

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Was den wissenschaftlichen Nachwuchs bewegt

Positionen aus der Pastoraltheologie

Inhalt

Editorial	3–6
<i>Birte Bernhardt</i>	
Singles und Kasualien – wie passt das zusammen?.....	7–19
<i>Moritz Emmelmann</i>	
Die Neubelebung der Praktischen Theologie in den USA in den 1980er-Jahren – eine themenzentrierte Analyse.....	21–30
<i>Daniela Fella</i>	
Identitäten in der Krise Frauen und Religion im zeitgenössischen Autor_innenkino	31–46
<i>Regina Frey</i>	
Zwischen öffentlicher Meinung und dem letzten Geheimnis der Wirklichkeit Eine Untersuchung zum Spezifikum katholischer Presse.....	47–57
<i>Judith Klaiber</i>	
Digitalisierte Arbeit Was Internet of Things, Artificial Intelligence, Blockchain, Cyborgs und Co. mit Pastoraltheologie zu tun haben	59–76
<i>Harald Klein</i>	
„Womit kann ich dienen?“ Vorüberlegungen und Fragen im Vorfeld der Erstellung des Konzeptes einer Sozialraumorientierten Pastoral.....	77–92
<i>Monika Kling-Witzenhausen</i>	
Leutetheologien von Schwellenchrist_innen als Lernfeld für die Pastoraltheologie.....	93–103
<i>Jan Loffeld</i>	
Wenn Gott nicht mehr notwendig ist ... Oder: Was macht eine Erlösungsreligion in einer Welt, die sie nicht mehr braucht?	105–121

Michael Lohausen

Ist die Pastoraltheologie eine unhistorische Wissenschaft? 123–133

Laura Schmidt

Die Rede von Freiheit in der evangelischen Predigt der Gegenwart 135–145

Liebe Leserinnen und Leser,

gegenwärtig theologisch zu arbeiten, ist interessant und herausfordernd. Die sich zunehmend globalisierenden Kontexte, die wieder sehr aktuellen Fragen von Krieg und Frieden, die Fragen der Verortung von Religion und Religionen in der spätmodernen Gesellschaft oder nach der Tradierung von Religion lassen Theologie und Kirche(n) nicht unberührt und fordern wissenschaftliches Forschen und verantwortetes Handeln mehr denn je heraus – zumindest, wenn es das Selbstverständnis der Theologie ist, am wissenschaftlichen Diskurs in der ihr je eigenen spezifischen Weise teilzunehmen und einen relevanten und innovativen Beitrag zu den Herausforderungen unserer Zeit zu leisten.

An welchen Stellen und mit welchen Themen ist die gegenwärtige Praktische Theologie relevant und innovativ? Diese Frage stellte sich auch die Redaktion der ZPTh auf ihrer Redaktionssitzung im Herbst 2016, als sie die kommenden Hefte plante und dabei auf die Idee kam, diese Frage nach den gegenwärtigen Themen der Theologie einmal an den wissenschaftlichen Nachwuchs zu richten. So entstand die Idee eines Call for papers zu den aktuell in Pastoraltheologie und Religionspädagogik beforschten Themen. Im Hintergrund steht dabei die Annahme, dass gerade Nachwuchskräfte Interesse und Lust an noch nicht so sehr beforschten und innovativen Themen haben und diese in ihrer Forschung, meistens in ihren Qualifikationsarbeiten, aufgreifen.

Unter dem Titel: „Was bewegt den wissenschaftlichen Nachwuchs in der Pastoraltheologie und Religionspädagogik?“ stellten wir in dem Call for papers folgende Fragen an die Nachwuchswissenschaftler_innen unseres Faches:

- Was motiviert mich, pastoraltheologisch oder religionspädagogisch zu forschen?
- Welche normativen Voraussetzungen prägen mein Arbeiten?
- Welches Interesse verfolge ich?
- Mit welcher Methodik arbeite ich in meinem Forschungsansatz?
- Welche gegenwärtig vorfindliche Praxis ist der Ausgangspunkt meines theologischen Fragens?
- Und welche Veränderungsprozesse möchte ich mit meiner „Theorie der Praxis“ (Schleiermacher) anstoßen?
- Kurz: Was ist das Innovative meines Forschungsvorhabens?

Wir waren erfreut und gleichzeitig überrascht über die große Zahl der Rückmeldungen und nicht nur über die Zahl, sondern auch über die Bandbreite und Unterschiedlichkeit der Themensetzungen. Aufgrund dieser Tatsache entschieden wir rasch, beide Hefte des Jahrgangs 2018 den Projekten der NachwuchswissenschaftlerInnen zu widmen. Da alle Beiträge gleichzeitig vorlagen und beide Hefte unter derselben Fragestellung stehen, erscheinen beide Hefte ausnahmsweise in diesem Jahr auch gleichzeitig.

Dabei ist das Heft 1 eher den pastoraltheologischen Beiträgen gewidmet und Heft 2 widmet sich dann den eher religionspädagogischen Themen. Aber auch das scheint uns ein erfreuliches Phänomen, die Beiträge teilen sich sehr gleichmäßig zwischen den beiden Fächern Pastoraltheologie und Religionspädagogik auf.

Heft 1/2018 ist den Beiträgen gewidmet, die sich eher der Pastoraltheologie zuzuordnenden Fragestellungen widmen. Die hier folgenden Kurzvorstellungen verdeutlichen das breite Spektrum der verfolgten Themen und die unterschiedlichen Ebenen, ob sie eher konkrete Phänomene oder aber eher die Metaebene in den Blick nehmen, auf denen die einzelnen Projekte angesiedelt sind. Wir folgen in der Vorstellung der alphabetischen Reihenfolge.

Den Reigen der Beiträge eröffnet der Aufsatz von *Birte Bernhardt*, in dem sie danach fragt, wie die Lebensform „Single“ und Kasualien zusammenpassen, da doch die klassischen Kasualien wie Taufe, Konfirmation, Hochzeit oder Bestattung Singles nur bedingt erreichen und zudem nicht immer positiv erlebt werden. Auch die sich vielfach an Familien richtenden Gottesdienste haben Singles weniger im Blick. Dieser Befund geht aus einer empirischen Studie hervor, die die Autorin im Rahmen ihrer Dissertation durchgeführt hat, und leitet zur Frage weiter, ob es angesichts dieser Tatsachen nicht viel mehr und vor allem anderer Kasualien bedarf, um die Zielgruppe der Singles, die demografisch im Steigen begriffen ist, zu erreichen. Hier sieht sie ein beachtliches Desiderat pastoraltheologischer Forschung und pastoraler Praxis.

Moritz Emmelmann greift in seinem Beitrag den Ansatz der „Öffentlichen Theologie“, wie er zu Beginn der 1980er-Jahre maßgeblich von David Tracy und Don Browning in den USA entwickelt wurde auf, stellt diesen in seiner kritisch-hermeneutischen Dimension dar und diskutiert davon ausgehend am Beispiel der Zielsetzungen religiöser Bildung, wie die Anliegen von öffentlicher Gesprächsfähigkeit, hermeneutischer Redlichkeit und bildnerischem Wirken miteinander verknüpft werden können.

Mit der Frage nach dem Zusammenhang von Identität und Religion unter der Kategorie Gender beschäftigt sich der Beitrag von *Daniela Silvia Fella*. Materialobjekt ihrer Untersuchung sind die Repräsentationen von Religion und Geschlecht in ausgewählten aktuellen europäischen AutorInnenkinofilmen sowie die Wechselwirkungen der beiden Kategorien von Religion und Geschlecht im Zuge der Identitätskonstruktionen der Hauptfiguren. Das besondere Interesse liegt auf den Transformationen und Verschiebungen der Kategorien im Kontext der Debatte um die Wiederkehr des Religiösen. Der Filmästhetik wird dabei aufgrund ihres kritischen und dekonstruierenden Potenzials besondere Bedeutung zugemessen.

Mit dem Profil katholischer Medien im medialen, aber auch einem gleichzeitig sehr stark säkularisierten Zeitalter beschäftigt sich *Regina Frey*. Leitende These ist dabei, dass es, gerade unter den heutigen Bedingungen, von Vorteil wäre, wenn die Kirchen über Medienorgane mit einem ausgewiesenen katholischen Profil verfügten. Dazu untersucht sie den Rheinischen Merkur als gelungenes Beispiel eines „*proprium ca-*

tholicum“ des katholischen Journalismus und fragt davon ausgehend nach den Möglichkeiten eines Spezifikums katholischer Presse unter den gegenwärtigen Bedingungen.

Aus der Perspektive einer Krankenhauseelsorgerin befasst sich *Manuela Fux* mit den Herausforderungen, die Sterben, Tod und Trauer für die Seelsorgepraxis unter heutigen Bedingungen bedeuten. Ausgehend von den soziologischen wie psychologischen Grundlagen des Themas setzt sie sich mit der Frage nach einem angemessenen Seelsorgekonzept auseinander und findet in dem Ansatz der „pastorale d’engendrement“ oder der „zeugenden Pastoral“, wie er von den Theologen Christoph Theobald und Philippe Baqc entwickelt wurde, einen weiterführenden Ansatz, der ihrer Ansicht auch den aktuellen Herausforderungen gerecht werden kann.

Dass die Auswirkungen digitalisierter Arbeit auf die Arbeitswelt hohe Relevanz für eine Praktische Theologie, näherhin die Pastoraltheologie haben, ist der Fokus, den *Judith Klaiber* in ihrem Beitrag verfolgt. Dazu gilt es, so die Autorin, Freiheiten und Spielräumen einer „kreativen Konfrontation von Evangelium und Existenz“ (R. Bucher) zu klären und die Anschlussfähigkeit von Pastoraltheologie und „Humanisierung von Arbeit“ aufzuzeigen. Letztlich sei es die ureigene Kompetenz von PastoraltheologInnen, die Anschlussfähigkeit von Diskursen rund um Erkenntnisse aus der theologischen Anthropologie offenzuhalten.

In den vergangenen Jahren wurde in der Pastoraltheologie häufig ein stärkerer Sozialraumbezug gefordert. Harald Klein geht dem Phänomen des Sozialraumes zunächst aus der sozialpädagogischen Perspektive nach, aus dem der Begriff und das Phänomen stammen. Da Sozialraumorientierung und Theologie respektive Religion jedoch mit Niklas Luhmann unterschiedlichen Systemen angehören, gilt es, um Sozialraumorientierung anschlussfähig zu machen, nach theologischen Anschluss- und Übersetzungsmöglichkeiten zu suchen, die exegetisch, sozialetisch und lehramtlich verantwortet, aber gleichzeitig nach innen wie nach außen vermittelbar und kommunizierbar sind.

Den der Kirche nicht so nahestehenden sogenannten „Schwellenchristen“ widmet sich *Monika Kling* mit ihrem Beitrag zur Bedeutung der „Leutetheologien“ von „SchwellenchristInnen“ für die Pastoraltheologie. In qualitativen Interviews untersucht sie die Alltagstheologien solcher SchwellenchristInnen und deren Bedeutung in ihrem jeweiligen Lebenszusammenhang und macht diese als theologiegenerative Orte aus. Indem diese Leutetheologien ins Gespräch mit systematisch-theologischen Theologien gebracht werden, stellen sie – so die Autorin – nicht nur einen bisher zu wenig beachteten Diskursort, sondern auch ein wichtiges Lernfeld für (pastoral-)theologische Erkundungen und Selbstbefragungen dar.

Jan Loffeld setzt sich unter dem Titel „Wenn Gott nicht mehr notwendig ist“ mit der Bedeutung der „Relevanzkrise des Evangeliums“ und damit einhergehend einer Krise des christlichen Erlösungsangebots auseinander. Dabei erörtert er die These, dass ge-

rade in der Anerkennung dieser Situation, in der Anerkennung der Relevanzleerstelle eine Chance liegen kann, den Glauben von Situationen und Menschen, an und in denen das Volk Gottes als „Sakrament des Heils“ bereits wirksam ist, neu zu lernen.

Einen anderen Blick auf die Pastoraltheologie wirft der Beitrag von *Michael Lohhausen*, der sich der Geschichte der Pastoraltheologie zuwendet, die innerhalb des Faches gänzlich an den Rand gedrängt sei. Der Beitrag zeigt das II. Vatikanische Konzil als massive Zäsur auf, zwischen einer Pastoraltheologie der vorvatikanischen Vergangenheit einerseits und einem nahezu gänzlichen Neuentwurf der Gegenwart nach dem Konzil andererseits. Für ihn stellt sich die Frage, wie mit dem inzwischen selbst Geschichte gewordenen Ereignis des Vatikanums in der Geschichte der Pastoraltheologie umzugehen ist.

Abgeschlossen wird das Kaleidoskop, was den wissenschaftlichen Nachwuchs gegenwärtig beschäftigt, mit dem Beitrag von *Laura Schmidt*, in dem sie eine Auswahl aktueller protestantischer Predigten auf ihren Umgang mit dem Thema Freiheit hin untersucht. Dabei stellt die Autorin zum einen dar, welcher hohen Stellenwert das Thema Freiheit in protestantischen Predigten hat, auf welche theologischen Konzepte und Vorstellungen von Freiheit zurückgegriffen wird und in welche Zusammenhänge diese gestellt werden. Zum anderen geht sie der Frage nach, welche diese, der Freiheit zugemessene Bedeutung, für die Hörerinnen und Hörer der Predigten hat.

Wir wünschen Ihnen eine inspirierende und anregende Lektüre über das, was den wissenschaftlichen Nachwuchs in der Praktischen Theologie gegenwärtig beschäftigt.

Ihre Redaktion

Stefan Gärtner (Tilburg)

Katharina Karl (Münster)

Judith Könnemann (Münster)

Thomas Schlag (Zürich)

Singles und Kasualien – wie passt das zusammen?

Abstract

Evangelische suchen ihre Kirche vorwiegend an Weihnachten und vor allem an familiären Übergängen in ihrem Leben auf: wenn ein Kind geboren worden ist, wenn ein Kind langsam erwachsen wird, wenn zwei Menschen beschließen, ihre Partnerschaft verbindlich zu machen, wenn ein Mensch gestorben ist. Die üblichen vier Kasualien Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung entsprechen idealerweise diesen Übergängen. Viele Menschen gründen jedoch keine Familie, manche bleiben über lange Strecken ihres Lebens Single. Sie werden von den klassischen vier Kasualien nur in Ausnahmefällen erreicht und erleben diese auch nicht immer unbedingt positiv. Zum Teil haben sie aber Erfahrungen mit „neuen Kasualien“ gesammelt, die an anderen Übergangspunkten eines Erwachsenenlebens angesiedelt sind.

Protestant Christians usually attend church during Christmas time and especially when there are transitions in their lives: a child is born, a child slowly becomes an adult, two people decide to make a lasting commitment to each other or someone has died. The typical four occasional liturgies, namely baptism, confirmation, marriage ceremony and funeral, ideally match with these life transitions. However, there are many people who never start a family; some stay single for long periods in their life. That is why they are rarely reached by these characteristic liturgies and if they are present, it is not always a positive experience for them. Some have, however, made experiences with „new occasional liturgies“ which are related to other transition points in adult lives than those named above.

1. Einleitung

„Ich fühle mich da als Single nicht (...) aufgehoben“(I, 13), sagt eine Frau Mitte 40. Und dann berichtet sie ausführlich von ihren Erfahrungen in verschiedenen Ortsgemeinden, in denen sie in den vergangenen Jahren gelebt hat. Ein Einzelfall? Nein. Ein repräsentatives Bild für die Situation von Singles in Gemeinden? Nur zum Teil.

Im Rahmen eines Dissertationsprojektes mit dem Arbeitstitel „Singles und die evangelische Kirche. Eine empirisch-theologische Untersuchung“ untersuche ich seit 2015 die Einbindung von Singles in evangelischen, vorwiegend volksskirchlichen Zusammenhängen. Die hier zugrunde gelegte Single-Definition ist angelehnt an diejenige von Baas/Schmidt/Wahl. Haushaltsform, Familienstand, Motive des Single-Daseins und Dauer des Single-Status spielen den genannten Autoren und der Autorin zufolge für die Definition keine Rolle, es geht vorwiegend um die Selbstdefinition. Single ist, wer sich als Single bezeichnet.¹ In der vorliegenden Untersuchung wurde diese Gruppe

¹ Vgl. Stephan Baas – Marina Schmitt – Hans-Werner Wahl, *Singles im mittleren und höheren Erwachsenenalter. Sozialwissenschaftliche und psychologische Befunde*, Stuttgart 2008, 27.

noch einmal weiter eingegrenzt auf Menschen zwischen 28 und 60, die evangelisch und kinderlos sind sowie nicht in einer Partnerschaft leben.

