

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Stil und Lebensform
Zum Gespräch von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte

Stil und Lebensform Zum Gespräch von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte*

Abstract

Auf den folgenden Seiten wird das theoretisiert, was in der ZPTh 1/2017 am Beispiel des Priesterbildes zwischen Kirche und Welt praktisch durchgespielt wurde: ein Dialog von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte. Beide theologischen Disziplinen treffen sich in ihrem Interesse für die raum-zeitlichen Bedingungen, unter denen das Christentum je neu verwirklicht wird. „Stil“ und „Lebensform“ vergangener und jetzt lebender ChristInnen stehen im Blickpunkt beider Fachkulturen, die gemeinsam und absichtsfrei die religiösen Archive des Christentums öffnen und den Menschen der Postmoderne verfügbar machen. Diese Archive können ganz unterschiedliches Potenzial auch für jene Menschen entfalten, die nicht mehr im Strom des Christlichen aufgewachsen sind.

This essay will continue the dialogue between pastoral theology and church history. It is an effort to provide a theoretical framework and an elaboration to the practical considerations raised in the ZPTh 1/2017, concerning the image of the priest between the Church and the world. The opportunity for communication between the two theological disciplines arises from their shared interest in the inescapably transformative spatiotemporal conditions, to which Christianity is tied. The Christian “style” and “way of life” in the past and present are at the center of both disciplines. Jointly, these disciplines can open up the archives of Christianity in order to make them available to postmodern men and women, forsaking the possibility to control the treatment of their content. The archives can unfold as sources of potential for those, who have not previously been influenced by Christianity.

Dieser Beitrag ist das Produkt eines fortgesetzten Gespräches unter KollegInnen. Er will Nähe zwischen zwei theologischen Disziplinen aufzeigen, die in der jüngeren Forschungslandschaft offenkundig sind: Bestimmte Spielarten der katholischen Pastoraltheologie operieren mit historischen Methoden und Quellen, sie wühlen im mentalen „Diskursarchiv“¹ der Geschichte und machen die verschiedenen Traditionen des Katholizismus erinnerlich.² Sie sind sich nämlich mit den KirchenhistorikerInnen einig,

* Für wichtige Hinweise bedanken wir uns, wie schon bei dem in ZfPTh 1/2017 veröffentlichten Aufsatz, bei Andreas Holzem, Michael Schüßler und Teresa Schweighofer sowie dem Doktorandenkolloquium des Lehrstuhls für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen.

¹ Christian Bauer, *Indiana Jones in der Spätmoderne? Umrisse einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen*, in: *Lebendige Seelsorge* 62 (2011) 1, 30–35.

² Zu nennen sind hier die Arbeiten von Christian Bauer (Innsbruck), der in seinen Veröffentlichungen z. B. immer wieder in historischen Rückblenden auf die französischen Arbeiterpriester und ihren explorativen Missionsbegriff hinweist, Rainer Bucher (Graz), der seine Forschungen selbst in der Kirchengeschichte begonnen hat, und Matthias Sellmann (Bochum), der eng mit dem dortigen

dass Praktiken und Glaubenserfahrungen – ob in der Gegenwart oder in der Vergangenheit – selbst Theologie generieren.³ Daher fragen diese PastoraltheologInnen neu nach dem Verhältnis von Geschichte und Gegenwart des christlichen Glaubens, nach dem Verhältnis vergangener und aktueller Praktiken bzw. nach dem Verhältnis von tradierter, kollektiver Glaubenserinnerung und den postmodernen Glaubenserfahrungen.

Im Folgenden sollen diese innertheologischen Nähen⁴ aufgezeigt und Möglichkeiten angedeutet werden, wie sie für die Kirchengeschichte fruchtbar gemacht werden können. Das heißt keineswegs – so möchten wir einschränkend hinzufügen – eine neue Metatheorie oder ein wegweisendes Zukunftsmodell für die Kirchengeschichte oder gar die Pastoraltheologie zu entwerfen. Vielmehr geht es um eine Zeitgenossenschaftsperspektive für das Fach Kirchengeschichte, die sich dezidiert in der Tradition der Christentumsgeschichte als „Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘“⁵ versteht.

Vertreter der kirchlichen Zeitgeschichte, Wilhelm Damberg, zusammengearbeitet. Vgl. etwa Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“, 2 Bde., Berlin 2010; Christian Bauer, Überschreitung alltäglicher Parallelwelten. Eine Relecture der Sinus-Milieu-Studie mit Georges Bataille, in: Johann Evangelist Haffner – Joachim Valentin (Hg.), Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit (Religionskulturen 6), Stuttgart 2009, 317–343; Rainer Bucher, Hitlers Theologie, Würzburg 2008 und Matthias Sellmann, Katholische Kirche heute. Siebenfache Pluralität als Herausforderung der Pastoralplanung, in: Wilhelm Damberg – Karl-Joseph Hummel (Hg.), Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen 130), Paderborn u.a. 2015, 113–140. Dass das Selbstverständnis und die aktuelle wissenschaftstheoretische Verortung der Pastoraltheologie auf ganz unterschiedliche Weise mit historischen Methoden oder Fragestellungen verbunden sind, zeigen die Beiträge in PThI 35 (2015) 2.

³ Michael Schüßler besteht darauf, dass die „vielen praxishaltigen, praxisgetränkten kirchlichen Erfahrungen [...] wirklich dogmatisches Gewicht“ haben, die man „in die Wissenschaft und in die Theologie, in die Kirchen hinein mit genau diesem dogmatischen Gewicht vertreten muss“. Vgl. Diskussion „Die Schwächen der Pastoraltheologie“, in: Rainer Bucher (Hg.), Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute 105), Stuttgart 2010, 233–246, hier 246.

⁴ Eine Reflexion, wie die Interdisziplinarität der theologischen Fächer gelingen kann, ist gerade auch deshalb sinnvoll, weil die durch den Bolognaprozess initiierten Module der theologischen Studiengänge und Prüfungsformen durchweg interdisziplinär konstruiert sind. Zwar haben die hochschulpolitischen Prozesse der vergangenen Jahre eine Vielzahl an hochschuldidaktischen Schriften für die einzelnen theologischen Fächer produziert, die innertheologische Interdisziplinarität kam dabei aber selten zum Tragen.

⁵ Andreas Holzem, Die Geschichte des „geglaubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Andreas Leinhäupl-Wilke – Magnus Striet (Hg.), Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen (Münsteraner Einführungen Theologie 1), Münster 2000, 73–103, hier 73; Ders., Praktische Theologie in der Vergangenheitsform. Die Geschichte des Christentums als Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘, in: Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. FS Ottmar Fuchs (Praktische Theologie heute 74), Stuttgart 2005, 388–397, hier 388.

