2021). Freundlich, kritisch, vorsichtig. Rezeption der Lehre von Papst Franziskus in der Pastoraltheologie und pastoralen Praxis der Kirche in Polen. In: Klara A. Csiszar, Johann Pock & János Vik (Hg.), Pastoraltheologie in Mitteleuropa. Bestandsaufnahme und Entwicklungsmöglichkeiten. Ostfildern: Schwabenverlag, 89–96.

Pottmeyer, Hermann Josef (1992). Kirche als communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven. In: StZ 210, 579–589.

Sacrosanctum Concilium [=SC] (1964). Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Liturgie. In: AAS 56, 97–138.

Stulkowski, Szymon (2024). Akzeptanz der Idee der Synode oder eher Distanzierung von ihr? Die synodalen Prozesse in Mittel-Ost Europa am Beispiel Polens, 4. Juli 2024, nicht veröffentlichtes Manuskript. Gehalten auf der Fachtagung für mittel- und osteuropäische Pastoraltheologie in Zagreb.

Wehrle, Paul (1991). Communio. Anspruch und Wirklichkeit. In: LS 42, 57–63.

Widl, Maria (2021). Vom Sammlungs- zum Sendungs-Paradigma. Papst Franziskus als prophetischer Inspirator für eine Kirchenentwicklung in Ost-Mittel-Europa? In: Klara A.Csiszar, Johann Pock & János Vik (Hg.), Pastoraltheologie in Mitteleuropa. Bestandsaufnahme und Entwicklungsmöglichkeiten. Ostfildern: Schwabenverlag, 97–110.

Zulehner, Paul. M. (2021). „Europa beseelen – Das Evangelium im Ringen um Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit“. In: Klara A. Csiszar, Johann Pock & János Vik (Hg.), Pastoraltheologie in Mitteleuropa. Bestandsaufnahme und Entwicklungsmöglichkeiten. Ostfildern: Schwabenverlag, 21–29.

Zulehner, Paul M. (1989). Pastoraltheologie – Band 1: Fundamentalpastoral. Düsseldorf: Patmos-Verlag.

Dr. Sebastian Kießig
Bundesnetzwerk Bürgerschaftliches Engagement | BBE-Geschäftsstelle
Leitung Programmbüro Engagierte Stadt
Michaelkirchstraße 17–18
10179 Berlin
+49 (0) 30 62980-110
skiessig(at)ku(dot)de
ORCID: 0000-0001-7152-9778

Christian Boerger

Das „Wir“ in der Liturgie
Gottesdienst zwischen Vergemeinschaftung und Abgrenzung

Abstract

Der Beitrag nimmt aus einer liturgiewissenschaftlichen Perspektive Konstruktionen des „Wir“ im Vollzug christlicher Gottesdienstpraxis in den Blick. Ausgehend von zentralen Diskursen um Identität und Kollektivität untersucht der Autor die Dimensionen ‚performativer Kollektivierung‘ in zwei Richtungen: als liturgisch-konfessionelle Bestimmung nach außen und als liturgische Rollendifferenzierung nach innen. In Auseinandersetzung mit aktuellen Debatten um (rituelle) Macht stehen dabei besonders die Abgrenzungsstrategien kollektivierender Praktiken in römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Gottesdiensten im Mittelpunkt. Starre Konstruktionen des „Wir“ werden auf ihre theologische Tragfähigkeit hin untersucht und die zugrundeliegenden Machtmechanismen kritisch hinterfragt.

From the perspective of liturgical studies the article explores constructions of the “we” in the context of Christian worship. Starting with central discussions about identity and collectivity, the author analyzes the dimensions of 'performative collectivization' in two directions: as a liturgical-denominational identification to the outside, and as a liturgical role distinction to the inside. Engaging with current debates on (ritual) power, the article focuses on the demarcation strategies of collectivizing practices in Roman Catholic and Lutheran services. Rigid constructions of the “we” are examined for their theological viability and the underlying power mechanisms are critically questioned.

1. Wer ist „Wir“ – in der Liturgie?

Stellt sich die Frage „Wer ist WIR?“ aus theologischer Perspektive, so lohnt sich ein Blick auf gottesdienstliche Praxis, die jüdisch-christlich gesprochen ja (selten bis) nie eine Praxis Einzelner ist, sondern die einer Gemeinschaft, einer קהילה (*hebr. kehilah*) oder κοινωνία (*gr. koinonia*) von Gläubigen.[1] Wer ist also das „Wir“ im Gottesdienst? Im Kontext der Praxis liturgischer Vollzüge, die m. E. in vielfältiger Hinsicht eine oder mehrere Arten des „Wir“ zur Darstellung bringen, müssen zunächst die Zugänge zu dieser Praxis beleuchtet werden, die innerhalb der christlichen Kirchen höchst unterschiedlich gelagert sind. Wo und wie, und vor allem von wem liturgische Praxis erdacht und vollzogen wird oder werden darf, ist abhängig von der Teilhabe und Mitwirkung der Feiernden, von kirchenrechtlichen Bestimmungen sowie vom Einflussbereich liturgiewissenschaftlicher Forschung und Synoden, Konzilen oder liturgischen Ausschüssen der jeweiligen Kirchen. Sodann ist festzuhalten, dass neben diesen vielfältigen Dimensionen der

[1] So pointiert auch Gordon Lathrop (1999, 21) für den christlichen Gottesdienst: „The basic building blocks of liturgical structure – biblical texts, preaching and sacraments, hymns, prayers, calendars, and creeds – are all essentially communal in nature. In themselves, they presume an assembly.”

DOI: 10.17879/zpth-2024-6267 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 165–175

Genese liturgischer Praxis – werkästhetisch gesprochen – auch immer der Gottesdienst als Ganzes für etwas ‚steht': für Glaubensinhalte, Bekenntnisse und (biblische) Traditionen, für die Begegnung zwischen Gott und den Menschen u. v. m. Es geht also gleichermaßen um Dimensionen der Verantwortung *für* als auch der konkreten Gestaltung und Veränderung *von* liturgischen Vollzügen. Peter Ebenbauer und Isabella Bruckner haben für diese ‚Einflussbereiche' die ritualtheoretische Unterscheidung von „Verwaltungsmacht", „Wirkungsmacht" und „Gestaltungsmacht" (2020, 58–59 mit Bezug auf Krüger et al. 2005) auf den christlichen Gottesdienst bezogen, mit der ich die eingangs formulierte Frage konkretisieren möchte: Wie konstituiert sich wann und durch wen, mit welcher Berechtigung oder Intention dieses „Wir"? Alle drei besagten Dimensionen von ritueller Agency werden für die folgende Analyse relevant sein, die sich den römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Konkretionen des „Wir" im Gottesdienst widmet.

Mit einem „Wir" sind aber auch die Debatten rund um das Thema der Identität berührt. Und so häufig dieser Begriff verwendet wird, so vielfältig ist seine Definition und zuletzt auch die Kritik am Identitätsbegriff selbst. Insbesondere dekonstruktivistische Ansätze, wie bspw. der von Ulrike Auga (2013 und 2019), betonen die Ereignishaftigkeit (man könnte auch sagen: die Varianz oder Fluidität) von Identität und kritisieren die starren Konstrukte identifizierbarer Kategorien (vgl. Auga 2019, 57). Und auch das „Kollektiv" hat es nicht leicht: So moniert bspw. die Juristin Susanne Baer einen regelrechten politisch-gesellschaftlichen „Hang zum Kollektiv" (Baer 2013, 47), auf den auch sie mit der Notwendigkeit „postkategorial zu denken" (a.a.O., 62) antwortet. Es überrascht nicht, dass die beiden genannten Konzepte (und es gäbe noch viele mehr) von einer intersektionalen Perspektivierung herkommen, also aus Forschungsbereichen, in denen kollektive Identitäten ja gerade deshalb kritisiert werden, weil sie Menschen in einer stereotypen Zuordnung unter vermeintlich ‚gleiche' Eigenschaften oder Interessen subsumieren. Die entscheidende Frage dabei ist immer, wie groß die Gefahr der Diskriminierung ist, die von solchen Kategorien ausgeht und wie machtförmig sie sind, d. h. wie sehr sie von Privilegierten zu ihrem eigenen Vorteil (und damit zum Nachteil Marginalisierter) ausgenutzt werden können – oder wie unausweichlich und notwendig diese Kategorien an anderer Stelle sind. Daher befindet sich der Identitätsdiskurs (zumindest im intersektionalen Feld) schon immer in der Spannung zwischen einem „*Undoing*" identitärer Kategorien einerseits (vgl. z. B. für den Geschlechterdiskurs grundlegend Butler 1989/^{6}2023) und hilfreichen, mitunter „strategischen Essentialismen" andererseits (vgl. dazu grundlegend die postkoloniale Theorie von Spivak 1988). Anders formuliert: Die Spannung liegt zwischen gefährlichen Fremdzuschreibungen von Gruppenidentitäten, die Menschen diskriminieren, und Eigenzuschreibungen von Identitäten, die die Interessen und Rechte bestimmter Gruppen durchsetzen oder zur Darstellung bringen.

Die Frage nach dem „Wir" im liturgischen Kontext kann m. E. nicht losgelöst von diesen Identitätsdebatten betrachtet werden, weil religiöse Praxis immer eine Form

performativer Kollektivierung ist; oder wie Bertram Schirr im Sinne eines *doing religion* jenseits des Gottesdienstes pointiert: Weil „Identität auch in religiöser Spielart in dramatisierten Handlungen *getan* wird" (Schirr 2021, 50; Hervorhebung: im Original). Zwei Aspekte scheinen mir damit für die weitere Analyse des Gottesdienstes besonders ertragreich zu sein: Das „Wir" als liturgisch-konfessionelle Bestimmung *nach außen*, und das „Wir" als liturgische Rollendifferenzierung *nach innen*.

2. Das „Wir" als liturgisch-konfessionelle Bestimmung nach außen

Es ist in der evangelischen Liturgiewissenschaft durchaus verbreitet, die im Gottesdienst vollzogene Praxis als außeralltäglich, als „Unterbrechung" des Alltags zu verstehen (vgl. bspw. ganz prominent Schleiermacher 1850/1983, 68–82 und zu dessen Gottesdiensttheologie Deeg & Plüss 2021, 178–182). Was v. a. als liturgische Grundbestimmung im hermeneutischen Sinne dient, kann in meinen Augen für die Analyse des „Wir" in der Liturgie noch eine weitere Dimension offenlegen: Gottesdienstliche Praxis ist in gewissem Maße darauf angelegt, Unterschiede und Differenzen zu inszenieren. Judith Hahn beschreibt jedenfalls für den christlichen Gottesdienst gleich mehrere solcher ‚Unterscheidungen' und analysiert darin die besondere Rolle von Ritualen als „Differenzierungspraktiken" (2021 mit Rückgriff auf Bell 1992/2009 und Chauvet 2015/^{2}2017): „Sie zelebrieren das ‚Schon jetzt' im ‚Noch nicht' und feiern das Heilige, das Licht, das Richtige, jedoch bleibend in der Präsenz und in Abgrenzung zum Profanen, Dunkeln und Unrechten" (Hahn 2021, 193). Im Sinne einer ‚Unterbrechung des Alltags' ließe sich hier bspw. das Begriffspaar ‚heilig' und ‚profan' verstehen, Jörg Seip stellt für den römisch-katholischen Gottesdienst exemplarisch die verbreitete Abgrenzung der „Kirche" von der „Welt" heraus (vgl. Seip 2023, 190). Und schon dieser kurze Einblick zeigt: Kollektivierung im Gottesdienst geschieht analog zu anderen Orten der Identitätsbildung *auch* in Abgrenzung von anderen Gruppen.

Welche Rolle liturgische Vollzüge dabei nun konkret einnehmen könnten oder sollten, ist damit aber noch nicht zwangsläufig gesagt. Während bspw. Ernst Lange durchaus positiv von Ekklesia und Diaspora spricht und den Gottesdienst eben nicht auf einer der beiden Seiten verortet, sondern „im Tor" dazwischen (Lange 1965, 147), attestiert Seip der kirchlichen Praxis im liturgischen Vollzug doch zumindest die Tendenz zur Dichotomisierung und lenkt damit die Aufmerksamkeit auf die Gefahren der oben genannten Unterscheidungen:

> „Unterscheidungen […] werden dann zu dichotomisierenden Praktiken, wenn die eine Seite die andere abwertet bzw. wenn sie parasitär über eine (erfundene) Gegenseite die eigene Identität bezieht und ausbilden kann […]. Das Andere funktioniert als Sparringpartner des Eignen, auf daß [sic!] das Eigene klarer, reiner und zivilisierter erscheinen möge" (Seip 2023, 190).

Ich meine: Nicht die Tatsache, *dass* gottesdienstliches Handeln und die daran Beteiligten im Zuge kollektivierender Praktiken vom Alltäglichen oder von ‚Anderen' unterschieden werden, ist zu problematisieren, sondern *auf welche Weise* dies geschieht: offen und sinnstiftend oder einseitig und exkludierend? Dass und wie dabei vor allem die Sprache eine entscheidende Rolle spielt, hat Seip in seinem Essay präzise analysiert und schlägt damit gleichsam einen Bogen zur hier verhandelten Frage nach ritueller Agency im Kontext des liturgischen „Wir": Performative Kollektivierung ist durchzogen von Machtfragen wie „Wer spricht?" (a. a. O., 187) und „Wer stellt welche Identitätsnarrative in den Mittelpunkt?" (vgl. a. a. O., 190–191). Dass damit nicht nur die Liturgiesprache allgemein, sondern auch die Predigt im Besonderen in den Fokus rückt, liegt auf der Hand. Für die gegenwärtige homiletische Diskussion verweise ich an dieser Stelle nur exemplarisch auf die machtkritische Homiletik von Sabrina Müller und Jasmine Suhner (2023, bspw. 179).

Von der fundamentalliturgischen Beschreibung des Gottesdienstes als Unterbrechung herkommend und die besondere Rolle der Sprache berücksichtigend, wäre im Blick auf das gottesdienstliche „Wir" in jedem Fall eine erste, kritische Spur gelegt. Ein „Wir" zu inszenieren, ist dem Gottesdienst aufgrund seiner rituellen Grundbestimmung in gewissem Maße inhärent. Die liturgische Herausforderung dabei ist es jedoch, nicht unmittelbar in feste identitäre Zuschreibungen und damit verbundene Dichotomien zu verfallen.

Besonders augenfällig erscheint mir diese Herausforderung nun im liturgisch-konfessionellen Sinne, und zwar überall dort, wo gottesdienstliche Praxis zu einem *konfessionellen Identitätsmarker* erhoben wird und damit ein „Wir" konstruieren und konstituieren soll, das sich merklich von anderen christlichen Denominationen unterscheidet. Was im 16. Jahrhundert auf reformatorischer wie römischer Seite zu notwendig neuen (und theologisch tiefgreifenden!) Suchbewegungen im liturgischen Erkunden der eigenen Positionen geführt hat, wird gegenwärtig spannenderweise immer wieder an vereinzelten gottesdienstlichen Elementen festgemacht, „wenn etwa Weihrauch, Albe und Stola oder die Selbstbekreuzigung beim trinitarischen Votum als ‚katholisch' etikettiert werden, der schmucklose Kirchenraum als reformiert" (Axt-Piscalar et al. 2014, 10). Und es wären wohl noch zu ergänzen: die Länge oder Kürze der Predigt und der evangelische Talar als regelrechtes „Identitätssymbol des Protestantismus" (Raschzok 2020, 315). Die ästhetischen Dimensionen des Gottesdienstes jenseits der Sprache können damit ebenso als kollektivierende Faktoren liturgischer Praxis dienen – und auch hier stellt sich die Frage, wem die korrespondierende Verwaltungs-, Wirkungs- und Gestaltungsmacht zusteht bzw. wer sich diese Macht aneignet. Wer bestimmt, welche liturgischen Elemente dezidiert „lutherisch" oder „katholisch" sind?

Wissenschaftlich wird die Debatte um Identität im liturgisch profilierten Sinne in der letzten Dekade vor allem auf lutherischer Seite geführt, beginnend mit einem von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) beauftragten

Thesenpapier (vgl. Axt-Piscalar et al. 2014) und gefolgt von einer Aufsatzsammlung von Klaus Raschzok (2020). Daran anknüpfend hat das deutsch-brasilianische Forschungsprojekt „The Changing Faces of Lutheran Worship – Brazilian and German Perspectives"[2] an der Frage nach „Lutherischer Liturgischer Identität" gearbeitet, dessen erste Forschungsergebnisse im Jahr 2024 erschienen sind (vgl. Adam 2024). Ihnen allen gemeinsam ist die Einsicht, dass sich lutherische gottesdienstliche Praxis v. a. als eine eigenständige Tradition innerhalb der westkirchlichen Liturgiefamilie beschreiben lässt (vgl. Axt-Piscalar et al. 2014, 10–11); das deutsch-brasilianische Forschungsprojekt hat darin aber nochmals verstärkt die Frage nach den kulturellen Eigenarten lutherischer Liturgie in einer weltweiten Perspektive aufgeworfen. Letzteres ist m. E. für die Analyse des liturgischen „Wir" von besonderer Bedeutung, weil damit in einem globalen Sinne die Verengung bzw. die Öffnung der liturgisch-rituellen Agency in exponierter Weise sichtbar wird.

Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB), deren Anfänge in deutschen Einwanderungsbewegungen ab dem Jahr 1824 liegen, war und ist geprägt von deutschsprachigen evangelischen Agenden des frühen 19. Jahrhunderts und steht seit vielen Jahren im gleichzeitigen Bemühen, „eine *brasilianischere* Kirche zu werden" (Deeg & Adam 2024, 19; Hervorhebung: im Original; vgl. ausführlich zur Geschichte der IECLB: a. a. O., 15–20). Louis Marcelo Illenseer analysiert diese Spannung in dekolonialer Perspektive exemplarisch für die Musik, die einerseits als zentrale Dimension reformatorischer Liturgietradition gilt, andererseits aber europäische Episteme (in diesem Fall ein europäisches Musikverständnis) reproduziert, wenn „lutherische" Musik vordergründig mit (ursprünglich) deutschen Chorälen identifiziert wird. Er wirbt deshalb für eine kulturell kontextualisierte Kompositionspraxis innerhalb der liturgischen Tradition der IECLB (vgl. Illenseer 2023). Ganz ähnlich warnt auch Claudia Jahnel in Bezug auf ‚liturgische Identität' vor der Gefahr einer „*single story*" (Jahnel 2024) und kritisiert die Dominanz westlicher Denkmuster in Bezug auf die weltweit vielfältigen Formen des lutherischen Gottesdienstes.

Was aus einer lutherischen Perspektive also v. a. ein epistemologisches (und damit zugleich koloniales) Problem ist, hat im römisch-katholischen Kontext (als ‚Weltkirche') freilich noch viele weitere, bspw. kirchenrechtliche Dimensionen. So befindet sich laut Thomas Stubenbach der Katholizismus in einem liturgischen Zwiespalt zwischen

> „dem Ideal einer weltweit möglichst einheitlichen Liturgie, die durch ein weitreichendes Regelungsmonopol der ‚römischen Zentrale' garantiert wird, und dem Wunsch nach Gottesdienstformen, die sich eher an den jeweiligen kulturellen und

[2] Dieses Projekt wurde von 2022 bis 2023 als internationaler Kooperationsaufbau zwischen dem Institut für Praktische Theologie der Universität Leipzig und der Praktischen Theologie der Faculdades EST in São Leopoldo unter Leitung von Alexander Deeg und Júlio Cézar Adam von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert.

> sprachlichen Kontexten orientieren, was nur durch eine Stärkung der liturgischen Kompetenz auf teilkirchlicher Ebene zu erreichen ist“ (Stubenbach 2020, 297–298).

Die wesentliche Herausforderung, die hier benannt ist, lässt sich in Anlehnung an Gordon Lathrop als notwendige Bestimmung des liturgischen Zusammenhangs von „locality“ und „universality“ beschreiben (Lathrop 1999, 61–71). Der konkrete (post- und dekoloniale) Blick auf offensichtliche Versuche transkultureller Vereinheitlichung von Liturgie sowie auf die subtilen Verstetigungen hegemonialer Denkmuster offenbart dabei auch für andere Kontexte eine große ‚Schwachstelle‘ des liturgisch-konfessionellen „Wir“: Vermeintlich einheitliche gottesdienstliche ‚Identitätsmarker‘ erwachsen häufig aus fragwürdigen Dichotomien, die sich einer konfessionellen und kulturellen Offenheit verwehren. So pointiert auch das Thesenpapier der VELKD zur lutherischen liturgischen Identität, dass ‚Konfession‘ insbesondere *in liturgicis* nur ein relationaler und kein essentialistischer Terminus sein kann: „Problematisch wird es immer dann, wenn die dem Begriff des *Konfessionellen* inhärente Relationalität *substanzhaft* expliziert werden soll. Was im Wechselspiel unterschiedlicher Wahrnehmungsachsen seinen Ort hat, verwandelt sich dann in den Versuch der Fixierung jenseits dieser Relation“ (Axt-Piscalar et al. 2014, 10; Hervorhebungen: im Original). Relationalität ist damit eine Verhältnisbestimmung zu ‚Anderen‘, die Unterschiede oder Gemeinsamkeiten weder negiert noch diese als unveränderbare Kategorien versteht. Vielmehr beschreibt die „relationale Eigenständigkeit“ (a. a. O., 4) eine dynamische Bezogenheit der Konfessionen (und ich meine auch: der lokalen und weltweiten kirchlichen Praxis) aufeinander, die sich starren Definitionen entzieht und gerade deshalb laufend liturgisch erkundet werden muss.

3. Das „Wir“ als liturgische Rollendifferenzierung nach innen

Die bisherigen Ausführungen haben expliziert, wie in liturgischen Kontexten ein „Wir“ konstruiert und imaginiert wird, das eine Gruppe *nach außen* hin abgrenzt. Für christliche gottesdienstliche Praxis muss aber festgehalten werden, dass dieses „Wir“ der am Gottesdienst Beteiligten keineswegs ein homogenes oder egalitäres ist. Faktisch muss eher das Gegenteil benannt werden: Die Machtdimensionen ritueller Agency und die damit verbundenen Differenzierungen unterschiedlicher Akteur*innen treten besonders offensichtlich im Blick auf verschiedene *Rollen im Gottesdienst* hervor. Und hier setzt auch die bereits mehrfach zitierte ritualtheoretische Hermeneutik von Ebenbauer und Bruckner an: Es gilt zu fragen, „welche Machtverhältnisse *innerhalb der Liturgie* sowohl konzeptuell (Verwaltungsmacht) als auch im je und je konkreten gottesdienstlichen Vollzug (Wirkungsmacht) herrschen, und mit welchen *ästhetischen Mitteln* Machtverhältnisse in einzelnen liturgischen Handlungen jeweils dargestellt, hergestellt oder auch verändert werden (Gestaltungsmacht).“ (Ebenbauer & Bruckner 2020, 58–59; Hervorhebungen: C. B.) Diese kritische Analyse von innerliturgischen Machtdynamiken wurde und wird besonders in der katholischen Liturgiewissenschaft seit vielen

Jahren ausführlich vorgenommen und kann gleichermaßen für viele evangelische Phänomene (wenn auch mit etwas unterschiedlichen Nuancen) rezipiert werden. Ich möchte zumindest zwei Dimensionen dieser Machtdiskussion aufgreifen, weil die Frage nach performativer Kollektivierung im Gottesdienst in meinen Augen davon unmittelbar berührt ist.

Im Kontext liturgischer Rollen und Verantwortlichkeiten ist katholischerseits natürlich ein zentraler Punkt berührt, den ich hier nicht unerwähnt lassen kann und der auch vonseiten der katholischen Theologie immer wieder benannt wird: der Ausschluss von Frauen zum Weiheamt in der römisch-katholischen Kirche (vgl. Qualbrink 2019, 164–166) und damit zusammenhängend „der Vorbehalt der Homilie in der Messfeier zugunsten der Priester und Diakone“ (Stubenbach 2020, 313). Hier wird auf mehreren Ebenen ein substanzielles „Wir“ geprägt: der Männer und Priester in Abgrenzung zu Frauen und ‚Laien‘ (vgl. auch Seewald 2020, 262). Und doch kann offenbar gerade die Liturgie solche Konstruktionen kritisieren und infrage stellen, wenn bspw. auf den Katholikentagen in Stuttgart (2022) und Erfurt (2024) zwei Theologinnen in der abschließenden Eucharistiefeier predigen – vorerst ‚nur‘ als Dialogpredigt mit einem geweihten Bischof, aber doch in einer für Frauen lange Zeit undenkbaren Form der öffentlichen Repräsentation. Schon hier zeigt sich (und das gilt katholisch wie evangelisch): Die Verwaltungs-, Wirkungs- und Gestaltungsmacht liturgischer Vollzüge kann geteilt werden, manchmal auch, indem sensible Wege entlang kirchenrechtlicher Grenzen gegangen werden – und damit vermag es die gefeierte Liturgie gleichsam, diese Grenzen anzufechten.

Sodann ist es vor allem die ästhetische Dimension des Raumes, die zur sichtbaren liturgischen Rollendifferenzierung gebraucht werden kann. Albert Gerhards analysiert für die katholische Liturgie ausführlich, wie Räume der Inszenierung von ekklesiologischen und amtstheologischen Überzeugungen dienen, bspw. durch die feste Installation eines von der Gemeinde lokal unterschiedenen Altarraumes samt Ambo, Tabernakel und v. a. Priestersitz (vgl. Gerhards 2020, 34) und welche Gegenstrategien es gibt, bspw. durch sogenannte Communio-Räume, in denen Altar und Ambo gewissermaßen von der Gemeinde samt den entsprechenden liturgisch Agierenden ‚umschlossen‘ werden (vgl. a. a. O., 35–38). Und auch lutherischerseits wird immer wieder über Machtdynamiken debattiert, die von Räumen hervorgebracht werden. So resümiert Alexander Deeg für den lutherischen Gottesdienst und die Machtförmigkeit von Liturgie:

> „Vielleicht verschob sich in der Reformation nur die Perspektive: Nicht der geweihte Priester am Altar war die symbolische Inszenierung kirchlicher Macht, sondern der hoch über der Gemeinde auf der Kanzel stehende Prediger. Die Symbolik des Unterschieds bleibt – und sie bleibt problematisch!“ (Deeg 2021, 133).

Analog zum konfessionellen „Wir“ gilt auch hier: Nicht die Tatsache, *dass* die im Gottesdienst Beteiligten im Zuge kollektivierender Praktiken voneinander unterschieden werden ist zu problematisieren, sondern *auf welche Weise* dies geschieht. Bei aller

Kritik an einem Gegenüber liturgischer Rollen und dessen Inszenierung muss deshalb festgehalten werden, dass die ‚einfache' Abschaffung dieser Rollen eine aussichtslose Forderung wäre und m. E. auch keine sinnvolle Konsequenz sein kann. Dazu nochmals Deeg: „So zu tun, als seien alle gleich, bringt keine Gleichheit hervor, sondern subtile Formen von Macht, die weit weniger beherrschbar sind als direkt kommunizierte" (a. a. O., 128). Vielmehr ist zu klären, wie trotz unterschiedlicher Rollen mindestens *auch* ein gemeinsames „Wir" hin zum *eigentlichen* Gegenüber des *Gottes*dienstes inszeniert werden kann. Viele der hier zitierten Ansätze betonen dementsprechend, dass die ‚Macht' im Gottesdienst ein klares (im Wortsinne) *theologisches* Zentrum haben sollte. Bruckner und Ebenbauer sprechen bspw. von einer ‚göttlichen Regie', der die Liturgie jenseits menschlicher Machtansprüche Ausdruck verleihen muss (vgl. Ebenbauer & Bruckner 2020, 70); ich habe an anderer Stelle schon einmal den Versuch unternommen, die reformatorische Denkfigur des *verbum externum* für die Frage nach Deutungshoheit im liturgischen Kontext fruchtbar zu machen (vgl. Boerger 2023, 7–10). Für liturgische Entscheidungen und für die Teilhabe an einer kollektiven liturgisch-rituellen Agency wäre dies zumindest ein kritisches Korrektiv.

4. Schlussfolgerungen

Nimmt man die eingangs erwähnten Identitätsdiskurse ernst, muss liturgisch in jedem Fall gelten, dass es das „Wir" (und damit „das Katholische", „das Evangelische", oder eben diese oder jene Rolle im Gottesdienst) nicht einfach ‚gibt',[3] sondern dass es sich im Miteinander der verschiedenen Akteur*innen im Verwalten, Wirken und Gestalten von Liturgie gegenwärtig konstituieren und ereignen muss. Dies kann und soll nicht losgelöst von traditionell gewachsenen Formen und Ämtern geschehen, aber doch in einer kritisch-reflektierten Distanz zu ihnen. Ein relationales Verständnis des Konfessionellen, wie es das VELKD Thesenpapier zur lutherischen Identität vorgelegt hat, würde für die Bestimmung des „Wir" *nach außen* die gebotene kulturelle und konfessionelle Offenheit wahren; *nach innen* könnte dieses Verständnis aber auch für das „Wir" im Sinne liturgischer Rollen bestimmend sein: Eine Zuordnung der verschiedenen Beteiligten und Gestaltenden im Gottesdienst zueinander als eine *relationale und dialogische*, die zwar unterschiedliche Funktionen anerkennt und wahrt (und hier nutze ich mit ‚Funktion' bewusst einen Begriff lutherischer Amtstheologie), aber diese nicht als dichotomes Gegenüber zueinander essentialisiert. Einzelne kirchliche Verantwortungsträger*innen werden natürlich weiterhin versuchen, die verschiedenen Dimensionen ritueller Agency auf sich selbst zu vereinen – die Aufgabe der Theologie und

[3] Nach Deeg und Adam (2024, 26): „In Abwandlung eines berühmten Zitats aus Bonhoeffers Habilitation ließe sich sagen: Eine lutherische liturgische Identität, die es gibt, gibt es nicht. Es kann daher nicht um eine behauptete Identität gehen, sondern nur um die immer neue Erkundung von Identität in den liturgischen Praktiken."

insbesondere der Liturgiewissenschaft wäre dann die Mahnung an die kirchliche Praxis, die liturgische Zementierung starrer Definitionen des „Wir“ stetig zu hinterfragen.

Literaturverzeichnis

Adam, Júlio C. (Hg.) (2024). The Changing Faces of Lutheran Worship. Brazilian and German Perspectives [Sonderheft]. In: Estudos Teológicos, 63 (2). https://doi.org/10.22351/et.v63i2 [01.09.2024].

Auga, Ulrike (2013). Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens. Intersektionalitätsdebatte, Dekonstruktion, Diskursanalyse und die Kritik antiker Texte. In: Ute E. Eisen, Christine Gerber & Angela Standhartinger (Hg.), Doing gender – doing religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam. Tübingen: Mohr Siebeck, 37–74.

Auga, Ulrike (2019). Geschlecht und Religion als kritische intersektionale Kategorien. Deessentialisieren und Disidentifizieren als Aufgaben. In: Laura C. Krannich, Hanna Reichel & Dirk Evers (Hg.), Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in Theologischer Reflexion. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 43–72.

Axt-Piscalar, Christine, Deeg, Alexander & Raschzok, Klaus (2014). Evangelisch-lutherische Liturgische Identität: Ansätze zur Bestimmung und Konsequenzen aus ihrer Formulierung. Thesenpapier, erarbeitet im Auftrag der Bischofskonferenz der VELKD, Texte aus der VELKD Nr. 169.

Baer, Susanne (2013). Der problematische Hang zum Kollektiv und ein Versuch, postkategorial zu denken. In: Gabriele Jähnert, Karin Aleksander & Marianne Kriszio (Hg.), Kollektivität nach der Subjektkritik. Geschlechtertheoretische Positionierungen. Bielefeld: Transcript, 47–67.

Bell, Catherine M. (1992/2009). Ritual theory, ritual practice. New York: Oxford University Press.

Boerger, Christian (2023). Subversionen der Deutungshoheit. Praktische Theologie intersektional. In: Handbuch der Religionen (75. EL), Artikel I-30.6.

Butler, Judith (1989/^{6}2023). Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen (K. Wördemann & M. Stempfhuber, Übers.). Berlin: Suhrkamp.

Chauvet, Louis-Marie (2015/^{2}2017). Symbol und Sakrament: Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz (T. Fries, Übers.). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Deeg, Alexander (2021). Heiliges Spiel und heilige Herrschaft. Eine Response aus evangelisch-lutherischer Perspektive. In: Stefan Böntert, Winfried Haunerland, Julia Knop & Martin Stuflesser (Hg.), Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 127–135.

Deeg, Alexander & Plüss, David (2021). Liturgik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Deeg, Alexander & Adam, Júlio C. (2024). Transformationen des Lutherischen. Die Frage nach konfessioneller liturgischer Identität und ihrer gegenwärtigen Relevanz im deutsch-brasilianischen Dialog. In: Estudos Teológicos, 63 (2), 1–33. https://doi.org/10.22351/et.v63i2 [1.9.2024].

Ebenbauer, Peter & Bruckner, Isabella (2020). „Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten“? Zur Frage der ästhetischen Inszenierung von Machtverhältnissen in der Liturgie. In: Gregor M. Hoff,

Julia Knop & Benedikt Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg. Freiburg: Herder, 57–70.

Gerhards, Albert (2020). Die Kirchen – Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche. Überlegungen zur Inszenierung des Kirchenraums unter dem Gesichtspunkt kleikaler Macht. In: Gregor M. Hoff, Julia Knop & Benedikt Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg. Freiburg: Herder, 18–40.

Hahn, Judith (2021). Liturgische Normen – normierende Liturgien. Ritual- und normtheoretische Beobachtungen zum Zusammenhang von Liturgie, Hierarchie, Macht und Geschlecht. In: Stefan Böntert, Winfried Haunerland, Julia Knop & Martin Stuflesser (Hg.), Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 187–202.

Illenseer, Louis M. (2023). Práticas litúrgico-musicais: reflexões teológicas decoloniais a partir da criação musical no contexto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo, abrufbar unter http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SlFE/1164 [1.9.2024].

Jahnel, Claudia (2024). The Danger of a Single Story. Leiblichkeit – Spirituelle Polyphonie – Epistemologische Diversität als Herausforderung an lutherische liturgische Identität. In: Estudos Teológicos, 63 (2), 1–19. https://doi.org/10.22351/et.v63i2 [1.9.2024].

Krüger, Oliver, Nijhawan, Michael & Stavrianopoulou, Eftychia (2005). "Ritual" und "Agency". Legitimation und Reflexivität ritueller Handlungsmacht. In: Forum Ritualdynamik, 14, 1–34, abrufbar unter https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/issue/view/139 [1.9.2024].

Lange, Ernst (1965). Chancen des Alltags: Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart. Gelnhausen: Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- und Kreuzverlag.

Lathrop, Gordon W. (1999). Holy People. A Liturgical Ecclesiology. Minneapolis: Fortress Press.

Müller, Sabrina & Suhner, Jasemine (2023). Transformative Homiletik – Jenseits der Kanzel. (M)achtsam predigen in einer sich verändernden Welt. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Qualbrink, Andrea (2019). Frauen in kirchlichen Leitungspositionen: Möglichkeiten, Bedingungen und Folgen der Gestaltungsmacht von Frauen in der katholischen Kirche. Stuttgart: Kohlhammer.

Raschzok, Klaus (2020). Lutherische liturgische Identität: Zur Phänomenologie des liturgisch-räumlichen Erlebens. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Schirr, Bertram (2021). Anrufungen und Disidentifizierungen im „doing“ religiöser Identitäten. In: Cursor_ Zeitschrift für explorative Theologie, 2, 47–73. https://doi.org/10.17885/HEIUP.CZETH.2019.2.24215 [1.9.2024].

Schleiermacher, Friedrich (1850/1983). Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin: de Gruyter.

Seewald, Michael (2020). Mehrpolige Repräsentation. Über die Macht der Liturgie und die Vergegenwärtigung Christi. In: Gregor M. Hoff, Julia Knop & Benedikt Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg. Freiburg: Herder, 253–266.

Seip, Jörg (2023). Praktisch-theologische Neubestimmung hegemonialer Verhältnisse. Ein Essay. In: Christian Blumenthal, Christian Hornung, Bert Roebben & Jochen Sautermeister (Hg.), Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe. Theologische Analysen und Perspektiven. Freiburg: Herder.

Spivak, Gayatri C. (1988). Subaltern Studies. Deconstructing Historiography. In: Gayatri C. Spivak (Hg.), In other worlds. Essays in cultural politics. New York: Routledge, 197–221.

Stubenbach, Thomas (2020). Wer hat im Gottesdienst das Sagen? Rechtliche Anmerkungen und praktische Beobachtungen zur Deutungs- und Gestaltungshoheit in der Liturgie. In: Gregor M. Hoff, Julia Knop & Benedikt Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg. Freiburg: Herder, 297–317.

Christian Boerger
Theologische Fakultät der Universität Leipzig
Institut für Praktische Theologie
Beethovenstr. 25
04107 Leipzig
+49 (0) 341 97-35476
christian.boerger(at)uni-leipzig(dot)de
https://www.uni-leipzig.de/personenprofil/mitarbeiter/christian-boerger
ORCID: https://orcid.org/0009-0002-6074-8961

Dara Straub

Das „Wir“ als Herausforderung für die Kontextualisierung theologischer Wissensproduktion

Abstract

„Wir“-Setzungen sind Selbstverständlichkeiten theologischen Schreibens und theologischer Wissensproduktion. Nichtsdestotrotz, gehen solche Setzungen mit einer gewissen Brisanz einher, wenn man bedenkt, dass jegliche Zugehörigkeits- oder Abgrenzungskategorien stets auch ein gewisses Risiko bergen, auszugrenzen und zu verschleiern. Der Artikel behandelt „Wir“-Setzungen als eine Form der Kontextualisierung theologischen Wissens, die häufig unbewusst geschieht und mit gewissen allgemeinen Risiken der Kontextualisierung einhergeht. Diese Risiken werden im Verlauf des Artikels dargestellt und schließlich mit der Kategorie der hauntedness (engl.) auf ihre Potenziale für eine Theologie hin analysiert, die den Anspruch hat, sich in den Dienst von je mehr Gerechtigkeit und Gleichheit zu stellen.

Even though it is an omnipresent practice to invoke a (potentially undefined) “We” in theological writing, there is a risk to it, considering the exclusionary and concealing mechanisms that go along with any kind of declarations of belonging. The article unfolds the declaration of “We”s as a form of contextualising theological knowledge, that oftentimes happens unwittingly, while at the same time demonstrating challenges that go hand in hand with any kind of contextualisation. Ultimately these implications that come with presupposing “We”s are analyzed along the category of hauntedness, in order to access the potential this category holds for doing theology in service of ever more justice and equality.

1. Einleitung

Im theologischen Schreiben verwenden *wir* ständig das Wort „Wir“.[1] Zunächst einmal handelt es sich dabei um eine sicherlich sinnvolle Konvention in dem Sinne, dass wissenschaftliche Forschung nie in einem luftleeren Raum zum Ausdruck kommt. Zudem stellen „Wir“-Setzungen häufig genug eine grammatikalische Notwendigkeit dar. Allerdings zeigen beispielsweise postkoloniale, feministische und queer-theologische Theorien auf, dass Zugehörigkeiten und Identitätszuschreibungen niemals so eindeutig sind, wie sie sich häufig präsentieren (siehe dazu auch das Tagungsprogramm und den Tagungsbericht der zugrundeliegenden Konferenz). Dasselbe gilt für die Setzung eines „Wirs“. Da die Fragmentiertheit und Uneindeutigkeit von „Wirs“ vorausgesetzt wird, ist das Ziel hier nicht, gegen ein zu einfaches, fest definiertes, stabiles Verständnis von einem theologischen „Wir“, das sich allzu leicht von einem „Sie/Diese“ abgrenzen lässt,

[1] Wenn ich von „Wir“ als einer Art Objekt spreche, das ich vermeintlich „von Außen“ analysiere, wird es im weiteren Text in Anführungszeichen stehen. Wird Wir „regulär” verwendet, quasi als grammatikalischer Teil des Satzes, steht es kursiv.

DOI: 10.17879/zpth-2024-6268 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 177–188

zu argumentieren. Die Frage wird vielmehr sein, inwiefern die unausgesprochenen, impliziten „Wirs", die Teil theologischer Wissenskonstruktion sind, als unbenannte Kontexte unserer Forschung fungieren. Gleichzeitig wird die Prämisse zugrunde gelegt, dass Kontextualisierung stets mit spezifischen Herausforderungen einhergeht, die im Folgenden erläutert werden. Die Grundthese lautet dementsprechend, dass „Wir"-Setzungen eine Form von Kontextualisierung darstellen, die mit denselben Herausforderungen wie jegliche Formen von Kontextualisierung konfrontiert sind.

Im Folgenden werden zunächst einige Probleme der Wissenskontextualisierung und der theologischen Wissensproduktion erläutert, die potenziell auch kontextualisierende „Wir"-Setzungen betreffen können. Dafür werden sowohl theoretische Machtanalysen als auch ein konkretes Beispiel aus meinen Analysen aus dem irischen Journal *The Furrow* bemüht. Im Anschluss wird anhand der Metapher der *hauntedness* den unausgesprochenen Aspekten von „Wir"-Setzungen nachgegangen, um abschließend ein Fazit zu ziehen, was das für „Wir"-Setzungen im Kontext deutschsprachiger theologischer Wissensproduktion bedeuten könnte.

2. Die Problematik der Wissenskontextualisierung

Das Diktum, dass jegliche Theologie kontextuell sei, kann mittlerweile vermutlich als etablierte Einsicht in theologischen Diskursen angesehen werden (vgl. bspw. Bergmann and Vähäkangas 2021, 1). Auch wenn dem sicherlich grundsätzlich zuzustimmen ist, lohnt es sich dennoch, die Rede von kontextueller Theologie einem kritischen Blick zu unterziehen. Wenn hier von Kontextualisierung gesprochen wird, meint dies nicht so sehr die Beschreibung eines bestimmten, abgesteckten Ortes im Sinne seiner Begebenheiten, Sprache, geografischen Verortung, Akteur*innen und anderer Kriterien, sondern vielmehr die machtvolle Konstruktion jeglicher Orte und damit auch jeglicher Orte, an denen theologisches Wissen generiert wird (vgl. hierzu bspw. Gruber 2019). In diesem Sinne werden die praktischen und materiellen Verstrickungen jeglicher wissensgenerierenden Orte als Teil des Kontextes angesehen. Kontextualisierung in diesem Verständnis bedeutet dann, die Praktiken der eigenen Wissenskonstruktion aufzudecken, zu hinterfragen und zu einer je tieferen Einsicht zu kommen, inwiefern es sich bei der Eingrenzung des Kontextes um eine Setzung handelt, die kontingent ist. „Wir" wird hier also nicht verstanden als die planvolle Konstruktion einer Gruppe von Personen, die mindestens einen gemeinsamen Nenner hat. Die Problematik des „Wir" ist dann auch nicht, dass dieser Nenner möglicherweise verschleiert und nicht explizit gemacht wird. Die Lösung ist dann wiederum auch nicht, dass dieser Nenner lediglich offen- und freigelegt werden müsste.

Im Folgenden wird es vielmehr darum gehen, dass Zusammengehörigkeitskonstruktionen, selbst wenn sie auf einem akademisch legitimierten Feld oder einem wissenschaftlichen Diskurs beruhen, prekär bleiben, da immer etwas unbenannt bleibt: Die

Verstrickungen zwischen gesetzten Orten des „Wir“ und dem, was mehr oder weniger explizit als „die Anderen“ identifiziert wurde; die dynamischen Veränderungsprozesse, die das, was als „Wir“ gesetzt wurde, ständig rekonfigurieren und das ständige Risiko, ausgrenzende Mechanismen und Othering-Strukturen zu reproduzieren, sind nur einige Gefahren, die mit der Proklamation eines „Wir“ einhergehen – selbst wenn man sich diesen Gefahren bewusst ist. Gleichzeitig können *wir* als theologisch Forschende „Wir“-Setzungen in der Textproduktion nicht vermeiden – denn als wer oder was schreibe *ich*, wenn nicht als zu einem „Wir“ gehörend in einen „Wir“-Kontext hinein?

Wenn es um die machtvollen Verstrickungen jeglicher Wissensproduktion geht, spielt die Frage, wer was als kontextuell bezeichnet und wer welchen Kontext definiert, eine zentrale Rolle. Hier zeigt sich das Verhältnis der Positionalität des forschenden „Ichs“ zu kontextuellen „Wir“-Setzungen. Beide beeinflussen sich in den Setzungen und Definitionen von Kontexten gegenseitig. Geht man also davon aus, dass Kontexte Setzungen sind, dann würde das bedeuten, dass das „Ich“ das „Wir“ setzt, umgekehrt jedoch auch selbst in diesem „Wir“ situiert ist. Dabei handelt es sich keineswegs um einen rein sprachlichen oder mentalen Akt, denn die konstruierte Annahme eines Kontextes, entscheidet auch darüber, welches Wissen als legitim angesehen wird, wie geforscht wird und was sagbar oder nicht-sagbar wird. Welches „Wir“ als Kontext wahrgenommen wird und inwiefern dem so ist, ist also eine Frage, die unmittelbar die Ziele und Aufgaben theologischen Forschens berührt.

Die Brisanz dieser Zusammenhänge lässt sich möglicherweise an den „großen Narrativen“ kontextueller Setzungen aufzeigen. Von einer westeuropäischen Position aus, an der ich mich befinde, besteht die ständige Gefahr, afrikanische, asiatische, lateinamerikanische und osteuropäische Theologien als kontextuell anzusehen, während die Kontextualität der hier betriebenen Theologien weniger stark in den Blick gerät. Wenden sich Theolog*innen aus nicht-europäischen Kontexten von dem ab, was sie als westlich-dominante Epistemologien identifiziert haben, und fokussieren sich auf die Begebenheiten und Bedingungen ihres jeweiligen kontextuellen Theologietreibens[2] wird das im deutschsprachigen Diskurs als Emanzipationsprozesse gutgeheißen und gewürdigt. Jedoch wird dadurch nicht zwangsläufig die Frage aufgeworfen, welche Aspekte westeuropäischen Theologie-Treibens solche Emanzipationsprozesse überhaupt erst notwendig machen. Kontextualisierungsbemühungen, die versuchen, die Spezifika des europäischen Kontextes zu definieren und davon ausgehend eine angemessene Art der Gottesrede zu entwickeln (vgl. hierzu bspw. Boeve 2014; Dahlke & Quisinsky 2021), stellen wichtige Schritte in Bezug auf die Kontextualisierung westeuropäischer Theologien dar. Jedoch muss eine machtkritische Kontextualisierung davon ausgehen, dass ein Kontext immer nur aus einer bestimmten Position heraus abgesteckt werden kann. Kontextualisierung in Bezug auf westeuropäische Theologie würde dann bedeuten,

[2] Vgl. hierzu bspw. das Abschlussstatement der Ecumenical Association of Third World theologians, Dar es Salaam/Tanzania, 5.-12. August 1976 (abgedruckt in Nehring & Tielesch 2013, 44).

anzufragen, inwiefern z. B. deutschsprachige Theologietraditionen eurozentrische Logiken aufgreifen, reproduzieren und theologisch umdeuten. Die Fragen nach Wissensproduktion und Kontext bedingen einander. Das liegt maßgeblich daran, dass in dem Moment, in dem man nach den Bedingungen von Wissensproduktion fragt, die Ambivalenz jeglicher Wissensproduktion eigentlich mitbenannt wird. Somit werden die Bedingungen Teil der Grundannahmen, der Methode und des generierten Wissens – sei es implizit oder explizit. Die Kontextualisierung von Wissen stellt eine ständige Herausforderung dar, da Kontextsetzungen ambivalent sind und es demenstprechend kein eindeutiges kontextuelles Referenzsystem gibt, innerhalb dessen Wissen seine Relevanz entfalten muss. Anders formuliert: Es ist nicht immer einfach und schon gar nicht eindeutig zu definieren, wo die Realitäten eines bestimmten Kontextes anfangen und wo sie enden und vor allem nicht, welche Realitäten an dieser Definition möglicherweise dranhängen. Eine endgültige Definition des Kontexts, der vollständig für produziertes Wissen haftet und in dem sich produziertes Wissen als vollkommen angemessen präsentiert, gibt es nicht.

Ähnlich verhält es sich möglicherweise mit den fragmentierten „Wirs“: Es ist selbst für eine Momenaufnahme des „Wir“ kaum möglich, eindeutig zu definieren, wer das „Wir“ ist, in dem *wir* uns bewegen, in dem *wir* schreiben, für das *wir* schreiben, in dem *wir* uns legitimieren müssen und das *wir* ein Stück weit undefiniert voraussetzen, in dem Moment, in dem *wir* in der Theologie von „Wir“ reden. Bei dem Versuch, machtkritisch zu kontextualisieren hat das zur Konsequenz, dass selbst vermeintlich harmlose Setzungen problematisch werden können: In der Auseinandersetzung mit der Wissensproduktion in einem bestimmten Kontext; damit, wo dieser Kontext behauptet werden kann; damit, inwiefern man selbst Teil dieses Kontextes ist und inwiefern nicht, werden möglicherweise auch unbenannte Orte kreiert. Das zeigt sich auch, wenn man nur so vermeintlich einfache Formulierungen wie „die Bedeutung für ein Theologietreiben in Europa“ oder „das Verhältnis deutschsprachiger und irischer Theologie“ verwendet, denn die Frage eines klaren Referenzpunktes bleibt letztendlich kontinuierlich unbeantwortet: *Was ist Europa? Für welche oder von welchen irischen oder deutschsprachigen Theo-logien spreche ich?*[3]

Hier ist es dementsprechend naheliegend, die eigene Positionalität und die Konstruiertheit jeglichen theologischen Wissens und der damit einhergehenden dynamischen Grenzziehungen zwischen Kontexten zu betonen. Genau hier werden vermutlich auch solche Setzungen, die ein teilweise undefiniertes „Wir“ voraussetzen, notwendig, um überhaupt noch eine Bezugsgröße zu haben und um sprachfähig zu bleiben. Das

[3] Solche Unklarheiten betreffen nicht nur kulturelle oder nationale Zuschreibungen, sondern können für jegliche Grenzziehungen und damit assoziierte Zugehörigkeiten festgestellt werden, z. B. Definitionen von theologischen Disziplinen, Konfessionen oder konfessionellen Theologien u. a. Die Annahme, dass sich auch hier hegemoniale Verstrickungen in den Wir-Setzungen aufzeigen lassen, die es im Einzelnen zu identifizieren gelte, liegt nahe.

Ergebnis ist ein quasi unausgesprochener „Wir“-Kontext, der einen davor bewahrt, „vorschnell“ einen Kontext definieren zu müssen, aus dem heraus und in den hinein Theologie getrieben wird. Denn das Bewusstsein, dass kontextuelle Grenzziehungen potenziell gefährlich, gewaltsam und ausgrenzend sind, macht jegliche Bemühungen um Kontextualität brisant. Das Verhältnis zwischen dem forschenden „Ich“ und dem „Wir“, das es setzt, wird hier quasi zu einer ständig zu verhandelnden Spannung, die sich in jeglichem theologischen Sprech- (oder Schreib-)akt niederschlägt.

2.1 Gefahren kontextuell-theologischer Wissensproduktion

Dieser Zusammenhang von Kontextualisierung und „Wir“-Konstruktionen thematisiert auf gewisse Art und Weise die Problematik und Ambivalenz jeglicher Identitäts- und Zugehörigkeitskonstruktionen. Identitätskonstruktionen passieren notwendigerweise und sind unabdingbar. Aufgrund der aufgezeigten Verstrickungen, sind sie jedoch gleichzeitig risikoreich und verantwortungsbeladen. In diesem Geflecht aus Wissensproduktion und Identitäts- und Zugehörigkeitskonstruktionen muss das Phänomen der Subalternität, das eine Extremform der Ausgrenzung, Herabsetzung und De-privilegierung beschreibt, verortet werden. Subalternität beschreibt den Status von Individuen und Gruppen, die sich aufgrund ihrer Position in einem bestimmten sozialrelevanten Zusammenhang (z. B. einer Institution, einem Gesellschafts- oder Sozialsystem und hier besonders wichtig: einem Wissenssystem) auf keine Weise selbst sozial repräsentieren zu können. Das bedeutet schlichtweg, dass diese Menschen nicht vorkommen als Akteur*innen und Subjekte und dementsprechend keine Agency in ihren eigenen Lebensrealitäten haben. Die indische Postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak kommt in einer ursprünglichen Fassung ihres einschlägigen Essays *Can the subaltern speak?* abschließend zu dem Ergebnis, dass die Subalternen *nicht sprechen können* (vgl. Spivak & Steyerl 2008, 106). Anders als die Benennung vulnerabler, benachteiligter oder diskriminierter Gruppen (die Armen, Frauen, Menschen mit Behinderung …) lassen sich die Subalternen nicht durch ein bestimmtes Merkmal oder eine Selbstbezeichnung (das ist bei den Subalternen logisch nicht möglich) fassen, sondern sie werden durch ihre Position in einem größeren Geflecht zu Subalternen. Selbstverständlich können bestimmte Diskriminierungsmerkmale und deren Verstrickungen mit sozialem Status das Risiko, zu den Subalternen zu gehören, erhöhen (für theologische Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Subalternität siehe bspw. Winkler 2020; Taylor 2003). Die Gefahren, wenn man als nicht-subalterne, theologisch Forschende über die Subalternen spricht, liegen auf der Hand: Erstens reproduziert jeglicher Sprechakt für oder über die Subalternen die Tatsache, dass diese nicht für sich sprechen können. Zweitens besteht die Gefahr aus der privilegierten Position der Nicht-Subalternen, Räume und Positionalitäten zu kreieren und zu festigen – möglicherweise durch „Wir“-Setzungen –, von denen aus man die subalternen Räume nicht sieht.

Zur Erläuterung soll hier anhand eines Beispiels aus dem irischen Journal *The Furrow*[4] aufgezeigt werden, welche Art von Mechanismen in Texten eine Gefahr darstellen können und inwiefern diese und die Problematik der Subalternitätsproduktion eng beisammen liegen. Hiermit soll nicht diagnostiziert werden, ob es sich bei der ausgewählten Passage tatsächlich um die Produktion von Subalternität handelt oder nicht, sondern es geht darum, die Brisanz von bestimmten „Wir"-Konstruktionen und deren Einbindung in bestimmte narrative Logiken aufzuzeigen. Der Ausschnitt stammt aus einem Artikel aus dem untersuchten Zeitraum 2009–2011, der geprägt war durch die Veröffentlichung zweier staatlicher Gutachten zu sexualisierter Gewalt gegenüber Kindern in der Katholischen Kirche in Irland.[5] Ein erheblicher Teil der theologischen, pastoralen und kirchlichen Auseinandersetzung mit diesen Studien und der systemischen Gewalt, die diese sichtbar machen, vollzieht sich in der Logik einer möglichen Erneuerung der Kirche – häufig konstatiert durch den Bezug auf ein „Wir" (*Wir* als Kirche quasi) – in Kombination mit der Erwartung von Dialog und Diskurs.

> „With God's help, and in a spirit of repentance and humility, we can use our hearts, minds and imagination to renew our Church so that it may, once again, become a 'light for the world'. An effective National Consultation, building on what is happening at parish and diocesan level, would be a major step towards the 'committed programme of ecclesial and individual' renewal called for in the letter of Pope Benedict XVI (2010, n. 2) and so deeply longed for by Irish Catholics" (O'Hanlon 2011, 93).

Der Artikel, aus dem das Zitat stammt, macht durchaus in weiten Teilen deutlich, dass ein Gesprächsprozess auf verschiedensten Ebenen der Kirche nicht dazu dienen darf, von den nötigen Reformen im Kindesschutz und der Verantwortungsübernahme von kirchlichen Machthabern abzulenken. Es gehe vielmehr darum, die Probleme einer zugrundeliegenden Kultur, die ein solches Ausmaß an Gewalt gegenüber Kindern überhaupt erst möglich macht, dialogisch anzugehen (vgl. O'Hanlon 2011, 91). Auch wenn das als isolierter Punkt potenziell einen wichtigen Schritt darstellt, stellt sich bei solchen theologischen Paarungen von Dialog und Gesprächsprozessen mit dem Ziel einer Erneuerung der Kirche die Frage, ob hier nicht diejenigen, die bereits von jeher keine Möglichkeit haben, für sich zu sprechen, nicht „noch mundtoter" gemacht werden, indem, ausgelöst durch die Berichte über (Gewalt-)Erfahrungen bestimmter Menschen, Settings geschaffen werden, in denen die Sprachfähigkeit dieser Menschen und die Zukunft der Institution, in der sie diese Gewalt erfahren haben miteinander verknüpft

[4] „The Furrow" lässt sich als populärwissenschaftliches theologisches Journal bezeichnen, das sich mit theologischen, kirchlichen und pastoralen Fragen im irischen Kontext beschäftigt. Auf seiner Website wird das Journal als „courageous and impartial forum for discussion of challenges facing the Church today and of the resources available to meet them" (www.thefurrow.ie) beschrieben.

[5] Der Commission of Investigation: Report into the Catholic Archdiocese of Dublin (der sogenannte Murphy Report, veröffentlicht am 26. November 2009) und der Report of the Commission to Inquire into Child Abuse (Ryan Report, veröffentlicht am 20. Mai 2009).

werden. Es geht mir hier nicht um eine grundsätzliche Ablehnung von Gesprächsprozessen. Nichtsdestotrotz muss man, wenn man an die Vielen denkt, die möglicherweise nicht über ihre Erfahrungen sprechen können, wenn man an diejenigen denkt, die ihre Erfahrungen – und damit auch Ansprüche auf Verantwortungsübernahme und Entschädigung – nicht in einen Kirchenerneuerungsprozess hineingesprochen wissen wollen und wenn man an die einfache Tatsache denkt, dass die katholische Kirche ein hierarchisches System ist und das diejenigen, die weiter oben in der Hierarchie stehen auch in Dialogprozessen stets in diesen Machpositionen verbleiben, zumindest die Möglichkeit offen halten, dass solche Logiken subalterne Räume produzieren *können*. In einer neueren Auflage von *Can the subaltern speak?* reagiert Spivak auf Kritik und Feedback zu ihrem ursprünglichen Text. In Reaktion darauf, dass eine Rezensentin schreibt, dass zumindes Spivak die Geschichte einer bestimmten jungen Frau erzählen konnte und diese deshalb auf eine gewisse Art und Weise gesprochen habe, reagiert Spivak folgendermaßen:

> „I acknowledge this theoretical point, and also acknowledge the practical importance, for oneself and others, of being upbeat about future work. Yet the moot decipherment by another in an academic institution (willy-nilly a knowledge-production factory) many years later must not be too quickly identified with the 'speaking' of the subaltern. It is not a mere tautology to say that the colonial or postcolonial subaltern is defined as the being on the other side of difference, or an epistemic fracture, even from other groupings among the colonised. What is at stake when we insist that the subaltern speaks?" (Spivak 2020, 102–103).

Für theologische Forschung muss man festhalten: *a lot is at stake!* Theologische Wissenssysteme müssen immer davon ausgehen, dass sie selbst Subalternität produzieren, auch wenn nicht klar ist, wer die Subalternen jeweils sind – möglicherweise ist es nicht einmal klar, wo das jeweilige Wissenssystem anfängt und wo es aufhört. Gleichzeitig gilt das, was bereits kurz angedeutet wurde: Unter dieser Prämisse wird man als forschende Person kontinuierlich auf die eigene Positionalität innerhalb dieser epistemologischen Verstrickungen zurückgeworfen. Die Frage ist, an welchem Punkt eines Wissenssystems *wir* uns wiederfinden und inwiefern *wir* diese Positionalität selbst-reflexiv einholen können. Und hier ist es sehr prominent: das „Wir" – diejenige Generalisierung, die notwendig wird, damit die Reflexionen über die eigene Positionalität auch nur irgendeine Relevanz entfalten können. Die undefinierten „Wirs" lassen sich möglicherweise schwerer fassen als die eigene Position als Forschende. Diese Position wird jedoch nur von einem gesetzten „Wir" her sichtbar.

3. Die *hauntedness* theologischer Wissensproduktion

Es wird deutlich, dass die Herausforderung, vor die die Existenz von Subalternität unsere „Wir"-Annahmen stellt, nicht durch Versuche, das „Wir" zu definieren, gelöst

werden können. Genauso wenig reicht der alleinige Versuch, Kontexte zu definieren, als Lösung aus. Das liegt daran, dass es eben nicht um die Definition einer eindeutigen Gruppe geht, die bisher einfach nicht benannt wurde. Es geht vielmehr um die Ambivalenz dessen, dass *wir* unserer Forschung ein „Wir" zugrunde legen, das den zusammenhaltenden Faktor unserer theologischen Forschung bildet und dass diese sich nicht ohne weiteres in gute und gewaltsame „Wirs" einteilen lassen. Wie verhalten sich nun aber implizite und explizite „Wir"-Konstruktionen, ohne die *wir* wissenschaftlich kaum sprachfähig sind, zu der Tatsache, dass theologische Wissensproduktion potenziell Subalternität produziert?

Der US-amerikanische Theologe Colby Dickinson (2024) verwendet die Kategorie *hauntedness*[6], um die Grunderfahrung zu beschreiben, dass sich die unausgesprochenen, ignorierten, verdrängten oder zum Verstummen gebrachten Stimmen, Personen, Erfahrungen, Realitäten, die keinen expliziten Eingang in unsere Identitäts- und Sinnkonstruktionen finden und mit denen *wir* dennoch untrennbar verstrickt sind, sich implizit oder aktiv Bahn brechen. Durch diese *hauntedness* werden die Sicherheiten unserer Identitätskonstruktionen angefragt. *Hauntedness* betrifft dann nicht allein biografische Erfahrungen, sondern vor allem auch die übergreifenden, strukturellen Ungerechtigkeiten, die unsere Realitäten durchziehen und die zu unserer eigenen Position beitragen. Hier wird bereits deutlich, dass *hauntedness* nichts ist, was gut kontrolliert werden könnte, jedoch lässt sich möglicherweise davon sprechen, *hauntedness* zuzulassen, bzw. sie zu verdrängen oder zu ignorieren.

Wenn Dickinson jedoch verschiedene Bereiche auf ihre *hauntedness* hin hinterfragt (Kontinentalphilosophie, das „Selbst", die Kirche und das eigene Schreiben), kann *hauntedness* auch als eine Analysekategorie dienen, die einen Zugang zu dem ermöglicht, was ansonsten im Verborgenen und Ungehörten bleibt. An diesen verschiedenen Bereichen, die Dickinson entlanggeht, wird die Pendelbewegung zwischen dem Individuum und der weiten Ebene vermeintlicher Zughörigkeiten – zu beispielsweise ganzen Denktraditionen oder zur Kirche – deutlich. *Hauntedness* als Kategorie bietet sich daher auch an, um der Brisanz und Unausgesprochenheit und der damit einhergehenden Verantwortung von „Wir"-Setzungen, verstanden als impliziten oder expliziten Forschungskontext, nachzugehen. Zunächst einmal kann *hauntedness* in der Tatsache verortet werden, dass *wir* aus der Position des „Ichs" niemals die gesamten Verstrickungen, Akteur*innen und Erfahrungen überblicken können, aus denen *wir* ein (möglicherweise unbewusstes) „Wir" konstruieren, weshalb *wir* uns auf diejenigen Elemente konzentrieren, die *Wir* erfassen können.

[6] haunted (engl.) = heimgesucht werden; getrieben sein; verfolgt werden; hauntedness bezeichnet demnach den Zustand dieses Heimgesucht- oder Verfolgwerdens oder eines Getrieben- oder Gehetztseins. Im Folgenden wird der englische Begriff hauntedness weitestgehend beibehalten, außer es besteht die grammatikalische Notwendigkeit einer deutschen Übersetzung. In diesen Fällen wird mit dem Begriff der Heimsuchung gearbeitet.

> „There are so many presences, interacting in such complex ways, that we are often not able to comprehend the vast networks of relations of which we are a part. We often have to reduce or restrict our representations of things, persons and events in order to make sense of our world, reducing much fuller realities so that we might reach a shared understanding of some kind" (Dickinson 2024, 1).

Letztendlich betrifft *hauntedness* sowohl uns, als individuelle Personen, in unseren Rollen, mit unseren Privilegien oder intersektionalen Diskriminierungsmerkmalen – das „Ich" quasi – als auch unsere weiteren Verstrickungen, Abhängigkeiten und Zugehörigkeitskonstruktionen, auf die *wir* häufig genug als „Wir" Bezug nehmen. Der Aspekt der Privilegien und Diskriminierungsmerkmale macht unmittelbar deutlich, dass Versuche, *hauntedness* jeweils nachzuverfolgen, uns ganz unmittelbar zu zentralen Gerechtigkeitsfragen führen, wie es die bereits aufgeworfene Frage nach Subalternität eine sein muss.

> „White people have many ghosts with which they wrestle. Black people, though they may have any number of ghosts haunting them – such as the myriad legacies of historical injustices – do not have the same cultural memory haunting them in this land as white people do. […] It is one thing to be haunted by the traumas you are willing to recognize because you demand justice in relation to them; it is another thing to cover over such traumas as if they did not happen" (Dickinson 2024, 2).

Beansprucht christliche Theologie für sich, sich in den Dienst solcher Gerechtigkeits- und Gleichheitsbestrebungen zu stellen, muss sie ihre eigene *hauntedness* radikal zulassen und versuchen, die verdeckten Orte, von denen diese *hauntedness* ausgeht, aufzudecken. Das bedeutet, auch *hauntedness* zuzulassen, die unsere gesetzten „Wirs" betrifft. Dickinson verfolgt dementsprechend sowohl die *hauntedness* ganzer Felder (z. B. der europäischen Philosophie) als auch Konstruktionen des „Selbst" und liest diese auf ihren theologischen Gehalt gegen. Im Falle europäischer Philosophie zeige sich, dass diese, zumindest in ihrem Anspruch, Wissen klar kategorisieren, besitzen und organisieren zu können, ihre Vormachtstellung verloren habe. Dies käme einer Einbuße an hegemonialer Macht gleich, da genau diese Vorgehensweisen der Klassifizierung und Eingliederung in bestimmte Denk- und Kategoriensysteme koloniale Instrumente seien (Dickinson, 23–25). Auch wenn Kontinentalphilosophie und christliche Theologie nicht deckungsgleich sind, wird an dieser Stelle dennoch vorausgesetzt, dass theologische Epistemologien massiv durch europäische Philosophien geprägt wurden und werden. Dementsprechend wird die *hauntedness* der Kontinentalphilosophie auch als radikale Anfrage an theologische Selbstverständlichkeiten verstanden.

Was in Bezug auf das Problem des Kontext-*Wirs* und unserer eigenen Position zunächst als fatalistisch gelesen werden könnte – denn die Dekonstruktion der eigenen Denk- und Kategoriensysteme bedeutet, eigene Identitätskonstruktionen aufzugeben –, wird hier zu dem Ort, an dem die Unbegrenzheit der christlichen Botschaft eben nicht kolonial aus einer abgrenzenden Machtposition heraus deklariert wird, sondern an dem sich

jegliche „Wirs“ (und die korrelierenden Zuschreibungen, wer die „Anderen“ sind) radikal anfragen lassen müssen. Universalität zeige sich nicht dort, wo universale Überzeugungen (wie Menschenbild, Heilsvorstellungen, moralische Normativitäten) fest definiert werden, sondern dort, wo man heimgesucht wird von dem, was fehlt: das Fehlen von Gerechtigkeit zeigt, wie sehr diese gebraucht würde und das fehlen von Gleichberechtigung zeigt, wie sehr Definitionen von universalen Menschenbildern Gefahr laufen, hinter den ungleichen Realitäten tatsächlicher Menschen zurückzubleiben. Die *hauntedness* der europäischen Philosophie – damit der Theologie und damit ihrer Akteur*innen und damit unsere eigene *hauntedness* – bestehe darin, dass die einzige Universalie sei, dass es im Streben nach Gerechtigkeit keine Universalie gebe, außer der universellen Tatsache, dass es keine aboslute Zugehörigkeit zu Identitätskategorien gebe (vgl. Dickinson 2024, 34–37). Das bedeutet gleichermaßen, dass es keine sichere Zugehörigkeit zu denjenigen „Wirs“ gibt, die sich als Identitätskategorien präsentieren.

> „In other words, no one truly belongs to whatever categories they have subscribed to or to whatever labels are foisted upon them. By recognizing our inability to ever fully coincide with our social, political, economic, cultural, and religious identities, we then, and only then, enter into a universal space of nonbelonging where we rightly contest each and every identification“ (Dickinson 2024, 34).

Hauntedness nachzugehen bedeutet, dass theologische Erkenntnis sich ihrer gewaltsamen Potenziale nicht an den Orten klarer Definitionen und vermeintlicher Sicherheiten, sondern nur an Orten der Unsicherheit, der Verflüssigung, eben im Heimgesuchtwerden durch die unterdrückten und ausgegrenzten Stimmen, bewusst werden kann. Analog dazu, wie philosophische Kategorien ausgrenzen, verschleiern und zum Verstummen bringen können, sei auch jede ideelle Notion einer perfekten, abgeschlossenen (kirchlichen) Gemeinschaft mehr eine Aussage über deren Ausgrenzungsmeachnismen oder gewaltsame Potenziale als über die Qualität der Gemeinschaft an sich (vgl. Dickinson 2024, 58–60).

Selbstverständlich sind „Wir“-Setzungen im theologischen Forschen nicht gleichzusetzen mit Deklarationen einer *societas perfecta*, vor allem nicht, wenn man sich die zugrundegelegte Fragmentarität des „Wirs“ ins Gedächtnis ruft. Nichtsdestotrotz stellt sich christlich-theologisch verschärft die Frage, was das für das eigene politische Programm der Befreiung und der Hoffnung auf Leben bedeutet, wenn die katholisch-kirchliche Tendenz – wie auch oben in dem Beispiel aus *The Furrow* gezeigt – dahin geht, gesetzte, im „Wir“ zusammengehaltene Gemeinschaftsbilder und -visionen zu formulieren, anstatt sich in ihrer eigenen Fragmentarität radikal heimsuchen zu lassen. Auch hier zeigt sich wiederum die Verstrickung von „Ich“ und „Wir“. Während vermeintliche theologische Sicherheiten am ehesten von einem forschenden „Ich“ angefragt werden können, hat dieses „Ich“ eine Position in einem größeren Verstrickungszusammenhang, der auf seine eigene Art heimgesucht wird und der auch auf seine eigene Art und Weise hinhören müsste. Das „Ich“ nimmt hier weder eine objektive Bewertungs- und

Kritikposition gegenüber dem „Wir" ein, noch kann es der*die alleinige Hörende für die *hauntedness* einer ganzen Kirche oder eines ganzen Forschungsfeldes sein. Das „Ich" kann nur ein*e bestimmte*r Hörende*r, an einer bestimmten Position sein.

Genau an diesem Punkt sieht Dickinson die einzige, kleine Hoffnung, gewalttätige und potenziell gerechtere theologische und kirchliche Identitätskonstruktionen voneinander zu unterscheiden:

> „[H]ow closely does one listen to its own internal, marginalized voices? If they do well at this, then I suspect the violence is less; if they do poorly, then we might consider them more willing to engage in violent actions aimed at maintaining systemic oppressions" (Dickinson 2024, 65).

Was in diesem Zitat unbestimmt formuliert wurde, ließe sich genauso in Bezug auf *uns* formulieren: Wie genau hören *wir* auf die marginalisierten Stimmen *unserer* Verstrickungen? Mit Blick auf potenzielle Subalternität müsste man vielleicht noch weitergehen und fragen, inwiefern *wir* mitdenken, dass und wo subalterne Räume in unseren Verstrickungen entstehen könnten. Die Aufgabe, die dementsprechend mit unseren „Wir"-Setzungen einhergeht, ist dann nicht lediglich, genauer zu verstehen, wer das jeweilige „Wir" ist, sondern offen zu sein dafür, was Unausgesprochenes, Verdecktes, oder Zum-Schweigen-Gebrachtes jenseits dieses angenommenen „Wirs" liegt oder liegen könnte.