Singles sind auch insofern von Interesse, als sich an ihnen in der Vergangenheit bereits häufiger Veränderungen gezeigt haben, die in der Folge auch gesamtgesellschaftlich von Relevanz waren.² Befragt wurden 21 kinder- und partnerlose evangelische Personen zwischen 28 und 60 Jahren, Männer wie Frauen, mit diversen Bildungs- und Berufsabschlüssen an verschiedenen Orten Deutschlands und Österreichs, jedoch vorwiegend wohnhaft in Großstädten bzw. städtischen Ballungsräumen. Der Interviewzeitpunkt lag zwischen Februar und Juli 2016. Es wurden leitfadenorientierte Interviews geführt, die anschließend transkribiert und mithilfe der Qualitativen Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring ausgewertet wurden.³ Der Großteil der Interviews dauerte zwischen 30 und 45 Minuten und umfasste ein breites Spektrum an Themen rund um das private wie kirchliche Leben der Befragten.

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat seit 1945 diverse Veröffentlichungen zum Thema Familie bzw. familiale Lebensformen erstellt, zuletzt die kontrovers diskutierte sogenannte „Familiendenkschrift“⁴ im Jahr 2013. Veröffentlichungen zum Thema „Alleinstehende“ bzw. „Singles“ sucht man jedoch vergeblich. Auch in der Handreichung von 2013 kommen Singles nur am Rande vor.⁵ Zugleich hat sich in der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland (wieder einmal) gezeigt, dass evangelische Christinnen und Christen Gottesdienste vor allem anlässlich der vier klassischen Kasualien Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung sowie zu Weihnachten besuchen.⁶ Vereinskirchliche Gruppen und Kreise erreichen wiederum nur eine Minderheit der evangelischen Kirchenmitglieder⁷, sogar noch geringer ist die Teilnahmerate bei Veranstaltungen wie kirchenmusikalischen Konzerten⁸.

Singles werden von den genannten Kasualien und auch den weihnachtlichen Gottesdiensten vermutlich eher selten erreicht. Wer nicht heiratet und/oder keine eigenen

² Ulrich Beck – Elisabeth Beck Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main 1990, 190f.

³ Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim/Basel¹²2015.

⁴ *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh²2013.

⁵ Das Wort „Singles“ kommt in der Veröffentlichung nur einmal vor, und zwar unter der Überschrift „Wie Kirche und Diakonie Familien stark machen können“, vgl. ebd., 133. Auf Seite 152, der letzten Textseite, wird zudem der Begriff „Alleinstehende“ verwendet.

⁶ Vgl. Jan Hermelink – Julia Koll – Anne Elise Hallwaß, *Liturgische Praxis zwischen Teilhabe und Teilnahme*, in: *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, hg. von Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung, Gütersloh 2015, 90–111, hier 96.

⁷ 12,5% der Kirchenmitglieder, vgl. 1.1_Fragen und Grundauszählung, 30, auf der Begleit-CD-ROM zu *Vernetzte Vielfalt* (s. Anm. 6).

⁸ 8,2% der Kirchenmitglieder, vgl. ebd.

Kinder hat, der wird auch nicht kirchlich getraut werden, geschweige denn die Taufe oder die Konfirmation eigener Kinder erleben (von eventuellen weiteren Kasualien noch eine Generation weiter ganz abgesehen). Nur Bestattungen bleiben genauso zugänglich wie für „Familienmenschen“⁹ auch. Heiligabend und Weihnachten sind im deutschen Sprachraum (und nicht nur dort) vor allem als Familienfeste konzipiert. Dies bezieht sich nicht allein auf die Erzählung des Kindes in der Krippe mit Maria und Josef an seiner Seite, sondern auch auf die bis heute wichtige Rolle jüngerer Kinder für das Festgeschehen. Selbst wenn keine Kinder anwesend sind, wird der Heiligabend in den meisten Fällen doch von Familienangehörigen gemeinsam begangen, eventuell mit einem Gottesdienstbesuch, fast immer aber mit einem Essen, einem festlich geschmückten Tannenbaum und Geschenken, die unter diesem platziert werden, bevor sie von den Beschenkten geöffnet werden. Es handelt sich hier um eine Inszenierung, die sich traditionell an jüngere Kinder richtet, die es in früheren Zeiten in den meisten bürgerlichen Familien in größerer Anzahl gab als heute.¹⁰

Natürlich kann argumentiert werden, dass gerade jüngere Singles über ihre Herkunftsfamilien und ihre Freundeskreise noch an Weihnachtsfeiern und -gottesdiensten sowie Kasualgottesdiensten teilnehmen, spätestens aber mit dem Versterben der eigenen Eltern nimmt dies ab. Auch leben sich viele Freundschaften tendenziell auseinander, wenn eine der beiden Personen Mutter bzw. Vater wird, die andere aber kinderlos bleibt. Die in vielen Fällen noch nicht zufriedenstellende Vereinbarkeit von Familienarbeit und Beruf, die zum Teil auch zulasten Kinderloser geht, sowie die gelegentliche Instrumentalisierung beider Gruppen gegeneinander¹¹ tun in diesem Zusammenhang ihr Übriges.¹²

Herausgegriffen werden sollen an dieser Stelle die Aussagen rund um das Thema Kasualien, davon ausgehend, dass diese für viele Kirchenmitglieder einen der hauptsächlichen Anknüpfungspunkte an ihre Kirche darstellen. Was bedeutet dies für Singles,

⁹ Zitat zweier unabhängig voneinander Befragter.

¹⁰ Besonders im Vergleich zum späten 19. Jahrhundert sowie den 1950er und 1960er-Jahren: <http://go.wwu.de/s6u1e> (abgerufen am 5. 10. 2017); diese Betrachtung bezieht sich nur auf die BRD und ihre Vorgängerstaaten.

¹¹ Vor allem bei den Themen Renten/Pensionen und Pflege. Kinderlosen wird in politischen Debatten immer wieder einmal vorgeworfen, sich nicht ausreichend an ihrer späteren potenziellen (umlagefinanzierten) Pflege und Rente/Pension zu beteiligen, da sie keine zukünftigen Beitragszahlende in die Welt setzten und diese auch nicht während ihres Aufwachsens finanzierten. Dieser Vorwurf ist in aller Regel wenig differenziert und auch nicht komplett zutreffend (unterschiedliche Pflegeversicherungsbeiträge in Deutschland; in aller Regel mehr Beiträge von Singles in Sozialkassen, da keine Ausfallzeiten wegen Kindererziehung; indirekte Mitfinanzierung von Leistungen für und Steuererleichterungen von Familien etc.), wird aber dennoch immer wieder explizit und implizit erhoben.

¹² Eine ausführliche Darstellung dieser Problematik findet sich bei Susanne Garsoffky – Britta Sembach, *Der tiefe Riss. Wie Politik und Wirtschaft Eltern und Kinderlose gegeneinander ausspielen*, München 2017.

die von Kasualien mutmaßlich kaum erreicht werden? Wenn ja, wo werden sie adressiert? Welche Übergänge könnten sie sich vorstellen, kirchlich zu begehen? Wichtig ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass qualitative Interviewstudien keine Repräsentativität beanspruchen, sondern zunächst einmal daran interessiert sind, ein Spektrum zu erschließen und möglichst weit abzubilden.

2. Kasualien in der empirischen Untersuchung

Während des jeweiligen Interviews wurden alle Interviewten danach gefragt, ob sie „in letzter Zeit, so im letzten Jahr“ eine Taufe, Konfirmation, Hochzeit oder Beerdigung besucht hätten. Wo sich Befragte an kein solches Ereignis im letzten Jahr erinnern konnten, wurde danach gefragt, ob sie schon früher einmal an einer Kasualie teilgenommen hätten. Dies diene dazu, zu klären, welche Vorerfahrungen es hierzu gab und auch, um ein weitergehendes Imaginationsfeld für das weitere Interview zu eröffnen.

2.1 Teilnahme an Kasualgottesdiensten in der eigenen Gemeinde

Fast alle Befragten haben in der jüngeren Vergangenheit an Kasualgottesdiensten teilgenommen, beispielsweise wenn zum Termin des „gewöhnlichen“ Sonntagsgottesdienstes auch getauft oder konfirmiert wurde. Die Befragten bemerken, dass die Einbindung der Kasualien in den Gottesdienst mehr oder weniger gut gelingt – in wenigen Fällen tritt das reguläre Gottesdienstgeschehen zurück, die nicht von der Kasualie Betroffenen verkommen zu Statist_innen. Das muss aber nicht so sein – viele Pfarrerinnen und Pfarrer sind gut in der Lage, Themen des Sonntags mit Themen des familiären Übergangs ins Gespräch zu bringen. Im Übrigen schildern zwei ältere Befragte auch ihre hohe Wertschätzung für Konfirmationen: Hier werde die kommende Generation Kirchenmitglieder an einer Stelle sehr deutlich sichtbar. Positiv wird auch vermerkt, dass Gottesdienste mit Kasualien zum Teil sorgfältiger vorbereitet sind als andere.

2.2 Teilnahme an Kasualgottesdiensten im Familien- und Freundeskreis

2.2.1 *Perspektiven im Überblick*

Die Teilnahme an Kasualien im Familien- und Freundeskreis wird zumeist sehr positiv erlebt. Ein Beispiel: Eine jüngere Frau ist vom Hochzeitsgottesdienst ihres Bruders und ihrer Schwägerin sehr angetan gewesen, in dem sich die erweiterte Familie an vielen Punkten aktiv eingebracht hat. Die Familie hat musiziert, Fürbitten wurden von vielen Familienmitgliedern formuliert und mit der Gottesdienstgemeinde gemeinsam gebe-

tet, eine Trauerkerze wurde gestaltet. Der Gottesdienst wurde als festlich und bedeutsam erlebt.

Es gibt aber auch persönliche Voraussetzungen, die die Teilnahme an Kasualien – gerade im Familien- und Freundeskreis – emotional für manche der Befragten sehr schwer machen können. Eine Befragte antwortet auf die Frage danach, ob sie gerne bei Taufen oder vergleichbaren Gottesdiensten zugegen ist:

„Nein (...) ich finds fürchterlich. – (I: Was ist da so fürchterlich?) – Ja, ich finds fürchterlich, weil ich keine hab und mir immer Kinder gewünscht hatte und genau, das macht mich traurig.“ (G, 138–140)

Ein unerfüllter Kinderwunsch kann für Frauen bereits in jüngerem Alter drängend werden, da das Zeitfenster, in dem die eigene biologische Mutterschaft noch unproblematisch möglich ist, sehr schnell klein wird.¹³ Wenn die Befragte also erlebt, dass in ihrem Nahumfeld Kinder auf die Welt kommen und getauft werden, dann ist dies jedes Mal eine schmerzhafteste Erinnerung daran, was sie selbst nicht hat und vielleicht auch nie bekommen wird.

Das Dilemma der Befragten wird nur schwer zu lösen sein. Sie wird bei regelmäßigem Kirchenbesuch immer wieder mit Taufen der Kinder anderer konfrontiert werden und auch in ihrem Alltag regelmäßig kleinen Kindern begegnen. Die Aussage, die ähnlich auch von einer anderen Person gemacht wurde, mahnt jedoch zumindest zu einer sorgfältigen Sprache in Gottesdiensten, die keine Lebensform der anderen vorzieht, um die Gefühle (unfreiwillig) Kinderloser nicht unnötig zu verletzen.

2.2.2 Taufpatin/Taufpate werden

Im Rahmen der Kindertaufe werden zumeist Patinnen/Paten für das Kind bestimmt, die nicht die Kindseltern sind. Das Patenamnt ist ein Amt im Zwischenraum von Familie und Kirche.

Mehrere Befragte sind Patin/Pate eines oder mehrerer Kinder oder werden es in naher Zukunft sein. Häufig schien damit Freude und auch Stolz verbunden – darauf, für diese Aufgabe, dieses „Ehren“-Amt¹⁴, in Betracht gezogen worden zu sein und ebenso Stolz auf die Patenkinder an sich.

¹³ Zur in vielen Fällen geringen Übereinstimmung zwischen dem sozialen und biologischen Zeitfenster für Mutterschaft vgl. folgender Bericht aus Österreich, der auch Daten aus Deutschland aufnimmt: Martina Beham, Familiengründung heute, in: Bundesministerium für Wirtschaft, Familie, Jugend (Hg.), 5. Familienbericht 1999–2009: Die Familie an der Wende zum 21. Jahrhundert, Bd. I, 225–257, hier 238, <http://go.wwu.de/zmxjl> (abgerufen am 20. 1. 2017).

¹⁴ Kristian Fechtner – Lutz Friedrichs, Taufe und Taufpraxis heute. Praktisch-theologische Anmerkungen im Anschluss an eine Studie des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, in: PTh 44 (2009) 2, 135–145, hier 144.

Ein Patenamnt zu übernehmen ist keine „neue Kasualie“ an sich, ist aber in den kasuel-
len Rahmen der Taufe des Patenkindes eingebunden und scheint auch die Patinnen
und Paten unter den Befragten in guter Form adressiert zu haben. Darüber hinaus
bietet es ihnen die Möglichkeit, sich aktiv und äußerlich legitimiert „mit Status“ mit
um ein Kind zu kümmern, ein kleiner Teil seines Familienlebens zu werden und es bei
seinem Aufwachsen zu begleiten. Das kann eine gute, für Eltern, Kinder, Patinnen und
Paten gewinnbringende, Kommunikation ermöglichen.

2.3 Inanspruchnahme „neuer“ Kasualien

Der Begriff „neue“/„neuere“ Kasualien und die dahinter stehenden Konzepte sind ei-
ne Reaktion auf Kritik, wie nicht nur Ulrike Wagner-Rau sie geäußert hat. Sie sieht,
dass erwachsene Menschen, die keine Schritte auf dem Weg zur Familiengründung
unternehmen, vom kirchlichen Kasualangebot nicht umfasst werden.¹⁵ Aus diesem
Grund wird vorgeschlagen, dass auch an anderen bedeutenden Lebensübergängen
sowie im Jahreslauf kasualartige Handlungen stattfinden könnten. Diese wären vor-
wiegend am Individuum orientiert, weniger am familiären Zyklus.

2.3.1 Bereits bekanntere „neuere Kasualien“ und Markierungen von Übergängen

Kircheneintritt nach Konversion

Manche Befragte sind nicht schon ihr Leben lang evangelisch, sondern aus anderen
christlichen Konfessionen konvertiert. Auch wenn es viele liturgische Anregungen¹⁶
gibt, den Kircheneintritt zu gestalten, ist dies nicht bei allen der konvertierten befrag-
ten Personen geschehen, zum Teil wohl auch auf eigenen Wunsch hin.

25-jähriges Konfirmationsjubiläum/Silberkonfirmation

¹⁵ „Lange biographische Phasen der Menschen, die nicht den Weg zur Gründung einer Eltern-Familie
gehen, wachsen aus dem kirchlichen Kasualangebot heraus. Damit wird Kirche weitgehend zum
Familienbetrieb: Die Lebensthemen und der Alltag all derer, die anders leben, wandern aus den
kirchlichen Räumen aus. Das dürfte insgesamt eine Verarmung des kirchlichen Lebens bedeuten,
weil Erfahrungen, Meinungen und Anstöße verloren gehen. So ist für die Kasualpraxis zu
bedenken, ob es sinnvoll und theologisch verantwortbar ist, nicht nur 1. der Trauung andere
Partnerschaftssegnungen an die Seite zu stellen, sondern 2. überhaupt in der Phase des
Erwachsenenlebens weitere Anknüpfungspunkte für lebensbegleitende Gottesdienste
aufzuspüren. Dabei wird man nicht nur an die ‚Erfindung‘ neuer Kasualien denken, sondern ebenso
die Frage stellen, ob im Zusammenhang des jahreszyklisch geprägten Gottesdienstes
lebensgeschichtliche Anknüpfungspunkte stärker berücksichtigt werden können.“ Ulrike Wagner-
Rau, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart²2008, 69f.