1. Erneuerung der Theologie im Zeichen der Geschichte – eine Verortung

Das Insistieren auf der innertheologischen Bedeutsamkeit der Christentumsgeschichte – nicht im Sinne einer Heilsgeschichte, sondern zunächst der geschichtlichen Gegebenheiten und deren Überlieferung in Quellen – ist verbunden mit einem theologischen Aufbruch in Frankreich zur Mitte des 20. Jahrhunderts, der *Nouvelle Théologie*. Hinter dem anfangs pejorativ gebrauchten Begriff verbarg sich keine feste Schule, sondern eher eine Denkrichtung, die durch unterschiedlich nahen Kontakt vor allem französischer Dominikaner und Jesuiten zu charakterisieren ist.⁶ Die *Nouvelle Théologie* hat die katholische Theologie im Zeichen der Geschichte erneuert. Ihre Vertreter holten einen Gedanken ans Licht der theologischen und kirchlichen Öffentlichkeit, der bis dahin höchstens in den hinteren Studierstuben anzutreffen war. Die Handlungskriterien der Kirche, so schrieb Kardinal Emmanuel Suhard (1874–1949) im Jahr 1947, ergeben sich aus dem Dogma und aus der Erfahrung der Kirchengeschichte.⁷ Das Dogma hätte keiner bestritten; dass die Kirche aber einem historischen Wandel unterliegt, der selbst Erfahrungs- und Innovationspotenzial für die Gegenwart birgt, das war 1947 keineswegs *common sense*.⁸ Die Vertreter der *Nouvelle Théologie* betonten in der Überwindung der seit dem 19. Jahrhundert dominierenden Neuscholastik gerade die Geschichtlichkeit der Offenbarung.⁹ Aus der daraus resultierenden „Entdeckung“ der Welt leiteten sie auch ein gesellschaftliches Engagement der Christinnen und

⁶ Vgl. Albert Raffelt, Art.: *Nouvelle Théologie*, in: LThK, Bd. 7, ³1998, 935ff. Zur *Nouvelle Théologie* und ihrer Geschichtsbezogenheit vgl. in jüngerer Zeit Giacinta Spinosa, *Le scuole di Le Saulchoir e Lyon-Fourvière. Teologia cattolica e rinnovamento storiografico (Negotia litteraria, Studi 15)*, Roma 2012.

⁷ Vgl. Wilhelm Damberg, *Die „Lehrmeisterin des Lebens“ – Kirchengeschichte und Innovation im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Ders. – Matthis Sellmann (Hg.), *Die Theologie und „das Neue“*. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg i. Br. 2015, 81–110, hier 88, mit Bezug auf Emmanuel Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, Paris 1947, dt.: *Aufstieg oder Niedergang der Kirche? Hirtenbrief des Kardinal-Erzbischofs Suhard von Paris, Offenburg 1947*.

⁸ Die deutschsprachige Kirchengeschichte hatte sich zu dieser Zeit vielerorts noch in die Selbstmarginalisierung zurückgezogen; eine Strategie, die als Reaktion auf die Modernismuskrise zu verstehen ist. Daraus ergaben sich als Aufgabenfelder entweder Quelleneditionen oder heilsgeschichtliche Entwürfe. Noch das von Hubert Jedin verantwortete Handbuch der Kirchengeschichte, das zwischen 1962 und 1979 in zehn Bänden erschien, verstand Kirchengeschichte auf einer Metaebene als Heilsgeschichte, gleichzeitig aber sammelten die beteiligten Autoren in strenger Anwendung der historischen Methode Zahlen, Daten und Fakten. Vgl. Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 Bde. (z. T. untergliedert), Freiburg i. Br. u. a. 1962–1979. Für eine Einschätzung vgl. Nicole Priesching, *Zwischen Heilsgeschichte und Faktenpositivismus. Hubert Jedin's Standardwerk der Kirchengeschichte*, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7 (2010), 475–478.

⁹ Eine mehr oder minder offene Verurteilung der *Nouvelle Théologie* findet sich in der Enzyklika „*Humani Generis*“ (1950), welche die enormen amtskirchlichen Vorbehalte gegen diese Denkrichtung widerspiegelt. Vgl. Pius XII., *Humani Generis*, in: *AAS* 42 (1950), 561–578, hier 566.

Christen ab.¹⁰ Erst ihr Einfluss auf das II. Vatikanum ließ die Vorwürfe an eine Theologie, die sich nach ihrem eigenen Anspruch „im Gleichklang mit den stets veränderl[ichen] Erdendingen“¹¹ selbst ändern müsse, dabei aber die notwendig feste, dogmatische Einheit des Glaubens übersehe, verstummen.

Bedeutende Vertreter der *Nouvelle Théologie* hatten in der Kirchengeschichte gelernt. Marie-Dominique Chenu (1895–1990) war gelernter Historiker, Yves Congar (1904–1995) betrieb seine Ekklesiologie von der Geschichte der Kirche her¹², Henri de Lubac (1896–1994) schuf mit den *Sources Chrétiennes*¹³ eine neue Grundlage für die Auseinandersetzung mit den Schriften der Kirchenväter, aber auch ein Bewusstsein für ihre je eigene Art, die gesellschaftlichen und intellektuellen Probleme der Antike mit der kirchlichen und theologischen Tradition zu verbinden.¹⁴ Sogar Angelo Roncalli (1881–1963), der spätere Papst Johannes XXIII., hatte seine Karriere als Professor für Kirchengeschichte in Bergamo begonnen. Er begegnete in seinen Jahren als Nuntius des Heiligen Stuhls in Frankreich Kardinal Suhards pastoraler Offenheit und seinem Wagemut für neue Ideen ebenso wie der Geschichtsverbundenheit der Pariser Theologen. Während sich die zeitgenössische Kirchengeschichte in Quelleneditionen und Spezialfragen marginalisierte, schlossen die Vertreter der *Nouvelle Théologie* die Kirchengeschichte an die Theologie an. Was bisher vielleicht zu wenig gesehen wurde: Sie suchten vor allem die Allianz der Kirchengeschichte mit der Pastoraltheologie. Beide Disziplinen verbindet nämlich eine Grundeinsicht: Die Kirche ist von und in der Welt.

Chenu und Congar entdeckten die topologische Theologie in den Schriften der TheologInnen aus dem 16. Jahrhundert und entwickelten sie für ihre systematische Theologie weiter. Teresa von Avila (1515–1582) und Melchior Cano (ca. 1509–1560) hatten mit den *loci* theologische Erkenntnisquellen ausgemacht. *Loci* bezeichnen Orte, an denen ChristInnen entdecken können, was Glauben ist. Chenu sah diese Glaubens-Orte nicht nur im Wort Gottes und im Lehramt verwirklicht, sondern auch im Leben der Menschen und in der Geschichte. „Erfahrung“ lautete sein Stichwort, Erfahrungen der Menschen, Erfahrungen der Kirche, Erfahrungen der Theologie. Yves Congar rechnete zu Beginn seines programmatischen Aufsatzes „Die Geschichte der Kirche als ‚locus theologicus‘“ 1970 bereits mit Gegnern: „Über jedes Wort in diesem Titel ließe sich diskutieren.“¹⁵ Dann aber warf er den geschichtsvergessenen TheologInnen vor, sie würden den Sinn des Dogmas durch ihr Beharren auf der Tradition verfehlen:

¹⁰ Vgl. Rudolf Voderholzer, Art.: *Nouvelle Théologie*, in: RGG, Bd. 6, ⁴2003, 414f.