4. Fazit

Die Bewegung dahin, sich als *Wir* in theologischer Wissensproduktion heimsuchen zu lassen, mag eine Utopie sein, aber möglicherweise eine notwendige. Machtkritische Anfragen an „Wir"-Deklarationen und -Setzungen scheinen letztendlich immer in die Klemme zu führen: selbst wenn *Wir* uns der Gefahren, die mit solchen Setzungen einhergehen bewusst sind, ist eine völlige Aufgabe von Identitätskonstruktionen durch zugrundegelegte „Wirs" unrealistisch und vielleicht auch nicht wünschenswert. Wie bereits benannt, bietet der Ausgangspunkt eines „Wirs" einen kontextuellen Referenzpunkt für *unser* Forschen, *unser* wissenschaftliches Schreiben und *unseren* akademischen Austausch. Diese Dinge entfalten nur dadurch Relevanz, dass sie nicht in einem luftleeren Raum vonstattengehen, sondern innerhalb eines Kontextes reproduziert, gelesen, geschrieben, disputiert und weiterverbreitet werden. Allerdings sind es genau diese Zusammenhänge, die auch dynamische „Wir"-Setzungen und Identitätszusammenhänge so gefährlich machen, da sie den Fokus weglenken von den Ausgrenzungen und Verschleierungen, die in und durch diese Dynamik stattfinden. Das gesetzte „Wir" stets auch als Ort zuzulassen, der von ausgegrenzten und abgewerteten Realitäten heimgesucht wird, könnte ein Schritt dahingehend sein, das „Wir" als einen fragilen und kontigenten Kontext unserer Forschung zu benennen. Ein Kontext, der problematisch bleibt, der aber einen inhärenten Teil theologischer Forschung darstellt.

Literaturverzeichnis

Bergmann, Sigurd & Vähäkangas, Mika (Hg.) (2021). Contextual theology. Skills and practices of liberating faith. London/New York: Routledge.

Boeve, Lieven (2014). Theological Truth, Difference and Plurality. Perspectives from a Contextual European Theology of Interruption. In: Anselm Kyongsuk Min (Hg.). Word and Spirit. Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World. Berlin: De Gruyter, 63–83.

Dahlke, Benjamin & Quisinsky, Michael (2021). Kontextuelle Christologie in Europa?: eine übersehene Herausforderung. Theologie und Glaube 111 (3), 265–281, abrufbar unter https://ixtheo.de/Record/1774587718 [20.12.2024].

Dickinson, Colby (2024). Haunted Words, Haunted Selves. Listening to Otherness Within Western Thought. Lightning Source (Tier 4).

Gruber, Judith (2019). Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis. Eine Kartographie der Rezeptionsgeschichte von De Locis Theologicis mit der Raumtheorie Michel de Certeaus. In: Christian Bauer, Marco A. Sorace & Michel de Certeau (Hg.), Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 225–250.

Nehring, Andreas & Tielesch, Simon (Hg.) (2013). Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer.

O'Hanlon, Gerard (2011). Towards a National Consultation of the Faithful. The Furrow 62 (2), 88–93, abrufbar unter http://www.jstor.org/stable/23046368 [20.12.2024].

Spivak, Gayatri Chakravorty (2020). Can the subaltern speak? Two works. London/Köln: Buchhandlung Walther König.

Spivak, Gayatri Chakravorty & Steyerl, Hito (2008). Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Taylor, Mark Lewis (2003). Subalternity and Advocacy as Kairos for Theology. In: Joerg Rieger (Hg.). Opting for the margins. Postmodernity and liberation in Christian theology. New York: Oxford University Press, 23–44.

Winkler, Katja (2020). Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 61, 161–182, https://doi.org/10.17879/JCSW-2020-2980.

Dara Straub
Faculty of Theology and Religious Studies
Sint-Michielsstraat 4, Box 3101
B-3000 Leuven
+32 16 19 38 00
dara.straub(at)kuleuven(dot)be
https://theo.kuleuven.be/en/research/researchers/00158793

Daniel Dietzfelbinger

Vom Wirtschaftsstil zum Agilen Management
„Wir“ als wirtschafts- und unternehmensethische Kategorie

Us, and them
And after all, we're only ordinary men
Me, and you
God only knows it's not what we would choose to do.
…
Down and Out
It can't be helped but there's a lot of it about
With, Without.
And who'll deny it's what the fightings all about.

Pink Floyd: Us and Them

Abstract

Im Beitrag wird zunächst nach der semantischen Funktion von „Wir“ gefragt – es gibt ein gemeinsames und ein trennendes Wir. Anschließend wird die Frage diskutiert, ob die Systemtheorie, die Wirtschaft und Gesellschaft, Wirtschaft und Ethik als Subsysteme betrachtet, die nicht miteinander in Verbindung gebracht werden können, haltbar ist. Mithilfe des Stilbegriffs, der in seiner modernen Form wesentlich von Alfred Müller-Armack geprägt wurde, wird ein wirtschaftsethische Zugang dargestellt, der die vermeintliche Systemtrennung zu überwinden hilft.
Anschließend erfolgt die Überprüfung auf die Praxis und mit dem Ansatz des Agilen Management werden praxisorientierte Zugänge formuliert, die deutlich machen, dass die Systemtrennung allenfalls ein theoretisches (und zugleich subjektiv geprägtes) Konstrukt ist, das in der Theorie durch wirtschaftsethische Ansätze und in der Praxis durch das Agile Management überwunden werden kann.

The article first asks about the semantic function of “we” – there is a common and a dividing we. Then the question is discussed as to whether systems theory, which views economy and society, business and ethics as subsystems that cannot be linked to one another, is tenable. With the help of the concept of style, which in its modern form was largely coined by Alfred Müller-Armack, an approach to business ethics is presented that helps to overcome the supposed system separation.
This is followed by a practical review and formulates practice-oriented approaches using the Agile Management approach, which make it clear that system separation is at best a theoretical (and at the same time subjective) construct, which is supported in theory by business ethics approaches and in practice can be overcome through agile management.

DOI: 10.17879/zpth-2024-6269 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 189–205

Hinführung

„Wir sind die die Auskunft“, hieß es dereinst, wenn die Telefonauskunft unter der Nummer 11 8 33 für sich warb, „Wir sind der Club!“ warb der Traditionsverein 1. FC Nürnberg eine Zeitlang für sich.[1] Auf dem Slogan-Recherche-Portal www.slogans.de ergibt die Stichwortsuche „wir“ in Werbesprüchen 5.487 Ergebnisse.[2] Im Ranking aller Werbungen aus dem deutschsprachigen Raum, dem sogenannten Slogometer, steht das Wort „wir“ für die Jahre 2023/2024 an fünfter Stelle – davor rangieren nur „deine“ (1.), „you“ (2.), „your“ (3.) und „du“ (4.).[3] Über den Zeitraum seit den 1950er-Jahren gemessen, steht das Wort „wir“ gar an erster Stelle.[4] Dagegen taucht das Wort „Ich“ in den Top Hundert der Werbesprüche nicht auf.

„Wir“ zieht – es schafft ein Gefühl von Miteinander, von Aufgehobensein, von Nicht-Alleine-Sein. Höhepunkt: „Wir sind Papst!“, mit der die BILD-Zeitung am 29. April 2005 aufmachte.

„Wir“ – das ist zugleich eine beliebte Formulierung im Kontext wirtschaftlichen Handelns: Wenn Mitarbeiter*innen oder Führungskräfte eines Unternehmens mit Kolleg*innen anderer Firmen sprechen – manchmal bis hinein in den privaten Kontext – fällt oft das Wort „wir“ bzw. die entsprechenden Possessivpronomen: „Wir bei XY machen das so und so ...“, „Bei uns gilt dies und das ...“, „Unsere Aufgabe ist es ...“, „in unserem Haus ...“.

„Wir“ steht in diesem Fall für: Ich bin integriert, ich identifiziere mich mit der Organisation, mit dem Unternehmen – „wir“ schafft Vergemeinschaftung.

„Wir“ erzeugt zugleich Trennung: „Wir“ grenzt ab, formuliert ein Gegenüber: Hier „wir“ – da die anderen. „Wir“ bildet Gruppen, separiert die einen, die nicht dazu gehören. „Wir“ kann ausgrenzend sein: Us and Them.

Im folgenden Beitrag geht es um die Frage, inwieweit „die Wirtschaft“, „die Unternehmen“ ein eigenes „Wir“ in der Gesellschaft bilden und wie diese Abgrenzung überwunden werden kann.

---

1 Dabei war der Spruch ursprünglich nicht vom Management geprägt: „Es ist ein Slogan, der aus der Fanszene heraus entstanden ist. Ursprünglich als eine Abgrenzung gegenüber einer Mannschaft, die mal wieder im Begriff war, irgendwohin abzusteigen. Als Selbstversicherung eines Publikums, das bleiben würde, auch wenn die nächste miserable Mannschaft die Stadt längst wieder verlassen hätte“ (https://www.nordbayern.de/sport/1-fc-nuernberg/suche-nach-identifikation-wir-sind-der-club-1.11981323 [30.7.2024]).

2 https://www.slogans.de/slogans.php?GInput=wir&SCheck=1 [30.7.2024].

3 https://www.slogans.de/slogometer [30.7.2024]

4 https://www.slogans.de/slogometer/1 [30.7.2024]

Die Wirtschaft als Subsystem?

Folgt man einschlägigen soziologischen Ansätzen, so ist mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem der Neuzeit ein „über das Geldmedium ausdifferenziertes Teilsystem" (Habermas 1981, 247) entstanden – die Wirtschaft, die Ökonomie wird als ein Subsystem der Gesellschaft beschrieben, in dem eigene Regeln herrschen und in dem mit Geld ein eigenes Steuerungsmedium existiert.

Auch wenn an dieser Einschätzung berechtigterweise Zweifel geäußert werden (Reckwitz 2020[5]; Reckwitz & Rosa 2021, 257), so ist gleichwohl anzuerkennen, dass es in einer Gesellschaft Bereiche oder Subsysteme gibt, die in ihrer Funktion zwar nicht notwendigerweise, im Regelfall aber faktisch unterschieden sind. Denn in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft werden im übertragenen wie im wörtlichen Sinne unterschiedliche Sprachen gesprochen, verschiedene Codes angewendet (Luhmann 1988, 14). Eine kommunikative Verständigung zwischen den Bereichen wird zum Problem, weil der*die Vertreter*in des einen Bereichs meist die Sprache, die in dem anderen Bereich gesprochen wird, nicht oder allenfalls fragmentarisch versteht. Damit bleiben zugleich meist die jeweils spezifischen Funktionsweisen des anderen Bereichs verborgen. Es entsteht daraus ein fundamentales Kommunikationsproblem: Botschaften kommen nicht an oder werden falsch verstanden, ein Gespräch miteinander wird mindestens schwierig, wenn nicht sogar unmöglich – damit einher geht oft ein Kommunikationsabbruch: Hier „wir", die die Sprache verstehen, dort „die", die nicht folgen können.

Die Entwicklung hin zur zunehmenden Differenzierung der Wissenschaft und die Herausbildung von Subsystemen in der Wissenschaft erlebt Anfang des 20. Jahrhunderts ihre deutlichste Manifestation: In seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf" von 1919 stellt *Max Weber* fest,

> „... daß die Wissenschaft in ein Stadium der Spezialisierung eingetreten ist, wie es früher unbekannt war, und daß *dies in alle Zukunft so bleiben* wird. Nicht nur äußerlich, nein, gerade innerlich liegt die Sache so: daß der einzelne das sichere Bewußtsein, etwas wirklich ganz Vollkommenes auf wissenschaftlichem Gebiet zu leisten, nur *im Falle strengster Spezialisierung* sich verschaffen kann. ... Nur durch strenge Spezialisierung kann der wissenschaftliche Arbeiter tatsächlich das Vollgefühl, einmal und vielleicht nie wieder im Leben, sich zu eigen machen: hier habe ich etwas geleistet, was dauern wird" (Weber 1988, 588, Hervorhebung vom Verf.).

[5] „Luhmanns Systemtheorie fand ich mit ihrer eingebauten Überraschungslosigkeit immer schon problematisch. Für Luhmann ist die moderne Gesellschaft funktional differenziert. Von 1800 bis heute. Punkt. Dabei handelt es sich um ein unveränderliches Raster für alle gesellschaftlichen Entwicklungen, das letztlich sagt: Es kann eigentlich unendlich lange so weitergehen ... Im Grunde ist Luhmanns Theorie verdeckt ein normatives System: Es wäre beruhigend, wenn die Gesellschaft nichts anderes wäre als eine Addition von Teilsystemen. Aber das ist sie nicht. Es gibt tief greifende Transformation, Konflikte, Brüche, die sich in dieses Raster nicht einfügen" (Reckwitz 2020).

Mehr Abgrenzung geht nicht – Spezialisierung als Euphemismus für Fragmentarität – zerbrochen der ganzheitliche Blick, Interdisziplinarität in den Hintergrund gedrängt.

Verfolgt man diesen Ansatz weiter, stößt man auf unterschiedliche Handlungsimperative (vgl. Dietzfelbinger 1998, 17ff.): Ökonomisches Handeln soll grundsätzlich dem Wirtschaftlichkeitsgrundsatz folgen, der den Erfolg des Handelns nach dem *Minimalprinzip* – geringstmöglicher Mitteleinsatz – und nach dem *Maximalprinzip* – größtmöglicher Erfolg – bemisst. Damit steht das ökonomische Handeln *unter Umständen* unter umgekehrten Vorzeichen als etwa *christlich-ethisches Handeln*, das sich von der Nächstenliebe geleitet weiß. Wie das biblische Beispiel vom barmherzigen Mann aus Samaria (Lk 10,25–37) zeigt, der dem unter die Räuber gefallenen Mann Erste Hilfe leistet und seine weitere Versorgung in einem Gasthof finanziert, geht es im Zweifelsfall um den größtmöglichen Einsatz des Subjektes für den*die Nächste*n bei geringem Nutzen für den*die Handelnde*n selbst.

Betrachtet man nun Wirtschaft und Moral, Ökonomik und Ethik als deren reflektierende Wissenschaften, so hat man es, ausgehend von den *unterschiedlichen Handlungsgrundsätzen*, augenscheinlich mit zwei unterschiedlichen Bereichen zu tun: Es gibt kein umfassendes Wir, sondern nur das abgrenzende: Wir Ökonom*innen – wir Ethiker*innen. Diese Spezialisierung führte im 20. Jahrhundert dazu, dass übergreifende Ansätze zu einer Wirtschaftsethik allenfalls sporadisch aufblühten (vgl. Dietzfelbinger 2020, 2021) und wenig Wirkung zeigten, weil die gegenseitige Abgrenzung im Vordergrund stand und jegliche Verbindungsversuche in den Hintergrund gedrängt wurden.

Erst in den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts wurde Wirtschaftsethik als eigene Disziplin populärer, verschiedene Theorien wurden zunehmend auch in der Alltagspraxis von Unternehmen und Organisationen diskutiert (vgl. van Aaken & Schreck 2021; Dietzfelbinger 2023, 267ff). Diese Entwicklung war eine Reaktion auf die zunehmend als defizitär empfundene Trennung von Ökonomie und ihren vermeintlichen Eigengesetzlichkeiten sowie Ethik als der Bezug auf moralisch geprägte Normen. Dabei geht es in der Wirtschaftsethik um die Frage, wie wirtschaftliches Handeln mit dem Gesamtkontext moralischen und somit ethischen Bewusstseins verbunden werden kann, um so Wirtschaft und Ethik in ein produktives Spannungsverhältnis zu bringen, das sich am Gemeinwohl ausrichtet: Weg vom „hier wir – dort die“ hin zu einem gemeinsamen Blick auf das, was die Bereiche zusammenhält.

Grundfrage der Wirtschaftsethik ist, wie wirtschaftliches Handeln mit dem Gesamtkontext moralischen und ethischen Bewusstseins verbunden werden kann, ohne das eine System dem anderen überzustülpen (Ökonomismus versus Moralismus). Wirtschaftsethik muss als Bindestrich-Ethik die „Theorie der menschlichen Lebensführung“ (Rendtorff 1990, 35) in den Kontext der praktischen ökonomischen Lebenswirklichkeit stellen, zugleich muss diese ökonomische Lebenswirklichkeit Rechenschaft ablegen im Blick auf reflektierte gesellschaftliche und menschliche Normen, die für Gesellschaften

und die in ihr lebenden Menschen leitend sind. Ziel muss sein, ein abgrenzendes in ein gemeinschaftliches „Wir“ zu überführen.

Der Stilbegriff als Paradigma der Wirtschaftsethik

Wie lässt sich ein gemeinschaftliches „Wir“ in der Wirtschaftsethik formulieren? Im Folgenden wird der Versuch unternommen, dies über den Begriff Wirtschaftsstil zu unternehmen – da es mittels des Stilbegriffs gelingen könnte, die jeweiligen abgrenzenden „Wirs“ in ein Miteinander zu bringen, um so die Trennungen zwischen den eingangs beschriebenen Bereichen/Subsystemen einer Gesellschaft in der Theorie wie in der Praxis aufzugreifen. Dazu zunächst einige Hintergründe des Stilbegriffs (vgl. zum Ganzen: Dietzfelbinger 1998/2, 78ff.).

Die Wurzeln des Stilbegriffs finden sich in der volkswirtschaftlichen Diskussion ab der Wende vom 19. ins 20. Jahrhundert, verstärkt in den 1930er-Jahren. Hintergrund war der Methodenstreit in der deutschen Volkswirtschaftslehre zwischen *Grenznutzenschule* auf der einen Seite sowie der *Historischen Schule* und ihrer Stufenlehre auf der anderen Seite. Die Grenznutzenschule stellt die individuelle Wertschätzung (Nutzen) eines Gutes durch die Wirtschaftssubjekte in den Mittelpunkt. Dagegen setzt die Historische Schule die These, dass ökonomische Prozesse zeit- und raumgebunden sind, also *geschichtlich* immer abhängig.

Die Nationalökonomie war bemüht, diese „große Antinomie“ (Eucken 1940, 18) aufzulösen: *Max Weber* und *Werner Sombart* sind die ersten, die die Überwindung der in zunehmender Einseitigkeit und Unversöhnlichkeit geführte Diskussion anstreben; sie begeben sich – mit unterschiedlichem Ergebnis – auf die Suche nach einer beide Ansätze einbindenden Matrix nationalökonomischer Theoriebildung. Ausgangspunkt ist dabei der *Simmel'sche* Begriff des *Lebensstils*, der von Weber und Sombart auf die gesamte sozioökonomische Verfasstheit der Gesellschaft ausgeweitet wird. Die Anregungen Webers und Sombarts werden von *Heinrich Bechtel, Arthur Spiethoff* und insbesondere *Alfred Müller-Armack* aufgegriffen und weiter differenziert.

Dabei ist in diesem Zusammenhang der Ansatz von Alfred Müller-Armack interessant, der den Stilbegriff umdeutet, sodass dieser auch für die wirtschaftsethisch Debatte nutzbar gemacht werden kann: Denn das Thema Wirtschaftsstil kommt bei Müller-Armack in *zwei* Formen zum Tragen: Zunächst ist der Begriff von Bedeutung, wenn es darum geht rückblickend die Geschichte zu erfassen: Man könne vom Wirtschaftsstil einer Epoche reden, wenn gilt, „daß es im Historischen neben individuellen Erscheinungen, die auch nur idealtypisch faßbar sind, generelle Strukturen, Zeiten und Räume umfassende Gemeinsamkeiten gibt“ (Müller-Armack 1981, 59).

Die Stilbetrachtung – in ihrer historisch rückblickenden Funktion – geht nach Müller-Armack von einer *universalistischen* Geschichtsbetrachtung aus. Mit dem Begriff Wirtschaftsstil wird also zuerst das Generelle erfasst, das aus den sozioökonomischen

Realitäten wie aus der geistig-religiösen Verfasstheit einer Epoche entfaltet werden kann. Zugleich soll aber auch die individuelle Struktur einer Zeit erfasst werden. Realfaktoren wie Idealfaktoren, Natur und Geist, prägen nach Müller-Armack komplementär den Wirtschaftsstil einer Zeit. Damit integriert der Stilbegriff, was retrospektiv als die *komplementäre Einheit* aus faktischen Gegebenheiten und geistig-religiösem Gedankengut einer Zeit definiert wird. Also hat der Stilbegriff historisch rückblickend hermeneutisch eine *rekonstruktive Funktion*.

Nach der historisch rekonstruktiven Funktion des Stilbegriffs entwickelt Müller-Armack im Zuge der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft in Deutschland eine neue Bedeutung des Stilbegriffs. Nachdem die Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftssystem in der Bundesrepublik Deutschland etabliert war, nennt Müller-Armack dieses Konzept den *Wirtschaftsstil der Moderne.* Der Stilbegriff erhält nun eine neue Funktion: Hatte er für die historische Rückschau rekonstruktive Funktion, wird er nun *antizipatorisch* definiert. Vorweggenommen wird im Wirtschaftsstil eine *ideal vorgestellte* Form des Gemeinwesens, in der die Konflikte zwischen den Dualismen, Ideologien und Rationalitäten überwunden sind. Damit wird der Begriff Wirtschaftsstil zu einem *ethischen Paradigma*: Der Wirtschaftsstil Soziale Marktwirtschaft nimmt eine ideale Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung vorweg, deren Ausgestaltung zu einer *Verpflichtung für die Gegenwart* wird. Er gewinnt normative Funktion: Der Wirtschaftsstil Soziale Marktwirtschaft wird zum *sozioökonomischen Imperativ* für alle in ihr lebenden Individuen.

Mit dieser Neuinterpretation des Stilbegriffs können die Probleme fachlicher Differenzierungen wenigstens in Ansätzen überwunden werden, wenn der Mensch als historischer Gestalter in den Fokus der Betrachtung gerät. Denn in der Anthropologie – Alfred Müller-Armack greift in diesem Zusammenhang auf Helmuth Plessners anthropologischen Ansatz zurück – liegt der Punkt, an dem sich ökonomische und ethische Rationalität treffen.

Die Rationalität der Ökonomie wie der Ethik können aufgenommen werden, wenn sie als einander komplementär erachtet werden, ohne sie gegeneinander auszuspielen. Begründet wird ein solcher Ansatz in einem offen gehaltenen Menschenbild, das das Individuum als Gestalter wie als Empfänger, als prägenden und geprägten einer jeweilig spezifischen Verbindung von geistig-metaphysischer und real-sozioökonomischer Lage einer Zeit definiert. Nur der Mensch kann das abgrenzende „ich“ zu einem gemeinschaftlichen „wir“ machen. Nur der Mensch kann systematisch postulierte Grenzen zwischen den Systemen aufheben.

Dies gilt es nun, in der Praxis zu überprüfen.

Überprüfung auf die Praxis – „wir“ und „die“

Innerhalb des Bereichs Wirtschaft lassen sich wiederum viele weitere abgrenzende „Wirs“ identifizieren (vgl. zum Folgenden: Dietzfelbinger 2023, 159ff; insbes. 187ff). Im

Alltag der Wirtschaftspraxis differenzieren sich verschiedene Akteur*innen – Unternehmen als Organisationen und Individuen, die in diesen Organisationen arbeiten, sei es als Mitarbeiter*innen, sei es als Führungskräfte. Im Folgenden richtet sich der Blick beispielhaft zunächst auf das „Wir" in einem Unternehmen.

Zunächst schaffen sich Unternehmen ein eigenes „Wir", eine eigene Identität, um bei Mitarbeiter*innen und Führungskräften einen höheren Grad der Identifikation zu erreichen. Je mehr die Mitarbeiter*innen von „Wir" sprechen, desto höher ist der Grad der Identifizierung und damit auch ihre Motivation.[6] Dieses „Wir" hat damit zunächst die Funktion, das Unternehmen XY vom Unternehmen YZ abzugrenzen und die Besonderheit der eigenen Organisation herauszustellen. Dieser Identifikationsprozess geschieht häufig dadurch, dass sich Unternehmen und Organisationen Leitbilder geben, die den Charakter, die Philosophie, die Kultur eines Unternehmens beschreiben.

Unternehmensleitbilder sind damit ein Instrument *unternehmenspolitischer und -strategischer Rahmenplanung*, die die Identität des Unternehmens, die *Corporate Identity* umreißen und zugleich deren Ziele beschreiben.

Grundsätzlich haben Leitbilder unterschiedliche Funktion, je nachdem, zu welchem Zweck sie eingeführt werden. Man kann Leitbilder ihrer Zielrichtung nach unterscheiden in

- Sinnstiftungsfunktion
- Orientierungsfunktion
- Motivationsfunktion und
- Legitimationsfunktion.

Sinnstiftend sind Leitbilder, die den Zweck *(purpose)* der unternehmerischen oder organisationalen Tätigkeit umreißen oder genauer beschreiben. Sie treffen damit den innersten Kern der Organisation und beschreiben den Charakter des Unternehmens. Die aktuelle Managementliteratur rückte in den zurückliegenden Jahren das Thema Sinn immer mehr in den Mittelpunkt (meist unter der Überschrift Purpose Management, vgl. dazu Fink & Moeller 2018; Illner 2021; Bruce & Jeromin 2020), der Grund dafür liegt im demografischen Wandel und den unterschiedlichen Fragestellungen insbesondere der jüngeren Generationen.

Orientierend sind Leitbilder dann, wenn ein Ziel beschrieben wird, an dem sich Mitarbeiter*innen im Unternehmen ausrichten sollen. *Motivierend* sind Leitbilder, deren Ziel ist, Mitarbeiter*innen in das Gesamtgefüge des Unternehmens einzubinden. Sie werden damit zu einem Element der *Corporate Identity.* Die Beschäftigten sollen sich mit Arbeit, Inhalten und Formen des Unternehmens weitgehend identifizieren können.

---

[6] Vgl. dazu den jährlich erscheinenden Gallup Engagement-Index, der den Zusammenhang zwischen hochidentifizierten Mitarbeiter*innen und Verbleibedauer in Organisationen aufweist; die aktuellen Ergebnisse unter: https://www.gallup.com/de/472028/bericht-zum-engagement-index-deutschland-2023.aspx [1.8.2024].

Legitimierend sind Leitbilder, wenn sie Produkte, Unternehmensformen oder dergleichen im positiven Sinne rechtfertigen. Gemeinsam ist den verschiedenen Ausrichtungen der Leitbilder: Sie wollen ein „Wir" schaffen – wir grenzen uns durch unsere Philosophie, durch unser Miteinander ab – wir sind etwas Besonderes im Vergleich zu „den anderen".

Das „Ich" als wirtschaftliche*r Akteur*in: die Führungskraft

Neben der Organisationseinheit Unternehmen gibt es im wirtschaftlichen Kontext eine weitere Abgrenzung, ein weiteres „Wir", mit dem sich Wissenschaft und Praxis beschäftigen: die Führungskräfte (vgl. zum Ganzen: Dietzfelbinger 2023, 67ff, insbes. 120ff).

Führungskräfte in Organisationen haben stets eine besondere Verantwortung, da sie Entscheidungen treffen, die Einfluss haben auf andere, zugleich müssen sie unter Umständen auch Vorgaben erfüllen, die sie wieder von ihren Vorgesetzten erhalten haben (die klassische *Sandwichrolle*). Entscheidend in diesem Zusammenhang: Führungskräfte haben Verantwortung für Menschen. Hier geht es darum, das „Ich" (der Führungskraft) in Beziehung zum „Wir" zu setzen, also die Mitarbeiter*innen zu motivieren, zu fördern und zu fordern. Es gilt, nicht nur die Perspektive Ich – Du einzunehmen, sondern ein gemeinsames Wir aufzubauen. Auch hier ist in den zurückliegenden Jahren ein starker Wandel eingetreten: In den 1960er-Jahren sprach die Führungstheorie vor allem davon, dass Führungskräfte entsprechend der sogenannten Eigenschaftstheorie die Rolle des heroischen Staatsmannes (Frauen waren nicht vorgesehen) einnehmen sollten – also das „Ich" klar in den Fokus rückte. In den zurückliegenden Jahren wandelte sich das Bild vor allem durch den Einfluss der Sozialwissenschaften und Psychologie. Die moderne Führungstheorie spricht von Leadership und befähigendem Führungsstil. Das „Wir" rückt mehr in den Mittelpunkt (vgl. zum Ganzen: Lang & Rybnikova 2014, siehe dazu im Folgenden zum Thema Agiles Management).

Ruth Seliger spricht im Zusammenhang ihres Ansatzes „Positive Leadership" von drei Aspekten, die bei Führung zum Tragen kommen (müssen) (Seliger 2008, 40ff): Menschen führen, Organisationen führen – und als dritter und zentraler Aspekt der Führung – sich selbst führen, basierend auf Werten, Prinzipien und Zuversicht. Sich selbst führen könnte zum Beispiel heißen:

- sich seiner Werte und Haltungen bewusst zu sein
- immer wieder dazuzulernen und sich nicht für die geborene Führungskraft zu halten
- offen zu sein für neue Ansätze, neue Theorien und vor allem für neue Menschen
- die Reaktionen zu kennen, die schwierige emotionale Führungssituationen bei einem selbst hervorrufen
- die Vorbildrolle an- und ernst zu nehmen und mit gutem Beispiel voranzugehen
- sich seiner eigenen Grenzen bewusst zu sein und diese auch zu achten

- sich nicht aufzuopfern und das eigene Leben zu vergessen.

Dazu schreibt Ruth Seliger: „Führung ist ein Spiegel der Zeit, der Kultur und der Wertorientierungen der gesamten Gesellschaft. Führung wird nicht nur von Instrumenten und Theorien geprägt, sondern von den Werten, dem Menschenbild, der Haltung der Führungskräfte und den Werthaltungen der Organisation, in der sie stattfindet." (Seliger 2008, 199)

Neue Management-Ansätze zur Überwindung des Ich-Du- und Wir-Verhältnisses

Seit einigen Jahren hat in der Managementliteratur das Stichwort „Agilität" Konjunktur (vgl. dazu: Oesterreich & Schröder 2020; Dietzfelbinger 2023/2). Ursprünglich als sogenanntes Agiles Manifest im Jahr 2001 von Software-Entwickler*innen formuliert, ist daraus eine literarische Welle geworden, die Legionen von Büchern umfasst. Was ist der Ansatz?

Ursprünglich stammt der Ansatz des agilen Managements aus der Software-Entwicklung, die sich in einer sich immer schneller drehenden Welt – der sogenannten VUKA-Welt[7] – immer individueller werdenden Kund*innen-Anforderungen gegenübersah und diese schnell aufgreifen musste, um in und mit der jeweiligen Organisation konkurrenzfähig zu bleiben. In einer gemeinsamen Erklärung veröffentlichte eine Gruppe von Entwicklern im Jahr 2001 das sogenannte Agile Manifest der Software-Entwicklung. Darin heißt es

> „Wir erschließen bessere Wege, Software zu entwickeln, indem wir es selbst tun und anderen dabei helfen.

[7] Hinter dem Stichwort „VUKA-Welt" verbergen sich die vier Begriffe Volatilität, Unsicherheit, Komplexität und Ambiguität (die englische Variante lautet VUCA: volatility – uncertainity – complexity – ambiguity). Gemeint ist damit: *Volatilität*: Technologie, Märkte, Gesellschaft – alles ändert sich rasant. In Politik, Gesellschaft und Wirtschaft vollziehen sich häufig überraschende Entwicklungen, die althergebrachte Muster/Denkweisen/Vorstellungen über den Haufen werfen. Man spricht auch von disruptiven Entwicklungen. *Unsicherheit*: In Politik, Technik und Gesellschaft gibt es nur wenig Dinge, auf die Verlass ist. Plötzliche Krisen und Entwicklungen machen vieles unplanbar, von der Organisations- über Marktentwicklung bis hin zu privaten Urlaubsvorhaben. *Komplexität*: Die Welt ist so vernetzt, dass Zusammenhänge kaum noch durchschaubar sind: Vieles hängt mit vielen zusammen, ohne dass dabei die Verbindungen im Detail auf die Schnelle nachvollzogen werden können. Komplexität unterscheidet sich dabei von Kompliziertheit. *Ambiguität*: Viele positive Entwicklungen, zum Beispiel durch Technik, haben zugleich negative Auswirkungen oder zumindest fragwürdige Seiten. Beispiel E-Scooter: Sie sollen die Verkehrssituation in Städten entlasten und damit zum Klimaschutz beitragen; die Massenproduktion der Roller und die schnelle Abnutzung machen aber den Klimaeffekt wirkungslos.
Mittlerweile ist auch der Begriff BANI gebräuchlich, der die VUKA-Welt mit entsprechenden Adjektiven versorgt: Die Welt ist *brittle* (brüchig), *anxious* (ängstlich), *non-linear* (nicht linear) und *incomprehensible* (unverständlich).

> Durch diese Tätigkeit haben wir diese Werte zu schätzen gelernt:
>
> - Individuen und Interaktionen mehr als Prozesse und Werkzeuge
> - Funktionierende Software mehr als umfassende Dokumentation
> - Zusammenarbeit mit dem Kunden mehr als Vertragsverhandlung
> - Reagieren auf Veränderung mehr als das Befolgen eines Plans
>
> Das heißt, obwohl wir die Werte auf der rechten Seite wichtig finden, schätzen wir die Werte auf der linken Seite höher ein“ (Kent u.a. 2001).

Die Idee dahinter im Kontext der IT-Entwicklung: Wir können Kund*innen nicht mehr einfach eine Software vor die Nase setzen, sondern wir brauchen deren Feedback. Auf Basis dieses Feedbacks entwickeln wir die Software weiter und berücksichtigen dabei deren individuelle Wünsche. Dementsprechend hatten die Verfasser*innen des Agilen Manifests eine Leitfrage im Kopf: Wie gelingt es, in einer VUKA-Welt Menschen und Organisationen mit Produkten/Dienstleistungen individuell zufrieden zu stellen und diese Produkte/Dienstleistungen mit zufriedenen und motivierten Mitarbeiter*innen zu schaffen?

Nutznießer*innen des agilen Managements sind die Kund*innen. Außerdem braucht es in einer VUKA-Welt, so die Verfechter*innen der agilen Theorie, ein neues Verständnis von Führung, Verantwortung und Miteinander in einer Organisation, einen neuen Führungs- und Managementstil. Damit kann man auch auf gesellschaftliche Veränderungen von Werten und Haltungen reagieren: Die Generationen Y und Z haben individuellere Ansprüche, sind wenig fokussiert auf Hierarchien und Ämter, sondern wollen auf Augenhöhe angesehen werden und – so sie denn Mitarbeiter*innen sind – gerne im Team, zugleich selbstverantwortlich arbeiten (vgl. Mangelsdorf 2015).

Ein Grundbaustein für gelingendes Agiles Management ist die eigene Haltung, oder – wie es in der Literatur meist heißt – das „agile Mindset“. Denn wie bei jedem Veränderungsprozess geht es vordergründig nicht darum, Artefakte und sichtbare Handlungen zu verändern, sondern grundsätzlich umzudenken und an den eigenen Einstellungen zu arbeiten. Hier liegt der Knackpunkt für all das, was im Anschluss folgt: Wie gelingt es, aus Gewohntem in Neues hineinzudenken, die vertrauten Bahnen zu verlassen und den Blick zu wagen hinüber in das, was neu ist, was Veränderung bringt, dadurch gleichwohl ungewohnt ist?

Das setzt voraus, dass man offen ist für das, was in der Welt geschieht, was Mitarbeiter*innen können und wollen. Das setzt weiterhin voraus, dass der*die Mitarbeiter*in bereit ist, sich auf diese Verantwortung einzulassen. Demnach ist es gegebenenfalls zugleich eine Führungsaufgabe, den*die Mitarbeiter*in zu befähigen, sich auf diese Verantwortung nicht nur einzulassen, sondern sie aktiv wahrzunehmen. Agiles Führen heißt, die Mitarbeiter*innen kontinuierlich zu befähigen, so eigenständig wie möglich zu arbeiten – aufseiten der Führungskraft setzt dies aber Vertrauen und Loslassen

voraus sowie die Kunst des Delegierens. Aus dem abgrenzenden „Wir“ wird ein „Wir“ des Miteinanders.[8]

Beim *agilen Führen* wird Delegation zentral, weil es darum geht, so viel Eigenverantwortlichkeit wie möglich in das Team und an die einzelnen Mitarbeiter*innen zu geben. Das schließt ein, Führung vor allem als Unterstützung zu verstehen.

Mitarbeiter*innen etwas zuzutrauen – das mag banal klingen, ist aber anspruchsvoll: Denn es bedeutet, das Führungskräfte allenfalls Rahmenbedingungen vorgeben, vielleicht auch noch über das gemeinsame Ziel und den Weg zur Zielerreichung zu diskutieren; die Entscheidung über Strategie, Methoden und Wege treffen aber die Mitarbeiter*innen.

Wenn es gelingt, Mitarbeiter*innen auf Augenhöhe zu begegnen, ihnen ihre Kompetenzfelder zuzugestehen und entsprechend möglichst viele Aufgaben zu delegieren, werden Lösungen, Erfolge und teamorientiertes Arbeiten wahrscheinlicher. Agile Führung spricht bei der Grundhaltung des Führens deshalb von *servant leadership*, wörtlich übersetzt „dienende Führung“. Übertragen heißt das, dass die Führungskraft ermöglicht und nicht Anweisungen erteilt. Man spricht auch von indirekter Führung oder lateralem Führen, aus einem abgrenzenden Wir hier die Führungskräfte und dort die Mitarbeiter*innen – oder umgekehrt – wird ein gemeinsam verstandenes Wir, das für ein gelingendes, kreatives Arbeiten sorgt, ohne dass notwendige Hierarchien verloren gehen.

Zurück zum Anfang: Schluss

Wird Wirtschaftsethik als *Stilfrage* formuliert, wird der Bruch, das Gegenüber von Wir und Ihr, von Ethik und Ökonomie, von Wir Unternehmen und dort Gesellschaft, von Ich als Führungskraft und Ihr als Mitarbeiter*innen überwunden. Die Grundideen des Agilen Managements können dabei helfen, dies nicht nur in der Theorie zu formulieren, sondern praktisch wirksam werden zu lassen. Dabei muss das Ziel sein, ausgehend vom Individuum nach dem für alle wünschenswerten Lebens- und Arbeitsstil zu fragen sowie ökonomische Interessen wie auch die Werte von Menschen, die in Unternehmen oder Organisationen arbeiten, zu integrieren. Kriterien hierfür wären die menschliche Vernunft auf Basis eines wohlverstandenen Kategorischen Imperativs Kantischer Prägung,

[8] Es gibt unzählige Methoden aus dem agilen Management – die bekannteste (und oft am wenigsten verstandene) Methode ist SCRUM – ein strukturiertes Kreativverfahren, mit dessen Hilfe bestimmte Prozesse oder Aufgaben bearbeitet werden – oft mit überraschenden (Zwischen-)Ergebnissen. Allen Methoden gemeinsam ist der Ansatz, in einem kreativen Miteinander zu arbeiten und Hierarchien durch Rollen und Aufgaben zu ersetzen, die das gemeinsame Arbeiten strukturieren. Agilität ist nicht mit Anarchie zu verwechseln – durch klar definierte Rollen und Verantwortlichkeiten werden alle Beteiligten ihre jeweiligen Plätze und Verantwortungsbereiche zugewiesen.

als einer rationalen Interpretation des christlichen Doppelgebots der Liebe und des für viele Religionen bindenden Gebots der Nächstenliebe.

Auf Basis des Stilbegriffs ist es möglich, einen antizipierten, wohlgelingenden Lebensstil als sozioökonomischen Imperativ für die Gegenwart zu formulieren und an seiner Ausgestaltung zu arbeiten. Das Stilkonzept bewahrt die Eigendynamik (nicht: Eigengesetzlichkeit) der Kultursachbereiche und schließt die unterschiedlichen Adressatenebenen (individueller Lebensstil, institutioneller Unternehmensstil, systemischer Wirtschaftsstil) in gleichberechtigter Form ein.

Der Stilbegriff, wie er von Müller-Armack neu gedeutet wurde, basierend auf einer wohlverstandenen Anthropologie, die sich der Freiheit wie der Fragmentarität menschlichen Daseins bewusst ist, macht es möglich, die in der allgemeinen Diskussion mittlerweile selbstverständliche Differenzierung in Individualebene („Führungsstil"), Institutionenebene („Charakter eines Unternehmens") wie Systemebene („Wirtschaftsstil") aufzugreifen. Zugleich bietet der Stilbegriff in einer antizipatorischen Funktion eine spezifische Kategorie, ein gemeinschaftliches gesellschaftliches „Wir" in seiner Vielschichtigkeit als sozioökonomischen Imperativ zu formulieren.

Damit noch einmal zurück zum Verhältnis von Wirtschaftsethik und systemtheoretischem Ansatz. *Niklas Luhmann* schrieb zum Thema Wirtschaftsethik: „(M)eine Vermutung ist, dass ... [die Wirtschaftsethik] zu der Sorte von Erscheinungen gehört wie auch die Staatsräson oder die englische Küche, die in der Form eines Geheimnisses auftreten, weil sie geheim halten müssen, dass sie gar nicht existieren" (Luhmann 1993, 134). Zur Begründung führt Luhmann die eingangs erwähnte Differenzierung der Systeme an, die keinen gemeinsamen Code hätten. Gleichwohl zeigt sich, dass mit einem anthropologisch orientierten Ansatz in der Wirtschaftsethik die Systemtheorie mindestens in der Luhmannschen Rigorosität zu bröckeln beginnt: Gerade, weil der konstruktivistische Ansatz davon ausgeht, dass Erkenntnis und Wahrnehmung des Menschen stets subjektiv geprägt sind, liegt hier auch der Schlüssel für die hier vorgelegten Gedanken zu einer Wirtschaftsethik als Stilfrage. Denn der Mensch ist es, der in beiden Bereichen, der Wirtschaft wie der Ethik, agiert. Der Mensch schafft die Verbindung, den Bruch, die Konflikte, die sich im Zuge der kontinuierlichen gesellschaftlichen Transformation fortlaufend ergeben – wären die Systeme immer schon unverbrüchlich isoliert nebeneinander, wäre die Frage nach einer beide deutenden, in gewisser Form beide auch verbindenden Theorie tatsächlich obsolet. Dieser Ansatz ist aber, wenn man die Systemtheorie ernst nimmt, selbst ein subjektives Konstrukt, das der Überprüfung in der Praxis kaum standhält.

Impulse für Kirchengemeinden/-kreise und Pastoralverbände im Blick auf agiles Management

Wie oben beschrieben, hat das agile Management seinen Ursprung in der IT. Mittlerweile sind aus dieser Grundidee viele Methoden und Instrumente entstanden, die Organisationen und Unternehmen aktiv in ihrer Organisationsentwicklung und im Management nutzen.

Auch Führungskräfte im kirchlichen und diakonischen bzw. caritativen Kontext können von den Ansätzen und der Methodenvielfalt des Agilen Managements profitieren – dabei gilt die Mahnung des Paulus an die Gemeinde in Thessaloniki: *„Prüfet alles, das Gute aber behaltet."* (1. Thess. 5,21).

- *Führung als Profession:* Noch immer hält sich im kirchlichen Kontext ein Führungsverständnis, das sich funktional oder charismatisch als Amtsverständnis definiert. Das ist kaum kompatibel mit modernen Führungstheorien, die Führung als eigene Profession verstehen, eine Profession, die man erlernen muss (und kann). Grundvoraussetzung des agilen Führungsverständnisses ist, den Kunden*die Kundin im Blick zu haben (auch wenn der Begriff im kirchlichen Kontext oft kritisch betrachtet wird) und die Mitarbeiter*innen zur Eigenverantwortung zu motivieren.
  Nicht die Macht, über Menschen zu bestimmen, zeichnet also eine moderne Führungskraft aus, sondern die Macht, Menschen zu befähigen und selbstverantwortlich werden zu lassen. Agile Führung stellt so das eigene Ego zugunsten der Ideen, der Kreativität der Mitarbeiter*innen hinten an und schafft Räume, in denen sich Mitarbeiter*innen entwickeln können.
- *Offenheit:* Einer der Ansatzpunkte beim agilen Management ist Führung als Offenheit und Ermöglichung zu verstehen: „Ich gebe dir, Mitarbeiter*in, zusammen mit deinen Kolleg*innen, den Raum und die Möglichkeit, die beste Lösung für das Thema/Anliegen zu finden. Ich unterstütze dich und euch dabei, wenn ihr mich braucht." Deswegen heißt eine der Führungsrollen, die eine agile Führungskraft ausfüllen muss, die des Servant Leaders, also der dienenden Führungskraft. Damit sind wesentliche Punkte beschrieben, die agile Führung ausmachen: Befähigung und Delegation von Aufgaben, wo immer es nur geht (vgl. dazu Dietzfelbinger 2023).
- *Kleine Schritte gehen, nicht immer den ganzen langen Prozess vorplanen:* Ausprobieren und dann gemeinsam draufblicken: Was haben wir gelernt? Wie weit sind wir gekommen? Was ist der nächste (kleine) Schritt? Im agilen Management nennt man solche Besprechungen Iteration, Review (nach kleinen Schritten, bezogen auf das [Zwischen-]Ergebnis, also das „Was") oder Retrospektive bezogen auf den gesamten Prozess, also das „Wie").
- *Offene und gelebte Feedback-Kultur – in alle Richtungen:* Im kirchlichen Kontext besteht die Gefahr überbordender Harmonisierungssehnsucht und/oder mangelnder Konfliktbereitschaft. Dabei ist kritisch-konstruktives Feedback in Prozessen und

Projekten absolut notwendig. Deutlich ist, dass Feedbackprozesse erlernt werden müssen, sowohl als Empfänger*in wie auch als Geber*in von Feedback.

- *Schnelle Entscheidungen treffen:* Hier mag manche*r Sorgenfalten auf die Stirn bekommen, wenn er*sie an kirchliche Gremien denkt, die oft von der Valentineske geprägt sind: Es ist schon alles gesagt, nur nicht von allen. Bei allem Wohlwollen im Blick auf Partizipation: Entscheiden tut manchmal gut, auch wenn man sich – wie der Begriff scheiden beinhaltet – von einer oder mehreren Alternativen verabschieden muss.
- *Fehler zulassen und aus ihnen lernen:* „Heiße den Fehler willkommen", steht in manchen Unternehmen als Leitlinie – nicht aus Spaß am Verbocken, sondern weil Fehler Lernpotenzial in sich tragen, das verloren geht, wenn man ausschließlich nach dem*der Schuldigen fragt, um ihn*sie zu sanktionieren.
- *Daily Stand-ups:* Auch wenn in der kirchlichen Besprechungskultur die Dienstbesprechung, die „DB", die Mutter aller Konferenzen ist – oft dauert sie (zu) lange und ist wenig ertragreich, manchmal geradezu zur Selbstdarstellung der Führungskraft degradiert. Darauf reagiert das agile Management mit der Methode des Daily StandUps: Man trifft sich in der Abteilung, im Referat, im Büro, in der Einheit an einem Stehtisch (StandUp!) mit einer Tasse Kaffee oder Tee und jede*r in der Runde beantwortet kurz die drei folgenden Fragen:

  Was habe ich seit unserem letzten Treffen gemacht?

  Was will ich bis zu unserem nächsten Treffen erledigt haben?

  Was bereitet mir Schwierigkeiten?

  Der Vorteil der Methode ist: Jede*r kommt einmal kurz zu Wort; sollten sich daraus bi- oder trilaterale Gespräche ergeben, kann das in den entsprechenden Gruppen fortgesetzt werden, ohne dass allen Beteiligten Zeit geraubt wird.
- *Arbeiten mit einem Kanban-Board:* Im agilen Management wird auch das Kanban-Board genutzt, obschon die Idee älter ist als das agile Management. Die Grundidee ist, Prozess- und Projektfortschritte zu visualisieren – auf einem großen Board, idealerweis physisch im Raum (und nicht nur virtuell). Projekte und untergeordnete Teilprojekte bekommen eigene Farben, der Entwicklungsstatus wird mit Karten oder Post-Its visualisiert, sodass alle den Prozessfortschritt stets vor Augen haben. Die einfachste Form ist ein Board mit vier Spalten: wartend – zu tun – in Arbeit – fertig. Je nachdem, an welcher Stelle wer mit welchem Projekt ist, werden die Zettel in das entsprechende Feld geklebt. Psychologisch bedeutsam ist die Spalte „Fertig", weil hier die Erfolge/das Erreichte sichtbar gemacht werden – Erfolge werden meist viel zu wenig erwähnt, obschon sie einen großen Motivationsfaktor für Teams/Gruppen haben.
- *Orientierung an den Nutznießer*innen (Kund*innen):* Kund*innen sind in erster Linie die Gemeindeglieder – da ließen sich drei Fragen stellen (vgl. dazu Dietzfelbinger 2002).

Wie kann man Menschen, die bereits aktiv sind, in ihrem Engagement stärken (*intraparochiale Perspektive)*?

Wie kann man Menschen, die Angebote nutzen, sich bisher aber nicht engagiert haben, für die Mitarbeit gewinnen *(interparochiale Perspektive)*?

Wie kann man Menschen, die bisher keinen Bezug zu Kirche und Gemeinde hatten, anbinden *(extraparochiale Perspektive)*?

- *Bedarfsanalyse – „Customer Journey" und „Personae":* Ein (nicht neuer) Ansatz besteht in der Zielgruppendifferenzierung. Bestandskund*innen einer Organisation, eines Unternehmens, die der Organisation schon lange treu sind, indem sie immer wieder Waren oder Dienstleistungen von dort beziehen, brauchen andere Pflege als Neukund*innen. Bei potenziellen Kund*innen muss wiederum unterschieden werden, welche Zielgruppen man als Organisation ansprechen will. Wenn man die Zielgruppe identifiziert hat, fragt man möglichst konkret, was diese Zielgruppe braucht und will (in der agilen Nomenklatur spricht man von der „customer journey"), bezieht – so möglich – Personen aus dieser Zielgruppe in die Produkt- oder Dienstleistungsentwicklung mit ein, sei es real, sei es imaginär (in der agilen Nomenklatur die Methode der „Personae"). Der Gedanke dahinter: Der*die Kund*in ist nahe bei der Entwicklung der Dienstleistung oder des Produktes dabei und gibt Feedback, das Produkt oder die Dienstleistung werden im besten Sinne maßgeschneidert (in der agilen Nomenklatur „customized"). Im kirchlichen Kontext hieße es also zu fragen, mit welchen Methoden und in welchen Formen das Evangelium an Menschen gebracht werden kann. Bestandskund*innen – traditionelle Kirchenmitglieder – muss man anders bedienen als neue. So wie sich viele Senior*innen mit dem Internet schwertun, so sind Menschen der Generation Y und Z kaum noch über den Schaukasten erreichbar. So wie Senior*innen zusammenzucken, wenn im Gottesdienst E-Gitarre und Drumcomputer aufgebaut werden, so langweilig finden Jugendliche liturgischen Gesang. So wenig Senior*innen das Deutsch-englisch-Abkürzungs-Mixmax der Jugendsprache verstehen, so abstoßend finden junge Menschen den pastoralen Ton mit dauerrollendem R und pathetischen Sprachverschwurbelungen. Entsprechend zielgruppengerecht müssen Verkündigung und kirchliche Arbeit/Angebote vermittelt werden.

Bei allen Methoden und Instrumenten, die man aus dem agilen Management zu übernehmen bereit ist, gilt es, dem Motto zu folgen: *Methoden sind für Menschen da, nicht Menschen für Methoden.* Will sagen: Man kann die Anregungen aus dem agilen Methodenset annehmen und überlegen, wie sie auf die eigene Situation, auf den eigenen Arbeitsbereich anwendbar sind, wo sie hilfreich sind, wo man sie vielleicht auch modifizieren muss, damit es in das eigene Setting passt.

Literaturverzeichnis

Aßländer, Michael (Hg.) (2011/^{2}2021). Handbuch Wirtschaftsethik. Berlin: Metzler.

Beck, Kent u. a (2001). Manifest für Agile Softwareentwicklung, abrufbar unter https://agilemanifesto.org/iso/de/manifesto.html [20.12.2024].

Bruce, Annette & Jeromin, Christoph (2020). Corporate Purpose – das Erfolgskonzept der Zukunft: Wie sich mit Haltung Gemeinwohl und Profitabilität verbinden lassen. Wiesbaden: Springer Gabler.

Dieckmann, Detlef, Dietzfelbinger, Daniel, Kühnbaum-Schmidt, Kristina & Meyns, Christoph (Hg.) (2023). Führen und Leiten in der Kirche. Ein Handbuch für die Praxis. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

Dietzfelbinger, Daniel (2023). Agiles Führen. In: Detlef Dieckmann & Daniel Dietzfelbinger u.a. (Hg.), Führen und Leiten in der Kirche. Ein Handbuch für die Praxis. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht,, 11–35.

Dietzfelbinger, Daniel: Art. Wirtschaftsethik, abrufbar unter https://www.ethik-lexikon.de/lexikon/wirtschaftsethik [28.12.2024].

Dietzfelbinger, Daniel (1998/2). Der Stilbegriff als Paradigma der Wirtschaftsethik. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik (ZEE) Nr. 3, 1998, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 190–206.

Dietzfelbinger, Daniel (2011/^{2}2021). Evangelische Sozialethik. In: Handbuch Wirtschaftsethik. Berlin: Metzler, 271–282.

Dietzfelbinger, Daniel (2002). Kirche, höre die Signale: Vom Nutzen des Managements. In: Daniel Dietzfelbinger & Jochen Teuffel (Hg.), Heils-Ökonomie? Zum Zusammenwirken von Theologie und Ökonomie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 85–106.

Dietzfelbinger, Daniel (2008/^{3}2023). Praxisleitfaden Unternehmensethik. Kennzahlen, Instrumente, Handlungsempfehlungen. Wiesbaden: Springer Gabler.

Dietzfelbinger, Daniel (1998/1): Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil. Alfred Müller-Armacks Lebenswerk. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Dietzfelbinger, Daniel & Teuffel, Jochen (Hg.) (2002). Heils-Ökonomie? Zum Zusammenwirken von Kirche und Wirtschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Eucken, Walter (1940/^{9}1989). Die Grundlagen der Nationalökonomie. Wiesbaden: Springer.

Fink, Franziska & Moeller, Michael (2018). Purpose Driven Organisations. Sinn – Selbstorganisation – Agilität. Stuttgart: Schäffer/Poeschel.

Habermas, Jürgen (1981). Theorie des kommunikativen Handels, Bd. 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Illner, Karlheinz (2021). Purpose, Sinn und Werte: Das „Warum?“ als Leuchtturm in der digitalen Transformation. Freiburg: Haufe.

Lang, Rainhart & Rybnikova, Irma (2014). Aktuelle Führungstheorien und -konzepte. Wiesbaden: Springer Gabler.

Luhmann, Niklas (1988). Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1993). Wirtschaftsethik – als Ethik. In: Josef Wieland (Hg.), Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 134–147.

Mangelsdorf, Martina (2015). Von Babyboomer bis Generation Z: Der richtige Umgang mit unterschiedlichen Generationen im Unternehmen. Offenbach: Gabal.

Müller-Armack, Alfred (1959/^{3}1981). Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. In: Alfred Müller-Armack, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform. Bern/Stuttgart: Haupt, 26–244.

Müller-Armack, Alfred (1959/^{3}1981). Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform. Bern/Stuttgart: Haupt.

Oestereich, Bernd & Schröder, Claudia (2020). Agile Organisationsentwicklung. Handbuch zum Aufbau anpassungsfähiger Organisationen. München: Vahlen.

Reckwitz, Andreas (2020). Was hat er, was alle wollen?, abrufbar unter https://www.zeit.de/2020/34/andreas-reckwitz-soziologe-buecher-liberalismus/komplettansicht [30.7.2024].

Reckwitz, Andreas & Rosa, Hartmut (2021). Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rendtorff, Trutz (1981/^{2}1990). Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, 2 Bände. Stuttgart: Kohlhammer.

Seliger, Ruth (2008). Das Dschungelbuch der Führung. Ein Navigationssystem für Führungskräfte. Heidelberg: Carl Auer.

van Aaken, Dominik & Schreck, Philipp (Hg.) (2015). Theorien der Wirtschafts- und Unternehmensethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Weber, Max (1922/^{7}1988). Wissenschaft als Beruf. In: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von J. Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 582–613.

Wieland, Josef (Hg.) (1993). Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Dr. Daniel Dietzfelbinger
Institut persönlichkeit+ethik GbR
Kapuzinergasse 9
86150 Augsburg
+ 49 (0) 174 172 2164
dietzfelbinger(at)pro-ethik(dot)de
www.persoenlichkeitundethik.de

Elisabeth Höftberger

Was übrig bleibt vom kirchlichen Wir
Fragmentaritätskompetenz systematisch-theologisch reflektiert

Abstract

Die Reflexion von Fragmentarität im Kontext verschiedener theologischer Disziplinen bildet den Ausgangspunkt des Artikels. In einer text- und archivgeschichtlichen Bestimmung wird zunächst deutlich, dass ein Fragment kaum isoliert verständlich ist, sondern meist nur im Verhältnis mit einem Ganzen interpretiert werden kann. Die zeichenhafte Verweisfunktion verbindet das Fragment mit dem Sakramentsbegriff. Anhand von Ergebnissen aus der papyrologischen Forschung wird die Unterscheidung von Überrest, Müll und Fragment diskutiert und auf die ekklesiologische Frage nach vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Repräsentationen eines kirchlichen Wir angewendet. Die Fragmentarität des kirchlichen Wir tritt besonders in der Archivfunktion von Kirchengebäuden und deren räumlichen Transformationen in säkularer werdenden Gesellschaften in einem anderen Medium hervor. Schließlich wird die Fähigkeit zur Imagination dessen, was in Zukunft vom kirchlichen Wir übrig bleibt, als eine systematisch-theologische Fragmentaritätskompetenz reflektiert.

This article begins by reflecting on the concept of fragmentarity within various theological disciplines. Based on approaches from textual and archival studies, it is shown that a fragment is rarely comprehensible in isolation and typically requires interpretation in relation to a larger whole. The symbolic referential function of the fragment is linked to the concept of the sacrament. Drawing on insights from papyrological research, the distinction between remnant, waste and fragment is explored and applied to the ecclesiological question of past, present and future representations of the ecclesial “we”. The fragmentarity of the ecclesial “we” is particularly manifest in the archival role of church buildings and their spatial transformations in increasingly secular societies, where it appears in a new medium. Finally, the ability to imagine what might remain of the ecclesial “we” in the future is seen as a systematic theological competence in dealing with fragmentarity.

Fragmentarität als interdisziplinäres Thema der Theologie

Fragmentarität wird in der Theologie aus den verschiedenen Perspektiven der diversen Fächer betrachtet. In der Religionspädagogik etwa verweist das Konzept auf ein Menschenbild, das die Bruchhaftigkeit und Vulnerabilität des menschlichen Lebens überhaupt in den Blick nimmt. Die Religionspädagogin Sabine Pemsel-Maier bezeichnet in Anschluss an Silvia Habringer-Hagleitner (2013) „Fragmentaritätskompetenz als Teilaspekt theologischer und spiritueller Kompetenz“ (Pemsel-Maier 2014, 221). Als Referenzbegriff zur Ganzheit und Vollkommenheit ist Fragmentarität auch Thema religionsphilosophischer Reflexionen zu Weltvorstellungen und zum Verhältnis von Mensch, Welt und Göttlichem. So stellt der Systematische Theologe und Religionsphilosoph

DOI: 10.17879/zpth-2024-6270 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 207–215

Michael Moxter fest: „Der Begriff des Fragmentes fängt diese Last des Unvollendeten ab“ (Moxter 2021, 106). Vor dem Hintergrund der Moderne bezeichne das Wort die Fragmentierung von Einheit und Ganzheit, nicht nur als Verlust, sondern – im Bewusstsein, dass Vollendung unerreichbar ist – als „Entlastung“ (ebd.). Auch in der bibelwissenschaftlichen Forschung spielt Fragmentarität eine wichtige Rolle, allerdings weniger philosophisch, sondern ganz konkret gedacht. Die Überlieferung biblischer Texte gestaltet sich oft fragmentarisch und in der Papyrologie sind Fragmente ein zentrales Medium der Textrekonstruktion. Eine begrifflich-theologische Einordnung des Konzeptes „Fragment“ nimmt der Pastoraltheologe Florian Kunz (2024) in seinem jüngst veröffentlichten Werk *Kirche im Fragment* als Basis für seine Auseinandersetzung mit kirchlich-organisationaler Identität vor. Er lehnt den Bezug zum Gegenbegriff „Totalität oder Ganzheit“ ab, würde dies das Fragmentarische auf das „Defizitäre reduzieren“ (255), was nicht adäquat sei: „Die andere Seite bleibt unbestimmbar, transzendent“ (ebd.).

Für die Systematische Theologie sind all diese Teilaspekte relevant, wie in den folgenden Überlegungen deutlich werden wird. Aus systematisch-theologischer Perspektive ist es lohnend, zunächst der *text*- und *archivgeschichtlichen* Spur in der Abgrenzung des Begriffs „Fragment“ weiter zu folgen. Diese fand zwar im Zusammenhang mit Text- und Quellenkritik bisher theologische Beachtung, wurde jedoch nicht systematisch in ihrer Bedeutung für die (dogmatische und fundamentaltheologische) Frage nach der Kirche oder kirchlicher Tradition reflektiert.

Das Fragment: vom Überrest zum Zeichen

Die Geschichte des Wortes „Fragment“ geht auf das lateinische Verb „frangere“ für „brechen, zerbrechen“ zurück (vgl. Sojer 2021, 533). Die Bedeutung des Begriffs „fragmentum“ änderte sich im Lauf der Zeit. Ab dem 15. Jahrhundert bezeichnete er Teile von Handschriften und Textbruchstücke (vgl. ebd. 534). Der Terminus „Fragment“ benennt ebenso unvollendete Werke im Sinne eines ästhetischen Fragments (Müller et al. 2019, 10) und heute auch generell Bruchstückhaftes (vgl. Duden Online).

In der kultur- und textwissenschaftlichen Charakterisierung von Fragmenten besteht eine spannende Parallele zur Art und Weise, wie kirchliche Tradition lebendig weitergegeben wird. So stellen Stephan Müller, Katharina Philipowski, Kay Malcher und Antje Sablotny als Herausgeber*innen im Vorwort eines Sammelbandes fest, dass erst die Zuschreibung einer (verlorengegangenen) Funktion zu einem Fragment und die Erkenntnis, dass es sich um den Teil von etwas „Ganzem“ handelt, die Unterscheidung zwischen einem Fragment mit Relevanz von einem schlichten Überrest ohne Bedeutungszusammenhang ermöglicht: „Der zeichenhafte Aspekt scheint dabei wieder der springende Punkt für eine fächerübergreifende Theorie des Fragments zu sein“ (Müller et al. 2019, 13). Ein Fragment erhält damit nicht nur Bedeutung durch sich selbst, sondern weil es auf etwas anderes hinweist, das für die Betrachter*innen Bedeutung hat.

Zeichenhaftigkeit ist auch ein wichtiges Konzept theologischer Reflexion über religiöse Gegenstände, Rituale und Erfahrungen. Das Zweite Vatikanische Konzil nahm 1963 umfassende Reformen der katholischen Liturgie vor. In der dazu veröffentlichten Konstitution *Sacrosanctum Concilium* werden liturgische Geräte als „Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeiten" (Nr. 122) bezeichnet. In der Sakramententheologie wird darüber nachgedacht, inwiefern Vollzüge des Glaubenslebens eine wirklichkeitsverändernde Erfahrung der Liebe Gottes sind und als solche erlebt und verstanden werden. Ein textwissenschaftlich definiertes Fragment bedarf aber „zwingend der Materialität" (Müller et al. 2019, 13). Was auf religiöse Gegenstände ebenso zutrifft, gestaltet sich im Sakrament anders – zwar gibt es eine sichtbare Dimension, doch ist diese nicht primär materiell, sondern rituell codiert. Sowohl religiöse Gegenstände als noch vielmehr Sakramente gewinnen ihre Bedeutung jedenfalls wesentlich durch ihre Zeichenhaftigkeit, in der christlich formuliert die „unbegrenzte schöpferische Lebensmacht" (Hoff 2021, 74) – Gott – durchscheint, sichtbar und erfahrbar wird.

Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium,* die im Jahr 1964 vom Zweiten Vatikanischen Konzil promulgiert wurde, bezeichnet die Kirche als Ganze als Sakrament und damit auch Zeichen: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Mit der Reflexion der sichtbaren und unsichtbaren Dimension der Kirche wurde die absolute Identifikation der irdischen Institution mit der Kirche Jesu Christi aufgebrochen. Die leitende Frage dieses Artikels ist deshalb weniger, inwiefern Kirche fragmentarisch im Sinne von noch nicht vollendet ist. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Annahme einer *societas perfecta* beendet und offiziell durch andere Bilder wie jenes der pilgernden Kirche (LG 14) ersetzt. Die Frage ist vielmehr, wie Theorien der Fragmentarität und des Fragments eine Anregung für die Reflexion dessen sein können, was von einem vergangenen kirchlichen Wir überliefert worden ist – ja, was übrig geblieben ist – und auch, wie zukünftige Fragmente der gegenwärtigen, pluralen Vorstellungen von kirchlichen „Wirs" aussehen werden.

Perspektivenverschiebungen durch Fragment-Forschung

Ein Blick in die papyrologische Forschung zeigt die Dynamik der Grenze zwischen Überrest, Müll und Fragment wiederum ganz konkret: Bei Ausgrabungen in der antiken ägyptischen Stadt Oxyrhynchus wurden auf einer antiken Müllhalde seit dem Ende des 19. Jahrhunderts hunderttausende Papyrus-Fragmente gefunden, darunter auch der Septuaginta und des Neuen Testaments (vgl. Luijendijk 2010, 218). Diese sind zwar primär textgeschichtlich außerordentlich relevant, ermöglichen für Luijendijk aber auch Schlussfolgerungen über die alltägliche Bedeutung von Schriften und deren sakraler Verweisfunktion. Luijendijk zeigt, dass die materielle Beschaffenheit der Schriften von antiken Christen und Christinnen nicht überall gleich gedeutet wurde. In antiken

schriftlichen Zeugnissen reicht die Bandbreite von einer zumindest liturgischen Rolle bis hin zur sakralen Bedeutung des „physical codex as the embodiment of Christ“ (234). Das Beispiel der Müllhalden Oxyrhynchus‘ zeige jedoch auch einen anderen Zugang, wo christliche Manuskripte als Müll entsorgt wurden (vgl. ebd.). Was Müll und wichtiges Fragment ist, liegt einmal mehr bei der Person, die über die Bedeutung des Überrestes urteilt und ihm eine Zeichenhaftigkeit zuschreibt oder nicht.

Da die Funde von Papyrus-Fragmenten den Blick auf biblische Überlieferungen oder Glaubenspraxis verändern können, sind sie ein Beispiel dafür, dass das Wir der kirchlichen Tradition mit Fragmentarität sowie der Neudeutung von Fragmenten umgehen können muss. Denn nicht nur eine neue Wortvariante in einem Bibeltext kann irritieren, wie etwa die Neuauflage der deutschen, nun nur mehr katholischen Einheitsübersetzung von 2016 zeigte. Neues Wissen über das (Glaubens-)Leben von christlichen Menschen im Laufe der Geschichte kann eigene Vorstellungen auflösen. Diese materielle Fragmentarität ist auch auf einer theologisch-ekklesiologischen Ebene wirksam. Mit der Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (Nr. 12) wird die Auseinandersetzung mit der historischen Situierung der Heiligen Schrift als notwendig und legitim anerkannt. Das impliziert auch eine Wahrnehmung für die Fragmentarität biblischer Überlieferung und der darauf gründenden kirchlichen Tradition. Das Spannende an historischer, archäologischer oder auch literaturwissenschaftlich-motivgeschichtlicher Forschung an biblischen und kirchlichen Themen ist, dass sie unseren Blick auf das kirchliche Wir, in das sich Menschen heute einreihen, immer wieder verändert. Dieses Wir entsteht nämlich gerade nicht nur in selbst umgrenzter Definition, sondern im Austausch mit dem gesellschaftlichen Kontext und den vielfältigen Traditionen, denen man sich zuschreibt oder in die man eingebunden ist. Und auch wenn ein solches Wir-Gefühl von einer Idee der Einheit charakterisiert ist, ist einer „erfolgreichen“ Traditionsweitergabe meist eine hohe Ambiguitätstoleranz für die vielen verschiedenen Wir inhärent. Diese Überlegungen lassen sich auch in die Zukunft richten. Welches Bild eines gegenwärtigen kirchlichen Wir wird in hunderten von Jahren noch bestehen? Welche Konstruktionen werden über die heutige Situation entstehen? Würden wir uns darin wiederfinden? Solche Fragen stoßen ein (theologisches) Nachdenken darüber an, was übrig bleibt.

Kirchengebäude als Archiv theologischer Fragmente

Durch ein aktuelles, sehr angreifbares Beispiel lassen sich die vorherigen Überlegungen nochmals an einem anderen „Medium“ verdeutlichen. Kirchengebäude sind nach wie vor Orte, die für christliche Gemeinschaften ein zentraler Raum des Glaubenslebens sind. Sie stellen darüber hinaus für viele Menschen ohne religiösen Bezug einen kulturellen oder zumindest geografischen Fixpunkt dar. Kirchenbauten sind zumeist frei zugängliche kunstgeschichtliche Inventare und zugleich Archive vergangener, oft

problematischer Theologien. Mehrfach verändert und überbaut, abgerissen oder niedergebrannt, wieder aufgebaut und gestaltet sind sie kein geschlossenes Kunstwerk, sondern Sammlungsort künstlerischer und theologischer Fragmente. Anliegen des Denkmalschutzes haben bereits in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder die Frage aufgeworfen, welcher Zustand konserviert werden soll und wo Änderungen zugunsten gewünschter Anpassungen aktiver Gemeinden möglich sind. Mittlerweile stellt sich in den meisten europäischen Ländern allerdings längst eine andere virulente Frage, nämlich, wie mit nicht mehr genutzten oder finanziell nicht mehr tragbaren Kirchenbauten umgegangen wird. Die Initiative „Kirchenmanifest“[1] will Bewusstsein dafür schaffen, dass diese Gebäude Gemeingüter sind und sich im Lauf der Zeit Menschen in diese Räume durch ihr Gestalten, Schenkungen, ihre Frömmigkeitsvorstellungen, durch profane Nutzung eingeprägt haben (vgl. Welzel 2024, 40). Hier wird deutlich, dass Kirchengebäude nicht nur ein *kirchliches* Wir repräsentieren, sondern Teil eines größeren, wenn auch oft unspezifischen gesellschaftlichen Wir sind, das sich weit in die Vergangenheit ausstreckt.[2] Sind Kirchenbauten damit Fragmente eines historischen Wir? Rufen sie noch eine religiöse oder kulturelle Resonanz hervor? Wovon will man sich bewusst trennen? Wird auch „Neues“ konserviert? Das Projekt „invisibilis“[3] macht insbesondere moderne Kirchenbauten sichtbar, deren Erhalt nach ihrer Profanisierung gefährdet ist. Die ungleichen Konservierungsmuster bei Kirchengebäuden führen erneut zur Frage, was übrig bleibt, welches kirchliche (und gesellschaftliche) Wir auch in Zukunft noch repräsentiert wird.

Fragmente brauchen Imagination

Es kann nachdenklich machen, was in Zukunft als Fragment eines kirchlichen Wir aus der Vergangenheit wahrgenommen werden wird. Sich das vorzustellen, kann die eigene Imaginationsfähigkeit trainieren.[4] Denn ohne Imagination, also die Vorstellungskraft, die Bezug auf etwas Abwesendes, Erinnertes oder einen Wissenszusammenhang nimmt, könnten wir Fragmente nicht zuordnen. Auch das Gefühl eines Wir, einer Zugehörigkeit, hängt von der Fähigkeit zur Imagination dieser nicht immer greifbaren

[1] Vgl. https://www.moderne-regional.de/kirchenmanifest/ [13.9.2024].

[2] Eine umfassende systematisch-theologische Reflexion des Raumaspektes in Fragen der Glaubensbegründung und des gelebten Glaubens bieten Hans-Joachim Sander (2019) und Gregor Maria Hoff (2021) in ihrer Reihe Glaubensräume. Hoff analysiert etwa die Auswirkungen der Transformation von Friedhofskulturen und deren Einfluss auf die Codierung von Tod und der Sakralität von alten und neu entstehenden Gedenkräumen sowie Rückwirkungen auf das Zeichen „Gott“ (vgl. Hoff 2019, 162–165).

[3] Vgl. https://www.moderne-regional.de/category/invisibilis/ [13.9.2024].

[4] Für einen Überblick zum Konzept der Imagination und der genaueren Auseinandersetzung mit dessen unterschiedlichen Facetten, die hier nicht geleistet werden kann, vgl. Gregorio et al. 2024 sowie Haberer 2012.