¹⁶ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), Schön, dass Sie (wieder) da sind! Eintritt und Wiedereintritt in die
evangelische Kirche, EKD-Texte 107, Hannover 2009. Zu liturgischen Vorschlägen vgl. ebd.
besonders 47–53.

Konfirmationsjubiläen sind zwar in der praktisch-theologischen Literatur bekannt, bei den befragten 28- bis 60-Jährigen aber kaum im Blick. Das mag zum einen der Tatsache geschuldet sein, dass viele Gemeinden nur Gottesdienste zur Gold- und Diamantkonfirmation (50 bzw. 60 Jahre nach der Konfirmation) anbieten, zum anderen aber auch einem nicht zielgruppenadäquaten Angebot. Daneben gibt es wohl weitere Gründe: Neben einem bereits zu einem früheren Zeitpunkt, zu Beginn des Arbeitslebens, erfolgten Kirchenaustritt vermutet ein Befragter hinter den geringen Teilnahmeraten auch persönliche Motive der potenziell Teilnehmenden, die nicht daran interessiert seien, sich in eine einem Klassentreffen ähnliche Situation zu begeben, die die eigenen Defizite durch Vergleich verdeutlichen könnte.

Der Wunsch der EKD, dass die in den 1970/1980ern eingeführte Silberkonfirmation für diejenigen, die „neu eingesegnet“ werden, ein „Rastplatz auf der Lebensreise“ werde, „bei de[m] ehemalige Mitkonfirmanden zu Weggenossen und Lebenskollegen werden könnten“¹⁷, hat sich vielfach offenbar nicht erfüllt.

Nicht alle Befragten in der vorliegenden Studie sind schon so alt, dass ihre Konfirmation 25 Jahre oder länger zurückliegt, aber auch von denjenigen, die es sind, berichtet nur eine Person davon, an ihrer Silberkonfirmation teilgenommen zu haben. Zwei andere Befragte äußern, generell an der Begehung von Konfirmationsjubiläen interessiert zu sein.

2.3.2 Individuelle Begleitungswünsche kasuellen Charakters

Gefragt, ob sie sich eine kasualartige kirchliche Handlung zwischen Konfirmation und Beerdigung wünschen würden – ohne zu heiraten – reagierte die Mehrheit der Befragten zögerlich. Dafür wurden persönliche wie inhaltliche Gründe angeführt. So sagte eine Befragte:

„Ich muss jetzt ehrlich sagen, ich brauchs jetzt nicht unbedingt, dass ich im Mittelpunkt eines Gottesdienstes stehe.“ (H, 159)

Vielfach wurde auch kein Bedarf verspürt. Es gibt unter den Befragten allerdings auch jene, die Übergänge in ihrem Erwachsenenleben schon in kirchlichem Rahmen begangen oder erlebt oder sich eigene Rituale geschaffen haben, die wichtige Lebensentscheidungen und -übergänge für sie in würdiger und passender Weise markieren sollten. Diese sind – wie sich im Folgenden zeigen wird – sowohl in ihrer Durchführung divers als auch mit sehr unterschiedlichen Deutungen verbunden.

Abschied vor einem Umzug

¹⁷ Verena Schüller, Gold, silber, diamant, eisern – Seit rund 80 Jahren werden in Deutschland Konfirmationsjubiläen gefeiert, epd-Meldung vom 04.04.2007, http://www.ekd.de/aktuell_presse/news_2007_04_04_konfirmationen.html (abgerufen am 1. 2. 2017).

Ein interessantes Beispiel hat ein jüngerer Mann, ein ehemals kerngemeindlich Engagierter, eingebracht. Er erinnert sich an einen Umzug, vor dem sich seine alte Gemeinde im Gottesdienst von ihm und anderen, die auch wegzogen, offiziell verabschiedet hat. Er berichtet:

„Es war wirklich eine sehr nette Sache, es war eingebettet in unseren klassischen Gottesdienst. Dann hatte also der Pfarrer dort für uns, für jeden von uns ein Segensgebet vorbereitet, das gesprochen wurde, und eben hat auch so eine kleine Sache verlesen, erzählt, was wir so in der Gemeinde gemacht haben, (...) wo wir jetzt hingehen, uns Kraft und Segen gewünscht dafür, gedankt, dass wir in der Gemeinde gewesen sind. Wirklich so (...) schöner Abschluss eigentlich. Segenswünsche, und nicht für alle das gleiche Segensgebet, sondern da hat sich vorher der Pfarrer wirklich sehr viel Gedanken gemacht, sehr spezifische eigentlich. (...) Ja, das war toll! Das war so ein Moment, da habe ich mich in der Kirche auch richtig zuhause gefühlt, als das gelesen wurde.“ (T, 107)

Die Gemeinde hat in einem Moment mehrere Gemeindeglieder verabschiedet und dies auch im Gottesdienst getan. In der rituellen Gestaltung finden sich die Motive der Geschichte der betroffenen Individuen, ein Dank der Gemeinde an ihre bald ehemaligen Mitglieder und – für den Erzählenden dominierend – ein persönlich zugesprochener, sorgfältig auf die Einzelperson zugeschnittener Segen. Das Gesamtensemble wird als Abschiedsritus verstanden, der in komprimierter Form zusammenfasst, dass ein Lebensabschnitt im Begriff ist, zu Ende zu gehen. Der Gemeinde, repräsentiert durch ihren Pfarrer, bleibt es, einen Reisesegen für den weiteren Weg zuzusprechen.

Üblicherweise geht es in der Kasualtheorie darum, dass privates *Familienleben* und Kirche an Lebensübergängen in Kontakt kommen¹⁸, was dann jeweils unter unterschiedlichen Gesichtspunkten betrachtet und eingeordnet wird. Ob es sich bei einem Umzug um einen solchen Kasus handelt, zumindest wenn keine Familie betroffen ist, könnte also streng genommen infrage gestellt werden, scheint an dieser Stelle aber nicht angemessen. Auch Ulrike Wagner-Rau ordnet im Übrigen die gottesdienstliche Verabschiedung ihres Kindes aus dem bisherigen kirchlichen Kindergarten, den es umzugsbedingt nicht weiter besuchen konnte, wie selbstverständlich in den Bereich der Kasualien ein.¹⁹

Bedenkend, dass gerade Umzüge über längere Distanzen, die mit dem Verlust des gewohnten sozialen Umfelds und vielleicht auch mit einem Statuswechsel (neue berufliche Position, Übergang vom Studium ins Arbeitsleben o. Ä.) einhergehen, häufig als Krisen erlebt werden können, ist es wichtig, dies auch auf der spirituellen und sozialen Ebene im kirchlichen Kontext zu bedenken, wie es hier geschehen ist.

¹⁸ Vgl. Kristian Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualien wahrnehmen und gestalten*, Gütersloh 2011, 13.

¹⁹ Vgl. Wagner-Rau, *Segensraum* (s. Anm. 15), 75, Fn..

Ein Umzugsritual kann nicht nur Singles angeboten werden, es bietet so oder so aber für Kirchenmitglieder im mittleren Alter (zwischen 20 und 40 Jahren erfolgen die meisten Umzüge²⁰, gerade die über längere Distanzen) einen potenziellen Anknüpfungspunkt.

Begrüßung kürzlich Zugezogener

Damit neu zugezogene evangelische Kirchenmitglieder am neuen Orten leichter Kontakte knüpfen können, schlägt ein Befragter vor, sie im regulären Sonntagsgottesdienst zu begrüßen. Das könne man ja in regelmäßigem Rhythmus anbieten. Außerdem solle es weitere Angebote geben, Menschen und Orte kennenzulernen.²¹

Meines Erachtens hat dieser Vorschlag den großen Vorteil, nicht nur das Individuum zu sehen, das vielleicht eine Begrüßungskarte bekommt oder einen Besuch durch das „Neuzugezogenen-Besuchsteam“, sondern auch den Kontakt zu schon länger vor Ort Lebenden zu erleichtern.

Sich versprechen, auf sich selbst Acht zu geben

In der reformierten Agende lautet eine Variante des Trauversprechens, das sich Eheleute in einem Gottesdienst geben können: „Liebe/r ..., ich nehme dich als meine Frau/meinen Mann aus Gottes Hand. Ich verspreche dir, dich zu lieben und zu dir zu stehen im Bund unserer Ehe, von diesem Tag an in guten und schweren Zeiten, in Krankheit und Gesundheit, in Reichtum und Armut, in Freude und in Sorgen, solange wir beide leben.“²² So versichern sich Eheleute gegenseitig, wenn sie in der Kirche Fürbitte und Segen für ihre Verbindung begehren. Zugleich verpflichten sie sich zu Zusammenhalt und Sorge füreinander. Dies führt zu gegenseitigen Rechten und Pflichten. Auch viele nicht kirchlich gesegnete Ehen und Partnerschaften fußen auf diesen Prinzipien.

Singles haben meist keine vergleichbare Person an ihrer Seite und sind darauf angewiesen, das Leben in viel mehr Bereichen alleine zu meistern (Finanzen, Haushalt, gesundheitsförderliches Verhalten etc.). Eine Befragte hat für sich eine gute Art gefunden, sich immer wieder an diese Verantwortung für sich selbst zu erinnern und sie

²⁰ Vgl. <https://www.umzug.info/umzugsstudie.html> (abgerufen am 13. 1. 2017).

²¹ Ein Beispiel: In der Kartäuserkirche in Köln am 23.10.2016, mit anschließender Kirchenführung, vgl. <https://www.facebook.com/events/301867003527092/> (abgerufen am 13. 1. 2017). Da die meisten Umzüge im Sommer stattfinden (vgl. Umzugsstudie, [s. Anm. 20]), ist dies ein klug gewählter Termin. Vorschläge auch bei Ksenija Aukstat, Gemeinde nah am Menschen. Praxisbuch Mitgliederorientierung, unter Mitarbeit von Claudia Schulz, Göttingen 2009, 137f.

²² Reformierte Liturgie, Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde, im Auftrag des Moderaments des Reformierten Bundes erarbeitet und hg. von Peter Bukowski u. a., 441. Varianten beider Eheleute für das Zitat zusammengefasst.

letztendlich auch als Verpflichtung zu verstehen. Folgende Gesprächspassage hat sich zwischen Interviewerin und Befragter ergeben:

„(...) ich glaub eh, das war nach der Trennung von meinem letzten Freund: Da habe ich mir diesen Ring gekauft (an ihrem Finger, silbern, mit einem schönen Muster, erg. B.B.) und das ist so mein ‚Ehering mit mir selber‘ (kichert ein wenig verlegen). (...) – (I: Also so das Versprechen...) – Das Versprechen, dass ich mich liebe und achte und zu mir halte, bis dass der Tod uns scheidet (lacht). Also ja. – (I: Das finde ich gut.) – Ja, ja. Das ist so eine Erinnerung (...). Und es ist halt dieser Finger und nicht dieser Finger (Ringfinger rechts, erg. B.B.). (...) – (I: Das ist eine schöne Idee, sich selbst zu achten. Das ist ja auch in einer Beziehung wichtig, nicht nur im Single-Leben.) – (...) Und das wär zum Beispiel auch schön gewesen, wenn ich das feiern könnte, aber ehrlich gesagt, also in der Kirche, aber: Ich genier mich eigentlich dafür. Ich würde das, ich würde befürchten, ich erzähle ich das eigentlich nicht jedem: ‚Ich bin mit mir selber verheiratet.‘ – (I: Klar.) – Ja, es ist, ich denk mir halt, das wär schön. Aber, ich glaube, ich würde mich, ich würde mich dann irgendwie komisch fühlen im Vergleich zu anderen, die quasi den richtigen Partner, oder nicht, den Partner, einen Partner halt gefunden haben. Ja.“ (G, 183–195)

Nach einer Trennung hat die Interviewte offensichtlich erkannt, dass es wichtig ist, dass sie mit sich selbst im Reinen ist und für ihr Leben auch alleine Verantwortung trägt. Zum Zeichen dafür hat sie sich einen individuell gestalteten Ring gekauft.²³ Es fällt auf, dass sie zum einen von einem „Ehering mit mir selber“ spricht und zum anderen auch die traditionellen Worte der römisch-katholischen Trauformel wörtlich und im übertragenen Sinne verwendet, wenn sie davon spricht, was sie für sich selbst beschlossen hat. Dennoch hat sie sich entschlossen, den Ring nicht – wie für einen Ehering in Deutschland und Österreich üblich – am rechten Ringfinger, sondern an einer anderen Stelle zu tragen. So grenzt sie sich andererseits vom traditionellen Ehebild ab. Hier zeigt sich ein kreativer und individueller Umgang mit den Notwendigkeiten des Lebens, der auch deswegen so ausführlich geschildert wurde, weil er einen reflektierten Weg des Umgangs mit der Single-Existenz aufzeigt. Auch das Eingehen einer Partnerschaft bedeutet nicht, dass dies aufgegeben werden müsste oder sollte.

Sie erzählt dies, nachdem sie danach gefragt wurde, ob es Übergänge, gerade im Single-Leben gibt, die sie persönlich gerne wie eine Kasualie in der Kirche vor Gott und die Gemeinde bringen würde. In ihrem eigenen Fall sieht sie dazu aber keine gute Möglichkeit, sie würde sich dafür sogar schämen. Auch sonst wissen nur wenige Menschen davon, eben weil es ihr unangenehm ist. Ein „neuer“ Kasualgottesdienst wäre also keine gute Gelegenheit. Auf der anderen Seite sagt sie aber auch, dass es schön

²³ Der Ring ist mit vielfältigen Symbolen geschmückt. Jedes hatte für die Befragte eine tiefere Bedeutung.

gewesen wäre, diesen Entschluss formal zu markieren, auch in der Kirche. Hier wird die Ambivalenz von Kasualien deutlich wie selten: Privates im Gottesdienst zu veröffentlichen, ist immer ein gefühltes Wagnis, thematisiert wurde dies praktisch-theologisch bisher vor allem bei Trauungen.²⁴ Hier kommt hinzu, dass sie dabei nicht auf Bewährtes, Bekanntes zurückgreifen kann, aber aus verständlichen Gründen wohl auch keine Pionierarbeit leisten möchte. (Ganz abgesehen von der Frage, ob sie eine_n Pfarrer_in oder eine andere geeignete Person dafür gewinnen könnte.) Auf der anderen Seite verspürt sie einen Wunsch nach Anerkennung, den bei vielen – vielleicht wäre das auch bei ihr so – eben auch ein Kasualgottesdienst stillen kann.

Umgang mit Scheidung

Die Geschiedenen unter den Befragten waren in der Minderheit. Eine Befragte schilderte mir jedoch, dass sie anlässlich ihrer Eheschließung auch kirchlich getraut worden war – und der Umgang in der Kirche jetzt nicht mehr so einfach sei. Sie sagt:

„(...) gerade mit so einem Thema zur Kirche zu kommen, ist natürlich auch schwierig, weil, wir haben auch kirchlich geheiratet, und eigentlich ist ja auch dieser, dieses, diese kirchliche Zeremonie dieses ‚Bis dass der Tod euch scheidet‘ und so, so ein bisschen, eigentlich gibts das ja gar nicht mehr ‚Bis dass der Tod euch scheidet‘. Also, nur ganz, ganz selten, und damit, hätte ich mich schon ein bisschen, oft gewünscht, dass ich offener damit hätte umgehen können. (...) und eine Zeremonie kann man dafür letztendlich nicht machen, aber zum Beispiel in einer Kirchengemeinde einer Bekannten, da gibt es halt alle paar Monate mal einen Gottesdienst für Singles und Geschiedene und so.“ (J, 121–123)

Ihr geht es aber mehr darum, dass sie den Eindruck hat, mit ihrer Geschichte nicht offen umgehen zu können, weniger darum, das „Bis dass der Tod euch scheidet“ durch eine „Gegenkasualie“ zu „neutralisieren“. Scheidungsrituale gibt es in der Schweiz, in den USA und vereinzelt auch andernorts²⁵, in Deutschland und Österreich sind sie nicht flächendeckend verbreitet. Ihr wäre es auch wichtiger, einfach über ihre Lebenssituation sprechen zu können.