¹¹ Zitiert nach Raffelt, *Nouvelle Théologie* (s. Anm. 6), 936.

¹² Vgl. Joseph Famerée, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et église, analyse et reprise critique* (Ephemerides theologicae Lovanienses, Bibliotheca 107), Leuven 1992.

¹³ *Sources Chrétiennes*, éd. du Cerf, Paris seit 1943.

¹⁴ Vgl. Damberg, *Lehrmeisterin* (s. Anm. 7), 84.

¹⁵ Yves Congar, *Die Geschichte der Kirche als ‚locus theologicus‘*, in: *Concilium* 6 (1970), 496–501, hier 496.

„Man hebt im Grunde nur ihre – apologetisch dienliche – Bedeutung als weit zurückreichende Zeugen hervor, kümmert sich aber nicht um ihre Geschichtlichkeit als solche, als ob es nicht auf ihre Lokalisation in der Zeit (und im Raum) ankäme.“¹⁶ Tatsächlich handelt es sich um ein interessantes Paradoxon, auf das Congar hier anspielte: Jene TheologInnen, die ihre Zeitgenossenschaft betonen und theologische und pastorale Antworten nicht in der Vergangenheit, sondern ausschließlich in ihrem sozialen, politischen und kulturellen Umfeld suchen, stellen implizit gerade die Kontextualität und damit Geschichtlichkeit von Theologie und Kirche heraus. Jene hingegen, die die Vollendung aller Offenbarung in Jesus Christus, die Bedeutung des Dogmas und seine zeitenüberdauernde Gültigkeit betonen, vergessen in ihrem Beharren auf der Geschichte die konkrete Geschichtlichkeit. Congar entlarvte diese Gedankenführung. Das Wesen des Christentums ist geschichtlich und der biblische Wahrheitsbegriff ist es auch: Die Wahrheit „liegt vor uns, nicht hinter uns“¹⁷. In Christus ist zwar schon alles geschehen, aber ebenso ist die Wahrheit Christi noch in der Geschichte zu verwirklichen. Congar ging es um die Geschichtlichkeit als solche. Die Anerkennung der Geschichtlichkeit lehrt die Bedingtheit lehramtlicher Dokumente, aber auch einen gesunden Relativismus, Selbstkritik und – wiederum ein Paradoxon – Läuterung: Erst Geschichtskennntnis „befreit uns von der Last der Vergangenheit“¹⁸. Geschichte war damit bei Congar ein *locus theologicus*, der die systematische Theologie die Bedingtheit aller lehramtlichen Aussagen erkennen lässt, ohne selbst schon theologischer Erkenntnisort zu sein. Marie-Dominique Chenu inspirierten die *loci* zu den *lieux théologiques en acte*¹⁹. Zu ihnen gehören, so schrieb Chenu 1937, die Emanzipation der Kolonien, die Ökumene der Konfessionen, das Aufkommen der Massengesellschaft und der Aufbruch der Kirche. All diesen zeitgenössischen Faktoren sprach er theologale Dignität zu.²⁰ Chenu klassifizierte bestimmte Praxisfelder seiner Zeit als theologische Erkenntnisorte, ohne selbst schon solche in der Vergangenheit zu suchen.

Ein Strang der jüngeren deutschsprachigen Kirchengeschichte hat die *loci*-Theologie für sich entdeckt. Sie rezipiert diese Theologie als Plädoyer für eine an die Fundamentalthologie angeschlossene Kirchengeschichte.²¹ Als Aufgabenbeschreibung für das Fach ergeben sich die kritische Betrachtung der Überlieferungsprozesse einerseits und die Beschäftigung mit der Geschichte als *memoria innovans* andererseits.²² Führt man

¹⁶ Ebd., 496.

¹⁷ Ebd., 499.

¹⁸ Ebd., 497.

¹⁹ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Une École de Théologie*, Paris 1985 [1937], 142.

²⁰ Vgl. Christian Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel Foucault und Michel de Certeau*, in: Ders. – Michael Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181–216, hier 184, unter Bezug auf Chenu, *École* (s. Anm. 19).

²¹ Vgl. in jüngerer Zeit Mariano Delgado, *Kirchengeschichte in schweren Zeiten*, in: Bernd Jaspert (Hg.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 53–65.

²² Vgl. ebd., 56–59.

die geistige Nähe der *loci*-Theologie mit der Kirchengeschichte weiter, so ergibt sich jedoch vor allem eine Schnittmenge der Kirchengeschichte mit der Pastoraltheologie. Damit kommt man einer bestimmten Richtung der Pastoraltheologie²³ entgegen, die gerade die Kooperation mit der Kirchengeschichte sucht. Im Versuch der Neuinterpretation der *Lieux théologiques en acte* im Geiste Chénus lotet diese „historisch-systematisch ausgerichtete Praktische Theologie“²⁴ nämlich auch in der Geschichte Diskursarchive und Praxisfelder aus.²⁵ Die PastoraltheologInnen als „hochspezialisierte Allround-Dilletanten“²⁶ zielen „auf die gleichzeitige Präsenz theologischer Diskurse im Praxisfeld und Repräsentanz pastoraler Praktiken im Diskursarchiv.“²⁷ Dazu forschen sie in theologischen Abhandlungen verschiedener Jahrhunderte genauso wie in historisch-pastoralen Praxisfeldern.²⁸ Mit Michel Foucault versuchen sie sich an einer Archäologie der Pastoraltheologie, die die Christentumsgeschichte als Gesprächspartnerin notwendig braucht.

Diese Pastoraltheologie sucht die Nähe zur Kirchengeschichte auf der Grundlage des Konzepts eines gründenden Bruchs, der nach Michel de Certeau das Christentum charakterisiert. Am Anfang der christlichen Bewegung stand ein leeres Grab, die Abwesenheit des Körpers Jesu, der Schrei der Frauen. Das älteste Evangelium, das Markusevangelium, endete ursprünglich offen mit dem Schrecken der Frauen. Wie Nachfolge Jesu praktisch geht, dazu gibt es keine normative Anleitung. Das später hinzugefügte Ende des Markusevangeliums führt die Jünger zurück nach Galiläa, und gibt damit jeder Generation vor, dass sie den Weg von Galiläa nach Jerusalem je eigenständig gehen und suchen muss.²⁹ Auch über Jesus selbst gibt es mehr als nur einen Bericht. Vier Evangelien erzeugen eine Pluralität der Schrift und eine Spannung nicht harmonisierbarer Ansätze, die von Anfang an auch eine Pluralität der Nachfolgewege oder aber die Offenheit der Nachfolge Jesu für die jeweiligen Umstände von Zeit und Raum lässt.