Gemeinschaft ab. Die Vorstellungskraft trägt ebenso dazu bei, dass sich die „imaginativen Gehalte“ der Worte der Jesuserzählungen über ihr Übertragungsmedium hinaus zu „tragenden Imaginationen des Evangeliums“ entfalten können, wie die Praktische Theologin Konstanze Kemnitzer (2019) beschreibt.

Letztlich braucht jede Verwendung von Zeichen Imagination. Der Gebrauch des Zeichens „Gott“ zeigt wiederum, wie schwierig die Deutung der Zeichenhaftigkeit sein kann. Folglich hat auch ein Sakrament viel mit Imagination zu tun – nicht als bloße Fantasterei, sondern als Vorstellungskraft, die nötig ist, um nicht Sichtbares und schwer Verstehbares nachvollziehbar zu machen. In der Psychologie, Philosophie und den Kognitionswissenschaften wird Imagination schon länger als mentale Fähigkeit geschätzt, erstrebenswerte und positive Entwicklungen der Zukunft gedanklich zu antizipieren und so zu ihrer Verwirklichung beizutragen (Asma 2022).

Wenn Pemsel-Maier (2014) von Fragmentaritätskompetenz spricht, adressiert sie eine Haltung dem menschlichen Leben in seiner Bruchstückhaftigkeit als Ganzem gegenüber, eine spirituelle Ressource, um damit umzugehen. Man könnte den Begriff nach den bisherigen Überlegungen auch ekklesiologisch anwenden und fragen: Welche Kompetenz besteht in der Imagination dessen, was in Zukunft von Kirche und kirchlicher Tradition „übrig“ bleibt? Im Bewusstsein, dass theologische Konzepte in einzelnen Köpfen, auf realen oder digitalen Buchseiten womöglich nicht lange überdauern, wird diese systematisch-theologische Frage zu einer sehr konkreten: Wo spiegeln sich theologische Konzepte in Glaubenspraxis und in materiellen Zeugnissen wie Gebäuden oder Gegenständen? Welche Fragmente der kirchlichen „Wirs“ von heute werden bleiben? Wieder führt die theoretische Reflexion zurück zum Müll. Die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann (2018, 352) weist im Rahmen ihrer Studien zum kulturellen Gedächtnis auf eine Erzählung über einen unkonventionellen Auftrag an den Semiotiker Thomas A. Sebeok im Jahr 1980 hin. Für einen US-amerikanischen Konzern sollte er ein System der Zeichen- und Informationsübermittlung entwickeln, dass auch in zehntausend Jahren noch über die Gefährlichkeit gelagerten Atommülls Aufschluss geben könnte. Der Vorschlag Sebeoks war die Gründung einer „Atompriesterschaft“ aus Physiker*innen und Sprachwissenschaftler*innen, die mit einer transgenerationalen, immer wieder neuen Codierung dieser Botschaft eine stabile Überlieferung gewährleisten könne (vgl. Schneider 1987, 676). Wie Manfred Schneider 1987 in seiner Auseinandersetzung mit Erinnerungs- und Vergessenstechniken feststellt, wird hier im Zeitalter moderner Technologien – was für heute ungleich mehr gilt – ein Übertragungssystem empfohlen, das durch die Gesellschaft in der Moderne „längst obsolet“ (ebd.) gemacht wurde. Schneiders Reflexionen zur Überlieferungstechnik „religiöser Tradition“ sind begleitet von einem bestimmten Bild ebendieser: „Denn religiöse Gemeinschaften verschreiben sich ausnahmslos der Aufgabe, ursprüngliche Stiftungsakte zu bezeugen, Notariate von göttlichen Mitteilungen zu unterhalten oder heilige Urkunden in unveränderlicher Gestalt zu bewahren“ (ebd.). Er benennt damit einen wichtigen Teil religiöser Traditionen, die eine rituelle Anbindung aufweisen und wo Traditionsweitergabe stattfindet. Sie

stellen erinnerungstheoretisch stabile und dynamische Systeme zugleich dar. Allerdings bleibt hier ein wichtiger Teil religiöser Traditionsbildung unerwähnt.[5] Die Geschichte zeigt nämlich, dass durch die notwendig zeichenhafte Deutung von Überlieferungszeugnissen und ihren fragmentarischen Charakter dennoch keine absolute Interpretationssicherheit gegeben ist. Mit dieser Erkenntnis umzugehen und sie zugleich ekklesiologisch oder offenbarungstheologisch zu verarbeiten, kann als systematisch-theologische Fragmentaritätskompetenz gedacht werden.

Literaturverzeichnis

Asma, Stephen T. (2022). Imagination. A New Foundation for the Science of Mind. In: Biological theory 17, Nr. 4, 243–249. doi:10.1007/s13752-022-00410-4

Assmann, Aleida (1999/2018). Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C. H. Beck.

„Fragment“ in: Duden Online, abrufbar unter https://www.duden.de/node/50030/revision/1307485 [24.8.2024].

Gregorio, Serena, Gerson Reuter, Matthias Vogel & Christiana Werner (Hg.) (2024). Geist und Imagination. Zur Bedeutung der Vorstellungskraft für Denken und Handeln. Berlin: Suhrkamp.

Haberer, Lilian (2012). Imaginäres. In: Stephan Günzel (Hg.), Lexikon der Raumphilosophie. Unter Mitarbeit von Franziska Kümmerling. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 184–185.

Habringer-Hagleitner, Silvia (2013). Lieben, was ist – Theologie für Kinder als Habitus. In: Anton Bucher & Elisabeth E. Schwarz (Hg.), „Darüber denkt man ja nicht von allein nach ...“. Kindertheologie als Theologie für Kinder (Jahrbuch für Kindertheologie 12). Stuttgart: Calwer, 68–80.

Hoff, Gregor Maria (2021). Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie. Band II/1: Der theologische Raum der Gründe. Ostfildern: Matthias Grünewald.

Höftberger, Elisabeth (2023). Religiöse Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jüdisch-Christlichen Dialog. Bielefeld: transcript. https://doi.org/10.14361/9783839466377

Kemnitzer, Konstanze (2019). Die Imagination des Evangeliums in der Virtualisierung der Lebenswelten. Antrittsvorlesung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel am 7. Februar 2019, abrufbar unter https://kiho-wuppertal.de/wp-content/uploads/2023/02/Konstanze-Kemnitzer-Imagination-des-Evangeliums.pdf [5.10.2019].

Kunz, Florian (2024). Kirche im Fragment. Zur Sorge um kirchlich-organisationale Identität in der Spätmoderne. Stuttgart: Kohlhammer.

Luijendijk, Anne Marie (2010). Sacred Scriptures as Trash. Biblical Papyri from Oxyrhynchus. In: Vigiliae Christianae 64, Nr. 3, 217–254, abrufbar unter https://www.jstor.org/stable/20789015 [5.10.2019].

[5] Vgl. dazu näher auch Höftberger 2023.

Moxter, Michael (2021). Erfüllungsfiguren im Zeitalter ihrer Fragmentierung. In: Paragrana 30, Nr. 1, 103–118. https://doi.org/10.1515/para-2021-0007

Müller, Stephan, Philipowski, Katharina, Malcher, Kay & Sablotny Antje (2019). Fragmentarität als Problem der Kultur- und Textwissenschaften. Eine Einleitung. In: Dies. (Hg.), Fragmentarität als Problem der Kultur- und Textwissenschaften (MittelalterStudien 28). Boston: Brill, 9–26. https://doi.org/10.30965/9783846756287

Pemsel-Maier, Sabine (2014). Wenn Fragmentarität zum Thema wird. Religionsunterricht inklusiv buchstabiert. In: Dies. & Miriam Schambeck, Inklusion!? Religionspädagogische Einwürfe. Freiburg: Herder, 206–223. https://doi.org/10.15496/publikation-91841

Sander, Hans-Joachim (2019). Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen. Ostfildern: Matthias Grünewald.

Schneider, Manfred (1987). Liturgien der Erinnerung, Techniken des Vergessens. In: Merkur 8, 676–686.

Sojer, Claudia (2021). Fragmente – Fragmentkunde – Fragmentforschung. In: Bibliothek Forschung und Praxis 45, Nr. 3, 533–553. https://doi.org/10.1515/bfp-2021-0047

Welzel, Barbara (2024). Die Glocke hat geschlagen. Kirchenbauten als Erbe Europas bewahren. In: Herder Korrespondenz 78, Nr. 8, 39–41.

Kirchliche Dokumente

Dei verbum. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Zweites Vatikanisches Konzil, 18. November 1965, abrufbar unter https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html [13.9.2024].

Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Zweites Vatikanisches Konzil, 21. November 1964, abrufbar unter https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html [13.9.2024].

Sacrosanctum concilium. Konstitution über die Heilige Liturgie. Zweites Vatikanisches Konzil, 4. Dezember 1963, abrufbar unter https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html [13.9.2024].

Mag. Mag. Dr. Elisabeth Höftberger
Projektleiterin „Theologie als Hoffnungsforschung? Die Auswirkungen der Klimakrise auf theologische Forschung und religiöse Praxis“ und Postdoc der „European Graduate School (Salzburg | Erfurt | Leuven): Theology in religious, cultural, and political Processes of Transformation“
Fachbereich Systematische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Paris Lodron Universität Salzburg
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg
+43 (0) 662 8044-2625
elisabeth.hoeftberger(at)plus.ac(dot)at
https://www.plus.ac.at/fb-systematik-zentrum/systematische-theologie/team/projektmitarbeiter/dr-elisabeth-hoeftberger/
ORCID: 0009-0006-6411-2257

Jonas Maria Hoff

Fragiles Wir und ambige Gastfreundschaft

Abstract

Zwischenmenschliche Kommunikation ist ein überaus voraussetzungsreiches Geschehen, das mit einer grundlegenden Differenz zwischen Ich und Du, Eigenem und Fremdem umgehen muss. Die Differenz zwischen diesen Polen lässt sich niemals völlig ausräumen. Sie macht Kollektivierungsprozesse fragil und riskant. Ein affirmativer Zugang zur Fremdheit wird vor diesem Hintergrund unselbstverständlich. Das gilt auch für die Gastfreundschaft, die in vielen Religionen als Tugend hochgeschätzt wird. Der Beitrag nimmt diese Konstellation zum Anlass für eine kurze theologische Analyse der Gastfreundschaft.

Interpersonal communication is a very complex process that must deal with a fundamental difference between 'I' and 'You', the familiar and the foreign. The difference between these poles can never be completely eliminated. It makes processes of collectivization fragile and risky. Against this background, an affirmative approach to foreignness becomes questionable. This also applies to hospitality, which is highly valued as a virtue in many religions. This contribution takes this constellation as an occasion for a short theological analysis of hospitality.

1. Fragiles Wir

Das Zueinander von Eigenem und Fremden ist ein menschliches Grundproblem. Es lässt sich auf ganz unterschiedlichen Wegen philosophisch und soziologisch entwickeln. Auf den Spuren Immanuel Kants kann es als erkenntnistheoretische Frage danach profiliert werden, wie einzelne Menschen wissen können, dass es das andere außerhalb ihrer selbst überhaupt gibt. Es sei ein bleibender

> „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können“ (Kant 2019, 36).

Schon die Existenz des Außen, die im Alltag kaum je bezweifelt wird, lässt sich in der Weise nicht letztgültig beweisen. Es bleibt bei einer Differenz zwischen Innen und Außen, Eigenem und Fremden oder – in konstruktivistisch-systemtheoretischer Diktion – zwischen System und Umwelt. Diese Differenzstellungen lassen sich auch auf zwischenmenschliche Verhältnisse anwenden, besteht doch auch zwischen Menschen zumindest in erkenntnistheoretischer Hinsicht eine Lücke, die sich nicht einfach überbrücken lässt. Redensartlich wird diese Beobachtung in der Aussage reflektiert, *man könne Leuten doch immer nur vor den Kopf gucken*. Die Differenz betrifft hier die Gedanken und Gefühle einer anderen Person. Die alltagsnahe Beobachtung macht darauf

DOI: 10.17879/zpth-2024-6271 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 217–224

aufmerksam, dass es hier keineswegs um eine intellektuelle Spielerei geht. Die existenzielle Relevanz der grundlegenden Differenz erschließt sich vorwiegend dort, wo Kommunikation scheitert, beispielsweise dort, wo sich Menschen grundlegend ineinander täuschen.

Ohnehin erscheint Kommunikation unter diesen Vorzeichen als überaus voraussetzungsvoller und störungsanfälliger Prozess. Der Kybernetiker Heinz von Foerster (1997, 183) bezeichnet die Sprache deshalb als „unerhörte Zaubernummer", weil sie mit einer „fundamentale[n] analytischen Unerklärbarkeit" (ebd., 184) einhergehe und mit „Unwißbarem" (ebd., 183) zu tun habe. Auf dieser Spur werden die Risiken menschlicher Kollektivierungsprozesse erahnbar. Wer sich in einen Gruppenzusammenhang begibt, muss Vertrauen einsetzen, weil die anderen Personen dem eigenen Zugriff im Letzten prinzipiell entzogen bleiben.[1] Der Schritt ins *Wir* wird so ebenso fragil wie das *Wir* selbst. Zugleich erscheint dieser Schritt unumgänglich, insofern er überhaupt erst die Möglichkeit gelingender Kommunikation eröffnet. So entsteht das Bild eines „lebensnotwendige[n] Risiko[s]" (Beck 2022, 24). Das wiederum verschärft noch einmal die Frage, wie eine Zuwendung und Würdigung von Anderem begründet werden kann.

Der vorliegende Beitrag spürt dieser Frage nach und fokussiert dazu vor allem auf die Gastfreundschaft als religiöse Figur. Der Text handelt dabei nicht nur von Fremdheit, er soll – in der Komposition dieses Heftes – selbst einen „fremden Blick" anbieten. Dazu dient vor allem die kritische Analyse der Ambiguität von Gastfreundschaft.

2. Gastfreundschaft

Angesichts der beschriebenen Unsicherheit ist eine affirmative Haltung zu Fremdem und Anderem keineswegs selbstverständlich.[2] Gleiches gilt für die Gastfreundschaft, in der diese Haltung als Praxis verdichtet wird. In der Gastfreundschaft wird Vertrauen investiert, d. h. ergebnisoffen eingesetzt. Im Rekurs auf Jacques Derridas Konzept der *absoluten Gastfreundschaft* stellt Margit Eckholt (2023, 224) heraus: Gastfreundschaft sei „immer mit einem ‚Schritt' verbunden, einem Überschreiten der Schwelle, bei dem sich die Beziehung zwischen Gast und Gastgeber in ganz entscheidender Weise zu verändern beginnt".

Gerade weil zwischen Ich und Du eine nicht aufhebbare Differenz besteht, bedarf es eines Schrittes oder gar – in Anlehnung an Søren Kierkegaard – eines Sprungs. Dies aber hat gleich mehrfach mit Religion zu tun. Zum einen nämlich ist gerade der religiöse Bereich durch einen Setzungscharakter abseits eineindeutigen Beweiswissens

[1] Das gilt unabhängig davon, dass die Differenz zugleich Möglichkeitsbedingung für gelingende Kommunikation ist.

[2] Gleiches gilt für zwischenmenschliche Nähe als ambiges Phänomen. Vgl. Feeser-Lichterfeld u. a. 2023.

gekennzeichnet, zum anderen spielt die Gastfreundschaft in vielen religiösen Traditionen eine herausragende Rolle. Das Wagnis der Affirmation von Fremdem und Anderem wird hier aus spezifisch religiösen Gründen kultiviert. Aus der jüdisch-christlichen Tradition möchte ich dafür kurz zwei Motive anführen.

2.1 Fremdheit Gottes

Das wohl entscheidende Motiv besteht darin, dass jüdisch-christliche Gottesbilder selbst von massiven Verfremdungseffekten gekennzeichnet sind. Das lässt sich an zentralen biblischen Offenbarungsnarrativen zeigen. Zu denken wäre hier beispielsweise an die Gotteserscheinung (Theophanie) im brennenden Dornbusch (vgl. Ex 3,1–4,17) oder Elijas Gottesbegegnung im „sanften, leichten Säuseln" (1 Kön 19,12). In beiden Fällen wird die göttliche Nähe und Präsenz eingeschränkt, distanziert und verfremdet. Diese Fremdheit Gottes wird bestätigt, wo Gott als Gast auftritt. Den *locus classicus* dafür bildet Abrahams Begegnung mit den drei Figuren bei den Eichen von Mamre (Gen 18, 1–10). Abraham sieht „vor sich drei Gestalten stehen" (Gen 18,2) und erkennt Gott in ihnen, obwohl dessen Gestalt selbst nicht unmittelbar ansichtig wird. In den drei Gestalten kehrt Gott verfremdet als Gast bei Abraham ein. Die Fremdheit Gottes lässt sich über die Einzelerzählungen hinaus systematisieren. Sie hängt mit der Vorstellung zusammen, dass kein Gottesbild die göttliche Wirklichkeit je vollständig einholen kann. Nach Eckholt (2007, 105) wird Gott so „der ‚Fremde' par excellence, der, der immer größer ist und als solcher Fremder je neu auf den Weg schickt und in die Fremde aufbrechen lässt. An diesem ‚fremden' Gott zerbrechen alle Bilder, die wir uns von Gott machen." René Dausner (2021, 125) spricht deshalb vom „Monotheismus als Lernort einer Liebe zum Fremden". Das gilt freilich nicht nur für Judentum und Christentum, sondern auch für den Islam.

2.2 Gottbildlichkeit

Ein zweites Motiv hängt mit der Fremdheit Gottes unmittelbar zusammen. Mit der Vorstellung einer Gottbildlichkeit (zum Begriff: Neumann-Gorsolke 2017, 2) der Menschen wird die Fremdheit Gottes nämlich auf sie übertragen: „Da der Mensch als Abbild Gottes geschaffen ist, kann im Fremden, für den, der ihn aufnimmt, Gott selbst präsent werden" (Böttigheimer 2009, 152). Auch die Gastfreundschaft wird so religiös qualifiziert, weil der Kontakt mit anderen Menschen dadurch als Ort von Offenbarung infrage kommt. Diese schöpfungstheologische Grundaussage lässt sich christlich vor allem in der Annahme einer Menschwerdung Gottes ausweiten, von dort aus aber auch weiter christologisch profilieren.[3]

[3] Eckholt schreibt bspw., Gastfreundschaft führe „in die Tiefe des Christusereignisses, in das Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi, in die Hingabe seines Lebens für die vielen

Vor dem Hintergrund dieser beiden Motive wird verständlich, warum Rolf Gärtner (2014, 123) die „Gastfreundschaft als methodisches Paradigma […] dogmatischer Theologie überhaupt" versteht. Theologie nämlich sei grundsätzlich „darauf angewiesen, das Fremde anzunehmen, weil sie nur so von Gott als dem absolut Anderen sprechen und zu Erkenntnisfortschritten gelangen kann" (ebd., 117). Die affirmative Stellung zu Fremd- und Andersheit wird so integraler Bestandteil der christlichen Systemlogik. Das geht deutlich über den erkenntnistheoretischen Problemhorizont hinaus, mit dem ich diesen Text eingeleitet habe. Die religiös motivierte Affirmation des Anderen muss nämlich nicht auf das Handeln einer Einzelperson beschränkt werden, sondern kann sich auch auf Kollektive beziehen. Es geht dann nicht mehr um den Sprung vom *Ich* zum *Wir*, sondern auch um die Verhältnisse von *Wir* zu *Ihr* und *Wir* zu *Wir*. Aus diesem Grund wird die Gastfreundschaft in der Theologie nicht nur als individuelle Tugend betont, sondern gerade auch als Metapher und Deutungskategorie für den Kontakt unterschiedlicher Kulturen und Religionen eingesetzt. Claude Ozankom (2012, 218) versteht die Gastfreundschaft als „Archetyp" solcher Begegnungen. Als Kategorie begegnet sie besonders in *Interkultureller* und *Komparativer Theologie* (vgl. von Stosch 2023, 120). In beiden Feldern wird so ein positives Zueinander unterschiedlicher Kollektive modelliert. In der Komparativen Theologie markiert die Gastfreundschaft eine von fünf Grundhaltungen. Bei Klaus von Stosch (2021, 15) heißt es dazu:

> „Wir sollten die eigene Theologie zugänglich und verständlich präsentieren und uns ehrlich bemühen, die eigene Wohnung zu zeigen – auch in ihrer Begrenztheit und Angreifbarkeit. Wir sollten den fremden Gedanken und Menschen die Chance geben, bei uns anzudocken und sich in ihren Eigenheiten in das eigene Denken einzubringen."

Gastfreundschaft bildet hier einen hermeneutischen Schlüssel, um aus den Unterschieden der Religionsgemeinschaften in einer gemeinsamen Handlung näher zueinander zu finden.

3. Rückkehr des Risikos: Ambige Gastfreundschaft

In theologischer Hinsicht begegnet die Gastfreundschaft folglich auf verschiedenen Ebenen. Sie lässt sich vor allem von der Fremdheit Gottes und der Gottbildlichkeit des Menschen herleiten und bezeichnet eine grundlegend affirmative Haltung zu Fremdem und Anderem. Für Kollektivierungsprozesse ist sie als Orientierungsnorm von hoher Bedeutung. Die Risiken im Zwischenmenschlichen, auf die die Gastfreundschaft eine affirmative Antwort gibt, werden durch sie aber nicht einfach aufgelöst. Sie betreffen vielmehr auch die Gastfreundschaft selbst. Von Stosch spricht bewusst von

anderen, es führt auf den Weg Jesu Christi an der Seite vor allem derer, die Not leiden, die ausgegrenzt werden, denen Lebenschancen genommen werden" (Eckholt, 2023, 235).

„Angreifbarkeit“ (Stosch 2021, 15). Darin klingt eine Ambiguität der Gastfreundschaft an, die ihr schon etymologisch eingeschrieben ist. Das deutsche Wort *Gast* lässt sich auf das indogermanische *ghostis* zurückführen. Dieser Ausdruck aber bezeichnet

> „sowohl den friedlich sich nähernden Fremden, dem Schutz, Unterkunft, Bewirtung gewährt wird, als auch den mit kriegerischen Absichten ins Land fallenden Fremden, den Feind. Im Germ. überwiegt früh die erste Bedeutung, doch kann noch mhd. gast auch für ‘Krieger’ bzw. ‘feindlicher Krieger’ stehen“ (o. A. 1993, vgl. auch Ozankom 2012, 213).

Die Gast*freundschaft* wird so zu einem riskanten Geschäft. Das aber betrifft nicht nur diejenigen, die Gäste aufnehmen. Es gilt auch in umgekehrter Blickrichtung. Darauf hat Hildegund Keul (2023, 171) jüngst hingewiesen:

> „Gastfreundlich zu handeln mag riskant sein. Gastfreundschaft *anzunehmen* (Hervorhebung: im Original), ist häufig noch riskanter […]. Auch Gäste wissen nicht, was sie erwartet, wenn sie den Schutzraum anderer Menschen betreten und sich damit hinter Mauern begeben, die zur Falle werden können. Gastfreundschaft ist eine Praxis der Macht.“

Die Gastgeber*innen bestimmen weitgehend den Rahmen der Interaktion. Es ist ihr Raum, den sie auf eigenen Entschluss hin für andere öffnen. Diesen Schritt muss man sich überhaupt leisten können. Damit ist ein Machtgefälle angesprochen, dessen Wirkweise durch kritische Rückfragen aufgedeckt werden kann: „Wer ist sichtbar? Wer zählt? Wer fehlt?“ (Geiser 2024, 226). Die Machtförmigkeit der Gastfreundschaft öffnet Möglichkeiten der gezielten Instrumentalisierung. Im Missbrauchskomplex der katholischen Kirche beobachtet Keul (2023, 174), wie Gastfreundschaft noch heute „gezielt als Grooming-Strategie eingesetzt“ wird. *Grooming* bedeutet in diesem Zusammenhang das interessengeleitete Anbahnen von Kontakten zu potenziellen Missbrauchsopfern (vgl. ebd.). Dieses Vorgehen wird gerade auch in kirchlichen Missbrauchskontexten als Gastfreundschaft getarnt.[4] Tatsächlich begegnen hier vielfach Aspekte, die die Gastfreundschaft auszeichnen: „Geschenke, Essen und Wein; Großzügigkeit, Öffnung eigener Räume, Entgegenkommen; das Interesse und die persönliche Zuwendung, die die Opfer erfahren“ (ebd., 174).

Auch die Gastfreundschaft erweist sich somit keineswegs als Pauschallösung, die einfach aus der Fragilität des Wir herausführte. Sie bleibt vielmehr selbst ein Ort dieser Fragilität und wird so zu einem ambigen Wert.

[4] Hinzukommt, dass Gastfreundschaft auch bei der Vertuschung von Missbrauch eingesetzt werden kann. Diese doppelte Funktion hatte die Gastfreundschaft etwa bei Emil Lorenz Stehle: „Zum einen setzte er sie als Grooming-Strategie gegen junge Frauen ein. Zum anderen bot er klerikalen Missbrauchstätern, die unter Verdacht oder staatlichen Zugriff gerieten, seine unumschränkte Gastfreundschaft an“ (Keul 2023, 176).

4. Gastfreundschaft und Kollektivierung

Wie aber nun verfahren mit der Gastfreundschaft? In erster Linie ist der Hinweis wichtig, dass die Feststellung von Ambiguität nicht mit einer völligen Absage an ein Phänomen einhergehen muss. Das gilt auch dann noch, wenn die Ambiguität aus dem Zusammenspiel ethisch relevanter, einerseits positiver und andererseits negativer Einflüsse resultiert. Keul (2023, 182) selbst hat die Frage aufgeworfen, „welche Rolle Gastfreundschaft bei der Aufarbeitung von Missbrauch spielt, wenn beispielsweise Betroffene und Menschen, die sie unterstützen, einander Raum eröffnen, wo das Unsagbare und Unsägliche ins Wort kommen kann." Gastfreundschaft wird hier wieder in ihrer positiven, sogar heilenden Wirkung bedacht. Auch bei Keul täuscht die Einsicht in die Ambiguität der Gastfreundschaft also nicht darüber hinweg, dass sie – in den Worten Christoph Böttigheimers (2009, 152) – eine „herausragende Kulturleistung" darstellt. Ihre Relevanz erweist sich nicht zuletzt angesichts zunehmender Rassismen in vielen Gesellschaften der Gegenwart. Wichtig scheint allerdings, die Machtförmigkeit der Gastfreundschaft ebenso im Blick zu behalten wie daraus resultierende Möglichkeiten, sie zum Nachteil anderer zu instrumentalisieren.

Die Leistung der Gastfreundschaft sticht besonders im Kontrast zu den eingangs angeführten Differenzen zwischen Eigenem und Fremden, Innen und Außen oder System und Umwelt heraus. In erkenntnistheoretischer Perspektive lassen sich diese Differenzen nicht einfach überspringen. Es bleibt deshalb bei einer Unsicherheit, die mit Vertrauen bearbeitet werden muss.[5] Die Gastfreundschaft steht genau dafür. Sie lässt sich dabei nicht auf eine abstrakt-affirmative Haltung beschränken, sondern führt in den direkten Kontakt, in die Nähe. Dass die Gastfreundschaft vielfach in religiösen Kontexten vorkommt, mag dabei auch mit ihrem Setzungscharakter zu tun haben. Sie ist als Entscheidung auf die fundamentale Frage hin lesbar, wieso überhaupt etwas bejaht werden sollte: Warum mit Vertrauen und nicht mit Misstrauen auf anderes und andere reagieren? Durch schlichte Beweise lässt sich diese Frage nicht erledigen. Ihre Bearbeitung bedarf anderer, deutungsbasierter epistemischer Formate. Religiöser Glaube bietet ein solches Format. Die Gastfreundschafts-Emphase vieler Religionen ist auch in dieser Hinsicht konsequent. Vor allem aber ist sie als Folge alteritätsorientierter Gottesbilder zu lesen.

In monotheistischer Sicht stellt die Gastfreundschaft somit eine gleichermaßen notwendige wie ambig-riskante Anforderung dar.[6] Sie bietet eine spezifische, reflexionsbedürftige Antwort auf die unhintergehbare Fragilität von Kollektivierungsprozessen.

---

[5] Das gilt zunächst unabhängig davon, ob dieser Schritt selbst reflektiert wird. Die als Beobachtung zweiter Ordnung gewonnene Vorstellung, dass sich Gemeinschaft nur als riskantes Investment konstituieren lässt, impliziert nicht, dass dieser Umstand in Kollektivierungsprozessen jeweils in dieser Weise bewusst sein müsste.

[6] Vgl. noch einmal Becks Konzept des „notwendigen Risikos" (Beck 2022).

Literaturverzeichnis

Beck, Wolfgang (2022). Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese. Ostfildern: Grünewald.

Böttigheimer, Christoph (2009). Der Beitrag christlicher Kirchen zur Glaubens- und Religionsfreiheit in Europa. In: Christoph Böttigheimer & Florian Bruckmann (Hg.), Religionsfreiheit – Gastfreundschaft – Toleranz. Der Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess, Regensburg: Friedrich Pustet, 146–174.

Dausner, René (2021). Der Monotheismus als Lernort der Liebe zum Fremden. Dogmatische Prolegomena zu einer Theologie der Gastlichkeit. In: Michael Schober, Hamideh Mohagheghi & Christian Espelage (Hg.), Interreligiöse Öffnung durch Begegnung. Hildesheim: Georg Olms, 125–137.

Eckholt, Margit (2007). Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik (Interkulturelle Bibliothek 46), Nordhausen: Traugott Bautz.

Eckholt, Margit (2023). Gastfreundschaft und Katholizität. Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche. In: Dominik Arenz; Jonas Maria Hoff & Albert Kikalulu (Hg.), Gastfreundschaft. Theologische Annäherungen an einen Begriff in der Spannung von Inkulturation, Katholizität und Synkretismus. Regensburg: Pustet, 219–236.

Feeser-Lichterfeld, Ulrich, Karl, Katharina, Könemann, Judith & Roser, Traugott (2023). Gefährliche Nähe - gefährdete Nähe. Ein Redaktionsgespräch. In: ZPTh (43) 1, 9–14.

Gärtner, Rolf (2012/^{2}2014). Seid jederzeit gastfreundlich. Ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral. Ostfildern: Patmos.

Geiser, Ellen (2024). Wer zählt? Praktisch-theologische Fährten zwischen der Neuen Politischen Theologie und Judith Butler. Bielefeld: transcript.

Kant, Immanuel (1781/2019). Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner.

Keul, Hildegund (2023). Gastfreundschaft – vulnerabel und vulnerant. Gefährliche Fallstricke und überraschend glückliche Wendungen. In: Dominik Arenz, Jonas Maria Hoff & Albert Kikalulu (Hg.), Gastfreundschaft. Theologische Annäherungen an einen Begriff in der Spannung von Inkulturation, Katholizität und Synkretismus. Regensburg: Pustet, 165–182.

Neumann-Gorsolke, Ute (2017). Art. Gottebenbildlichkeit (AT). In: WiBiLex, abrufbar unter https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/Gottebenbildlichkeit_AT___2020-11-16_14_41.pdf [25.5.2024].

o.A. (1993). Art. Gast. In: Wolfgang Pfeifer u. a. (Hg.), Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, abrufbar unter https://www.dwds.de/wb/etymwb/Gast [25.5.2024].

Ozankom, Claude (2012). Christliche Theologie im Horizont der Einen Welt. Regensburg: Friedrich Pustet.

von Foerster, Heinz (1997). Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen. Eine Selbsterschaffung in 7 Tagen. Wien: Kadmos.

von Stosch, Klaus (2021) Einführung in die Komparative Theologie. Paderborn: Brill/Schöningh.

von Stosch, Klaus (2023). Mehrfache Religionszugehörigkeit als neuer Synkretismus? Reflexionen zu Grenzen der Gastfreundschaft. In: Dominik Arenz, Jonas Maria Hoff & Albert Kikalulu (Hg.), Gastfreundschaft. Theologische Annäherungen an einen Begriff in der Spannung von Inkulturation, Katholizität und Synkretismus. Regensburg: Pustet, 120–129.

Dr. Jonas Maria Hoff
Vertreter des Lehrstuhls für Systematische Theologie
Institut für Katholische Theologie
Universität des Saarlandes
Campus A4 2
66123 Saarbrücken
+49 (0) 681 302 4377
jonas.hoff(at)uni-saarland(dot)de
https://www.uni-saarland.de/fachrichtung/katholische-theologie/personen/dr-jonas-maria-hoff.html
ORCID 0009-0009-4289-2442

Lena Siepker

Dialogorientierte Bürger*innenbeteiligung Heilmittel gegen gesellschaftliche Spaltung und Inspiration für kirchliche Reformprozesse?

Abstract

Den Diagnosen sowohl kirchlicher als auch demokratischer Krisen gemeinsam ist die Problematisierung zunehmender Polarisierungen. In beiden Kontexten werden partizipative Lösungsansätze in Anschlag gebracht, um tiefgreifende Konflikte zu lösen und den Zusammenhalt wieder zu stärken. Viele Hoffnungen in synodale Prozesse wurden jedoch enttäuscht und auch mit Blick auf Formate sog. deliberativer Bürger*innenbeteiligung stellt sich die Frage, ob dieses in Wissenschaft und politischer Praxis vielfach gelobte Instrument des Dialogs die erhofften Potenziale tatsächlich entfalten kann.
Die Suche nach Gründen für ein Scheitern partizipativer Lösungen muss, so das Plädoyer dieses Beitrags, von zwei Seiten her gedacht werden: Sie muss sowohl eine kritische Überprüfung der Krisenerzählung als Spaltungserzählung leisten als auch eine kritische Auseinandersetzung mit der Konzeption partizipativer Formate, die diese Erzählung zu beantworten versuchen. Die Auseinandersetzung dieses Beitrags mit der Demokratiekrise, aus der sich auch Impulse für andere Krisenkontexte ableiten lassen, zeichnet dabei ein nuanciertes Bild, das die Reduktion dieser Krise auf eine Spaltungserzählung als unterkomplex kritisiert, ebenso wie entsprechende Lösungsversuche, die auf dieses Narrativ reagieren.
Eine zentrale Gefahr liegt etwa darin, sich an normativ aufgeladenen, verkürzten Feind- sowie Leitbildern abzuarbeiten, die ausgrenzend statt integrativ wirken und erschweren, strukturelle Ursachen der Krisensituation und Verletzungen demokratischer Werte aufzudecken sowie in einen konstruktiven politischen Streit zu treten. Daraus ergeben sich besondere Anforderungen an die Gestaltung partizipativer Räume, die etwa im Kontext deliberativer Bürger*innenbeteiligung grundlegende Reformbedarfe der Beteiligungspraxis anzeigen.

Crisis diagnoses in both ecclesiastical and democratic contexts unite in problematising increasing polarisation. In both contexts, participatory approaches are proposed to resolve deep conflicts and strengthen cohesion. However, many hopes placed in synodal processes have been disappointed, and concerning so-called deliberative citizen participation formats, the question arises, too, whether this widely praised instrument of dialogue in science and politics can actually unfold its hoped-for potential.
The search for reasons for the failure of participatory solutions must, this article argues, be approached from two sides: it must critically examine the crisis narrative as a narrative of polarisation and critically engage with the conception of participatory formats that attempt to address this narrative. This article's examination of the democratic crisis, from which impulses for other crisis contexts can also be derived, presents a nuanced picture that criticises the reduction of this crisis to a polarisation narrative as overly simplistic, as well as corresponding attempts at solutions that react to this narrative.
A central danger lies, for example, in grappling with normatively charged, simplistic enemy images and role models that tend to be exclusionary rather than integrative and complicate the uncovering of and (constructive) debate over the violation of, for instance, democratic core values and the structural causes of the crisis. This results in particular demands on the design of participatory spaces, which in

DOI: 10.17879/zpth-2024-6272 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 225–234

the context of deliberative citizen participation indicate fundamental needs for reform in participatory practices.

Einführung: Krisen, Spaltung, Deliberation?

Kirchenaustrittszahlen und anhaltende Kritik an der katholischen Kirche von innen und außen verweisen auf grundlegende Reformbedarfe kirchlicher Strukturen. Krisendiagnosen in diesem Kontext scheinen dabei einige Parallelen aufzuweisen zu anderen Krisenkontexten, so etwa der Demokratiekrise in Deutschland. Diese wird im öffentlich-politischen Diskurs in jüngster Vergangenheit oft verbunden mit einer diagnostizierten Gefährdung des gesellschaftlichen Zusammenhalts durch die Zunahme gesellschaftlicher Spaltungen. Es besteht der Eindruck, dass Spaltungen zwischen scheinbar unversöhnlichen Lagern Lösungsversuche maßgeblich blockieren, so auch eine Lösung der kirchlichen Krise wie etwa im Rahmen des synodalen Wegs, der in Deutschland angestoßen wurde. Hoffnungen auf einen partizipativen Lösungsansatz, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, einen *gemeinsamen* Reformweg einzuschlagen und ein kirchliches „Wir" zu erneuern, wurden damit vielfach enttäuscht. Als Reaktion auf die demokratische Krise sticht sowohl in der politikwissenschaftlichen Forschung als auch in der politischen Praxis ebenfalls ein innovativer, *partizipativer* Lösungsansatz heraus, dem große Potenziale zugeschrieben werden, die Qualität des demokratischen Systems zu verbessern und gesellschaftlicher Fragmentierung entgegenzuwirken: die dialogorientierte – oder auch deliberative – Bürger*innenbeteiligung.

Deliberative Bürger*innenbeteiligung hat auf allen Ebenen des politischen Systems, besonders aber auf der kommunalen Ebene im vergangenen Jahrzehnt einen deutlichen Aufwärtstrend erfahren (ENGAGE 2021). Zahlreiche Bürger*innenräte, Zukunftswerkstätten, Bürger*innendialoge und viele andere Beteiligungsformate, die ohne gesetzlichen Zwang von politischen Organen oder Entscheidungsträger*innen initiiert werden, öffnen den Raum für Bürger*innen, um politische Mandatsträger*innen zu beraten und Empfehlungen für die Gestaltung politischer Prozesse auszusprechen. Konzeptualisierungen von Deliberation in der Tradition von Jürgen Habermas zufolge sind die Teilnehmer*innen dabei dezidiert in ihrer Rolle als Bürger*innen angesprochen, die es ihnen abverlangt, Eigeninteressen mit dem Gemeinwohl abzuwägen; der Dialog zielt zudem auf einen Austausch begründeter, intersubjektiv nachvollziehbarer Argumente, der (im Idealfall) zu einem konsensualen Ergebnis führt (vgl. u. a. Dryzek et al. 2019; Hammond 2020). Unter dem Anspruch der Inklusivität hat sich außerdem das Ideal etabliert, jeweils ein möglichst repräsentatives Bild der Bevölkerung zu beteiligen, was z. B. durch geschichtete Zufallsrekrutierungen auf Grundlage von Melderegisterdaten zu erreichen versucht wird (Siepker et al. 2024).

So konzeptualisiert (d. h. orientiert am Gemeinwohl und an rationaler Argumentation, der Erreichung von Konsens und der Einbindung verschiedener gesellschaftlicher

Gruppen), entsteht der Eindruck, deliberative Beteiligung sei wie dafür geschaffen, einer gesellschaftlichen Fragmentierung entgegenzuwirken. Deliberative Beteiligung könnte damit auch zum Vorbild für den Umgang mit Spaltungen und Fragmentierung in anderen, z. B. kirchlichen Kontexten sein. Allerdings werfen empirische Befunde und kritisch-theoretische Auseinandersetzungen die Frage auf, ob sich (a) die Demokratiekrise adäquat durch eine zunehmende gesellschaftliche Spaltung beschreiben lässt und (b) deliberative Beteiligung tatsächlich die erhofften Potenziale entfalten kann. Ziel des vorliegenden Beitrags ist, einige Schlaglichter auf diese offenen Fragen zu werfen und den interdisziplinären Mehrwert dieser politikwissenschaftlichen Auseinandersetzung aufzuzeigen, um damit eine „allgemeine Krisenkompetenz" zu stärken.

Kritische Perspektiven auf die Diagnose einer gesellschaftlichen Spaltung

Sichtbarstes Symptom der Demokratiekrise ist (nicht nur in Deutschland) das Erstarken von autoritär-populistischen Bewegungen und Parteien wie der AfD, die, erkennbar vor allem an einem großen Zuwachs der Wähler*innenschaft, immer breitere Unterstützung in der Bevölkerung finden. Die entsprechenden Parteiprogramme verfangen bei ihren Anhänger*innen besonders aufgrund ihrer umfassender Kritik an der Funktionsfähigkeit des demokratischen Systems, die mit zumeist simplifizierten Schuldzuweisungen an etablierte politische Eliten sowie vulnerable Gruppen und teils verfassungsfeindlichen[1] Lösungsvorschlägen beantwortet wird. Demokratiegefährdende Positionen scheinen damit nicht mehr nur auf die Ränder der Gesellschaft verteilt, sondern die Gesellschaft in zwei große Blöcke zu teilen: in autoritär-populistische Anti-Demokrat*innen oder Demokratie-Skeptiker*innen auf der einen und Verteidiger*innen der liberalen Demokratie auf der anderen Seite. – Zeigt sich hier also eine zunehmende gesellschaftliche Spaltung und liegt die Lösung der Demokratiekrise in der Überwindung dieser Spaltung durch die Wiederherstellung oder Förderung des gesellschaftlichen Zusammenhalts? Trotz der geschilderten Evidenzen für diesen Befund neigt diese Diagnose aus (mindestens) drei Gründen zu problematischen Verkürzungen.

Erstens: Eine umfassende empirische Studie, die *Einstellungen* von Bürger*innen zu verschiedenen Themenfeldern (Armut und Reichtum, Migration, Diversität und Gender sowie Klimaschutz) untersucht hat, zeichnet ein nuancierteres Bild und spricht aus soziologischer Sicht gegen eine starke Polarisierung der Gesellschaft (Mau et al. 2024). Das Fazit der Wissenschaftler: „Das Bild einer Spaltung konnten wir als stark überzogen zurückweisen" (ebd., 245). Im Ergebnis zeigten die Positionen der an der Untersuchung beteiligten Bürger*innen zu den genannten Themenfeldern eine nur moderate bis schwache Polarisierung und einen breiten Korridor der Übereinstimmung (ebd.). Auch

[1] Das Oberverwaltungsgericht Münster hat im Mai 2024 bestätigt, dass der Verfassungsschutz die AfD insgesamt als rechtsextremistischen Verdachtsfall einstufen darf (Deutschlandfunk 2024).

der These klassenbezogener Polarisierungen widersprechen die Wissenschaftler. Die Meinungslandschaft sei zwar von einer Klassenspezifik gekennzeichnet, d. h. dass die Einstellungen in den untersuchten Themenfeldern systematisch mit der Klassenlage zusammenhängen; keine der Themenfelder sei aber so verfasst, dass sich zwei Klassen als Antagonisten gegenüberstünden und gewissermaßen in entgegengesetzte Richtungen ziehen würden (ebd.).

Gleichzeitig zeigt die Arbeit von Mau et al., dass es Stichworte und Zuspitzungen von Streitthemen, gewissermaßen „Triggerpunkte", gibt, die bei vielen Menschen (über alle Ungleichheitsarenen hinweg und unabhängig von der politischen Orientierung) vehemente und oft stark emotionale Positionierungen hervorrufen. Diese „Sollbruchstellen der öffentlichen Debatte" (Mau et al. 2024, 278) treten den Wissenschaftlern zufolge vor allem zutage, wenn spezifische Erwartungen der Egalität, Normativität, Kontrolle und Autonomie verletzt werden, d. h. wenn Bürger*innen sich ungleich behandelt fühlen, wenn gegen das, was sie als Normalität sehen, verstoßen wird und wenn sie Entgrenzungen und Kontrollverlust oder Eingriffe in ihre Handlungsroutinen und Autonomievorstellungen fürchten (ebd.). Das passiere häufig, wo Bewegung in ungleiche Verteilungen kommt, weil sich die Welt verändert oder bislang unterlegene Gruppen Ansprüche erheben, welche die Etablierten abzuwehren suchen (ebd.). – An dieser Stelle ist hervorzuheben, dass (zunehmend) ungleiche Verteilungen, z. B. im Hinblick auf Vermögen (vgl. u. a. BMWK 2024), die Demografie (vgl. u. a. BJK 2024) oder politische Einflussmöglichkeiten (vgl. u. a. Siepker 2022) die gesellschaftliche Realität in Deutschland durchaus stark prägen. – Diese „Sollbruchstellen" werden außerdem von politischen Akteur*innen genutzt, um emotionale Reaktionen hervorzurufen und Wähler*innenstimmen zu gewinnen. Während sich aus soziologischer Perspektive also kein Bild einer tiefen Gespaltenheit der Gesellschaft hinsichtlich der Einstellungen der Bürger*innen darstellt, gibt es gleichwohl emotionalisierte Konflikte, die sich an zugespitzten Streitpunkten entzünden und starke Positionierungen hervorrufen.

Zweitens: Eine empirisch nicht haltbare Erzählung einer tiefen gesellschaftlichen Gespaltenheit ruft bisweilen inadäquate Lösungsvorschläge hervor, die von verschiedenen Akteur*innen politisch instrumentalisiert werden und eine fundierte Problembeschreibung und eine Lösung der Demokratiekrise erschweren. Auffällig ist, dass ein vermeintliches Auseinanderfallen der Gesellschaft sowohl vonseiten autoritär-populistischer Bewegungen als auch von Befürworter*innen des demokratischen Systems als Bedrohung gekennzeichnet wird. Diese Bedrohung wird jedoch unterschiedlich ausgelegt. So reagieren rechts-populistische Bewegungen wie die AfD mit dem Versuch der Begründung und der zwanghaften Durchsetzung einer einheitlichen, nationalistisch ausgelegten gesellschaftlichen Identität, die alle Menschen (gewaltsam) ausgrenzt und alle Lebens- und Gesellschaftsmodelle delegitimiert, die davon abweichen.

Der Richtung dieses Antwortversuchs haben sich allerdings auch prominente Mitglieder und Führungspersonen konservativer Parteien mit der programmatischen Verwendung

des Begriffs der Leitkultur angeschlossen, der dezidiert als „Fördermittel für den gesellschaftlichen Zusammenhalt“ beschrieben wird (Serap Güler, CDU, zit. nach Tagesschau 2023) und ebenfalls ein normatives Leitbild entwirft, das über die Verständigung auf demokratische Grundwerte hinaus zum Angriff auf plurale Lebensmodelle zu werden droht. Was deshalb innerhalb der CDU/CSU zu einem Politikum geworden ist, wirft hier weitere Zweifel an der Überzeugungskraft der Diagnose der gesellschaftlichen Spaltung in unvereinbare politische Lager auf. Denn abgesehen davon, dass die Forderung nach einer Leitkultur eine gesellschaftliche Spaltung eher zu produzieren droht als auf eine tatsächlich bestehende Spaltung zu reagieren, wird hier deutlich, dass sich politische Programme und Haltungen (in diesem Fall der AfD und der Verfechter*innen eines problematischen Leitkulturbegriffs innerhalb der CDU) nicht qua Zugehörigkeit scheinbar unvereinbaren politischen Lagern zuweisen lassen. Sich den Politiken der AfD inhaltlich anzunähern ist mitunter zur Strategie geworden, um AfD-Wähler*innen wieder zurückzugewinnen. Wahlergebnisse zeigen allerdings, dass diese Strategie nicht aufgeht. Gleichzeitig wird das Einfallstor für rechtsextreme Positionen in der demokratischen Debatte weiter aufgestoßen, wenn politische Positionen einer Partei, die als rechtsextremer Verdachtsfall gilt, von anderen Parteien des demokratischen Systems übernommen werden.

Weitere Antworten auf eine vermeintliche gesellschaftliche Spaltung seitens derer, die die liberale Demokratie verteidigen, bleiben wiederum oft bei der Problematisierung und Ablehnung der antidemokratischen Haltungen autoritärer Populist*innen und ‚verblendeter‘ oder ‚rückwärtsgewandter‘ AfD-Wähler*innen stehen (Schäfer & Zürn 2021). Diese Antworten übersehen *strukturelle* Gründe dafür, dass sich bestimmte Gruppen in der gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit nicht (mehr) gesehen fühlen und in der Konsequenz autoritär-populistische Bewegungen und Partien unterstützen. Mit strukturellen Gründen sind Qualitätsmängel des demokratischen Systems gemeint, die Schäfer und Zürn (2021) in ihrer Beschreibung der „demokratischen Regression“ durch den Rückgang demokratischer Mitbestimmungsmöglichkeiten (infolge eines technokratischen Politikstils und der Übertragung von Macht auf nicht-majoritäre Organisationen)[2] und eine mangelnde Umsetzung des Gleichheitsversprechens der Demokratie (d. h. ungleiche Möglichkeiten der politischen Einflussnahme)[3] begründen.

[2] Besonders in krisenbehafteten Zeiten scheint die Zeit für demokratische Aushandlungsprozesse besonders knapp, was Verschiebung politischer Macht auf die Exekutive und nicht-majoritäre Organisationen wie Gerichte und Zentralbanken begünstigt (Enderlein 2013; Kneip & Merkel 2020; Schäfer & Zürn 2021). Dies wiederum führt Schäfer und Zürn zufolge nicht nur zu einer allgemeinen Schwächung parlamentarischer Strukturen und deliberativer Praktiken, sondern erschwere insbesondere oppositionellen und Minderheitenpositionen, sich in der demokratischen Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen (Schäfer & Zürn 2021).

[3] In demokratischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen unterrepräsentiert sind insbesondere Bevölkerungsgruppen mit niedrigem sozioökonomischem Status, und zwar über die verschiedenen Möglichkeiten demokratischer Beteiligung hinweg und mit zunehmendem Ausmaß im Zeitverlauf (ENGAGE 2021; Schäfer 2015). Dabei beteiligen sie sich nicht nur weniger politisch als

Schäfer und Zürn bringen die Problematik dieser verkürzten Antworten folgendermaßen auf den Punkt:

> [Der] autoritäre Populismus [verfängt] auch deshalb, weil seine Kritik an der Funktionsweise der liberalen Demokratie einen wahren Kern hat. In dieser Perspektive bedarf demokratisches Handeln nicht nur einer Kritik der Unzulänglichkeiten der autoritären Populisten, sondern auch einer Kritik des demokratischen Status quo (Schäfer & Zürn 2021, 196).

Drittens: Das Narrativ der Spaltung der Gesellschaft lenkt die Aufmerksamkeit zuvorderst auf die sich gegenüberstehenden Gruppen und auf Unterscheidungsmerkmale, die mit der Identität dieser Gruppen verwoben werden. Dies erzeugt ein starres Bild, das, wie gezeigt wurde, der Komplexität der empirischen Realität nicht gerecht wird und strukturelle Ursachen von Konflikten und der Demokratiekrise übersieht. Eine damit einhergehende Fokussierung auf (verschiedene) Identitäten erleichtert es zudem, dass Feindbilder sich verfestigen und Pluralität selbst als gefährlich deklariert wird. Mit Chantal Mouffe (1999) gesprochen, drohen Agonismen dann zu Antagonismen zu werden, sodass politischer Streit vor allem über die Abarbeitung an Feindbildern ausgetragen wird statt durch eine Debatte über konfliktive Interessen, Argumente und Positionen. Nicht zuletzt erschwert ein unterkomplexes Bild antagonistischer Polarisierung – etwa eine Aufteilung zwischen „Anti-Demokrat*innen“ und „Demokrat*innen“ –, demokratie- und menschenfeindliche Positionen aufzudecken, Verantwortung für diese Positionierungen zuzuweisen und klare Abgrenzungen von solchen Positionen vorzunehmen. Denn entsprechende Positionen lassen sich eben nicht zuverlässig qua Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe zuweisen, wie die erläuterte problematische Nutzung und Deutung des Leitkultur-Begriffs illustriert hat.

Was bedeuten die Überlegungen zum Narrativ der gesellschaftlichen Spaltung nun für die Konzeptualisierung und Gestaltung deliberativer Beteiligungsformate?

Der kritische Blick auf das unterkomplexe Narrativ der gesellschaftlichen Spaltung führt zu dem Plädoyer dieses Beitrags, deliberative Beteiligung nicht in erster Linie als (ebenfalls unterkomplexes) Instrument der Förderung eines gesellschaftlichen Zusammenhalts zu verstehen, das sich vor allem an den Identitäten der Gruppen abarbeitet, die es zusammenzuhalten gilt. Die Aufgabe deliberativer Beteiligung im Kontext der Demokratiekrise ist vielmehr zu suchen in

---

Gruppen mit höheren Bildungsabschlüssen und Einkommen, vielmehr sind politische Mandatsträger*innen (über alle Parteien hinweg) ihnen gegenüber auch deutlich weniger responsiv (Elsässer et al. 2017).

1. einem Beitrag zur Verbesserung der Qualität des demokratischen Systems (das impliziert v. a. die Bekämpfung der ungleichen Möglichkeiten politischer Einflussnahme zugunsten benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen und die Aufdeckung demokratischer Ausschlüsse[4])

2. der Schaffung demokratischer Räume, in denen Konflikte konstruktiv ausgetragen werden können (das impliziert v. a. die Aufhebung eines Konsenszwangs und die Organisation fairer demokratischer Debatten über konfliktive Interessen und Positionen) und

3. der Aufdeckung von und Auseinandersetzung mit Positionen, die mit den Grundwerten der demokratischen Ordnung nicht vereinbar sind (das impliziert auch die Aufdeckung von und Auseinandersetzung mit den Gründen für die Einnahme dieser Positionen).

So gedacht verfängt sich das Werkzeug der deliberativen Beteiligung nicht in problematischen Verkürzungen des Spaltungsnarrativs. Dieses Aufgabenprofil stellt jedoch hohe Anforderungen an die Konzeptualisierung von Deliberation und ihre Umsetzung in der Beteiligungspraxis. Theoretische und empirische Forschungsarbeiten, die Muster ungleicher Beteiligung in der gegenwärtigen deliberativen Praxis eher verfestigt als aufgelöst sehen (u. a. ENGAGE 2021; Schäfer & Zürn 2021; Siepker 2022), die befürchten, dass konsensorientierte Verfahren nach dem Ideal des „objektiv besseren Arguments" gegenwärtig dominante Interessen bevorteilen und zu wenig Raum für Konflikt bereitstellen (u. a. Hammond 2020; Machin 2023) und auf stark begrenzte Spielräume demokratischer Aushandlung[5] deliberativer Verfahren hinweisen (u. a. Bäckstrand et al. 2010; Böker & Elstub 2016; Hildlingsson 2010; Mert 2019), zeigen die Notwendigkeit grundlegender Reformen deliberativer Beteiligungsformate auf.

Konstruktive Vorstöße in dieser Hinsicht liefern u. a. Marit Böker und Stephen Elstub (2016), Marit Hammond (2020) sowie Amanda Machin (2023). Ihre Entwürfe vereint ein Idealbild, das entgegen der weithin gängigen Praxis Deliberation nicht als top-down gesteuertes, Output-orientiertes, konsensuales Beratungsinstrument zur Policy-Entwicklung oder -Implementierung zeichnet, sondern vielmehr als institutionell im

[4] Der Begriff der demokratischen Ausschlüsse bezieht sich nicht nur auf den ungerechtfertigten Ausschluss oder die Benachteiligung von Personen oder sozialen Gruppen von/bei der demokratischen Beteiligung. Im Sinne der epistemischen Ungerechtigkeit (vgl. Frickers 2007) bezieht er sich auch auf das Phänomen, dass relevante Positionen oder Argumente in demokratischen Debatten ausgeschlossen werden, weil sie z. B. von marginalisierten Gruppen vorgebracht werden, denen nicht/weniger geglaubt oder zugehört wird oder weil diese Positionen und Argumente nicht in etablierte (Sprach-)Logiken hineinpassen und damit gar nicht ins Wort gebracht oder so vorgebracht werden können, dass sie ernst genommen werden.

[5] Die Begrenzung von Spielräumen der demokratischen Aushandlung entsteht in der Beteiligungspraxis vor allem durch die tendenziell starke Top-down-Organisation deliberativer Beteiligungsformate. Beteiligungsthemen sind dadurch mitunter eng zugeschnitten und viele Beteiligungsverfahren finden erst spät im politischen Prozess statt.

demokratischen System verankerter, bottom-up gestalteter und offener Diskursraum, der politische Prozesse kontinuierlich und kritisch begleitet, ungerechten politischen Machtverhältnissen entgegenwirkt und neue, kreative Perspektiven in politische Prozesse einbringt. In welche konkreten Gestaltungsmerkmale ein solches Idealbild zu übersetzen ist und wie die praktische Umsetzung eines entsprechenden Deliberationskonzepts gelingen kann, ist eine drängende Aufgabe weiterer Forschung.

Fazit und Transfer

Aus der kritischen, politikwissenschaftlichen Betrachtung der vielbesprochenen Gefahr der Polarisierung und des Instruments deliberativer Bürger*innenbeteiligung lassen sich die folgenden drei wesentlichen Impulse bzw. Handlungsempfehlungen – auch für den Umgang mit anderen Krisen – zusammenfassen:

Dort, wo ein Spaltungsnarrativ im Raum steht, muss dieses erstens kritisch hinterfragt werden. Die Erzählung einer tiefen Spaltung wird der Komplexität der demokratischen Krise und vermutlich auch der Komplexität anderer Krisensituationen nicht gerecht. Dazu braucht es Dialog, der etwa aufklärt, wo möglicherweise auch Ängste und Unsicherheiten extreme Positionierungen hervorrufen, z. B. die Angst vor Kontrollverlust bzw. vor Eingriffen in und der Infragestellung von Handlungsroutinen, Normalitäts- und Autonomievorstellungen (vgl. Mau et al. 2024).

Zweitens müssen vorgebrachte Antworten auf eine vermeintliche Spaltung kritisch überprüft werden. Denn wenn die Erzählung einer Spaltung unterkomplex ist, sind es auch die Antworten auf diese Erzählung, die sich dem zumeist wohlgemeinten Ziel verschreiben, Spaltungen zu überwinden und den Zusammenhalt wiederherzustellen. Als solche laufen diese Antwortversuche Gefahr, ausgrenzend zu wirken bzw. Feindbilder zu produzieren und zugleich strukturelle Ursachen von Krisen zu übersehen.

Drittens müssen Lösungen gesucht werden, die der Komplexität der jeweiligen Krise oder des Konflikts gerecht werden. Partizipative Ansätze wie Deliberation können dabei nach wie vor ein sehr hilfreiches Instrument sein. Dies setzt jedoch eine Gestaltung von Deliberation voraus, die sensibel ist für Machtungleichgewichte, d. h. ungleichen Beteiligungsmöglichkeiten und epistemischer Ungerechtigkeit entgegenwirkt und die ausdrücklich Raum für die Austragung von Konflikten und einen kritischen Austausch über vorgebrachte Positionen und Argumente öffnet. Nicht zu unterschätzen ist zudem, dass deliberative Verfahren mit politischer Macht ausgestattet sein müssen, um Veränderungsprozesse tatsächlich anstoßen zu können und nicht als reine „Alibi-Beteiligung“ falsche Erwartungen zu wecken. Vor diesem Hintergrund erscheint es umso wichtiger, Beteiligung deutlich stärker bottom-up zu organisieren, als dies in der politischen (und auch kirchlichen) Praxis gegenwärtig der Fall ist.

Literaturverzeichnis

Bäckstrand, Karin, Kahn, Jamil, Kronsell, Annica & Lövbrand, Eva (Hg.) (2010). Environmental Politics and Deliberative Democracy. Examining the Promise of New Modes of Governance. Cheltenham and Northampton: Edward Elgar Publishing.

Böker, Marit & Elstub, Stephen (2016). The Possibility of Critical Mini-Publics: Realpolitik and Normative Cycles in Democratic Theory. In: Representation, 51(1), 125–144.

Bundesjugendkuratorium (BJK) (2024). Generationengerechtigkeit: Die Rechte junger Menschen in der alternden Gesellschaft stärken!, Juli 2024, abrufbar unter https://bundesjugendkuratorium.de/data/pdf/pressemitteilungen/BJK-Diskussionspapier-Generationengerechtigkeit-2024.pdf [7.11.2024].

Bundesministerium für Wirtschaft und Klimaschutz (BMWK) (2024). Vermögensungleichheit in Deutschland und Europa. Neue Daten der EZB, 01.03.2024, abrufbar unter https://www.bmwk.de/Redaktion/DE/Schlaglichter-der-Wirtschaftspolitik/2024/03/05-vermoegensungleichheit-in-deutschland-und-europa.html [7.11.2024].

Deutschlandfunk (2024). Junge Alternative. Noch radikaler als die AfD, 17.5.2024, abrufbar unter https://www.deutschlandfunk.de/junge-alternative-rechtsextrem-afd-100.html [4.10.2024].

Dryzek, John S., Bächtiger, André, Chambers, Simone, Cohen, Joshua, Druckman, James N., Felicetti, Andrea, Fishkin, James S., Farrell, David M., Fung, Archon, Gutman, Amy, Landemore, Hélène, Mansbridge, Jane, Marien, Sofie, Neblo, Michael A., Niemeyer, Simon, Setälä, Maija, Slothuus, Rune, Suiter, Jane, Thompson, Dennis & Warren, Mark E. (2019). The crisis of democracy and the science of deliberation. In: Science (New York, N.Y.), 363(6432), 1144–1146.

Elsässer, Lea, Hense, Svenja & Schäfer, Armin (2017). „Dem Deutschen Volke“? Die ungleiche Responsivität des Bundestags. In: Z Politikwiss, 27(2), 161–180.

Enderlein, Henrik (2013). Das erste Opfer der Krise ist die Demokratie: Wirtschaftspolitik und ihre Legitimation in der Finanzmarktkrise 2008-2013. In: PVS, 54(4), 714–739.

ENGAGE (2021). Trendanalyse – Engagement und Beteiligung in Deutschland. Arbeitspapier 2 des Forschungsprojekts „ENGAGE – Engagement für nachhaltiges Gemeinwohl“, abrufbar unter https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/nachhaltigkeit/2021-04-01_engage_ap2_trendanalyse_arbeitspapier_mit_executive_summary_02.pdf [4.10.2024].

Frickers, Miranda (2007). Epistemic injustice. Power and ethics of knowing. Oxford/New York: Oxford University Press.

Hammond, Marit (2020). Democratic deliberation for sustainability transformations: between constructiveness and disruption. In: Sustainability: Science, Practice and Policy, 16(1), 220–230.

Hildingsson, Roger (2010). The Deliberative Turn in Swedish Sustainability Governance. Participation from Below or Governing from Above? In: Karin Bäckstrand, Jamil Khan, Annica Kronsell & Eva Lövbrand (Hg.), Environmental politics and deliberative democracy. Examining the promise of new modes of governance. Cheltenham, U.K.: Edward Elgar, 145–164.

Kneip, Sascha & Merkel, Wolfgang (2020). Legitimitätskrise der Demokratie in Deutschland? In: Sascha Kneip, Wolfgang Merkel & Bernhard Weßels (Hg.), Legitimitätsprobleme. Zur Lage der Demokratie in Deutschland. Wiesbaden: Springer VS, 25–58.

Machin, Amanda (2023). Democracy, Agony, and Rupture: A Critique of Climate Citizens' Assemblies. In: PVS 64, 845–864.

Mau, Steffen, Lux, Thomas & Westheuser, Linus (2024). Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft. Berlin: Suhrkamp.

Mert, Ayşem (2019). Participation(s) in Transnational Environmental Governance: Green Values versus Instrumental Use. In: Environmental Values, 28(1), 101–121.

Mouffe, Chantal (1999). Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? In: Social Research, 66(3), 745–758.

Schäfer, Armin (2015). Der Verlust politischer Gleichheit. Warum die sinkende Wahlbeteiligung der Demokratie schadet. Frankfurt: Campus Verlag (Schriften des Max-Planck-Instituts für Gesellschaftsforschung Köln, 81).

Schäfer, Armin & Zürn, Michael (2021). Die demokratische Regression. Die politischen Ursachen des autoritären Populismus. Berlin: Suhrkamp (edition suhrkamp, 2749).

Siepker, Lena (2022). Die Ungleichverteilung von Engagement und Beteiligung in Deutschland – Herausforderung für eine gelingende Nachhaltigkeitstransformation. In: Tobias Gumbert, Carolin Bohn, Doris Fuchs, Benedikt Lennartz & Christian J. Müller (Hg.): Demokratie und Nachhaltigkeit. Aktuelle perspektiven auf ein komplexes Spannungsverhältnis. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 119–136.

Siepker, Lena, Wolff, Franziska & Fuchs, Doris (2024). Nachhaltiges Gemeinwohl in Bürgerbeteiligungsprozessen verwirklichen. Ein Leitfaden. Broschüre. Münster: miami.

Tagesschau (2023). Analyse: Die CDU und die Leitkultur. Warum setzt Merz auf eine 23 Jahre alte Debatte?, 12.12.2023, abrufbar unter https://www.tagesschau.de/inland/innenpolitik/cdu-leitkultur-100.html [4.10.2024].

Lena Siepker M. Sc. Mag. theol.
Scharnhorststraße 100
48151 Münster
lena.siepker(at)uni-muenster(dot)de
https://www.linkedin.com/in/lena-siepker-08240a205/
https://www.uni-muenster.de/Fuchs/mitarbeitende/siepker.shtml

Tobias Meier

Community Organizing und kommunale Religionspolitik in der postsäkularen Stadt

Abstract

Durch eine Forschungsarbeit in den Städten Berlin, Hamburg, Köln und Leipzig werden acht zentrale Erkenntnisse aus der kommunalen Religionspolitik beschrieben. Eine zentrale Erkenntnis ist dabei, dass Religionsgemeinschaften trotz Säkularisierungsprozessen im öffentlichen Leben präsent bleiben und von Politik und Verwaltung auf lokaler Ebene positiv wahrgenommen werden. Darüber hinaus ist eine komplementäre Rolle von Community Organizing festzustellen, das durch ritualisierte Abläufe auch diejenigen Menschen und Organisationen integriert, die sonst nicht gehört werden. Zudem spielen die beiden Großkirchen durch ihre Ressourcen und ihre Stellung im deutschen Staatssystem eine wichtige Rolle für die Einbindung oder Exklusion anderer Religionsgemeinschaft. Dies kann als Ansatzpunkt für die Pastoraltheologie produktiv aufgegriffen werden.

A research study conducted in the cities of Berlin, Hamburg, Cologne and Leipzig identifies eight key findings in local religious policy. A central insight is that religious organizations, despite secularization processes, remain present in public life and are positively perceived by local politics and administration. Additionally, the complementary role of Community Organizing is evident, as it integrates people and organizations through ritualized processes that would otherwise go unheard. The two mainline churches, due to their resources and their position in the German state, play a crucial role in the inclusion or exclusion of other religious communities. This presents a productive starting point for pastoral theology.

Die Gestaltung eines partizipativen und integrativen Miteinanders ist eine Voraussetzung aller demokratischen Gemeinwesen. Die Frage nach dem „Wir“ und demjenigen, was uns verbindet, muss dabei aber immer wieder neu verhandelt werden. Hierfür haben sich in den letzten Jahrhunderten verschiedene Praktiken der politischen Aushandlung entwickelt, um sich verändernde gesellschaftliche Wertvorstellungen aufzunehmen und miteinander in Beziehung zu setzen. Gerade auf der kommunalen Ebene spielt dies eine besondere Bedeutung, finden sich dort doch alltagsnahe Themen und ein direkter Bezug zur Lebenswelt der Menschen.

Auch Kirchen und Religionsgemeinschaften spielen auf der kommunalen Ebene eine bedeutende Rolle, sind diese doch vielfach Orte der Begegnung und der Gemeinschaft und bringen in die kommunalpolitischen Prozesse eigene Vorstellungen und Werte mit ein. Eine Rolle, die trotz sinkender Kirchenmitgliederzahlen und einer zunehmenden Säkularisierung auch heute noch Bestand hat. So hat Jürgen Habermas vor über 20 Jahren davon gesprochen, dass sich die Gesellschaft auf ein „Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“ (Habermas 2001, 10; 2019, 91) und es ist weiterhin eine Vielzahl an religiösen Ausdrucks-

DOI: 10.17879/zpth-2024-6273 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 235–249

formen und Organisationen zu beobachten, die gerade auf der lokalen Ebene zur Entfaltung kommen.

Wenn es aber darum geht, diese Form der Mitwirkung zu konkretisieren, fehlt es bis heute – auch im Gegensatz zu anderen Ländern – an vertieften Untersuchungen. Diese Ausgangslage war der Anlass, im Zeitraum 2019 bis 2022 im Rahmen einer Promotion zu untersuchen, wie und in welcher Form Religionsgemeinschaften auf kommunaler Ebene mitwirken. Aufbauend auf den Annahmen der Postsäkularen Stadt (Beaumont und Baker 2011) wurde der Fokus dabei auf diejenigen Mitwirkungsprozesse gelegt, bei denen mehrere Religionsgemeinschaften partizipieren und bei denen religionsbezogene Themen diskutiert werden. In einem mixed-method design wurden diese Mitwirkungsprozesse als Netzwerkanalyse dargestellt, durch Interviews und teilnehmende Beobachtung vertieft und mittels der öffentlichen Berichterstattung trianguliert. Bei allen Mitwirkungsprozessen wurde dabei ein besonderes Augenmerk auf Community Organizing gelegt, das als sozialpolitischer Handlungsansatz in den letzten 30 Jahren eine zunehmende Relevanz für das Miteinander von Religionsgemeinschaften sowie sozialpolitischen Veränderungsprozessen auf kommunaler Ebene erreicht hat. Räumlicher Bezugspunkt waren die vier Untersuchungsstädte Hamburg, Berlin, Köln und Leipzig, da dort einerseits eine hohe religiöser Vielfalt als auch die Umsetzung von Community Organizing zu finden ist.

Im folgenden Artikel sollen die der Forschung zugrundeliegenden theoretischen Grundannahmen, das Forschungsdesign sowie die Erkenntnisse der durchgeführten Forschungsarbeit zusammenfassend dargestellt werden, eine ausführliche Darstellung der Ergebnisse ist im Januar 2024 erschienen (Meier 2024). Der Artikel ist hierfür folgendermaßen gegliedert: anfangs werden die theoretischen Grundannahmen dargestellt und es wird näher auf Community Organizing eingegangen. Daran anschließend erfolgt die Beschreibung der Untersuchungsmethodik und es werden die zentralen acht Erkenntnisse aus der Forschung präsentiert. Abschließend daran erfolgen das Resümee sowie die Darstellung von Ansatzpunkten für weitere Forschung.

Religion und Stadt

Religion und Stadt sind in der Stadtgeschichte eng miteinander verbunden. So beschreibt der Stadthistoriker Lewis Mumford sehr umfangreich die gegenseitigen Beeinflussungen seit der Frühzeit (Mumford 1979). Eine Sichtweise, die auch in der zeitgenössischen anglosächsischen Soziologie aufgegriffen wird (Sennett 2009). In Deutschland herrscht in der Stadtsoziologie hingegen eine überraschende Religionsblindheit. So wird das Zusammenspiel von Stadtkirche, Stadtheiligen und die Teilnahme am Abendmahl zwar von Max Weber als konstitutiv für einen städtischen Kultverband zur Kenntnis genommen, gleichzeitig aber auch von der sonst weltlichen Struktur der Stadt abgegrenzt (Weber 1980 [1921], 747). Diese Lesart setzt sich vor dem

Hintergrund einer städtebaulichen Moderne vielfach weiter fort, so dass sich bisher nur wenige Publikationen mit diesem Thema beschäftigen und es ist auch keine Kontinuität des Diskurses über die letzten Jahre festzustellen (Meier 2018). Es sind eher Theologie und Religionswissenschaft, die sich dieses Themas annehmen und aus unterschiedlichen Blickwinkeln Religion und Stadt zusammenbringen. So positionieren sich Theolog*innen immer wieder bewusst zur Stadt und nehmen Bezug auf deren Potenzial für die Kirche (beispielhaft: Fichtner 1949; Lange 1965; Duntze 1972; Meurer 2021)[1]. Als besonders einflussreich ist hierbei die Schrift von Harvey Cox zu nennen. In seinem Buch „Stadt ohne Gott?“ (Cox 1967) reflektiert er die zunehmenden Austritte aus den Kirchen seit den 1960er Jahren und argumentiert dafür, die Säkularisierung als Emanzipationsprozess aufzufassen und sich als Kirche den Herausforderungen der Welt zu stellen. Er stellt sich aktiv gegen eine rückwärtsgewandte Kirche, die alten vorindustriellen Bildern anhängt und sieht in der säkularen Stadt einen wichtigen Wirkungskreis: „Jedenfalls ist es Aufgabe der Kirche, in der säkularen Stadt der Diakon der Stadt zu sein, der Sklave, der sich dem Kampf für ihre Einheit und Gesundheit stellt“ (Cox 1967, 150). Aber auch andere internationale Entwicklungen gaben wichtige Impulse für die Kirche in den Jahrzehnten ab 1960: So wurde die Befreiungstheologie Südamerikas (Gutiérrez 1973) in der katholischen Kirche als Ansatz für die Städte des Globalen Südens diskutiert. In der Evangelischen Theologie rezipiert unter anderem Ernst Lange die „Pädagogik der Unterdrückten“ Paolo Freires (Freire 1970) in seiner Stadtteilarbeit (Lange 1980). Papst Franziskus widmet in seinem Apostolischen Schreiben Evangelii Gaudium der Stadt sogar einen eigenen Absatz (EG 71–74) (Papst Franziskus 2013) und die EKD bezeichnet die Stadt seit einiger Zeit als „Chance“ (EKD 2007). Ergänzend dazu diskutiert die Religionswissenschaft die Neuverhandlung des Religiösen in der Stadt (Pinxten und Dikomitis 2009; Becci et al. 2013) oder widmet sich interreligiösen Aktivitäten (Nagel 2012, 2015; Dick und Nagel 2016; Körs und Nagel 2018).