Übernahme eines Amtes in der Gemeinde

Viele der Befragten engagieren sich in kirchlichen, meist ortsgemeindlichen Kontexten; einige wenige sind auch bei der evangelischen Kirche bzw. einer ihrer Organisationen angestellt. In der Regel ist mit der Übernahme eines Ehrenamts in einem ge-

²⁴ Vgl. Kristian Fechtner, Kirche von Fall zu Fall (s. Anm. 18), 147.

²⁵ Eine sehr ausführliche und detaillierte Studie zu diesem Phänomen bietet Andrea Marco Bianca, Scheidungsrituale. Globale Bestandsaufnahme und Perspektiven für eine glaubwürdige Praxis in Kirche und Gesellschaft, Zürich 2015.

meindeleitenden Gremium ein Akt der Verantwortungsübernahme, der Fürbitte und des Segens verbunden. Der Übergang vom „normalen Gemeindeglied“ zum Gemeindeglied mit besonderer Verantwortung wird somit inszeniert. Manche Befragte haben hiervon berichtet. Ein Engagement später auch vonseiten der Gemeinde her wieder würdig zu beenden, ist als Akt der Anerkennung wichtig.

3. Praktisch-theologische Perspektiven

Die angesprochenen Fragen haben im praktisch-theologischen Kasualdiskurs trotz der quantitativen Abnahme klassischer (klein-)bürgerlicher Familien²⁶ bisher nur geringen Niederschlag gefunden. Explizite Reflexionen darüber stellt vor allem Ulrike Wagner-Rau an.

Sie fokussiert, wie bereits oben erwähnt, vorwiegend darauf, dass es viele erwachsene Menschen gibt, die vom kirchlichen Kasualangebot und infolge dessen auch vom kirchlichen Leben im Gesamten (aufgrund des vorwiegend beobachteten Teilnahmeverhaltens) ausgeschlossen sind bzw. einfach den Kontakt zu diesem verlieren. Um zu verhindern, dass die mittelalten Erwachsenen „herausfallen“, zieht sie die Möglichkeit in Betracht, das Kasualangebot zu erweitern: zum einen um Trauungen und Segnungen für gleichgeschlechtliche Paare (in diesem Bereich hat sich seit der Buchveröffentlichung an vielen Orten manches getan; im Rahmen der Single-Thematik ist dies jedoch nur von nachgeordneter Relevanz), zum anderen durch jahreszyklisch geprägte kasualartige Handlungen. Das könnten z.B. eine regelmäßige Tauferinnerung, Segnungsgottesdienste o. Ä. sein.²⁷

Der Blick auf die 21 hier Befragten zeigt, dass diese Forderung, die zum Interviewzeitpunkt bereits älter war, offensichtlich in den Gemeinden vor Ort entweder noch nicht angekommen ist oder aber eventuelle „besondere Gottesdienste“ von den Teilnehmenden nicht als so bedeutsam erlebt worden wären, als dass sie sie unter dem Stichwort „Begleitung im Gottesdienst“ geschildert hätten. Die meisten Befragten haben auch kein eigenes Kasualangebot vermisst, auch wenn die eher hohe Gemeindebindung des Samples in Rechnung zu stellen ist, die nicht nur in der Teilnahme an Kasualien ihren Ausdruck findet. Offensichtlich werden eventuell bestehende Bedürfnisse, die andere bei Kasualien befriedigt finden, bei ihnen anderweitig bedient oder aber es besteht kein explizit verspürter Wunsch nach Fürbitte und Segen in bestimmten Lebenssituationen. Insofern muss es nicht unbedingt problematisch sein, dass es keine „Alternivkasualien“ zu familiären Kasualien gibt.

Leider bleibt unklar, wieso die Praxis vielerorts so ist, wie sie sich in den Interviews dargestellt hat. Natürlich ist auch nicht gesagt, dass die Situation heute als besser er-

²⁶ Wobei diese vor allem in den 1950/60ern als Idealbild galten.

²⁷ Vgl. Anm. 15.

lebt werden würde, wenn beispielsweise der Vorschlag Wagner-Raus stärkere Beachtung gefunden hätte. Dennoch zeigt sich hier, dass im praktisch-theologischen Fachdiskurs weit rezipierte Bücher vor Ort in Gemeinden und Kirchenkreisen nicht unbedingt Nachhall finden. Allein schon im Hinblick auf die demografischen Gegebenheiten evangelischer Kirche jedoch scheint es dringend geboten, sich der Frage zuzuwenden, wie auch Menschen außerhalb von Kleinfamilienstrukturen – nicht nur Singles – bedeutungsvoll Kirche erleben können.

Dipl. Theol. Birte Bernhardt
Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien
Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie
Schenkenstraße 8–10
A-1010 Wien
Tel.: +43 1 4277-32804
birte.bernhardt(at)univie(dot)ac(dot)at
<https://etfpt.univie.ac.at/ueber-uns/team/birte-bernhardt/>

Die Neubelebung der Praktischen Theologie in den USA in den 1980er-Jahren – eine themenzentrierte Analyse

Abstract

Ein ökumenischer und interdisziplinärer Zirkel um die Chicagoer Theologen David Tracy und Don S. Browning setzte Anfang der 1980er-Jahre einen Impuls zur methodischen und thematischen Erneuerung der Praktischen Theologie in den USA. Die entstehende Debatte diskutierte teils fundamental-theologisch, teils praxisorientiert den Öffentlichkeitsbezug der theologischen Disziplinen und die Bedeutung einer kritisch-korrelativen Hermeneutik für die Praktische Theologie. Dabei gelangten die beteiligten Autorinnen und Autoren zu Fragen nach der Bildsamkeit theologischer Reflexion und der Gestaltung situationsadäquater Bildungsangebote. Der Aufsatz stellt diesen thematischen Prospekt vor und illustriert am Beispiel der Zielsetzungen religiöser Bildung bei Browning, wie die Anliegen von öffentlicher Gesprächsfähigkeit, hermeneutischer Redlichkeit und pädagogischem Wirken miteinander verknüpft sind.

In the early 1980s, an ecumenical and interdisciplinary group of theologians around David Tracy and Don S. Browning initiated a methodological and thematic reorientation of Practical Theology in the U.S. In a vigorous debate, they investigated the connection to the public and the obligations of the theological disciplines as well as a critical correlational model of Practical Theology. These discussions, both theoretical and practical, gave rise to questions concerning the formational quality of theological reflection and the contextually appropriate design of theological education. The article introduces the reader to this set of issues. Taking as an example the goals of religious education according to Browning, it illustrates how these three objectives of this strand of Practical Theology are interwoven: to be publicly articulate, hermeneutically sound and educationally effective.

Seit dem Jahr 2000 hat es mehrere Anläufe gegeben, die jüngere Fachgeschichte der Praktischen Theologie in Nordamerika aufzuarbeiten und sie deutschsprachigen bzw. internationalen Leserinnen und Lesern zugänglich zu machen.¹ Wird dabei nach den Quellen der verschiedentlich beobachteten, wenigstens zeitweiligen „Neubelebung der Praktischen Theologie“² in den USA gefragt, so richtet sich der Blick meist auf ei-

¹ Die einschlägigen Aufsätze und Überblickskapitel in der Reihenfolge ihres Erscheinens sind: Friedrich Schweitzer, Praktische Theologie in Nordamerika, in: Christian Grethlein – Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig 2000, 565–596; Dana R. Wright, *The Contemporary Renaissance in Practical Theology in the United States. The Past, Present, and Future of a Discipline in Creative Ferment*, in: *International Journal of Practical Theology* 6 (2002), 288–319; Bonnie Miller-McLemore, *The „Clerical Paradigm“. A Fallacy of Misplaced Concreteness?*, in: *International Journal of Practical Theology* 11 (2007), 19–38; Christian Grethlein, *Impulse aus den USA*, in: ders., *Praktische Theologie*, Berlin ²2016, 116–137.

² Claire E. Wolfeich, *Hermeneutics in Roman Catholic Practical Theology*, in: Kathleen A. Cahalan – Gordon S. Mikoski (Hg.), *Opening the Field of Practical Theology. An Introduction*, Lanham, MD

nen ökumenischen, interdisziplinären Zirkel von Theologen, der sich Anfang der 1980er-Jahre an der University of Chicago zusammenfand. Vorangetrieben von Wortführern wie David Tracy, Don S. Browning und Edward Farley, strebte die „Neue Praktische Theologie“³ methodische und thematische Innovationen an, die es der Disziplin perspektivisch ermöglichen sollten, auf Augenhöhe an Debatten in gesellschaftlichen, akademischen und kirchlichen Foren teilzunehmen. Für diesen theoriebildenden Aufbruch waren ein ausgeprägtes hermeneutisches Interesse an der kontextsensiblen Korrelation „zwischen Evangelium und Gegenwart“ sowie Untersuchungen zur enzyklopädischen Stellung der Praktischen Theologie wesentlich.⁴ Die heutige Pluralität der Fachzugänge in den USA und die so erlangte Problemschärfe, etwa im Umgang mit sozialen und psychischen Dynamiken im Umfeld religiöser Praxis, verdankt sich in bedeutenden Teilen diesen Anstrengungen.⁵

Ein zentrales Narrativ dieser Erneuerungsbestrebungen lautete, man habe eine klerikal verflachte, für die maßgeblichen Öffentlichkeiten irrelevante Pastoraltheologie überwinden müssen. Diese programmatische Selbstrechtfertigung ist mittlerweile in der Sache und in ihrer Rhetorik zu Recht in Kritik geraten.⁶ Eine hierüber hinausgehende kritische Aufarbeitung der US-amerikanischen Literatur der späten 1970er-bis zu den frühen 1990er-Jahren ist in mehrfacher Hinsicht vielversprechend. Die international vergleichende Relektüre stellt nicht nur in Aussicht, die Disziplingeschichte der Praktischen Theologie in den USA präziser zu erfassen, sondern in Begegnung mit den materiellen Beiträgen eines fremden, kontextverschiedenen Gesprächsgangs Anstöße für heutige Aufgabenstellungen zu gewinnen. Thematisch zugespitzte Studien zur „Neuen Praktischen Theologie“ jedoch liegen, vielleicht aufgrund des oft metareflexiven Duktus der Debatte, bisher kaum vor.

2014, 133–151, hier 141 (Übersetzung M.E.). Bei Wolfteich klingt dabei eine Selbstbeschreibung ihres Lehrers Don S. Browning nach, vgl. ders., *The Revival of Practical Theology*, in: *The Christian Century* 101.4 (1984), 134–144.

³ Schweitzer, *Nordamerika* (s. Anm. 1) 570f. Zu verschiedenen Bezeichnungen für diese theoriebildende Bewegung vgl. Moritz Emmelmann, *Praktische Theologie in den USA und Friedrich Schleiermacher. Eine Fallstudie zur Rezeption seiner ‚Kurzen Darstellung‘ durch die ‚Neue Praktische Theologie‘*, in: David Käbis – Michael Wermke (Hg.), *Transnationale Grenzgänge und Kulturkontakte. Historische Fallbeispiele in religionspädagogischer Perspektive* (Studien zur Religiösen Bildung 14), Leipzig 2017, 117–137, hier 117f.

⁴ Grethlein, *Impulse aus den USA* (s. Anm. 1) 133. Vgl. auch ebd., 134f.

⁵ Vgl. Miller-McLemore, *Clerical Paradigm* (s. Anm. 1) 20f.

⁶ Vgl. ebd. 21–35 und Schweitzer, *Nordamerika* (s. Anm. 1) 576.

1. Problemdruck und thematischer Prospekt der „Neuen Praktischen Theologie“

Die teils praxisnahen, teils theoretisch grundlegenden Arbeiten, die in dieser Phase entstanden, reagierten auf einen Problemdruck, der von mehreren Seiten auf die akademische Praktische Theologie einwirkte. Zum einen musste die Disziplin laut Don Browning einem gesellschaftlichen und kirchlichen Relevanzverlust begegnen, der auf mangelnde methodische Klarheit und fehlerhafte Kommunikation zurückzuführen sei.⁷ Zum anderen sah der Chicagoer Kreis es als geboten an, im Interesse einer diskurs- und handlungsfähigen Praktischen Theologie in ein intensives Zwiegespräch mit den hermeneutischen Theorien von Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur und Jürgen Habermas zu treten.⁸ Diese beiden Anliegen – öffentliches Wirken und hermeneutische Redlichkeit – fallen zusammen im Werk des Chicagoer Fundamentaltheologen (und zeitweiligen Kollegen Ricœurs) David Tracy.

Ausgehend von seiner Diagnose gegenwärtiger Verstehensbedingungen, dass nämlich die kognitiven Wahrheitsansprüche sowohl eines traditionellen christlichen Glaubens als auch eines ungebrochenen aufklärerischen Rationalismus krisenhaft geworden seien, entfaltet Tracy ein Konzept des hermeneutischen Gesprächs zwischen „Christian fact“ und „common human experience“.⁹ Theologinnen und Theologen aller Disziplinen hätten demgegenüber die Aufgabe, christliche Daseinsoptionen („possible-modes-of-being-in-the-world“)¹⁰ in einem ergebnisoffenen, wechselseitig-kritischen Gespräch in den drei Öffentlichkeiten Kirche, Akademie und Gesellschaft zu artikulieren und kontinuierlich umzuformen.¹¹ Der Kreis von Theologen, der im Zentrum meines Dissertationsprojekts steht, prüfte in Aneignungen und Umbildungen von Tracys kritisch-korrelativer theologischer Hermeneutik („revised critical correlation“) aus praktisch-theologischer und theologisch-ethischer Warte, wie hilfreich ein solches Fundament z. B. dabei sein würde, in verschiedenen Kontexten religiöse Mündigkeit zu fördern und Handlungsorientierung anzubieten. Ausdrücklich galt es dabei auch, zu klären, wie die Praktische Theologie einschließlich der Religionspädagogik eine kritische Funktion im Gesamtgefüge einer „genuin öffentlichen Theologie“ (Tracy) ausü-

⁷ Vgl. Don S. Browning, Introduction, in: ders. (Hg.), *Practical Theology. The Emerging Field in Theology, Church, and World*, San Francisco u. a. 1983, 1–18, hier 1f.

⁸ Sally A. Brown, *Hermeneutics in Protestant Practical Theology*, in: Kathleen A. Cahalan – Gordon S. Mikoski (Hg.), *Opening the Field of Practical Theology. An Introduction*, Lanham, MD 2014, 115–132, hier 121–124.

⁹ Vgl. David Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, Chicago ²1996 (1975), 3–21. Konzeptionell weiterentwickelt in ders., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

¹⁰ David Tracy, *The Foundations of Practical Theology*, in: Don S. Browning (Hg.), *Practical Theology. The Emerging Field in Theology, Church, and World*, San Francisco u. a. 1983, 61–82, hier 72.

¹¹ Vgl. hierzu Florian Höhne, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen*, Leipzig 2014, 84–92.

ben könnte.¹² Es stand also den Vertretern der „Neuen Praktischen Theologie“ die Frage nach einem dezidiert öffentlichen Charakter oder sogar einer öffentlichen Verantwortung ihres Faches deutlich vor Augen.¹³ Dieses Thema wird in Teilen der deutschsprachigen Religionspädagogik aktuell wieder mit erhöhter Dringlichkeit erörtert.¹⁴

Trotz der gewichtigen fundamentaltheologischen Dimension dieses Unternehmens waren viele der beteiligten Autorinnen und Autoren um sachliche Konkretionen nicht verlegen, beispielsweise in den Gebieten Poimenik, Sozialethik und Gemeindepädagogik.¹⁵ In manchen Fällen verband sich dies mit einem emanzipatorischen Interesse an fortlaufender, partizipativer Erwachsenenbildung.¹⁶ Mit Thomas Groomes „Shared Praxis“-Modell fand ein religionspädagogischer Entwurf weite Verbreitung, der sich auf der Höhe der zeitgenössischen Debatte über hermeneutische Theorie und Praktische Theologie ausweisen konnte.¹⁷ Charles Gerkin arbeitete heraus, wie die auf Anton Boisen zurückgehende Vorstellung eines „Living Human Document“ seelsorgliches

¹² Tracy, *Blessed Rage* (s. Anm. 9) xiii (Übersetzung M.E.). Vgl. auch Tracy, *Analogical Imagination* (s. Anm. 9) 3–46, bes. 28–31.