²³ Der Pastoralbegriff der Pastoraltheologie, wie sie hier verstanden wird, umfasst in Anlehnung an die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanischen Konzils die Erfahrungen und Handlungen aller Getauften. Die Pastoraltheologie beschreibt als ihren Gegenstand daher alle Phänomene, „wie sich die Kirche in eine bestimmte Gesellschaft, in bestimmte Situationen und Orte hinein ‚zeitigt‘, mit welchen Erfahrungen sie Kontakt aufnimmt, welche Optionen sie praktisch vertritt, welche Sozialgestalten und Kommunikationen sie nach innen und nach außen hin aufbaut, damit darin das Evangelium entweder in Wort und Tat oder in beidem erfahrbar wird“. Vgl. Ottmar Fuchs, Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff, in: PThI 33 (2013) 1, 15–46, hier 16.

²⁴ Bauer, Überschreitung (s. Anm. 2), 319.

²⁵ Vgl. programmatisch Bauer, Kritik (s. Anm. 20).

²⁶ Ebd., 192.

²⁷ Ebd.

²⁸ Für das Plädoyer des Vergangenheitsbezugs als Begegnung vgl. Ottmar Fuchs, Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: Ders. – Reinhold Boschki – Britta Frede-Wenger (Hg.), Zugänge zur Erinnerung, Münster 2001, 309–345.

²⁹ Vgl. Bauer, Kritik (s. Anm. 20), 210.

Die Evangelien geben also gerade „keine verbindlichen Werte, Sozialformen oder Zeitstrukturen vor, sondern [sie] mach[en] uns auf die radikal situative Forderung aufmerksam, die letztlich Gottes schweigende Forderung ist.“³⁰ Diese Argumentation verleiht der Kirchengeschichte ihre ureigene theologische Dignität:

„[W]eder die Schriften des Neuen Testaments ohne die gesamte Tradition des Christentums [können] den absenten Jesus als den präsenten Christus repräsentieren [...], noch diese Traditionen ohne jene Schriften, denn kein ‚Ort der Theologie‘ allein kann den abwesenden Ursprung des Christentums nachfolgend repräsentieren. Ursprungstreue und Spursicherheit dieser Nachfolge im Zusammenhang ihrer einzelnen Etappen werden dabei nach Certeau weniger über ihren materialen Gehalt als durch ihren formalen Ausdruck dessen mittels eines gemeinsamen ‚Stils‘ garantiert, welcher einen permanenten Widerstreit je eigener Neuerfindungen des Christentums in schöpferischem Rückbezug auf den Plural der Schriften der Bibel und der Traditionen der Kirche produziert.“³¹

Die Autorität des Neuen Testaments und die Autorität des Dogmas gibt es nur im Plural: Das Neue Testament überliefert eine Vielfalt von Stimmen, das Lehramt erklärte sich angesichts pastoraler, frömmigkeitsgeschichtlicher, gesellschaftlicher, kultureller oder sozialer Konstellationen und Probleme. Es gibt wohl jene Spursicherheit, von der Bauer spricht, aber zeiten- und orteüberdauernde Normativität in der Nachfolge Christi lässt sich in der Christentumsgeschichte nicht finden. Das Christentum war und ist einem ständigen Wandel unterworfen. Es entwickelt sich. Die Ämter, Sakramente und Institutionen der Kirchen haben sich erst geschichtlich herausgebildet. Davon abgesehen ist in der Lehrentwicklung keine kontinuierliche, einheitliche Entwicklung nachzuweisen.³² Das kirchliche Lehramt entschied zwar auf der Basis von Schrift und Tradition, aber im jeweiligen historischen Kontext unter den vielfältigen Bedingungen seiner Zeit. Viele Faktoren beeinflussten die Entscheidungen: „das erreichbare Wissen, die kollektiven Verhaltensformen und kulturellen Muster, die soziale Segmentierung einer Gesellschaft und die Art und Weise, in der diese rationalisiert wird, die Institutionalisierungen der Herrschaft und des Diskurses, der Wirtschaft und der Arbeit, die Zusammengehörigkeit in Familien, Verwandtschaften und Gruppenbildungen und immer wieder der Reflex dieser faktischen Lebensbedingungen des Einzelnen auf die Entwicklung des gesellschaftlichen und individuellen Bewusstseins“³³. Neben der diachronen gibt es selbstverständlich eine synchrone Pluralität: Innerhalb einer Zeit rangen „unterschiedliche Katholizismen miteinander um die ideale Verwirklichung des Katholischen“³⁴. Alle diese Ausprägungen von christlichem Leben in den zweitausend

³⁰ Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierten Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134)*, Stuttgart 2013, 334.

³¹ Bauer, *Kritik* (s. Anm. 20), 208.

³² Vgl. Hubert Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015, 21f.

³³ Holzem, *Theologie* (s. Anm. 5), 390.

³⁴ Wolf, *Krypta* (s. Anm. 32), 22.

Jahren Christentumsgeschichte sind als Reservoir zu betrachten, das für die heutige Reform der Kirche und der Pastoral zur Verfügung steht.³⁵

Für Hubert Wolf bildet die Geschichte aber nicht nur Reservoir für heutige Ideen, sie ist nicht nur eine *memoria innovans*³⁶, sie ist auch eine „gefährliche Erinnerung“³⁷. Sie erinnert an einen breiten und pluriformen Strom der kirchlichen Geschichte und muss die praktischen Konsequenzen dieser Erkenntnisse einfordern. Das geht einher mit einem „gewaltigen subversiven Potenzial im Hinblick auf die derzeitige Gestalt der katholischen Kirche, die sich gerne als Institution von Ewigkeitswert inszeniert und so gegen jede Reform zu immunisieren versucht“³⁸.

Die doppelte Autorität der Schrift und des Dogmas im Plural bildet ein Diskursarchiv für die Pastoraltheologie, wenn sie sich aufmacht, Nicht-Orte der Theologie und Anders-Räume der Pastoral³⁹ zu bearbeiten. Der Pastoraltheologie gilt die Geschichte

³⁵ Vgl. ebd., 21.

³⁶ Zum Begriff und Konzept vgl. Delgado, Kirchengeschichte (s. Anm. 21), 59–62.

³⁷ Wolf, Krypta (s. Anm. 32), 199, in Anschluss an Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. u. a. ³2007.