Ende der 2000er Jahre erfährt der Diskurs um Religion in der Stadt einen starken Impuls durch das Konzept der postsäkularen Stadt (Beaumont 2008b; Beaumont und Baker 2011). In diesem Konzept spiegeln sich angelsächsische Erfahrungen aus Theologie, Religionswissenschaft und Stadtsoziologie wider, dass Religion durch eine Einwanderung aus dem Globalen Süden nicht mehr nur Privatsache ist, sondern durch die damit verbundenen Traditionen auch das Handeln im öffentlichen Raum beeinflusst wird (Baker und Beaumont 2011, 33). Dies äußert sich unter anderem darin, dass neue Partnerschaften von religiösen und staatlichen Akteuren entstehen (Beaumont 2008a). Diese neuen Partnerschaften sind aber nicht nur durch ihre säkular-religiösen Übergänge interessant, sondern verweisen auch direkt auf stadtpolitische und wohlfahrtsstaatliche

[1] Hier ist natürlich auch ergänzend die Lesart von Stadt als „Hure Babylon“ oder Sündenpfuhl zu nennen, die Hand in Hand geht mit einer Großstadtfeindlichkeit ganzer Gesellschaftsschichten und sich unter anderem in Werken von Wilhelm Heinrich Riehl, Oswald Spengler oder Ferdinand Tönnies konkretisiert. Auch dies vielleicht ein Grund für das Fehlen von Religion in der deutschen Stadtsoziologie.

Fragestellungen. So wird in England kritisch diskutiert, dass durch solcherart Koalitionen durchaus auch eine Aushöhlung des Wohlfahrtsstaats stattfindet, indem staatliche Leistungen weiter privatisiert und in die ehrenamtsgetragene Verantwortung von Religionsgemeinschaften gegeben werden (Beaumont 2008a, 2019f.). Diese Fragestellung ist sehr anschlussfähig an die deutsche Diskussion um die Rolle von interreligiösen Aktivitäten im lokalen Miteinander (Tezcan 2006; Griera und Nagel 2018; Dick und Nagel 2016). Hierbei wird auch der Handlungsansatz von Community Organizing besonders hervorgehoben, da gerade dort die Wirkung von Religionsgemeinschaften am lokalen Miteinander besonders deutlich hervortritt (Jamoul und Wills 2008; Penta 2008).

Community Organizing

Im Lauf der Jahrzehnte haben sich unterschiedliche Lesarten von Community Organizing entwickelt, die je nach Rezipient*in den einen oder anderen Aspekt mehr oder weniger betonen. Ganz allgemein ist Community Organizing aber „als ein bestimmtes Methodenset kollektiven Handelns zu verstehen, mit dem Akteur*innen in einem räumlich abgegrenzten Gemeinwesen auf eine partizipative Weise politisch wirksam werden“ (Meier 2024, 29). Hierbei können zentrale Methoden wie interessenorientierte Einzelgespräche (One-on-Ones), Kleingruppengespräche (Housemeetings), Machtanalysen (power analysis) sowie öffentliche Aktionen und Storytelling herausgestellt werden (Bretherton 2015, 111ff.; Meier et al. 2022, 287ff.). Bezogen auf Religionsgemeinschaften ist wiederum das Congregation Based- (CBCO) oder Faith-Based-Community Organizing (FBCO) relevant, welches sich in der Industrial Areas Foundation und anderen CO-Netzwerken in den USA entwickelt hat. Beim FBCO steht das Engagement von Religionsgemeinschaften im Mittelpunkt, die mit ihren Werten und Interessen als Träger kommunalpolitischer Themen angesehen werden (Industrial Areas Foundation 1978; Wood 2002; Wood und Fulton 2015). Kennzeichnend für das FBCO ist zudem die Mitgliedschaft von Organisationen und der Aufbau einer community organization (deutsch: Bürgerplattform), um in Verhandlung mit Entscheidungsträgern Erfolge in lokalen Themen zu erreichen (Penta 2007).

In der Bundesrepublik Deutschland wird Community Organizing seit dem 2. Weltkrieg in verschiedenen Wellen rezipiert: Eine erste Welle in den 1950er Jahren, eine zweite in den 1970er Jahren und eine bis heute andauernde, die in den 1990er Jahren begann (Oelschlägel 2014). Während in den beiden ersten Phasen vorrangig eine literarische Rezeption sowie erste Austauschaktivitäten stattfanden, findet seit der dritten Welle auch eine Praxis des Community Organizing in Deutschland statt. Als Träger der Aktivitäten agierten vorrangig das Forum für Community Organizing (foco) und das Deutsche Institut für Community Organizing (DICO) der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin. Beide verfolgen einen etwas differierenden Ansatz zur Übertragung US-amerikanischer Erfahrungen, konnten aber jeweils in verschiedenen Städten

erfolgreich CO-Vorhaben etablieren (siehe ausführlich foco und Stiftung MItarbeit 2014). Im Gegensatz zu den USA, wo bereits umfangreiche Studien zum Engagement im FBCO bestehen (Warren und Wood 2001; Wood et al. 2012), ist dies in Deutschland bisher nicht erfasst. Religionsgemeinschaften wirken zwar in vielen CO-Vorhaben von foco und DICO maßgeblich mit, für Deutschland ist die Forschung hierzu aber noch sehr überschaubar. Zwar finden sich Forschungen im Rahmen des Projekts zu Global Prayers (Penta und Schiffauer 2011; Schiffauer 2013), jedoch verbleibt diese Forschung noch an der Oberfläche. Nur die Theologen Andreas Lob-Hüdepohl und Leo Penta verweisen bereits sehr umfangreich auf das Potenzial, das sich gerade im FBCO in Bezug auf ein solidarisches Handeln in der Stadtpolitik ergibt (Lob-Hüdepohl 2009, 2010, 2015, 2022; Penta 1999, 2009; Penta und Meier 2020). Vor diesem Hintergrund erfolgte deshalb eine vertiefte Untersuchung in den Jahren 2019 bis 2022, deren Methodik und Forschungsergebnisse nun in den beiden folgenden Teilen vorgestellt werden.

Methodisches Vorgehen

Um das Mitwirken von Religionsgemeinschaften in der Stadtpolitik und die Rolle von Community Organizing besser zu verstehen, wurde von 2019 bis 2022 eine Extended Case Study Method (Burawoy 1998, 2009) in den Städten Berlin, Hamburg, Köln und Leipzig umgesetzt. Diese Untersuchungsstädte wurden ausgewählt, da sie hohe religiöse Vielfalt (in Bezug auf die religiöse Zugehörigkeit der Einwohner*innen, Religionsgemeinschaften, Aktivitäten) besitzen sowie mindestens ein Community Organizing-Vorhaben seit längerer Zeit festzustellen ist. In den Untersuchungsstädte wurde jeweils eine Netzwerkanalyse in Form einer Affiliationsmatrix aus Religionsgemeinschaften und interreligiösen Begegnungsstrukturen gebildet, um Verbindungen zueinander und zu Politik und Verwaltung aufzuzeigen. Hierfür wurde – anhand der öffentlichen Auftritte der Begegnungsstrukturen – festgehalten, welche Religionsgemeinschaften (und weiteren Akteure) an welchen Begegnungstrukturen beteiligt sind. In der Datenaufnahme wurden dabei verschiedene Glieder einer Religionsgemeinschaft unter dem Oberbegriff zusammengefasst, so lange eine organisatorische Beziehung zwischen den einzelnen Teilen besteht. So fielen beispielsweise unter den Begriff der „Römisch-Katholischen Kirche“ sowohl lokale Gemeinden als auch Akteure wie der Diözesanrat. Begegnungsstrukturen umfassen dabei diejenigen Plattformen und Aktivitäten, in denen ein institutionalisierter Religionskontakt unterschiedlicher Religionsgemeinschaften entsteht. Dies umfasste Rat der Religionen, (Lokale) interreligiöse Dialoginitiative, Friedensinitiative, Interreligiöse Events, Offene Türen, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), Ev. Allianz, Muslimisches Bündnis, Bündnis Diskriminierung, Stadtjugendring und CO-Vorhaben (siehe detailliert dazu Meier 2024, 74–75). Begegnungsstrukturen, in denen die Teilnehmende nicht als offizielle Vertretung ihrer Religionsgemeinschaft, sondern lediglich als Einzelpersonen, auftreten, fielen aus dem Sample.

Dies traf auf verschiedene interreligiöse Dialoge, aber beispielsweise auch auf christlich-jüdischen Gesellschaften zu. Die sich hierdurch ergebene Matrix bzw. Grafik stellt am Ende dar, welche Akteure an welchen Begegnungsstrukturen partizipieren sowie den Grad der Mitwirkung am interreligiösen Miteinander in den Untersuchungsstädten.

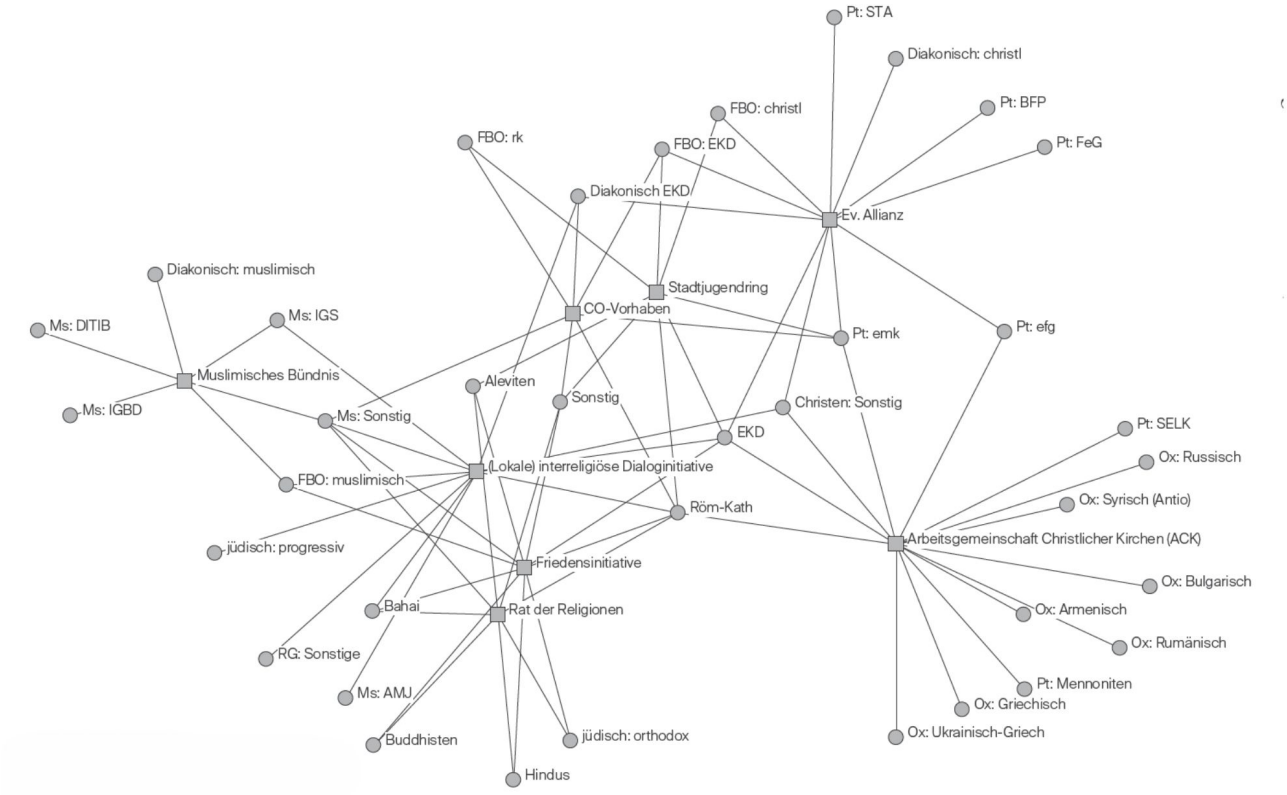


Abb. 1: Netzwerkkarte Hamburg

Darüber hinaus wurden diejenigen Handlungsfelder mittels Interviews, Beobachtungen und Pressberichterstattung identifiziert und beschrieben, in denen Religionsgemeinschaften am stadtpolitischen Diskurs teilnahmen. In Kombination mit der Netzwerkanalyse war es dadurch möglich, den Handlungsrahmen der kommunalen Religionspolitik abzugrenzen und die damit verbundenen Themen und Prozessen zwischen (mehreren) Religionsgemeinschaften und Stadtpolitik und -verwaltung zu beschreiben.

Forschungsergebnisse

Bei der Beschreibung der kommunalen Religionspolitik lassen sich acht zentrale Erkenntnisse festhalten. Diese werden nun zusammenfassend beschrieben und anschließend im Resümee kurz reflektiert.

Erkenntnis 1

Stadt als religionspolitische Bühne: In allen Untersuchungsstädten lässt sich ein Grundrauschen (inter)religiöser Aktivitäten beobachten. Religiöse Feste, Gebäude und Diskurse prägen auch in einer säkularisierten Gesellschaft weiterhin das öffentliche Leben und werden auch in Presse und Politik aktiv wahrgenommen. Die Meinungen zu Religionsgemeinschaften variieren zwar in der Öffentlichkeit, aber zumindest vonseiten Politik und Verwaltung wird meist eine positive Haltung eingenommen. Eine bewusste Distanzierung von religiösen Themen und das Einnehmen einer absolut neutralen Position, wie sie noch vor einigen Jahren festzustellen war (Dick und Nagel 2016), ist nicht zu beobachten. Im Gegenteil haben sich seitdem auch neue und ergänzende Strukturen entwickelt, die den Austausch und das Miteinander fördern.

Erkenntnis 2

Herausbildung eines interreligiösen Gegenübers: Darüber hinaus lässt sich eine zunehmende Institutionalisierung interreligiöser Bewirtschaftung identifizieren. Lokale interreligiöse Dialoginitiativen, Räte der Religionen, Friedensinitiativen, interreligiöse Events und Offene Türen bilden ein miteinander verbundenes und sich gegenseitig stärkendes Netzwerk. Dabei liegt der Schwerpunkt oft auf den drei großen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Es gibt aber auch den Wunsch, andere Religionsgemeinschaften wie Bahai oder Hindus stärker einzubeziehen. Besonders aktiv sind die katholische und evangelische Kirche, die in allen Netzwerken eine zentrale Rolle spielen. Teilweise werden sie auch durch kirchliche Hilfsorganisationen vertreten. Im interreligiösen Miteinander spielen zunehmend auch diejenigen Begegnungsstrukturen eine wichtige Rolle, die bereits als Verbund von Religionsgemeinschaften agieren. Dies trifft auf die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in besonderem Maße zu, teilweise erfüllen auch muslimische Bündnisse diese Rolle, wie die SCHURA in Hamburg. Zuletzt ist in allen Netzwerken eine hohe Solidarität mit den jüdischen Religionsgemeinschaften und ihren Interessen festzustellen. Politik und Verwaltung begrüßen diese Entwicklung und wirken deshalb auch an vielen Begegnungsstrukturen mit. Ebenso drücken sie dabei die Freude darüber aus, ein konkretes Gegenüber für religionsbezogene Fragen zu haben.

Erkenntnis 3

Krisen als Alltagsthema: In allen Städten gibt es zudem immer wieder Krisen, auf die sowohl die Stadt als auch die Religionsgemeinschaften reagieren müssen. Diese Krisen entstehen teilweise durch lokale Vorfälle, oft haben sie jedoch ihren Ursprung außerhalb der Stadt. Beispiele dafür sind der 11. September 2001, der Putschversuch in der Türkei 2016 oder die Anschläge in Christchurch und Sri Lanka 2019. Solche Ereignisse führen in der Regel nicht dazu, dass der Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften abbricht, können aber dazu führen, dass sich die Rolle einzelner Gruppen innerhalb

dieser Netzwerke verändert. Trotz schwieriger Themen, wie der Einfluss von Moscheegemeinden aus dem Ausland, die Einschätzung der Rolle der Gülen-Bewegung beim Putschversuch in der Türkei, das Verhältnis zwischen Sunniten und Schiiten, Fragen zu Extremismus, Kopftuch oder dem Bau von Moscheen, kommen die meisten Akteure immer wieder zusammen, um die Gespräche fortzusetzen.

Erkenntnis 4

Ausrichtung entlang von policies: Die Widerstandsfähigkeit der Begegnungsstrukturen wird gestärkt durch die Tatsache, dass sich in den letzten Jahren neue, lokale Handlungsfelder herausgebildet haben, in denen Staat und Religionsgemeinschaften vertrauensvoll zusammenarbeiten. Besonders betrifft dies die Bereiche der Innen-, Bildungs-, Sozial- und Kulturpolitik. Ein Beispiel hierfür ist in Hamburg die Einführung des „Religionsunterrichts für Alle“ (RUfA), wodurch ein stabiles Netzwerk entstanden ist, das auch über die Schulpolitik hinaus Bestand hat. Solche Netzwerke sind besonders dann stark und effektiv, wenn sie eng mit den Entscheidungsstrukturen des jeweiligen Bereichs verknüpft sind und mindestens eine offiziell zuständige Person aus Politik und Verwaltung eingebunden ist. Diese Rolle können auch Bildungseinrichtungen oder Universitäten übernehmen, indem sie als Vermittler oder politische Vertreter fungieren. Im Bereich der Integration hingegen ist die Rolle der interreligiösen Begegnungen eher zurückgegangen. In den meisten Integrationskonzepten der untersuchten Städte – mit Ausnahme von Leipzig – spielen interreligiöse Aktivitäten kaum noch eine Rolle. Anders sieht es in der Sozialpolitik aus, einem wachsenden Arbeitsfeld, in dem neue und kreative Kooperationen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften entstehen.

Erkenntnis 5

Entwicklung von Graden der Postsäkularität: Insgesamt lässt sich feststellen, dass die staatlichen Akteure in den untersuchten Städten sehr bewusst mit Religion umgehen und sich seit den 2000er Jahren vermehrt interreligiöse Aktivitäten zur Governance religiöser Vielfalt finden lassen. Seitens der staatlichen Akteure haben sich hierfür zwei unterschiedliche Steuerungsansätze herausgebildet:

a. Der korporatistische Ansatz zielt darauf ab, eine repräsentative Gruppe von Vertreter*innen der wichtigsten Religionsgemeinschaften zu schaffen.

b. Der integrative Ansatz ist offener für kleinere oder weniger organisierte Religionsgemeinschaften, die nicht stark institutionalisiert sind.

Je nachdem, welcher Ansatz gewählt wird, ändert sich die Rolle der Dialogstrukturen. Beim korporatistischen Ansatz sind die Religionsgemeinschaften die direkten Partner und tragen die Verantwortung für die Zusammenarbeit. Beim integrativen Ansatz stehen hingegen die Dialogstrukturen selbst im Mittelpunkt und werden zu wichtigen Akteuren. In Leipzig wird eher dem korporatistischen Modell gefolgt, während in Berlin

einem integrativen Ansatz gefolgt wird. In Hamburg und Köln wird eine Mischung aus beiden Ansätzen genutzt. Wichtig ist, dass diese Ansätze nicht bewertet werden, sondern auf die spezifischen Bedingungen der Städte und ihre Ressourcen zurückzuführen sind. In manchen Städten, wie Leipzig, ist ein integrativer Ansatz möglicherweise gar nicht nötig, da der korporatistische Ansatz bereits die religiöse Vielfalt ausreichend abbildet.

Erkenntnis 6

CO als Komplement des räumlichen-politischen Kontextes: Blickt man nun auf die Rolle des Community Organizing, so zeigt es sich, dass es in der Regel die städtischen Ansätze komplementär ergänzt. In Leipzig agiert das CO eher integrativ, indem es eine größere und vielfältigere Zahl von Akteuren einbezieht. In Berlin hingegen verfolgt das CO einen eher korporatistischen Ansatz, bei dem die Interessen bestimmter Religionsgemeinschaften durch Bürgerplattformen vertreten werden. In Hamburg und Köln finden sich sowohl integrative als auch korporatistische Elemente, wobei die CO-Vorhaben die bestehenden Strukturen je nach Akteuren und Themen ergänzt. Auch die Themen stellen sich größtenteils komplementär dar.

Erkenntnis 7

CO als strukturierter Handlungsrahmen interreligiöser Begegnung: Eine große Stärke des Community Organizing ist, dass es etablierte Abläufe für interreligiöse Begegnungen bietet, die die Ansätze anderer Begegnungsstrukturen ergänzen. Besonders bei öffentlichen Aktionen zeigt sich die Wirksamkeit dieser gut eingespielten Abläufe. Die dabei gesammelten Erfahrungen nutzen die Beteiligten auch in anderen Situationen, was den Umgang miteinander festigt. Dadurch können Krisen oder andere externe Ereignisse besser abgefangen und verarbeitet werden. Allerdings gibt es auch Schwachstellen in der Interaktion, die die ritualisierten Abläufe entstehen. Im deutschen Community Organizing finden zum Beispiel kaum religiöse Rituale statt und nichtabrahamitische Religionsgemeinschaften sind oft nur wenig eingebunden. Anders als in den USA konzentrieren sich deutsche CO-Vorhaben eher auf Themen des lokalen Miteinanders. Schlüsselpersonen, die religiösen Gemeinschaften angehören, nutzen ihren Glauben nur, um auf soziale Missstände aufmerksam zu machen, ohne dabei religiöse Traditionen in den Vordergrund zu stellen. Im Beobachtungszeitraum waren religiöse Praktiken wie Gebete oder Segnungen nicht Teil des CO in Deutschland. Diese eingeschränkte Einbindung religiöser Aspekte und die starre Struktur machen es schwierig, CO-Projekte auf andere gesellschaftliche oder komplexere Orte und Themen auszuweiten.

Erkenntnis 8

CO-Vorhaben als Agenten einer liberalen, vielfältigen Demokratie: Die Stärke des CO liegt also in seinen klaren Abläufen und der engen Zusammenarbeit von lokalen, etablierten (religiösen) Akteuren. Es überrascht also nicht, dass CO vor allem in denjenigen Stadtteilen anzutreffen ist, in denen eine hohe Vielfalt an Teilhabeansätzen und diese (neu) aktiviert und verbunden werden. Beispiele sind Stadtteile wie Köln-Bickendorf oder Leipzig-Gohlis, in denen sowohl interreligiöse als auch säkular-religiöse Übergänge eine gewisse Tradition haben. Hier ergänzen sich bereits bestehende Prozesse der Teilhabe mit den Abläufen des CO und es können neue Handlungsoptionen erschlossen werden. Dies ist vor allem bei denjenigen Themen relevant, bei denen eine große Überschneidung zu den Interessen der mitwirkenden Religionsgemeinschaften zu beobachten ist. Bei Themen, die innerhalb der Stadtgesellschaft sehr kontrovers diskutiert werden und bei denen bisher keine etablierten Aushandlungsprozesse vorhanden sind, ist auch im CO nur selten ein Erfolg zu erreichen.

Zusammenfassung und Ausblick

Mit Blick auf die empirischen Ergebnisse lassen sich die Erkenntnisse noch einmal weiter zusammenfassend reflektieren. So spielen in den Untersuchungsstädten neoliberale Argumente einer Privatisierung von staatlichen Leistungen - im Gegensatz zu England - keine Rolle. Politik und Stadtverwaltungen haben zwar auch das Interesse, bestimmte Dienste an private Akteure auszulagern, sieht Religionsgemeinschaften dabei aber eher Potenzial, um weitere sozialpolitische Akteure aufzubauen und investiert auch in diese. Das Community Organizing wirkt in diesem Setting komplementär und füllt vor allem die Lücken, die andere staatlich-religiöse Aushandlungsprozesse lassen. Community Organizing ist also nur bedingt ein „*counter movement*“ (Bretherton 2012) sondern wirkt eher kollegial und ergänzend an den Hilfs- und Unterstützungsstrukturen des deutschen Wohlfahrtsstaates mit. Der große Wert besteht darin, durch die ritualisierten Abläufe verlässlich auch diejenigen Gruppen und Menschen sowie Themen einbringen zu können, die sonst nicht beachtet werden. Dabei wird einem Streit auch nicht aus dem Weg gegangen, sondern Demokratie im besten Sinne als Aushandlung von Interessen auf verschiedenen Ebenen angesehen. Vielleicht liegt hierbei der eigentliche Wert des Community Organizing: im Wiederbeleben einer kommunalpolitischen Erfahrung des miteinander Streitens und des Aushandelns von denjenigen Themen, die das Alltagsleben der Menschen vor Ort betreffen.

Zuletzt noch eine kurze Replik auf die Rolle, die Kirche hierbei spielt: in allen CO-Vorhaben bilden etablierte Religionsgemeinschaften wie katholische und evangelische Kirche einen wichtigen Knotenpunkt sozialpolitischen Handelns. Diese besitzen immer noch zentrale Räume, Netzwerke und Ressourcen, um wirkliche Wirkung in

kommunalpolitischen Aushandlungsprozessen zu erzielen. Ziehen sich diese Akteure zurück, so wird es für die anderen Religionsgemeinschaften schwierig bis unmöglich, an den Verhandlungstisch zu kommen und dort zu bleiben. Diese Stellung wird vom Mitgliederschwund auch nicht verändert, ist sie doch eher als generelle Stellung und Rolle im deutschen Staatsgefüge zu sehen. Auch wenn noch keine detaillierte Forschung hierzu besteht, so zeigt sich doch am Beispiel der Bürgerplattform DUaktiv in Duisburg, dass das Fehlen der beiden Großkirchen einen großen Einschnitt in Bezug auf die Handlungsfähigkeit von CO-Vorhaben bedeutet.

Es gilt also weiterhin für Kirche, dort präsent zu sein wo sie gebraucht wird und sich auch auf kommunaler Ebene weiterhin einzumischen. Nicht für sich und ihre Interessen, sondern vor allem im Dialog und in Solidarität mit den institutionell und räumlich Nächsten. Die Ansatzpunkte sind da: bis heute reißt die Reflektion zur Stadt in der Theologie nicht ab (Zarnow et al. 2018; Klause 2022; Kanitz et al. 2023). Dies gilt es wahrzunehmen und in einen immer wiederkehrenden Dialog mit der gelebten Praxis vor Ort zu bringen – gerade in Zeiten des Rückzugs und des Mitgliederschwunds. Hierdurch kann ein neues „Wir" entstehen, eines das nicht nur die üblichen Verdächtigen und alten Lösungen einschließt, sondern offen ist für Neues.

Literaturverzeichnis

Baker, Christopher & Beaumont, Justin (2011). Postcolonialsm and Religion: New Spaces of 'Belonging and Becoming' in the Postsecular City. In: Justin Beaumont & Christopher Baker (Hg.), Postsecular Cities. Space, Theory and Practice. London: Continuum, 33–49.

Beaumont, Justin (2008a). Faith action on urban social issues. In: Urban Studies 45 (10), 2019–2034.

Beaumont, Justin (2008b): Introduction: Faith-based organisations and urban social issues. In: Urban Studies 45 (10), 2011–2017.

Beaumont, Justin; Baker, Christopher (Hg.) (2011). Postsecular Cities. Space, Theory and Practice. London: Continuum.

Becci, Irene; Burchardt, Marian; Casanova, José (Hg.) (2013). Topographies of Faith. Leiden/Boston: Brill.

Bretherton, Luke (2015). Resurrecting democracy: faith, citizenship, and the politics of a common life. Cambridge: Cambridge University Press.

Burawoy, Michael (1998). The extended case method. In: Sociological Theory (16), 4–33.

Burawoy, Michael (2009). The Extended Case Method. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Cox, Harvey (1967). Stadt ohne Gott? Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Dick, Eva & Nagel, Alexander-Kenneth (2016). Local interfaith networks in urban integration politics: religious communities between innovation and cooptation. In: Victoria Hegner & Peter Jan Margry

(Hg.), Spiritualizing the City. Agency and Resilience of the Urban and Urbanesque Habitat. Milton Park: Taylor & Francis, 39–57.

Duntze, Klaus (1972). Der Geist der Städte baut – Planquadrat Wohnbereich Heimat. Stuttgart: Radius Bücher.

EKD (2007). Gott in der Stadt. Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt, abrufbar unter http://www.ekd.de/download/EKD_Texte_93_neu.pdf [20.12.2024].

Fichtner, Horst (1949). Neubau der parktischen Großstadtseelsorge. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

foco; Stiftung MItarbeit (Hg.) (2014). Handbuch Community Organizing. Theorie und Praxis in Deutschland. Bonn: Stiftung Mitarbeit.

Freire, Paulo (1970). Pedagogy of the oppressed. New York: Herder and Herder.

Griera, Mar & Nagel, Alexander-Kenneth (2018). Interreligious relations and governance of religion in Europe. Introduction. In: Social Compass (Volume 65, Issue 3), 301–311.

Gutiérrez, Gustavo (1973). Theologie der Befreiung. München, Mainz: Kaiser; Matthias-Grünewald-Verlag (Gesellschaft und Theologie: Abt. systemat. Beitr, Nr. 11).

Habermas, Jürgen (2001). Glauben und Wissen. Frankfurt, 2001, abrufbar unter https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/alle-preistraeger-seit-1950/2000-2009/juergen-habermas [20.12.2024].

Habermas, Jürgen (2019). Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp.

Industrial Areas Foundation (1978). Organizing For Family and Congregation. Archiv des Deutschen Instituts für Community Organizing (DICO) der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB).

Jamoul, Lina; Wills, Jane (2008). Faith in politics. In: Urban Studies 45 (10), 2035–2056.

Kanitz, Juliane; Moos, Thorsten & Zarnow, Christopher (2023). Religion im urbanen Raum. Neue Stadtquartiere und ihre religiöse Topographie. Bielefeld: transcript (Urban studies), abrufbar unter https://www.degruyter.com/isbn/9783839467046 [20.12.2024].

Klause, Kai (2022). Gerechte Städte für ein gutes Leben. In: ZPTh 42 (2), 127–137.

Körs, Anna & Nagel, Alexander Kenneth (2018). Local 'formulas of peace': Religious diversity and state-interfaith governance in Germany. In: Social Compass 65 (3), 346–362.

Lange, Ernst (1965). Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart. Stuttgart/Gelnhausen: Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- und Kreuzverlag GmbH.

Lange, Ernst (1980). Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche. München: Chr. Kaiser Verlag, Burckhardthaus Verlag.

Lob-Hüdepohl, Andreas (2009). Starkes Wir. Der kirchliche Beitrag zu solidarischen Nachbarschaftsnetzwerken. In: Herder Korrespondenz 63 (5), 259–264.

Lob-Hüdepohl, Andreas (2010). "Community Organizing" als Perspektive diakonischer Pastoral – Praktisch-theologische Anmerkungen. In: Eugen Baldas (Hg.), Community Organizing: Menschen gestalten ihren Sozialraum. Freiburg: Lambertus, 113–122.

Lob-Hüdepohl, Andreas (2015). „Sich Gesellen zum Menschen" – die Kirchen und ihr Beitrag im Community Organizing. In: futur2, abrufbar unter http://www.futur2.org/article/sich-gesellen-zum-menschen-die-kirchen-und-ihr-beitrag-im-community-organizing1/ [20.12.2024].

Lob-Hüdepohl, Andreas (2022). "Um dieser Menschen willen!" Community Organizing als Perspektive diakonischer Pastoral. Praktisch-Theologische Anmerkungen. In: Tobias Meier, Leo Penta & Andreas Richter (Hg.), Community Organizing: eine Einführung. Weinheim, Basel: Beltz Juventa, 168–185.

Meier, Tobias (2018). Kirche in der Stadt. Herausforderung und Chance für die Stadtforschung. In: RaumPlanung 197 (4/2018), 14–17.

Meier, Tobias (2024). Community Organizing und kommunale Religionspolitik in der postsäkularen Stadt. Münster: Waxmann.

Meier, Tobias, Penta, Leo & Richter, Andreas (Hg.) (2022). Community Organizing: eine Einführung. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.

Meurer, Franz (2021). Waffeln, Brot und Gottes Glanz: Wie Kirche es gebacken kriegt. Freiburg: Herder.

Mumford, Lewis (1979). Die Stadt: Geschichte und Ausblick. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

Nagel, Alexander-Kenneth (Hg.) (2012). Diesseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld: transcript Verlag.

Nagel, Alexander-Kenneth (Hg.) (2015). Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden. Bielefeld: trancript Verlag.

Oelschlägel, Dieter (2014). Community Organization und Gemeinwesenarbeit. In: Forum für Community Organizing e.V. (foco) und Stiftung Mitarbeit (Hg.), Handbuch Community Organizing. Theorie und Praxis in Deutschland. Bonn: Stiftung Mitarbeit, 229–238.

Papst Franziskus (2013). Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Penta, Leo (1999). Islands of Democratic Practice: Organizing for Local and Regional Power in the USA. The Industrial Areas Foundation and its Organizing Network as an Example. Biannual European Conference of the Inter-University Consortium for International Social Development, 1999.

Penta, Leo (2007). Wie entsteht eine funktionierende Bürgerplattform? In: Leo Penta (Hg.), Community Organizing: Menschen verändern ihre Stadt. Hamburg: Ed. Körber-Stiftung, 219–230.

Penta, Leo (2008). Community Organizing und die gestaltende Bürgergesellschaft. Warum Gutes tun allein nicht ausreicht. In: Daniel Dettling (Hg.), Die Zukunft der Bürgergesellschaft: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 191–198.

Penta, Leo (2009). Eine Gemeinwesenarbeit mit biblischem Profil. In: Carsten Burfeind, Hans-Günter Heimbrock & Anke Spory (Hg.), Religion und Urbanität. Herausforderungen für Kirche und Gesellschaft. Münster: Waxmann, 189–201.

Penta, Leo & Meier, Tobias (2020). Eine verpasste Chance? Einige Thesen zur Kirche aus der Sicht des Community Organizing. In: futur2 (02), abrufbar unter https://www.futur2.org/article/eine-verpasste-chance-einige-thesen-zur-kirche-aus-der-sicht-des-community-organizing [20.12.2024].

Penta, Leo & Schiffauer, Werner (2011). „Nur in der Stadt kannst du religiös sein“. Ein Gespräch über Politik und Praktiken religiöser Gemeinschaften in Berlin. In: MetroZones (Hg.), Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt. Hamburg, Berlin: Assoziation A, 249–272.

Pinxten, Rik & Dikomitis, Lisa (Hg.) (2009). When God Comes to Town. Religious Traditions in Urban Contexts. New York, Oxford: Berghahn Books.

Schiffauer, Werner (2013). Secular Resistance and First Post-Secular Steps: How Berlin Deals with Global Prayers. In: Jochen Becker, Katrin Klingan, Stephan Lanz & Kathrin Wildner (Hg.), Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City. metroZones. Berlin: Lars Müller Publishers, 164–177.

Sennett, Richard (2009). Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag.

Tezcan, Levent (2006). Interreligiöser Dialog und politische Religionen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 28-29, 26–32.

Warren, Mark R.; Wood, Richard L. (2001). Faith-Based Community Organizing: The State of the Field. Presented on COMM-ORG: The On-Line Conference on Community Organizing and Development, abrufbar unter https://crcc.usc.edu/wp-content/uploads/2020/10/Warren-Wood_-Faith-Based-Community-Organizing_-The-State-of-the-Field.pdf [20.12.2024].

Weber, Max (1980 [1921]). Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.

Wood, Richard L. (2002). Faith in Action. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Wood, Richard L., Fulton, Brad & Partridge, Kathryn (2012). Building bridges building power: Developments in institution-based community organizing. New York: Interfaith Funders.

Wood, Richard L. & Fulton, Brad R. (2015). A Shared Future. Faith-Based Organizing for Racial Equity and Ethnical Democracy. Chicago: University of Chicago Press.

Zarnow, Christopher, Klostermeier, Birgit & Sachau, Rüdiger (Hg.) (2018). Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen. Theologisc. Berlin: EB-Verlag.

Dr. Tobias Meier
Geschäftsführer von ORGANIZING GERMANY und Lecturer/Lehrkraft für besondere Aufgaben am Fachbereich Sozialwissenschaften der Hochschule Koblenz
Konrad-Zuse-Str. 1
56075 Koblenz
+49 (0) 261-9528244
meier(at)hs-koblenz(dot)de
https://www.hs-koblenz.de/profilepages/meier/
www.projekt-raum.net
ORCID. 0009-0003-0350-9056

Christine Siegl

„Ach Gott, jetzt fällt mir das Wort nicht ein, wenn evangelisch und katholisch zusammen …?“ Ansätze zum „Doing Ökumene“ in der Bahnhofsmission

Abstract

Bahnhofsmissionen sind niedrigschwellige Hilfseinrichtungen, die von Diakonie und Caritas getragen werden und sich selbst als „Ökumenische Einrichtungen“ verstehen. Der Beitrag gibt einen kurzen Überblick über die historische Entwicklung der ökumenischen Zusammenarbeit der Bahnhofsmission, fragt dann aber gezielt danach, wie Ökumene in der gegenwärtigen Arbeit konkret hergestellt und in actu vollzogen wird. Dazu wird mit der Praxistheorie eine Forschungsperspektive vorgeschlagen, die zur Untersuchung des Sozialen nicht mentale Eigenschaften oder Diskurse heranzieht, sondern dem Vollzug der Praxis eine eigene Qualität zugesteht. Für das „Doing Ökumene“ der Bahnhofsmission kann als Kernpraktik ein „Differenzmarking“ und als dahinterliegendes Backgroundphänomen ein „Kohärenzliving“ festgestellt werden. Differenzmarking bezieht sich auf die Betonung konfessioneller Unterschiede in der Praxis, wodurch die Gäste und Mitarbeiter*innen aber auch die Trägereinrichtungen gezielt in ihrer konfessionellen Identität angesprochen werden. „Kohärenzliving“ beschreibt hingegen den gelebten Zusammenhalt, der keine konfessionelle Trennung erkennen lässt. Die Bahnhofsmissionen zeigen sich in ihrer Praxis wesentlich durch die gemeinsamen Ziele und geteilten Werten wie „Nächstenliebe“ und „Menschenfreundlichkeit“ bestimmt. Diese stellen das unhintergehbare Gerüst des gelebten Zusammenhalts dar, sodass sogar Einrichtungen, die nur von einer Konfession getragen sind, eine Ökumene-Praxis erkennen lassen.
Am Beispiel der Bahnhofsmission wird damit gezeigt, wie der praxistheoretische Fokus auf die Ereignishaftigkeit, Materialität und Zeitlichkeit der Ökumene-Praxis insgesamt eine sinnvolle Weiterentwicklung für die Ökumenik sein kann, die den Hiatus zwischen trennender Lehre und verbindender Praxis heuristisch überbrückt.

Railway missions are low-threshold assistance facilities that are supported by Diakonie and Caritas and see themselves as “ecumenical institutions”. The article gives a brief overview of the historical development of ecumenical cooperation in the railway mission, but then asks specifically how ecumenism is actually established in current work. To this end, practice theory is proposed as a research perspective that does not draw on mental characteristics or discourses to examine the social, but instead grants the execution of practice its own quality. For the “doing ecumenism” of the railway mission, “difference marking” can be identified as a core practice and “coherence living” as an underlying background phenomenon. “Difference marking” refers to the emphasis on denominational differences in practice, whereby guests, employees and also the institutions are specifically addressed in their denominational identity. “Coherence living” describes the lived cohesion that does not reveal any denominational separation. In their practice, the railway missions are essentially defined by common goals and shared values such as “charity” and “philanthropy”. These represent the inescapable framework of lived cohesion, so that even institutions that are supported by only one denomination can recognize an ecumenical practice.
The example of the railway mission thus shows how the practice-theoretical focus on the eventfulness, materiality and temporality of ecumenical practice as a whole can be a meaningful further development for ecumenism, which heuristically bridges the hiatus between divisive doctrine and unifying life.

DOI: 10.17879/zpth-2024-6274 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 251–264

1. Die Bahnhofsmissionen als „ökumenische Einrichtungen“

Bahnhofsmissionen sind Orte niedrigschwelliger Hilfe für Bahnreisende und Menschen in sozialen Notlagen. Schon über ihren Namen sind sie als kirchliche, aber überkonfessionelle Einrichtungen erkennbar und bekannt. Sie gelten als Paradebeispiel für eine heute selbstverständliche ökumenische Zusammenarbeit im Dienst an den Nächsten. Dieser Beitrag geht der Frage nach, wie in der aktuellen Arbeit der Bahnhofsmissionen diese Praxis der Ökumene ganz konkret aussieht, wie also das „Doing Ökumene“ heute hergestellt wird und mit welchen Mitteln der Sozialforschung dies untersucht werden kann. Nach einem sehr knappen Blick in die Geschichte der ökumenischen Zusammenarbeit der Bahnhofsmissionen wird (2.) mit der Praxistheorie eine Forschungsheuristik eingeführt, die im Bereich der Ökumenik bislang kaum beachtet wird, aber ein erprobtes Instrument empirischen Arbeitens darstellt. Damit ist es möglich, mit den Kategorien Differenzmarking (3.1) und Kohärenzliving (3.2) zwei markante Bestandteile der Ökumene-Praxis der Bahnhofsmission zu skizzieren.

Die derzeit knapp über 100 Bahnhofsmissionen in Deutschland erbrachten im Jahr 2022 für Menschen in Not 5.852.343 Hilfeleistungen: angefangen von kleinen Auskünften am Bahnsteig, Umstiegshilfen, Handyladeмöglichkeiten, bis hin zur Vermittlung eines Notschlafplatzes, Hilfe bei der Antragsstellung von Sozialleistungen, einem freundlichen Alltagsgespräch oder einem Moment der Ruhe. Da die Hilfe als Teil der freien Wohlfahrtspflege in der Regel kostenlos erfolgt, aber keine sozialstaatlich refinanzierbaren Leistungen darstellt, sind Bahnhofsmissionen neben Spenden vor allem auf die Eigenmittel ihrer jeweiligen Träger angewiesen. Diese Träger wiederum müssen – so will es das Selbstverständnis der Bahnhofsmission – kirchliche Einrichtungen sein: Neben einzelnen Kirchenkreisen und sind dies in der deutlichen Mehrheit Vereine oder (Unter-)Verbände von Diakonie und Caritas. Wie die spitzenverbandliche Vertretung der Bahnhofsmissionen durch den Deutschen Caritasverband und das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat dies historische Gründe, da die ersten Bahnhofsmissionen im Kontext der Inneren Mission[1] (Berlin Ostbahnhof 1894) und des Marianischen Mädchenschutzvereins[2] (München 1897) entstanden. Trotz dieser konfessionellen Trennung und historisch belegter Konkurrenzsituationen bezeichnen sich die Bahnhofsmissionen heute selbst als „eine der ältesten ökumenischen Einrichtungen und Vorreiter der Ökumene“ (Sauter-Ackermann 2013, 30).

Wie so oft stand am Anfang der Ökumene Pragmatismus: Um in die Großstädte zuziehende junge Frauen auf die Hilfen der Bahnhofsmission aufmerksam zu machen, war geplant, in den Waggons der 3. Wagenklasse entsprechende Plakate aufzuhängen. In diesem Zusammenhang erreichte Theodora Reineck, die erste Generalsekretärin der Evangelischen Bahnhofsmission, ein Beschwerdebrief, in dem bezeichnenderweise die

[1] Heute: „Diakonie Deutschland“.

[2] Heute: IN VIA Katholischer Verband für Mädchen- und Frauensozialarbeit.

Reichsbahn mit den Worten: „Wenn man schon christlich arbeiten will, warum nicht gemeinsam!" (zit. n. Nikles 1994, 90) eine ökumenische Arbeit einforderte. Eine erste Unterredung zwischen Pastor Johannes Burckhardt, dem Initiator und Vorsitzenden der evangelischen „Deutschen Bahnhofsmission“ und dem Geistlichen Beirat des „Deutschen Nationalverbandes der Katholischen Mädchenschutzvereine“, Prälat Müller-Simonis im Jahr 1909 endete dann mit der Erklärung: „... daß das konfessionelle Element als Quelle der Kraft für die Arbeit nicht ausgeschieden werden dürfe, wie von humanitärer Seite gewünscht werde, daß man aber trotzdem in der Praxis friedlich miteinander arbeiten könne ...“ (zit. n. Reusch 1988, 51).

Die Praxis des „friedlichen Miteinanders“ führte trotz beibehaltenem konfessionellem Selbstbewusstsein schon 1910 zur Bildung einer „Interkonfessionellen Kommission für Bahnhofsmission“[3], von wo aus 1911 die erste gemeinsame Plakataktion organisiert wurde. Diese weisen nicht nur den gemeinsamen Namen „Bahnhofs-Mission in Deutschland“ sowie Adressen für Hilfestellen und Heime beider Konfessionen auf, sondern mit gelben Schrägbalken das Logo des katholischen Marianischen Mädchenverbades und rosa Johanniterkreuz das Zeichen der evangelischen Bahnhofsmission.

Die beibehaltene strukturelle und organisatorische Skepsis gegenüber einer Zusammenarbeit der konfessionell verschiedenen Träger wird in den folgenden Jahrzehnten immer wieder durch pragmatische Annäherungen begleitet: Auf Verbandsebene einigt man sich 1975 zum Zweck der „einheitlichen symbolischen Außendarstellung“ (Nikles 2019, 159) auf ein gemeinsames Logo, das die bisherigen Abzeichen vereint. Es folgen gemeinsame Schulungskonzepte für Ehren- und Hauptamtliche, einheitliche Dienstvorgaben und die wachsende gemeinsame Vertretung gegenüber Partnern wie der Deutschen Bahn. Die im Kontext weiteren Professionalisierungsstrebens stehende Erarbeitung von Leitbild, Qualitätsstandards und Ausbildungsrichtlinien war schließlich Anfang des 21. Jahrhunderts nur noch in engem ökumenischem Verbund möglich, was 2013 in die Einführung einer zentralen gemeinsamen Geschäftsstelle in Berlin mündet, die sich nun dezidiert „ökumenisch“ versteht und dieses Selbstverständnis als Qualitätsmerkmal von den jeweiligen Leiter*innen einfordert (Konferenz 2009, 27). Dass sich in dieser wachsenden ökumenischen Zusammenarbeit die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. und 21. Jahrhundert widerspiegelt, hat Sattler aus katholischer Perspektive verschiedentlich (zuletzt 2021) dargestellt. Inwieweit die Organisationspraxis der Bahnhofsmission in der Vergangenheit jeweils bewusst auf Umsetzungen von kirchenpolitischen oder dogmatischen Entschlüssen beruht, müsste noch genauer nachvollzogen werden. In welchen konkreten Praktiken sich die behauptete Ökumene in der aktuellen Arbeit niederschlägt, ist bislang nicht untersucht worden.

Neben einzelnen rein konfessionellen Einrichtungen werden heute die Mehrheit der Bahnhofsmissionen von Trägern beider Konfessionen gemeinsam finanziert und verantwortet. Individuelle Verträge legen fest, wie Kosten, Personal und Dienstaufsicht untereinander aufgeteilt werden. Für die Gäste und Ehrenamtliche gilt hingegen: Die

[3] 1939 in „Konferenz für Kirchliche Bahnhofsmission“ umbenannt. Seit 2019 „Bahnhofsmission Deutschland e. V.“.

Zeiten von getrennten Kühlschränken für die „katholische Butter“ und den „evangelischen Kaffee“ sind überall vorbei. Über diese anekdotenhafte Erinnerung an solche Absurditäten der interkonfessionellen Zusammenarbeit hinaus findet deshalb eine explizite Auseinandersetzung mit der ökumenischen Praxis kaum statt. Eine ethnografische Studie an mehreren Standorten, die auch die Frage nach der Kirchlichkeit der Bahnhofsmission zu beantworten suchte, vermerkt in einem Nebensatz (Siegl 2023, 263), dass es bei der Praxis der Bahnhofsmission „nicht um eine spezifische Konfession (Doing Protestantism), sondern bewusst um ein Handeln im Auftrag und im Raum der christlichen Kirchen“ (Doing Church) gehe. Dennoch scheint es ein interessantes Unterfangen, ausgehend von den für die benannte Studie vorliegenden Daten und methodischen Überlegungen nach einer genaueren Beschreibung der ökumenischen Praxis der Bahnhofsmissionen zu fragen. Im Folgenden wird daher zunächst mit der Theorie sozialer Praktiken eine für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Ökumene neuere Forschungsperspektive skizziert, die sich für die Gesamtuntersuchung der Bahnhofsmission als weiterführend erwiesen hat. Davon ausgehend kann dann eine erste Skizze zu einem „Doing Ökumene der Bahnhofsmission“ präsentiert werden, die auch für die Ökumenik insgesamt dienlich sein mag.

Eine Einschränkung vorab: Der starke Fokus dieses Beitrages auf die ökumenische und damit kirchliche Praxis der bahnhofsmissionarischen Hilfe verzerrt notwendigerweise die realen Verhältnisse, indem sie eine Analysekategorie fokussiert, die dort im Alltag weitgehend irrelevant ist. Dies entspricht der grundsätzlichen Stellung kirchlicher und religiöser Fragen in einer sozialen Organisation wie der Bahnhofsmission: Sie kann ihrer Aufgabe, zu helfen, problemlos ohne religiöse und kirchliche Konnotation nachkommen, denn wirkendes Handeln ist, wie Hauschildt (2000, 415) prägnant festhält:

> „[…] implizit, nicht so eindeutig; evangelisch, katholische und staatliche Operationen im Krankenhaus sind nicht unterscheidbar; es gibt kein ‚evangelisches Poabwischen‘. Diakonische Arbeit hat vielmehr Teil am Humanum zwischenmenschlicher Zuwendung. Es ist kein Manko an Kirchlichkeit und Christlichkeit, sondern Strukturmerkmal ausdifferenzierten wirksamen Handelns, daß Diakonie in ihrer Arbeit nicht gleichzeitig explizites Bekenntnis sein kann.“

Trotzdem erscheint es lohnenswert, dem Diktum der Bahnhofsmission, eine „der ältesten ökumenischen Einrichtungen“ zu sein, nicht nur historisch und thetisch, sondern auch auf Ebene der Praxis näher zu kommen.

2. „Ökumene“ als Forschungsgegenstand – eine praxistheoretische Neuausrichtung

Dass Ökumene in der konkreten Arbeit an der Basis viel einfacher und normaler erscheint, als es die theologischen Lehrdifferenzen vorstellen lassen, gilt als Allgemeingut. Die entsprechende Formulierung der Stockholmer Weltkirchenkonferenz „Die Lehre trennt, aber das Dienen verbindet“ feiert in Kürze ihr 100. Jubiläum. Sie ist zugleich

Diktum der Bewegung *„Life and Work“* (Bewegung für praktisches Christentum), die dezidiert die praktisch-sozialethische Zusammenarbeit der Kirchen fokussiert. Mit „work“, „konkreter Arbeit“, „Basis“ und „Dienen“ sind Phänomene benannt, die allgemein im Gegensatz zur Theorie mit dem Begriff der „Praxis“ assoziiert werden. Hier realisiere sich „gelebte Ökumene“ im eigentlichen Sinn. Umso überraschender ist, dass die wissenschaftliche Beforschung der Ökumene (wie die Theologie insgesamt) bislang weitgehend mit einem „denkbar unspezifisch[em]“ Begriff von Praxis arbeitet, dessen „Mangel an Anschaulichkeit […] auch darin zum Ausdruck [kommt], dass der Begriff meist im Singular gebraucht wird“ (Koll 2016, 3).

Im Gefolge des sogenannten „cultural turn“ setzte sich ab der Jahrtausendwende in der Soziologie ein „practice turn“ (Schatzki et al 2001) durch, der „ein facettenreiches Bündel von Analyseansätzen“ (Reckwitz 2003, 282) vereint. Die entwickelte Praxistheorie gilt „als eine heterogene, aber dennoch definierbare Theoriebewegung“ (Schäfer 2016, 9), deren Grundlage ist, soziale Praktiken als fundamentales Element für die Herstellung von Sozialität zu verstehen. Für die Praxistheorie ist Sozialität nicht (wie im Sinn individualistischer Handlungstheorie) allein Ergebnis von individuellen Akteur*innen, auch nicht in mentalen Eigenschaften, Kommunikationsformen oder in Interaktionen verortet, sondern in einzelnen signifikanten Praktiken auffindbar und durch diese beforschbar. Diese Praktiken wiederum werden als „Kombination aus Sprechakten [sayings], körperlichen Bewegungen (doings) und einer durch Assoziation zwischen sozialisierten Körpern und materiellen Artefakten ermöglichten Handhabe der Dinge“ (Hillebrand 2015, 16) verstanden. Der forschende Blick richtet sich also mit der Praxistheorie „nicht auf Sichtweisen, Motive […] oder Absichten von Individuen, sondern auf deren Aktivitäten“ (Schmidt 2012, 24), also die Frage, wie sich diese Praxis jeweils konkret formiert. Solche Praktiken „können nicht voraussetzungslos, also quasi aus dem Nichts entstehen. Sie ereignen sich im Anschluss an bereits geschehene Praktiken und erzeugen nun gerade dadurch eine Praxis als Vollzugswirklichkeit, die sich aus der Verkettung von Einzelpraktiken als Ereignisse bildet“ (Hillebrandt 2016, 71). Geschieht der operative Bezug einzelner Praktiken aufeinander mit einer gewissen Regelmäßigkeit, bilden sich sogenannte „Praxisformationen“ heraus, „die als Intensitätszonen der Praxis auf Dauer gestellt sind und sich immer wieder erneut ereignen“ (Hillebrandt 2015, 32). Die kulturelle und symbolische Präsentation solcher Formationen erzeugt eine „soziale Erwartbarkeit“, weil sie die „Praktiken an einem bestimmten Ort im sozialen Raum auf Dauer […]stellt“ (Hillebrandt 2009, 84).

In diesem Sinne spreche ich von der „Praxisformation Bahnhofsmission“, weil sie mit einem bestimmten Ort verbunden ist, sich symbolisch präsentiert, über Jahrzehnte hinweg im kulturellen Gedächtnis verankert ist und deshalb automatisch mit sozialen Erwartungen konfrontiert wird. Zu einem „Doing Bahnhofsmission“ gehören dann unterschiedliche Praxen, wie z. B. die Praxis des Leitens, der Raumgestaltung, der Kooperation und v. a. die Praxis des Helfens, die wiederum je aus einer spezifischen Verkettung einzelner Praktiken bestehen (bei der Praktik des Helfens z. B.

wahrnehmen, verstehen, Betroffenheit zulassen, tätig werden, nachbereiten). Jedoch lassen sich Praktiken nicht aus vorliegenden Gesetzmäßigkeiten ableiten, sodass Folgerungen zwingend vorhersehbar wären. Entsprechend eignet Praktiken auch eine Unberechenbarkeit als „relative[…] ‚Offenheit' für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs" (Reckwitz 2003, 294). So brechen auch in der Bahnhofsmission Hilfen ab, frustrieren oder finden gar nicht erst statt.

Dass auch bei der Beforschung religiöser Praxen das Forschungsprogramm der Praxistheorie zu ertragreichen Einsichten kommt, zeigen mittlerweile einige Studien. Als Mehrwert dieses Forschungsstils gilt nicht nur, dass er in ethnografischer Manier bei den Phänomenen selbst ansetzt, sondern auch, dass durch das Einbeziehen von verbalen und nonverbalen Vollzügen sowie die eine Praxis mitbestimmenden Materialitäten (Raum und Artefakte) ein umfassendes Bild der Praxis herangezogen wird, das nicht nur auf den Inhalten von Äußerungen über eine Praxis, sondern auf deren konkret erlebbaren Vollzug gründet.

Eine Beforschung der ökumenischen Praxis eines kirchlichen Tätigkeitsbereiches wie der Bahnhofsmission im Sinne eines praxistheoretischen „Doing Ökumene" untersucht also „Ökumene" nicht so sehr in Bezug auf die individuellen Einstellungen und das punktuelle Erleben, sondern auf die Ereignishaftigkeit, Materialität und Zeitlichkeit von Praktiken und fragt, was Menschen konkret tun, wenn sie „in actu" Ökumene praktizieren. Für die Theologie verspricht eine solche Forschungsperspektive einen „aufregenden Konkretionsschub" (Koll 2019, 78) und eine „sinnvolle Weiterentwicklung der lebenswelt- und subjektorientierten Religionsforschung" (a.a.O. 79), auch in den Bereichen der interkonfessionellen und interkulturellen Forschung.

3. „Doing Ökumene" in der Bahnhofsmission

Eine Zweit-Analyse des umfassenden empirischen Datencorpus, den ich 2020 bis 2022 für meine Habilitationsschrift „Praxis Bahnhofsmission" erstellt habe, lässt erste Konturen des Doing Ökumene in der Bahnhofsmission erkennen. Wie für ethnografisches Arbeiten typisch, handelt es sich um eine sehr heterogene Datensammlung: Beobachtungsprotokolle von jeweils mehrtägigen teilnehmenden Beobachtungen an verschiedenen Standorten, einige der gehäuft auftauchenden Artefakte, außerdem Transkripte und Materialien von Tagungen und Fortbildungen, Interviews mit Leiter*innen und Mitarbeiter*innen, Sammlungen der Social-Media-Beiträge einiger Einrichtungen sowie sämtliche von den Bahnhofsmissionen selbst veröffentlichter Literatur, die bezeichnenderweise auch als Bestandteil der Praxis verstanden werden. Dem entspricht die einem kulturanalytischen Ansatz qualitativer Forschung verbundene „methodenplurale kontextbezogene Forschungsstrategie" (Breidenstein u. a. 2015, 39) der Ethnografie, die „Menschen in ihren situativen oder institutionellen Kontexten beim Vollzug ihrer Praktiken […] beobachte[t]", sodass die Leserschaft durch die analytische

Beschreibung „ein Bild von diesen Praktiken oder kulturellen Lebensformen gewinnen kann.“ (a.a.O, 7.)

In Anlehnung an die Methodik der Grounded Theory (Strauss & Corbin 1996) wurde dazu das Material auf bestimmte Phänomene hin untersucht, die für den Kern oder den Hintergrund der Ökumenepraxis der Bahnhofsmission stehen. Als Ergebnis werden im Folgenden mit „Differenzmarking“ und „Kohärenzliving“ die zwei wesentlichen Phänomene vorgestellt, die das „Doing Ökumene“ in der Praxis der Bahnhofsmission grundlegend bestimmen.

3.1 Differenzmarking

Wenn in Interviews oder Alltagsgesprächen von den Haupt- und Ehrenamtlichen der Bahnhofsmission die Konfession (und damit indirekt Ökumene) thematisiert wird, geschieht dies häufig mittels Differenzierung und Betonung konfessioneller Eigenarten. So erklärt ein Leiter im Blick auf das Seelsorgehandeln seiner Mitarbeiter*innen:

> „Die brauchen eine konfessionelle Bindung und müssen da auch die passenden Worte finden können. Also den Sprachgebrauch vermitteln. Sie müssen für evangelische Menschen evangelisch sprechen. Der Hintergrund ist: In der Not möchte derjenige in seinem konfessionellen Kontext angesprochen werden. In der Not brauche ich Stallgeruch, damit ich das Gefühl habe, der andere versteht mich. Für den Katholiken muss ich dann katholisch sein, für den evangelischen Freikirchler: Halleluja! Also jetzt ein bisschen lustig gesprochen. Und für den Nichtchristen muss ich dann auch eine nichtchristliche Sprache finden.“

Die Gäste werden also (wenn Religiosität eine Rolle spielt) eng in ihren konfessionellen Grenzen wahrgenommen. Eine „allgemeine Religiosität“ scheint eher nicht zu existieren, weil gerade in der Notsituation Menschen auf ihre ursprüngliche religiöse Sozialisation zurückgeworden werden, die (zumindest in Deutschland) klar innerhalb der konfessionellen Grenzen verlief. So verwundert es dann auch nicht, dass Bahnhofsmissionen in katholischer (Mit-)Verantwortung auf Bedarf Rosenkränze und Heiligenbilder ausgeben und das Nachrichtenblatt der jeweiligen Diözese ausliegt.

Auch Mitarbeiter*innen nehmen am Differenzmarking teil, wenn sie ihre Motivation für das Ehrenamt in ihrer Konfessionsbindung verorten und betonen: „Ich bin gläubige Katholikin und das gehört für mich einfach dazu. Nächstenliebe und anderen helfen. Das ist einfach so.“ Ihr Glaube liegt in einer bestimmten konfessionellen Form vor, die sie dann auf ihr Engagement bezieht. Auf dieses Konfessionsbewusstsein reagieren wiederum die Leiter*innen, indem sie gezielt Vertreter*innen der jeweiligen Konfessionen in die Praxis der Bahnhofsmission einbeziehen, wie folgender Protokollauszug zeigt:

> „Die beiden Ehrenamtlichen schenken heute an ihrem letzten Arbeitstag dem Leiter eine schöne Bibel für die Bahnhofsmission, weil die alte, vom Bischof geweihte Chagallbibel geklaut und dann zerfleddert wiedergefunden wurde. Das hätte ihnen

> sehr weh getan. Der Leiter regt an, die neue Bibel vom Bischof weihen zu lassen, weil beide Frauen katholisch seien."

In besonderer Weise findet das Differenzmarking auf der Ebene der Trägerorganisation statt. So meint die Leiterin einer rein evangelisch getragenen Bahnhofsmission, ihr sei es ganz recht, dass vor Jahren der katholische Partner aus der Finanzierung ausgestiegen sei, denn:

> „Hat doch auch was für sich: *Ein* Chef, da sind die Strukturen klar. Sonst bräuchte man wieder einen Verwaltungsausschuss. Hatten wir jahrelang. Da ging es nur ums Geld. Ich könnte mir immer mal gerne noch eine Juniorpartnerschaft vorstellen, dass die katholische Ortsgemeinde sagt: ‚Wir beteiligen uns bei den Freiwilligen' oder so was. Aber mehr nicht. So wie es ist, ist es wirklich gut."

Solches Differenzmarking auf Organisationsebene gründet vor allem in den extrem unterschiedlichen Strukturen der jeweiligen Träger. Bei einer ökumenischen Trägerschaft muss nicht nur ein gemeinsames Gremium eingesetzt, sondern vertraglich klar geregelt werden, wie die Kosten für Material und Personal (und eventuelle Finanzierungslücken) samt Leitungsverantwortung untereinander aufzuteilen sind. Dadurch sind die Bahnhofsmissionen in sehr unterschiedliche Strukturen eingebunden, die auch mit inhaltlichen Schwerpunkten einhergehen, wie eine Leiterin berichtet: „Bei In Via gehören wir zum Fachbereich Jugend, beim Diakonischen Werk zum Fachbereich Senioren. Das ist bemerkenswert und sagt etwas über die Bandbreite hier."

Da es in Deutschland kein ökumenisches Arbeitsrecht gibt, sind die Hauptamtlichen der Bahnhofsmission entweder Mitarbeiter*innen eines katholischen oder eines evangelischen Trägers, was da, wo beide Seiten eine bestimmte Anzahl an Stellenanteilen finanzieren, zu unglücklichen Differenzierungen führt. So klagt ein Leiter:

> „Als ich kam und der evangelische Träger zuständig wurde, hat der katholische erstmal die ganze EDV hier abgeholt. Dann wurden vom evangelischen neue gebracht. Es sind zwei ganz unterschiedliche Systeme, was es für mich sehr kompliziert macht. […] Die FSJler bei der Caritas haben andere Urlaubszeiten als beim Diakonischen Werk: Bei Caritas die gesetzlichen 24, die minimalen, bei der Diakonie sind es 30. Da sage ich: ‚Die bekommen beide 30! Seid ihr verrückt? Wie kann man das machen? Da sind die, die über die Caritas angestellt sind immer benachteiligt.' Und so ist es auch gehaltsstufenmäßig, die sind bei den Katholen anders als bei den Evangelen. Das sind zwei nebeneinanderstehenden Eingruppierungssysteme. Das ist eine Katastrophe und das macht Frust!"

Das durch die unterschiedlichen Trägerstrukturen vorgegebene Differenzmarking wird für den Alltag der Bahnhofsmission als extrem hinderlich empfunden, was schon andeutet, dass es sich hierbei um ein Backgroundphänomen handelt, auf dem die

weiteren Phänomen zwar aufsitzen,[4] das Kernphänomen des Doing Ökumene aber mehr den Zusammenhang der Konfessionen betont. Verstärkt wird diese Annahme durch explizite Ausgleichspraktiken, die zwar bewusst das Differenzmarking fortführen, aber zumindest eine strukturelle Gleichheit herstellen wollen: So werden zur monatlichen Andacht an einigen Standorten abwechselnd eine evangelische und eine katholische Amtsperson eingeladen oder penibel darauf geachtet, dass beide Träger jeweils gleich viele Stellenanteile finanzieren.

3.2 Kohärenzliving

Ich schlage als Bezeichnung für dieses Kernphänomen der Ökumenepraxis den Begriff „Kohärenzliving“ vor. Er betont mit seinem zweiten Wortteil, dass sich dieser Aspekt weniger auf Identitäts- und Organisationsfragen bezieht, sondern auf der Ebene des „gelebten Alltags“ zu finden ist. Mit „Kohärenz“ (wörtlich: „Zusammenhang“) wähle ich eine in der ökumenischen Debatte kaum etablierte Bezeichnung (andeutungsweise bei Raiser 1991, 431). In ganz unterschiedlichen Disziplinen (z. B. Linguistik, Metallkunde, Kardiologie) wird damit das Phänomen bezeichnet, dass an sich grundverschiedene Entitäten (einzelne aufeinanderfolgende Sätze, verschiedene Metalleigenschaften, Herzschlag und Atmung) unter bestimmten Bedingungen eine neue und sinnvolle Struktur bilden, die im Wesentlichen durch ihren Zusammenhang bestimmt ist. Während das von Sundermeier (1995) geprägte Konzept der „Konvivenz“ oder der „differenzierten Konsens“ der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Pesch 1999, 900) ganz bewusst die Dissonanzen und Dissoziierungen der einander fremden Partner beibehält oder die von Lengsfeld (1980, 48) eingebrachte Kollusionstheorie darauf reagiert, dass es „[n]eben den Bemühungen um Annäherung und Einigung […] den am ökumenischen Prozess beteiligten Kirchen immer auch um Wahrung ihrer Identität, um das Identischbleiben mit der eigenen Tradition und Geschichte […]“ geht, legt der Kohärenzbegriff einen Akzent auf den unbedingten Zusammenhalt der konfessionell verschiedenen Entitäten im „Doing Bahnhofsmission“, deren Herauslösung unweigerlich zur Zerstörung führen würde. So behalten auch monokonfessionelle Standorte in ihrer Alltagspraxis das „Doing Ökumene“ als Kohärenzliving bei.

Gottesdienste, mit denen die Bahnhofsmission bewusst ihr Kirche-Sein in der Öffentlichkeit präsentiert, werden ausschließlich ökumenisch veranstaltet. Die früher vereinzelt übliche Praxis, dass bestimmte Wochentage evangelisch und die anderen katholisch verantwortet wurden, ist überall aufgehoben. Die wöchentlich auf der Homepage der Bahnhofsmission Deutschland e.V. veröffentlichten „Gedanken zum Tag“ lassen nicht erkennen, welcher Konfession die Autor*innen angehören. So verwundert es auch nicht, dass in einer Bahnhofsmission, die während des ersten Corona-Lockdowns als einzig noch offen gehaltene Sozialhilfeeinrichtung in ihrer Stadt mit enorm gestiegenen Hilfeanfragen kämpfte, der Wunsch nach einer ökumenischen Abendmahlsfeier

[4] Zu den aus der Grounded Theory für die Praxistheorie übernommenen Begriffe von Background- und Kernphänomen vgl. Blaszcyk 2020, 576.

zur Stärkung der Mitarbeiterschaft aufkam und gegen kirchenamtliche Vorgaben umgesetzt wurde. Entsprechend verbindet eine Leiterin diese Praxis mit ihrem Selbstverständnis:

> „Es ist doch wie in so vielen Bereichen: Es gibt eine Amtsmeinung und es gibt ein Leben. Ich definiere mich auch zum Beispiel nicht als katholische Leitung, ich bin eine ökumenische Leitung und das sehr bewusst. Und weder beim Weihbischof noch beim Superintendent sage ich das anders."

Sie versteht ihre gelebte Praxis der Ökumene im Sinne einer Kohärenz so, dass sie sowohl in ihrem Selbstverständnis („Ich bin …"), als auch in ihrer Außenkommunikation sich über das naheliegende Differenzmarking (Weihbischof vs. Superintendent) hinwegsetzt.

Ein anderer Leiter zählt gleich eine ganze Reihe an Tätigkeiten in verschiedenen konfessionellen Zusammenhängen auf und belegt damit seine „Ökumene-Fähigkeit":

> „Ich selber bin Prädikant in der evangelischen Kirche, Prediger bei den Freikirchen und Lektor in der katholischen Kirche. Ich habe mich auch dafür eingesetzt, dass ‚Kirche' im Leitbild der Bahnhofsmission steht. […] Mir geht es um das Jesuanische, das ist das Entscheidende. Das müssen alle akzeptieren. Jeder lebt es dann individuell. Aber wir müssen es nach außen deutlich machen."

Ähnlich wie Sattlers existenzielle Deutung der Erlösungslehre für die Bahnhofsmission (2021) greift der Leiter mit dem Stichwort „jesuanisch" einen im ökumenischen Diskurs üblichen Gedanken auf, der die Zusammengehörigkeit der Konfessionen auf ihre gemeinsame Wurzel im Leben und Wirken Jesu Christi zurückführt und deshalb unabhängig von späteren Kirchentrennungen tragfähig ist. Beide Verantwortliche setzt damit ganz intuitiv um, was das sogenannte „Rahmenhandbuch Qualitätsentwicklung Bahnhofsmission" (Konferenz 2009) bundesweit vorgibt. In einem zwölf Seiten umfassenden Kapitel findet dort eine explizite Auseinandersetzung mit der Frage „Wie wir Ökumene leben" statt, die durchgehend die „gemeinsamen Wurzeln, Traditionen und Werten" in den Mittelpunkt stellt. Dabei werden nicht nur die Trägerorganisationen aufgefordert, mit ihren Strukturen „den Geist des Miteinander zu fördern, die gemeinsamen Wurzeln, den gemeinsamen Glauben und die gemeinsamen Wertvorstellungen bewusst und lebendig zu machen" (26), sondern auch explizit von den Leiter*innen die Förderung der ökumenischen Ausrichtung (27) erwartet. Mit Blick auf die Mitarbeiter*innen, findet sich hingegen eine interessante Zweiteilung: Sie sollen „zur überkonfessionellen Zusammenarbeit und Teambildung" bereit sein, was aber mit einer „Akzeptanz und Wertschätzung konfessioneller Unterschiede" (ebd.) verbunden wird: Differenzmarking trifft auf Kohärenzliving.