¹³ Sensibilität für außerkirchliche Kontexte und Förderung öffentlicher Artikulationsfähigkeit gehören z.B. zu den Kriterien, nach denen Browning zeitgenössische Konzepte von „Christian Religious Education“ beurteilte. Vgl. Don S. Browning, *Practical Theology and Religious Education*, in: Lewis S. Mudge – James N. Poling (Hg.), *Formation and Reflection. The Promise of Practical Theology*, Philadelphia 1987, 79–102, hier 80.

¹⁴ Vgl. etwa Bernhard Grümme, *Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten*, Stuttgart 2015; Manfred L. Pirner, *Religion und öffentliche Vernunft. Impulse aus der Diskussion um die Grundlagen liberaler Gesellschaften für eine Öffentliche Religionspädagogik*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 67.4 (2015), 310–318; Bernd Schröder, *Öffentliche Religionspädagogik. Perspektiven einer theologischen Disziplin*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110 (2013), 109–132; für fächerverbindende Bearbeitungen ähnlich gelagerter Fragen vgl. Judith Könemann – Saskia Wendel (Hg.), *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2016.

¹⁵ Vgl. etwa die disziplinbezogenen Artikel in den beiden grundlegenden Sammelbänden Don S. Browning (Hg.), *Practical Theology. The Emerging Field in Theology, Church, and World*, San Francisco u. a. 1983; Lewis S. Mudge – James N. Poling (Hg.), *Formation and Reflection. The Promise of Practical Theology*, Minneapolis 1987. Für einen poimenischen Entwurf, der die hermeneutische Grundlagendebatte der Praktischen Theologie dieser Zeit aufgreift, siehe Charles Gerkin, *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville 1984.

¹⁶ Ein sehr einflussreiches Format für eine gemeindliche Erwachsenenbildung, die dezidiert auf theologische Reflexion zugeschnitten ist und sich hermeneutisch an David Tracy orientiert, legten James und Evelyn Whitehead bereits 1980 vor. James D. Whitehead – Evelyn Eaton Whitehead, *Method in Ministry. Theological Reflection and Christian Ministry*, New York 1980 (in überarbeiteter Auflage erschienen in Chicago ²1995). Vgl. auch Wolfteich, *Hermeneutics* (s. Anm. 1) 139.

¹⁷ Thomas H. Groome, *Christian Religious Education. Sharing Our Story and Vision*, San Francisco 1980. Vgl. auch Sally A. Brown, *Hermeneutical Theory*, in: Bonnie J. Miller-McLemore (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, Malden, MA 2012, 112–122, hier 117–119.

Handeln als hermeneutische Metapher anleiten kann.¹⁸ Gerkins Studie und das Motiv des „Living Human Document“ gelten heute geradezu als klassisch für die US-amerikanische Seelsorgetheorie.¹⁹

In großer Zahl beteiligten sich die Mitwirkenden des „Revivals“ der US-amerikanischen Praktischen Theologie außerdem am Gespräch über Umgestaltungen des Theologiestudiums und die Einrichtung neuer, tätigkeitsspezifischer Studiengänge.²⁰ Die Anwärter_innen für verschiedene gemeindliche Ämter sollten in ihrer theologischen Bildung von enzyklopädischen und hermeneutischen Einsichten der Grundsatzdebatte profitieren.²¹ Wichtiger noch: Sie sollten lernen, pädagogisch zu berücksichtigen, dass die Deutung von Glaubenserfahrung und christlicher Überlieferung vor dem Horizont einer pluralen Lebenswelt eine wesentliche Herausforderung der Gemeindeglieder ist.²²

2. Formation und Transformation als strukturierende Begriffe

Diese thematische Hinführung zeigt, dass der hermeneutisch-theoretische Gesprächsgang ausgreift in Fragen zur Bildsamkeit theologischer Reflexion und zur Gestaltung situationsadäquater theologischer Bildungsangebote. Der nächstliegende Lernort für den amerikanischen Kontext ist – in Ermangelung konfessionellen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen – das theologische Studium an Predigerseminaren und Theologischen Fakultäten. Schon dies macht verständlich, warum ein bedeutender Teil der pädagogischen Überlegungen im Umfeld der „Neuen Praktischen Theologie“ auf Menschen ausgerichtet ist, die eine theologische Profession ausüben oder erlernen.²³

¹⁸ Gerkin, Living Human Document (s. Anm. 15).

¹⁹ Vgl. Robert C. Dykstra (Hg.), Images of Pastoral Care. Classic Readings, St. Louis 2005, 16f.

²⁰ Ausgetragen wurde dies besonders in der Zeitschrift „Theological Education“ der Association of Theological Schools in the United States and Canada (ATS), aber auch in Monografien. Eine Literaturübersicht bietet: A Bibliography of Theological Education, in: Theological Education 30.2 (1994), 89–98.

²¹ Vgl. Edward Farley, The Reform of Theological Education as a Theological Task, in: Theological Education 17.2 (1981), 93–117.

²² Vgl. Edward Farley, Interpreting Situations: An Inquiry into the Nature of Practical Theology, in: Lewis S. Mudge – James N. Poling (Hg.), Formation and Reflection. The Promise of Practical Theology, Philadelphia 1987, 1–26, bes. 14–18. Farley spricht hier auch in Bezug auf Erwachsenenbildung, Predigt und andere gemeindliche Tätigkeitsbereiche von „pedagogies“. Ebd., 14.

²³ Vgl. Farley, Reform (s. Anm. 21) 109–115. Es ist vor diesem Hintergrund auffällig, dass auch Überlegungen zur Theologizität religiöser Bildung im deutschen Kontext sich oft zunächst durch den Verweis auf die Aus- und Weiterbildung einer Berufsgruppe, nämlich der Religionslehrkräfte, Geltung und Plausibilität verschaffen. Vgl. Thomas Schlag, Religiöse Bildung im Raum der Öffentlichkeit. Eine bildungstheoretische Skizze in theologischer Perspektive, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 67.4 (2015), 318–328, hier 326; Martina Kumlehn, Hermeneutik christlicher Kommunikationsformen. Theologische Bildung als Bildung zur Sprachfähigkeit, in: Thomas Schlag – Jasmine Suhner (Hg.), Theologie als Herausforderung religiöser Bildung.

Doch die für deutsche Leserinnen und Leser wohl interessantesten Stimmen der amerikanischen Debatte verharren nicht bei diesen Orten und Zielgruppen theologischer Bildung. Farley rief Mitte der 1980er-Jahre wiederholt zu kontextsensiblen theologischen Bildungsbemühungen im Raum der Kirchen auf: „If theology is in its primary mode a reflective and dialectical understanding evoked by the Christian mythos, then [...] its formation in the educational process should be all-pervasive in the church. This would mean that the church would offer a theological education in ways possible and appropriate to its particular environment [...].“²⁴ Farley wies darauf hin, dass dies eine starke Kursänderung gegenüber den seinerzeit üblichen kirchlichen Praxen des Lehrens und Lernens bedeuten würde. Hierüber ging Browning sogar noch hinaus. Beim oben erwähnten Groome sah er eine „Praktische Theologie christlicher religiöser Bildung“²⁵ vorliegen, „die versucht, die vielgestaltigen Öffentlichkeiten einer pluralistischen Gesellschaft anzusprechen.“²⁶ Nach Brownings Einschätzung hat dieser Teilbereich der Praktischen Theologie die Aufgabe „[to address] educational problems not only of the local congregation but [to be] concerned as well from a Christian perspective about education wherever it occurs in our pluralistic and secular society.“²⁷

Es rücken damit Prozesse am Ort des Subjekts in den Blick, in denen theologische Reflexion mit veränderlichen Selbstdeutungen und absichtsvoller Weltgestaltung verflochten ist. Diese Vorgänge und die Rolle der Praktischen Theologie bei ihrer Begleitung werden in der amerikanischen Debatte der 1980er-Jahre häufig unter den Chiffren „Formation“ und „Transformation“ behandelt.²⁸ Als Teil meiner vergleichenden Studie zwischen den USA und Deutschland untersuche ich insbesondere die in dieser Zeit entstandenen Schriften von David Tracy, Don S. Browning und Edward Farley hinsichtlich dieser Motive. Für den zeitlich und thematisch begrenzten Umfang dieses amerikanischen Gesprächsgangs entspricht jenes Begriffspaar m. E. dem dynamischen „Strukturbegriff“ Bildung, den Christian Albrecht als zentrale Reflexionskategorie praktisch-theologischer Theorie und Praxis im neuzeitlichen Protestantismus aufgewiesen hat.²⁹ Lässt sich zeigen, dass gerade diese Kategorie das entschieden konfessionsübergreifende Projekt der „Neuen Praktischen Theologie“ antreibt?

Bildungstheoretische Orientierungen zur Theologizität der Religionspädagogik (Religionspädagogik innovativ 17), Stuttgart 2017, 69–84, hier 69f. und 78–82.

²⁴ Farley, *Interpreting Situations* (s. Anm. 22) 26. Vgl. ausführlicher Edward Farley, *Can Church Education Be Theological Education?*, in: *Theology Today* 42.2 (1985), 158–171.

²⁵ Browning, *Practical Theology and Religious Education* (s. Anm. 13) 85f. (Übersetzung M.E.). Wörtlich heißt es: „a practical theology of Christian religious education“.

²⁶ Browning, *Practical Theology and Religious Education* (s. Anm. 13) 86.

²⁷ Browning, *Practical Theology and Religious Education* (s. Anm. 13) 86.

²⁸ Vgl. z. B. die ausführliche „Editors' Introduction“ und die gesammelten Beiträge in Mudge – Poling (Hg.), *Formation and Reflection* (s. Anm. 15) sowie James W. Fowler, *Practical Theology and the Shaping of Christian Lives*, in: Don S. Browning (Hg.), *Practical Theology. The Emerging Field in Theology, Church, and World*, San Francisco u. a. 1983, 148–166, bes. 155–163.

²⁹ Christian Albrecht, *Bildung in der Praktischen Theologie*, Tübingen 2003, 21. Vgl. ebd., 31–50.

3. Zielsetzungen religiöser Bildung bei Don S. Browning

Die genannten hermeneutischen, systematischen und bildungstheoretischen Debat-tenstränge ermöglichen ein gewinnbringendes deutsch-amerikanisches Gespräch in der Religionspädagogik. Daneben können allerdings manche der amerikanischen Zielsetzungen aus der Perspektive einer am deutschen Religionsunterricht geschulten Religionspädagogik und -didaktik zunächst nicht anders als fremd oder unzulässig wirken. Zur Veranschaulichung solcher Widerständigkeiten, die einem internationalen Vergleich aber Möglichkeiten zur Horizonterweiterung und zur selbstkritischen Hinterfragung eröffnen, sei hier ein Beispiel aufgeführt.

Don Brownings nähere Ausführungen zu religiöser Bildung variieren zwischen einer emanzipatorischen Absicht und einem eher direktiven, fast übergriffigen Verständnis des religionspädagogischen Verhältnisses. Einerseits sollten christliche Bildungsanstrengungen unter postmodernen Bedingungen darauf ausgerichtet sein, Menschen zum eigenständigen, kritischen theologischen Denken und zur Übernahme ethischer Verantwortung für ihr Handeln zu befähigen.³⁰ Browning betont: „[...] a central goal of Christian education is to help create people who are themselves practical theological thinkers and actors.“³¹ Diese Zielvorstellung muss einschließen, dass Menschen sich darin üben, auf allgemein nachvollziehbare Weise die Beweggründe und Kriterien ihrer ethischen Entscheidungen zu artikulieren. Andererseits sollten laut Browning durch christliche Bildung gezielt solche Charakterzüge, Neigungen und Wissensbestände gefördert werden, die ein schon tendenziell bestimmtes, christlich-moralisches Handeln begünstigen. Brownings pointierte Zielformulierung lautet: „It would be precisely the task of Christian religious education [...] to form people who have the kind of character, inclinations, readiness, and knowledge necessary to approach [...] practical moral thinking from a Christian perspective.“³² Diese Formulierung deutet an, religiöse Bildung greife in erster Linie auf eine essenzielle Auswahl aus dem christlichen Traditionsbestand zurück, deren ethische Implikationen und existenzielle Tragfähig-

³⁰ Vgl. Browning, *Practical Theology and Religious Education* (s. Anm. 13) 82 und 88–91.

³¹ Ebd. 82.

³² Ebd. 92. Im Anschluss an Stanley Hauerwas hält Browning an gleicher Stelle fest, die von Mitgliedern einer christlichen Gemeinschaft geteilte Vision habe charakterbildende Wirkung und stelle den Rahmen für eine glaubende Weltdeutung dar. Im Blick auf die Analyse und Orientierung ethischer Entscheidungsfindung schätzt Browning den charakterbezogenen Ansatz von Hauerwas jedoch als wenig leistungsfähig ein: „[...] Stanley Hauerwas' theology of virtue and character has the limitation, however, of not being organically connected to an actual method for practical moral thinking [...]. As a consequence, this view can say much about the nature of the good Christian person, but it can say little about how the good Christian person thinks, how he or she makes decisions, and about the method that a Christian might follow in orienting himself or herself to the challenges of life.“ Don S. Browning, *Practical Theology and Political Theology*, in: *Theology Today* 42.1 (1985), 15–33, hier 27.

keit nicht grundsätzlich geprüft, sondern einer überkommenen religiösen Binnenlogik entnommen werden müssten.

In den etwas zwiespältigen Zielsetzungen, die Browning nebeneinanderstellt, klingt das grundsätzliche Dilemma einer Theologie an, die sich als öffentlichkeitsbezogen oder sogar dezidiert als Öffentliche Theologie versteht. Eine solche Theologie muss zugleich erkennbar christlich und außerhalb ihrer Deutungsgemeinschaft verständlich sein.³³ „Es ist gerade ein Kennzeichen Öffentlicher Theologien, die Gehalte einer partikularen Tradition auf die Öffentlichkeit zu beziehen. Die Kirche darf ihre religiöse Basis öffentlich weder verdecken noch auf Ethik reduzieren, wenn sie ‚einen Unterschied machen will‘.“³⁴ Dieser Herausforderung muss sich auch eine „Praktische Theologie christlicher religiöser Bildung“ (Browning) stellen, wenn sie am Projekt der von Tracy u. a. beschriebenen Öffentlichen Theologie mitwirken will. Legt man Tracys Differenzierung dreier Öffentlichkeiten zugrunde, so spricht manches dafür, von einer faktischen Staffelung des Öffentlichkeitsbezugs der Religionspädagogik in Deutschland zu sprechen, nämlich erstens auf akademische Forschung und Lehre, zweitens auf kirchlich mitverantwortetes Bildungshandeln und drittens auf breitere gesellschaftliche Wirksamkeit.³⁵ Dieser Befund weicht allerdings von Tracys eigener Systematisierung ab, nach der die praktisch-theologischen Disziplinen sich vorrangig auf die religiös einschlägigen Anliegen der *gesellschaftlichen* Öffentlichkeit ausrichten.³⁶ Diese Öffentlichkeit ist nicht lediglich Adressatin anderswo geklärter Sachverhalte, sondern ein Ort der Wahrheitsfindung mit eigenem Recht. Wenn die „Prüfung tragfähiger Lebensperspektiven“ gerade dort stattfindet, d. h. „in den Öffentlichkeiten, die sich in der modernen Gesellschaft konstituieren“³⁷, muss die Religionspädagogik sich der Frage stellen, auf welche Weise und in welchem Umfang diese Prozesse des Prüfens und Aushandelns auch außerhalb akademischer und kirchlicher Kontexte gefördert werden können. In der Theologischen Ethik ist dafür auf vielfältige Weise der Lösungsansatz verfolgt worden, kirchliche oder theologische Rede in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit müsse „zweisprachig“ sein.³⁸ Heutige Vorschläge aus der katholischen und

³³ Vgl. auch Höhne, *Öffentliche Theologie* (s. Anm. 11) 98f.