³⁸ Wolf, Krypta (s. Anm. 32), 201. Interessanterweise verbinden sich hier ebenso wie in der jüngeren Pastoraltheologie zwei Argumentationsstränge, die vielschichtige, zum Teil widersprüchliche Tradition der Kirche einerseits und die Notwendigkeit, aus der Geschichte – und man darf für gewöhnlich mitlesen: aus den Nebensträngen der kirchlichen Tradition – zu lernen andererseits. Der Fingerzeig auf die Geschichte impliziert stets eine normative Wertung zuungunsten des kirchlichen Mainstreams. Das ist in zweifacher Hinsicht problematisch. Zunächst bereitet die Definition eines solchen Mainstreams große Probleme und wirft zutiefst ekklesiologische und theologische Fragen auf: Was ist *Mainstream*? Die Definitionen des Lehramts, des Papstes, des Konzils? Die Papstgeschichte? Die Geschichte der westlichen Christenheit? Und was sind die Seitenarme der Tradition? Praktizierte Wege der Nachfolge Christi, der institutionellen Ausgestaltung der Kirche, der Ekklesiologie, die irgendwann verworfen wurden oder nicht mehr praktiziert wurden? Häresien oder verketzerte Lebensentwürfe? Theologien mit einem lehramtskritischen Impetus oder als häretisch erklärte Theologien? Zweitens ist problematisch, dass sich der implizierte kirchenkritische Impetus mit der aktuellen Form und den aktuellen Entscheidungen der Kirche auseinandersetzt, diese Agenda aber in kirchenhistorischen Exempeln umsetzt. So wie wir die Optionen unserer Gegenwart nicht in der Geschichte wiederfinden, so können wir aktuelle Wertungen nicht in die Geschichte der Kirche eintragen.

³⁹ Vgl. Bauer, *Kritik* (s. Anm. 20), 215; Michel de Certeau, *Glaubensschwachheit* (Religionskulturen 2), Stuttgart 2009, 155–167. Michel de Certeau unterscheidet zwischen Orten und Räumen. Orte sind Konstellationen von festen Punkten, Räume hingegen zeichnen sich durch Elemente der Beweglichkeit aus. Im Raum ereignen sich Dinge, die den Raum verzeitlichen: „Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht“. Vgl. Michel de Certeau, *Kunst des Handelns* (Internationaler Merz-Diskurs 140), Berlin 1988, 218. Nicht-Orte spielen in den ethnologischen, aber auch in den theologischen Untersuchungen Certeaus eine bedeutende Rolle. Sie entziehen sich, werden totgeschwiegen, wollen nicht gewusst werden, werden nicht benutzt. Mit den Nicht-Orten der Theologie – der verschwundenen Basis, dem leeren Grab, der Entzogenheit der Gründungsgestalt – deutet Bauer die materiale Beschränktheit wie die normative Offenheit des Christentums an. Anders-Räume der Pastoral dagegen benennen eine sich ereignende Pastoral an Orten, die dafür ursprünglich nicht vorgesehen sind. Die klassischen räumlichen

damit nicht mehr nur als Spiegel, welcher der geschichtlichen wie der aktuellen Theologie ihre Relativität wiedergibt. Vielmehr wird die Geschichte selbst zum Erkenntnis- oder Verwerfungsort und eine „Provokation zu Eigenem“⁴⁰.

2. Christentum und Welt – hermeneutisch-methodische Voraussetzungen

Die gegenwärtige Pastoraltheologie ist sich mit der gegenwärtigen Kirchengeschichte über die synchrone wie diachrone Pluralität des christlichen Zeugnisses einig. Daraus sind zwei hermeneutische Voraussetzungen für das Zusammenspiel von Christentumsgeschichte und Pastoraltheologie zu ziehen.

(1) Christentum gibt es nicht als normatives Ideal jenseits einer konkreten Zeit. Seine institutionelle Form und seine Lehren wandeln sich, sie sind aber auch aktiv veränderbar. Sie müssen zumindest in der Sprache je neu hinterfragt werden, damit das Evangelium in der jeweiligen Zeit und für einen bestimmten geografischen Raum verkündet werden kann. Das hat praktische Konsequenzen. Die Kirche hat stets auf ihre Zeit und deren Bedürfnisse reagiert. Das muss sie auch heute. Immer wieder lassen sich Herausforderungen der Kirchengeschichte benennen, die in besonderer Weise eine Veränderung der kirchlichen Sprache, aber auch der christlichen Lebensweise erforderlich machten: die Hellenisierung, der Durchzug germanischer Stämme, die neuen Wirtschaftsformen im Mittelalter, die Aufklärungsphilosophie, die Industrialisierung, die Herausforderungen der Moderne. Die Art, wie Kirche sich jeweils diesen Herausforderungen gestellt hat, ist im Zusammenspiel von praktischer und kirchenhistorischer Kompetenz zu untersuchen. Das heißt: Kirchengeschichte bietet nicht einfach Lösungen oder Ideen für die pastoralen und kirchlichen Herausforderungen unserer Zeit. Sie untersucht die Transfer- und Transformationsprozesse, mit der die Kirche es verstanden hat, ihre Lehren für die Konstellationen und Probleme einer Zeit weiterzuentwickeln.⁴¹ Im Zentrum stehen die Adaptationsstrategien, mit denen die Kirche sich in der Vormoderne und in der Moderne sprachfähig gemacht oder sich sprachfähig erhalten hat. Die Kirchengeschichte analysiert, um mit Michel de Certeau zu sprechen, den jeweiligen Stil⁴², die christliche Botschaft in eine bestimmte Zeit hineinzusprechen und von dieser Zeit geprägt zu werden. Unter Stil subsumiert Certeau verschiedene

Unterscheidungskriterien von ‚sakral‘ und ‚profan‘ übersteigt Bauer durch den Foucault’schen Begriff der Heterotopien, die an einem Ort mehrere Räume, eigentlich unvereinbare Ereignisse vereinen. Vgl. Bauer, Kritik (s. Anm. 20), 210–215.

⁴⁰ Christian Bauer, *Priester im Blaumann. Impulse aus der französischen Bewegung der Arbeiterpriester*, in: Rainer Bucher – Johann Pock (Hg.), *Klerus und Pastoral*, Münster 2010, 115–148, hier 115.

⁴¹ Vgl. programmatisch Andreas Holzem, *Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des „religiösen Wissens“*, in: Steffen Patzold – Klaus Ridder (Hg.), *Die Aktualität der Vormoderne (Europa im Mittelalter 23)*, Tübingen 2012, 233–265.

⁴² Vgl. Certeau, *Glaubensschwachheit* (s. Anm. 39), 228.