Während das Leitbild von 2004 noch im Sinne des Differenzmarkings, aber auch mit einem klaren Bekenntnis zur Ökumene, formulierte: „Die Ökumenische Ausrichtung der BM ist gleichermaßen Herausforderung und Chance zu einem weiteren Zusammenwachsen der christlichen Kirchen" (Konferenz 2004, 7), findet sich in der aktuellen Version von 2019 keine konfessionellen Differenzierungen mehr. Dort wird schlicht

festgehalten: „Die Bahnhofsmission ist der ökumenisch getragene soziale Dienst der Kirchen an den Bahnhöfen“ (Konferenz 2019, 2). Eine ähnliche Praxis dokumentieren auch die beiden Arbeitspapiere zur Kirchlichkeit der Bahnhofsmission: Obwohl das Dokument der Bundesarbeitsgemeinschaft der Katholischen Bahnhofsmissionen Deutschlands 2011 bewusst für die binnenkatholische Diskussion konzipiert wurde und der Verband der Deutschen Evangelischen Bahnhofsmissionen e. V. 2012 mit einem eigenen Entwurf reagierte, wird innerhalb der Texte an keiner Stelle eine konfessionelle Ausgestaltung der Praxis benannt. Beide Seiten betonen nicht nur ihre hundert Jahre andauernde ökumenische Zusammenarbeit über institutionelle Grenzen hinweg, sondern akzentuieren Bahnhofsmission losgelöst von konfessionellen Identitätsfragen übergreifend als „Gelebte Kirche am Bahnhof“ (Bundesarbeitsgemeinschaft 2013, 221 und Theologische Arbeitsgruppe 2013, 232). Bruno Nikles, der heutige Vorsitzende der Bahnhofsmission Deutschland e. V., hält dazu prägnant fest: „Die ‚Ökumene‘ kommt unter andrem dadurch zum Ausdruck, dass das Wort ‚Kirche‘ nicht eine weitere definitorische Auslegung erfährt, sondern im Sinne der einen christlichen Gemeinschaft Verwendung findet“ (Nikles 2019, 222).

Als christliche kirchliche Einrichtungen wenden sich die Bahnhofsmissionen uneingeschränkt allen hilfebedürftigen Menschen am Bahnhof zu. Ihre Praxis gründet im Vertrauen darauf, „dass Gott jeden Menschen will und liebt und ihm eine eigene Würde verleiht“ (Konferenz 2019, 2). Die als gemeinsam anerkannten Werte „Menschenfreundlichkeit, Nächstenliebe und Solidarität“ (ebd.) werden nicht nur im Sinne einer Kooperation oder Konvivenz von beiden beteiligten Konfessionen akzeptiert, sondern stellen das unhintergehbare Gerüst, den Zusammenhalt im Sinne gelebter Kohärenz dar.

4. Fazit

Mit den genannten Werten, die uneingeschränkt auch von Konfessionslosen und Angehörigen anderer Religionen vertreten werden können, wenn sie sich in der Bahnhofsmission engagieren,[5] kann von einer „Zuwendung zu einer säkularen Ethik“ (Lesch 2019, 22) gesprochen werden. Die auch in Religions- und Glaubensfragen plurale Mitarbeiter*innenschaft vereint sich in der ethischen Entscheidung, allen Menschen mit Hilfsbereitschaft zu begegnen. Konfessionelle Grenzen, die diese Praxis der sozialen Hilfe in irgendeiner Weise einschränken würden, werden bewusst überschritten.[6] Inwieweit auch in diesem Kontext die Konzepte der „postkonfessionellen Ethik“ (Lesch 2019) und der Gedanke einer Fluidisierung konfessioneller Identitäten zutreffend ist,

[5] Diese Werte sind so offen formuliert, dass sie auch Kohärenzpraktiken mit diesen Gruppen ermöglichen. Zum Kirchen-Sein angesichts der Konfessionslosigkeit s. Siegl 2023, 311ff.

[6] Deutlich wird dies z. B. darin, dass sich der Bahnhofsmission Deutschland e. V. explizit zur Bewegung „#Out in Church“ bekennt.

oder angesichts der bleibenden konfessionellen Adressierung insbesondere religiöser Gäste hier doch Präzisierungen nötig sind, bedarf einer noch intensiveren Auseinandersetzung.

Eine gezieltere Untersuchung des Doing Ökumene in caritativen und diakonischen Einrichtungen müsste mehr noch als die hier vorgelegte exemplarische Zweit-Analyse auch die verschiedenen Träger- und Verantwortungsstrukturen berücksichtigen und detailgenauer untersuchen, mittels welcher Einzelpraktiken die Ökumene-Praxis hergestellt wird. Resümierend bleiben daher nur zwei – allerdings in den Daten gut begründete – Vermutungen: 1. Da Kirchenzugehörigkeit und kirchliche Arbeit in Deutschland weiter nur in konfessionell bestimmter Form möglich sind, spiegeln sich diese konfessionellen Unterschiede auch in den Strukturen, Formulierungen und religiösen Praktiken der jeweiligen Ökumene-Praxis wider. Es kommt zu Differenzmarkierungen, insbesondere was das Selbstverständnis der Mitarbeiter*innen und die Adressierung von Gästen oder Klient*innen durch bestimmte, konfessionell erkennbare Praktiken angeht. 2. Wenn – wie im sozialdiakonischen oder caritativen Engagement – die konkrete Praxis im Wesentlichen von gemeinsamen Werten und Zielen geprägt ist, erzeugt dies eine als Kohärenzliving zu bezeichnende Praxis des Zusammenhalts, bei der die Thematisierung von unterschiedlichen Konfessionen nicht mehr vorkommt, fast gar obsolet wird. „Differenzmarking“ und „Kohärenzliving“ stehen sich in der Praxis von caritativen Einrichtungen wie der Bahnhofsmission nicht gegenüber, sondern bilden gerade in ihrer Zugeordnetheit die spezifische Form des „Doing Ökumene“ aus.

Michael Plathow (2015/16, 51) spricht in diesem Sinn von einer „differenztheoretische[n] Wechselbeziehung von konfessioneller ‚Identität‘ und ökumenischer Gemeinschaft in der postmodernen Spannung“. Symbolisch deutlich wird dies im gesellschaftlich längst implementierten und mit einem hohen Wiedererkennungswert versehenen Logo der Bahnhofsmission, das nur noch in historischer Betrachtung in seine konfessionellen Bestandteile getrennt werden kann. In der Praxis scheint ein explizites „Doing Ökumene“ im allgemeinen „Doing Bahnhofsmission“ aufzugehen, wie die fragende Intervention eines interviewten Ehrenamtlichen festhält:

> „Das Kreuz ist das protestantische Kreuz und der gelbe Seitenstreifen, das ist die päpstliche Banderole. Und vielleicht in einer gewissen Form haben wir – ach Gott, jetzt fällt mir das Wort nicht ein, wenn evangelisch und katholisch zusammen …?“

Literaturverzeichnis

Breidenstein, Georg, Hirschauer, Stefan, Kalthoff, Herbert & Niewand, Boris (2013/^{3}2015). Ethnographie. Die Praxis der Feldforschung. Konstanz: UTB.

Blaszcyk, Sabine (2020). „Also kommt nicht mehr der Weihnachtsmann, sondern es kommt das Christkind“: Ethnografische Fallstudie zur religiösen Elementarbildung in mehrheitlich konfessionslosem Kontext. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Bundesarbeitsgemeinschaft der Katholischen Bahnhofsmissionen Deutschlands (2011). Bahnhofsmission – Gelebte Kirche am Bahnhof. In: Bernd Lutz, Bruno W. Nikles & Dorothea Sattler (Hg.), Der Bahnhof – Ort gelebter Kirche. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 217–224.

Hauschildt, Eberhard (2000). Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche: Skizze zum Nutzen einer veränderten Verhältnisbestimmung. In: Pastoraltheologie, 89, 411–415.

Hillebrandt, Frank (2009). Praktiken des Tauschens. Zur Soziologie symbolischer Formen der Reziprozität. Wiesbaden: VS.

Hillebrandt, Frank (2015). Was ist der Gegenstand einer Soziologie der Praxis. In: Franka Schäfer, Anna Daniel & Frank Hillebrandt (Hg.). Methoden einer Soziologie der Praxis. Bielefeld: transcript, 15–36.

Hillebrandt, Frank (2016). Die Soziologie der Praxis als post-strukturalistischer Materialismus. In: Hilmar Schäfer (Hg.), Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld: transcript, 71–93.

Koll, Julia (2016): Kirchenmusik als sozioreligiöse Praxis. Studien zu Religion, Musik und Gruppe am Beispiel des Posaunenchors. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Koll, Julia (2019). Zu den Praktiken selbst! Der Practice Turn und seine Erträge für die Praktische Theologie. In: Pastoraltheologie, 108, 66–82.

Konferenz für Kirchliche Bahnhofsmission (Hg.) (2004). Leitbild und Leistungsstandards der Bahnhofsmissionen in Deutschland. O. A.

Konferenz für Kirchliche Bahnhofsmission (Hg.) (2009). Rahmenhandbuch Qualitätsentwicklung Bahnhofsmission. O. A.

Konferenz für Kirchliche Bahnhofsmission (Hg.) (2019). Leitbild der Bahnhofsmissionen in Deutschland. O. A.

Lengsfeld, Peter (1980). Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse: Die Kollusionstheorie. In: Ders. (Hg.), Ökumenische Theologie: Ein Arbeitsbuch. Stuttgart: Kohlhammer.

Lesch, Walter (2019). Postkonfessionelle Ethik(en) im Kontext von Religion(en). Voraussetzungen – Probleme – Perspektiven. In: Daniel Bogner & Markus Zimmermann (Hg.), Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit: Beiträge zu einer Grundlagendiskussion. Basel: Schwabe/Echter, 19–34.

Nikles, Bruno W. (1994). Soziale Hilfe am Bahnhof. Zur Geschichte der Bahnhofsmission in Deutschland (1894–1960). Freiburg: Lambertus.

Nikles, Bruno W. (2019). Bahnhofsmission und Bahnhofsdienste in Deutschland: Ein historischer Abriss ihrer Aufgaben- und Organisationsentwicklung. Opladen: Barbara Budrich.

Pesch, Otto Hermann (1930/^{3}1999). Art. Rechtfertigung VII. Ökumenischer Dialog. In: Lexikon für Theologie und Kirche: Band 8. Freiburg: Herder, 897–902.

Plathow, Michael (2015/16) Konfessionelle Identität und ökumenische Gemeinschaft. In: Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, 11, 44–54.

Raiser, Konrad (1991). Jenseits von Tradition und Kontext. Zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik. In: Ökumenische Rundschau, 40, 425–435.

Reckwitz, Andreas (2003). Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: Zeitschrift für Soziologie, 32, 282–301.

Reusch, Wolfgang (1988). Bahnhofsmission in Deutschland 1897–1987: Sozialwissenschaftliche Analyse einer diakonisch-caritativen Einrichtung im sozialen Wandel. Frankfurt: Lang.

Sattler, Dorothea (2013a). Der Bahnhof – ein Ort interreligiöser und interkultureller Begegnung: Theologische Grundlagen und Handlungsperspektiven. In: Bernd Lutz, Bruno W. Nikles & Dorothea Sattler (Hg.), Der Bahnhof – Ort gelebter Kirche. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag,152–161.

Sattler, Dorothea (2013b). Ökumene beispielhaft leben: Die Bahnhofsmission in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung. In: Bernd Lutz, Bruno W. Nikles & Dorothea Sattler (Hg.), Der Bahnhof – Ort gelebter Kirche. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 139–161.

Sattler, Dorothea (2021). Die Bahnhofsmission – Ort gelebter Ökumene. Theologische Reflexionen. In: EvTh 81/4, 286–296.

Sauter-Ackermann, Gisela (2013). Bahnhofsmission heute: Aufgaben, Chancen, Herausforderungen. In: Bernd Lutz, Bruno W. Nikles & Dorothea Sattler (Hg.), Der Bahnhof – Ort gelebter Kirche. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 19–37.

Schäfer, Hilmar (2016). Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven. In: Ders. (Hg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld: transcript, 9–25.

Schatzki, Theodore R., Knorr Cetina, Karin & von Savigny Eike (2001). The Practice Turn in Contemporary Theory. London: Routledge.

Schmidt, Robert (2012). Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen. Berlin: Suhrkamp.

Siegl, Christine (2023). Praxis Bahnhofsmission: Eine ethnographische Studie diakonischer Praxis am Bahnhof. Stuttgart: Kohlhammer.

Strauss, Anselm L., Corbin, Juliet M. (1996). Grounded theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz.

Sundermeier, Theo (1995). Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft. Erlangen: Ev.-Luth. Mission.

Theologische Arbeitsgruppe des Verbandes der Deutschen Evangelischen Bahnhofsmission e. V. (2012). Zum Selbstverständnis der Evangelischen Bahnhofsmission. In: Bernd Lutz, Bruno W. Nikles & Dorothea Sattler (Hg.), Der Bahnhof – Ort gelebter Kirche. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 225–235.

PD Dr. Christine Siegl
Augustana-Hochschule Neuendettelsau
Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
+49 (0)9874 509-530
christine.siegl(at)augustana(dot)de
https://augustana.de/forschung-lehre/praktische-theologie/assistentin-dr-christine-siegl.html
ORCID: https://orcid.org/0009-0001-2199-9322

Julia Hahn/Claude Bachmann

Festivalseelsorge als neuer Topos kategorialer Seelsorge

Abstract

Der Artikel „Festivalseelsorge als neuer Topos kategorialer Seelsorge“ zeigt die wachsende Bedeutung der Festivalseelsorge als innovatives und zukunftsweisendes Feld der Pastoraltheologie auf. Festivals sind in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft, die vielfach durch die Eventisierung geprägt ist, ein beliebter und identitätsstiftender Ort, an dem Menschen das Leben miteinander teilen. Anhand von kontextuellen Schlaglichtern und der Beschreibung der Kategorialseelsorge als Bezugsrahmen für Festivalseelsorge wird gezeigt, dass diese viel pastoraltheologisches Potenzial birgt. So wird die Notwendigkeit unterstrichen, die Festivalseelsorge weiterzuentwickeln sowie kirchlich zu fördern, da sie einen wichtigen Beitrag für eine anschlussfähige Ausrichtung kirchlicher Seelsorge bietet.

The article “Festival pastoral care as a new topos of categorical pastoral care” shows the growing importance of festival pastoral care as an innovative and forward-looking field of pastoral theology. In an increasingly secularized society, which is often characterized by eventization, festivals are a popular and identity-forming place where people share life together. Using contextual highlights and the description of categorical pastoral care as a frame of reference for festival pastoral care, it is shown that it holds a great deal of pastoral theological potential. The necessity of further developing festival pastoral care and promoting it within the church is thus emphasized, as it offers an important contribution to a compatible orientation of church pastoral care.

Eine Annäherung

Greenfield Festival – Woodstock der Blasmusik – Electric Love – Wacken Open Air. Musikalisch können die vier Festivals und Open Airs in der Schweiz, in Österreich und in Deutschland nicht unterschiedlicher sein: Metal, Punk, Elektro und Blasmusik. Vereint sind diese Festivals allerdings sowohl in der Tatsache, dass sie für viele Menschen ein Highlight in der Jahresplanung darstellen als auch im Bemühen, den Festivalbesucher*innen in Form der Festivalseelsorge Gespräche anzubieten. Seelsorge dort anzubieten, wo Menschen sich während mehrerer Tage der Leidenschaft für Live-Musik hingeben, das Bett gegen Isomatte und Schlafsack und die Dusche gegen ein Schlammbad tauschen, mag eigentümlich klingen, stellt sich aber bei genauerem Hinschauen als pastoraltheologisch innovatives und anschlussfähiges Seelsorgekonzept dar.

Über die Innovation und Anschlussfähigkeit von Festivalseelsorge reflektieren in diesem Beitrag zwei Theolog*innen, die sowohl als Festivalseelsorger*innen als auch akademisch-theologisch tätig sind. Anhand kontextueller Schlaglichter, der Einordnung von Festivalseelsorge in die kategoriale Seelsorge und einiger – im kontingenten Umfang unzureichende – Fokuspunkte wird aufgezeigt, dass Seelsorge im Kontext eines Festivals ein vielschichtiges pastoraltheologisches Potenzial innehat.

DOI: 10.17879/zpth-2024-6275 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 265–278

Kontextuelle Schlaglichter

Laut einer Studie besuchten im Jahr 2021 knapp 4,8 Millionen Menschen in Deutschland mindestens ein Konzert oder ein Festival pro Monat (vgl. Statista 2024). Aktuell kann man sagen, dass jede*r zweite Deutsche zumindest gelegentlich Musikveranstaltungen besucht. 28 Millionen Menschen haben grundsätzliches Interesse an Rock- und Popkonzerten (vgl. Statista 2024).

Die religionssoziologische Literatur macht deutlich, dass die theologische Erschließung primär und institutionell außerreligiöser Orte bereits seit mehreren Jahrzehnten von besonderer Relevanz ist. Hubert Knoblauch spricht bereits 1999 von der „Auflösung der Grenzen des religiösen Feldes" (Knoblauch 1999, 14) und beschreibt die Aufweichung strikter, binärer Anschauungen zwischen dem, was kirchlicherseits gewollt und gefördert wird, und dem, wie außerreligiös gelebt wird. Diese Dringlichkeit ist pastoraltheologisch weitgehend bekannt, scheint in der pastoralen Praxis jedoch teilweise noch zu wenig durch.

Die Form der Events, die häufig solche Orte darstellen, erfreut sich seit einigen Jahren großer Beliebtheit. Dies kann mit der Beobachtung zusammenhängen, dass die Menschen „heute nicht mehr das Allgemeine, sondern das Singuläre, das Besondere" (Hillebrand 2021, 147) suchen. Event meint „außergewöhnliche – mithin außeralltägliche – Erlebnisse, die sich performativ-interaktiv und raumzeitlich-verdichtet ereignen und hohe Anziehungskraft für eine relativ große Anzahl an Menschen besitzen", so Babette Kirchner (2011, 23) in ihrer Untersuchung über das zumindest in den nord-östlichen Regionen Deutschlands und unter Liebhaber*innen der elektronischen Musik bekannte Fusion Festival. Auch im Bereich der freikirchlichen und evangelikalen Glaubensgemeinschaften lässt sich eine Zunahme der Inanspruchnahme der Veranstaltungsart und Struktur von Events beobachten, wenngleich unter anderen Vorzeichen, gemessen an den Besucher*innenzahlen allerdings durchaus erfolgreich. Über das Potenzial von Events und Großveranstaltungen für Kirchen und deren pastorale Arbeit sagt Patrik C. Höring (2021, 48):

> „Hier liegt vermutlich der Schlüssel für zeitgemäße Vergemeinschaftungsformen, für zeitgemäße Formen von Gemeinde und Kirche: Nicht die Bildung von verschworenen Gemeinschaften, nicht die Herstellung von möglichst großer Homogenität, sondern die Bildung von offenen Gruppen, die auch vorübergehendes Teilnehmen, Kommen und auch wieder Gehen ermöglichen."

Weite Strecken zurückzulegen, ist charakteristisch für einen Festivalbesuch. Menschen machen sich auf einen mitunter weiten und lang andauernden Weg von zu Hause zum Festivalort und legen auch auf dem Gelände mehrere tausend Schritte vom Zelt zum Infield, von Bühne zu Bühne, vom Bier- zum Pizzastand zurück. Über 30 % der Festivalbesucher*innen wären für ein Festival bereit, weltweit und knapp 40 % europaweit zu

reisen (vgl. Statista 2024). Nach einem Festivaltag, der neben den Wegstrecken auch viel mit Tanzen gefüllt ist, zählt der Schrittzähler meist mehrere tausend Schritte.

Was hier ganz praktisch durch Schritte anschaulich wird, macht die Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger in Bezug auf „den dynamischen Charakter ihrer (der Identität, Anm. d. Verf.) Entwicklung in Abhängigkeit von den konkreten Beziehungen, in denen die Individuen sich bewegen“ deutlich (Hervieu-Léger, 2004, 41). Menschen begeben sich auf ihren je eigenen Identifikationsweg, der sie womöglich auch durch die eigens gewählte Zugehörigkeit zu und Identifikation mit einer Subkultur auf Festivals führt. Donegani beschreibt dies mit einem Wandel von der Logik der Zugehörigkeit, die im Verständnis von territorialer Gemeindeseelsorge implizit ist, zu einer Logik der Identität, die die je eigene Identität der Menschen und ihre freiheitliche Entscheidung, einer bestimmten Gruppierung zuzugehören, beinhaltet. Darüber hinaus stiften Musikfestivals und Open Airs Gemeinschaft. Wenn man nicht schon mit der eigenen Freund*innen-Gruppe zum Festival „pilgert“, lassen sich vor Ort schnell Kontakte knüpfen, die zur Festivalbegleitung werden können. Dass das nicht immer so sein muss, zeigt die Häufigkeit des Seelsorgeanliegens der Einsamkeit auf dem Festival – auch trotz eigener oder fremder Clique.

Die Logik der Identität, die Eventisierung und die Sehnsucht nach der eigenen Identitätsentwicklung wirken sich maßgeblich auf die Pastoraltheologie und pastorale Arbeit aus, indem sie auf ein drängendes Desiderat hinweisen: Sie fordern neue Denkansätze jenseits bekannter pastoral-theologischer Muster ein. Die Festivalseelsorge kann dafür ein Beispiel sein, in welche Richtung neue Formen seelsorgerlichen Arbeitens im Kontext kategorialer Seelsorge zu denken sind, um den vielfältigen Möglichkeiten der Identitätsbildung gerechter zu werden. Bevor allerdings auf einige Fokuspunkte der Festivalseelsorge eingegangen wird, sollen in einem Zwischenschritt Charakteristiken der Kategorialseelsorge beschrieben werden, da sich Festivalseelsorge in deren Rahmen verortet.

Kategorialseelsorge als Rahmen der Festivalseelsorge

Kategoriale Seelsorge wie Krankenhaus-, Gefängnis-, Notfall-, oder Hochschulseelsorge sind aus dem pastoralen Wirkungs- und Tätigkeitsbereich nicht mehr wegzudenken. Pastoraltheologisch ist dies kein Novum, dennoch sieht die Praxis vielfach anders aus. In vielen Bistümern und Gemeinden wird nach wie vor die Gemeindeseelsorge priorisiert. Dazu kommt: Wenn es um Kategorialseelsorge geht, bleibt das Denken darüber meist in den fast schon „klassischen” (o. g.) Feldern verhaftet. Es geht an dieser Stelle nicht um eine Kontroverse zwischen Territorial- und Kategorialseelsorge, ebenso wenig um die Daseinsberechtigung der Kategorialseelsorge als solche. Vielmehr zielt der vorliegende Artikel darauf ab, Festivalseelsorge als neuen Topos kategorialer Seelsorge

einzuführen mit dem Ziel, eine Weiterentwicklung der Kategorialseelsorge anzuregen. Die leitende Grundhaltung dafür ist eine kategorialseelsorgerliche.

Für eine „Seelsorge im Plural“

Kategorial organisierte und angebotene Seelsorge als ein „Eingehen der Seelsorge auf Spezifika der Lebenswelt“ (Müller 2002, 824) oder als „Pastoral im Lebenszusammenhang“ (vgl. Müller 1993, 15–33) findet in verschiedenen Bezugsrahmen und unter unterschiedlichen Vorzeichen ihren Ausdruck. Aufbauend auf der Logik der Identität erschließen sich Menschen interessenbezogen neue Kontexte, wodurch sich ihnen neue Lebenszusammenhängen eröffnen. So können insbesondere kategoriale seelsorgliche Begegnungen „‚Rückzugsräume‘ schaffen, in denen Menschen mitten in einer völlig veränderten und nach fremden Regeln organisierten Lebenssituation ihr vertrautes Selbst aktualisieren können“ (Faber 2023, 126). Gerade weil sich der Alltag vermehrt in immer stärker voneinander unabhängigen Lebensbereichen abspielt, ist es für die pastorale Arbeit von eminenter Bedeutung, diesen pluralen Lebensrealitäten eine „Seelsorge im Plural“ (Raschke 2004) anzubieten.

Dort, wo die Menschen sind

Offenkundig wird dies nicht zuletzt in der Arbeit mit jungen Erwachsenen, die die Mehrheit der Festivalbesucher*innen ausmachen (vgl. Statista 2024). Die Lebensrealität junger Menschen ist heute dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nicht mehr ausschließlich in ihrem Herkunftsort bewegen. Eine ausschließlich territoriale, d. h. implizit von einer Orts- bzw. Gemeindegebundenheit ausgehende, (Jugend-)Pastoral wird ihnen deshalb schlichtweg nicht mehr gerecht. So gilt es, Andersorte (Heterotopien, nach Foucault) der Seelsorge aufzusuchen und pastoraltheologisch zu erschließen, ohne diese theologisch oder spirituell vereinnahmen oder verzwecken zu wollen. Dahingehend haben 300 junge Menschen aus der ganzen Welt im Rahmen des Vorbereitungstreffens zur Jugendsynode 2018 deutliche Signale gesendet, wenn sie im Abschlussdokument dieses Vorbereitungstreffen festhalten (Nr. 13):

> „Wir würden die Kirche gerne dort antreffen, wo sie bisher kaum oder gar nicht ist. Vor allem ist die Straße als Ort, wo die Menschen sind, der Platz, an dem wir der Kirche begegnen wollen. Die Kirche sollte neue kreative Wege finden, Menschen dort zu begegnen, wo sie sich wohlfühlen und sich spontan treffen: Bars, Cafés, Parks, Fitnessstudios, Stadien und andere beliebte Kulturzentren.“

Dieser Wunsch junger Menschen, dass sie Kirche dort treffen, wo sie sich aufhalten und wohlfühlen – oder anders gesagt: der Wunsch, der Kirche in ihrem konkreten Lebenszusammenhang zu begegnen –, impliziert einen pastoraltheologischen Paradigmen-

wechsel, der kategoriale Seelsorge grundsätzlich einfordert: weg vom Anspruch, dass „die Menschen zu uns (in die Kirche) kommen", hin zu einer „Geh hin"-Kirche. Auch wenn sich die Kirche als Gebäude nicht verrücken lässt, darf diese architektonische Tatsache nicht als Chiffre für pastorales Handeln und Wirken stehen. Und gleichzeitig geht es darum, der Entfremdung institutioneller Zugehörigkeit gerecht zu werden, indem seelsorgerische Begegnungen dort stattfinden, wo Menschen sind, wo *sie* den Alltag leben oder gerade bewusst den Rahmen des Alltäglichen verlassen, wo *sie* feiern, wo es nicht ein *extra* zu dem ist, was sie sowieso schon tun (müssen). Selbstverständlich sollen und müssen für Menschen nach wie vor Seelsorgebegegnungen in der *Wohnstube der Gemeinde* möglich sein, allerdings nicht ausschließlich, sondern in Ergänzung zu kategorialer Seelsorge. Auch Papst Franziskus betont, wenngleich implizit, die Bedeutung von Kategorialseelsorge, indem er immer wieder die Dringlichkeit des Hinausgehens („Uscire!") in weniger vertraute pastorale Kontexte betont.

Lehramtliche Neubewertung von Orten

Dem entspricht, dass lehramtlich der Vielfalt pastoraler Orte außerhalb der Gemeindestrukturen größere und differenzierte Aufmerksamkeit geschenkt wird. So zeigte sich Papst Franziskus im nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Christus vivit* (CV) zur Jugendsynode 2018 sensibel gegenüber den pluralen Lebensrealitäten junger Menschen. Es bedürfe einer „breiter und flexibler angelegten Pastoral" mit „einem anderen Stil, anderen Zeiten, einem anderen Rhythmus, einer anderen Methodologie", die „an den verschiedenen Orten, wo junge Menschen konkret anzutreffen sind" (CV 230) ihre Verwirklichung findet. Expliziter und ohne ein pastorales Handlungsfeld im Blick zu haben, äußert sich das *Instrumentum laboris* (IL) zur zweiten Sitzung der Synode 2021–2024 zu der Möglichkeit vielfältiger Orte pastoralen Handelns und Wirkens.

In der Einleitung zum dritten Teil *Orte* hält das *Instrumentum laboris* fest, dass Orte nicht länger als etwas Statisches zu betrachten seien. Denn wenn kirchliches und pastorales Handeln in strikt räumliche Grenzen gezwängt wird, laufe die Seelsorge Gefahr, unbeweglich und wiederholbar zu werden. Gleichwohl hebt das *Instrumentum laboris* die Bedeutung lokaler Konkretheit hervor, gerade um Universalismus und Einförmigkeit zu verhindern. Kirche könne sich nicht verstehen ohne die Verwurzelung an einem Ort und in einer Kultur (vgl. IL 80).

Entscheidend ist nun – und darin liegt die Stärke der sich weiterentwickelnden lehramtlichen Perspektive auf Orte –, dass sich dies heute an „soziokulturellen Bedingungen" (IL 82) messen lassen muss, die auf die gelebte Erfahrung der Verwurzelung entscheidend Einfluss nehmen:

> „Der Ort darf nicht mehr nur rein geografisch und räumlich verstanden werden, sondern er verweist auf die Zugehörigkeit zu einem Beziehungsgeflecht und einer Kultur, deren territoriale Verwurzelung dynamischer und dehnbarer ist als in der Vergangenheit“ (IL 82).

Dabei müssten die Organisationsformen der Kirche selbstkritisch hinterfragt werden, die aufgrund anderer Konzeptionen des Ortes gestaltet wurden. Der Wirkungsbereich kirchlichen Handelns soll, oder besser gesagt: *muss* demnach territoriale Gemeindegrenzen überschreiten (dürfen) und Menschen vermehrt vor dem Hintergrund ihrer soziokulturellen Lebensrealitäten und der dortigen Praktiken wahr- und ernstnehmen. Gerade Festivals sind als Subkultur und Gemeinschaftsform ein solcher Ort. Menschen fühlen sich einer Szene zugehörig, identifizieren sich mit deren Grundhaltung sowie Codes und verstehen sich als Gemeinschaft, obwohl sie sich gegebenenfalls nur einmal im Jahr – auf dem Festival – (wieder)sehen.

Wenn es darum geht, als Kirche hinauszugehen und Menschen dort zu begegnen, wo *sie* sind, wo *sie* das Leben in ihrem präferierten Kontext sowohl im Guten als auch im Schlechten miteinander teilen, so stellt die Festivalseelsorge ein Novum seelsorgerlichen Wirkens im Außen gängiger und vertrauter pastoraltheologischer und ekklesiologischer Strukturen dar.

Fokuspunkte der Festivalseelsorge

Im Folgenden werden drei Fokuspunkte aufgemacht, die sowohl zum besseren Verständnis des Arbeitsfeldes Festivalseelsorge beitragen sollen, als auch ein theologisches Fundament für das Weiterdenken und -entwickeln dieses pastoraltheologischen Topos bieten.

Fokuspunkt 1: Genese und Organisation

Das oben bereits beispielhaft erwähnte Wacken Open Air gilt als Geburtsort der Festivalseelsorge. Hier stand 2009 das erste Zelt der Festivalseelsorge, welche von der evangelischen Jungen Nordkirche organisiert wird. Während im Jahr 2009 acht Personen die Festivalseelsorge am Festival mit Zehntausenden Besucher*innen stemmten, bestand das Team 2024 aus knapp 30 Seelsorgenden. Dem Festivalseelsorge-Team sind Professionalität und Qualität essenzielle Anliegen. So ist das Team multiprofessionell, interreligiös und interkonfessionell aufgestellt. Die meisten Seelsorger*innen im Team engagieren sich ehrenamtlich. Einige haben beruflich einen kirchlichen Hintergrund, andere distanzieren sich explizit von Kirche, Religion und auch grundsätzlich vom (christlichen) Glauben. Sie sind Pastoralreferent*innen, Pfarrer*innen, Sozialarbeiter*innen, Psycholog*innen, Pädagog*innen, katholisch, evangelisch, konfessionslos. An dieser Stelle

gälte es theologisch nachzufragen und zu klären, welches Seelsorgeverständnis die heterogenen Teams teilen und inwiefern diese Multiprofessionalität sowohl Chance als auch Herausforderung in einem kirchlichen Kontext darstellt, der die Festivalseelsorge womöglich verantwortet und finanziert.

Durch den Kontakt mit den Organisator*innen der Wacken-Seelsorge entwickelte sich das Angebot der Festivalseelsorge ebenfalls in Österreich und in der Schweiz. In der Schweiz verantwortete die durch die reformierte Landeskirche mitfinanzierte Metalchurch (vgl. www.metalchurch.ch) 2018 zum ersten Mal die Festivalseelsorge am Greenfield Festival als *AnsprechBar*.

In Österreich etabliert sich die Festivalseelsorge landesweit immer mehr als spezifisch innerkirchlich-organisiertes und darüber hinaus ökumenisches Arbeitsfeld (vgl. www.festivalseelsorge.at). Zwei Referent*innen für Festivalseelsorge der katholischen Jugend Österreich organisieren und koordinieren in Zusammenarbeit mit einer Referentin der evangelischen Jugend Österreich die Festivalseelsorge an mittlerweile acht Festivals oder Open Airs. Durch eine mehrtägige Ausbildung kann jede*r – auch ohne Theologiestudium oder pastorale Ausbildung – zum*r Festivalseelsorger*in werden und ehrenamtlich als solche*r arbeiten.

In Deutschland ist die Koordination von Festivalseelsorge nicht einheitlich geregelt. Während das Wacken durch die Junge Nordkirche organisiert ist, arbeitet die Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt beim Open Air am Berg mit der Diözese Eichstätt und den Maltesern Eichstätt zusammen, um den Besucher*innen ein offenes Ohr anbieten zu können. Das Bistum Osnabrück wiederum bespielt mit seiner Initiative *durchkreuzer* (vgl. www.durchkreuzer.de) mit einem futuristisch anmutenden, umgebauten Automobil diverse Veranstaltungen (z. B. das Reload Festival), definiert sich allerdings nicht als Festivalseelsorge.

Schnell wird deutlich: Es gibt nicht „die eine“ Festivalseelsorge. Vielmehr hängt ihre Organisation, ihre Gestaltung und ihr Verständnis von Professionalität vom Land, vom Träger und vom jeweiligen Festival-Kontext ab. Festivalseelsorge ist ein komplexes Feld, welches es sich zu erschließen und immer wieder neu auf den Prüfstand zu stellen gilt. Festivalseelsorge spricht nicht nur grundsätzlich eine andere Sprache als andere Formen kategorialer Seelsorge, sondern muss diese in ihrem Dialekt in den jeweiligen Ländern und bei den jeweiligen Festivals mit ihren unterschiedlichen Musikgenres und Szenen zum Ausdruck bringen. Erste intensive Vernetzungsarbeiten zwischen den Ländern und Trägern bieten hier einen sinnstiftenden und hilfreichen Austausch über eigene Unsicherheiten und Stärken, von denen andere profitieren können.

Die Partizipation und das damit einhergehende Zutrauen von Ehrenamtlichen und Lai*innen sind ebenso ein beispielhaftes Charakteristikum der Festivalseelsorge. Den Organisator*innen ist das Wohlbefinden einer*eines jeden Festivalseelsorgers*in eines der wichtigsten Güter, sodass man von einem hohen Grad der Wertschätzung des Freiwilligenengagements sprechen kann. Dies äußert sich z. B. durch Gesprächs-

möglichkeiten während oder Supervision nach den Festivals. So werden beispielweise die Festivalseelsorger*innen am Greenfield Festival in der Schweiz durch ein Briefing auf den Einsatz vorbereitet und mit einem De-Briefing aus dem Einsatz entlassen. Diese sind in liturgischer Form gestaltet und bieten die Möglichkeit, sich über im Rahmen des Engagements als Festivalseelsorger*in Erlebtes unmittelbar auszutauschen.

Angelehnt an eine inkulturierende liturgische Grundhaltung Papst Franziskus' ist Festivalseelsorge darüber hinaus Teil der Festivalkultur und somit ein gutes Beispiel für gelungene spezifische Seelsorge, die es so im pfarreilichen Kontext nicht geben könnte. Vielmehr strahlt sie, vor allem in der Schweiz, eine große Flexibilität aus, da sie als Teil einer Subkultur von diözesanen Strukturen unabhängig ist. Darüber hinaus bieten die Flexibilität und die fluiden Rahmenbedingungen sowohl innerhalb des Seelsorgeteams als auch in Bezug auf die jeweiligen Festivals die Möglichkeit, das Angebot von Jahr zu Jahr zu verändern und an die ggf. neuen Bedingungen anzupassen.

Abgegrenzt sieht sich die Festivalseelsorge von der Notfallseelsorge und der Krisenintervention. Sollte z. B. durch eine Massenpanik oder ein Unwetter unmittelbare Gefahr für Menschen bestehen, fällt dies in den Kompetenzbereich der dafür explizit zuständigen Notfallseelsorger*innen oder Teams der Krisenintervention.

Fokuspunkt 2: Grundhaltungen

„Helfen statt missionieren" – so beginnt ein Beitrag über die Festivalseelsorge auf der offiziellen Homepage des Wacken Open Airs (vgl. https://www.wacken.com/de/news-details/festival-seelsorge-2015/). Das Spannungsverhältnis zwischen *Helfen* und *Missionieren* ist eine häufige Anfrage an die Festivalseelsorge und ihren Zweck sowie ihre Grundhaltung.

Die Festivalseelsorge Österreich antwortet darauf folgendermaßen:

> „Als Kirche ist es uns ein Anliegen, Menschen in ihrem Leben und ihren unterschiedlichen Lebenssituationen zu begleiten. In der Festivalseelsorge wollen wir an den Lebensrealitäten der Festivalbesucher*innen teilhaben. Als nachgehende Seelsorger*innen bewegen wir uns so am Puls der Zeit und können durch unser *DA-Sein* und *Angreifbar-Sein* sichtbare Zeichen einer lebendigen und lebensnahen Kirche sein. Wir sehen Seelsorge auf Festivals als ein ‚Rausgehen' zu den Orten, wo sich die Menschen befinden." (https://festivalseelsorge.at/)

Es geht also zunächst darum, *da* zu sein und die je eigenen Lebenssituationen und -realitäten der Festivalbesucher*innen wahr- und ernstzunehmen. Dies impliziert eine Offenheit dem Nächsten gegenüber und die Tatsache, dass der inhaltliche Fokus in Seelsorgebegegnungen unbestimmt bleiben kann (vgl. Faber 2023, 125). Der Dienst der Festivalseelsorge besteht nicht darin, vorgefertigte Antworten auf mögliche Fragen zu präsentieren, sondern zuzuhören, dem Gegenüber für das Schöne und das weniger Schöne in seinem*ihrem Leben Raum zu geben und kann „Menschen dazu befähigen

und ermächtigen, auf die Spur des von ihnen Ersehnten zu gelangen“ (Faber 2023, 126). Diese elementare Grundhaltung bringt zum Ausdruck: „Du bist geliebt, egal, wie sehr du stinkst, egal, wie besoffen du bist, egal, wie viele Drogen du konsumiert hast.“ Festivalseelsorge geht hier über das herkömmliche Angebot von Seelsorgegesprächen hinaus, da mit Menschen aufgrund ihres übertriebenen Konsums ein Seelsorgegespräch im eigentlichen Sinne nicht mehr möglich oder sinnvoll wäre. An dieser Stelle leistet Festivalseelsorge karitative Begleitung in einem geschützten Raum. Sie ist neben Gespräch auch Ruheort, Orientierungshilfe auf dem Festival, Sitzmöglichkeit, Handyladestation, Anlaufstelle für sämtliche Fragen rund um das Festival, Vermittlerin, Wasser- und Snackstation. Sofern von Festivalbesucher:innen gewollt und erfragt, kann Festivalseelsorge auch liturgischen und sakramentalen Charakter annehmen, wie zum Beispiel durch gemeinsames Gebet, Segen, Gottesdienst, Beichte, Taufe oder Eheschließung. So fand zum Beispiel am Greenfield Festival 2024 in der Schweiz in der von der Metalchurch betreuten „Chapel“ eine kirchliche Hochzeit statt. Der Metalpfarrer traute zwei Menschen aus Frankreich, für die das Festival eine wichtige Rolle in ihrer Beziehung spielt.

In vielen Fällen ist es aber von untergeordneter Bedeutung, dass das Angebot in kirchlicher Trägerschaft ist. Die Themen der Seelsorgebegegnungen sind in der Regel andere. Oft geht es um die kleinen und großen Herausforderungen auf dem Festival selbst, um Beziehungsprobleme, sei es in Freundschaften, der Familie oder Partnerschaften, um Lebens-, Berufs- und Sinnfragen. Auch psychische Belastungen kommen zu Wort. Dies können Erkrankungen sein, die bereits therapeutisch behandelt und auf dem Festival getriggert werden, oder auch Panikattacken, die durch die Menschenmassen auf dem Festival erzeugt werden. An dieser Stelle ist es allerdings wichtig zu betonen, dass es bei der Festivalseelsorge nicht nur um ein problem- und lösungsorientiertes Seelsorgeangebot geht. Auch das Schöne und die Freude am Leben oder Belangloses dürfen ihren Platz in Seelsorgebegegnungen haben.

Dennoch schließt die Festivalseelsorge Themen rund um Religion, Christentum und Glauben nicht aus. Durch die Kennzeichnung der Festivalseelsorge und die Gestaltung des Zeltes können die Vorbeigehenden mindestens erahnen, dass es sich um ein kirchliches Angebot handeln könnte, was oft dazu führt, dass gerade religiöse Themen explizit angesprochen werden; zumeist unabhängig davon, wie nahe oder fern sich diese Person dem Glauben oder der Kirche fühlt. So besteht frei nach 1 Petr 3,15 – „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt” – immer die Möglichkeit, über religiöse und theologische Fragen zu sprechen, sofern die Person danach fragt. Denn gerade der Alkohol- und Drogenkonsum, das gemeinschaftliche Musikerleben oder ein bis zur Ekstase führender Tanz können Sphären eröffnen, die mitunter transzendentalen Charakter haben und entsprechend verarbeitet werden müssen. Kritisch muss an dieser Stelle angemerkt werden, dass es durchaus Festivalseelsorger*innen gibt, die die Qualität eines Seelsorgegesprächs daran messen, ob über Jesus bzw. den (christlichen) Glauben gesprochen

wurde oder nicht. Dies hängt oft mit einer Haltung zusammen, dass die Menschen (an Festivals) grundsätzlich Probleme und die Seelsorger*innen Antworten auf diese hätten. Gerade vor dem Hintergrund, dass Festivalseelsorge keinen missionierenden Anspruch hat, gilt es, die Absicht von Festivalseelsorge und die persönliche Glaubenshaltung der Festivalseelsorger*innen bei Aus- und Weiterbildungen für diese eigens zu thematisieren und reflektieren. Im Rahmen der Qualitätsanalyse und der Professionalität von Festivalseelsorge sind ebenso Kategorien zu kritisieren und vermeiden, die sich einzig auf Länge, (emotionale) Tiefe und Schwere von Seelsorgegesprächen beziehen und sich damit rühmen.

Die Namen der Festivalseelsorger*innen sind auf kleinen Schildern erkennbar. Die Namen der Ratsuchenden werden nicht erfragt. Die Kurzlebigkeit, die Anonymität und das Intuitive dieser Art von Seelsorge sind von grundsätzlichem Vorteil und können Menschen helfen, sich zu öffnen und ohne große Hürden von ihren Herausforderungen und Anliegen zu erzählen. Darüber hinaus gilt natürlich seelsorgliche Vertraulichkeit für die Seelsorgenden. Diese Seelsorge unterscheidet sich mit diesen Aspekten von vielen anderen Arten von Seelsorge, in denen es zumeist um eine längerfristige Beziehungsarbeit geht. Die Menschen, die Festivalseelsorge in Anspruch nehmen, können sich – im besten Fall erleichtert – wieder in das Festivalgeschehen begeben, ohne einen inneren oder äußeren Druck zu spüren, wiederkommen oder etwas zurückgeben zu müssen. Die Festivalseelsorge hat den Anspruch ganz im *Jetzt* zu sein und sich nicht auf Zukünftiges hin festzulegen. Sie agiert direkt und intuitiv und hat damit eine Haltung des *Loslassens*, statt des *Festhaltens*, welche zu Freiheit führen kann. Im Sinne des Grundsatzes „Helfen statt Missionieren“ *muss* niemand über den eigenen Glauben sprechen, *kann* und *darf* es aber.

Fokuspunkt 3: Geh hin, Kirche!

„Den *kairos* eines Geschehens zu erfassen, bedeutet, ein Gespür zu haben für das, was an der Zeit ist, für die Einmaligkeit des Augenblicks, der über das Gelingen oder Misslingen einer Handlung entscheidet“ (Höhn 2017, 64). Angelehnt an die Zeichen der Zeit und den Umgang mit ihnen nach dem bekannten praktisch-theologischen Dreischritt beschreibt Höhn hier etwas Wesentliches, bleibt aber auf der Metaebene. Konkret lässt sich diese Aussage auf das Format der sogenannten „Geh hin“-Kirche projizieren, die wir hier gerne auch imperativ formulieren wollen, als: Geh hin, Kirche! Wie oben schon beschrieben, meint dieses Konzept ein Rausgehen kirchlicher Angebote, welches nicht nur durch Abwesenheit der Menschen in kirchlichen und pastoralen Kontexten begründet ist, sondern auf dem Grundverständnis kirchlicher und pastoraler Praxis basiert. Damit geht eine synodale Grundhaltung einher, nämlich die des Hin-Hörens, die eine Evangelisation im Sinne des II. Vatikanums möglich macht: mit und durch die Menschen da *draußen* das Evangelium vertiefter zu erschließen. Kirche versteht sich hier als Lernende an den Orten, wo Menschen von ihren je eigenen Lebensrealitäten und den

damit zusammenhängenden Anliegen erzählen. Rahner spezifiziert: „Die Welt hat nicht nur von der Kirche zu lernen, sondern auch und gerade die Kirche von der Welt" (Rahner 2012, 86).

Im Sinne der Präsenzpastoral, die immer mit Überraschungen rechnen muss und immer auch Ungewissheiten mit sich bringt, ist Pastoral „als Geschehen in konkreter Zeit und an konkreten Orten, als Geschehen von Menschen mit Menschen ein riskantes und gefährdetes Tun" (Bucher 2010, 205). Diese Präsenz charakterisiert sich in einem absichtslosen Dasein und einem bedingungslosem Mitleben und impliziert damit „eine Haltung der Liebe, die allem widerspricht, was nicht dem Leben dient und was auf Kosten anderer geht" (Hillebrand 2021, 159). Dies stellt mitunter eine Herausforderung für die Seelsorger*innen im Kontext von Festivals dar. Denn dieser Ort lädt dazu ein, sich in diversem Konsum zu verlieren und sich äußerlich wie innerlich gehen zu lassen – eine erst einmal nicht lebensdienliche Haltung. Damit umzugehen, ohne das Gesamtkonzept Festival zu verurteilen, bleibt ein Balanceakt.

Seelsorge geht hin zu den Festivals, steht bereit, lässt sich ein, geht ein Risiko ein, lässt die Menschen (vorbei)gehen, statt sie für sich zu gewinnen. Sie ist an – aus ihrer Perspektive – „Andersorten" und stellt selbst einen Andersort am Andersort dar. Manche Festivalbesucher*innen gehen am Zelt der Seelsorge vorbei, ohne sie zu bemerken, manche schauen nur kurz und womöglich irritiert, manche rufen beim Vorbeigehen: „Gut, dass es euch gibt, aber ich brauche euch gerade nicht." Es geht nicht darum, wie viele Menschen Seelsorge an Festivals in Anspruch nehmen, sondern um die Tatsache, dass Menschen erreicht werden (können), die ein Gesprächsbedürfnis und gegebenenfalls eine Sehnsucht in sich spüren, die Gehör finden möchte, ohne bereits vorgefertigte Wege für diese aufgezeigt zu bekommen. Es geht darum, durch die Präsenz der Festivalseelsorge dem Interesse an Lebens-, Sinn- und Glaubensfragen eine Chance zu geben sowie im passenden Augenblick eine Gesprächsmöglichkeit, einen safe(r) space, eine Flasche Wasser o. a. anzubieten. Festivalseelsorge ordnet sich somit insofern in die kategoriale Seelsorge ein, als sie ihre eigene Seelsorge-Sprache (vgl. Drechsel 2017, 103) spricht und benötigt. Sie kann nicht unter Urlauber*innen- oder Krankenhausseelsorge subsumiert werden.

Und nun?

Die Erfahrungen als Festivalseelsorger*innen zeigen, dass zum einen Festivals und Open Airs sehr beliebt sind, so wuchs zum Beispiel das Woodstock der Blasmusik in Österreich innerhalb von 13 Jahren von 8.000 zu 100.000 Besucher*innen im Jahr 2024. Zum anderen wird deutlich, dass das pastorale Angebot der Festivalseelsorge von vielen Festivalbesucher*innen (gerne) genutzt wird, um z. B. in einem ihnen vertrauten Lebenszusammenhang über das, was sie im Positiven wie im Negativen bewegt, ins Gespräch zu kommen.

Festivalseelsorge ist *da*, wo Menschen *sind*. Es bedarf der Festivalseelsorge, gerade weil Menschen an Festivals und Open Airs sind, gerade weil Festivals Gemeinschaft stiften, aber auch Einsamkeit erzeugen, gerade weil Musik und Drogen zu ekstatischen und transzendentalen Erfahrungen führen können, gerade weil Menschen dort Freude, Hoffnung, Trauer und Angst empfinden. Dieses noch junge pastoraltheologische Arbeitsfeld stellt eine innovative Form des Zugehens auf Menschen an außerreligiösen Orten dar und kann als Inspiration für weitere neue seelsorgerliche Formen dienen. Festivalseelsorge irritiert im positiven Sinne und stellt gleichzeitig eine Möglichkeit für *Mutausbrüche* dar, sowohl für in der Festivalseelsorge tätige Menschen als auch für Festivalbesucher*innen.

Literaturverzeichnis

Abschlussdokument des Vorbereitungstreffens zur XV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode „Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung“, 24.3.2018, abrufbar unter https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/2018-060a-Abschlussdokument-des-Vorbereitungstreffens-der-Bischofssynode.pdf [5.9.2024].

Drechsel, Wolfgang (2017). Die Vielfalt der seelsorglichen Praxis als Grundlage der Frage nach der Seelsorge, in: Wolfgang Drechsel & Sabine Kast-Streib (Hg.), Seelsorgefelder. Annäherung an die Vielgestaltigkeit von Seelsorge, 101–124.

Faber, Eva-Maria (2023). Religiös verankert den Menschen zugewandt – eine Reaktion auf die Praxisbeispiele in systematisch-theologischer Sicht. In: Isabelle Noth & Eva-Maria Faber (Hg.), Seelsorgebegegnungen. Praxisbeispiele theologisch reflektiert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Papst Franziskus (2019). Christus vivit. Nachsynodales Apostolisches Schreiben an die jungen Menschen und an das ganze Volk Gottes, 25.03.2019, abrufbar unter https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html [6.9.2024].

Instrumentum laboris zur XVI. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode „Wie wir eine missionarisch-synodale Kirche sein können“, 09.07.2024, abrufbar unter https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly2024/il/INSTRUMENTUM-LABORIS-2-A4-DE.pdf [5.9.2024].

Müller, Josef (^{3}2002). Art. Kategorialseelsorge. In: Lexikon der Pastoral: Band 1. Freiburg i. Br.: Herder, 824.

Müller, Josef (1993). Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge. Graz: Styria.

Raschke, Markus (2004). Pastoral im Plural. Plädoyer für die Unverzichtbarkeit der Kategorialen Seelsorge. In: Lebendige Seelsorge, 55, 184–187.

Kirchner, Babette (2011). Eventgemeinschaften. Das Fusion Festival und seine Besucher, Wiesbaden: VS Verlag.

Fuchs, Ottmar (2017). Beschleunigung aus der Perspektive eschatologischer Zeitpastoral. Theologische Aspekte von Entfremdung und Resonanz, in: Tobias Kläden & Michael Schüßler (Hg.), Zu schnell für

Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, Freiburg i. Br.: Herder, 115–152.

Höhn, Hans-Joachim (2017). Dialektik der Beschleunigung. Theologie als Zeitdiagnose, in: Tobias Kläden & Michael Schüßler (Hg.), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, Freiburg i. Br.: Herder, 52–71.

Rahner, Johanna (2012). Zwischen U-Topie und Transit – Kirche und Welt heute, in: Först, Johannes; Schöttler, Heinz-Günther (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, Lehr- und Studienbücher zur Theologie. Band 7, Berlin: LIT Verlag, 81–102.

Bucher, Rainer (2010). Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart: Kohlhammer.

Hillebrand, Bernd (2021). Kontakt und Präsenz. Grundhaltungen für Angewandte Theolog*innen, in: Hillebrand, Bernd; Quisinsky, Michael, Dogma und Pastoral – neu vernetzt. Aufbruch zu einer angewandten Theologie, Ostfildern: Patmos, 145–161.

Höring, Patrik C. (2021). Jugendarbeit als Hinführung zur Gemeinde oder Jugendarbeit als Gemeinde?, in: Höring, Patrik C. (Hg.), Fridays for Future – Sunday for Church – Always for God. Wie viel Gemeinde braucht die Jugend?, Münster: LIT Verlag, 25–50.

Gaudium et Spes. Über die Kirche in der Welt von heute. Pastorale Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 07.12.1965, abrufbar unter https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html [25.9.2024].

Die Bibel. Einheitsübersetzung (2016), Stuttgart: Katholische Bibelanstalt GmbH.

Statista, Festival- und Konzertbesucher, auf: https://de.statista.com/themen/4955/festival-und-konzertbesucher/#:~:text=Laut%20der%20aktuellen%20Verbrauchs%2D%20und,ein%20Konzert%20oder%20ein%20Festival. [25.9.2024].

Statista, Umfrage zur Reisebereitschaft für Festivals in Deutschland im Jahr 2022, auf: https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1383279/umfrage/umfrage-zur-reisebereitschaft-fuer-festivals-in-deutschland/ [25.9.2024].

Statista, Festival-/Konzertbesucher in Deutschland nach Altersgruppen im Vergleich mit der Bevölkerung im Jahr 2021, auf: https://de.statista.com/statistik/daten/studie/874380/umfrage/umfrage-in-deutschland-zum-alter-von-festival-konzertbesuchern/ [25.9.2024].

Julia Hahn
Humboldt-Universität zu Berlin
Zentralinstitut für Katholische Theologie
Friedrichstraße 60 – Raum 1.27
10117 Berlin
Postanschrift:
Unter den Linden 6
10099 Berlin
julia.hahn(at)hu-berlin(dot)de
https://www.katholische-theologie.hu-berlin.de/de/ls/pt/pt-mitarbeitende/julia-hahn

Claude Bachmann
Theologische Hochschule Chur
Alte Schanfiggerstrasse 7
CH-7000 Chur
+41 81 254 99 95
claude.bachmann(at)thchur(dot)ch
www.thchur.ch/claude-bachmann
https://orcid.org/0000-0002-3013-5235

Philipp Müller

Katholische öffentliche Büchereien – unterschätzte Orte der Pastoral

Abstract

Katholische öffentliche Büchereien sind unterschätzte Orte der Pastoral. Auch für die Gesellschaft leisten sie einen wichtigen Beitrag. In der pastoraltheologischen Reflexion wurden sie bislang kaum wahrgenommen. Der Beitrag zeigt pastoralgeschichtlich auf, wie es zur Gründung katholischer Büchereien und ihrer Verbreitung kam. Waren sie bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil integraler Teil eines eher geschlossenen Katholischen Milieus, so stehen sie heute an der Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft. Soziologisch gesehen gelten sie als „Dritter Ort". Sie basieren auf ehrenamtlichem Engagement, für das ein breites Konzept der Qualifizierung bereitsteht. Als Teil der Pfarreien verweisen sie auf die Möglichkeiten, die die Territorialseelsorge immer noch bietet.

Catholic public libraries are underestimated places of pastoral care. They also make an important contribution to society. So far, they have hardly been recognised in pastoral theological reflection. This article provides a pastoral history of how Catholic libraries came to be founded and how they spread. While they were an integral part of a closed Catholic Milieu until the Second Vatican Council, today they stand at the interface between church and society. In sociological terms, they are considered a 'Third Place'. They are based on voluntary commitment, for which a broad concept of qualification is available. As part of the parishes, they refer to the opportunities that territorial pastoral care still offers.

Zu vielen Pfarreien in Deutschland gehört eine Katholische Öffentliche Bücherei, kurz KÖB[1] genannt. Für das öffentliche Büchereiwesen in Deutschland sind sie eminent wichtig, denn sie halten ihre Angebote unabhängig von der konfessionellen oder weltanschaulichen Zugehörigkeit für jeden und jede bereit und leisten so einen wichtigen Dienst für die Allgemeinheit.

Die folgenden Zahlen sprechen für sich: Im April 2023 zählte man in Deutschland 3.137 KÖBs, in denen sich knapp 32.000 Menschen – vornehmlich Frauen – ehrenamtlich einbrachten (vgl. Bibliotheksstatistik 2023, 24f.). In einem Jahr verzeichneten die KÖBs etwas mehr als 24,3 Millionen Entleihungen – primär gedruckte Bücher, aber auch andere Medien wie Filme, Musik, Spiele, Hörbücher, eBooks oder Bilderbuchkinos. Knapp 800.000 Menschen greifen auf ihre Angebote zurück, fast 43.000 Veranstaltungen werden jährlich für unterschiedliche Zielgruppen durchgeführt (vgl. Bibliotheksstatistik 2023, 24f.).

[1] Wenn von den KÖBs die Rede ist, werden sie meistens in einer Silbe ausgesprochen („Köb" bzw. „Köbs"). Der Autor plädiert dafür, die drei Anfangsbuchstaben KÖB je für sich auszusprechen, wie dies bei kirchlichen Verbänden wie der KJG, der CAJ oder der KAB auch der Fall ist.

DOI: 10.17879/zpth-2024-6276 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 279–293

Die KÖBs stellen wohnortnah ein breit gefächertes Ausleihangebot an Büchern und anderen Medien kostenlos bereit, das auf die Bedürfnisse der Leserschaft abgestimmt ist. Nicht nur im ländlichen Raum sind sie eine tragende Säule kultureller Bildung. Ihre Aufgabe erfüllen sie meistens reibungslos und ohne viel Aufhebens. Nur selten sind sie Thema einer Pfarrgemeinderatssitzung oder von Dienstgesprächen im pastoralen Team. Dies hat zur Konsequenz, für selbstverständlich gehalten und in ihrer gesellschaftlichen, aber auch pastoralen Bedeutung leicht übersehen zu werden – auch seitens der Pastoraltheologie.

Dieser Beitrag möchte auf die KÖBs als gemeinhin unterschätzte Orte der Pastoral aufmerksam machen und sie pastoraltheologisch reflektieren. Mit Ausnahme einiger Beiträge, die auf das praktische Handeln ausgerichtet sind (vgl. Büchereiarbeit 2006) oder von Autoren stammen, die im katholischen Bibliothekswesen beruflich tätig sind (vgl. Schmidt 1999; Steinherr 2019), fand bislang keine intensivere pastoraltheologische Beschäftigung mit den KÖBs statt. Weil die KÖBs nicht nur in die Pfarreien intergiert, sondern die Pfarreien auch ihr Träger sind, sind sie pastoraltheologisch in dem anzusiedeln, was früher als Gemeindepastoral und heute treffender (weil die komplexe pastorale Realität differenzierter abbildend) als Christliche Sozialformen bezeichnet wird. Es ist zu fragen, welche Funktion und Bedeutung die KÖBs in der pfarrlich strukturierten Seelsorge der Vergangenheit hatten und künftig haben werden. Aufschlussreich ist ein Blick in die pastoraltheologische Literatur zur Gemeindepastoral der letzten drei Jahrzehnte: Auch hier sind die KÖBs kein Thema (vgl. Zulehner 1989, Karrer 1990, Wollbold 2004, Haslinger 2005, Spielberg 2008). Vermutlich wurden sie schlichtweg übersehen.[2]

Dieser Beitrag versteht sich als ein Baustein, dieses Desiderat zu beheben, ohne den Anspruch zu haben, das Thema umfassend zu bearbeiten. Das Charakteristikum der Pastoraltheologie, intra- und interdisziplinär zu arbeiten, schlägt sich auch in diesem Beitrag nieder. Zunächst soll die historische Genese und Entwicklung der KÖBs unter Einbeziehung wichtiger Quellentexte rekonstruiert und pastoralgeschichtlich eingeordnet werden.[3] In einem zweiten Schritt wird die soziologische Kategorie des „Dritten Ortes“ auf die KÖBs übertragen; denn die KÖBs haben (wie der Name schon sagt) einen öffentlichen Charakter und sind an der Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft angesiedelt. Anschließend wird der Fokus auf das Ehrenamt im Kontext der Ehrenamtsforschung gelenkt; denn die KÖBs wären ohne das Ehrenamt nicht funktionsfähig, es wird dort aber auch adäquat gefördert. Am Ende dieses Beitrags wird die Verortung der

[2] Die Tatsache, dass in den letzten Jahren kein Handbuch der Gemeindepastoral erschienen ist, hat auch mit dem epochalen Umbruch zu tun, in dem sich die Pfarreien und ihre Gemeinden gegenwärtig befinden.

[3] Um zu verstehen, warum gegenwärtig etwas so (und nicht anders) ist, ist in der Regel ein Blick auf die Geschichte hilfreich. Damit erweist sich eine nach den Methoden und mit dem Anspruch der Geschichtswissenschaft (und damit quellennah) arbeitende Pastoralgeschichte als unverzichtbarer Teil der Pastoraltheologie als Wahrnehmungswissenschaft (vgl. Grötzinger 1995). Die auf diesem Weg gewonnenen Fakten und Erkenntnisse bilden die Basis einer tieferen Deutung und Bewertung.

KÖBs im Rahmen einer pfarrlich strukturierten Territorialseelsorge thematisiert und die Frage nach den Chancen und den Herausforderungen gestellt, die sich hieraus heute ergeben.

Ein Erbe des 19. Jahrhunderts

Auf den ersten Blick mag es überraschen, dass heute viele katholische Kirchengemeinden über eine öffentliche Bücherei verfügen. Diese Tatsache ist historisch bedingt, ist doch das katholische Büchereiwesen auf dem Hintergrund des angespannten Staat-Kirche-Verhältnisses in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden. Diese Spannungen motivierten engagierte Katholiken und in selteneren Fällen auch Katholikinnen zur Gründung von katholischen Vereinen und Genossenschaften, die das Selbstbewusstsein der katholischen Bevölkerung, ihr Zusammengehörigkeitsgefühl und ihre gesellschaftliche Präsenz stärken sollten. Dabei spielte auch ein antiprotestantischer Affekt mit hinein, der dem vorher gegründeten Gustav-Adolf-Verein evangelischer Provenienz etwas Katholisches entgegensetzen wollte (vgl. Spael 1950, 25). Die eigenverantwortliche Initiative von Getauften und Gefirmten führte somit in Deutschland bereits mehr als 100 Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das im Rahmen seiner Volk-Gottes-Theologie das Laienapostolat gesamtkirchlich stark machte, zu einer Verlebendigung des kirchlichen Lebens auf breiter Ebene. Die kirchliche Hierarchie unterstützte diese Bestrebungen nach Kräften.

Eine der ersten Gründungen dieser Art war im Jahr 1844 der Borromäusverein, dem in der Geschichte des katholischen Vereinswesens eine gewisse Pionierfunktion zukommt (vgl. zu Folgendem Spael 1950, 25–36; Borromäusverein 1984, 160–162; Hummel 2005, 27–47). Ein Jahr später, anno 1845, konnten sich in Deutschland die Vinzenz-Konferenzen etablieren, die 1833 in Paris gegründet worden waren, im Jahr 1848 der Bonifatiusverein und ebenso der Piusverein, der sich für religiöse Freiheit einsetzte.

An der Gründung des Borromäusvereins waren maßgeblich beteiligt: der Priester und Bonner Theologieprofessor Franz Xaver Dieringer, der Kölner Jurist und Landgerichtsrat August Reichensperger sowie Freiherr Max von Loë, der von 1838 bis 1846 Landrat des Siegkreises war. Eine der wichtigsten Quellen zur Gründung des Borromäusvereins ist der schriftliche Bericht August Reichenspergers, den dieser 1895 aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Borromäusvereins im Alter von 87 Jahren wenige Wochen vor seinem Tod verfasst hatte (abgedruckt bei Spael 1950, 27–29). Danach wollte Landrat von Loë ursprünglich Barmherzige Schwestern vom hl. Karl Borromäus aus Nancy zur Krankenpflege ins katholische Rheinland holen; für diese und weitere Initiativen beabsichtigte er, einen großen katholischen Verein unter dem Patronat des früheren Mailänder Kardinals ins Leben rufen. Um diesen Verein auf ein juristisch solides Fundament zu stellen, fand am 11. Februar 1844 ein Sondierungsgespräch in kleinem Kreis statt (vgl.

Spael 1950, 29 u. 32; vgl. Hummel 2005, 34).[4] In diesem Gespräch war man sich darüber einig, dass Presse und Literatur für katholische Gläubige eine ernsthafte Bedrohung darstellen. Reichensperger erinnert sich:

> „Wir kamen darin überein, daß dieselben (= Presse und Literatur; Ph. M.) für die Katholiken sehr bedenklicher, ihren Glauben, ja überhaupt die gute Sitte bedrohender Art seien […] Angriffe aller Art der Tagespresse auf die Kirche und deren Einrichtungen blieben demnach durchweg unerwidert […] Besonders bedenklich sah es aus um den Lesestoff, womit die Leihbibliotheken das Publikum versahen. In dem Durcheinander traten auf die Sinnlichkeit speculirende (sic!) Romane besonders hervor; Belehrendes oder gar Erbauliches, überhaupt gesunde Geistesnahrung war von da nicht, oder nur sehr ausnahmsweise zu beziehen. Daß es dringend noth thue, Wandel zu schaffen, lag auf der Hand.“ (Reichensperger bei Hummel 2005, 35).

Auch von Loë hatte sich überzeugen lassen und stellte sein ursprüngliches, diakonisches Projekt zurück. Knapp sechs Wochen später, am 20. März 1844, fand die konstituierende Versammlung des Borromäusvereins in der Wohnung von Professor Dieringer statt, an der etwa ein Dutzend Männer teilnahmen. Die Vereinsstatuten wurden durchgesprochen und angenommen. Als Hauptzweck des Vereins nennt die erste Vereinssatzung in § 1 sehr allgemein die „Belebung christlicher Gesinnung“ (vgl. zu Folgendem Satzungen 1950, 351f.). Dies geschieht, indem der Verein dem verderblichen Einfluss schlechter Literatur in allen Ständen durch „Begünstigung und Verbreitung guter Schriften“ entgegenwirkt (§ 3). Alle Mitglieder bekommen jährlich oder halbjährlich eine oder mehrere Schriften kostenlos als Vereinsgabe; zudem erhalten sie regelmäßig ein Verzeichnis empfehlenswerter Schriften (§ 4). Per Akklamation kam man überein, dass von Loë der Präsident des künftigen Vereins sein möge (vgl. Reichensperger bei Spael 1950, 28). Durch Verbreitung „guter Schriften“ zielte der Verein auf die Etablierung einer christlichen Identität, die das katholische Milieu stabilisieren und die Gläubigen in apologetischer Ausrichtung vor den vermeintlich negativen Einflüssen von außen schützen sollte.

Die Landesherrliche Bestätigungsurkunde der im Jahr 1844 eingereichten Vereinssatzung ist fast auf den Tag genau ein Jahr später auf den 22. März 1845 datiert. Die Urkunde bestätigt „die angehefteten Satzungen des Vereins vom heiligen *Karl Borromäus*“ (Satzungen 1950, 354). Bereits im März 1844 war man übereingekommen, den Verein unter dieses Patronat zu stellen und nach demselben zu benennen (vgl.

[4] In seinem Rückblick hatte Reichensperger das Februar-Treffen nicht mehr im Blick. Spael korrigiert dessen Bericht mit Verweis auf einen Brief von Loës an den damaligen Erzbischof-Koadjutor von Köln, Johannes von Geissel, vom 21. Februar 1844, in dem er diesen um Unterstützung bittet, „einen katholischen Verein zu gründen, der als nächstes Mittel sich die Verbreitung guter Schriften zur Aufgabe stellen wird“; hierzu habe man sich zehn Tage vorher, also „am 11. d. M. in Bonn“ im kleinen Kreis beraten (Spael 1950, 29). Der Kölner Kardinal antwortete gut eine Woche später am 1. März 1844; in dem Brief sichert er die volle Unterstützung zu (vgl. Spael 1950, 31f.). Beide Schreiben sind im Original einzusehen bei Spael 1950, Bildtafel im Anhang.

Reichensperger bei Spael 1950, 29). Diese Namensgebung würdigt die Initiative Max von Loës, der Borromäerinnen aus Nancy zur Krankenpflege ins Rheinland holen wollte. Das Patronat des Karl Borromäus entspricht aber auch der neuen Zielrichtung des auf Volksbildung ausgerichteten Vereins, denn die Hebung des Bildungsniveaus bei Klerus und Volk war dem Mailänder Bischof Karl Borromäus (1538–1584) sehr wohl ein Herzensanliegen. Recht bekannt ist, dass Karl Borromäus das Trienter Dekret über die Errichtung von Priesterseminaren und dem damit verbundenen Bildungsanspruch konsequent umzusetzen versuchte; unter anderem hatte er detaillierte Lehrpläne mit präzisen Lehrinhalten erstellt. Weniger bekannt ist, dass er mehrere Lehranstalten für Laien gründete, darunter eine Bildungseinrichtung für Mädchen in Rom oder eine Schule zum Erlernen von Handarbeiten in Mailand (vgl. Bach 1984, 67–71). Aus heutiger Sicht mag es anachronistisch erscheinen, dass man im 19. Jahrhundert auf einen Heiligen rekurrierte, der im 16. Jahrhundert gelebt und gewirkt hatte. Was Gerhard Schneider über die sogenannten tridentinischen Priesterseminare des 19. Jahrhunderts schreibt, die nicht selten den Mailänder Kardinal als Patron hatten und haben,[5] lässt sich ebenso auf die in derselben Epoche gegründeten Borromäusvereine sagen: dass es sich hierbei um „Projektionsflächen von Verlusterfahrungen der Jahrzehnte nach der Säkularisation“ (Schneider 2016, 57) handelte, die durch Rekurs auf einen erfolgreich wirkenden Kirchenmann aus dem Zeitalter der Katholischen Reform kompensiert werden sollten.

Zwei entscheidende Weichenstellungen für die weitere Entwicklung des Borromäusvereins fielen im Jahr 1846, die nicht hoch genug eingeschätzt werden können. Ursprünglich war der Borromäusverein als eine Art Büchergilde gedacht, dessen Mitglieder regelmäßig Bücher als kostenlose Vereinsgabe erhielten. Am 12. Mai 1846 ermöglichte es ein Vorstandsbeschluss den einzelnen Ortsvereinen, aus den jährlichen Überschüssen Bibliotheken zu gründen (Satzungen 1950, 352, Fußnote 1). Damit war der Grundstein für die katholischen öffentlichen Büchereien gelegt, wie wir sie heute kennen.[6] Bereits Anfang der 1860er-Jahre scheint fast jeder Ortsverein eine Bücherei geführt zu haben (vgl. Bach 1984, 164). Nicht minder bedeutsam ist der Beschluss des Vorstands vom 19. Oktober 1846: Während die erste Satzung von 1844 in § 9 die Mitgliedschaft auf katholische Männer ab dem vollendeten 21. Lebensjahr beschränkt hatte, erkannte dieser Vorstandsbeschluss „jedem katholischen Christen ohne Unterschied des Alters und Geschlechtes“ (Satzungen 1950, 352, Fußnote 2) das Recht der Mitgliedschaft zu. Dieses Anliegen scheinen die Ortsvereine vorher an den Vorstand herangetragen zu haben, was von diesem positiv aufgegriffen wurde. Zwar war in jenen Jahren eine geschlechtsspezifische Restriktion der Mitgliedschaft keine Seltenheit. Dass

[5] Noch heute heißen die Priesterseminare in Freiburg i. Br. und Münster „Collegium Borromaeum“.

[6] Es wäre eine eigene Studie wert, der Frage nachzugehen, wie sich die Gründung der Büchereien des Borromäusvereins zur Gründung und Etablierung der öffentlichen Volksbibliotheken oder zu Bibliotheken evangelischer Provenienz verhält.

die Zugangsbedingungen bereits zwei Jahre nach der Gründung auf beide Geschlechter ausgeweitet und auf eine Altersbeschränkung verzichtet wurde, ist ein Indiz für den Bildungshunger breiter katholischer Bevölkerungsgruppen wie Frauen und Heranwachsende, die von einer Mitgliedschaft im Borromäusverein und den damit verbundenen Bildungsmöglichkeiten nicht weiter ausgeschlossen sein wollten.