³⁴ Ebd. 77.

³⁵ Vgl. Judith Könemann, *Theologie, Kirche und Öffentlichkeit. Zum Öffentlichkeitscharakter von Religionspädagogik und religiöser Bildung*, in: Judith Könemann – Saskia Wendel (Hg.), *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2016, 129–152, hier 146–152.

³⁶ Vgl. Tracy, *Analogical Imagination* (s. Anm. 9) 57. „Practical theologies are related primarily to the public of society, more exactly to the concerns of some particular social, political, cultural or pastoral movement or problematic which is argued or assumed to possess major religious import.“

³⁷ Bernd Schröder, *Öffentliche Religionspädagogik. Perspektiven einer theologischen Disziplin*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110 (2013), 109–132, hier 129.

³⁸ Heinrich Bedford-Strohm, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 340–366, hier 349. Einen ausführlichen Nachweis dieses Motivs bei verschiedenen amerikanischen Autoren bietet Höhne, *Öffentliche Theologie* (s. Anm. 11) 77–99.

evangelischen Religionspädagogik in Deutschland, die theologische Ausbildung von Religionslehrerinnen und Religionslehrern stärker als „Bildung zur Sprachfähigkeit“ zu verstehen, gehen einen ähnlichen Weg.³⁹ Sie könnten m. E. von einer Auseinandersetzung mit dem Bildungsdenken, den pädagogischen Konkretionen und auch den praktischen Misserfolgen der amerikanischen „Neuen Praktischen Theologie“ profitieren.

4. Ausblick

Die Neubelebung der Praktischen Theologie in den USA in den 1980er-Jahren vollzog sich in enger ökumenischer Kooperation. Die umfangreiche, wechselseitige Rezeption zwischen katholischen Theologen des progressiven Spektrums und evangelischen Theologen unterschiedlicher Denominationen ist ein hervorstechendes Merkmal dieser Debatte. Nicht zuletzt war es dem Austausch zuträglich, dass sich das Gespräch gerade von Chicago aus entwickelte. Hier bestand ein dichtes Netz von theologischen Hochschulen, das Erzbistum Chicago spiegelte mit seiner liberalen Ausrichtung die Aufbruchsstimmung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wider, die University of Chicago genoss einen exzellenten Ruf und die Initiatoren waren in der Lage, Fördermittel für Konferenzen und Buchprojekte einzuwerben, etwa aus dem „Lilly Endowment“.⁴⁰ Ohne Zweifel also wurde der konfessionsübergreifende Charakter dieser Debatte von einer äußeren Konstellation begünstigt. Doch bei der Frage, wie die Fähigkeit zur eigenverantwortlichen theologischen Reflexion zu fördern ist, könnte das Aufsuchen eines konfessionellen Gegenübers auch sachlich geboten sein. Wie Henrik Simojoki zeigt, muss religiöse Bildung unter den Gegebenheiten von Globalisierung und weltanschaulicher Pluralität zunehmend die Orientierung in einem „erweiterten Welthorizont“ unterstützen.⁴¹ Im Zentrum dieser Anstrengungen stehen laut Simojoki „ökumenische Bildungsherausforderungen“.⁴² Vor dem Hintergrund der amerikanischen Debatte der 1980er-Jahre erscheint es mir lohnenswert, zu fragen, wie sich solche Herausforderungen in Handlungsfeldern außerhalb des schulischen Religionsunterrichts darstellen, etwa in der Ausbildung von Religionslehrer_innen und

³⁹ Kumlehn, Hermeneutik (s. Anm. 23) bes. 78–82. Vgl. auf katholischer Seite Bernhard Grümme, Sich aufs Spiel setzen. Zum Ansatz einer Öffentlichen Religionspädagogik, *Religionspädagogische Blätter* 71 (2014), 87–97, bes. 96. Beiträge aus beiden Konfessionen und Zuspitzungen auf das Lernen im Religionsunterricht enthält ein Band von Andrea Schulte (Hg.), *Sprache – Kommunikation – Religionsunterricht. Gegenwärtige Herausforderungen religiöser Sprachbildung und Kommunikation über Religion im Religionsunterricht* (Studien zur religiösen Bildung 15), Leipzig 2018.

⁴⁰ Vgl. Browning (Hg.), *Practical Theology* (s. Anm. 15) xi und Mudge – Poling (Hg.), *Formation and Reflection* (s. Anm. 15) vii–ix.

⁴¹ Henrik Simojoki, Ökumenisches Lernen. Neuerschließung eines Programms im Horizont der Globalisierung, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 64.3 (2012), 212–221, hier 216.

⁴² Ebd. 213.

in der gemeindlichen Erwachsenenbildung. Dass das Gespräch über eine „Öffentliche Religionspädagogik“ bereits konfessionsübergreifend geführt wird, stimmt zuversichtlich, dass auch an jenen Orten die ökumenische Begegnung in Lernzusammenhängen gelingen kann.

Moritz Emmelmann, M.Ed.

Georg-August-Universität Göttingen

Theologische Fakultät

Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Religionspädagogik und Bildungsforschung

Platz der Göttinger Sieben 2, HBK 26

37073 Göttingen

Tel.: +49 (0) 551 39-22319

moritz.emmelmann(at)theologie.uni-goettingen(dot)de

<http://www.uni-goettingen.de/de/68758.html>

Identitäten in der Krise Frauen und Religion im zeitgenössischen Autor_innenkino

Abstract

Das Projekt fragt nach der Relevanz von Religion für weibliche Identitätskonstruktionen in pluralen, säkularen Gesellschaften. Dazu werden Repräsentationen von Geschlecht und Religion sowie deren Verflechtungen im zeitgenössischen Autor_innenkino analysiert. Entgegen der Säkularisierungsthese ist Religion nicht im Zuge der Modernisierung aus dem öffentlichen Raum verschwunden. Menschen greifen nach wie vor in der Konstruktion ihrer Identität auf religiöse Deutungsmuster zurück. Religiöse Erfahrungen sind vielsprachig geworden – innerhalb wie außerhalb von Religionsgemeinschaften. Diese Entwicklung spiegelt sich im Kino wider und wird von ihm mitproduziert. Das Projekt richtet seinen Blick aus einer kulturwissenschaftlich-theologischen Perspektive auf dieses Phänomen. Sein Anliegen ist es, das Verhältnis von Geschlecht, Religion und Identität genauer zu ergründen, blinde Flecken sichtbar zu machen, und, unter besonderer Berücksichtigung der Filmästhetik, das kritische und dekonstruierende Potenzial von Filmen herauszustellen.

This research project focuses on the relevance of religion for female identity constructions in pluralist and secular societies. For that purpose, it analyses representations of gender and religion as well as their interaction in contemporary auteur cinema. Contrary to the assumption of the secularization thesis, religion did not disappear from public space in the course of modernisation. Humans still rely on religious concepts of interpretation when they construct their identity. Religious experiences became multifaceted – both within and outside religious communities. This development is reflected in contemporary cinema and is at the same time also produced by it. The project explores the phenomenon from cultural science and theological perspective. It investigates the relationship between gender, religion and identity. Therefore, it tries to expose stereotypical representations of gender and wants to identify the critical and deconstructive potential of films.

1. Identitäten in der Krise

Identität gilt als einer der Schlüsselbegriffe der Postmoderne und ist als solcher hart umkämpft. Er ist zentral für die Beschreibung von Prozessen der Subjektkonstitution und des Ineinanders von Individuum und Gesellschaft. Identitäten werden heute nicht selten als brüchig und krisenhaft erlebt. Sie aktiv zu gestalten, ist daher eine der wesentlichen Aufgaben des Subjekts für die Einführung von Sinn in das eigene Leben. Die Religion spielt dabei eine zunehmend wichtige Rolle – wenn auch unter veränderten Vorzeichen. Sie ist eine unter vielen Sinnanbieter_innen. Eine sinnstiftende Funktion übernimmt in der Mediengesellschaft auch der zeitgenössische Film. Er bietet kreative Antwortversuche und eröffnet neue und die Theologie bereichernde Perspektiven auf Verunsicherungen in der Identitätswahrnehmung und religiöse Transformationsprozesse.

Ich setze mich in meinem Dissertationsprojekt mit den Suchbewegungen des modernen Menschen auseinander und versuche, dem Phänomen durch die Untersuchung weiblicher Identitätskonstruktionen im zeitgenössischen Film ein Stück weit auf die Spur zu kommen. Dabei analysiere ich die Repräsentationen von Religion und Geschlecht in ausgewählten aktuellen europäischen Autor_innenkinofilmen sowie die Wechselwirkungen der beiden Kategorien im Zuge der Identitätskonstruktionen der Hauptfiguren. Mein besonderes Interesse gilt dabei den Transformationen und Verschiebungen der Kategorien im Kontext der Debatte um die Wiederkehr des Religiösen. Der Filmästhetik messe ich aufgrund ihres kritischen und dekonstruierenden Potenzials eine besondere Bedeutung bei.

Als wissenschaftlicher Nachwuchs in der Praktischen Theologie geht es mir mit diesem Thema darum, eine gegenwartssensible Theologie zu betreiben, die sich aktuellen gesellschaftlichen Fragen und Problemen stellt und auf innovative Weise nach Antworten sucht.

2. Forschungsdesign

Im Rahmen des Dissertationsprojekts stellen sich folgende Forschungsfragen:

- Welche Repräsentationen von Geschlecht und Religion lassen sich im zeitgenössischen, europäischen Autor_innenkino finden? Welche Verschiebungen, Transformationen¹, Umcodierungen?
- Welche Rolle spielen die beiden Kategorien Religion und Geschlecht und deren Verhältnis zueinander für die Identitätskonstruktion der Protagonistinnen in den ausgewählten Filmen?
- Welche Rolle spielt die Filmästhetik hinsichtlich der Inszenierung alternativer Repräsentationen von Geschlecht und Religion?

Das Dissertationsprojekt verfolgt das Ziel, das Verhältnis von Geschlecht, Religion und Identität genauer zu ergründen, stereotype Geschlechterdarstellungen als solche zu entlarven und, unter besonderer Berücksichtigung der Filmästhetik, das dekonstruierende Potenzial der Filmauswahl herauszustellen.

Den Ausgangspunkt bildet die Debatte um die Wiederkehr des Religiösen in Europa und die oftmals fehlende Beachtung der Geschlechterkategorie in einschlägigen religionssoziologischen Positionen. Außerdem werden die Begriffe der Identität und Ästhetik im Kontext der Postmoderne genauer betrachtet und in der Debatte um die Wiederkehr des Religiösen verortet. In Rückbindung an den theoretischen Teil folgt

¹ Das Verständnis von Transformation orientiert sich an Birgit Heller, die Transformation versteht als Wandel, Veränderung, Neuformatierung und zwar bezogen auf materielle und symbolische Phänomene im Zusammenhang von Religion und Geschlecht (vgl. Birgit Heller, Vorwort, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation* 5 (2017), 1–2, hier 1).

schließlich die Analyse von drei europäischen Autor_innenkinofilmen: *The Broken Circle Breakdown* (Van Groeningen, 2012), *Ida* (Pawlikowski, 2013), *Body* (Szumowska, 2015). Als methodisches Instrumentarium dient die Medieninhaltsanalyse nach Lothar Mikos mit Fokus auf der ästhetischen Gestaltung der Filme.

3. Hermeneutischer Zugang: Geschlechterforschung aus einer theologisch-kulturwissenschaftlichen Perspektive

Das Projekt richtet seinen Blick aus einer theologisch-kulturwissenschaftlichen Perspektive auf das Phänomen krisenhafter Identitäten in postmodernen Gesellschaften und konzentriert sich hierbei auf „weibliche“ Identitätskonstruktionen. Es wird versucht, die Verwobenheit von Geschlecht, Identität, Religion, Kultur, Film und Ästhetik herauszustellen. Zur Untersuchung und Entwirrung dieser Verflechtungen werden Theorieimporte aus der Fundamental- und Praktischen Theologie, den Cultural Studies sowie den Gender Studies herangezogen. Von Haus aus Theologin, knüpfe ich an „Gaudium et Spes“ (1965), der Pastorkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, an und verstehe Kunst und Film als einen möglichen *locus theologicus*. Im Anschluss an Gerhard Larcher sehe ich die Dechiffrierung geistig-kultureller Tendenzen der Zeit als zentrale Aufgabe der Theologie² und plädiere mit Wilhelm Gräb für eine empirisch-kulturhermeneutische Erweiterung der Theologie, welche sich für die Plausibilisierung religiöser Traditionen unter den Bedingungen postmoderner Pluralität interessiert und die Prozessualität kultureller Bedeutungskonstitutionen und die bleibende Fremdheit des Gedeuteten ernstnimmt.³

Für eine Theologie im Anschluss an den Cultural Turn spielen Erkenntnisse der Cultural Studies eine wichtige Rolle und bilden die Grundlage für einen kritischen Umgang mit dem Kulturbegriff. Stuart Hall, einer der Pioniere der Cultural Studies, entwickelte ein Konzept von Kultur, das vor allem die alltäglichen Prozesse der Bedeutungsproduktion hervorhebt und Kultur als Produktion und Austausch von Bedeutungen versteht, deren Prozesse stets von spezifischen Machtrelationen durchdrungen sind.⁴

Mit dem Zugang der Gender Studies, die wie die Cultural Studies auf einem dekonstruktivistischen Theorieverständnis gründen, lenke ich den Blick in der Auseinandersetzung mit aktuellen Identitätskonstruktionsprozessen auf das Geschlecht. Im Anschluss an Judith Butler wird Geschlechtsidentität als kulturelle Konstruktion und als

² Vgl. Gerhard Larcher, Theologie und Ästhetik, in: Christian Wessely – Gerhard Larcher – Franz Grabner (Hg.), Michael Haneke und seine Filme: Eine Pathologie der Konsumgesellschaft, Marburg 2005, 13–32, hier 13.

³ Vgl. Wilhelm Gräb, Vorwort, in: Wilhelm Gräb (Hg.), Ästhetik und Religion: Interdisziplinäre Beiträge zur Identität und Differenz von ästhetischer und religiöser Erfahrung, Frankfurt am Main 2007, 11–14, hier 11.

⁴ Vgl. Stuart Hall, Representation, Los Angeles 2013.

Effekt gesellschaftlicher Handlungen und historischer Diskurse angesehen. Die Kategorie Geschlecht ist dabei in ihrer Prozesshaftigkeit zu verstehen – ein Prozess, der immer offen bleibt für Eingriffe und Deutungen.⁵ Die Medien sind in diesem Zusammenhang keinesfalls Spiegel sozialer Realität. Das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit wird vielmehr in der Produktion, Reproduktion und Rezeption von Medieninhalten diskursiv konstruiert.⁶ Unter Bezugnahme auf die Praxistheorie und den Doing-Ansatz kann mit der Formel „Doing Religion While Doing Gender – Doing Gender While Doing Religion“ die Verwobenheit der beiden Kategorien sichtbar gemacht werden. Sie sind beide soziale Praxen, die auf der Ebene der symbolischen Repräsentation (re)produziert und vergesellschaftet, aber auch irritiert und unterlaufen werden können.

4. Ausgangspunkt: Die Debatte um die Wiederkehr des Religiösen im europäischen Kontext

Entgegen der Säkularisierungsthese ist Religion nicht im Zuge der Modernisierung aus dem öffentlichen Raum verschwunden. Stattdessen ist seit einigen Jahren die Rede von einer Wiederkehr des Religiösen. Sie zeigt sich unter anderem darin, dass sich Religion als Teil der Öffentlichkeit neu etabliert hat und Menschen nach wie vor in der Konstruktion ihrer Identität auf religiöse Deutungsmuster zurückgreifen. Wird der Begriff der Rück- oder Wiederkehr in der Bestimmung des aktuellen Status der Religion verwendet, so steht Europa im Zentrum des Interesses und zielt meist auf die dortige zunehmende öffentliche Präsenz von Religion.⁷ Sie kehrt jedoch anders zurück, als sie Europa verlassen hat – wenn das überhaupt je der Fall war. Das Religiöse hat sich transformiert, Wahrheitsansprüche haben sich pluralisiert und religiöse Erfahrungen sind vielsprachig geworden.

⁵ Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991.