Elemente und Projekte, in denen Christen im sozialen Leben intervenieren – „sei es durch Motivation (Militanz, Zeugnis usw.), sei es durch Moralisierung des Verhaltens (Hingabe, Großmut, Verzeihen usw.), sei es schließlich durch die Wahl bevorzugter Aufgaben“⁴³. Dieser Stil bildet ein christliches Profil aus, das allerdings nicht spezifisch ist. „Wir sind aufgerufen, neu zu denken, wie sich die fundamentale Beziehung zwischen einer Option, die immer partikulär war (der christliche Glaube), und den religiösen oder nichtreligiösen, politischen oder intellektuellen Formen, die die Praxis und das Bewusstsein einer Gesellschaft in der Vergangenheit annahmen, im Lauf der Zeit ausgestaltet hat. [...] So repräsentiert diese Tradition eine ewige Spannung zwischen den partikulären Orten, von wo sie spricht, und der unübersteigbaren, nie beendeten globalen Geschichte, die sie auf den Gott hinweist, von dem sie spricht.“⁴⁴ Certeau ist rigoros, es braucht beide Pole – das, was Tradition genannt wird, und deren kreative Formulierung für die jeweilige Zeit: „Ohne diese Konfrontation mit dem, was aus der christlichen Geschichte auf uns zukommt, und ohne erfinderische, aber rigorose Neuinterpretation wäre eine Christensprache nicht christlich“⁴⁵. Wahlweise spricht Certeau auch von den notwendigen „Neu(er)findungen der Tradition“⁴⁶. Er lässt in diesem Begriff offen, ob in der Geschichte schon Momente und Ideen gefunden werden können oder ob die Geschichte erst einen kreativen Prozess anstößt, aus dem heutige pastorale und kirchliche Fragen geklärt werden können. Beides ist wohl gemeint.

(2) Es gibt keine ideale Epoche in der Christentumsgeschichte. Die perfekte Kirche kann nämlich gar nicht verwirklicht werden: „Es gibt nach katholischem Verständnis keine ideale Phase der Geschichte mit einer mustergültigen Verwirklichung von Kirche auch nicht in der Jerusalemer Urgemeinde oder der Kirche der ersten Jahrhunderte, der dann mehr als tausend Jahre Niedergang gefolgt wären.“⁴⁷ Wolf spielt hier auf eine spezifische Geschichtsdeutung protestantischer Provenienz des 16. Jahrhunderts an, die sich vielfach lange gehalten hat.⁴⁸ Das Schema dieser Deutung geht von einer idealen Frühzeit der Kirche, der Apostelgemeinde, der Urkirche aus. Spätestens mit dem Amtsantritt Papst Gregors II. – so jedenfalls die reformatorische Deutung – begann der Zerfall, nachdem päpstliche Lehren in das deutsche Reich eingedrungen waren. Diese Utopie wird jedoch durch die Schrift selbst konterkariert, die neben Harmoniebekundungen durchaus kritische Momente, Unklarheiten, Krisen in der

⁴³ Ebd., 228.

⁴⁴ Ebd., 212.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Wolf, *Krypta* (s. Anm. 32), 21.

⁴⁸ Jüngst haben evangelische und katholische TheologInnen in einer gemeinsamen Erklärung dieses Geschichtsbild wieder aktualisiert. Vgl. Volker Leppin – Dorothea Sattler (Hg.), *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven, für den Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* (Dialog der Kirchen 16), Freiburg i. Br. 2014, 36–51.

Apostelgeschichte überliefert.⁴⁹ Was Paulus den ersten christlichen Gemeinden schreibt, zeugt vielerorts weniger von Idealzustand, vielmehr versucht er, durch Präsenz, in Briefen oder über Boten verschiedenste Probleme zu lösen, die finanzielle Aspekte bis hin zu Identitäts- und Abgrenzungsfragen zum Juden- oder Heidentum betreffen. Die ideale Kirche gab es also nie.⁵⁰ Uns bleiben nur die vielen geglückten und gescheiterten, jedenfalls kontingenten, oft in sich ambivalenten Nachfolgemodelle, die die Geschichte bereithält und die wir – in Auseinandersetzung mit dem Evangelium, der Tradition und der Geschichte – für unsere heutigen Fragen und Krisen selbst entwerfen (müssen), gerade in der aktuellen pastoralen Situation, die in den beschleunigten Zeitstrukturen unserer Gesellschaft radikal situativ charakterisiert ist.⁵¹

3. Zeugnis und Lebensform – inhaltliche Konsequenzen

Wenn individuelle und kollektive Nachfolge Christi, also die eigene Lebensgestaltung und die institutionelle und pastorale Verwirklichung von Kirche und Pastoral, nur im Gespräch mit den raum-zeitlichen Bedingungen je neu „ausgehandelt“ werden können oder umgekehrt in Auseinandersetzung mit ihnen entstehen, was nützt dann der Blick in die Geschichte, wo diese doch gerade keine Lösungen bereithält? Das Experimentierlabor der Geschichte bringt Ideen, eröffnet Möglichkeiten, die heute nicht mehr in den Blick geraten, vor allem aber macht es Mut für das Wagnis, sich selbst zu überschreiten. Ob in der Hellenisierung oder in der Mission der Frühen Neuzeit, das Christentum ist immer wieder – oft genug höchst ambivalent – über sich hinausge-

⁴⁹ Erst in der Rezeption wird die Apostelgeschichte zum Ideal eines christlichen Gemeinschaftslebens schlechthin. In strittigen Fragen zwischen heiden- und judenchristlichen Kreisen, etwa der Beschneidung der Nicht-Juden, verschweigt der Text die Ambivalenz der Lebensform nicht (vgl. beispielsweise Apg 11,1–8; 15,6f.). Auch Konflikte zwischen unterschiedlichen „Kulturkreisen“ treten offen zutage (vgl. Apg 6,1–7; 15,1–5; 15,36–41).

⁵⁰ Von dieser Perspektive her erledigen sich auch Rufe, die heute gelegentlich zu hören sind, nach einem „Gesund-Schrumpfen“ der Kirche oder nach einer „Kirche der Reinen“. Gerade die Anfänge der christlichen Bewegung und die frühen christlichen Gemeinden zeigen, dass es keine Kirche jenseits der Geschichte und damit jenseits menschlicher und weltlicher Kontingenz gibt.

⁵¹ Als Plädoyer für eine Kirche und Theologie, die jenseits von Geschichtstheologie und Ontologie Gott mit jedem Ereignis neu beginnen lässt, vgl. Schüßler, Gott (s. Anm. 30). Auch Rainer Bucher definiert Pastoral jenseits der geschichtlichen Ebene als „kreative und handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und Existenz heute“. Vgl. Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Georg Ritzer (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch ...“ FS Friedrich Schleiermacher, Innsbruck – Wien 2008, 19–46, hier 36. Dass Schüßler, Bucher und andere sich von der Geschichtstheologie verabschieden, wir aber gerade die Kirchengeschichte als Gesprächspartner der Pastoraltheologie ausmachen, ist kein Paradoxon. Vielmehr nehmen auch wir als historisch arbeitende TheologInnen von einer ontologisch oder heilsgeschichtlich geprägten Geschichtstheologie Abstand und erkennen unsere Aufgabe, wie dargestellt, in der Analyse des spezifischen „Stils“, mit dem das Christentum in einer bestimmten Zeit und Konstellation zu einem Lebenskontext oder sogar -entwurf wurde.

gangen und hat sich auf den Weg gemacht. Angesichts der Herausforderungen der Postmoderne und der zunehmenden Entkirchlichung zumindest in Europa wird das Christentum seine eigenen Grenzen überschreiten müssen. Dazu braucht aber nicht nur die Pastoraltheologie Mut.⁵² Auch die Kirchengeschichte benötigt ihn, wenn sie aus ihren streng historisch gewonnenen Erkenntnissen und im Gespräch mit den anderen theologischen Disziplinen tatsächlich praktische Konsequenzen fordert.