Die Zahl der Ortsvereine und ihrer Mitglieder und damit auch der lokalen Büchereien stieg rasant. 1845/46 existierten 96 Ortsvereine mit 9461 Mitgliedern, 1870 zählte man bereits 1471 Ortsvereine mit 54.013 Mitgliedern, 1909 waren es 3676 Ortsvereine und 181.587 Mitglieder und 1933 sogar 5021 Ortsvereine mit 187.865 Mitgliedern (vgl. Bach 1984, 163f. u. 170). Freilich konnte der Borromäusverein in Bayern nicht wirklich Fuß fassen. Dort etablierte sich im Jahr 1901 analog zum Borromäusverein der Sankt Michaelsbund als „Katholischer Preßverein“ (vgl. Schmidt 1999, 129, Anm. 1). Seitdem besteht in Deutschland eine Doppelstruktur von Borromäusverein und dem bayerischen Sankt Michaelsbund, die eng miteinander kooperieren. Zu erwähnen ist noch, dass seit 1926 am Sonntag nach dem 4. November als dem Gedenktag des hl. Karl Borromäus der Buchsonntag begangen wird, der alle Pfarreimitglieder mit den Anliegen des Borromäusvereins in Berührung bringen soll und ihnen gleichzeitig Gelegenheit bietet, Buchgeschenke für Weihnachten zu besorgen.

Rückblickend ergibt sich für die Zeit bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil ein ambivalentes Bild: Einerseits hat der Borromäusverein zur Hebung des Bildungsniveaus der katholischen Bevölkerung nicht zuletzt im ländlichen Raum maßgeblich beigetragen, indem er den Leuten Bücher zur Verfügung stellte und die Möglichkeit zum Lesen bot. Gleichzeitig war er das Vehikel einer Pastoralstrategie, die das katholische Milieu stützte und zur Abschottung gegenüber der Gesamtgesellschaft und den Veränderungsprozessen der Moderne beitrug. Diese Abgrenzung vollzog sich auch auf dem Gebiet der intellektuellen Auseinandersetzung, denn nicht nur Bücher, die auf dem *Index librorum prohibitorum* standen, suchte man in den Büchereien des Borromäusvereins vergeblich, sondern oft genug auch andere Titel, die den hehren Idealen nach „Verbreitung guter Schriften“ zu widersprechen schienen.[7]

Aufschlussreich für die Lektürelenkung und Kommunikationskontrolle im katholischen Büchereiwesen ist die Zeitschrift „Das Neue Buch“, die erstmals im Jahr 1925 erschien und den kirchlichen Büchereien eine gezielte Bestandsaufnahme ermöglichen sollte. Guido Bee hat die Zeitschrift der Jahre von 1925 bis 1955 einer eingehenden Analyse unterzogen (vgl. zu Folgendem Bee 2010). Das „Neue Buch“ stellte nur Werke vor, die man für empfehlenswert hielt, und unterzog sie dabei einem Bewertungssystem, für welche Lesergruppe ein Buch eher ungeeignet oder nachdrücklich zu empfehlen war. Oberstes Kriterium bei der Auswahl war die Unbedenklichkeit im Sinne der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, besonders im Blick auf die kirchliche Sexualmoral.

[7] Der *Index librorum prohibitorum* förderte das Denunziantentum. Formal abgeschafft wurde der *Index* im Jahr 1966 (vgl. Schwedt et al. 1996).

Dies hatte zur Folge: „In letzter Konsequenz war die literaturpädagogische Bildungsarbeit des Borromäusvereins weniger auf die Verbreitung guter Literatur gerichtet als auf die Abwehr von Werken, die aus weltanschaulichen Gründen als problematisch angesehen wurden“ (ebd., 268). Die Fähigkeit der Mitglieder, sich in weltanschaulichen Fragen selbst ein Urteil zu bilden, wurde weder als wertvoll erachtet noch gefördert. Die einzelnen Bücher wurden nach dem Bildungsstand der Leser und Leserinnen, dem vermutetem Grad an menschlich-moralischer Reife, dem Alter sowie dem Sozialraum Stadt–Land bewertet (vgl. ebd., 257–259). Bildung und Reife brachte man eher mit dem städtischen Bereich in Verbindung – mit der Konsequenz, dass ländliche Büchereien manche Titel gar nicht erst angeschafft haben. Denn: „Die Trennung zwischen Gebildeten und Ungebildeten wurde als statische Größe gesehen, deren Unüberwindbarkeit nicht hinterfragt wurde“ (ebd., 269).

Die KÖBs als „Dritter Ort“

In den Büchereien des Borromäusvereins des 19. bis weit ins 20. Jahrhundert hinein spiegelt sich das ekklesiologische Selbstverständnis jener Epoche, sich durch Etablierung katholischer Milieus von der nicht-katholischen Mit- und Umwelt abgrenzen zu wollen. In dem Maße, wie die katholische Kirche sich durch das Zweite Vatikanische Konzil für die Fragen der Gegenwart öffnete, veränderten sich auch Name und Selbstverständnis der katholischen Büchereien. Äußerer Anlass war, dass Ende der 1960er-Jahre die Trägerschaft der ehemaligen Vereinsbüchereien den jeweiligen Pfarrgemeinden übertragen wurde. Seitdem ist der Name „Katholische Öffentliche Bücherei“ (KÖB) gebräuchlich, verbunden mit einem speziellen Signet.

Der Name KÖB ist Programm. Das K markiert die katholische Trägerschaft. Die Büchereien sind in kirchlichen Räumen untergebracht und in den Medien, die dort zur Ausleihe bereitstehen, spiegelt sich das jeweils aktuelle Angebot des Buchmarkts wider. Die angebotenen Medien zeichnen sich im Blick auf Themen, Inhalte und Standpunkte durch eine grundsätzliche Offenheit und Weite aus; eine Grenze ist da erreicht, wo andere Menschen etwa durch politische Agitation ausgegrenzt oder anderweitig herabgewürdigt werden (vgl. Steinherr 2019, 33). Das Ö steht für öffentlich und ist gewissermaßen eine Selbstverpflichtung, dass die Angebote der KÖBs jedem und jeder offenstehen, unabhängig von Religion und Weltanschauung.

Mit dem Wechsel der Trägerschaft der Büchereien vor Ort ist der Borromäusverein indes nicht überflüssig geworden. Dessen Mitglieder sind nun nicht mehr die lokalen Büchereien in katholischer Trägerschaft, sondern 15 deutsche (Erz-)Diözesen. Aufgabe des Borromäusvereins ist es jetzt, auf der Basis des Subsidiaritätsprinzips Dienstleistungen für die KÖBs der Bistümer anzubieten, mit deren Konzeption und Durchführung die einzelne Bücherei überfordert wäre. Hierzu zählen beispielsweise ein Überblick über

Neuerscheinungen durch Rezensionen, Unterstützung für eine breit angelegte Leseförderung (auch in Kindergärten und Schulen) oder konkrete bibliothekarische Hilfen.

Das veränderte Selbstverständnis der KÖBs im Unterschied zu früher zeigt sich auch darin, dass sie sich selbst als „Dritter Ort" (vgl. Näher bei den Menschen, 1) begreifen. Dieser Begriff geht auf den US-amerikanischen Soziologen Ray Oldenburg und seine im Jahr 1989 erstmals erschienene Monografie „The Great Good Place" (Oldenburg 1989/^{2}1999) zurück. Ray zufolge bildet der familiäre Kontext den „Ersten Ort" und der berufliche den „Zweiten Ort". „Dritte Orte" sind fest installierte Räume der Begegnung jenseits von Familie und Beruf, die für den Zusammenhalt einer Gesellschaft von großer Bedeutung sind. Oldenburg erwähnt bereits im Untertitel seines Buches neben Cafés und Frisörgeschäften auch Büchereien; im Buch selbst widmet er dem englischen Pub und den „German-American Lager Beer Gardens" je einen eigenen Abschnitt (Oldenburg ^{2}1999, 89–105 u. 123–145).

In dem Maße, wie die KÖBs bewusst als Räume zur Begegnung und Kommunikation gestaltet werden, sind sie über das Verleihen von Büchern und anderen Medien hinaus zu einem „Dritten Ort" geworden. Wesentliche Charakteristika eines „Dritten Orts" treffen auf Bibliotheken im Allgemeinen und die KÖBs im Besonderen zu: Sie sind jenseits von Arbeit und Beruf lokalisiert; jede Person kann dort kommen und gehen, wie sie es möchte; diese Orte sind einladend gestaltet und in die lokale Infrastruktur integriert; sie sind auf Dauer angelegt und einfach zu erreichen; sie verfügen über ein Stammpublikum, stehen aber grundsätzlich allen Bevölkerungsschichten offen; soziale Unterschiede und Hierarchien werden dort zwar nicht nivelliert, aber sie sind abgeschwächt (vgl. Oldenburg ^{2}1999, 20–43).

Als „Dritte Orte" bieten die KÖBs Menschen Raum, Kontakte zu knüpfen und in Beziehung zu treten. Sie realisieren damit das, was die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sich von der Kirche als Ganzer wünscht, nämlich – so deren präziser Titel – „Kirche in der Welt dieser Zeit" („in huius mundo temporis") zu sein. Über den kirchlichen Binnenraum hinaus fungieren die KÖBs als eine „Nahtstelle zur Fülle der Kultur unserer Zeit" (Katholische Büchereiarbeit 2021, 21). Hier begegnen sich Kirche und Welt und treten miteinander in Dialog: durch die Menschen, die sich dort einfinden, aber ebenso durch die Vielfalt der Themen, die mittels der Medien der KÖBs zur inhaltlichen Auseinandersetzung einladen und dadurch eine Horizonterweiterung ermöglichen. Im Rahmen ihrer Möglichkeiten und Zielsetzung tragen sie zur Verwirklichung des Grundauftrags von Kirche bei, an der Errichtung einer geschwisterlichen Gemeinschaft aller selbstlos mitzuwirken (*Gaudium et spes,* Art. 3).

Der Bildungsbeitrag, den die KÖBs für die Menschen unabhängig von deren Religion und Weltanschauung leisten, ist von nicht zu unterschätzender gesellschaftlicher Bedeutung. Dies verdeutlicht eine Erinnerung von Uğur Şahin. Geboren 1965 in der Türkei, kam er im Alter von vier Jahren nach Köln, wo sein Vater bei Ford arbeitete. Später studierte er Medizin und trug maßgeblich zur Entwicklung von Impfstoffen gegen

Covid-19 bei. Als Schüler interessierten ihn neben dem Fußball vor allem die Bücher aus der Pfarrbücherei. Er erinnert sich:

> „Wir hatten eine katholische öffentliche Bücherei, ebenfalls gleich nebenan. An den Wochenenden saß ich dort und stöberte stundenlang in den Regalen. Am Anfang las ich Märchen aus allen Regionen der Welt, deutsche, orientalische, indianische, asiatische, chinesische Märchen, phantasiereiche Geschichten, wunderbar bebildert, mit Helden und Heldinnen, die Prüfungen bestehen und kreative Herausforderungen lösen mussten. Und bald landete ich bei Wissenschaft und Technik. Ich habe alles verschlungen, was ich in die Finger bekam: Enzyklopädien über Erfindungen, Bücher über Biologie und Technik, Raketen, Vulkane, Flugzeuge. Bald kannten mich die Bibliothekare, empfahlen mir Bücher oder bestellten sie für mich. Es war eine wunderbare Beziehung“ (Şahin 2021).

Von ehrenamtlichem Engagement getragen

Besonderes Augenmerk richten der Borromäusverein und analog dazu in Bayern der Sankt Michaelsbund auf Aus- und Fortbildungsangebote, die die bibliothekarischen, literarischen und spirituellen Kompetenzen der Ehrenamtlichen fördern.[8] Im Durchschnitt engagieren sich in einer KÖB etwa zehn Ehrenamtliche. Müsste deren Einsatz regulär entlohnt werden, wie dies bei staatlichen Büchereien der Fall ist, fiele ein höherer zweistelliger Millionenbetrag an (vgl. Katholische Büchereiarbeit 2021, 8). Es wäre im Rahmen einer größeren pastoraltheologischen Studie lohnend, die Motivation von Menschen, die sich in den KÖBs ehrenamtlich engagieren, mithilfe empirischer Methoden wie qualitativen Interviews genauer zu untersuchen.

Auch wenn das Wort Ehrenamt etwas seltsam klingt und die Frage aufwirft, wer eigentlich für was geehrt wird, haben sich alternative Wortschöpfungen nicht wirklich durchsetzen können. Das Wort erklärt sich aus der Geschichte: Ursprünglich stammt er aus dem Vereinswesen, wo jemand ein Wahlamt wie das des Vorsitzenden oder des Schriftführers innehatte. Gemeinhin ist das Ehrenamt durch folgende Merkmale charakterisiert: Es ist freiwillig und gemeinschaftsbezogen, findet im öffentlichen Raum statt und ist nicht auf materiellen Gewinn, höchstens eine Aufwandsentschädigung, ausgerichtet (vgl. Freiwilliges Engagement 2021, 18). Für das Ehrenamt ist darüber hinaus die Anbindung an eine Institution konstitutiv, während das freiwillige oder freitätige Engagement aus einer privaten Initiative (etwa für geflüchtete Menschen und ihre Angehörigen) bestehen kann und sich das bürgerschaftliche Engagement möglicherweise in einer finanziellen Zuwendung erschöpft (vgl. Steinebach 2013, 261). Durch die institutionelle

[8] Der Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen vom 12. bis 15. September 2011 in Freising befasste sich unter der Überschrift „Zwischen Lust und Ehre: Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft” mit dem Thema Ehrenamt. Die Tagung ist dokumentiert: Zwischen Lust und Ehre 2012.

kirchliche Anbindung erweist sich das Wort Ehrenamt im Blick auf Menschen, die sich in ihrer Freizeit in den KÖBs engagieren, präziser als Begriffe wie freitätiges oder bürgerschaftliches Engagement.

Der Deutsche Freiwilligensurvey aus dem Jahr 2019 belegt den hohen Stellenwert des freitätigen Engagements in der deutschen Gesellschaft, das in den letzten beiden Jahrzehnten kontinuierlich gestiegen ist. Zum Zeitpunkt der Befragung haben mit 39,7 Prozent etwa zwei Fünftel der Wohnbevölkerung ab 14 Jahren ein freiwilliges Engagement ausgeübt (Freiwilliges Engagement 2021, 59). Vor allem Menschen ab 60 Jahren sind bereit, sich zu engagieren. Freilich haben sich die Motivation und die Erwartungshaltung der ehrenamtlich Engagierten im Vergleich zu früher verschoben. Während sich Menschen früherer Generationen langfristig einbinden ließen, manchmal über Jahre und Jahrzehnte hinweg, gibt das „neue Ehrenamt" einem projektgebundenen und zeitlich begrenzten Einsatz den Vorzug. Unter dem Vorzeichen des gesellschaftlichen Individualisierungstrends legen Ehrenamtliche heute größeren Wert auf ein biografisch passgenaues Engagement. Es soll und darf dem Einzelnen etwas bringen, wie z. B. einen Ausgleich zum beruflichen Alltag, Anerkennung und Wertschätzung oder neue soziale Beziehungen. Ehrenamtlich Engagierte wollen ernstgenommen werden und in einem vereinbarten Rahmen eigenverantwortlich agieren, aber auch Unterstützung erhalten, wenn sie deren bedürfen.

In mehrerlei Hinsicht bieten die KÖBs jene Rahmenbedingungen, die dem Erwartungsprofil an das „neue Ehrenamt" entsprechen. Die dort ehrenamtlich Engagierten haben in der Regel freie Hand; Hauptamtliche aus der Pfarrei intervenieren eher selten und sind froh, wenn „der Laden läuft". Zwar ist ehrenamtlicher Einsatz in den KÖBs vorrangig auf ein längerfristiges Engagement ausgerichtet; es bieten sich aber auch Möglichkeiten zu einem projekthaften Einsatz, etwa in Vorleseaktionen.

Menschen, die sich längerfristig engagieren wollen, bieten die Büchereifachstellen der Diözesen ein elaboriertes Fortbildungskonzept der Ehrenamtsförderung. Zwei längerfristige Kurse sind besonders hervorzuheben (vgl. Bücherei 2020, 20f.; Katholische Büchereiarbeit 2021, 18):

- Die Grundausbildung BASIS 12 vermittelt allen, die neu in der Bibliotheksarbeit sind, in zwölf Einheiten solide Grundlagen für die Vielfalt und Komplexität der Büchereipraxis. Inhalte dieses Kurses werden auch digital vermittelt (Blended-Learning).
- Absolventinnen und Absolventen des BASIS 12-Kurses können sich durch den KiBüAss-Kurs zur Kirchlichen Büchereiassistentin oder zum Kirchlichen Büchereiassistenten weiterbilden lassen. Dieser einjährige Kurs wird mit einem Zertifikat und einem Leistungsnachweis abgeschlossen. In den 15 Themeneinheiten werden zunächst Sachthemen wie Medienpräsentation, Öffentlichkeitsarbeit und Finanzierung behandelt. Darüber hinaus vermittelt dieser Kurs unter der Rubrik „beurteilen

und empfehlen“ Kriterien für Büchertypen wie z. B. Kinder- und Jugendliteratur, Bilderbuch, Belletristik.[9]

Die pfarrliche Anbindung: Chancen und Herausforderungen

In der Einleitung war bereits davon die Rede, dass die KÖBs pastoraltheologisch in der Gemeindepastoral bzw. den Christlichen Sozialformen zu verorten sind. Diese sind in die pfarrlichen bzw. gemeindlichen Strukturen integriert, die auf sie zurückgreifen und die sie auch prägen. Die Pfarreien stellen ihnen Räumlichkeiten zur Verfügung und aus ihren Reihen rekrutieren sich die Ehrenamtlichen. Wenn in der pastoraltheologischen Diskussion die These vertreten wird, dass es sich bei der Gemeinde dezidiert um ein Krisenphänomen in einer prekären Situation befindet, „deren Praxisformen, Strukturen und Denkmuster den Menschen in vielerlei Hinsicht zum Problem geworden sind‘“ (Haslinger 2012, 130), dann legt der Blick auf die KÖBs eine differenzierte Betrachtungsweise nahe. Denn die KÖBs sind ein Beispiel dafür, dass in den Gemeinden neben Fragwürdigem auch manches Positive geschieht.

In der Vergangenheit wurde die schnelle Ausbreitung der Büchereien des Borromäusvereins erst durch die Pfarreistruktur möglich. Selbst in kleineren Landpfarreien boten sie der katholischen Bevölkerung in einer Zeit ohne elektronische Medien einen Zugang zu Büchern als einer Form von Unterhaltung, aber auch von Bildung. Der letzte Aspekt ist umso höher zu gewichten, als das durchschnittliche Bildungsniveau der katholischen Bevölkerung bis weit ins 20. Jahrhundert hinein mit dem der evangelischen Bevölkerung nicht mithalten konnte und die Bildungsarbeit in vielen Pfarreien ansonsten keine nennenswerte Rolle spielte.

Bald nach dem letzten Konzil wurden die Pfarreien zu Trägern der KÖBs und die milieuspezifischen Verengungen aufgebrochen. Es wird leicht übersehen, was die KÖBs heute im Kontext der pfarrlichen Seelsorge leisten: Als „Dritter Ort“ ermöglichen sie vielfältige Begegnungen und fördern die Bildung breiter Bevölkerungsgruppen ohne religiös-konfessionelle Restriktionen, nicht zuletzt für wenig mobile Menschen im ländlichen Raum. Durch Bücher und andere Medien leisten die KÖBs einen Beitrag zu einer erfüllten Freizeitgestaltung; durch Ratgeberliteratur geben sie Hilfestellung in existenziellen Situationen und tragen zur Seelsorge und Sinnstiftung bei. Sie verfügen über einen Informationsfundus, wenn Menschen mehr über den christlichen Glauben, über andere Religionen und Kulturen oder auch über spezielle Sachthemen wissen möchten. Viele Büchereien kommen durch Großdruckbücher, Hörbücher oder Hörspiele den Bedürfnissen Blinder, Seh- und Lesebehinderter entgegen (vgl. Bücherei 2020, 183). Damit

[9] Spannend wäre ein Vergleich, wie sich die heutigen Beurteilungs- und Empfehlungskriterien für Büchertypen zu denen der Zeitschrift „Das Neue Buch“ verhält, die Guido Bee für die Jahre 1925–1955 kritisch untersucht hat (vgl. Bee 2010).

erfüllen die KÖBs über eine weit gefasste kulturelle Diakonie hinaus auch eine diakonische Aufgabe im engeren Sinn, auch wenn keineswegs nur Menschen mit einer Sehbehinderung auf Hörbücher u. Ä. zurückgreifen. Bemerkenswert ist auch, dass Büchereien wie die KÖBs überproportional von Kindern aller Altersstufen genutzt werden (vgl. Steinherr 2019, 36). Allein dadurch sind sie ein wichtiger Ort der Leseförderung. Darüber hinaus engagieren sich nicht wenige KÖBs auch außerhalb der Büchereiräume: Etwa durch Vorleseaktionen in Kindertagesstätten, um Vorschulkinder frühzeitig mit dem Buch in Berührung zu bringen oder durch Vorlesewettbewerbe, die in Kooperation mit den örtlichen Grundschulen durchgeführt werden.

Angesichts dessen, was die KÖBs für Kirche und Gesellschaft leisten, sollten sie in den diözesanen Strukturen besser verankert sein. Beispielhaft sei auf das Erzbistum Freiburg verwiesen. Im April 2023 gab es dort 219 KÖBs, in denen sich in einem Jahr 1.916 Mitarbeitende für 30.293 Benutzer und Benutzerinnen bei 854.971 Entleihungen eingebracht haben (vgl. Bibliotheksstatistik 2023, 24f.). Wenn die Erzdiözese Freiburg ab dem 1. Januar 2026 in 36 Großpfarreien gegliedert sein wird, die in etwa der Größe der früheren Dekanate entsprechen, dann entfallen künftig auf eine dieser Pfarreien neuen Typs durchschnittlich etwas mehr als sechs KÖBs. Umso überraschender ist es, dass die Pastoralen Leitlinien des Erzbistums Freiburg dem Bildungsbereich zwar einen eigenen Abschnitt widmen, die Büchereien jedoch gänzlich unerwähnt bleiben (vgl. Diözesane Leitlinien 2017, 46f.). Eine ähnliche Tendenz zur Marginalisierung der KÖBs ist in den Gemeinden bzw. Pfarreien vor Ort zu beobachten. Um zu verhindern, dass Verantwortliche in den Pfarreien das Engagement in einer KÖBs als bloße Freizeitaktivität betrachten und dessen pastorale Bedeutung übersehen wird, empfiehlt es sich, dass jede Bücherei einmal pro Jahr als Tagesordnungspunkt des Pfarrgemeinderats erscheint; dort könnte darüber berichtet werden, was in der KÖB alles geschieht und welche konkreten Dienste die Einrichtung leistet (vgl. Ganter 2009, 6). Außerdem sollte jede KÖB im Pastoralteam über eine Ansprechperson verfügen, die den Kontakt zu den Ehramtlichen pflegt und sich für die Belange der Bücherei einsetzt.

Und wie sieht es mit Blick auf die Zukunft aus, wenn sich die Pfarreienlandschaft derzeit angesichts schwindender personeller und materieller Ressourcen in einem rasanten Umbruch befindet? Pfarreien wurden und werden aufgelöst und in Großpfarreien neuen Typs überführt. In diesen Umstrukturierungsprozessen sollten die KÖBs als ein wichtiger pastoraler Ort wahrgenommen und wertgeschätzt werden. Weil die Umstrukturierung in vielen Bistümern mit einer stattlichen Zahl von Gebäudeveräußerungen einhergeht, stellt sich die Frage: Was geschieht mit einem Gebäude, das zur Disposition steht, aber in dem eine KÖB untergebracht ist? Falls eine Veräußerung unumgänglich ist, wären auf alle Fälle Möglichkeiten der räumlichen und personellen Kooperation mit der Kommune oder der evangelischen Gemeinde vor Ort auszuloten und anzustreben.

Der Erfolg der Büchereien des Borromäusvereins und der heutigen KÖBs beruht auf ihrer Verflechtung mit der territorial geprägten Pfarrseelsorge. Letztere mag nicht selten zu einer Selbstreferenzialität und einer gewissen Behäbigkeit tendieren. Gleichwohl sind die KÖBs ein Argument dafür, die Zukunft der Pastoral nicht vorrangig in alternativen, non-parochialen Sozialformen zu sehen, sondern auch um die Chancen parochialer Strukturen zu wissen und sie zu nützen (vgl. Müller 2017). In ihrer offenen Grundhaltung für jeden und jede zeigen die KÖBs den Pfarreien und ihren Gemeinden die Möglichkeiten an, wie sie in der Welt von heute präsent und selbstlos für die Menschen da sein können.

Literaturverzeichnis

Bach, Hedwig (1984). Karl Borromäus. Leitbild für die Reform der Kirche nach dem Konzil von Trient. Köln: Wienand.

Bee, Guido (2010). Was Katholiken lesen durften. Die Zeitschrift „Das Neue Buch" als Instrument der Lektürelenkung im kirchlichen Büchereiwesen. In: Communicatio Socialis 3, 43, 252–269.

Bibliotheksstatistik für die kirchliche Büchereiarbeit in Deutschland (2023). In: BiblioTheke. Zeitschrift für katholische Bücherei- und Medienarbeit, Heft 3, 24–25.

Der Borromäusverein und seine Geschichte (1984). In: Hedwig Bach, Karl Borromäus. Leitbild für die Reform der Kirche nach dem Konzil von Trient. Köln: Wienand, 159–175.[10]

Bücherei: entdecken, verstehen, mitmachen – ein Praxishandbuch (2020). Hrsg. v. Borromäusverein e. V. Bonn, Bonn.

Büchereiarbeit (2006). In: Anzeiger für die Seelsorge 11/116 (Schwerpunktthema dieses Heftes).

Diözesane Leitlinien. Christus und den Menschen nahe (2017). Hrsg. v. Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg, Freiburg.

Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2019 (2021)., Julia Simonson, Nadiya Kelle, Corinna Kausmann & Clemens Tesch-Römer (Hg.), Deutsches Zentrum für Altersfragen. Berlin, abrufbar unter https://www.dza.de/fileadmin/dza/Dokumente/Forschung/Publikationen%20Forschung/Freiwilliges_Engagement_in_Deutschland_-_der_Deutsche_Freiwilligensurvey_2019.pdf [9.5.2024].

Ganter, Lothar (2009). Lobbyarbeit für Katholische öffentliche Büchereien. Überzeugungsarbeit tut not. In: BiblioTheke. Zeitschrift für katholische Bücherei- und Medienarbeit, 3/2009, 4–7.

Grötzinger, Albrecht (1995). Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

[10] Auf S. 4 heißt es: Das Buch beinhalte unter anderem einen Beitrag, den das „Generalsekretariat des Borromäusvereins, Bonn" verfasst habe. Im Blick auf die anderen Beiträge kommt thematisch nur dieser Aufsatz in Betracht. Mit gutem Recht wird der langjährige Generalsekretär und spätere Direktor des Borromäusvereins, Erich Hodick (1931–2017), als Autor vermutet.

Haiderer, Armin & Zulehner, Paul M. (2023). … weil es mir Freude macht. Ehrenamt macht die Kirchen zukunftsfit. Berndorf: Kral.

Haslinger, Herbert (2005). Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. Düsseldorf: Patmos.

Haslinger, Herbert (2012). Die Krise der Gemeinde. In: Johannes Först & Heinz-Günther Schöttler (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter. Berlin: Lit, 129–163.

Hummel, Steffi (2005). Der Borromäusverein 1845–1920. Katholische Volksbildung und Büchereiarbeit zwischen Anpassung und Bewahrung. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe 18) Köln: Böhlau.

Karrer, Leo (Hg.) (1990). Handbuch der praktischen Gemeindearbeit. Freiburg/Br.: Herder.

Katholische Büchereiarbeit. Selbstverständnis und Engagement (2021). Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 324), Bonn.

Müller, Philipp (2017). Neues wagen, ohne das Potential parochialer Strukturen geringzuschätzen. Eine Positionierung in pastoraler Nüchternheit. In: Pastoraltheologische Informationen, 2/36, 65–75.

Näher bei den Menschen. Die Katholische Öffentliche Bücherei in der Pfarrei (2022). Hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Büchereifachstellen im Netzwerk Südwest. O. O.

Oldenburg, Ray (1989/^{2}1999). The Great Good Place. Cafés, coffee shops, bookstores, bars, hair salons, and other hangouts at the heart of a community. New York: Hachette Books.

Şahin, Uğur (2021). „Je komplexer eine Aufgabe war, desto mehr freute ich mich darauf, sie zu lösen." In: Wie Deutschland zur Heimat wurde. 60 Jahre Deutsch-Türkisches Anwerbeabkommen, 2021, abrufbar unter https://60-jahre-anwerbeabkommen.de/je-komplexer-eine-aufgabe-war-desto-mehr-freute-ich-mich-darauf-sie-zu-losen-die-mathematik-hat-mich-gepragt/ [23.5.2024].

Schmidt, Siegried (1999). Katholische öffentliche Büchereien als pastorale Orte. In: Stimmen der Zeit 2/217, 117–129.

Schneider, Gerhard (2016). Auslaufmodell Priesterseminar? Neue Konzepte für eine alte Institution. Freiburg/Br.: Herder.

Schwedt, Hermann H. & Rees, Wilhelm (^{3}1996). Index der verbotenen Bücher. In: Lexikon für Theologie und Kirche: Band 5. Freiburg/Br.: Herder, 445–448.

Spael, Wilhelm (1950). Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäusverein. Bonn: Borromäus-Verein.

Spielberg, Bernhard (2008). Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 73) Würzburg: Echter.

Steinebach, Dorothea (2013). Ehrenamt neu sehen lernen. In: Matthias Sellmann (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle. Freiburg/Br.: Herder, 247–268.

Steinherr, Thomas (2019). Büchereien – eine oft übersehene pastorale Chance. In: Anzeiger für die Seelsorge 11/129, 32–36.

Die vier Satzungen des Borromäus-Vereins (1950). In: Wilhelm Spael: Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäusverein. Bonn: Borromäus-Verein, 351–363.

Wollbold, Andreas (2004). Handbuch der Gemeindepastoral. Regensburg: Pustet.

Zulehner, Paul M. (1989). Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis. Düsseldorf: Patmos.

Zwischen Lust und Ehre. Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft (2012). In: Pastoraltheologische Informationen 1/32.

Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Philipp Müller
Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
Fachbereich 01 – Katholisch-Theologische Fakultät
Abt. Pastoraltheologie
D-55099 Mainz
+49 (0) 6131 3920830
+49 (0) 6131 2121402
ph.mueller(at)uni-mainz(dot)de

Holger Sievert

Kleine, aber feine Unterschiede
Aktuell vergleichende Daten zur Digitalisierung der beiden christlichen Hauptkonfessionen in Deutschland aus der Studie „Digitalisierung im Raum der Kirchen“ (DiRK)

Abstract

Der vorliegende Artikel fragt nach der Rolle der Digitalisierung in der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland im Jahre 2023. Dazu werden Daten einer aktuellen Befragung unter Kirchenmitgliedern sowie -mitarbeiter:innen der römisch-katholischen Bistümer sowie der evangelischen Landeskirchen in Deutschland in einer bisher unveröffentlichten Sonderauswertung für diesen Beitrag miteinander verglichen. Die Ergebnisse zeigen insgesamt einen deutlichen Digitalisierungsschub seit der Corona-Pandemie, aber auch noch weiterhin viel Aufholbedarf im Vergleich zu Unternehmen oder anderen Non-Profit-Organisationen. Zudem werden viele zumeist kleine, aber feine und für die kirchliche Kommunikationspraxis interessante Unterschiede zwischen den beiden großen deutschen Konfessionen aufgezeigt.

This article examines the role of digitalisation in the Catholic and Protestant churches in Germany in 2023. Therefore, data from a recent large survey of church members and employees of the Roman Catholic dioceses and the Protestant regional churches in Germany are compared in a previously unpublished special analysis for this article. Overall, the results show a significant boost in digitalisation since the Covid-19 pandemic, but that there is still a lot of catching up to do compared to companies or other non-profit organisations. In addition, many mostly small but subtle differences between the two major German denominations that are interesting for church communication practice are highlighted.

Einleitung

Wäre Jesus heutzutage ein ‚Chief Digital Evangelist‘, also eine Person, die versucht, Menschen für Technologien der Digitalisierung zu begeistern? Diese Frage stellte indirekt vor einem halben Jahrzehnt in dieser Zeitschrift der römisch-katholische Theologe und Erziehungswissenschaftler Andreas Büsch, um sie bereits in seinem Titel (und ausführlicher dann am Ende des Textes, wir kommen darauf gegen Schluss dieses Beitrages zurück) zu verneinen (Büsch 2019). Digitalisierung als gesellschaftlicher Megatrend habe aber selbstverständlich auch Auswirkungen auf Kirche und Theologie, so Büsch damals. Und mit deutlichem Zeitversatz kämen die Diskurse dazu auch in der pastoralen Theorie und Praxis an.

Dieser von Büsch beschriebene Zeitversatz schien sich erst ein Jahr nach dem Erscheinen seines Artikels deutlich zu reduzieren – dann nämlich, als die Corona-Pandemie temporär auch die kirchliche Arbeit in der klassischen Form in vielen Bereichen

DOI: 10.17879/zpth-2024-6277 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 295–318

verunmöglichte. Kurzfristig müssten nicht nur in Deutschland alternative Lösungen für Gottesdienste, Andachten und Gruppentreffen und ebenso für Gremienarbeit wie viele Aspekte kircheninterner Organisationsstruktur gefunden werden. Ausweislich zahlreicher Studien, die im Abschnitt 2 dieses Beitrages noch ausführlicher besprochen werden, gelang dies mit z. T. großen konfessionellen Unterschieden in der Summe erstaunlich gut.

Und auch nach Ende der Hauptphase der Pandemie gab es eine gewisse Zeit lang beispielsweise noch sehr regelmäßig Online-Übertragungen von in Präsenz stattfindenden „normalen" Gottesdiensten. Inzwischen sind diese kombinierten Formate nicht nur in der liturgischen Praxis wieder auf dem Rückzug. Doch was ist wirklich der Status quo zu diesem Thema und welche Unterschiede gibt es zwischen den beiden christlichen Hauptkonfessionen in Deutschland? Nähern wir uns dabei einem neuen digitalen gemeinsamen Haus oder werden wir zwischen den (wie auch innerhalb der) Konfessionen womöglich gewisse digitale Spaltungen erleben?

Diese und viele weitere Fragen sind Teil des Forschungsprojektes „Digitalisierung im Raum der Kirchen" (DiRK 2023), das der Verfasser dieses Beitrags an der auf digitale Themen spezialisierten Hochschule Macromedia mit finanzieller Unterstützung des „Versicherer im Raum der Kirchen" (VRK) und in punktueller Zusammenarbeit mit mehreren Bistümern sowie evangelischen Landeskirchen initiiert hat. Herausgekommen ist dabei die erste ökumenische Studie, die Kirchenmitglieder und -mitarbeiter:innen gleichermaßen recht breit angelegt nach Basisdaten zu ihrem Digitalisierungsverhalten befragt. Eine Wiederholungsstudie ist für 2026 geplant.

Der vorliegende Beitrag stellt dabei erstmals und exklusiv eine Sonderauswertung vor, die die durchaus interessanten Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei diesen Digitalisierungsfragen zwischen römisch-katholischen Bistümern in Deutschland sowie EKD-Gliedkirchen herausarbeitet; bisher war dies nur in einem kleinen Unterkapitel der Gesamt-Ergebnisübersicht zur Studie exemplarisch der Fall (Sievert 2024b). Zahlreiche weitere Beiträge mit vertieften Auswertungen zu Spezialaspekten oder -perspektiven der erhobenen Daten sind bereits in diversen Fachzeitschriften erschienen oder in Vorbereitung (Sievert, 2023, 2024a, 2024c, 2025a, 2025b).

Theoretische Grundlagen und Forschungsstand zu digitaler Kirche

Zum Thema der hier vorgelegten Studie sind die theoretischen, aber auch empirischen Grundlagen ausgesprochen umfangreich. Ein eigenes Buch ließe sich allein zum Thema „Digitalität" und „Digitale Kultur" schreiben (vgl. instruktiv Baumgärtel 2017; Becker et al. 2016; Mertens et al. 2017; Saner 2022; Schaffar 2019 und Stalder 2016; ausführlicher als hier dargestellt ist dieser Komplex auch bei Sievert 2023). Und auch rund um das Thema „Digitale Kirche" sind in den letzten Jahrzehnten vielerlei Überblicksarbeiten und Handbücher entstanden (zuletzt z. B. Greifenstein & Terbuyken 2024). Dieser

Unterabschnitt fokussiert sich abseits einiger weniger einordnender Verweise jedoch auf den Forschungsstand vor allem der letzten fünf Jahre und gliedert die entsprechende Darstellung passend zum Thema dieses Artikels in katholische, evangelische und ökumenisch angelegte Studien.

Forschung im katholischen Kontext

Historisch gesehen ist das Verhältnis der katholischen Kirche zu den (auch digitalen) Medien ein nicht immer einfaches, da in ihm, wie Wolfgang Beck herausgearbeitet hat, die „Verortung der Kirche in einer modernen Gesellschaft" ablesbar wird. Dass dieses Verhältnis aufseiten der katholischen Kirche „über weite Strecken durch Ressentiments gegenüber den Werten und Errungenschaften der Moderne bestimmt" sei, ließe sich nach den vergangenen 150 Jahren durchaus kritisch feststellen (Beck 2018, 9–10):

> „So wird sichtbar, dass menschliches Leben, insofern es durch Kommunikation geprägt ist, immer mit Medien verbunden ist. Es gibt kein menschliches Leben ohne Kommunikation und ohne die Nutzung von Medien. Deshalb haben sich nicht nur die Kommunikations- und Medienwissenschaften, sondern gerade auch die Pastoraltheologie für diese Themen zu interessieren."

Ganz in diesem Sinne hat die Forschung über digitale Mediennutzung im katholischen Raum eine eher kurze Historie, die allerdings immerhin 25 Jahre zurückreicht. Den Startpunkt setzte 1999 der sogenannte „MDG-Trendmonitor", der 2003, 2009 und 2020 aktualisiert wurde und neben klassischen Medien von Anfang u. a. auch die Internetangebote der Kirche untersuchte sowie in seiner letzten Durchführung die Nutzung von digitalen Angeboten und Social Media sogar als Fokusthema hatte (de Sombre 2021). Befragt wurden in der letzten Durchführung dieser breit angelegten Studie, die aufgrund der Auflösung der „Mediendienstleistungsgesellschaft" (MDG) Ende 2023 voraussichtlich die letzte bleiben wird (Domradio 2023), insgesamt 1.690 Katholik:innen ab 14 Jahren. Da die Studie im Juni und Juli 2020 stattfand, werden zu einem guten Teil bereits erste digitale Medienerfahrungen in der Pandemie berücksichtigt. Demnach nutzen 83 Prozent der Katholik:innen generell das Internet. In der Altersgruppe unter 60 Jahren gilt dies für 90 Prozent sogar täglich, bei den über 60-Jährigen für 39 Prozent. Katholische Internetnutzer:innen, die in einer Pfarrgemeinde oder einer kirchlichen Organisation aktiv sind, besuchen über das Internet zu 48 Prozent häufig oder ab und zu kirchliche oder religiöse Inhalte. Insgesamt gilt dies sogar für gut ein Drittel der Katholik:innen mit einem Schwerpunkt auf kirchenverbundene Segmente. Insgesamt kommt die Studie zu dem Befund:

> „Die Voraussetzungen für religiöse Kommunikation durch die katholische Kirche sind in den vergangenen Jahren schwieriger geworden: […] Es ist eine fortschreitende Abkehr von den Kirchen in Deutschland zu beobachten. […| Auch von Seiten der Mediennutzungsgewohnheiten und der Interessenslage der Adressaten werden die Rahmenbedingungen für kommunikative Maßnahmen der Kirche schwieriger.

> Mediennutzung orientiert sich immer an bereits bestehenden Interessen oder situativen Informationsbedürfnissen“ (de Sombre 2021, 15).

Über die empirischen Daten hinaus (übrigens inkl. einer spannenden Einordnung nach Sinusmilieus) bietet der während der Pandemie erschienene Ergebnis-Sammelband eine Reihe von Kommentierungen zum Thema aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven. Religionssoziologisch fordert dabei Neumaier (2021) eine „Perspektiverweiterung“, warum (welche) Medienformate zu religiösen Zwecken genutzt würden, welche Anliegen de facto erfüllt würden und welche offen blieben. Pirker (2021) fragt pastoraltheologisch, wie gerade mit digitalen Medien „Nähe auf Distanz“ und „Treue in klarer Kritik“ gelingen kann. Und aus kommunikationswissenschaftlicher Perspektive stellt Rademacher (2021, 399) fest:

> „Die Katholische Kirche kann […] Angebote machen für Kirchenmitglieder, aber auch für ein großes gesellschaftliches Umfeld […]. Dafür muss man den Mut haben, die noch bestehenden Ressourcen zu bündeln, in Training und Entwicklung zu investieren, und die Kommunikationshaltung grundlegend zu verändern. Dies wird ohnehin notwendig sein, um als Katholische Kirche in einer zunehmend säkularisierten Welt noch die eigene Legitimation zu behaupten.“

Über diese erwähnten Quellen hinaus gibt es eine Vielzahl von Veröffentlichungen in diesem Kontext: Von den neuen Herausforderungen für die katholische Soziallehre, die mit Digitalisierung zusammenhängen (Westphalen 2019; Tighe 2020), über Fragen der Liturgie (Böntert 2021) oder schlicht der Organisation katholischer Publizistik (Kasiske 2018) bis hin zu grundsätzlichen Aspekten der Bedeutung einer christlichen Botschaft in digitalen Zeiten (Plettscher 2022) oder auch seelsorgliche Reflexionen zum Thema aus dem Vatikan (Dikasterium für die Kommunikation 2023). Aus Platzgründen sei dies hier allerdings nicht weiter behandelt.

Forschung aus evangelischer Sicht

Im evangelischen Bereich könnte man klischeehaft schon allein aufgrund der historisch zentralen Bedeutung von Luthers Bibelübersetzung und der intensiven Geschichte evangelischer Publizistik (die es im katholischen Bereich aber ebenfalls gibt) eine offenere Haltung gegenüber (neuen) Medien vermuten (Preul & Schmidt-Rost 2000; Schild 2010). Ob dem wirklich so ist, sollen die folgende, vor allem die letzten fünf Jahre betreffende Literaturauswahl und später die eigenen Daten untersuchen.

Die „Evangelische Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung“ (midi) war verantwortlich für eine Studie, bei der evangelische Gemeinden im März 2020 und ein Jahr später zu ihrer Gottesdienstpraxis befragt wurden. Insgesamt nahmen etwas über 700 Befragte teil (Hörsch 2020 und 2021): Zwei Drittel der Gemeinden begannen demnach erst während der Corona-Pandemie damit, digitale Verkündigungsformate anzubieten. Dieses digitale Angebot blieb zwischen Frühsommer 2020 (71,2 %) und Frühjahr 2021 (83,3 %) konstant hoch. Eine weitere midi-Studie

aus dem Jahr 2022 untersucht die Bedeutung digitaler Communities als kirchliche Plattformen, um neue Zielgruppen zu erreichen. Die Studie umfasste die Teilnahme von mehr als 3.000 Follower:innen auf Instagram, die christlichen Influencer:innen folgen. Konkret heißt es dort:

> „Für kirchliche Kanäle gilt also, was für Instagram allgemein zu beobachten ist: im Zentrum stehen die Influencer*innen selbst. Die Person und ihre Themen sind die visuell-kommunikative Pointe, nicht die Institution oder eine Gemeinde. […] Die häufigsten Gründe, warum Menschen den Profilen folgen, sind, weil sie die jeweilige Person sympathisch (72,6 %) oder authentisch im Glauben (75,6 %) finden" (Hörsch 2022, 64).

Bei der sogenannten „ReTeOG-Studie" („Rezipiententypologie evangelischer Online-Gottesdienstbesucher*innen während und nach der Corona-Krise") handelt es sich um eine Befragung, an der jeweils etwa 5.000 Besucher:innen von digitalen Gottesdiensten teilnahmen. Im Jahr 2021 wurde die ReTeOG 2-Studie veröffentlicht, die auf den Ergebnissen der vorherigen Studie von 2020 aufbaut (Reimann & Sievert 2021a). Ein zentrales Fazit beider Studien war, dass Online-Gottesdienste stark genutzt und in vielen Eigenschaften ähnlich positiv zu Präsenz-Gottesdiensten bewertet wurden (Reimann & Sievert 2020). Spannend in den Daten ist auch die Wahrnehmung von Interaktionen in Gottesdiensten:

> „Nicht jede Gemeinde muss dabei alles anbieten. Andererseits ist eine lokale Verankerung digitaler Gottesdienste wichtig, da sie die Attraktivität derselben deutlich erhöhte. Es ist daher wünschenswert, dass die Gemeindeglieder, denen die Interaktion wichtig geworden ist, Gemeinden finden, in denen sie sich auch im Gottesdienst aktiv einbringen können – gern auch die eigene" (Reimann & Sievert 2021b, 19).

Als aktuellste rein evangelische Studie ist CONTOC 2 zu nennen, die in der ersten Durchführung noch ökumenisch war (vgl. Kap. 2.3). Hier wurden diesmal rund 1.500 kirchliche Hauptamtliche in Deutschland und der Schweiz befragt. Erste Teile dazu sind veröffentlicht und kommen zu verhalten optimistischen Ergebnissen:

> „Das nachhaltige Interesse an der Entwicklung digitaler kirchlicher Kommunikationsformate lässt den Schluss zu, dass Kirche sich zwei Jahre nach Ausbruch der Corona-Pandemie in der Tat in einem „New Normal" befindet. […] [Dabei] weisen das hohe Bedürfnis nach Unterstützung und der von den Befragten artikulierte Handlungsbedarf auf strategische, strukturelle und ressourcenbezogene Defizite in den Landeskirchen hin" (Schlag et al. 2023b, 5).

Darüber hinaus gibt es im evangelischen Raum auch vielerlei konkrete Modellprojekte vor Ort, die wie „Die digitale Mustergemeinde" dreier süddeutscher Landeskirchen oft vom „Digital-Innovationsfonds" der EKD gefördert werden (z. B. EKD 2018; EKD 2024; Evangelische Landeskirche in Württemberg 2022; Sievert & Zeilinger 2024). Verwiesen sei der Vollständigkeit halber auch auf ein breites Spektrum von Smartphone-Apps: von Spiele-Apps zum Thema Luther und seinem Leben bis hin zu Apps von christlichen

Nachrichtendiensten, aber auch Gesangbuch- und Bibel-Apps (Pirner 2022).[1] Im biblischen Kontext ist ein nennenswertes Tool, das insbesondere eine Unterstützung für Pfarrer:innen bieten soll, die „Exegese für die Predigt“ (EfP) der Deutschen Bibelgesellschaft (2023). Kurz erwähnt sei als Beispiel im Bereich der Seelsorge noch das Projekt „Ankerplatz“, das Beratung per E-Mail, Chat und Video anbietet (Winiger 2024; ELVKA 2023).[2] Aber auch normativ einordnende Überblicke (vgl. instruktiv Bedford-Strohm 2021; EKD 2021; Müller 2022) oder umfassende thematischen Kompendien (Kirchenamt der EKD 2015) sind vorhanden, auf die aus den auch schon am Ende des katholischen Unterkapitels bemühten Platzgründen hier nicht weiter eingegangen wird.

Forschung in ökumenischer Perspektive

Leider gibt es insgesamt nur recht wenig vergleichende und zudem innerhalb Deutschlands ökumenisch entstandene Forschung rund um Digitalisierung und Kirche. Zum Teil konnten aus Budgetgründen auf katholischer Seite auch ökumenisch begonnene Projekte am Ende nicht in eine Wiederholung geführt werden.

Zuerst zu nennen ist hier die CONTOC-Studie („Churches Online in Times of Corona)“. Sie bestand zunächst aus einer internationalen, ökumenischen Befragung von etwa 3.000 Pfarrpersonen und Hauptamtlichen in Kirchen- bzw. Pfarrgemeinden, um den Umgang mit Digitalisierungsprozessen während der ersten Phase der Pandemie zu untersuchen (Schlag et al. 2023a). Dabei sehen drei Viertel der Befragten in der Digitalisierung eher Chancen als Risiken. Es wurde festgestellt, dass die Pandemie eine Innovationsbereitschaft und Innovationspotenziale bei den Befragten aufzeigt, aber auch Bedarf an Weiterbildung und theologischer Reflexion in Bezug auf digitale Praktiken besteht. Die Gestaltung digitaler Gottesdienstformate, wie z. B. digitales Abendmahl oder digitale Eucharistiefeiern, wurde diskutiert und es wurden auch Herausforderungen im Bereich der Bildung und Beteiligung in der Gemeindearbeit aufgedeckt. Insgesamt ist die Studie auch durch den internationalen Vergleich ein hervorragendes Sammelbecken aktueller Befunde zum Thema. Zwei Hauptautor:innen kommen zu dem Fazit (Schlag & Nord 2023, 521):

> „Für das zukünftige kirchliche und pastorale Selbstverständnis sowie Gottesdienst, Seelsorge, Bildung und Diakonie gilt es, sich darüber klar zu werden, welchen Beitrag Kirche und Theologie innerhalb der immer stärker digital formierten Kultur leisten

[1] Ein interessantes Beispiel für eine evangelische App ist „Kirchenjahr evangelisch“. Diese App begleitet Nutzer:innen durch das Kirchenjahr und stellt die Texte, Lieder und liturgischen Farben für die jeweiligen Sonn- und Feiertage sowie zahlreiche Gebete kostenlos zur Verfügung (VELKD et al. 2024; Pirner 2022).

[2] Allerdings zeigen Kirchenmitarbeitende eine gewisse Skepsis gegenüber der Nutzung digitaler Medien in der Seelsorge: Wie die CONTOC2-Studie gezeigt hat, sieht die Mehrheit der Befragten digitale Medien in diesem Kontext eher für die individuelle und gelegentliche Nutzung als für die Seelsorge im Pflege- und Gesundheitswesen geeignet (Schlag et al. 2023b).

können und wollen und wie stark sie zu grundlegenden Transformationen ihres professionellen Selbstverständnisses, ihrer Kommunikationsformen und Angebotsstrukturen bereit sind."

Obwohl vor allem aus evangelischer Tradition kommend, ist als weitere relevante ökumenische Studie auch zum Digitalisierungsthema die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) zu nennen (EKD 2023a). An dieser Erhebung war auch die katholische Kirche erstmal als Juniorpartner beteiligt; die Deutsche Bischofskonferenz hatte die Erhebung durch fachliche Expertise und finanzielle Mittel unterstützt. Seit 1972 führt die EKD alle zehn Jahre diese breit angelegte und repräsentative Untersuchung durch, um die evangelische Kirche aus der Sicht ihrer Mitglieder und seit 1992 auch von Konfessionslosen zu erforschen. Diesmal gab es 5282 Befragte, repräsentativ ausgewählt für die in Deutschland lebende Gesamtbevölkerung ab dem vollendeten 14. Lebensjahr. Einige wenige Fragen der Studie beschäftigen sich auch mit dem Zukunftsthema „Digitalisierung"; bisher sind diese nur über den digitalen Tabellenband (EKD 2023b) zugänglich, eine weitere wissenschaftliche Auswertung soll folgen. Gefragt wurde z. B. nach Häufigkeit der Nutzung des Internets zu Themen im Kontext Religion und Kirche. Den höchsten Wert erreicht dabei die Aussage, dass man das Internet nutze, um sich „über religiöse und weltanschauliche Dinge zu informieren": 8 Prozent der katholischen und 7 Prozent der evangelischen Christ:innen machen dies häufig, 18 bzw. 17 Prozent manchmal. Interessanterweise sind die Werte bei den konfessionslosen Befragten mit 7 Prozenten (häufig) bzw. 12 Prozent (manchmal) gar nicht so weit von Werten der Kirchenmitglieder entfernt. Eine andere Frage beschäftigte sich mit der Bewertung zur Internet-Nutzung zu den Themen Religion und Kirche. Den höchsten Wert erhält hier die Aussage „Mir ist es wichtig, dass meine lokale Kirchengemeinde im Internet präsent ist". Für 11 Prozent der Katholik:innen und 15 Prozent der Protestant:innen trifft dies „voll zu", für 33 bzw. 30 Prozent „eher zu". Man darf gespannt sein, welche Erkenntnisse eine vertiefte Auswertung und Interpretation auch dieser KMU-Daten noch erbringen wird.

Ökumenische Modellprojekte gibt es natürlich ebenfalls – etwa im konkreten Bereich der Seelsorge wie „KHS im Chat", das ein ökumenisches Team von norddeutschen Krankenhausseelsorger:innen vereint hat (Winiger 2024). Angesichts ähnlicher Herausforderungen und Fragestellungen wäre gerade bei solchen Themen generell noch mehr interkonfessionelle Zusammenarbeit wünschenswert.

Methodik der DiRK-Studie

Die Daten dieses Beitrages basieren auf einer eigenen aktuellen Erhebung des Autors, für die für diese Version gesonderte Auswertungen hinsichtlich der Unterscheidung evangelischer und katholischer Befragter vorgenommen wurde. Die gewählte Methodik beruht auf einer quantitativ-standardisierten Befragung (Meulemann 2000;

Möhring 2010; Scholl 2014; Reinecke 2022). Sie wurde von Februar bis August 2023 von der Hochschule Macromedia in Kooperation und mit finanzieller Unterstützung des Versicherers im Raum der Kirchen (VRK) durchgeführt. Die Studie richtete sich dabei gleichermaßen an Mitglieder wie Mitarbeiter:innen aller christlichen Kirchen in Deutschland, wobei der Mitarbeiter:innen-Begriff sowohl die verfasste Kirche als auch den Bereich von Caritas, Diakonie und ähnlichen Einrichtungen umfasste. Um diese sehr heterogene und nirgendwo einheitlich als Datensatz oder Sample vorhandene Zielgruppe zu erreichen, wurde auf zwei Wegen vorgegangen: Einerseits wurden in Kooperation mit diversen Landeskirchen, Bistümern und anderen kirchlichen Einrichtungen über deren Verteiler sowie über eigene Presse- und Medienarbeit seitens der Projektpartner VRK und Hochschule Macromedia Links zur Befragung aktiv verbreitet. Andererseits wurden rund 40.000 Kund:innen des VRK angeschrieben. Insgesamt nahmen basierend auf beiden Zugangswegen 5.365 Personen an der Studie teil.

Für die hier vorliegende Veröffentlichung wurden nur die 4.290 Fälle ausgewählt, bei denen die Befragten sich jeweils klar der römisch-katholischen Kirche in Deutschland oder einer der EKD-Gliedkirchen zugeordnet hatten.[3] In den konfessionsspezifischen Teilsamples überwiegt wie in den kirchlichen Statistiken insgesamt der Frauenanteil – interessanterweise bei den katholischen Studienteilnehmer:innen (55,7 Prozent) sogar noch etwas mehr als den evangelischen (54,0 Prozent). Männer kommen entsprechend auf 44,0 Prozent (katholisch) bzw. 45,3 Prozent (evangelisch); sich als divers einordnende Personen machen 0,7 bzw. 0,6 Prozent aus. Die Altersstruktur ist in beiden Konfessionen breit gestreut mit einer gewissen Überrepräsentanz der 50- bis 59-Jährigen in Höhe von 30,2 bei den Katholik:innen bzw. 34,7 Prozent bei den Protestant:innen. Die deutschen Bistümer weisen zum Ausgleich ein wenig mehr jüngere Befragte aus (z. B. 9,7 Prozent zu 7,5 Prozent in der 20er-Altersgruppe und 17,1 zu 13,2 Prozent bei der 30er-Kohorte); bei den Landeskirchen in der Bundesrepublik nahmen hingegen mit 26,7 Prozent zu 24,4 Prozent etwas stärker über 60-Jährige teil. Etwa gleich groß ist unter den Befragten die Gruppe derjenigen, die hauptberuflich für Kirche tätig sind (58,4 zu 58,1 Prozent).[4] Deutliche Unterschiede gibt es jedoch bei den Berufen: Zwar führen in beiden Fällen die Verwaltungsmitarbeiter:innen mit 20,7 bzw. 19,3 Prozent, doch sind im evangelischen Bereich die Pfarrer:innen mit 25,8 zu 17,9 Prozent im katholischen deutlich besser vertreten.[5] Unter den fünf wichtigsten Berufsgruppen folgen

[3] Zu anderen christlichen Kirchen in Deutschland liegen weitere Daten vor, die jedoch jeweils nur sehr geringe Fallzahlen aufweisen, weshalb auf eine weitere Auswertung hier verzichtet wird. Lohnen würde sich eventuell noch eine Auswertung für kirchliche Mitarbeiter:innen ohne Kirchenzugehörigkeit, die hier jedoch nicht in den thematischen Fokus gehört.

[4] Soweit aus inhaltlichen Gründen nicht explizit anders benannt, werden im weiteren Verlauf dieses Textes der Übersichtlichkeit halber die katholischen Werte stets vor den evangelischen genannt.

[5] Katholische Pastoralreferent:innen wurden in dieser ersten Version der Studio bedauerlicherweise nicht gesondert erfasst, kommen aber auch unter den konkreten freien Nennungen unter „Sonstige“ nur sehr wenig vor.

noch Sozialpädagog:innen (9,4 im katholischen Anteil der Beschäftigten; 6,2 Prozent im evangelischen), Erzieher:innen (8,2 zu 7,9 Prozent) und Krankenpflegende (7,9 zu 4,6 Prozent).

Nicht nur bezogene auf das im Folgenden behandelte, recht große katholisch-evangelische Teilsample, sondern insgesamt gliedert sich die Untersuchung in drei inhaltliche und einen demografischen Teil: Der erste Abschnitt beschäftigt sich allgemein mit Kirchenmitgliedern und -mitarbeiter:innen hinsichtlich deren allgemeiner Nutzung vor allem digitaler Medien. Im zweiten Bereich wurden nur die Kirchenmitarbeiter:innen nach einigen ihrer beruflichen Digitalisierungserfahrungen befragt. Der Nutzung digitaler Kanäle für religiöse Inhalte ausschließlich bei Kirchenmitgliedern (inkl. Mitarbeitenden, die auch Mitglieder sind) widmet sich das dritte inhaltliche Fragebogenkapitel. Einige demografische Fragen sowie ein komplett fakultativer Teil u. a. zu gemeinnützigen Online-Suchmaschinen wiederum für alle Subgruppen bilden den Abschluss. Fast alle Fragen wurden für diese Studie nicht neu entwickelt, sondern es wurden bewusst Fragen aus existierenden Befragungen oder empirischen Übersichten – entweder zur Gesamtbevölkerung oder zu spezifischen Subgruppen – erneut gestellt (u. a. aus Berg 2017; Bitkom 2013; D21 2022; Destatis 2022; DBK & EKD 2017; Hörsch 2021; IDG-Studie 2021; Koch 2022; Sievert et al. 2022; de Sombr, 2021; Reimann & Sievert 2021a). Dies bot einerseits den Vorteil einer erprobten Frage, vor allem aber andererseits die Möglichkeit, die neu erhobenen Daten mit früheren oder insbesondere mit der Gesamtbevölkerung zu vergleichen.

Aufgrund der beschriebenen Vorgehensweise ist die Studie nicht vollständig repräsentativ, liefert aber angesichts der hohen Anzahl an Befragten und der Verbreitung fast ausschließlich im kirchlichen Binnenbereich spannende aktuelle Einblicke. Für die Kirchenmitglieder der beiden Hauptkonfessionen konnte zudem ein Abgleich mit den demografischen Gesamtdaten für Deutschland vorgenommen werden, der beim Geschlecht quasi gleiche Werte zu dem hier genutzten Sample zeigt; auf die Altersstruktur war bereits der vorvorherige Absatz dieses Artikels eingegangen. Bezogen auf kirchliche Mitarbeiter:innen in allen Bereichen inkl. z. B. Krankenhäusern, Einrichtungen der Alten- und Krankenpflege, Kindertagesstätten und anderen diakonischen wie karitativen Einrichtungen gibt es eine solche Vergleichsstatistik leider nicht. Als methodische Schwierigkeit kommt ferner das Online-Format der Erhebung hinzu, wodurch besonders Online-Affine etwas überrepräsentiert sein dürften. Außerdem konnten aufgrund sehr unterschiedlicher Frage- und Skalenniveaus Signifikanzen etwas im Unterschied der Konfessionen nur teilweise berechnet werden, weshalb auch mit Blick auf die begrenzte Repräsentativität auf deren Darstellung in diesem Aufsatz verzichtet wird. Vor allem in den in diesem Artikel nur in ersten Ansätzen dargestellten multivariaten Analysen geht es jedoch mehr um Typologienbeschreibung sowie Unterschiede zwischen Konfessionen sowie Mitarbeiter:innen in Relation zu Mitgliedern als um umfassende Gesamtergebnisse. Doch auch diese sind als Trendbeschreibung insbesondere für

zumindest ein wenig online-affine kirchennahe Personen von großem Erkenntnisinteresse.

Ausgewählte Ergebnisse im ökumenischen Vergleich

Allgemeine Digitalisierung

Wie im methodischen Abschnitt dieses Artikels aufgeführt, befasste sich der erste Teil der Studie mit der allgemeinen Digitalisierung von Kirchenmitgliedern und -mitarbeiter:innen. Dabei wurde zunächst allgemein gefragt, welcher konkreten Mediennutzung die Befragten wie lange nachgegangen sind (vgl. Abb. 1). Im katholischen wie evangelischen Bereich führt dabei zeitlich die Internetnutzung. Die jeweils größte Gruppe nutzt dieses Medium 1–3 Stunden am Tag (49,1 katholisch zu 49,3 Prozent evangelisch), wobei die Intensivnutzer:innen mit mehr als vier Stunden bei den EKD-Gliedkirchen mit summiert 40,6 Prozent stärker ausgeprägt sind als bei den römisch-katholischen Bistümern in Deutschland mit kumuliert 37,5 Prozent. Auch erweisen sich die protestantischen Studienteilnehmer:innen bei Tageszeitung und Zeitschriften als etwas intensivere Mediennutzer:innen (wobei jeweils um die Mehrheit diese Kanäle in klassisch-gedruckter Form gar nicht mehr nutzt), während bei Radio- und Fernsehangeboten die katholische Klientel ein wenig länger verweilt.

Doch für welche allgemeine Anwendungen konkret nutzen katholische und evangelische Gläubige wie Mitarbeitende in Deutschland das Internet (ohne Abb.)? Hier liegen – wenig überraschend, aber hier der Vollständigkeit halber erwähnt – Instant-Messaging-Dienste wie WhatsApp, Threema oder Telegram weit vorne, die 89,4 (katholisch) bzw. 89,0 Prozent (evangelisch) ein oder mehrmals die Woche verwenden. Überhaupt entsprechen die Werte der Gläubigen hier im Wesentlichen denen der Gesamtbevölkerung, sind lediglich tendenziell zumeist etwas höher (vgl. D21 2022). Kleine konfessionelle Unterschiede um zwei bis vier Prozent in den Spitzennutzungswerten gibt es bei Suchmaschinen, Office-Programmen und Videokonferenzen zugunsten der Protestant:innen sowie bei Online-Bezahlen, Podcasts, Gesundheits- und Fitnessprogramm aufseiten der Katholik:innen. Fundamentale konfessionelle Unterschiede in Bezug auf Digitalität zeigen sich hier jedoch nicht.

Gemeinsam ist allen Befragten eine intensive Nutzung von Social Media-Kanälen. 60 Prozent der befragten Katholik:innen und 59 Prozent der interviewten Protestant:innen nennen hier Instagram an erster Stelle (vgl. Abb. 2). Facebook folgt in beiden Konfessionen mit ebenfalls nur geringem Unterschied auf Platz 2 (53,8 zu 53,0 Prozent). Tiktok ist mit deutlich geringeren Werten ebenfalls bei den Hauptkonfessionen ähnlich stark vertreten (10,9 zu 11,3 Prozent), gleiches gilt mit noch niedrigeren Prozentzahlen für Twitch und Reddit. Interessante Unterschiede zeigen sich bei übrigen Social Media-Angeboten: Hierbei erscheinen Pinterest und Snapchat vor allem als katholische Kanäle,

während LinkedIn, XING und Twitter deutlich stärken bei den evangelischen Sample-Vertreter:innen genutzt werden.

Berufliche Digitalisierung

Wurden mit den bisherigen Aspekten Kirchenmitglieder und -mitarbeiter:innen gleichermaßen adressiert, so fokussiert sich dieses Unterkapitel ausschließlich auf die hauptberuflich Kirchenmitarbeitenden. Zu Beginn ging es in diesem Teil der Studie um die primär genutzten digitalen Endgeräte sowie die Frage, ob diese seitens des Arbeitsgebers gestellt oder privat eingebracht werden (vgl. Abb. 3). Insgesamt erweist sich das privat eingebrachte Smartphone dabei als das wichtigste Kommunikationsinstrument (59,4 Prozent im katholischen Kontext zu 65,5 Prozent im evangelischen). Quasi die „Silbermedaille" bei diesem Thema geht an einen vom Arbeitgeber gestellten mobilen Computer (57,4 zu 61,6 Prozent). Tablet-Computer haben eine eher untergeordnete Bedeutung und werden mehr privat als beruflich eingebracht; normale Handys spielen in beiden Konfessionen fast keine Rolle mehr. Interessante Unterschiede gibt es aber bei den stationären PC-Rechnern: Diese spielen offiziell bereitgestellt im katholischen Milieu mit 49,7 Prozent noch eine mehr als zehn Prozent größere Rolle als im evangelischen.

Der weitere Verlauf des beruflichen Fragebogen-Teils zielte dann auf die Bedeutung, die soziale Medien wie Facebook, WhatsApp oder Yammer in der internen und externen Kommunikation der jeweils eigenen, unmittelbaren Organisation haben (vgl. Abb. 4). Die kirchlichen Mitarbeiter:innen wurden hier gebeten, dies auf einer aus der Unternehmensforschung zu diesem Thema bewährten Skala von „sehr gering" bis „sehr hoch" einzuordnen. Für den Autor dieses Beitrages ergaben sich erstaunlicherweise dabei nur kleine Unterschiede zwischen den Konfessionen: Über alle Themen hinweg dominierten bei beiden großen Kirchen in Deutschland eine geringe und sehr geringe Rolle mit Prozentwerten zwischen 50,4 und 59,2 Prozent. Umgekehrt kommt eine große oder sehr große Rolle von Social Media in der externen Kommunikation recht vergleichbar auf 28,4 bzw. 29,9 Prozent. Kleinere Unterschiede bei der positiven Top-Box zeigen sich zugunsten der evangelischen Seite bei der internen Kommunikation über Social Media auf *gleicher* Hierarchie-Ebene (27,3 zu 31,5 Prozent) und geringer auch auf *unterschiedlicher* Hierarchieebene (18,9 zu 22,0 Prozent).[6]

Ein weiterer Aspekt der Befragung der kirchlichen Hauptberuflichen waren die (nicht) absolvierten oder als sinnvoll empfundenen Weiterbildungsmaßnahmen (ohne Abb.).

[6] Nachdenklich stimmen sollten hier aber weniger die Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen, sondern vielmehr das große Gap im Vergleich zu den Unternehmen in Deutschland: Hier liegen die kirchlichen Werte noch unter dem Niveau, das deutsche Unternehmen bei der externen Social Media-Kommunikation vor acht Jahren erreicht hatten; bei der internen werden immerhin Unternehmenswerte von 2019 auf gleicher Hierarchieebene, aber nur von 2013 auf unterschiedlicher Ebene erreicht (Sievert et al. 2022).

Hier zeigen sich zwischen den in diesem Beitrag untersuchten Konfessionen bei sieben abgefragten möglichen Weiterbildungsfeldern nur wenige Unterschiede: Interessant ist aber, dass bei den Befragten im katholischen Bereich bereits 59,3 Prozent eine Weiterbildung zu Datenschutz gemacht haben, während es im evangelischen nur 51,3 Prozent waren. Hingegen ist bei den Katholik:innen der Anteil derjenigen, die richtiges Verhalten in Chats und sozialen Netzwerken als für ihren Job nicht relevant einschätzen mit 39,5 Prozent etwas höher als bei den Protestant:innen mit 35,6 Prozent. Bemerkenswert bleibt ferner, dass durchgängig alle Weiterbildungsferne in beiden kirchlichen Kontext in der Kategorie „Ich habe noch keine Weiterbildung gemacht, obwohl es im Job hilfreich wäre“ recht hohe Werte zwischen 28,3 und 40,1 Prozent erreichen.

Privat-religiöse Digitalisierung

Der dritte und letzte Komplex des Fragebogens der hier in einer Sonderauswertung vorgestellten Studie beschäftige sich mit der privat-religiösen Digitalisierung. Fragte man Kirchenmitglieder generell danach, welche religiösen Onlineangebote sie häufig nutzen (ohne Abb.), so dominierte bei beiden hier untersuchten (Haupt-)Konfessionen die Internetseite der eigenen Kirchen oder Pfarrgemeinde. Allerdings gibt es dabei klar nach oben abweichenden Prozentwerte im evangelischen Kontext von 48,2 Prozent im Verhältnis zu 41,4 Prozent bei den Katholik:nnen. Gefolgt wird dies in beiden Fällen von der Internetseite der Landeskirche und des Bistums (34,0 zu 35,6 Prozent). Interessant ist, dass die katholischen Mitchrist:innen auf relativ höhere Werte bei katholisch.de bzw. evangelisch.de (26.0 zu 23,8 Prozent) sowie kirchlichen Verbänden und Akademien kommen (25,1 zu 22,0 Prozent), während bei den evangelischen Christen die Influencer:innen im Vergleich etwas besser abschneiden (25,5 zu 20,0 Prozent).

Interessant sind auch die Gründe, warum Influencer:innen gefolgt wird (vgl. Abb. 5). Der Hauptgrund ist bei beiden hier betrachteten Konfessionen quasi derselbe – nämlich, dass man ganz allgemein den Content interessant findet (60,4 bzw. 60,0 Prozent). Geht es jedoch um konkrete Begründungen, so sind die katholischen Befragten in ihren Aussagen zumeist etwas konkreter – egal, ob es darum geht, ob man die Person „authentisch im Glauben“ (55,3 zu 51,0 Prozent), „sympathisch“ (55,3 zu 52,6 Prozent) oder etwa „cool“ findet (20,9 zu 18,2 Prozent). Lediglich den Item, dass der Content „Trost und Halt im Alltagsleben“ gibt, nennen die evangelischen Studienteilnehmer:innen häufiger (16,3 zu 12,3 Prozent). Auch sonstige Gründe spielen eine größere Rolle (14,4 zu 8,5 Prozent).

Einige, vermutlich vor allem mit dem unterschiedlichen Gottesdienstcharakter verbundene Abweichungen zwischen den beiden großen Konfessionen in Deutschland gibt es auch, wenn es um den eigenen Besuch von Online-Gottesdiensten geht (ohne Abb.). So gab nur etwas mehr als ein Drittel (34,1 Prozent) der evangelischen Kirchenmitglieder an, diese Angebote zwar genutzt zu haben, aber nur, wenn es keine Präsenz-

Gottesdienste in der eigenen Gemeinde gab. Umgekehrt ist es fast schon die Hälfte im katholischen Kontext, die eine solche Aussage trifft (44,9 Prozent). Analog dazu ist auch der Prozentsatz derjenigen, die solche Angebote auch aktuell noch gelegentlich nutzen, bei den katholischen Christen mit 26,0 Prozent um ein knappes Fünftel niedriger als bei evangelischen mit 30,9 Prozent.

Interessant ist, dass trotz dieser Unterschiede der generelle Wunsch nach Beibehaltung von Online-Gottesdiensten in beiden Konfessionen eine Mehrheit findet (vgl. Abb. 6): 52,2 Prozent der Befragten Katholik:innen wünschen sich eine Beibehaltung oder Wiedereinführung solcher Formate und sogar 57,0 Prozent der Protestant:innen. Erklärt werden kann dies qualitativen Studien zufolge (vgl. Abschnitt 2.2 oben) möglicherweise mit Wunsch nach digitaler Teilhabe etwa von älteren Menschen oder von jungen Familienvätern und -müttern, die aus unterschiedlichen Gründen jeweils nicht so mobil sind.