⁶ Vgl. Susanne Kinnebrock – Eva Dickmeis – Sarah Stommel, *Gender – Methodologische Überlegungen zu den Tücken einer Kategorie*, in: Tanja Maier – Martina Thiele – Christine Linke (Hg.), *Medien, Öffentlichkeit und Geschlecht in Bewegung. Forschungsperspektiven der kommunikations- und medienwissenschaftlichen Geschlechterforschung*, Bielefeld 2012, 81–97.

⁷ In diesem Zusammenhang ist vor allem auf José Casanovas Feststellung einer mangelnden Differenzierung in gängigen Säkularisierungstheorien hinzuweisen. In „Europas Angst vor der Religion“ (Berlin 2009) arbeitet er heraus, dass der europäische Säkularisierungsprozess ein partikularer, christlicher und postchristlicher historischer Prozess ist und nicht ein allgemeiner und universaler Prozess der menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklung. Er betont dabei die Historizität und Konstruktivität des Religionsbegriffs und fordert, dass Prozesse der Säkularisierung, der religiösen Transformationen sowie der Sakralisierung als fortlaufende, sich wechselseitig konstituierende, globale Prozesse statt als sich gegenseitig ausschließende Entwicklungen betrachtet werden.

In diesem Zusammenhang ist eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Religion von nicht unerheblicher Bedeutung. In der Debatte um die Wiederkehr des Religiösen entpuppt sich Religion als ein kulturelles Konzept aus Europa, das unter den Bedingungen der Aufklärung entstanden und nicht ohne Folgen auf andere Kontexte übertragbar ist.⁸ Häufig wird in der Verhältnisbestimmung von Film und Religion von einem funktionalistischen Religionsbegriff ausgegangen, der vor allem die sinn-, identitäts- und orientierungsstiftende Eigenschaft von Religion betont.⁹ Die Arbeit verzichtet an dieser Stelle auf eine Definition von Religion. Vielmehr sollen der film-spezifische Zugang zum Religiösen und dessen Religionsverständnis im Fokus stehen. Um eine vorschnelle semantische Konzeption zu vermeiden, wird daher auf ein heuristisches Konzept von Religion zurückgegriffen, welches die Formalisierung und Kontextualisierung von Religion forciert und den Religionsbegriff als einen Begriff zweiter Ordnung versteht, mit dem ein bestimmtes Forschungsinteresse verfolgt wird.¹⁰ Somit können die Ergebnisse aus der Filmanalyse auch einen wichtigen Beitrag zur aktuellen Diskussion über den Religionsbegriff und seine Verschiebungen liefern.

Das Phänomen der Wiederkehr des Religiösen hat in der Religionssoziologie und der Theologie zu zahlreichen Erklärungsversuchen geführt.¹¹ Für die Arbeit von besonderer Bedeutung sind die Ansätze von Charles Taylor und Linda Woodhead. Charles Taylor widmete sich in seinem Werk „*Ein säkulares Zeitalter*“ (2009) der Umstellung der Säkularisierungstheorie von einem eindimensionalen materialistischen Erklärungsansatz hin zu einem multi-perspektivischen Narrativ der Selbst- und Welterfahrung.¹² Das hat unter anderem zur Folge, dass das Individuum zur Sinnstiftung aus verschiedenen Optionen wählen kann. Es existiert eine säkulare neben einer religiösen und anderen Optionen. Taylor macht in seinem Werk außerdem eine subjektivitätsge-

⁸ Vgl. Andreas Nehring, Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz, in: Andreas Nehring – Joachim Valentin (Hg.), *Religious Turns – Turning Religions: veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart 2008, 11–31.

⁹ Einschlägige Literatur zum funktionalistischen Religionsbegriff und dem Verhältnis von Religion und Film: Marie-Therese Mäder, *Die Reise als Suche nach Orientierung. Eine Annäherung an das Verhältnis zwischen Film und Religion*, Marburg 2012; Jörg Herrmann, *Sinnmaschine Kino: Sinndeutung und Religion im populären Film*, Gütersloh 2001; Fritz Stolz, *Definitionen und Abgrenzungen des Phänomens „Religion“*, in: ders. *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 2001, 11–34.

¹⁰ Vgl. Anne Koch, *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*, München 2007.

¹¹ Bedeutende religionssoziologische Ansätze zur Wiederkehr des Religiösen sind, neben den im Artikel aufgeführten, u. a.: Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 1969; Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991; Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2002; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen 2003.

¹² Vgl. Michael Kühnlein, *Immanente Ausdeutung und religiöse Option: Zur Expressivität des säkularen Zeitalters (Taylor)*, in: Thomas Schmidt – Annette Pitschmann (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2014, 127–139, hier 128.

schichtliche Entwicklung von einem „porösen Selbst“ aus, das noch offen für transzendente Außenbezüge war, hin zu einem „abgepufferten Selbst“, das sich von der Außenwelt getrennt und in der Gesellschaft als entfremdet erfährt. In diesem Zusammenhang erwähnt Taylor auch die Kategorie der Fülle:

„Irgendwo – in irgendeiner Tätigkeit oder in irgendeinem Zustand – liegt eine gewisse Fülle, ein gewisser Reichtum. Soll heißen: An diesem Ort (in dieser Tätigkeit oder in diesem Zustand) ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das, was es sein sollte.“¹³

Nach wie vor kennt und sehnt sich das Individuum nach Zuständen und Orten der Fülle, weil es hier seine Entfremdung ein Stück weit überwinden kann und Orientierung findet. In der säkularen Moderne begibt sich der Mensch auf sehr unterschiedliche und individuelle Weise auf die Suche danach. Der religiöse Mensch erlebt sie in Bezug auf Gott. Das „abgepufferten Selbst“ hingegen versteht Erlösung als ein Projekt disziplinierter Lebensführung, das er nur von sich selbst her und ganz eigenständig verwirklichen kann. Daraus resultieren Phänomene wie die Individualisierung und Pluralisierung von Lebensmodellen, individualisierte Religiosität, Spiritualität ohne Religion oder eine religiöse Suche mit offenem Ausgang.¹⁴ Taylors Ausführungen haben Auswirkungen auf die Einordnung der Suchbewegungen der Protagonist_innen in den Filmen. Sie können als stark individualisierte Versuche verstanden werden, in der Krise Momente der Fülle zu erleben und der Entfremdung so zumindest zeitweise zu entkommen.

Linda Woodhead führt mit ihrer „Gendering Secularisation Theory“ die Kategorie Geschlecht in die Debatte um die Wiederkehr des Religiösen ein.¹⁵ Das Säkularisierungstheorem wird hier als eurozentrisches Konstrukt und totalisierender Metanarrativ verstanden, welches eine Norm männlicher Rationalität aufrechterhält und Erfahrungen moderner Männer zum Modell für die Zukunft der Religion macht. Nicht umsonst wurden die Hauptmerkmale der säkularisierten Moderne – wie Rationalisierung, Trennung von Staat und Kirche, Bürokratisierung, Industrialisierung, Kapitalismus – vor allem in der öffentlichen Sphäre von Männern vorangetrieben. Häufig wird die andauernde Religiosität von Frauen zu einer für das Hauptevent der männlichen Säkularisierung unerheblichen Marginalie degradiert.¹⁶ Binäre Oppositionen werden aufgebaut und Frauen als das irrationale Andere der säkularisierten Moderne konstruiert. Auf die Konstruktivität und diese Leerstelle in der Säkularisierungstheorie weist Woodhead mit ihrem Ansatz hin und ermöglicht so eine Weitung des Blicks auf die

¹³ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009, 18.

¹⁴ Vgl. Gregor Maria Hoff, *Ein anderer Atheismus*, Regensburg 2015, 37–46.

¹⁵ Vgl. Linda Woodhead, *Gendering Secularisation Theory*, in: Kvinder, Kon & Forskning 1–2 (2005), 20–33.

¹⁶ Vgl. Kristin Aune – Sonya Sharma – Giselle Vincett, *Introduction : Women, Religion and Secularization: One size does not fit all*, in: Kristin Aune – Sonya Sharma – Giselle Vincett (Hg.), *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, Aldershot 2008, 1–21, hier 5.

Beziehung zwischen Frauen und Religion, welche sich viel differenzierter und pluraler darstellt, als die Konstruktion des Bildes der irrationalen, gefühlsgeleiteten und religionsaffinen Frau gemeinhin suggeriert.

5. Zu den Schwierigkeiten der Identitätskonstruktion in postmodernen Gesellschaften

Das Dissertationsprojekt beschäftigt sich mit weiblichen Identitätskonstruktionen im zeitgenössischen Film. Umso wichtiger ist eine Klärung des Begriffs der Identität. Entscheidend ist der Kontext, in dem sich die Frage nach Identität stellt. Die Postmoderne mit ihren Begleiterscheinungen der Pluralisierung, Differenzierung, Individualisierung und Globalisierung hat die Vorzeichen, unter denen Identität konstruiert wird, folgenreich verändert. In Anbetracht der radikalen Reflexivität allen Denkens und Handelns wird die Suche nach ihr zur krisenhaften Herausforderung für das Subjekt. Die Arbeit orientiert sich vor allem an Stuart Halls Identitätskonzept, in dem Diskontinuität, Fragmentierung, Bruch und Zerstreung vorherrschend sind. Für das postmoderne Subjekt gibt es keine gesicherte, wesentliche oder anhaltende Identität, sie wird vielmehr zu einem „beweglichen Fest“¹⁷ und zu einem andauernden, nie abgeschlossenen Prozess der Aushandlung. Die Globalisierung hat dabei eine pluralisierende Wirkung auf Identitäten: Sie gestaltet sie positionaler, politischer, pluraler, weniger fixiert, transhistorisch. Zudem gibt es, entgegen der Erwartung, dass die scheinbar irrationalen Anknüpfungen an das Lokale und an Traditionen durch rationalere und universalistische Identitäten ersetzt werden, beide Entwicklungen parallel.¹⁸ Aus theologischer Sicht ist die enge Verknüpfung von Identität und Sinn heute von besonderem Interesse. Das Modewort Identität führt laut Viera Pirker zu existenziellen Dimensionen und konfrontiert den Menschen mit der „Sehnsucht nach subjektiv empfundenem Gelingen, nach Anerkennung und Autonomie, nach Beziehung und Interaktion, nach Vertrauen und Verlässlichkeit“¹⁹, eine Sehnsucht, die in all diesen Dimensionen immer auch vom Scheitern bedroht ist. Pirker führt den Begriff der fluiden und fragilen Identität entsprechend eines stets in Bewegung bleibenden und durchweg gefährdeten Prozesses ein.

Das Verständnis von Identität als unabgeschlossen, fluide und fragil bietet die Möglichkeit, den lebenslangen Suchprozess des postmodernen Subjekts als von Brüchen gezeichnet und keineswegs linear verlaufend wahrzunehmen. Und es betont das für das Individuum herausfordernde und krisenhafte Moment der Identitätskonstruktion

¹⁷ Stuart Hall, Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg 1994, 182.

¹⁸ Vgl. ebd., 221–222.

¹⁹ Viera Pirker, Fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013, 386.

sowie dessen existenzielle Dimension und ermöglicht so ein tieferes Verständnis für das sinn- und orientierungsstiftende Potenzial von Religion heute.

6. Zur Bedeutung von Ästhetik in Religion und Film unter den Prämissen einer Ästhetisierung der Lebenswelten

Ästhetik ist ein weiterer zentraler Begriff der Arbeit und bildet hinsichtlich der Analyse postmoderner Identitätskonstruktionen das entscheidende Verbindungsstück zwischen Religion und (Film-)Kunst. Der ästhetischen Erfahrung bzw. der Erfahrung von Selbstüberschreitung kommt in der Suche nach Identität eine wichtige Rolle zu – Erfahrungen, die auch eng mit dem Religiösen verbunden sind. Die Ergebnisse aus der Filmanalyse stützen zudem die These, dass über die Filmästhetik Dichotomien und binäre Oppositionen dekonstruiert und, zumindest ein Stück weit, überwunden werden können. Die Auseinandersetzung mit ästhetischen Theorien ermöglicht es somit, neue Schlaglichter auf das Verhältnis von Film und Religion zu werfen.

Juliane Rebentisch tritt, im Anschluss an Rüdiger Bubners Konzept der ästhetischen Erfahrung²⁰, für einen Neuanfang in der Ästhetik ein, weg von dem Anspruch an die Kunst, Erkenntnis generieren zu können, hin zu einem stärkeren Fokus auf die Erfahrungsdimension.²¹ Anna-Lena Wenzel schließt daran an und beschreibt die Grundzüge der ästhetischen Erfahrung wie folgt: Sie sind potenziell unabschließbar und mehr als eine individuelle, sich versenkende Kontemplation, vielmehr eine verstörende Erfahrung, die sich dem rationalen Verstehen entzieht. Es handelt sich zudem um zustoßende Erfahrungen, die der Einordnung in das kulturelle Feld der Bedeutungen und Sinngebungen zuvorkommen. Und sie können verstanden werden als eine Form der Grenzüberschreitung, als eine permanente Infragestellung und Irritation der bestehenden Ordnungen.²² Die Erfahrung steht in der (Post-)Moderne hoch im Kurs.²³ Sie ist für die Identitätskonstruktion des Individuums hochbedeutsam; ihre Unmittelbarkeit gilt als Beglaubigungsinstanz. Die Betonung ihrer Subjektivität steht in einem engen Zusammenhang mit dem Individualisierungs- und Ästhetisierungstrend und begründet, warum die größte Anziehung von Religion und Kunst heute von ihrer Sinnlichkeit ausgeht und weniger der Inhalt als vielmehr die Form dominiert.²⁴ Der

²⁰ Vgl. Rüdiger Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main 1989.

²¹ Vgl. Juliane Rebentisch, *Theorien der Gegenwartskunst. Zur Einführung*, Hamburg 2013.

²² Vgl. Anna-Lena Wenzel, *Grenzüberschreitungen in der Gegenwartskunst: Ästhetische und philosophische Positionen*, Bielefeld 2011, 231–233.

²³ Der Performative Turn in den Geisteswissenschaften trägt diesem Phänomen auch wissenschaftlich Rechnung.

²⁴ Vgl. Jörg Herrmann – Jörg Metelmann, Dimensionen des Erfahrungsbegriffs. Skizzen zur Theorie und Phänomenologie der Jetztzeit, in: Wilhelm Gräb u.a. (Hg.), *Ästhetik und Religion. Interdisziplinäre Beiträge zur Identität und Differenz von ästhetischer und religiöser Erfahrung*, Frankfurt a. M. 2007, 23–50.

Sozialwissenschaftler Armin Nassehi stellt den besonderen Zugang der Kunst zur Wirklichkeit heraus. Mit der Kunst ist ein Umgang mit der radikalen Immanenz aller Praxis, dem Fluch der Moderne, möglich. Sie weist auf die Paradoxie des Anfangs hin und macht die unbeobachtbare Welt auf diese Weise beobachtbar.²⁵ So kann Film performativ aufdecken, was ich sonst nicht sehe, und einen Raum performativer Transzendenz eröffnen.²⁶ Gemeinsam ist den genannten ästhetischen Theorien eine politische, die Gesellschaft transformierende Dimension. Rebentisch plädiert für eine Politik des Ästhetischen, die uns mit den Grenzen unseres Verständnisses und den Beschränkungen unserer Weltbilder konfrontiert.²⁷ Wenzel verbindet die ästhetische Erfahrung mit einer Grenzhaltung, einer ganz bestimmten Haltung zu Dispositionen, Vorannahmen und Rationalität, die es zulässt, verunsichert und berührt zu werden, und die es ermöglicht, sich für das Heterogene zu öffnen und Dinge in der Schwebelage zu halten.²⁸ Und laut Nassehi ist es die gesellschaftliche Funktion von Kunst, auf die Immanenz aller Praxis und die Paradoxie aller Gestaltung hinzuweisen.²⁹ So ist nach Martina Wagner-Egelhaaf das Krisenbewusstsein der ästhetischen Moderne bei aller Klage des „Nicht mehr“ auch ein produktives, indem es im Bewusstsein seiner Kontingenz und im Wissen um seine Artifizialität durchaus neue, innovative Formen der Darstellung hervorzubringen vermag.³⁰

Die Entstehung der neueren ästhetischen Theorien hängt auch zusammen mit dem Phänomen der Ästhetisierung der Lebenswelten³¹, das darüber eine wissenschaftliche Einordnung erfährt. Seit der Aufklärung haben ästhetische Fragen einen zunehmend hohen Stellenwert. Durch die Kategorien des Ästhetischen, Sinnlichen, Symbolischen wird ein Zugang gesucht zu den zentralen Fragen des sozialen Lebens.³² Nicht selten

²⁵ Vgl. Armin Nassehi, *Gesellschaft der Gegenwarten*, Berlin 2011, 333.