Gerade weil die Kirche heute keinen angestammten Platz mehr in der Gesellschaft hat bzw. ihr Platz im gesellschaftlichen wie individuellen Leben größtenteils irrelevant geworden ist, ersetzt das Feld der Praktiken die alte *stabilitas loci* der territorialen Präsenz von Kirchengebäuden und Klerus. Daraus ergeben sich andere Perspektiven für das Fach Kirchengeschichte. Es kann neu aufzeigen, was es in vergangenen Zeiten hieß, Zeugn zu sein.⁵³ Giorgio Agamben hat für das frühe franziskanische Mönchtum des 13. Jahrhunderts den Begriff der Lebensform, der *forma vivendi*, herausgestellt. Er beschreibt die Lebensform der Minoritenbrüder als „jenes Leben, das nicht nur zu den Dingen, sondern auch zu sich selbst ein Verhältnis der Unaneignbarkeit und der Verwerfung der Idee eines eigenen Willens unterhält“⁵⁴. Regel und Leben waren in der Lebensform der frühen Franziskaner nicht mehr unterscheidbar. Der Begriff der Lebensform scheint in unserem Zusammenhang ein ganz entscheidender zu sein. Die christliche Lebensform ist geprägt von einem bestimmten Stil, der immer nur eine schwache christliche Identität innehat und gebrochen auf das Evangelium zurückverweist. Die Analyse der christlichen Lebensform – im Plural, diachron und synchron –, das kann die Aufgabe der Kirchengeschichte sein.⁵⁵ Darin ergänzen sich Pastoraltheo-

⁵² Diesen Mut jedenfalls fordern manche PastoraltheologInnen von ihrer eigenen Zunft. Michael Schüßler gibt für den Pastoraltheologen und die Pastoraltheologin das Bild des „schwachen, postheroischen Propheten“ (20) vor, der zwei Aufgaben hat: „kritisch denken und Zeugnis geben“ (21), um eine alternative Gegenwart des Christentums in den Bedingungen der Postmoderne und angesichts der intellektuellen Herausforderung des *cultural turn* zu entwerfen. Vgl. Michael Schüßler, Pastoral Riot! Wie die „cultural turns“ die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten), in: Salzburger Theologische Zeitschrift 17 (2013), 3–24. Christian Bauer fordert von seinen KollegInnen und von der Pastoral das Verlassen angestammter Argumentationen und Räume, um in der Konfrontation mit der Gegenwart eine Pastoral(theologie) zu entwerfen. „Draußen zu Hause“ lautet sein Schlagwort. Certeau schließlich weist auf die notwendige Beziehung zwischen der Tradition des Evangeliums und einem tatsächlichen Handeln hin: „Dies ist eine Praxis. Kein ‚Glaube‘ ohne ‚Werke‘“. Vgl. Certeau, Glaubensschwachheit (s. Anm. 39), 230.

⁵³ Schüßler bezieht sich hier sehr stark auf das Denken des amerikanischen Intellektuellen Cornel West. Zur Einführung vgl. Jürgen Manemann u.a. (Hg.), Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken von Cornel West. Mit einem Gespräch zwischen Eduardo Mendieta und Cornel West, München 2012.

⁵⁴ Giorgio Agamben, Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform (Homo Sacer 4.1), Frankfurt a. M. 2012, 190.

⁵⁵ David Morgan hat darauf hingewiesen, wie sehr Religion gerade in der Vormoderne, aber auch bis heute, mit Praktiken und damit mit der Lebensform zu tun hat und nicht mit Glaubenssätzen. Nicht, was der Mensch glaubt, sondern wie er handelt und praktiziert, spürt und fühlt, sieht und

logie und Kirchengeschichte: Wenn für die kulturwissenschaftsauffine Pastoraltheologie das Bild des „schwachen, postheroischen Propheten“⁵⁶ ausgegeben wird, dann ist die Kirchengeschichte die immer schon zu spät gekommene Zeugin des Zeugnisses. In der Mitte treffen sich KirchenhistorikerInnen und PastoraltheologInnen, die Zu-spät-Gekommenen und die BeobachterInnen und KäuferInnen dessen, was sich unverfügbar ereignet. Das Unverfügbare ist nicht herstellbar, es ist Ereignis. Wenn überhaupt, ist es im Nachhinein zu beschreiben, ohne es je zur Gänze in Worten fassen zu können. Das wäre der Part der Kirchengeschichte. Oder das Unverfügbare ist entdeckbar, von Hindernissen zu befreien und als relevantes Ereignis zu reflektieren, ohne es selbst herstellen oder vorhersehen zu können. Das wäre die Aufgabe der Pastoraltheologie.

Diese Form der Christentumsgeschichte in Kooperation mit der Pastoraltheologie ist sicher die Geschichte des „geglauten Gottes“⁵⁷. Aber mit zwei Einschränkungen. Zum einen geht es in dieser Christentumsgeschichte nicht mehr vorrangig um Ekklesiologie, sondern um individuelle oder gruppenbildende Formen des christlichen Zeugnisses. Zum zweiten lässt sich die Christentumsgeschichte von dogmengeschichtlichen Entscheidungen nicht vorgeben, eine Siegeregeschichte zu schreiben. Die katholische Kirchengeschichte beschäftigt sich selten mit den „Verlierergestalten“ einer Orthodoxiegeschichte. Arius, Jan Hus oder Martin Luther sind Beispiele, die durch das Netz der Orthodoxie gefallen sind. Wenn es aber tatsächlich um das „Ausloten begrenzter Freiheitsräume bei den Toten und bei uns selbst“⁵⁸ geht, dann stehen alle Versuche christlichen Lebens auf dem Untersuchungstableau. Michael Schüßler zeigt am Beispiel der Protestaktion der Punkband *Pussy Riot* in der Moskauer Christ-Erlöser-Kathedrale im Februar 2012, dass „der institutionelle Urheberschutz auf die biblischen Archive und ihre konfessionellen Tradierungen [...] de facto ausgelaufen“⁵⁹ ist. Der Zugriff auf die Traditionen und Zeugnisse des Glaubens ist längst nicht mehr nur der Kirche vorbehalten. Das ist eine Chance für die Theologie, gerade auch für die Kirchengeschichte und die Pastoraltheologie, in das Gespräch mit der Kultur und den Kulturwissenschaften zu treten, die sich dieser biblischen und historischen Zeugnisse bedienen.