Zusammenfassung und Ausblick

Dieser Beitrag hat den vor allem empirischen Forschungsstand sowie neue aktuelle Daten zur Digitalisierung für die beiden nach wie vor wichtigsten Konfessionsverbünde in Deutschland aufgezeigt. Insgesamt ergeben sich dabei für beide Kirchen vielerlei Gemeinsamkeiten, die vor allem im weiterhin notwendigen Aufholbedarf sowie einer auch theologischen Klärung des Themas liegen, aber auch einige Unterschiede. Bei allen ökumenischen Bemühungen sollte kirchliche Strategie und Organisationsentwicklung insbesondere solche weiteren Daten zu auch kleinen konfessionellen Verschiedenheiten mitberücksichtigen. Ganz grob zeigen sich insgesamt Kirchenmitglieder beider Konfessionen digitalaffiner als die Gesamtbevölkerung, Kirchenmitarbeiter:innen ungefähr im Mainstream und kirchliche Institutionen der Entwicklung eher einige Jahre hinter. Doch die hohe digitale Affinität der Mitglieder bietet Chancen, die die Kirche in beiden Hauptkonfessionen nutzen sollte.

Um auf die am Anfang dieses Beitrages zitierte Eingangsfrage zurückzukommen und noch einmal Andreas Büsch (2019, 17) zu bemühen: Christus wäre nach ihm tatsächlich heutzutage kein ‚Chief Digital Evangelist',

> „da seine Botschaft unabhängig von Digitalisierungsstrategien und user experiences Gültigkeit besitzt. Diese Botschaft immer wieder neu zu übersetzen, damit die Zeichen der Zeit von ihr her zu deuten und die richtigen Konsequenzen für kirchliches Handeln zu ziehen, ist die bleibende Aufgabe – auch und gerade angesichts einer im Entstehen begriffenen Kultur der Digitalität."

Abbildungen

Mediennutzung nach Konfessionen

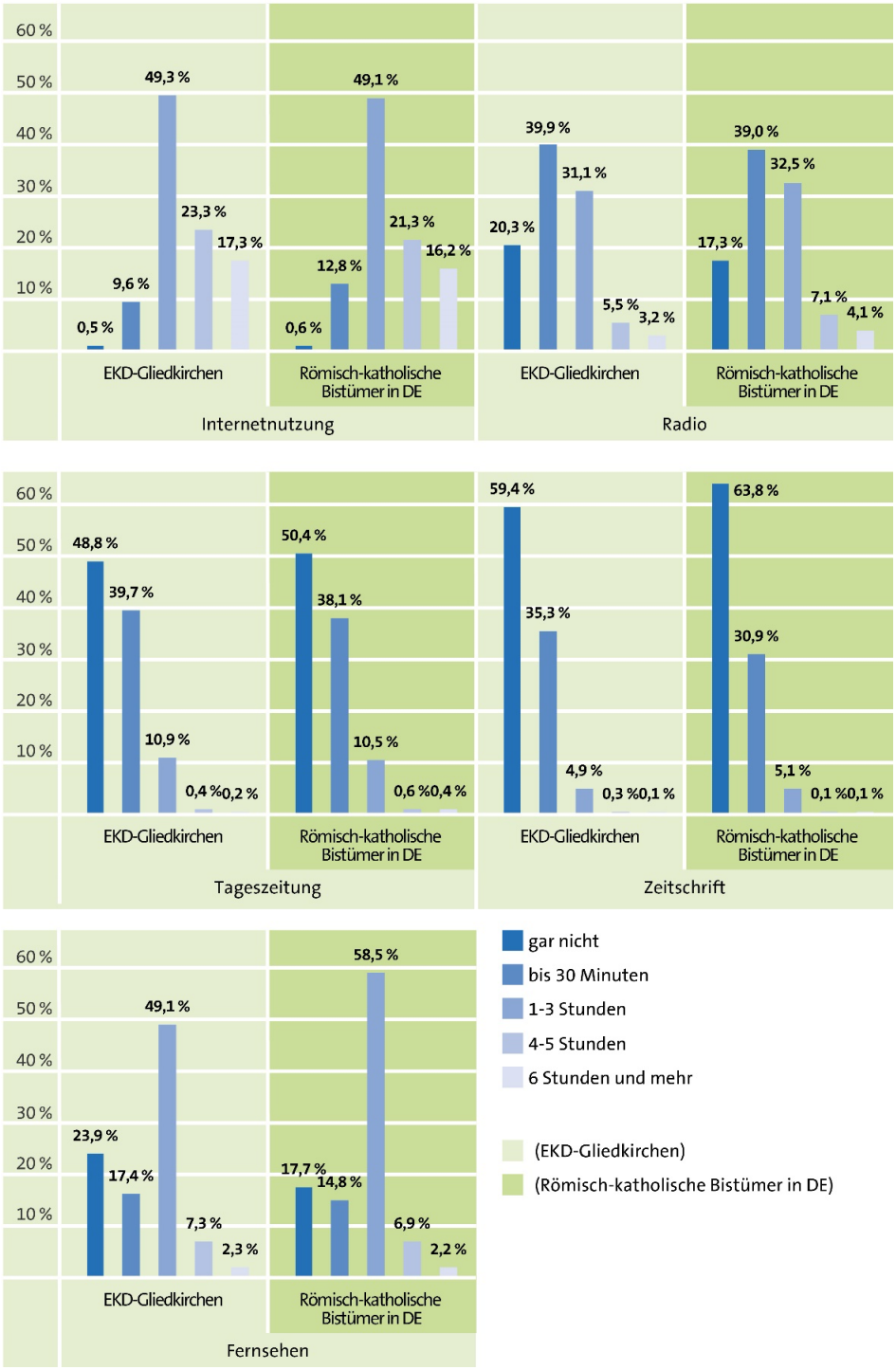


Abb. 1: **Länge der Mediennutzung bei Kirchenmitgliedern und -mitarbeiter:innen nach Hauptkonfessionen**. Quelle: Eigene Erhebung und Erstellung im Rahmen der VRK/Macromedia-Studie (DiRK 2023); Kirchenmitarbeiter:innen und -mitglieder in Deutschland; n=4.598; Originalfrage: „An einem typischen Tag in den letzten Wochen: Wie lange sind Sie folgenden Tätigkeiten nachgegangen?“. Frage in Anlehnung an VRK-interne Marktforschungsdaten (Kantar).

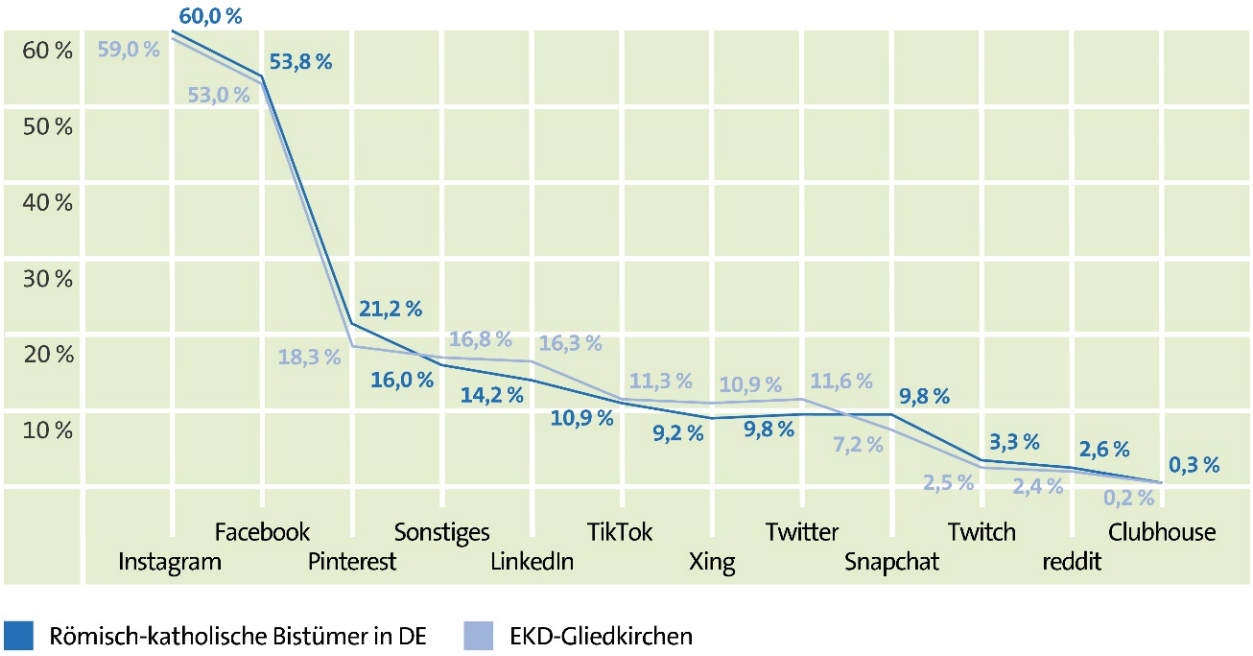


Abb. 2: **Mindestens wöchentliche Nutzung von Social Media-Plattformen bei Kirchenmitgliedern und -mitarbeiter:innen nach Hauptkonfessionen.** Quelle: Eigene Erhebung und Darstellung im Rahmen der VRK/Macromedia-Studie (DiRK 2023); Kirchenmitarbeiter:innen und -mitglieder in Deutschland. n=3.166; Originalfrage: „Welche Social Media-Plattform nutzen Sie mindestens einmal wöchentlich? (Mehrfachnennung möglich)“. Frage in Anlehnung an Koch 2022.

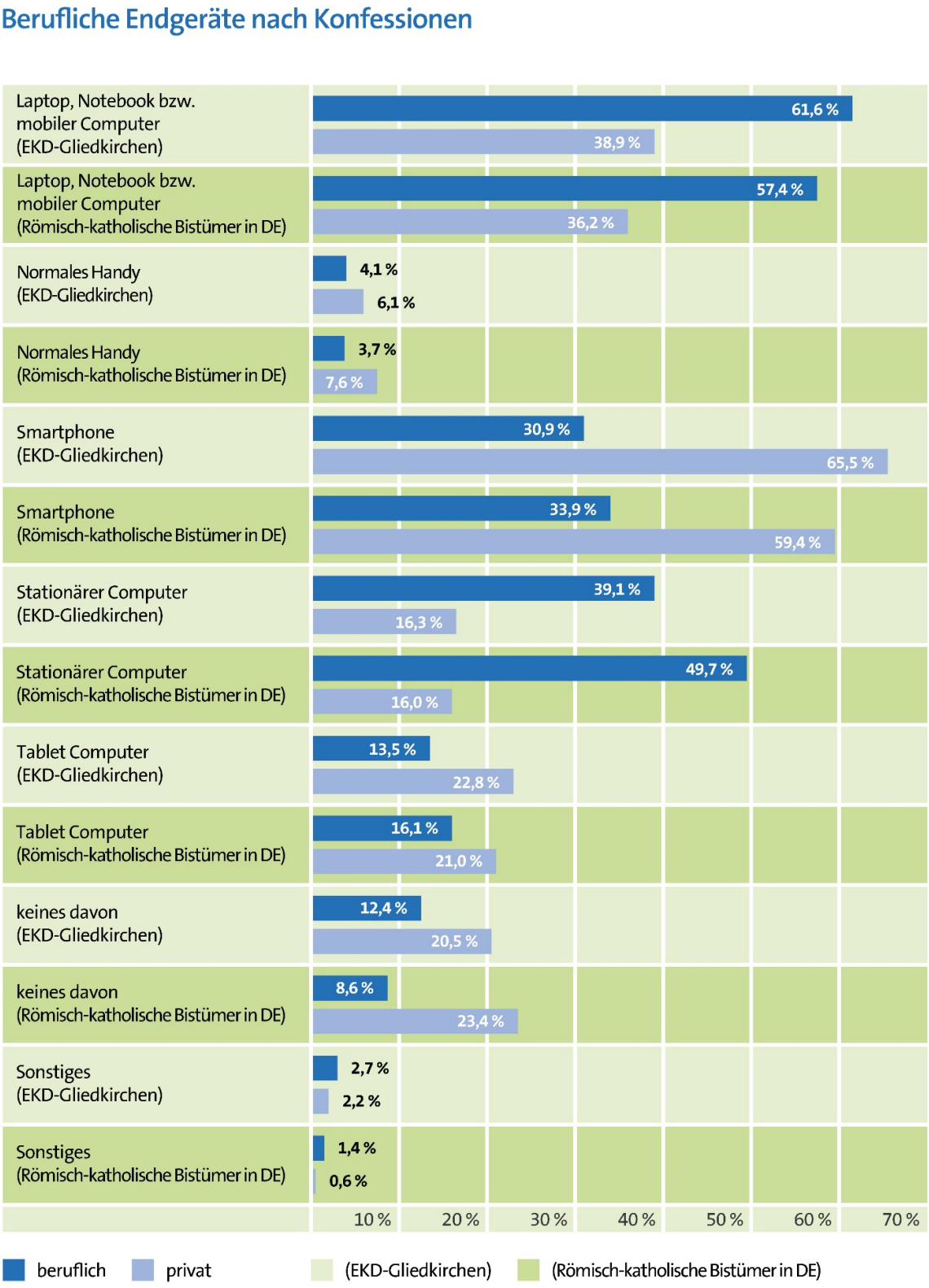


Abb. 3: **Beruflich genutzte Digitalgeräte mit Gerätesteller bei Kirchenmitarbeiter:innen nach Hauptkonfessionen.** Quelle: Eigene Erhebung und Darstellung im Rahmen der VRK/Macromedia-Studie (DiRK 2023); Kirchenmitarbeiter:innen in Deutschland. beruflich n=2.474; privat n=2.405; Originalfragen: „Welche Geräte werden Ihnen von Ihrem Arbeitgeber für Ihre tägliche Arbeit zur Verfügung gestellt?“ und „Welche privat angeschafften Geräte nutzen Sie für Ihre tägliche Arbeit?“. Mehrfachnennung möglich; Frage in Anlehnung an Bitkom 2013.

Berufliche Social Media-Bedeutung nach Konfessionen

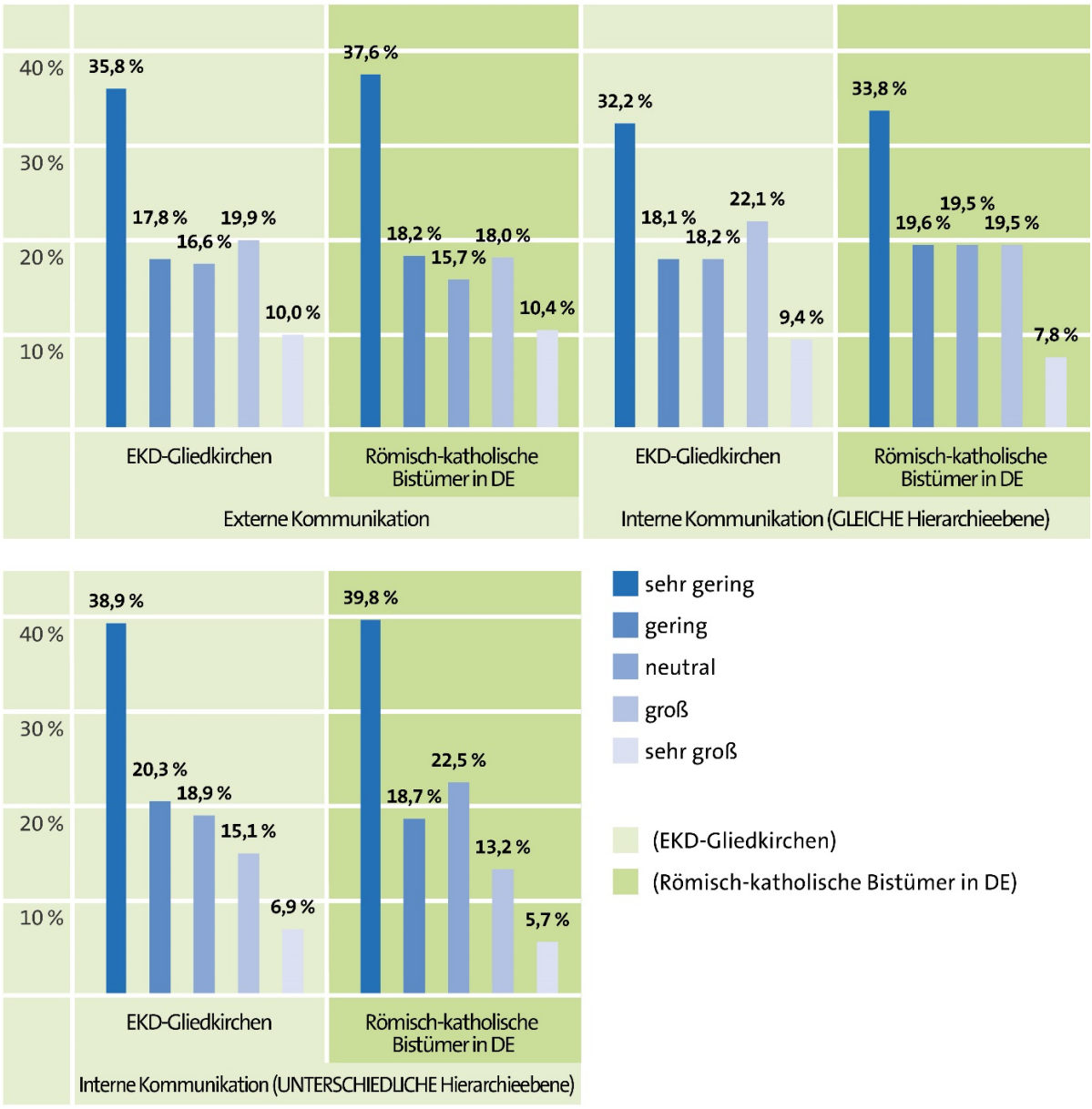


Abb. 4: **Bedeutung von Social Media im Arbeitsalltag von Kirchenmitarbeiter:innen für verschiedene Einsatzfeldern nach Hauptkonfessionen.** Quelle: Eigene Erhebung und Darstellung im Rahmen der VRK/Macromedia-Studie (DiRK 2023); Kirchenmitarbeiter:innen in Deutschland. Extern n=2.581; intern GLEICH n=2.570; intern UNTER. n=2.569; Originalfrage: „Welche Rolle spielen soziale Medien (Anwendungen wie z. B. Facebook, WhatsApp oder Yammer) im bisherigen Arbeitsalltag Ihres Unternehmens?“. Frage in Anlehnung an Sievert et al. 2022.

Folgen von Influencer:innen nach Konfessionen

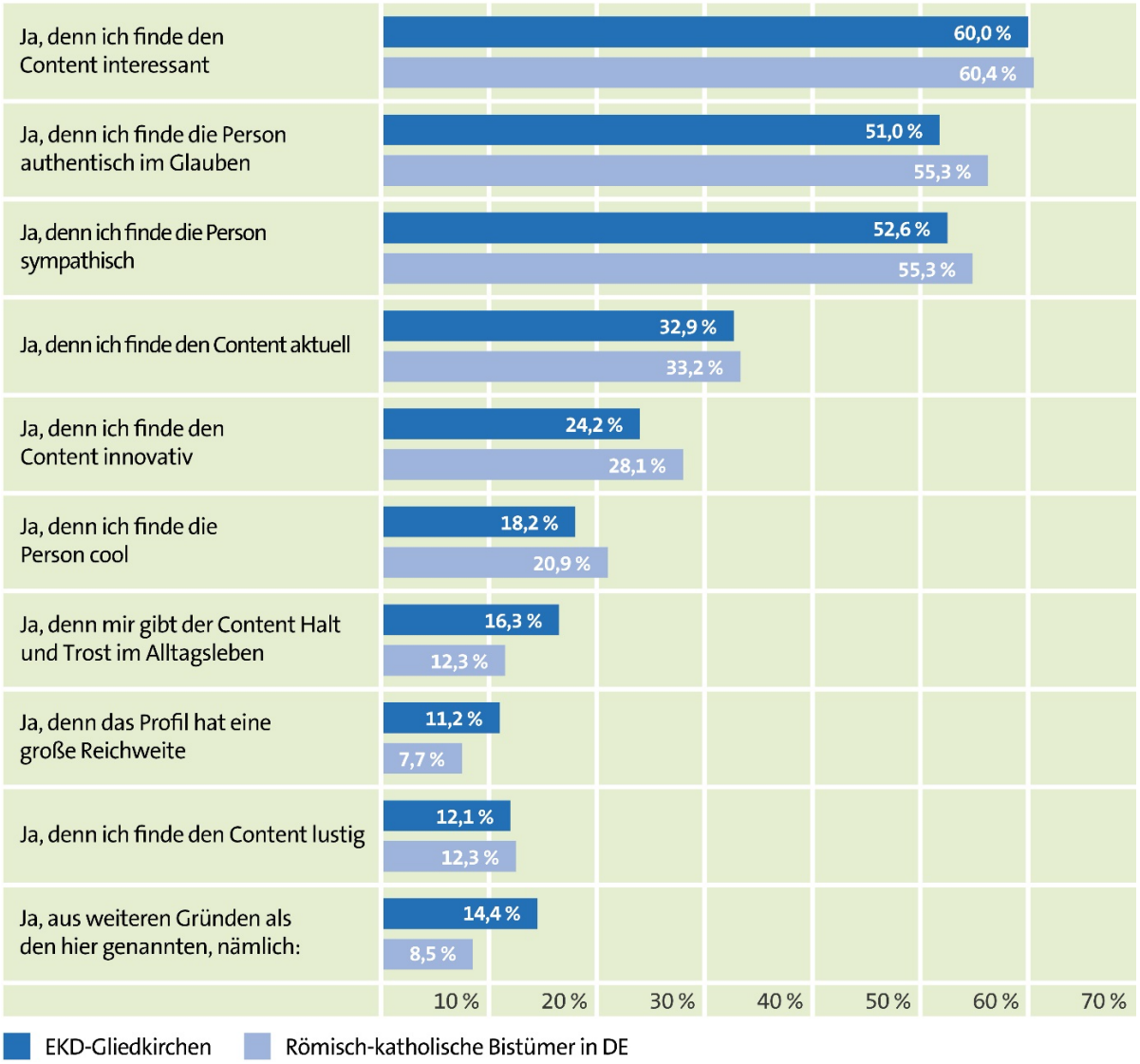


Abb. 5.: **Gründe für das Folgen von christlichen Influencer:innen nach Hauptkonfessionen.** Quelle: Eigene Erhebung und Darstellung im Rahmen der VRK/Macromedia-Studie (DiRK 2023); Kirchenmitglieder in Deutschland. n=4.221 für Gesamtfrage inkl. Verneinung; Originalfrage: „Folgen Sie auf sozialen Medien wie z. B. Instagram einer/einem christlichen Influencer:in?“. Mehrfachnennung möglich; Frage in Anlehnung an Hörsch 2021.

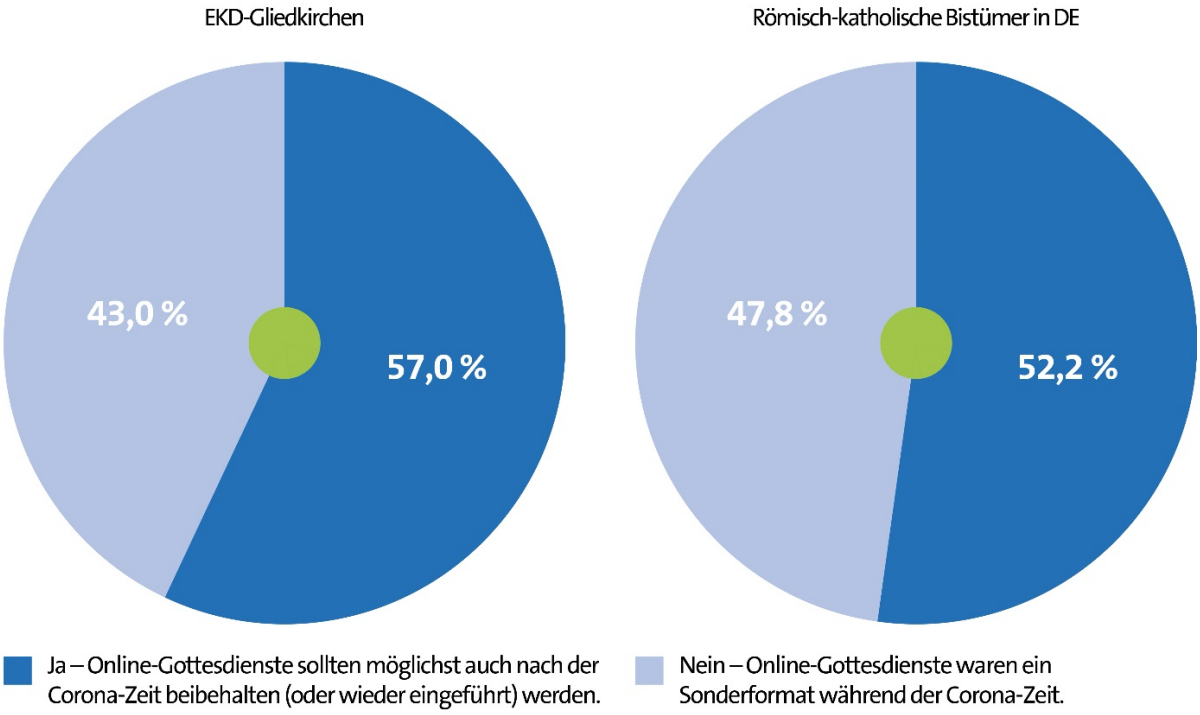


Abb. 6: **Wunsch nach Beibehaltung bzw. Wiedereinführung von Online-Gottesdiensten nach Hauptkonfessionen.** Quelle: Eigene Erhebung und Darstellung im Rahmen der VRK/Macromedia-Studie (DiRK 2023); Kirchenmitglieder in Deutschland. n= 4.422; Cramer's V= 0,100; Signifikanz <= 0,001. Originalfrage: „Sollen die regelmäßigen Online-Gottesdienste generell beibehalten (oder wieder eingeführt) werden – auch, wenn Präsenz-Veranstaltungen in vollem Umfang wieder möglich sind?". Frage in Anlehnung an Reimann & Sievert 2021a.

Literaturverzeichnis

Baumgärtel, Tilman (Hg.) (2017). Texte zur Theorie des Internets. Ditzingen: Reclam.

Beck, Wolfgang (2018). Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis. Würzburg: Echter Verlag.

Becker, Klaus, Arreola González, Alejandro, Cheng, Chih-Hong, Döricht, Volkmar, Duchon, Markus, Fehling, Marcus, Grolman, Helmuth von, Hallensleben, Sebastian, Hopf, Stefan, Ivandic, Nicolas; Klein, Cornel; Läßle, Elena; Lindner, Jonas; Neuburger, Rahild; Prehofer, Christian; Schätz, Bernhard; Scholdan, Roman, Schorp, Konstantin, Sedlmeir, Joachim, Vittorias, Iason, Walckhoff, Sofie, Wenger, Monika & Zoitl, Alois (2016). Digitale Transformation: Wie Informations- und Kommunikationstechnologie etablierte Branchen grundlegend verändern. Abschlussbericht vom Bundesministerium für Wirtschaft und Technologie geförderten Verbundvorhabens „IKT-Wandel“. München: fortiss GmbH.

Bedford-Strohm, Heinrich (2021). Update der Reformation. Visionen für eine digitale Kirche – Visionen für eine digitale Gesellschaft, abrufbar unter https://landesbischof.bayern-evangelisch.de/downloads/EKD-Ratsvorsitzender-Heinrich-Bedford-Strohm-Vortrag-Landau-Digitalisierung-17092021.pdf [20.12.2024].

Berg, Achim (2017). Arbeit und Qualifizierung in der digitalen Welt, abrufbar unter https://www.bitkom.org/sites/default/files/file/import/Bitkom-Charts-Qualifizierung-17-11-2017-final.pdf [20.12.2024].

Bitkom (2013). Nutzung privat angeschaffter Geräte für die Arbeit & Mobile Online-Nutzung von betrieblichen Anwendungen, abrufbar unter https://www.bitkom.org/sites/default/files/file/import/Studie-Arbeit-30.pdf [20.12.2024].

Böntert, Stefan (2021). Auf dem Weg in eine neue Normalität: Metamorphosen der Liturgie und ihrer Theologie im Zeitalter der Digitalisierung. In: Heiliger Dienst, 75 (2), 90–98.

Büsch, Andreas (2019). Jesus war kein Chief Digital Evangelist! Digitalisierung als Chance und Herausforderung für die Pastoraltheologie. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 39 (1), 7–17.

D21 (2022). D21 Digital Index 2021/2022. Jährliches Lagebild zur Digitalen Gesellschaft, abrufbar unter https://initiatived21.de/app/uploads/2022/02/d21-digital-index-2021_2022.pdf [20.12.2024].

de Sombre, Steffen (2021). Ergebnisse repräsentativer Befragungen unter Katholik:innen und Katholiken in Deutschland. In: Mediendienstleistung GmbH (MDG) (Hrsg): MDG-Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2020/31“. Einstellungen, Zielgruppen, Botschaften und Kommunikationskanäle. Freiburg: Herder, 11–239.

Destatis (2022). Bevölkerung in Deutschland, abrufbar unter https://service.destatis.de/bevoelkerungspyramide/#!y=2017&v=2 [20.12.2024].

Deutsche Bibelgesellschaft (2023). Über Exegese für die Predigt, abrufbar unter https://www.die-bibel.de/ueber-efp [20.12.2024].

Deutsche Bischofskonferenz (DBK) & Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2017). Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland, abrufbar

unter https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/Projektion-2060_FZG-Studie_Zahlen-katholische-Kirche.pdf [20.12.2024].

Dikasterium für die Kommunikation (2023). Auf dem Weg zu einer vollkommenen Präsenz. Eine pastorale Reflexion über den Umgang mit sozialen Medien, abrufbar unter https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_de.html [20.12.2024].

Domradio (2023): Katholische Kirche gibt ihre Unternehmensberatung MDG auf, abrufbar unter https://www.domradio.de/artikel/katholische-kirche-gibt-ihre-unternehmensberatung-mdg-auf [20.12.2024].

Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers (EVLKA) (2023): Ankerplatz – ein Ort für Seelsorge und Beratung, abrufbar unter https://www.zentrum-seelsorge.de/fortsetzungen_nachrichten/archiv_2023_1/2023_06_12 [20.12.2024].

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2018). Ziele des Digitalinnovationsfonds, abrufbar unter https://www.ekd.de/unsere-ziele-digital-innovationsfonds-50623.htm [20.12.2024].

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2023a). Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Allgemeiner Überblicksband. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2023b). Tabellen Grundauszählung der KMU 6, abrufbar https://kmu.ekd.de/fileadmin/user_upload/kirchenmitgliedschaftsuntersuchung/PDF/Anhang_Tabellen_Grundausz%C3%A4hlungen_der_6._KMU.pdf [20.12.2024].

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2024). Geförderte Projekte, abrufbar unter https://www.ekd.de/projekte-des-digital-innovationsfonds-50690.htm [20.12.2024].

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hrsg.) (2021). Freiheit digital: Die Zehn Gebote in Zeiten des digitalen Wandels, abrufbar unter https://www.ekd-digital.de/dokumente/denkschrift-freiheit-digital.pdf [20.12.2024].

Evangelische Landeskirche in Württemberg (2022). Die digitale Mustergemeinde: Ein Baukasten für digitale Gemeindearbeit, abrufbar unter https://www.elk-wue.de/leben/digitalisierung-in-der-landeskirche/die-digitale-mustergemeinde [20.12.2024].

Greifenstein, Philipp & Terbuyken, Hanno (2024): Vernetzt & zugewandt. Digitale Gemeinde gestalten. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Hörsch, Daniel (2020). Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise. Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland. Midi, abrufbar unter https://www.mi-di.de/materialien/digitale-verkuendigungsformate-waehrend-der-corona-krise [20.12.2024].

Hörsch, Daniel (2021). Gottesdienstliches Leben während der Pandemie. Verkündigungsformate und ausgewählte Handlungsfelder kirchlicher Praxis – Ergebnisse einer midi-Vergleichsstudie. Midi, abrufbar unter https://www.mi-di.de/materialien/gottesdienstliches-leben-waehrend-der-pandemie [20.12.2024].

Hörsch, Daniel (2022). Digitale Communities. Eine Pilotstudie zur Followerschaft von christlichen Influencer:innen auf Instagram. Midi, abrufbar unter https://www.mi-di.de/materialien/digitale-communities [20.12.2024].

IDG-Studie (2021). Maschinelles Lernen. Erfolgsfaktor auch in Krisenzeiten, abrufbar unter https://www.lufthansa-industry-solutions.com/de-de/studien/idg-studie-machine-learning-2021?gad_source=1&gclid=EAIaIQobChMIpozhgOvFggMViex3Ch3cSAgOEAAYAyAAEgIhSvD_BwE [20.12.2024].

Kasiske, Michael (2018). Kirche und Digitalisierung. Newsdesk als Reaktion kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit auf die Digitalisierung. In: Communicatio Socialis, 51 (1), 71–79.

Kirchenamt der EKD (Hg.) (2015): Kommunikation des Evangeliums in der digitalen Gesellschaft. Lesebuch zur Tagung der EKD-Synode in Dresden. Frankfurt: Unternehmensgruppe Gemeinschaftswerk der evangelischen Publizistik (GEP).

Koch, Wolfgang (2022). Reichweiten von Social-MediaPlattformen und Messengern. Ergebnisse der ARD/ZDFOnlinestudie 2022. In: Media Perspektiven, 10, 471–478

Mediendienstleistung GmbH (MDG) (Hg.): MDG-Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2020/31". Einstellungen, Zielgruppen, Botschaften und Kommunikationskanäle.

Mertens, Peter, Barbian, Dina & Baier, Stephan (2017). Digitalisierung und Industrie 4.0 – eine Relativierung. Wiesbaden: Springer Verlag.

Meulemann, Heiner (2000). Quantitative Methoden: Von der standardisierten Befragung zur kausalen Erklärung. In: Soziologische Revue, Sonderheft 5, 217–230.

Möhring, Wiebke & Schlütz, Daniela (2010). Die Befragung in der Medien-und Kommunikationswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Müller, Sabrina (2022). Öffentliche Kommunikation christlicher Sinnfluencer:innen. Medienethische und kirchentheoretische Beobachtungen und Reflexionen. In: Pastoraltheologie: Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 6 (111), 203–218.

Neumaier, Anna (2021). Weniger offline, aber auch noch nicht online? Mediendienstleistung GmbH (MDG) (Hg.), MDG-Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2020/31". Einstellungen, Zielgruppen, Botschaften und Kommunikationskanäle. Freiburg: Herder, 385–389.

Pirker, Viera (2021). Grenzflächen der Pastoral. In: Mediendienstleistung GmbH (MDG) (Hg.), MDG-Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2020/31". Einstellungen, Zielgruppen, Botschaften und Kommunikationskanäle. Freiburg: Herder, 390–395.

Pirner, Manfred. L. (2022). Digitale Religion? Die Digitalisierung der Lebenswelt als theologische und religionspädagogische Herausforderung. In: Kristin Merle & Ilona Nord (Hg.), Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 341–364.

Plettscher, Stephan (2022). Die befreiende christliche Botschaft im Zeitalter der Digitalisierung. Communio, 51 (3), 252–263.

Preul, Reiner & Schmidt-Rost, Reinhard (2000). Kirche und Medien. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Rademacher, Lars (2021). Not all is lost that's lost. In: Mediendienstleistung GmbH (MDG) (Hg): MDG-Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2020/31". Einstellungen, Zielgruppen, Botschaften und Kommunikationskanäle. Freiburg: Herder, 396–399.

Reimann, Ralf Peter & Sievert, Holger (2020). „Hybride“ Zukunft auch für Gottesdienste?. In: epd-Dokumentation, 46.

Reimann, Ralf Peter & Sievert, Holger (2021a). Nachhaltige Digitalisierung. In: epd-Dokumentation, 39, 42–65.

Reimann, Ralf Peter & Sievert, Holger (2021b). Interaktion unerwünscht? Online-Gottesdienste während der Corona-Pandemie. In: Cursor – Zeitschrift für explorative Theologie, abrufbar unter https://cursor.pubpub.org/pub/iznaii5l/release/2 [20.12.2024].

Reinecke, Jost (2022). Grundlagen der standardisierten Befragung. In: Nina Baur, Jörg Blasius (Hg.) Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. Wiesbaden: Springer VS, 601–617.

Saner, Philippe (2022). Datenwissenschaften und Gesellschaft. Die Genese eines transversalen Wissensfeldes. Bielefeld: transcript.

Schaffar, Andrea (2019). Dynamiken im digitalen Wandel. Herausforderungen bezüglich Medien, sozialer Prozesse und Demokratie. In: Gruppe – Interaktion – Organisation 50, 309–318.

Schild, Diana (2010). Die evangelische Kirche und Medien in Deutschland seit 1945. Norderstedt: GRIN Verlag.

Schlag, Thomas, Nord, Illona (2023). Die Corona-Pandemie und Dynamiken digitaler Innovation und Transformation. Praktisch-theologische Einordnungen und Ausblicke. In: Thomas Schlag, Ilona Nord, Wolfgang Beck, Arnd Bünker, Georg Lämmlin, Sabrina Müller, Johann Pock, Martin Rothgangel (Hg.), Churches Online in Times of Corona. Die CONTOC-Studie – Empirische Einsichten, Interpretationen und Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS, 521–533.

Schlag, Thomas, Nord, Ilona, Beck, Wolfgang, Bünker, Arnd, Lämmlin, Georg, Müller, Sabrina, Pock, Johann, Rothgangel, Martin (Hg.) (2023a), Kirche Online in Zeiten von Corona. Die CONTOC-Studie – Empirische Einsichten, Interpretationen und Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS.

Schlag, Thomas, Nord, Ilona, Lämmlin, Georg & Yadav, Katharina (2023b). Digitalisierung in der Kirche. Aktivitäten, Potenziale, Chancen - und was jetzt fehlt. In: Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt, 4, 203–207.

Scholl, Armin (2014). Die Befragung. Konstanz: UTB.

Sievert, Holger (2023). Neuentdeckung des digitalen (Kirchen-)Raums? Beobachtungen und aktuelle Befunde aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht. Beitrag für Theologische Beiträge. In: Theologische Beiträge, 54. 352–367

Sievert, Holger (2024a). Caritas und Diakonie müssen digitaler werden. In: neue caritas 15/2024, 26–28.

Sievert, Holger (2024b): Digitaler als gedacht, aber noch viel zu tun. Ergebnisübersicht der 1. VRK/Macromedia-Studie „Digitalisierung im Raum der Kirchen“ (DiRK). In: epd-Dokumentation 22.

Sievert, Holger (2024c). Verpasste Chancen? Empirische Befunde zu künstlicher Intelligenz und Digitalisierung im Raum der Kirchen nach Corona. In: zur debatte 2/2004, 68–71.

Sievert, Holger (2025a). Wie digital sind evangelische Pfarrerpersonen? Ausgewählte Ergebnisse der Studie „Digitalisierung im Raum der Kirchen“ (DiRK). [Arbeitstitel]. In: Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt [Beitrag in Vorbereitung].

Sievert, Holger (2025b): Multiperspektivität lohnt sich. Ergänzende Kontextualisierung ausgewählter CONTOC2-Ergebnisse mit Erkenntnissen aktueller Forschung zur Digitalisierung von Kirchenmitgliedern. In: Thomas Schlag, Sabrina Müller, Ilona Nord & Georg Lämmlin (Hg.), Die CONTOC 2-Studie. Empirische Einsichten, Interpretationen und Perspektiven [Arbeitstitel; Sammelband im finalen Redaktionsprozess]. Wiebaden: Springer VS.

Sievert, Holger & Zeilinger, Thomas (2024): Gemeindeentwicklung und Digitalisierung. Konzeptionelle Überlegungen & Ergebnisse qualitativer Interviews. Pastoraltheologie – Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 113(9), 412-434.

Sievert, Holger, Meißner, Florian & Wilke, Alexander (2022). Digitalisierungsschub durch Corona? Neue Ergebnisse einer Langzeitstudie zum internen Einsatz sozialer Medien in deutschen Unternehmen 2013 bis 2022. PR-Magazin, 9, E1–E8.

Stalder, Felix (2016): Kultur der Digitalität. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Tighe, Paul (2020). Katholische Soziallehre im digitalen Zeitalter. In: Esther Berg-Chan & Markus Luber (Hg.) Christentum medial. Religiöse Kommunikation in digitaler Kultur, 37-49 (= Weltkirche und Mission 11).

Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschland (VELKD), Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (ELKB) & Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland (Nordkirche) (2024): Kirchenjahr, abrufbar unter https://kirchenjahr-evangelisch.de/kirchenjahr/ [20.12.2024].

Westphalen, Friedrich (2019). Die katholische Soziallehre vor neuen Herausforderungen: Globalisierung, unbewältigte Finanzkrise und Digitalisierung. In: Annette Schavan & Gregor Thüsing (Hg.), Kirchlicher Dienst in säkularer Gesellschaft, Festschrift für Norbert Feldhoff zum 80. Geburtstag. Freiburg: Lambertus, 587–606.

Winiger, Fabian (2024). Verschläft die klinische Seelsorge die Digitalisierung des Gesundheitswesens? Eine kritische Betrachtung aktueller Entwicklungen in Europa und den USA. Zeitschrift für Pastoraltheologie, 44 (1), abrufbar unter https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zpth/article/view/5759/5864 [20.12.2024].

Prof. Dr. Holger Sievert
Hochschule Macromedia
Brüderstr. 17
50667 Köln
+49 (0) 221 31082-0
h.sievert(at)macromedia(dot)de
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0393-5851

Christian Grethlein

Kirche als Organisation – Einsichten und Desiderate der 6. KMU

Abstract

Die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wird in Kontinuität und Wandel gegenüber den vorhergehenden Umfragen knapp dargestellt. Ein Fortschritt ist, dass jetzt neben Evangelischen und Konfessionslosen auch Katholik*innen befragt wurden. Problematisch sind dagegen das überkommene Konzept von Religion sowie das Ausblenden digitaler Kommunikation.

The 6th Church Membership Survey is summarised in terms of continuity and change compared to previous surveys. One step forward is that Catholics were now surveyed alongside Protestants and non-denominationals. However, the outdated concept of religion and the exclusion of digital communication are problematic.

Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen – Kontinuität und Aufbrüche

Mit den im Zehn-Jahres-Rhythmus seit 1972 durchgeführten Befragungen zu Kirche und Kirchenmitgliedschaft ist die Evangelische Kirche in Deutschland wohl die am eingehendsten untersuchte Organisation in Deutschland. Allerdings zeigt ein Vergleich der einzelnen – jetzt sechs – Befragungen, dass sowohl inhaltlich als auch methodisch erhebliche Veränderungen vollzogen wurden. Dies ist angesichts des Wandels in den letzten fünfzig Jahren nicht verwunderlich. So waren z. B. 1972 noch 90 % der in der Bundesrepublik Lebenden Mitglied in einer der beiden großen Kirche, 2022 waren es – im vereinigten Deutschland – nur noch knapp 48 %, mit zunehmend sich beschleunigender Tendenz des Rückgangs (durch Kirchenaustritte und Altersstruktur).

Den Anstoß zu den Kirchenmitgliedschaftsumfragen benennt der erste Satz im Berichtsband zur 1. Untersuchung präzise: „Das Jahr 1969 markiert, kirchenstatistisch gesehen, einen bedeutenden Einschnitt. Die Kurve der Kirchenaustritte schnellt in die Höhe, die des Gottesdienst- und Abendmahlsbesuchs in die Tiefe“ (Hild 1974, 7). Den gesellschaftlichen Hintergrund bildeten ein traditionskritischer Wandel sowie damit verbunden die Zunahme soziologischer Gegenwartsanalysen.

Die Evangelische Kirche griff auf die Systemtheorie von Niklas Luhmann (Luhmann 1972) und dessen Organisationsbegriff zurück: „‘Organisation‘ (ist) … ein soziales System …, das bestimmte Leistungen erbringt, das ausdrücklich festgelegte Ziele verfolgt und sich dabei formalisierter Handlungsordnungen, Verfahren und interner Zuständigkeiten bedient.“ (Luhmann u. a. zusammenfassend: Hermelink 2006, 20) Methodisch befragten die ersten beiden Umfragen (1972 und 1982) repräsentativ ausgewählte evangelische Kirchenmitglieder. Nicht zuletzt aufgrund der weiter steigenden

DOI: 10.17879/zpth-2024-6278 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 319–324

Kirchenaustrittszahlen wurden dann ab der dritten Umfrage (1992) auch Konfessionslose einbezogen. Den Hintergrund dazu bildete u. a. ein im Westen konstatiertes „wachsendes Interesse an Religiösem“ (EKD 1993, 7) – neben den kirchlichen Angeboten. Zur repräsentativen Umfrage traten jetzt auch 28 ausführliche Erzählinterviews. Vorrangiges Ziel war es, „ein Bild von den sogenannten distanzierten Mitgliedern – der weit überwiegenden Mehrheit evangelischer Kirchenmitglieder – zu gewinnen.“ (Engelhardt et al. 1997, 13) Dadurch verbreiterte sich das Spektrum der Gesichtspunkte. Begleitet wurden die weiteren Umfragen durch eine dann im Kommentarband zur 5. Umfrage explizit ausgetragenen Auseinandersetzung um den theoretischen Rahmen der Untersuchung. Auf der einen, die Anlage der Untersuchung bis heute dominierenden, Seite standen Säkularisierungstheoretiker wie Detlef Pollack (2016), auf der anderen ein Individualisierungstheoretiker wie Stefan Huber, der auf anders angelegte Umfragen verwies (vgl. Huber 2015). Säkularisationstheoretisch ergeben die Ergebnisse der Befragungen den Niedergang nicht nur von Kirche, sondern von Religion überhaupt. Individualtheoretisch werden dem Interview-Aussagen entgegengehalten, die jenseits von Kirchenbezug und traditionell religiöser Sprache Transzendenzbezüge zur Bewältigung des Alltags zeigen. Bei letzterem Ansatz erwiesen sich also Repräsentativstudien als nur eingeschränkt aussagefähig. In diese Spannung hinein wurde die 6. Umfrage platziert.

Dabei ist ein nur wenig beachteter Zwischenruf des nach seiner Emeritierung in Singapur lebenden Religionssoziologen Joachim Matthes interessant. Er berichtet, dass seine asiatischen Gesprächspartner die Anlage und Anliegen der Kirchenmitgliedschafts-Umfragen schlicht nicht verstanden. Deren Anfragen richten sich auf

> „das Vorhaben selbst, religiöse Selbstvergewisserung dadurch zu betreiben, daß eine religiöse Institution diejenigen befragt, die dieser Institution zugerechnet werden. … Was ist das für eine religiöse Wirklichkeit, die, um sich ihrer selbst zu vergewissern, an ihre einzelnen Elemente in der Gestalt von ‚Mitgliedern‘ meint herantreten zu müssen, mit einem ausgeklügelten Korpus von Fragen zu dem, was die ‚Mitglieder‘ an diese religiöse Wirklichkeit bindet?“ (Matthes 1996, 143f)

Innovationen und Einsichten der 6. KMU[1]

Vielleicht den wichtigsten Fortschritt in der Reihe der Untersuchungen stellt die Erweiterung des Kreises der Befragten dar. Die Repräsentativität der 6. KMU umfasst über

[1] Den Ausführungen dieses Aufsatzes liegt lediglich die Vorabveröffentlichung zugrunde: Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2023) (Hg.). Wie hältst du’s mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig: EVA. Die Fundstellen der folgenden Zitationen hieraus werden im Haupttext mit in Klammern gesetzten Seitenzahlen angegeben. Der ausführliche Untersuchungsbericht war beim Abfassen dieses Aufsatzes im Mai 2024 noch nicht veröffentlicht.

die evangelischen Kirchenmitglieder und Konfessionslosen hinaus die gesamte Bevölkerung Deutschlands, also auch die Mitglieder der katholischen Kirche sowie anderer Religionen. Damit wird der gravierenden Verschiebung bei der Religionszugehörigkeit in den letzten zwanzig Jahren Rechnung getragen. Zum Zeitpunkt der Umfrage Ende 2022 waren 23% der Deutschen evangelisch, 25% katholisch, 43% konfessionslos und 9% gehörten weiteren Religionsgemeinschaften an. Dazu wurde auch der Zugang zur Repräsentativität verändert. Bei den bisherigen KMUs droht die Gefahr einer gewissen Verzerrung dadurch, dass die anfängliche Nennung des Religionsthemas manche Personen von der Teilnahme abschreckte. Diesmal nutzte die Umfrage das Omninet-Panel von Forsa, mit dem zu vielfältigen Themen Forschungen betrieben werden (EKD 2023, 10).

Demgegenüber erscheint es angesichts der individualisierungstheoretischen Anfragen problematisch, dass sich die Umfrage diesmal auf den quantitativen Bereich beschränkt, also konkret auf einen Fragebogen mit vorgegebenen Antworten. Auf eine Durchführung von Interviews wurde wohl verzichtet bzw. deren Einsichten werden als nicht so bedeutsam erachtet, um sie in die Erstveröffentlichung aufzunehmen.[2]

So leitet die Untersuchung ein vorgegebener Religionsbegriff. Dessen – lediglich in einer Anmerkung angedeutete – inhaltliche Bestimmung suggeriert Offenheit: „… der Religionsbegriff selbst wurde bei der Erstellung des Fragebogens nicht in einer theoretisch vorab festgelegten Weise verwendet, sondern es blieb den Befragten überlassen, was sie darunter verstehen." (EKD 2023, 16 Anm. 5) Tatsächlich sind aber die zur Erfassung „kirchennaher Religiosität" verwendeten Fragen positionell eng: „der Glaube an Gott; der Glaube, dass sich Gott ‚in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat'; Teilnahme an Gottesdiensten; die eigene Praxis des Betens und die Selbsteinschätzung als ‚religiös'" (EKD 2023, 17). Interessanterweise fehlt hier die biblisch für die Kommunikation des Evangeliums zentrale Dimension des „Helfens zum Leben" (vgl. die exegetischen und systematischen Einsichten und Diskurse in praktisch-theologischem Interesse kurz zusammenfassend Grethlein 2017, 300–323). Die bereits bei der 5. KMU monierte Ausblendung systematisch- und praktisch-theologischer Diskurse wird also durch eine rückwärtsgewandte Orientierung an traditionell kirchlicher Lehre fortgesetzt.

Inhaltlich konstatiert die Untersuchung: „Der Bevölkerungsanteil der Kirchlich-Religiösen schrumpft, indem ein Abfluss an die Religiös-Distanzierten stattfindet. Von den Religiös-Distanzierten geht ein noch größerer Strom an die Säkularen weiter, wo mittlerweile die Bevölkerungsmehrheit angekommen ist" (EKD 2023, 25). Dies zeigt sich z. B. an der rapiden Abnahme der Zustimmung zu auf Jesus Christus bezogenen Gottesvorstellungen zwischen 2012 und 2022. Sie fiel bei den evangelischen Kirchenmitgliedern von 61% auf 29% (s. EKD 2023, 33 Anm. 28). Insgesamt konstatiert die erste Präsentation der Ergebnisse: „… eine Krise des religiösen Glaubens, der religiösen Praxis, des

[2] Inwieweit die „flankierenden" Forschungsprojekte, die stichwortartig genannt werden (11), hier kompensieren, kann erst nach deren Veröffentlichung beurteilt werden.

religiösen Erfahrens und der religiösen Kommunikation, sicherlich mit wechselseitigen Verstärkungseffekten.“ (EKD 2023, 38) Dabei wird ein Zusammenhang zwischen Kirchenzugehörigkeit und religiöser Ausrichtung festgestellt: „Zwar ist es eine verbreitete Meinung, dass man auch ohne Kirche religiös sein könne. Das Ergebnis der empirischen Analyse lautet hingegen, dass dies zwar möglich ist, es aber weitaus wahrscheinlicher ist, dass Religiosität und Kirchlichkeit zusammengehen“ (EKD 2023, 28).

Von hohem Interesse, da empirisch Neuland betretend, sind die vergleichenden Beobachtungen zu evangelischer und katholischer Kirche. Nachdenklich macht hier der Rückgang an Verbundenheitsgefühlen zur Kirche: „31 % der evangelischen Kirchenmitglieder geben an, dass das Verbundenheitsgefühl zu ihrer Kirche im Vergleich zu früher nachgelassen hat, 9 % berichten von einer Stärkung. Bei den katholischen Kirchenmitgliedern ist diese Relation deutlicher: Hier trat bei 62 % ein Rückgang der Verbundenheit ein, 4 % berichteten von einer Zunahme“ (EKD 2023, 45). Ein ähnliches Gefälle zeigen auch die Antworten auf die Frage nach dem Vertrauen in die eigene Kirche (EKD 2023, 47). Aufmerken lässt hier allerdings, dass Diakonie und Caritas sehr viel positivere Werte erhalten als die Kirchen (s. EKD 2023, 40f.). Die in dem verengten Religionsverständnis exkludierte diakonische Dimension der Kommunikation des Evangeliums besitzt demnach sogar bei einem Teil der Konfessionslosen hohes Ansehen. Das hier liegende, letztlich in der Anlage der KMU liegende Problem kommt gut in folgendem, Einzelergebnisse zusammenfassenden Passus zum Ausdruck: „Am meisten gefragt, erwartet und eingefordert werden Aktivitäten der Kirche im Bereich sozialen und solidarischen Handelns. … Das klassische Dilemma, dass sich Kirchen als Organisationen kaum über ihren Markenkern des Religiösen thematisieren können, dies aber aus einem theologischen Verständnis ihres Auftrags folgt, zeigt sich in der gegenwärtigen Situation sehr zugespitzt“ (EKD 2023, 66). Biblisch-theologisch ist dieser angebliche „Markenkern“ nicht zu begründen.

Desiderate

Wie bereits in Beiträgen von Martin Laube (2015) oder Stefan Huber (2015) zur 5. KMU ausgeführt, besteht auch bei der neuen KMU das Hauptproblem in der säkularisierungstheoretischen Engführung. Durch das Weglassen des in den letzten Umfragen die Repräsentativbefragung ergänzenden qualitativen Teils, also von Erzählinterviews, hat sich dieses Defizit noch verstärkt. Neuere Bemühungen, Christsein für die Gegenwart anschlussfähig zu beschreiben, wie etwa durch den Rückgriff auf das Konzept der Lebensform (vgl. Laube 2015, 45–49; Grethlein 2018; Grethlein 2022), bleiben unbeachtet. Ein letztlich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lozierter Religionsbegriff (vgl. Feil 2004, 263f) steht dem entgegen.

Dieses Problem zeigt sich bei der Vorstellung der Untersuchungsergebnisse in der expliziten Zurückweisung des Begriffs der „Spiritualität“ (23–25). Das im Übergang von

Medizin und Theologie entwickelte Konzept von „Spiritual Care“ (z. B. Roser 2017) könnte hier eine wichtige Weitung ermöglichen.

In ähnliche Richtung weist ebenfalls das Ausblenden von rituellen Vollzügen jenseits amtskirchlicher Praxis, wie sie durch Ritualbegleiter*innen zunehmend an Bedeutung gewinnt. Einschlägige Untersuchungen zeigen hier interessante Neuformationen transzendenzbezogener, teilweise explizit auf Gott bezogener Kommunikationen (z. B. Schweighöfer 2019).

Schließlich ist es kaum zu verstehen, dass eine Ende 2022 durchgeführte empirische Untersuchung den Bereich der Social Communities (vgl. Lienau 2009) und des christlichen Influencing (vgl. Pohl-Patalong 2024) nicht in den Blick nimmt. Zu Recht konstatiert Daniel Hörsch: „Angesichts der rasanten Entwicklungen in diesem Bereich und dem Umstand, dass insbesondere die jüngere Generation dort wie selbstverständlich beheimatet ist, hat die 6. KMU hier ein wesentliches Feld kirchlicher Zukunft brachliegen lassen.“[3]

Literaturverzeichnis

Engelhardt, Klaus, von Loewenich, Hermann & Steinacker, Peter (1997) (Hg.). Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1993). Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Studien- und Planungsgruppe der EKD. Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft. Hannover 1993.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2023) (Hg.). Wie hältst du’s mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig: EVA.

Feil, Ernst (2004). Religion I. Zum Begriff. In: 4RGG 7, 263–267.

Grethlein, Christian (²2016). Praktische Theologie. Berlin: de Gruyter.

Grethlein, Christian (2018). Christsein als Lebensform. Eine Studie zur Grundlegung der Praktischen Theologie (ThLZ.F 35). Leipzig: EVA

Grethlein, Christian (2022). Christliche Lebensform. Eine Geschichte christlicher Liturgie, Bildung und Spiritualität. Berlin: de Gruyter.

Hermelink, Jan (2006). 1. Einführung: Die IV. Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Blickfeld kirchlicher und wissenschaftlicher Interessen. In: Wolfgang Huber, Johannes Friedrich & Peter Steinacker

[3] Daniel Hörsch, Blinde Flecken der KMU VI, in: Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V. (Hg.), Zukunft ist jetzt! Hoffnungszeichen im Licht der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU), o.O., o.J., 113–116, 116; s. auch Christine Wenona Hoffmann, Kirche als dritter Raum. Raum- und kirchentheoretische Überlegungen zu einer sich transformierenden digitalen Kirche, in: PTh 113 (2024), 107–122.

(Hg.). Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 15–39.

Hild, Helmut (Hg.) (1974). Wie stabil ist die Kirche. Bestand und Erneuerung. Ergebnis einer Meinungsbefragung. Gelnhausen/Berlin: Burckhardthaus-Verlag.

Huber, Stefan (2015). Kommentar: Gott ist tot! Tatsächlich? – Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglaube im ALLBUS 2012. In: Heinrich Bedford-Strohm & Volker Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh/München: Gütersloher Verlagshaus, 267–276.

Laube, Martin (2015). Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien. In: Heinrich Bedford-Strohm & Volker Jung (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh/München: Gütersloher Verlagshaus, 35–49.

Lienau, Anna-Katharina (2009). Gebete im Internet. Eine praktisch-theologische Untersuchung (Studien zur christlichen Publizistik XVII), Erlangen: Christliche Publizistik Verlag.

Luhmann, Niklas (1972). Religion als System. Thesen. In: Karl-Wilhelm Dahm, Niklas Luhmann & Dieter Stoodt (Hg.). Religion – System und Sozialisation. Barmstadt/Neuwied: Luchterhand, 11–13.

Matthes, Joachim (1996). Die Mitgliedschaftsstudien der EKD im Spiegel asiatischer Gesprächspartner. In: PTh 85, 142–156.

Pohl-Patalong, Uta (2024). Seelsorge auf Social Media. Einblicke in die seelsorgliche Arbeit von Sinnfluencer:innen. In: PrTh 59, 17–31.

Pollack, Detlef (2016). Was wird aus der Kirche? Religionssoziologische Beobachtungen und vier Vorschläge. In: DtPfrBl 116, Teil I: 374–379, Teil II: 445–448, Teil III: 506–509.

Roser, Traugott (²2017). Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen (Münchner Reihe Palliative Care 3). Stuttgart: Kohlhammer.

Schweighöfer, Teresa (2019). Das Leben deuten. Eine praktisch-theologische Studie zur Freier Ritualbegleitung (S.Th.P.S. 109). Würzburg: Echter.

Prof. Dr. Christian Grethlein
Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern
Von 1997–2020 Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
grethle(at)uni-muenster(dot)de

Klaus Kießling

Verlorenes Vertrauen, zugleich hoher gesellschaftlicher Erwartungsdruck
Zentrale Befunde der VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung

Abstract

Die VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche Deutschlands wurde dank ihrer Kooperation mit der katholischen Deutschen Bischofskonferenz zu einer deutschlandweiten Repräsentativbefragung. Auf empirisch solider Basis informiert sie über die Präsenz vielfältiger menschlicher Überzeugungen und religiöser Prägungen in der Gesamtbevölkerung, erstmals auch im konfessionellen Vergleich und in der weiteren Differenzierung zwischen verschiedenen Teilstichproben – in diesem Beitrag vorrangig aus katholischer Perspektive. Eklatanter Vertrauensverlust der Kirchen geht mit massivem Reformbedarf einher, aber auch mit nach wie vor hohen gesellschaftlichen Erwartungen an die Kirchen und ihr diakonisches Engagement. Zentrale Befunde und mögliche Konsequenzen stehen zur Diskussion.

The VIth Church Membership Survey of the Protestant Church of Germany became a representative survey across Germany thanks to the cooperation with the Catholic German Bishops' Conference. On an empirically sound basis, it provides information about the presence of diverse human convictions and religious imprints in the overall population, for the first time also in a denominational comparison and in the further differentiation between various subsamples – in this article primarily from a Catholic perspective. A blatant loss of trust in the churches goes hand in hand with a massive need for reform, but also with continuing high social expectations towards the churches and their diaconal commitment. Central findings and possible consequences are up for discussion.

Welche mehr oder weniger religiös geprägten menschlichen Überzeugungen, welche Vorstellungen von Gott oder Göttlichem sind in unserer Gesellschaft heute präsent – innerhalb und außerhalb der Kirchen? Wie entwickelt sich, wohin führt der Vertrauensverlust der Kirchen? Aus welchen Gründen verlassen Menschen sie? Und was braucht es, damit diejenigen, die über einen Austritt aus ihrer Kirche nachdenken, ihr vielleicht doch nicht den Rücken kehren? Welcher Reformbedarf, welche gesellschaftlichen Erwartungen zeichnen sich ab?

Eine Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) der Evangelischen Kirche Deutschlands fand erstmals im Jahr 1972 statt und wurde seither alle zehn Jahre wiederholt – einerseits unter erneuter Vorlage schon zuvor gestellter Fragen mit dem Ziel, im Vergleich langfristige Entwicklungen rund um Kirchenmitgliedschaft und Religiosität ermessen und nachzeichnen sowie empirisch fundierte Impulse setzen zu können, andererseits unter Einbindung neu hinzugekommener Themen, die wie beispielsweise die

DOI: 10.17879/zpth-2024-6279 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 325–333

Corona-Pandemie zuvor keine Rolle spielten oder denen bisher nicht die Aufmerksamkeit geschenkt wurde, die ihnen heute zuerkannt wird: Dazu zählen Klimaschutz und politische Haltungen, etwa zur Aufnahme Geflüchteter oder zur Demokratie.

Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung mit neuer Methodik

Die Daten der nunmehr sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wurden in der Zeit von 14. Oktober bis 22. Dezember 2022 von Forsa, einem der führenden Markt- und Meinungsforschungsinstitute Deutschlands, erhoben. Sie stammen von insgesamt 5.282 Befragten und erweisen sich für die in Privathaushalten lebende Bevölkerung ab dem vollendeten 14. Lebensjahr als repräsentativ, wie Vergleiche mit Referenzdaten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) belegen.

Damit ist in meinen Augen ein großer Fortschritt erzielt. Denn es liegt auf der Hand, dass Menschen, denen *nicht* an Fragen nach Religion und Kirche liegt, allenfalls geringe Bereitschaft zeigen, sich an Untersuchungen zu diesen Themen zu beteiligen. Darum sind in einer Stichprobe diejenigen Personen, die sich dafür interessieren, überrepräsentiert und die Befunde folglich verzerrt, aus kirchlicher Perspektive geschönt. Dieser Effekt, dem frühere Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen ausgesetzt waren, ließ sich bei der VI. KMU vermeiden: Das Omninet-Panel von Forsa umfasst repräsentativ ausgewählte Personen, die nach einem Zufallsprinzip bei Befragungen zu *anderen* Themen rekrutiert wurden und sich grundsätzlich dazu bereit erklärten, an einer weiteren Untersuchung teilzunehmen. Als deren Gegenstand waren *Gesellschaft und Werte* angekündigt. Damit setzte die VI. KMU auch ein, bevor dann religions- und kirchenbezogene Fragen gestellt wurden, ohne dass es beim Ausfüllen des Bogens in nennenswertem Ausmaß zu Abbrüchen gekommen wäre. Die Antworten wurden eigenständig eingetragen, anonym und online, und nicht wie früher in persönlichen Interviews vor Ort geäußert, also in einem Setting, das Auskünfte in sozial erwünschter Richtung begünstigte. Auch war den Befragten der jüngsten KMU die EKD *nicht* als Auftraggeberin bekannt. Auf diese Weise gilt die Repräsentativität der Daten mit Recht als gesichert – mehr als je zuvor. Damit verbindet sich manche Ernüchterung, aber diese stellt sich auf empirisch solider Basis ein.

Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in konfessioneller Kooperation

Zu den Neuerungen der VI. KMU gehört die konfessionelle Kooperation der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) mit der Deutschen Bischofskonferenz (DBK). Die Gesamtkoordination liegt weiterhin bei der EKD, die Geschäftsführung bei Oberkirchenrätin Friederike Erichsen-Wendt und Oberkirchenrat Johannes Wischmeyer, die

Durchführung beim Sozialwissenschaftlichen Institut (SI) der EKD in Hannover, federführend bei den beiden Kollegen Edgar Wunder und Christopher Jacobi. Der Wissenschaftliche Beirat setzt sich traditionell aus sozialwissenschaftlich, religionssoziologisch und evangelisch-theologisch einschlägig kompetenten Persönlichkeiten zusammen. Dazu zählen diesmal die Kolleg*innen Maren Lehmann (Soziologie), Detlef Pollack und Jörg Stolz (beide Religionssoziologie), Reiner Anselm (Systematische Theologie), Wolfgang Ilg (Gemeindepädagogik), David Käbisch (Religionspädagogik), Kristin Merle und Uta Pohl-Patalong (beide Praktische Theologie) sowie Georg Lämmlin als Direktor des SI; zudem Daniel Hörsch (Evangelische Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung), Charlotte Ludemann (Abteilung Statistik der EKD) und Fabian Peters (Kompetenzzentrum Statistik und Datenanalyse der Evangelischen Landeskirche in Württemberg); schließlich Landesbischof Christian Kopp, Oberkirchenrätin Petra-Angela Ahrens, Oberkirchenrat Christian Fuhrmann, Kirchenrätin Katharina Alt und EKD-Vizepräsident Stephan Schaede. Bei der VI. KMU wirken erstmals auch katholische Forscher*innen mit: Johanna Rahner für die Systematische Theologie, Jan Loffeld für die Pastoraltheologie, ich für die Religionspädagogik, zudem David Gutmann (Kompetenzzentrum Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer, Katholische Hochschule Freiburg) und als Koordinator für die DBK Tobias Kläden (Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral [KAMP], Erfurt). Die Leitung des im Jahr 2020 eingesetzten Beirats liegt bei Volker Jung, dem Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.

Die Mitglieder des Beirats können auf den gesamten Datensatz zugreifen und damit empirisch arbeiten. Sie gestalten den gesamten Prozess von der Fragebogenkonstruktion über die Auswertung und deren Diskussion bis zu daraus erwachsenden Tagungen und Veröffentlichungen intensiv mit: Eine am SI erstellte erste Dokumentation zentraler Ergebnisse liegt vor (EKD 2023), inzwischen auch ein Auswertungsband mit zahlreichen Einzelstudien, insbesondere zu konfessioneller Verbundenheit, Kirchenaustritt und Konfessionswechsel, zu Reformerwartungen, zu Kontakten mit kirchlichen Einrichtungen und mit in der Kirche tätigen Personen, zu Kirchenmusik, Gottesdiensten, Kasualien und digitaler Religionspraxis, zu Wertorientierungen, zu Lebenszufriedenheit und Religiosität, zu Geschlechterbildern, zu religiöser Sozialisation und erstmals auch zu schulischem Religionsunterricht (SI-EKD & KAMP 2024).

Zu den Neuerungen gehört freilich vor allem, dass nicht mehr nur Evangelische und Konfessionslose befragt wurden, sondern auch Katholik*innen und Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften. Für den katholischen Raum lag eine mit der KMU vergleichbare Untersuchung bisher gar nicht vor. Der KMU kommt nunmehr bundesweiter Charakter zu. Sie erlaubt Differenzierungen, wie sie in früheren Untersuchungen gar nicht

DOI: 10.17879/zpth-2024-6279 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 325–333

möglich waren, insbesondere konfessionsspezifische Analysen und Vergleiche zwischen verschiedenen Teilstichproben – in diesem Beitrag zu den eingangs genannten Fragen, vorrangig aus katholischer Perspektive.

Unbestimmte Überzeugungen innerhalb und außerhalb der Kirchen

Bei der Bitte anzugeben, welche Aussage den je eigenen Überzeugungen am nächsten kommt, stehen vier Alternativen zur Auswahl. 32 % der Gesamtbevölkerung finden sich am ehesten in diesem Votum wieder: „Ich glaube nicht, dass es einen Gott, irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt." 29 % schließen sich jedoch der gegenteiligen Position an: „Ich glaube, dass es ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt." Der nachfolgenden Aussage ordnen sich 20 % zu: „Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll." Lediglich 19 % entscheiden sich dafür: „Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat." Unter den Katholik*innen teilen 32 % diese Überzeugung, unter den Evangelischen 29 %. Sie findet also auch unter den konfessionell Gebundenen keine Mehrheit mehr – anders als noch bei der V. KMU, nachweisbar freilich nur für die Evangelischen (61 %), weil Katholik*innen damals noch nicht befragt wurden (Bedford-Strohm & Jung 2015, 500). Dieser Befund wirft die Frage nach den Gottesvorstellungen und Überzeugungen der konfessionell Gebundenen auf.

Der schon aufgeführten Aussage „Ich glaube, dass es ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt" pflichten lediglich 20 % der Konfessionslosen, jedoch 33 % der Mitglieder der beiden Kirchen bei.

Diese Differenzierung führt zu weiteren Ergebnissen.

„Das Universum als Ganzes ist eine schöpferische Kraft, das ist für mich Gott." Die Zustimmungsrate dazu liegt in der Gesamtbevölkerung bei 43 %, unter den Konfessionslosen lediglich bei 33 %, unter den Kirchenmitgliedern jedoch bei 53 %.

„Es gibt übernatürliche Kräfte im Universum, die uns Menschen beeinflussen." Dieser Aussage stimmen in der Bevölkerung 26 % zu, unter den Konfessionslosen lediglich 22 %, unter den Kirchenmitgliedern jedoch 30 %.

„Bei manchen Naturerlebnissen hatte ich schon das Gefühl, eine heilige Macht zu spüren." Die Zustimmung dazu liegt in der Bevölkerung bei 22 %, unter den Konfessionslosen lediglich bei 13 %, unter den Kirchenmitgliedern jedoch bei 30 %.

„Ich habe schon erlebt, dass spirituelle Kräfte in meinem Leben eine Wirkung entfalteten." In der Bevölkerung stimmen 19 % zu, unter den Konfessionslosen lediglich 13 %, unter den Kirchenmitgliedern jedoch 25 %.

Die Prozentsätze der konfessionell Gebundenen liegen auffälligerweise durchgehend über denjenigen derer, die keiner Kirche angehören. Ganz offensichtlich sind unspezifische Gottesvorstellungen und Überzeugungen („ein höheres Wesen oder eine geistige Macht", „eine schöpferische Kraft", „übernatürliche Kräfte", „eine heilige Macht", „spirituelle Kräfte") auch unter den Mitgliedern der Kirchen präsent, ja hier sogar *stärker* verbreitet als unter Konfessionslosen. Kirchen bilden für Anhänger*innen unbestimmter Religiosität also eine wichtige Instanz, die dadurch jedoch auf eigene Weise herausgefordert ist: Innerhalb der Kirchen glauben mehr Menschen anders, als es ihre Kirchen lehren, als außerhalb der Kirchen!

Religiöse und kirchliche Ablösungsprozesse nach Vertrauensverlust

Die Gesamtbevölkerung spricht der Religiosität im Leben mehrheitlich keine Bedeutung zu, am ehesten noch bei der Erziehung von Kindern (37%) und beim Umgang mit schwierigen Lebenssituationen (34%), am wenigsten beim Umgang mit Sexualität (9%). Dem Glauben an ein Leben nach dem Tod hängen insgesamt 37% an, darunter 56% der Katholik*innen, 49% der Evangelischen und 21% derer, die zum Zeitpunkt der Befragung ohne Religionszugehörigkeit sind. Zu dieser Gruppe der konfessionell Ungebundenen gehören auch viele religiös Sozialisierte, die zwischenzeitlich aus ihrer Kirche ausgetreten sind: 65% von ihnen sind getauft. Den Menschen ohne Religionszugehörigkeit sind religiöse Fragen nach eigenem Bekunden jedoch bedeutungslos und egal. Solche Gleichgültigkeit signalisieren auch 37% der Katholik*innen sowie 42% der Evangelischen.