Schüßlers Befund deckt sich mit der Analyse der französischen Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger. Die Präsenz der Vergangenheit, so konstatiert sie, sei in der Moderne verschwunden. Dabei ist nicht die in den Medien allgegenwärtige Geschichte an sich verloren, sondern ihr gemeinschaftsbildender, kollektiv und gesellschaftlich

hört, macht letztlich Religion aus. Vgl. David Morgan, Introduction. The matter of belief, in: Ders. (Hg.), Religion and material culture. The matter of belief, London – New York 2010, 1–17.

⁵⁶ Schüßler, Pastoral Riot (s. Anm. 52), 20.

⁵⁷ Holzem, Geschichte (s. Anm. 5), 73; Holzem, Theologie (s. Anm. 5), 388.

⁵⁸ Holzem, Theologie (s. Anm. 5), 392.

⁵⁹ Schüßler, Pastoral Riot (s. Anm. 52), 24. Schüßler spricht davon, dass der Zugriff auf diese Traditionen in der Gegenwart auf „open source“ umgestellt worden sei. Vgl. ebd.

geteilter Charakter. Auch die Glaubensgemeinschaften verfügen nicht mehr über eine geteilte Erinnerung. Die Kette des tradierten Glaubensgedächtnisses ist gleichsam durchbrochen.⁶⁰ Hervieu-Légers Prognose ist, dass der moderne Mensch nicht mehr auf der Basis der gemeinschaftlichen Erinnerung und des ererbten oder im Ursprungsumfeld tradierten Glaubens religiös ist, sondern sich durch eine Brucherfahrung im eigenen Leben – Konversion und Pilgerschaft sind ihre Beispiele – diesem Glauben erst zuwendet. Dieser Bruch fügt das Individuum in die Kette des Glaubens ein.⁶¹ Hervieu-Légers Perspektive ist sicher sehr von französischen Verhältnissen geprägt. Aber auch der Fundamentaltheologe Lieven Boeve teilt die Gegenwartsdiagnose einer „detraditionalized and pluralized culture and society“⁶², indem er von der kontextuell-theologischen Kategorie der Unterbrechung – „interruption“ – spricht. Der post-christliche Kontext der europäischen Gesellschaft geht dabei einher mit einer „Detraditionalisierung“ auch der internen Kommunikation der Glaubensgemeinschaft.⁶³

Schüßler, Hervieu-Léger und Boeve postulieren eine postmoderne Erfahrung des Bruchs.⁶⁴ Während für Schüßler die postmoderne Bruchlinie zwischen der Kirche und der biblisch-geschichtlichen Überlieferungsgeschichte verläuft, verortet Hervieu-Léger diese Linie zwischen dem einzelnen Menschen und der Überlieferungsgeschichte. Boeve schließlich diagnostiziert einen doppelten Bruch, zwischen der Gesellschaft und ihrer Geschichte ebenso wie zwischen der christlichen Gemeinschaft und der pluralen Gegenwartsgesellschaft. Jene Tradition, die nach Hervieu-Léger und Boeve gerade für postmoderne ChristInnen keine Bedeutung mehr hat, öffnet Schüßler für die Kultur und Gesellschaft insgesamt. Für Schüßler ist das Monopol der Kirche auf die biblisch-christliche Überlieferung endgültig zerbrochen, allerdings bietet diese Situation gera-

⁶⁰ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a chain of memory*, Cambridge 2000.

⁶¹ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004; Damberg, Lehrmeisterin (s. Anm. 7), 104–107.

⁶² Lieven Boeve, *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York u. a. 2007, 51.

⁶³ Boeve befragt die christliche Kommunikation *ad extra*, mit der pluralen Gesellschaft und der zunehmenden Konfrontation mit Partikularem, auf ihre Konsequenzen für eine Kommunikation *ad intra*, für die Weiterentwicklung der partikular christlichen Erzähl- und Glaubenstradition. Vgl. Boeve, *God* (s. Anm. 62), 50–56.

⁶⁴ Andere Beobachter schließen sich der Terminologie vom Bruch nicht an, wenden sich aber ebenso von kontinuierlichen Zeitbeschreibungen ab und konstatieren einen schwachen Vergangenheits- und Christentumsbezug der europäischen Gegenwartsgesellschaft. Gianni Vattimo etwa verbindet mit dem Terminus der „Säkularisierung“ keinen Bruch, sondern eine fundamentale „Schwächung des Seins“, die er als Kern der Heilsgeschichte versteht. Gerade in der Schwächung kommt die Religion zu ihrem Eigentlichen, zu der „Verwirklichung ihrer tiefsten Berufung“. Säkularisierung fasst Vattimo als das Charakteristikum des modernen Zivilisationsprozesses auf, der im weitesten – beinahe Weber’schen – Sinne „alle Auflösungsformen des Heiligen umfaßt“. Alle Zitate aus Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, Wien 2004, 38. Zum Gegenwartsbefund Vattimos für das Christentum vgl. Frederiek Depoortere, *Christ in Postmodern Philosophy*. Gianni Vattimo, René Girard, and Slavoj Žizek, London 2008, 3–33.

de die Chance, dass andere *Player* auf diese Überlieferungsgeschichte zurückgreifen. Insofern deckt sich auch dieser Befund mit der Prognose Hervieu-Légers, die gerade in jenen, die in die christlich-biblische Überlieferungsgeschichte nicht hineingeboren und erzogen wurden, die ChristInnen der Zukunft wähnt.

Für die Christentumsgeschichte ergibt sich als Konsequenz: Die KirchenhistorikerInnen und PastoraltheologInnen öffnen im Gespräch mit der Postmoderne und mit den Kulturwissenschaften – absichtsfrei! – jene diskursiven Archive, derer sich der postmoderne Mensch bedienen kann. Damit erhöhen sie die Variabilität und Komplexität der christlichen Lebensform. Sie tun dies als TheologInnen – mit einem schwachen Glauben, aber doch im Bewusstsein, dass die christliche Lebensform einen praxeologischen Impetus hat. Ob der postmoderne Mensch in einer existenziellen Brucherfahrung sein Leben in die christliche Überlieferungsgemeinschaft einfügt und dadurch den Bruch zur Geschichte für sich überwindet, bleibt unverfügbar.

Dr. Daniela Blum
Eberhard Karls-Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte
Liebermeisterstr. 12
72076 Tübingen
+49 (0)7071 29-75970
daniela.blum(at)uni-tuebingen(dot)de

Dr. Florian Bock
Eberhard Karls-Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
DFG-Projekt „Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung“
Liebermeisterstr. 12
72076 Tübingen
+ 49 (0)7071 29-77020
florian.bock(at)uni-tuebingen(dot)de