Als gläubiges Mitglied ihrer Kirche, mit der sie sich eng verbunden fühlen, verstehen sich lediglich 4% der Katholik*innen und 6% der Evangelischen. Darüber hinaus weiß sich jeweils etwa ein Drittel der Katholik*innen und der Evangelischen mit ihrer Kirche verbunden, auch wenn sie ihr in vielen Dingen kritisch gegenüberstehen. Jeweils ein weiteres Drittel zählt zu den kirchendistanzierten Christ*innen. Alle anderen konfessionell Gebundenen bezeichnen sich entweder als nichtchristlich oder als nichtreligiös. Zugleich tut sich ein markanter konfessioneller Unterschied auf: Das Verbundenheitsgefühl mit der eigenen Kirche war bei 62% der Katholik*innen und bei 31% der Evangelischen früher stärker ausgeprägt.

Das Vertrauen in die Kirchen ist eingebrochen. In der Gesamtbevölkerung bringen 24% der evangelischen Kirche Vertrauen entgegen, jedoch nur noch 9% der katholischen

Kirche.[1] Letztere rangiert damit weit abgeschlagen hinter Hochschulen und Universitäten, Justiz und Bundesregierung und liegt nur knapp vor dem Islam. Diakonie und Caritas hingegen nehmen einen respektablen Platz ein. Zudem zeigt sich, dass die Katholik*innen ihrer eigenen Kirche (22 %) *weniger* Vertrauen entgegenbringen als der evangelischen Kirche (26 %)!

Austritt aus einer Kirche, die nicht bekennt, wie viel Schuld sie auf sich geladen hat

Lediglich für 27 % der Katholik*innen und 35 % der Evangelischen kommt ein Kirchenaustritt *nicht* infrage. Austrittsüberlegungen sind unter denen, die darüber nachgedacht haben, weniger dadurch motiviert, dass ihnen ihre Kirche gleichgültig wäre, sie mit dem Glauben nichts mehr anfangen könnten oder Kirchensteuern sparen wollten, kirchliche Angebote nicht nutzten oder andere Werte verträten als ihre Kirche. Vielmehr führen die Befragten als Beweggründe an, dass ihnen ihre Kirche massiv unglaubwürdig erscheint, sie sich über Mitarbeitende oder über Stellungnahmen der Kirche sehr geärgert haben, sie in starkem Maße auch ohne Kirche ein christliches Leben führen können und die Kirche nicht lebt, was Jesus wollte, sie den Aufbau ihrer Kirche für viel zu hierarchisch und undemokratisch halten und die Kirche der Gleichstellung der Frauen ganz und gar nicht nachkommt. Den Hauptgrund jedoch bilden *Skandale, sexueller Missbrauch und seine Vertuschung*: 90 % der über Austritt nachdenkenden Katholik*innen bezeichnen dieses Motiv als zutreffend. Sowohl dieses als auch die anderen Motive sind unter den Katholik*innen insgesamt deutlich präsenter und drängender als unter den Evangelischen.

Was müsste die Kirche tun, damit diese Menschen in der Kirche bleiben? Sie hätte in erster Linie zu bekennen, wie viel Schuld sie auf sich geladen hat, zweitens Frauen und Männern in der Kirche die gleichen Rechte zuzubilligen und sich drittens grundlegend zu wandeln: „Ich würde nicht austreten, wenn sich die Kirche radikal reformiert." Auch bei diesen Fragen liegen die jeweils starken Zustimmungswerte unter den Katholik*innen nochmals höher als unter den Evangelischen. Diese Antworten sprechen für sich, aber die Befragten sprechen ihrer Kirche damit auch eine Chance zu, dafür zu sorgen, dass sie bleiben.

[1] Zum Zeitpunkt der Erhebung der KMU-Daten lagen freilich noch nicht die Ergebnisse jener breit angelegten Studie vor, die der Forschungsverbund ForuM zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und Diakonie in Deutschland am 25. Januar 2024 veröffentlichte.

Diejenigen, die bereits ausgetreten sind, wurden ebenfalls nach ihren Gründen befragt. Dabei fällt auf, dass die extremen Antwortmöglichkeiten („trifft überhaupt nicht zu" [1] und „trifft voll und ganz zu" [7] auf einer siebenstufigen Skala) jeweils am häufigsten gewählt werden, was für ein hohes Maß an Entschiedenheit und wohl auch emotionaler Beteiligung spricht.

Massiver Reformbedarf und hohe gesellschaftliche Erwartungen

96 % aller Katholik*innen – und damit noch weitaus mehr, als dazu konsultierte Expert*innen vorab schätzten – sehen für ihre Kirche grundlegenden Änderungsbedarf, wenn sie eine Zukunft haben soll, aber nur 49 % meinen, dass die Veränderungen der letzten Jahre schon in die richtige Richtung gehen. Weniger drastisch sind die Einschätzungen der Evangelischen zu ihrer Kirche: Grundlegenden Änderungsbedarf sehen 80 %, und 78 % meinen, dass die Veränderungen der letzten Jahre schon in die richtige Richtung gehen.

Sowohl Katholik*innen als auch Evangelische plädieren in hohem Maße dafür, dass sich die Kirchen weniger auf ihre Gottesdienste konzentrieren und sich mehr in das soziale Leben vor Ort einbringen, dass sie weiterhin Kindergärten unterhalten, und mehrheitlich auch dafür, dass die Kirchen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen mitverantworten.

Nicht nur die konfessionell Gebundenen, sondern bemerkenswerterweise auch die Ungebundenen sprechen sich in überwältigenden Mehrheiten dafür aus, dass die Kirchen Beratungsstellen für Menschen mit Lebensproblemen betreiben und sich konsequent für Geflüchtete und deren Aufnahme sowie für mehr Klimaschutz einsetzen. Soziales, gesellschaftliches und globales Engagement der Kirchen zählt also zu den Erwartungen auch derer, die selbst keiner Kirche (mehr) angehören, und auch dies in höherem Maße, als der KMU vorausgehende Expert*innenschätzungen vermuten ließen. Hier kommen also erneut Diakonie und Caritas sowie andere weltkirchliche Akteur*innen ins Spiel.

Diakonisches Engagement und gesellschaftliche Präsenz als mögliche Ressourcen

Mit diesen Erwartungen korrespondiert eine eigens zu würdigende Ressource: In den letzten zwölf Monaten haben sich 49 % der Katholik*innen innerhalb oder außerhalb ihrer Kirche ehrenamtlich engagiert – gegenüber 46 % der Evangelischen und 33 % derer ohne Religionszugehörigkeit. Demnach lebt freiwilliges Engagement besonders stark unter religiös und kirchlich gebundenen Menschen.

Umgekehrt zeigt eine für die katholische Teilstichprobe durchgeführte Regressionsanalyse[2], dass sich ihre Religiosität aus bestimmten Grundoptionen speist, die ihr Leben prägen. Ihre Religiosität zeigt sich umso deutlicher, je mehr es ihnen darauf ankommt, gewachsene Traditionen zu bewahren, und je mehr sie sozial Benachteiligten und gesellschaftlichen Randgruppen helfen, also diakonischen Impulsen folgen.

Angesichts drastischer Entwicklungen am kirchlichen Horizont erscheinen diese signifikanten Zusammenhänge von religiöser und sozialer Ausrichtung besonders bemerkenswert. Vor dem geschilderten Hintergrund ist aber auch die trotz allem noch gegebene soziale und gesellschaftliche Präsenz der Kirchen beachtlich.

So ergeben sich bei der Frage nach Kontakten zu einer in der Kirche tätigen *Person* in den letzten zwölf Monaten keine nennenswerten konfessionellen Unterschiede: 60% der Katholik*innen und 59% der Evangelischen bestätigen Kontakte. Bemerkenswert bleibt aber, dass auch 34% derjenigen ohne Religionszugehörigkeit Kontakte nennen.

Kontakte zu kirchlichen *Einrichtungen* in den letzten zwölf Monaten bestätigen 47% der Katholik*innen und 46% der Evangelischen, aber auch 21% derjenigen ohne Religionszugehörigkeit.

Diejenigen, die in den letzten zwölf Monaten mit kirchlichen Einrichtungen in Kontakt standen, nennen in vergleichsweise hohem Maße insbesondere die Kirchengemeinde am eigenen Wohnort: insgesamt 69%; sodann den Besuch eines Kirchengebäudes oder eines Raums der Stille: insgesamt 42%, wobei auffällt, dass sich zwischen katholischen (43%), evangelischen (41%) und Menschen ohne Religionszugehörigkeit (40%) keine nennenswerten Unterschiede auftun; zudem Caritas oder Diakonie: insgesamt 21%, wobei gegenüber der katholischen (20%) und der evangelischen (18%) Gruppe diejenige ohne Religionszugehörigkeit mit 26% auffällt, also mit einem Wert, der darauf hinweist, dass Konfessionslose dann, wenn sie mit kirchlichen Einrichtungen in Kontakt kommen, eher mit Caritas und Diakonie in Verbindung treten als mit anderen Einrichtungen.

Wie die Befunde zeigen, konfrontiert die KMU mit massiven religiösen und kirchlichen Ablösungsprozessen. Der drängende Reformbedarf, der in zugespitzter Weise der katholischen Kirche zugeschrieben wird, geht Hand in Hand mit Forderungen, die auf dem deutschen Synodalen Weg und in den weltweiten synodalen Prozessen erneut und nachdrücklich laut wurden. Nur wenn die Kirche diesen beherzt nachkommt, schafft sie überhaupt die Bedingung der Möglichkeit, dass die empirisch belegten Entwicklungen

[2] Bei der Regressionsanalyse handelt es sich um ein statistisches Verfahren, das darauf abzielt, Beziehungen zwischen einer abhängigen Variable – hier der Religiosität in der Selbsteinschätzung der Befragten – und einer oder mehreren unabhängigen Variablen – hier den Grundoptionen, die das Leben der Befragten prägen – zu modellieren.

nicht weiter an Tempo zulegen. Aber selbst dann ist verlorenes Vertrauen noch nicht zurückgewonnen und sind die nach wie vor hohen gesellschaftlichen Erwartungen noch nicht erfüllt, sofern die Kirchen diese als pastorale Herausforderungen annehmen und nicht gar als mit ihrem überkommenen Selbstverständnis unvereinbar zurückweisen. Offen bleibt also, inwiefern über Abnabelungen und Abschiede hinaus etwa das Ineinander religiöser und sozialer Optionen sowie das Setzen auf diakonische Angebote neues Leben schafft.

Literaturverzeichnis

Bedford-Strohm, Heinrich & Jung, Volker (Hg.) (2015). Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

EKD (Hg.) (2023). Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

SI-EKD & KAMP (Hg.) (2024). Wie hältst Du's mit der Kirche? Zur Relevanz von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft. Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Klaus Kießling
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main
+49 (0) 69 6061-288
kiessling(at)sankt-georgen(dot)de
https://rp-pps.sankt-georgen.de
ORCID: 0000-0002-8275-1291

Andree Burke

Gefährliche Asymmetrien? Überlegungen zum Pastoralbegriff[1]

Abstract

Der Beitrag greift aktuelle Anregungen auf, die die Verwendung des Pastoralbegriffs thematisieren, und kontextualisiert diese im Rahmen dreier Diskursfelder. Gegen eine Verwendung des Pastoralbegriffs mit Bezugnahme auf menschliches Handeln lässt sich zum einen anführen, dass biblisch in der Regel die Hirtenmetapher direkt auf Gott bzw. auf Christus bezogen wird. Zum anderen weisen jüngere Diskussionen um Macht in der Kirche darauf hin, dass sich im Pastoralbegriff ein verstecktes Muster zur Machtausübung vermuten lässt. Jüngere pastoraltheologische Einführungsliteratur verhält sich dagegen tendenziell freundlicher gegenüber dem Pastoralbegriff und rechtfertigt seine Verwendung unter anderem mit dessen Bedeutung im II. Vatikanum oder mit der Gefährdungsanzeige, die er der theologischen Disziplin Pastoraltheologie latent vor Augen stellt. Die Argumente erörternd schließt der Beitrag mit einem Vorschlag, den Pastoralbegriff weniger als organisationale oder soziale Planungsgröße und dafür stärker als phänomenologischen Entdeckungshorizont zu begreifen.

The article addresses current discussions regarding the use of the word "pastoral" and contextualizes these within three areas of discourse. One argument against using the word "pastoral" in reference to human action is that, biblically, the shepherd-metaphor is typically applied directly to God or Christ. On the other hand, recent discussions about abuse of power within the Church suggest that the word "pastoral" may conceal a hidden pattern of power dynamics. However, recent introductory literature on pastoral theology tends to be more favorable towards the word "pastoral", justifying its use, among other reasons, by its significance in the Second Vatican Council or by the potential threats it subtly poses to the discipline of pastoral theology. After discussing these arguments, the article concludes with a proposal to understand the concept of pastoral care less as an organizational or social planning tool and more as a phenomenological horizon of discovery.

Zuletzt ist im praktisch-theologischen bzw. pastoraltheologischen Diskurs ein gut bekanntes Streitthema wiederaufgetaucht: Es geht um die Nutzung der Hirtenmetapher bzw. um das Wort „Pastoral", das vom lateinischen „pastor" (Hirte) stammt. Dass die Debatte um dieses Wort alles andere als neu ist, kann man indirekt schon an der uneindeutigen Bezeichnung des Faches ablesen, das teilweise als „Pastoraltheologie" bezeichnet wird, teils aber auch „Praktische Theologie" genannt wird, um den Pastoralbegriff im Namen zu vermeiden.

Jedenfalls wird dieses Fach derzeit einmal mehr dazu angeregt, seine Namensgebung zu bedenken, wenn Gregor Maria Hoff (2022, 146) feststellt: „Das Modell des

[1] Bei nachfolgendem Text handelt es sich um das überarbeitete Manuskript meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen (Praktische Theologie) vom 17. Juli 2024. Für die Veröffentlichung wurden vor allem der Vortragsstil angepasst und Fußnotentexte in den Haupttext eingearbeitet.

DOI: 10.17879/zpth-2024-6280 ZPTh, 44. Jahrgang, 2024-2, S. 335–353

Pastoralen trägt immer weniger, weil es auf den *Pastor* konzentrierte Machtverhältnisse voraussetzt und stabilisiert.“ Als Konsequenz dieser Infragestellung formuliert Hoff in der Fußnote zu diesem Satz, dass das theologische Fach „Pastoraltheologie“ sich auch in seiner Namensgebung neu orientieren müsse. Hoff ist dabei nicht der einzige Fundamentaltheologe, der sich kritisch zur Hirtenmetapher äußert. So problematisiert etwa auch Jürgen Werbick die Assoziation der Hirtenmetapher mit der repraesentatio in persona Christi capitis des Priesters, weil sie Partizipationsmöglichkeiten beschränkt: „Das Bild der Herde gibt wenige Assoziationen her, die auf eine Aktivierung zur Partizipation verweisen können“ (Werbick 2022, 151).

Christian Bauer (2023, Min. 32:16–34:34) hat die Problematik aufgegriffen und in seiner Münsteraner Antrittsvorlesung die Verwendung des Pastoralbegriffs kritisch hinterfragt. Er stellt heraus, dass in der Hirtenmetapher eine klerikalistische Beziehungs-Asymmetrie grundgelegt sei, die sich angesichts des verschleierten und vertuschten Missbrauchs von Macht in der Kirche als schwerwiegender Problemfall eines Miteinanders unter Gleichen erweise. Er will einem pastoraltheologischen Ko-Klerikalismus, wie ihn Michael Schüßler (2022, vgl. auch Schüßler 2010) herausgearbeitet und beschrieben hat, begegnen, indem er die Nutzung des Pastoralbegriffs im Rahmen theologischer Reflexion zur Diskussion stellt; Bauer im Wortlaut: „Vielleicht sollten wir in Zukunft überhaupt nicht mehr von ‚pastoral‘ sprechen, sondern einfach nur von ‚Praxis‘ – von ‚kirchlicher‘, besser noch: von ‚christlicher‘ oder, befreiungstheologisch inspiriert, von ‚jesuanischer‘ Praxis“ (Bauer 2023, Min. 33:03). Denn Pastoraltheologie habe geholfen, Machtasymmetrien zu stabilisieren. Und „solange das asymmetrische Machtverhältnis von Hirten und Schafen nicht in reziproker Weise, das heißt: als ein prinzipiell austauschbares aufgefasst wird, so lange vergiftet der toxische Klerikalismus dieser Metapher auch unser pastoraltheologisches Tun“ (Bauer 2023, Min. 32:49). Eine Entgiftungskur sei angezeigt, indem die Verwendung der Pastoralmetapher auch in der Bezeichnung des eigenen Faches kritisch zu diskutieren sei. Damit steht die fachliche Community vor der substanziellen Herausforderung, mit der Bezeichnung des Faches auch die Vollzüge und Praktiken, um die es ihr im Kern geht, neu zu benennen bzw. deren Benennung zu reflektieren oder zu rechtfertigen. Dadurch zeigt sich gerade in der Verwendung des Pastoralbegriffs eine Gelegenheit auch zur *selbstkritischen* akademisch-theologischen Reflexion der Reproduktion von Machtasymmetrien, die sich eben nicht nur auf das Handeln kirchlicher, sondern auch auf das Handeln akademischer Akteur*innen erstreckt.

Natürlich ließe sich schnell einwenden, dass von der Hirtenmetapher keine starke Bedeutung mehr ausgeht, weil der Bezug zum Hirten im Wort „Pastoral“ heute gar nicht präsent sei. Man könnte annehmen, dass es sich bei der Rede von „der Pastoral“ um ein *Plastikwort* handelt; also ein solches, das einem Essay des Sprachwissenschaftlers Uwe Pörksen zufolge „die Vorstellung von unendlicher Formbarkeit mit der einer geformten Stereotypie“ (Pörksen 1988/^{6}2004, 21), verbindet – bzw. vereinfacht gesagt: dass es sich beim Wort „Pastoral“ um eines handelt, von dem zwar alle irgendwie zu

wissen meinen, was gemeint ist, aber der Begriff in seinem alltäglichen Gebrauch trotzdem kaum Inhalt vermittelt.[2] Insofern wäre die Frage verständlich, ob es sich überhaupt noch lohnt, den Pastoralbegriff bzw. die Hirtenmetapher, die im Begriff „Pastoral" nur noch zu schlummern scheint, zu thematisieren.

Doch schon mit Blick auf die Texte des gegenwärtigen Papstes wäre eine solche Ausklammerung des Diskurses um Pastoralbegriff und Hirtenmetapher wiederum anzufragen. Beispielsweise in dem programmatischen Schreiben *Evangelii gaudium* ist vielfach von „Hirten" (z. B. Nr. 44) die Rede. Und die medial wiederholt aufgegriffene Rede des Papstes vom „Geruch der Schafe" (Evangelii gaudium, Nr. 24) hebt ebenfalls auf die Hirtenmetapher ab und zeigt deren Aktualität und Relevanz. Allein schon deshalb ist es heute weder grund- noch anlasslos, den Gebrauch der Hirtenmetapher zu reflektieren.

Gleichzeitig hat sich unter Expertinnen und Experten das Wort „Pastoral" im innerkirchlichen Sprachgebrauch normalisiert und sich dadurch von der Hirtenmetapher entfernt.[3] Sofern es sich in diesem Sinne um ein Plastikwort handelt, wäre zu prüfen, ob dies nicht auch weniger unmittelbar auf die Hirtenmetapher bezogene, sondern vielmehr ganz pragmatische Gefahren birgt, etwa wenn es dazu legitimiert, die Interessen einzelner Akteure zu bevorzugen. Spätestens dann, wenn etwa „pastorale Zwecke" als Legitimation für den Einsatz von Ressourcen dienen, wird das erkennbar. Denn gegebenenfalls könnten sich diese „pastoralen Zwecke" als ungedeckte Schecks der Alltagssprache erweisen, von denen schlicht derjenige profitiert, der in der Position ist, über Bedeutungen letztverbindlich zu entscheiden. Daraus folgt, dass sich schon die Verwendung des Wortes „Pastoral" als Plastikwort als Verschleierungsstrategie hintergründiger Interessen anbieten kann. Es lohnt sich also, den aktuellen Anregungen zu folgen und den Pastoralbegriff bzw. die Hirtenmetapher erneut kritisch zu reflektieren.

Wobei schon diese Überlegung zeigt, dass es einen Unterschied macht, ob man nun die *Hirtenmetapher* oder den *Pastoralbegriff* reflektieren möchte. Denn wenn das Wort „Pastoral" als Plastikwort betrachtet wird, gilt von ihm auch, was Pörksen sagt: „Sie unterscheiden sich von Metaphern dadurch, daß sie nichts Bildhaftes mehr haben, daß sie *nicht*, wie jeder Vergleich, ein wenig zu ‚hinken' scheinen." (Pörksen 1988/^{6}2004, 118, Hervorhebung: A. B.). Das trifft auch auf den kirchlich-alltäglichen Gebrauch des Wortes „Pastoral" zu – das Wort wird zumindest im Alltag einer Diözese in der Regel nicht als

[2] Ähnlich wie die Begriffe „Modell", „Prozess" oder „Wachstum", die in vielen Fällen ihres alltagssprachlichen Gebrauchs mehr oder weniger bedeutungslose Füllwörter geworden sind. Verbindend für Plastikwörter ist außerdem, dass sie eine wissenschaftliche Karriere durchlaufen, bevor sie als Plastikwörter in der Alltagssprache ankommen.

[3] Genau genommen ist der Begriff „Pastoral" (neben der Bezeichnung von Amtsträgern als „Pastoren") Teil der Bezeichnung einer Gruppe von Berufstätigen in der katholischen Kirche (nämlich der Pastoralreferenten) und daher als Begriff sogar ein Teil eines Qualifikationssignals. Dass dieses als exklusive Zuständigkeitszuschreibung für die Pastoral gedeutet werden kann, ist ein professionstheoretisches Problem (vgl. Burke 2023), zumindest solange man theologisch der Annahme folgt, dass das ganze Volk Gottes an der pastoralen Sendung der Kirche teilhat.

Metapher verwendet, sondern vielmehr als Begriff zur Organisation von etwas; in dieser Rahmung wird er auch in einem jüngeren Text der Deutschen Bischofskonferenz vorgestellt (Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 2022, 22). Es scheint in der Regel klar zu sein, wovon man spricht, wenn von der „Pastoral" die Rede ist, zum Beispiel dann, wenn man „die Pastoral" von „der Verwaltung" unterscheidet.

Von daher stehen im Ausgang der genannten Anfragen *zwei* mögliche Gefährdungen in Form von Asymmetrien im Raum. Die eine geht vom Pastoralbegriff als Plastikwort aus, das den Einfluss von Personen stärkt, die über Bedeutungen letztverbindlich entscheiden. Die andere geht von der Hirtenmetapher aus, die in ihrer Struktur Machtverhältnisse stabilisiert. Beide hängen in dem Moment miteinander zusammen, in dem man die Hirtenmetapher nutzt, um den Asymmetrien des Pastoralbegriffs als Plastikwort zu entweichen. Aber: Hat die Hirtenmetapher dieses Potenzial? Oder führt sie in gefährliche Abhängigkeiten? Man wird sich fragen müssen, ob man die schlummernde Hirtenmetapher im Wort „Pastoral" wecken *will* (und falls ja, unter welchen Bedingungen), oder ob es nicht klüger wäre, das Wort im eigenen Sprachgebrauch zu tilgen. Beide Fragedimensionen werden notwendig für eine Positionierung am Ende dieses Beitrags sein.

Drei Suchfelder

Hierzu sind mehrere Diskursfelder zu durchsuchen, von denen her man überhaupt auf die Idee kommen könnte, das Wort „Pastoral" aus dem eigenen praktisch-theologischen Sprachgebrauch entfernen zu wollen. Drei davon werden im Folgenden fokussiert. Zuerst werden unter Berücksichtigung exegetischer und religionsgeschichtlicher Diskursaspekte biblische Texte herausgegriffen, die für eine kritische Auseinandersetzung mit der Hirtenmetapher stehen. Zweitens werden jüngere Werke der pastoraltheologischen Einführungsliteratur gesichtet, die sich zur Verwendung des Pastoralbegriffs äußern. Und drittens wird der Einfluss von neueren Diskursen um Macht in der Kirche seit Veröffentlichung der MHG-Studie 2018 auf die Ausgangsfrage skizziert. Es geht im Folgenden vereinfacht gesagt darum, Pro- und Contra-Argumente zur Nutzung des Pastoralbegriffs herauszuarbeiten.

Kritische Auseinandersetzung mit dem Hirtenbegriff anhand biblischer Texte

Einige Texten, die sich mit dem Verständnis des Pastoralbegriffs auseinandersetzen (vgl. etwa Feiter 2012 oder Stenger 2000), nehmen eingehend auf biblische Texte Bezug. Dies allein macht sichtbar, dass sich Kritiken an bestimmten Verständnisweisen von „Pastoral" durch biblische Bezugnahmen ableiten und begründen lassen. Dieser

kritische Ansatz soll im Folgenden unter Berücksichtigung des bibelwissenschaftlichen Diskurses grundgelegt werden.

Als eine der geläufigsten Referenzen darf Kapitel 34 des Buches Ezechiel gelten, weil hier das Versagen der menschlichen Hirten kritisiert wird:

> Weh den Hirten Israels, die sich selbst geweidet haben! Müssen die Hirten nicht die Schafe weiden? Das Fett verzehrt ihr und mit der Wolle kleidet ihr euch. Das Mastvieh schlachtet ihr, die Schafe aber weidet ihr nicht. Die Schwachen habt ihr nicht gestärkt, das Kranke habt ihr nicht geheilt, das Verletzte habt ihr nicht verbunden, das Vertriebene habt ihr nicht zurückgeholt, das Verlorene habt ihr nicht gesucht; mit Härte habt ihr sie niedergetreten und mit Gewalt. Und weil kein Hirt da war, zerstreuten sie sich und sie wurden zum Fraß für alles Getier des Feldes, als sie zerstreut waren (Ez 34,2–5, EÜ 2016).

Diese Kritik am Versagen menschlicher Hirten im Alten Testament ist kein Einzelfall. Kritische Bemerkungen über menschliche Hirten finden sich etwa auch bei Jeremia (z. B. 23,1–2), Jesaja (z. B. 56,11) oder Sacharja (z. B. 13,7). Regine Hunziker-Rodewald (2021, 9) konstatiert: „In den prophetischen Schriften des Alten Testaments ist die Hirtenmetaphorik zunächst negativ konnotiert."

Auf den ersten Blick erscheint das religionsgeschichtlich überraschend, weil das Hirtenmotiv im alten Vorderen Orient grundsätzlich eher *positiv* konnotiert zu sein scheint bzw. erfolgreichen und angesehenen Persönlichkeiten vorbehalten ist: Der ägyptische Pharao gilt „als guter Hirt, wenn er seine Soldaten zum Sieg führt", in „Mesopotamien werden vom 3. Jahrtausend bis ins 6. Jh. v. Chr. Gottheiten und Könige ‚Hirt' genannt" und auch in der sumerischen Königsliste werden zu Beginn des 2. Jahrtausends vor Christus auch Könige mit dem Beinamen „Hirt" versehen (Hunziker-Rodewald 2021, 6, vgl. auch Oberforcher 2000). Eine Kritik vergleichbar der bei Jeremia oder Ezechiel „ist [aber] in der altorientalischen Literatur nur sehr selten belegt" (Hunziker-Rodewald 2021, 8).

Franz Sedlmeier (2013) entfaltet in seinem Kommentar zu Ez 34, dass die prophetische Hirtenkritik im Horizont der Erfahrung des babylonischen Exils steht. Anhand dieses Kapitels arbeitet Sedlmeier einen Kontrast heraus: „Während das Hirtenmotiv im Alten Orient systemstabilisierend wirkt, übt es im Bereich der atl. Literatur zunächst eine gegenläufige Funktion aus. Es wirkt systemdestabilisierend" (Sedlmeier 2013, 161[4]).

In diesem Sinne bezichtigt Ezechiel in der gerade zitierten Schelte die Verantwortlichen Israels, „sich selbst zu weiden". Er wirft ihnen Narzissmus, Vernachlässigung und Ausbeutung vor. Ezechiel übt Kritik: Ein festgelegtes und asymmetrisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen menschlichem Hirten und „seiner" Herde führt über das menschliche Versagen in die Katastrophe des Exils; die „Herde" wird zerstreut, fremde Völker

[4] Ähnlich Hunziker-Rodewald 2021, 11: „Durch Transformation einer bekannten Metapher wird nach 587 v. Chr. strategisch Raum geschaffen für potenziell neues göttliches Handeln".

(„wilde Tiere“) fallen über Israel her. Die Konsequenzen, die JHWH zieht, sind verheerend für die Hirten:

> „So spricht GOTT, der Herr: Siehe, nun gehe ich gegen die Hirten vor und fordere meine Schafe aus ihrer Hand zurück. Ich mache dem Weiden der Schafe ein Ende. Die Hirten sollen nicht länger sich selbst weiden: Ich rette meine Schafe aus ihrem Rachen, sie sollen nicht länger ihr Fraß sein. Denn so spricht GOTT, der Herr: Siehe, ich selbst bin es, ich will nach meinen Schafen fragen und mich um sie kümmern“ (Ez 34,10–11, EÜ 2016).

Weil die menschlichen Hirten versagt haben, werden sie durch JHWH höchstselbst ersetzt. Der Text zeigt zugleich an, welche destruktiven Potenziale durch gefährliche Asymmetrien in der Hirtenmetapher enthalten sind, die Ezechiel nutzt, um das Fehlverhalten der Verantwortlichen Israels zu desavouieren: „Diese Hirten waren nicht wirklich Hirten, sondern vielmehr reißende Wölfe und Raubtiere für die Herde“ (Sedlmeier 2013, 166).

Der Clou bei Ezechiel ist nun, dass nicht etwa ein Pflichtenheft für eine neue Generation von Hirten entsteht, die es besser machen sollen. Stattdessen wird die Hirtensorge ganz und gar in die Hände JHWHs gelegt: „JHWH selbst *und nur er* ist Garant jener heilvollen Zukunft, die er Israel bereitet hat“ (Sedlmeier 2013, 167, Hervorhebung: A. B.). Was ein menschlicher Hirt nicht leisten kann, darin wird er von JHWH abgelöst: nach den Schafen fragen und sich um sie kümmern. Sedlmeier betont, dass der hebräische Ausdruck *dāraš* (für: nach den Schafen fragen) „recht treffend das [umschreibt], was Seelsorge meint“ (Sedlmeier 2013, 167). Man wird also mit Ez 34 sagen können, dass Gott im Sinne der Hirtenmetapher als der eigentliche Seelsorger seines Volkes gilt bzw. dass es Gott ist, der *pastoral tätig* ist. Umgekehrt wäre es jedenfalls nach der Lektüre von Ez 34 gut zu begründen, inwieweit und warum Menschen überhaupt für sich in Anspruch nehmen sollten, selbst Pastoraltätige zu sein.

Wobei Ez 34,23 einen neuen Hirten ankündigt: „Ich werde über sie einen einzigen Hirten einsetzen, der sie weiden wird, meinen Knecht David“ (Ez 34,23, EÜ 2016, vgl. auch Ez 37,24). Hier geht es um eine messianische Gestalt: „Der künftige Nachfahre Davids (…) ist ganz auf JHWH hin bezogen. Nicht er, sondern Gott selbst führt die heilvolle Zukunft herbei“ (Sedlmeier 2013, 172). Diverse Verwendungen des Hirtenmotivs im Neuen Testament werden als auf diese Ankündigung im Speziellen oder das Hirtenmotiv im Alten Testament im Allgemeinen bezogen (vgl. etwa Zmiejewski 2006, 156). Allen voran vermittelt die große Hirtenrede in Joh 10 Jesu messianisches Selbstverständnis: „Der Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu schlachten und zu vernichten; ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben. Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe“ (Joh 10,10–11, EÜ 2016).

Dass im Neuen Testament eine konkrete Leitungsfunktion, die nicht auf Christus bezogen wird, mit der Bezeichnung „Hirt“ (Poimen) versehen wird, ist die Ausnahme (so in Eph 4,11, vgl. Lang 2020, 6). Hinsichtlich der Verantwortungsübernahme für die Herde

des Hirten Jesu geht es eher um das *Hüten* als um das *Hirte-Sein* (so mit gleichen Textbezügen auch Scherer 2024, 101). Es heißt etwa in Joh 21,16, EÜ 2016/NA 28: „*Hüte* meine Schafe“ („*ποίμαινε* τὰ πρόβατά μου.“). Oder in 1 Petr 5,2, EÜ 2016/NA 28 werden die Ältesten ermahnt: „*Weidet* die euch anvertraute Herde Gottes“ („*ποιμάνατε* τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ“). Der Hirtendienst wird als ein Vollzug, ein Tun beschrieben. Es ist ein Unterschied, ob jemand (in der Verbform) *zum Weiden beauftragt* wird oder ob jemand *dazu autorisiert wird*, einen (substantivischen) Titel als Hirte zu führen. Die maßgeblichen Kriteriologien von Substantiv und Verb unterscheiden sich voneinander. Dieser Unterschied ist wichtig, denn die Praktik, *zu weiden*, kann der Anforderung an ein Seelsorgegeschehen, das sich auf personaler Ebene prinzipiell reziprok ereignen können muss, eher entsprechen, als die Zuweisung eines auf Dauerhaftigkeit hin angelegten Status und das Denken in Substantiven.

In der aufgetanen Differenz lässt sich auch bewusst halten, dass Christus als der *eigentliche Hirte* zu gelten hat. Das wird auch in theologischer Reflexion so benannt – schaut man sich bspw. nur das Wort der Deutschen Bischöfe „In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche“ an, wird das schnell klar. Dort heißt es: „Christus gegenüber sind alle menschlichen Akteure – auch der Priester selbst – nur ‚Seelsorgehelfer‘“ (Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 2022, 24). Die Frage wäre nur, warum man das dann nicht auch so sagt bzw. warum heute dennoch auch von Menschen als Hirten und Pastoraltätigen die Rede sein kann.

Pastoraltheologische Einführungsliteratur

Mit diesen Fragen werden schon beinahe die Selbstverständnis- und Selbstbezeichnungsdiskurse in der Praktischen Theologie eröffnet. Im Folgenden werden hierzu nacheinander drei jüngere Texte aus der pastoraltheologischen Einführungsliteratur (Laumer 2015, Haslinger 2015, Feiter 2012)[5] herangezogen, mit deren Positionierungen sich wichtige Spuren auflesen lassen, in welcher Weise die Verwendung des Pastoralbegriffs auch im Horizont der biblischen Kritik legitimiert wird.

So setzt August Laumer mit Beispielen für die Reflexion über pastorale Probleme in verschiedenen „Phase[n] des Christentums“ (Laumer 2015, 17) vor der Einrichtung eines akademischen Faches „Pastoraltheologie“ mit dem *Neuen Testament* und dort vor allem mit der Briefliteratur an. Unter anderem greift er auf den eben zitierten zweiten Vers in 1 Petr 5 zurück, der in der Einheitsübersetzung von 1980 noch übersetzt wurde:

[5] Meines Wissens handelt es sich dabei um die drei jüngsten Texte, die sich explizit als pastoraltheologische Einführung verstehen. Der Sammelband Först & Schöttler (2012) entstand im gleichen Jahr wie die zitierte Einleitung von Reinhard Feiter (2012). Auch in diesem wird der Anspruch der Pastoraltheologie mit dem Pastoralbegriff aus dem Zweiten Vatikanum abgeleitet (vgl. Först 2012, 73–76), aber weniger explizit Bezug genommen auf Debatten zur Verwendung des Pastoralbegriffs.

„Sorgt *als Hirten* für die euch anvertraute Herde Gottes“ (1 Petr 5,2, EÜ 1980). Erst in der Einheitsübersetzung von 2016 wird das „ποιμάνατε“ („Poimánate“) auch als Verb übersetzt. In Laumers pastoraltheologischer Einführung von 2015 wird die Passage entsprechend der Übersetzung von 1980 gedeutet. Laumer führt aus, „die *Bezeichnung ‚Hirte‘* [wird] nun auch auf die ‚Ältesten‘ (…) bzw. auf den Bischof (…) in der Gemeinde, also auf die Gemeindeleiter übertragen, während Christus demgegenüber ‚der oberste Hirte‘ ist.“ (Laumer 2015, 9–10, Hervorhebung: A. B.). Die Hirtenmetapher wird hier also im Sinne eines personenbezogenen Titels als *Bezeichnung* genutzt. Und nur von daher lässt sich überhaupt schlussfolgern: „Pastoraltheologie hat es mit dem ‚Pastor-Sein‘, mit der Tätigkeit der ‚Pastoren‘, dem Hirte-Sein nach dem Vorbild und Beispiel des einen guten Hirten Jesus Christus zu tun“ (Laumer 2015, 10).

Es ist also davon auszugehen, dass in Einheitsübersetzung von 1980 manche Vorentscheidungen getroffen werden. Denn sie nimmt in gewisser Weise Einfluss darauf, wie man die Geschichte der Pastoraltheologie erzählt: als Geschichte der Praxis von Hirten als Amtsträger oder als Geschichte von Praktiken des Weidens.

Bis der Begriff *Pastoral* spätestens mit der Errichtung einer universitären Disziplin Pastoraltheologie im 18. Jahrhundert zu einem Fachwort im universitären Gebrauch avancierte, hatte er mehrere Entwicklungsschritte durchlaufen. Diese haben eine längere Geschichte, als hier eingehend thematisiert werden könnte. Daher folgen hier zur groben Orientierung nur wenige Schlaglichter.

Laumer benennt als ein Entwicklungsstadium unter anderem, dass die Fokussierung auf Amtspersonen im Liber regulae pastoralis (um 590) fortschreitet und dadurch „der Blickwinkel der pastoralen Reflexion sich zunehmend von der Gemeinde auf die kirchlichen Amtsträger verlagert hatte“ (Laumer 2015, 26). Diese Tendenz, mit „Pastoral“ das Handeln von Amtsträgern bzw. Personen in Leistungsrollen zu bezeichnen, wird geschichtlich dadurch flankiert, dass durch die Ausdifferenzierung von theologischer „Theorie“ und „Praxis“, wie Laumer sie auf das Decretum Gratiani (um 1140) zurückführt (vgl. Laumer 2015, 27–28), eine Art Transferproblem überhaupt erst entsteht – nämlich „wie theologische Theorie und kirchliche Praxis miteinander zu verbinden sind“ (Laumer 2015, 28). Die Bemühungen des Konzils von Trient um Standardisierungen (vor allem durch die Ausbildungsreform des Konzils mit der Einrichtung von Priesterseminarien, der Zuständigkeitszuschreibungen durch das pfarrliche Territorialprinzip und in der Folge auch durch Standardisierungen in der Glaubensbildung als Ziel des beruflichen Handelns der Pfarrer etwa durch den anwendungsorientierten Catechismus Romanus oder das Missale Romanum, vgl. Laumer 2015, 28–30) führen zur Entstehung frühneuzeitlicher Pastoralliteratur, die sich bereits als Öffnung eines (quasi-)akademischen Diskursrahmens verstehen lassen könnte. In den 1770er-Jahren entsteht dann die Universitätsdisziplin Pastoraltheologie. Eine Kritik an der Fokussierung des Pastoralbegriffs der Pastoraltheologie auf die Praxis der Handlungen von Amtsträgern, die Laumer (2015, 58–68) aufgreift, wird von Anton Graf anhand des 1841 aktuellen

pastoraltheologischen Diskursgeschehens vorgelegt. Graf artikuliert sie auf Basis seiner Analyse von mehr als vierzig bis dahin gebräuchlichen pastoraltheologischen Handbüchern und stellt als verbindendes Element von deren Lektüre fest, dass

> „man stets bei dem Geistlichen stehen bleibt, und nicht über ihn hinaus zur letzten Quelle von Allem, zu Gott und Christus, zur Kirche und Gemeinde fortschreitet. Nicht diese sind nach der gewöhnlichen Theorie thätig durch den Geistlichen, sondern der Geistliche ist thätig“ (Graf 1841, 107).

In dieser Kritik verdichtet sich die Anfrage an den Pastoralbegriff: Löst das Handeln der menschlichen Hirten nicht das Handeln des eigentlichen Hirten ab, obwohl es umgekehrt sein sollte?

Laumer rechtfertigt in seiner Einführung die Nutzung des Pastoralbegriffs, indem er die Fokussierung allein auf den Priester als Subjekt der Pastoral als ein „geschichtliches Missverständnis“ begreift, „das längst überwunden ist“ (Laumer 2015, 146). Im Kern sieht er „eine lange und reiche Tradition“ im katholisch-theologischen Gebrauch des Pastoralbegriffs (Laumer 2015, 148), die den Vorteil habe, anzeigen zu können, „was Ziel jeglicher christlich-kirchlichen Praxis ist bzw. sein sollte“ (Laumer 2015, 149). Im Kern bringt dieses Argument ins Spiel, dass sich im Wort „Pastoral“ eine eigene theologische Kriteriologie verbergen kann, die geschichtliche Erfahrungen auswertet.

Ein zweites Beispiel aus der Einführungsliteratur ist Herbert Haslingers Einführung in die Pastoraltheologie von 2015. Der Autor thematisiert im letzten Kapitel die Frage „Warum wieder ‚Pastoraltheologie‘?“ (Haslinger 2015, 515–519). Und auch hier wird markiert, dass es sich beim Begriff „Pastoral“ um eine „fundamentale theologische Kategorie“ (Haslinger 2015, 518) handle, ein „theologisch grundlegender und gehaltvoller Begriff“ (Haslinger 2015, 518) – zumindest dann, wenn er im Zusammenhang seiner Bestimmung von *Gaudium et spes* gelesen werde. Als solche erkennt Haslinger Folgendes:

> „Der ‚pastoral‘-Begriff von ‚Gaudium et spes‘ steht für jene Signatur, durch die sich die Kirche erst in ihrem Wesen konstituiert, nämlich als *pastorale* Kirche. Die Pastoralität der Kirche besteht in ihrem In-der-Welt- und Bei-den-Menschen-Sein; und in dieser Pastoralität besteht ihr Wesen *als Kirche*. (…) Mit dem bewussten Gebrauch der Bezeichnung ‚Pastoraltheologie‘ soll für die hier dargestellte theologische Disziplin angezeigt sein, dass sie in der Pastoralität ihren genuinen Inhalt und ihre eigene Bestimmung erkennt“ (Haslinger 2015, 518).

Als kirchliche Wesensbestimmung ist *Pastoralität* (!) der Bezugspunkt kritischer Reflexion der Pastoraltheologie. Pointiert könnte man sagen: Der Pastoraltheologie geht es weniger um „die Pastoral“ im Sinne eines Praxiskomplexes neben anderen, als vielmehr um die Pastoralität der Kirche als deren Erweis ihrer selbst. Damit ist die Hirtenmetapher einerseits mit Blick auf den Status einzelner Personen tatsächlich überschritten, andererseits wirkt sie in einem kriteriologischen Sinne weiter.

Das Wort „Pastoral“ bleibt dennoch korrumpierbar, wie Reinhard Feiter in einem dritten Text zur Einführung betont:

> „Das (…) Bild vom Hirten hat vorderhand zu viele negative Konnotationen, als dass es weiterzuführen vermöchte. Gerade auch das alte Idealbild des Priesters als des ‚guten Hirten‘ erinnert nur allzu oft an gegenteilige Erfahrungen und berührt angesichts weltweiter Enthüllungen sexueller Gewalt von Priestern peinlich“ (Feiter 2012, 24).

Allerdings wird gerade deshalb wichtig für ihn, das kleingeschriebene Adjektiv „pastoral“ als Kriterium dafür zu nutzen, wie „die Pastoral“ (großgeschrieben) zu bewerten sei (vgl. hierzu auch Feiter 2019a sowie Feeser-Lichterfeld 2023).

Für Reinhard Feiter bedeutet diese kriteriologische Anlage des Pastoralbegriffs einerseits mit *Lumen gentium 1*, dass die Pastoral der Kirche sich dann als pastoral erweist, wenn sie dazu verhilft, dass diese Kirche selbst „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ sein könne. Sprich: Kirchliche Pastoral ist dann pastoral, wenn das, „was *nicht* Kirche ist, eine Bedeutung für ihr eigenes Selbstverständnis und ihre eigene Praxis“ gewinnt (Feiter 2012, 29). Andererseits sei die Pastoral der Kirche mit *Gaudium et spes 1* darauf verpflichtet, insbesondere die Armut der „Armen und Bedrängten aller Art“ zu erfahren. Die Ambivalenz der Pastoralmetapher tritt hier sehr deutlich zutage, wenn man etwa annähme, dass es als Kirche genüge, sich darauf zu beschränken, *helfen* zu wollen, weil dies allein in Situationen führe, in denen Menschen von der kirchlichen Organisation abhängig gemacht werden könnten. Vielmehr mache es das Kriterium, *pastoral* zu sein, im Sinne der Befreiungstheologie erforderlich, „an der Seite der Armen und der Verlierer der Geschichte zu sich zu kommen“ (Feiter 2012, 31).

Das ist nicht gerade trivial. Denn um der Gefahr zu entgehen, Menschen von sich selbst abhängig zu machen, braucht es mehr und anderes als ein Geben, das das Gegenüber auf ein Zurück-Geben verpflichtet. Es braucht vielmehr eine unbedingte Solidarität, insbesondere in Situationen der Depravation des Menschlichen, die die Möglichkeit dafür offenhält, dass das menschliche Handeln in seiner asymmetrischen Form eingeholt wird vom Handeln des Leben spendenden Gottes. Aber genau dazu trage die Pastoralmetapher bei, denn: „Die Pastoral-Metapher hält (…) auch die Differenz offen zwischen dem geschichtlichen Handeln von Menschen und dem eschatologischen Handeln Gottes in Jesus Christus“ (Feiter 2019a, 102). In diesem Sinne begründet Feiter auch seine Position zur Verwendung des Pastoralbegriffs:

> „Wenn dieser praktisch-theologischen Disziplin aufgetragen ist, jenes Handeln von Menschen an Menschen zu bedenken, das *Gottes* schöpferisches, offenbarendes und erlösendes Handeln an *allen* Menschen *bezeugen* soll, dann ist es gut, dass sie bereits mit ihrem Namen an die gewaltige Fallhöhe pastoralen Handelns erinnert“ (Feiter 2024, 105, vgl. Feiter 2019b).

Mit dem Pastoralbegriff geht demnach eine Autorität einher, die so gefährlich sein kann, dass sie stets vor Augen gestellt gehört und auch gerade deshalb im Namen des akademischen Faches „Pastoraltheologie“ geführt werden soll.

Insgesamt betonen alle drei Einführungen, dass das Wort „Pastoral“ ein theologisches Schwergewicht ist, das man nicht leichtfertig übergehen kann. Mit August Laumer lässt sich die Fortsetzung der Nutzung des Begriffs geschichtlich mit dem Lernfortschritt begründen, den die Kirche durch ein Missverständnis im 19. und 20. Jahrhundert gemacht hat. Herbert Haslinger macht in diesem Zusammenhang das Verständnis des Pastoralbegriffs des Zweiten Vatikanischen Konzils stark. Und Reinhard Feiter ergänzt darüber hinaus, dass gerade weil der Begriff ambivalent sei, er im Namen des Faches Pastoraltheologie geführt werden sollte, um anzuzeigen, welchen Gefahren sich diese wissenschaftliche Reflexion aussetzt. Man wird mit diesen drei jüngeren Texten zur Einführung in die Pastoraltheologie wohl die Frage: „Darf man noch ‚Pastoral‘ sagen?“ bejahen.

Allerdings klang schon mehrfach, vor allem mit Bezug auf Anton Graf, aber auch in der zuletzt referierten Position, eine Verwechslungsgefahr an, die noch näher in Augenschein zu nehmen ist. Dabei ist zu bedenken, dass die drei herangezogenen Texte zur Einführung je vor der Publikation der MHG-Studie veröffentlicht wurden.

Neuere Diskussionen um Macht

Seit Veröffentlichung der MHG-Studie (Dreßing et. al. 2018) gab es mehrere Theologinnen und Theologen, die auf verschiedene Weise auf die Gefahren hingewiesen haben, die entstehen, wenn die Möglichkeit der Verwechslung von göttlicher und menschlicher Autorität gegeben ist (vgl. etwa im Hinblick auf die „Sakralisierung“ von Amtsträgern Striet 2019, Reményi 2020 oder Hoff 2019). Diese Verwechslungsgefahr erstreckt sich nicht bloß auf sexualisierte Gewalt und Hands-on-Taten, sondern sie besteht auch im Hinblick auf spirituellen Missbrauch.

Der Systematische Theologe Wolfgang Beinert (2019, 210) problematisiert in diesem Zusammenhang etwa, dass das Handeln des Priesters durch Verleihung einer auratischen Macht „kaum unterscheidbar vom Handeln Gottes selber“ wird. Sein aktueller Verdacht, dass eine „‚anomale Verständnisweise von Autorität‘ Ausfluss einer verhängnisvollen Untreue zu den Weisungen des Evangeliums Christi ist“ (Beinert 2019, 210 mit Hinweis auf ein Zitat von Papst Franziskus), fügt sich insofern nicht nur gut an die eben zitierte historische Kritik von Anton Graf an, sondern letztlich auch an die biblische Kritik des Propheten Ezechiel. Denn wo der Anspruch von Menschen mit dem Anspruch Gottes verwechselt wird, sind diejenigen, die so handelnd ihren Narzissmus ausleben, mit der gleichen Schelte zu belegen, wie Ezechiel sie äußert: „mit Härte habt ihr sie niedergetreten und mit Gewalt“ (Ez 34,4, EÜ 2016).

Beinert jedenfalls attestiert einen „latenten Monophysitismus“ der neuzeitlichen Ekklesiologie: „Das Göttliche übermächtigt das Menschliche in der Kirche nahezu vollständig. Sie erscheint als eine Filiale des Himmels mit seiner Herrlichkeit“ (Beinert 2019, 211). Und darin wurzelt zu einem großen Teil das Gefahrenpotenzial der Kirche. Sie sei eben „*nur* Sakrament, also lediglich schwacher Hinweis auf das Ziel, niemals dieses selber. Dieser Verwechslung unterliegt sie immer wieder“ (Beinert 2019, 213).

Vor diesem Hintergrund wäre die Frage nach der Pastoralmetapher doch wieder neu aufzuwerfen. Mindestens die Darstellung eines historischen Missverständnisses in der Hirtenmetapher, aus dem man inzwischen gelernt habe, wäre zu überdenken. Denn folgt man Beinerts Analyse, dann hat sich dieses doch durchgetragen: Man scheint im 20. Jahrhundert nach wie vor der Gefahr zu erliegen, den Repräsentanten des Guten Hirten mit dem Repräsentierten zu verwechseln. Die Ambivalenz, die der Hirtenmetapher innewohnt, ist nach wie vor präsent.

Aber vielleicht hat sie sich inzwischen besser versteckt. So jedenfalls lassen sich Ute Leimgrubers „Überlegungen zu einer machtsensiblen Pastoraltheologie“ auf die Ausgangsfrage hin lesen (vgl. Leimgruber 2020). Sie spricht hier und an anderen Stellen von „hidden patterns“. Damit bezeichnet sie „Muster, die in unser Denken und Handeln, in Körper, Dinge und Phänomene eingewoben sind, ohne als solche sichtbar zu sein“ (Haslbeck, Hürten & Leimgruber 2022).

Dabei werden unter Rückgriff auf Ansätze von Judith Gruber (vgl. etwa Gruber 2020) Macht und Machtzusammenhänge als ein verdrängtes Thema der Theologie angesehen. Das gilt auch für die Pastoraltheologie, deren Aufgabe es werde, Macht zu reflektieren und dazu insbesondere unterdrückende und verschleierte Machtverhältnisse in den Blick zu nehmen. Mittels postkolonialer Theorien soll so der „Verschleierung von Machtzusammenhängen in kirchlichen Praxisbezügen ebenso wie in theologischen Diskursen“ entgegengewirkt werden (Leimgruber 2020, 210). Dazu wären jene verborgenen Muster („hidden patterns“) aufzudecken.

Aufgezeigt werden kann auf die Weise, was zur Entstehung subalterner Räume beiträgt. Subalterne Räume entstehen durch asymmetrische Herrschaftsstrukturen, in denen die Herrschenden *für* die Beherrschten sprechen und den Beherrschten so die Stimme genommen wird:

> „Es wird von einer Position der Mächtigen ausgegangen, die aus ihrer Macht heraus andere ‚er-mächtigen‘, von einer Position von Habenden, die anderen etwas ‚geben‘ (z. B. eine ‚Stimme‘,) selbst aber nicht offen legen, von welcher Position aus sie das tun“ (Leimgruber 2020, 217).

So gut der Versuch auch prinzipiell gemeint sein kann, führt er doch in eine noch gesteigerte Abhängigkeit, wenn

> „darin jene ‚Hidden Patterns‘ wirken, die die Normen und Perspektiven derjenigen, die transitiv ermächtigen über diejenigen, die intransitiv ermächtigt werden, stellen. Es bleibt eine asymmetrische Perspektive auf die Marginalisierten, deren

> Marginalisierung damit gerade nicht aufgehoben, sondern unter anderen Umständen perpetuiert wird“ (Leimgruber 2020, 217).

Subalternität lässt sich wohl nicht vollständig aufheben, weil menschliche Beziehungen sich letztlich immer in Asymmetrien konkretisieren. Aber Leimgruber erachtet es als eine Aufgabe und Herausforderung der Pastoraltheologie, „dass möglichst wenig Subalternität durch Repräsentation produziert wird“ (Leimgruber 2020, 219).

Als ein Bestandteil jener „hidden patterns“ können auch und gerade alltägliche Begriffe gelten. Entsprechend können auch pastoraltheologisch geprägte Begriffe und Konzepte zur Bildung von missbrauchsbegünstigenden oder gewaltfördernden Mustern beitragen (vgl. Ziegler 2022, 306–309). Das gilt auch für das Wort „Pastoral“. Auch wenn der Begriff in der Regel nicht unmittelbar mit der Hirtenmetapher assoziiert werden sollte, kann diese doch immer wieder unterschwellig eine Asymmetrie und ein Abhängigkeitsverhältnis reproduzieren: Auf der einen Seite der „Pastor“, der Hirte – auf der anderen Seite die abhängigen Schäfchen – gerade, *weil* die Hirtenmetapher mit dieser Implikation im Pastoralbegriff mitgesagt wird, wäre er insofern kritisch zu betrachten. Das wäre mit Leimgrubers Ansatz als ein „hidden pattern“ anzusehen, nicht zuletzt, weil sich darin die von Beinert kritisierte auratische Macht, die menschliches und göttliches Handeln verwechselt, verstecken kann. Der subalterne Raum, der entsteht, nimmt den „Schäfchen“ schlimmstenfalls ihre Autonomie; der menschliche „Pastor“ kann ihnen vielleicht die Stimme verleihen, bestimmt aber unweigerlich, solange er der Hirt gegenüber der Herde ist, die normative Perspektive, unter der das passiert: Er verleiht ihnen höchstens *seine* Stimme, die Schafe aber bleiben stumm.

Aus dieser Erwägung heraus ließe sich ein Gegenargument zu den Positionen aus der pastoraltheologischen Einführungsliteratur, wie ich sie geschildert habe, entwickeln. Denn womöglich wird mit der Verwendung des Wortes „Pastoral“ eben nicht nur die Fallhöhe angezeigt, der sich pastoraltheologische Reflexion stellen muss, sondern zugleich auch das binär codierte Muster reproduziert, in dem klerikale und männliche Dominanz Unheil und Schaden anrichten. Vor diesem Hintergrund spielte es auch keine Rolle, ob, wie in den Texten betont wird, das Wort „Pastoral“ vom Zweiten Vatikanum her zu denken ist, oder nicht: Die Möglichkeit der Produktion epistemischer Gewalt bliebe durch die Verwendung des Begriffs im theologischen Diskurs erhalten, selbst wenn man mit dem Konzil dagegen optiert. Aus dieser Perspektive wäre die Frage „Darf man noch ‚Pastoral‘ sagen?“ wohl ehestens zu verneinen.

Erörterung

Drei Diskursfelder wurden nun durchsucht, um Gefährdungen im Pastoralbegriff zu erörtern. Dabei ging es vordergründig um die Frage, ob man die im Pastoralbegriff schlummernde Hirtenmetapher wieder wecken will oder man es besser sein lässt. Im Rückgriff auf biblische Texte hat sich gezeigt, dass die Anwendung der Hirtenmetapher

auf menschliches Handeln eher kritisch zu betrachten ist. Vielmehr ist es gerade Gott, der die menschlichen Hirten ablöst, sodass der von unmenschlichen Herrschaftsstrukturen befreite Mensch aufatmen kann: „*Der Herr* ist mein Hirte“ (Ps 23). Dass dennoch in der Geschichte der Kirche „Pastoren“ tätig werden und mit dem „Guten Hirten“ verwechselt werden, wird in der aktuelleren pastoraltheologischen Einführungsliteratur zum Teil als geschichtliches Missverständnis abgelegt. Stattdessen wird die Verwendung des Begriffs unter der Bedingung akzeptiert, dass er mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als ein Wesensmerkmal der Kirche gelesen wird. Somit geht es um ein Kriterium „Pastoralität“, an dem sich kirchliches Handeln messen lassen muss, und nicht um das Handeln menschlicher „Pastoren“. Gleichzeitig bleibt die Gefahr asymmetrischer Herrschaftsverhältnisse durch Verwechslung des menschlich Handelnden mit dem Handeln Gottes im Pastoralbegriff enthalten.[6] Zwar lässt sich argumentieren, dass es notwendig ist, *mit* dem Pastoralbegriff auf diese Gefahr hinzuweisen, auf der anderen Seite steht das Argument, dass gerade *durch* den Pastoralbegriff versteckt in alltäglichen Begriffsstrukturen asymmetrische Herrschaftsverhältnisse reproduziert werden können.

So dürfte man auf den ersten Blick eigentlich nicht mehr „Pastoral“ sagen, könnte man meinen. Denn welcher Vorteil des Pastoralbegriffs sollte das Risiko rechtfertigen, das vor allem mit dem zuletzt genannten Argument verbunden ist?

Allerdings lässt sich mit dem bis hierher Referierten vielleicht eine dritte Perspektive im Sinne einer modifizierten Verwendung entwickeln. Ich plädiere dafür, das Wort „Pastoral“ weniger als eine organisationale oder soziale Planungsgröße und vielmehr als einen phänomenologischen Entdeckungshorizont zu verwenden. Das ändert nichts an der „Grundaufgabe der kreativen Konfrontation von Evangelium und Existenz“ der Kirche (Bucher 2012, 63). Man kann Gottesdienste planen, die Arbeit in Suppenküchen, Präsenz- und Gesprächszeiten im Krankenhaus, Bibelabende, Kirchenführungen, die Freigabezeiten von Räumen etc., aber man kann nicht das pastorale Ereignis planen – dafür kann man sich höchstens vorbereiten, disponieren, um es (ggf. erst im Nachhinein) zu entdecken.

Entsprechend möchte ich vorschlagen, das Adjektiv „pastoral“ vor allem in Verbindung mit Verben in der Vergangenheitsform zu nutzen. Nur in diesem Fall erschiene es mir legitim, die Hirtenmetapher wieder zu wecken: Ein Gottesdienst, ein Gespräch oder eine Situation an einem Ort *war* dann pastoral oder *wird dann pastoral gewesen sein*, wenn ein Ereignis stattgefunden *hat*, das sich *rückblickend* auf die Präsenz und das

[6] Spezifisch für die römisch-katholische Kirche ist dabei die Stabilisierung entsprechender Beziehungsgefüge durch die Weihe. Bemerkenswert ist dabei, dass der Hirten- bzw. Pastorentitel explizit Geweihten vorbehalten wird, wie etwa die Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester von 1997 gleich in Artikel 1 bestimmt, abrufbar unter https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_ge.html [20.12.2024].

Wirken Gottes hin lesen lässt (vgl. Burke 2021). Als Pastoraltätige*r identifiziert sich selbst dann nicht, wer intentional handelt und ihr oder sein eigenes Ziel erreicht (am Beispiel des Trostes vgl. hierzu Feiter 2006). Vielmehr kann die Person in dem Moment, in dem etwas *anfangen darf* (vgl. Müller 2019 a sowie Müller 2019b), das erstaunliche Ereignis einer *Teilhabe* an der Praxis Christi entdecken, die sich nur deshalb realisieren kann, weil dieser sich entzieht – das ist im Gegensatz zur Pastoralmacht (vgl. Foucault 1999)[7] seine *Autorität*, die das Mitwirken an seinen Werken frei gibt (vgl. de Certeau 2009/1987, 99–115). Insofern repräsentiert ein am pastoralen Ereignis beteiligter Mensch nicht einfach sich selbst, sondern den entzogenen Christus, den eigentlichen Hirten. So jedenfalls könnte eine *Theologie* der Pastoral ansetzen, die in jedem Fall davon ausgehen muss, dass pastorale Ereignisse gerade nicht an bestimmte institutionelle oder organisationale Rahmungen gebunden sind (vgl. Feeser-Lichterfeld 2023), sondern umgekehrt die Kirche als Institution und Organisation diese Ereignisse zu ihrer Agenda macht. Die Verwendung des Pastoralbegriffs wäre dadurch hinsichtlich sozialer Positionen prinzipiell reziprok möglich (vgl. Bauer 2023), weil sie nicht mehr auf Titel und Statuszuschreibungen verweist, sondern auf Ereignisse und Praktiken.

Gegenüber einem vollständigen Ablegen des Begriffs „Pastoral“, falls das überhaupt möglich wäre, wäre ich aus zwei Gründen skeptisch. Zum einen ist zweifelhaft, ob die Alternativen das entscheidende Problem lösen können. Zumindest müsste reflektiert werden, ob sich in Begriffen wie „jesuanische Praxis“ ebenso ein verstecktes Muster für den Heroismus klerikal aufgeladener Herrschaftsstrukturen verbergen kann wie im Begriff „Pastoral“. Zu vermeiden wäre in jedem Fall, dass nur Begriffe verschoben werden, ohne das eigentliche Problem zu thematisieren. Zum anderen erscheint mir insbesondere die biblische Perspektive auf die Hirtenmetapher eine kostbare Ressource dafür zu bieten, gerade einen *kritischen* Umgang mit Herrschaftsstrukturen zu schaffen. Allerdings nur dann, wenn die Hirtenmetapher streng auf Gott bezogen gelesen wird. Menschliche Praktiken des in diesem Sinne metaphorischen Weidens können sich *ex eventu* als Beteiligung am Handeln des lebensspendenden Gottes erweisen, *müssen* sich aber auch zunächst begründet als solche erweisen, um im metaphorischen Spiel entsprechend gelten zu können. Die Bedingung dafür ist ein sachkundiger und reflektierter Umgang mit dem Pastoralbegriff, an den sich gerade durch das aktuelle theologische Diskursgeschehen erinnern lässt.

Ob man den Namen des Faches „Pastoraltheologie“ ablegen sollte, wird sicherlich weiterhin zu diskutieren sein. Was mit dieser Erörterung zum Vorschein kommen kann ist,

[7] Nur erwähnt werden kann hier, dass die Pastoralmacht als Machttechnik von Foucault gerade nicht ausschließlich kirchlich verortet wird, sondern lediglich durch das Christentum erfunden und in verschiedener Weise in der aufgeklärten Gesellschaft adaptiert worden sei: „In gewisser Hinsicht kann man den modernen Staat als (…) eine neue Form der Pastoralmacht ansehen“ (Foucault 1999, 170). Die machtkritischen Fragen, die hier im theologischen Diskursrahmen besprochen werden, haben insofern Relevanz auch über diesen Diskursrahmen hinaus, etwa mit Blick auf gegenwärtige Politikstile.

dass, wenn man eine *Theologie der Pastoral* vertreten möchte, diese sich konkretisieren kann als Entdeckungsprogramm der Spuren und Wirkweisen Gottes in der Welt. Und das fordert dazu auf, sich auf die Suche zu begeben nach den Ereignissen der verwirklichten Verheißung vom *Leben in Fülle*, die es erforderlich macht, sich in all seinen Facetten auf das Leben einzulassen, das auf diese Fülle wartet und hofft.

Literaturverzeichnis

Bauer, Christian (2023). Orthodox Radicality? Pastoraltheologie zwischen Klerikalismus und Synodalität. Mitschnitt der Antrittsvorlesung abrufbar unter https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=SF5WX7Blwi4 [15.9.2024].

Beinert, Wolfgang (2019). Gottesmissbrauch. In: Matthias Reményi & Thomas Schärtl (Hg.), Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise. Regensburg: Friedrich Pustet, 203–215.

Bucher, Rainer (2012). … wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche. Würzburg: Echter.

Burke, Andree (2021). Was bedeutet „pastoral“? Pastoralität als Ereignis. In: Theologie der Gegenwart 64, 222–232.

Burke, Andree (2023). Agent:innen des Unmöglichen. Entdeckungen kreativer Potenziale für ein kirchliches Personalmanagement im Wandel der Dispositive des Erwerbslebens [Habilitationsschrift Tübingen, in Veröffentlichung].

De Certeau, Michel (2009/1987). GlaubensSchwachheit, Stuttgart: Kohlhammer.

Dreßing, Harald, Salize, Hans Joachim, Dölling, Dieter, Hermann, Dieter, Kruse, Andreas, Schmitt, Eric & Bannenberg, Britta (2018). Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch Katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Projektbericht, Mannheim, Heidelberg, Gießen: Onlineveröffentlichung 2018, abrufbar unter https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf [23.9.2024].

Feeser-Lichterfeld, Ulrich (2023). Pastoral und Pastoralität – ein kritischer Abgleich und notwendiger Perspektivwechsel. In: Rainer Bucher, Rainer Krockauer & Johann Pock (Hg.), Theologie als Werkstatt. Offene Baustellen einer praktischen Theologie. Münster: Lit, 153–162.

Feiter, Reinhard (2006). Trösten – oder: Die Kunst, nicht trösten können zu wollen. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie 26, 149–160.

Feiter, Reinhard (2012). Einführung in die Pastoraltheologie. In: Claus Peter Sajak (Hg.), Praktische Theologie. Theologie studieren – Modul 4, Paderborn: Schöningh.

Feiter, Reinhard (2019a). Wann ist Praxis pastoral – und was lässt sich aus ihr für die Pastoral lernen? In: Ulrich Feeser-Lichterfeld & Kai G. Sander (Hg.), Studium trifft Beruf. Praxisphasen und Praxisbezüge aus Sicht einer angewandten Theologie. Ostfildern: Grünewald, 97–108.

Feiter, Reinhard (2019b). Wort, das inspiriert. In: Marie-Theres Wacker (Hg.), Wozu ist die Bibel gut? Theologische Anstöße. Münster: Aschendorff, 121–130.

Feiter, Reinhard (2024). Die Hirtenmetapher in der Pastoraltheologie. In: Lebendige Seelsorge, 75, 105.

Först, Johannes (2012). Empirie und (Pastoral-)Theologie: Wirklichkeitsrezeption als eine Bedingung pastoraler Praxis und Gottesrede. In: Johannes Först & Heinz-Günther Schöttler (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter. Münster: Lit, 67–79.

Först, Johannes & Schöttler, Heinz-Günther (Hg.) (2012). Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter. Münster: Lit.

Foucault, Michel (1999). Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des Subjekts. In: Michel Foucault & Jan Engelmann (Hg.), Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien, Stuttgart: DVA, 161–171.

Graf, Anton (1841). Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie. Tübingen: Laupp.

Gruber, Judith (2020). New Beginnings without Innocence. Structural Reform in the Church through the Lens of a Political Theology of Un/recognizability. In: ET-studies 11, 185–205.

Haslinger, Herbert (2015). Pastoraltheologie. Paderborn: Schöningh.

Haslbeck, Barbara, Hürten, Magdalena & Leimgruber, Ute (2022). Missbrauchsmuster – hidden patterns of abuse. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 20.12.2022, abrufbar unter https://www.feinschwarz.net/missbrauchsmuster/ [17.9.2024].

Hoff, Gregor Maria (2019). Sakralisierung der Macht. Theologische Reflexionen zum katholischen Missbrauch-Komplex, Vortrag im Rahmen der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 13. März 2019 in Lingen, abrufbar unter https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038c-FVV-Lingen-Studientag-Vortrag-Prof.-Hoff.pdf [17.9.2024].

Hoff, Gregor Maria (2022). Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung. Stuttgart: Kohlhammer.

Hunziker-Rodewald, Regine (2021). Art. Hirt (AT). In: WiBiLex, abrufbar unter http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21334/ [15.9.2024].
Die Angaben zu Seitenzahlen folgen der Nummerierung des PDF-Dokuments.

Lang, Manfred (2020). Art. Hirt (NT). In: WiBiLex, abrufbar unter https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46901/ [15.9.2024].
Die Angaben zu Seitenzahlen folgen der Nummerierung des PDF-Dokuments.

Laumer, August (2015). Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen. Regensburg: Pustet.

Leimgruber, Ute (2020): „Hidden Patterns" – Überlegungen zu einer machtsensiblen Pastoraltheologie. In: ET-studies 11, 207–224.

Müller, Hadwig (2019a). Anfangendürfen – Seelsorge und Pastoraltheologie. In: Traugott Roser (Hg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 42–53.

Müller, Hadwig (2019b). Anfangen zu leben und dem eigenen Verlangen Raum zu geben. Zeugende Pastoral – eine Pastoral im Dienst des Anfangendürfens. In: Euangel (1/2019), abrufbar unter https://www.euangel.de/ausgabe-1-2019/frei-geben-zeugende-pastoral/zeugende-pastoral-eine-pastoral-im-dienst-des-anfangenduerfens/ [17.9.2024].

Oberforcher, Robert (2000). Das Bild von Hirt und Herde im „Morgenland“. In: Hermann Stenger, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck: Tyrolia, 33–78.

Pörksen, Uwe (1988/^{6}2004). Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur, Stuttgart: Klett-Cotta.

Reményi, Matthias (2020). Kirche, Amt und Sakramentalität. Eine Bestandsaufnahme angesichts der Missbrauchskrise. In: Richard Hartmann & Stefan Sander (Hg.), Zeichen und Werkzeug. Die Sakramentale Grundstruktur der Kirche und ihrer Dienste und Ämter. Ostfildern: Grünewald, 87–116.

Scherer, Hildegard (2024). Am Wohl der Herde gemessen. In: Lebendige Seelsorge, 75, 100–102.

Stenger, Hermann (2000). Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck: Tyrolia.

Schüßler, Michael (2010). Klerikalismus im Volk Gottes. Beobachtungen zur gegenwärtigen Formation einer vormodernen Problematik. In: Rainer Bucher & Johann Pock (Hg.), Klerus und Pastoral. Münster: Lit, 5–19.

Schüßler, Michael (2022). Un/doing Co-Klerikalismus. In: Lebendige Seelsorge, 73, 50–54.

Sedlmeier, Franz (2013). Das Buch Ezechiel. Kapitel 25–48. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2022). In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche. Wort der deutschen Bischöfe zur Seelsorge. Bonn: Butzon & Bercker.

Striet, Magnus (2019). Sexueller Missbrauch im Raum der Katholischen Kirche. Versuch einer Ursachenforschung. In: Magnus Striet & Rita Werden (Hg.), Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester, Freiburg/Br.: Herder, 15–40.

Werbick, Jürgen (2022). Die Berufung zum priesterlichen Leitungs- und Heiligungsdienst in einer partizipativen Kirche. In: Alois Buch & Josef Freitag (Hg.), Ausbildung und Dienst künftiger Priester. Herausforderung – Vergewisserung – Perspektiven. Freiburg/Br.: Herder 2022, 141–155.

Ziegler, Hannah (2022). Theologie angesichts sexueller Gewalt in der römisch-katholischen Kirche, In: ET-studies 13, 291–310.

Zmiejewski, Josef (2006): Art. Hirt, Guter Hirt. II. Neues Testament, in: Lexikon für Theologie und Kirche: Band 5. Freiburg/Br.: Herder, Sp. 155–157.

PD Dr. Andree Burke
Lehrstuhl für Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/praktische-theologie/personen/dr-andree-burke/
ORCID: 0000-0002-2209-8665