²⁶ Laut Gregor Maria Hoff zeigt sich „Gott“ in der Performanz, in der konkreten geschichtlichen Situation. Der Code „Gott“ kann damit als ein Zeichen der Zeit verstanden werden, das sich andauernd verändert und transformiert (vgl. Gregor Maria Hoff, *Glaubensräume. Fundamentaltheologie als topologischer Diskurs*, unveröffentlichte Monografie).

²⁷ Vgl. Rebentisch (s. Anm. 21) 192.

²⁸ Vgl. Wenzel, *Grenzüberschreitungen* (s. Anm. 22) 271, 273 und 276.

²⁹ Vgl. Nassehi, *Gesellschaft* (s. Anm. 25) 334–336.

³⁰ Vgl. Martina Wagner-Egelhaaf, *Entagled. Interdisziplinäre Modernen. Eine literaturwissenschaftliche Moderation*, in: Ulrich Willems u. a. (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 203–231, hier 212 und 215.

³¹ Susanne Lanwerd spricht von vier Dimensionen der Ästhetisierung: der innerweltlichen Erlösung (Weber), der Aufbereitung der Wirklichkeit durch Bildmedien, der Kompensation der Entzauberung der Welt und der Umformung des Religiösen durch die Auflösung traditioneller religiöser Milieus, welche sich vor allem auf dem Feld des Ästhetischen wahrnehmen lässt (vgl. Susanne Lanwerd, *Religionsästhetik*, Würzburg 2002, 116).

³² Terry Eagleton sieht den Bedeutungsgewinn der Kategorie des Ästhetischen in der europäischen Moderne vor allem darin, dass sie zwar von der Kunst spricht, aber immer auch andere Themen meint (vgl. Terry Eagleton, *Ästhetik: Die Geschichte ihrer Ideologie*, Stuttgart 1994, 3).

wird die Ästhetisierung als eine neue Sozialform des Religiösen betrachtet.³³ Damit werden Ästhetik und Religion zu Funktionsäquivalenten, die auf die Dominanz der Rationalisierung reagieren und sich um eine Erweiterung des Vernunftverständnisses bemühen.³⁴

Insgesamt trägt die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Ästhetik mehrere Früchte. Zum einen wird durch den postulierten Neuanfang in der Ästhetik und den politischen Anspruch an die Kunst der Fokus auf das sperrige und irritierende Moment der ästhetischen Erfahrung gelegt. Damit kann die Analyse der Filmästhetik als eine Option gesehen werden, binäre Logiken (z. B. männlich vs. weiblich, säkular vs. religiös) als solche zu enttarnen und aufzubrechen. Zum anderen werden Bedeutungsverschiebungen und Transformationen sowie die Verwobenheit der beiden Größen Ästhetik und Religion im Kontext postmoderner, pluraler Gesellschaften sichtbar.

7. Untersuchungsgegenstand Film

7.1. Eine kurze Filmhermeneutik

Den Untersuchungsgegenstand meines Dissertationsprojekts bildet das Medium Film, genauer: ausgewählte zeitgenössische europäische Autor_innenkinofilme. Das Verständnis von Film betreffend, folge ich Stuart Hall, der den Film als Konstrukteur von Bedeutung versteht.³⁵ Filme sind eben keine Abbilder der Realität, sondern vielmehr Repräsentationssysteme, die das Sehen machtvoll strukturieren und Prozesse der Identitätskonstruktion stark beeinflussen. Unter Rückgriff auf feministische Filmtheorien wird Kino als Repräsentationsmaschine angesehen, die das Feld sozialer Bedeutung mitkontrolliert und dadurch Geschlechterrepräsentationen produziert, sie bewirbt und einpflanzt.³⁶ Ähnliches gilt für Repräsentationen des Religiösen. Daher ist es

³³ Vgl. Thomas Rentsch, Die Funktion der Einbildungskraft in Ästhetik und Religion, in: Wilhelm Gräb u. a. (Hg.), *Ästhetik und Religion. Interdisziplinäre Beiträge zur Identität und Differenz von ästhetischer und religiöser Erfahrung*, Frankfurt am Main 2007, 259–270, hier 270.

³⁴ Zum Verhältnis von religiöser und ästhetischer Erfahrung stellt Wilhelm Gräb außerdem heraus, dass sie als Erfahrungen des Ergriffenseins der Form nach identisch erscheinen und sich vor allem in der Semantik ihrer Deutungskategorien unterscheiden. So ist, was als ästhetische oder religiöse Erfahrung gilt, im Wesentlichen das Resultat ästhetischer und religiöser Kommunikation (vgl. Wilhelm Gräb, Einige vorläufige Bemerkungen zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung, in: Wilhelm Gräb u. a. (Hg.), *Ästhetik und Religion. Interdisziplinäre Beiträge zur Identität und Differenz von ästhetischer und religiöser Erfahrung*, Frankfurt am Main 2007, 17–21; Wilhelm Gräb, Kunst und Religion in der Moderne, in: Jörg Herrmann – Andreas Martin – Eveline Valtink (Hg.), *Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute*, München 1998, 57–72).

³⁵ Vgl. Hall, *Representation* (s. Anm. 4).

³⁶ Vgl. Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, London 1989.

aus feministisch-theologischer Sicht von großer Relevanz, sich der Analyse jener Repräsentationen im zeitgenössischen Film zu widmen.³⁷

Mir ist es ein Anliegen, dem filmspezifischen Zugang und den filmischen Antwortversuchen auf Fragen nach Identität und Sinn Rechnung zu tragen. Das umfassende theoretische Material dient hierbei als Fundament, soll einem induktiven Vorgehen in der Filmanalyse aber nicht im Wege stehen. Ganz im Sinne von Donna Haraway soll das Wissensobjekt – in diesem Fall der Film – als Akteur und Agent vorgestellt werden und „nicht als Leinwand oder Grundlage oder Ressource und schließlich niemals als Knecht eines Herrn, der durch seine einzigartige Handlungsfähigkeit und Urheberschaft von ‚objektivem‘ Wissen die Dialektik abschließt“³⁸.

7.2. Methodik der Filmanalyse: Medieninhaltsanalyse mit Fokus auf der Filmästhetik

Methodisch wird in der Filmanalyse mit einer Medieninhaltsanalyse nach Lothar Mikos gearbeitet, mit deren Hilfe Repräsentationen und Konstruktionen auf Medientextebene qualitativ untersucht werden und bei der ein textnahes induktives Vorgehen im Fokus steht.³⁹ Lothar Mikos differenziert zwischen (1) der Beschreibung des Films, (2) der Analyse und (3) der Interpretation. Die Analyse richtet sich auf fünf Ebenen: auf Inhalt und Repräsentation, Narration und Dramaturgie, Figuren und Akteure, Ästhetik und Gestaltung sowie auf die Kontexte.⁴⁰ In der Analyse von Inhalt und Repräsentation ist vor allem wichtig, wie der Inhalt präsentiert wird und „damit zur Produktion von Bedeutung und der sozialen Konstruktion von gesellschaftlicher Wirklichkeit beiträgt“⁴¹. Hinsichtlich der filmästhetischen Gestaltung können die gestalterischen Mittel unterschieden werden in Kamera, Licht, Montage/Schnitt/Bildregie, Ausstattung, Ton/Sound, Musik und Spezialeffekte. Mikos Medieninhaltsanalyse wird zudem flankiert von zwei Beobachtungsperspektiven: (1) der intersektionalen, mit der ein induktives Vorgehen begründet und die Verwobenheit der Kategorien Religion, Geschlecht, Körper, Alter etc. deutlich wird, und (2) der affekttheoretischen, die Filme als Stimulussysteme versteht, eine Verbindung zwischen Filmästhetik, dem Affektiven und der Identitätskonstruktion der Protagonistinnen

³⁷ Hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Religion und Film folge ich Daria Pezzoli-Olgiati, die die beiden Größen als grundsätzlich unabhängige Kommunikationssysteme fasst, die innerhalb der Gesellschaft eine dichte, mannigfache Interaktion aufweisen (vgl. Daria Pezzoli-Olgiati, *Film und Religion. Blick auf Kommunikationssysteme und ihre vielfältigen Wechselwirkungen*, in: Andreas Nehring – Joachim Valentin (Hg.), *Religious Turns – Turning Religions : veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart 2008, 45–65).

³⁸ Donna Haraway, *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt am Main 1995, 93.

³⁹ Vgl. Lothar Mikos, *Film- und Fernsehanalyse*, Konstanz 2003.

⁴⁰ Vgl. ebd., 70.

⁴¹ Ebd., 40.

herstellt und ein Instrumentarium zur Analyse der Affektstrukturen der Hauptfiguren bereitstellt.

Grundsätzlich folgt die Filmanalyse einem Dreischritt. Zunächst wird der Auslöser für die Identitätskrise der Protagonistinnen herausgearbeitet. Danach werden die Strategien im Umgang mit der Krise und die in diesem Zusammenhang re-/produzierten binären Oppositionen und Geschlechterrepräsentationen untersucht. In einem letzten Schritt geht es um die Überwindung der Krise, Momente der Selbstüberschreitung und der ästhetischen Erfahrung. Hier liegt das Hauptaugenmerk auf der Analyse der Filmästhetik und der Dekonstruktion binärer Oppositionen durch filmspezifische Mittel.

8. Die Filmanalyse

8.1. Die Filmauswahl und ihre Begründung

Das Dissertationsprojekt unternimmt den Versuch, die Forschungsfragen anhand folgender Filme zu beantworten: *The Broken Circle Breakdown* (Van Groeningen, 2012), *Ida* (Pawlikowski, 2013), *Body* (Szumowska, 2015). Für die Filmauswahl wurden folgende Kriterien herangezogen: Zunächst handelt es sich bei den drei Filmen um zeitgenössisches Kino, Filme also, die in derselben Zeitspanne, von 2012 bis 2015 produziert wurden, und in denen das aktuelle Phänomen der Wiederkehr des Religiösen verarbeitet wird. Kontext und Filmsetting bildet bei allen Filmen Europa. Zudem sind die Filme dem Autor_innenkino zuzurechnen, einem Kino, in dem den Filmemacher_innen eine eigene Handschrift und künstlerische Intention zugeschrieben wird. Und alle Filme sind Festivalfilme mit Auszeichnungen und sehr guten Kritiken in der Fachwelt, womit sie trotz eher geringerer Zuschauer_innenzahlen als *signature practices* und Trendsetter mit prägender Wirkung verstanden werden können. Die ästhetische Gestaltung spielt in der Filmauswahl eine zentrale Rolle und ist als außergewöhnlich zu bezeichnen. Des Weiteren sind die Hauptrollen allesamt mit Frauen im mittleren Alter besetzt. Die Protagonistinnen erleben den Verlust eines geliebten Menschen, sie werden mit der Endlichkeit des Lebens, mit dem Tod konfrontiert. Es geht um die Frage nach der Bewältigung eines solchen Verlusts und den Umgang mit der Sterblichkeit, auch der eigenen. Die Protagonistinnen begeben sich auf die Suche nach Sinn und nach sich selbst. Dazu setzen sie verschiedene Strategien ein. Ihre Körper spielen dabei eine zentrale Rolle. Die Protagonistinnen setzen sich oft bewusst Grenzerfahrungen aus, wollen sich spüren und verletzen sich. Die Bandbreite ihrer durchlebten Emotionen ist groß: Sie sind verzweifelt, wütend, hoffnungsvoll und voll Vertrauen, depressiv und gleichgültig. Sie sehnen sich nach Antworten, ahnen aber zugleich, dass es keine vollständig zufriedenstellende Antwort geben kann. Das bringt sie an ihre Grenzen. Letztendlich geht es um die Frage, wie man mit dieser Spannung

und Offenheit umgehen, weiterleben und dem eigenen Leben einen Sinn geben kann. Manchen Figuren gelingt es. Und manche sehen im Tod die einzige Möglichkeit, diese für sie unerträgliche Situation aufzulösen. Die Filme ergreifen für keine Strategie Partei, sondern halten die Offenheit aus und unterstreichen damit zugleich, dass auch die Kunst, trotz der Sehnsucht, die jeder ästhetischen Erfahrung innewohnt, keine letztgültige Begründung für Kontingenzerfahrungen liefern kann.

8.2. Eine exemplarische Filmanalyse: „*The Broken Circle Breakdown*“

Mit der theoretischen und methodischen Grundierung soll nun eine Filmanalyse am Beispiel von „*The Broken Circle Breakdown*“ (Van Groeningen, 2012) durchgeführt werden. Der Film von Felix Van Groeningen stammt aus Belgien und ist eine Adaption des Theaterstücks von Johan Heldenbergh.⁴² Im Fokus des Films stehen Elise und Didier und deren stürmisch-leidenschaftliche Beziehung. Didier lebt ein „alternatives“ Leben, wohnt in einem Wohnwagen auf dem belgischen Land und spielt Banjo in einer Bluegrass-Band. Elise besitzt ihren eigenen Tattoo-Laden. Ihr Körper ist übersät von Bildern – kleine Erinnerungen an ehemalige Liebhaber, deren Namen fein säuberlich von neuen Motiven verdeckt werden. Bald schon ist das Leben der beiden eng miteinander verwoben. Elise singt in Didiers Band und sie bekommen eine Tochter: Maybelle. Der Film begleitet Elise und Didier auf der Achterbahnfahrt durchs Leben, durch einen Alltag, der von der Liebe zur Musik und der Leidenschaft füreinander lebt. Ihr Glück scheint perfekt zu sein, da erhält die fünfjährige Maybelle die Diagnose Leukämie. In der Konfrontation mit Leid, Tod und Trauer suchen die beiden Protagonist_innen immer wieder nach geeigneten, jedoch sehr unterschiedlich ausfallenden Bewältigungsstrategien. Der Film wird nicht chronologisch erzählt, sondern ist geprägt von vielen Rückblenden, vielen Schnitten und einer aufwendigen Montage.

Der Film startet mit einer Performance des Liedes „Will the Circle be Unbroken“ von Didiers Band. Im direkten Anschluss daran folgt eine Szene im Krankenhaus, an Maybelles Bett, wo sie mit einer Chemotherapie behandelt wird. Von Beginn des Films an ist die zentrale Frage des Films klar: Wie kann der Mensch sinnvoll leben angesichts der Konfrontation mit ungerechtem Leiden und Tod? Elises Identitätskrise wird demnach ausgelöst durch die Krebserkrankung und den Tod ihrer Tochter. In der Inszenierung von Elise und Didier und deren Umgang mit der Krise werden zunächst zahlreiche binäre Oppositionen (re-)produziert. Elise wird unter anderem als religiös, spirituell und emotional inszeniert und Didier im Gegensatz dazu als rational und atheistisch. Elise fühlt sich keiner bestimmten Konfession zugehörig, greift im Lauf des Films aber auf sehr unterschiedliche religiöse Deutungsmuster zur Bewältigung ihrer Krise zurück. Eine Kette mit einem Jesus-Kreuz, das sie als Kind von ihrer Mutter erhalten hat, ihre religiös aufgeladenen Tattoos sowie eine Art Erinnerungsschrein für Ma-

⁴² Johan Heldenbergh spielt zudem die männliche Hauptfigur Didier im Film.

ybelle mit religiösen Symbolen aus unterschiedlichen Kontexten spielen für sie eine wichtige Rolle. Didier bewertet Elises Verhalten sehr abschätzig und bemüht immer wieder rationale und wissenschaftliche Modelle zur Erklärung der Welt. Interessant in diesem Zusammenhang ist außerdem die Inszenierung des weiblichen Körpers. An seiner Veränderung spiegelt sich die Identitätskrise wider. Besonders ins Auge stechen dabei Elises zahlreiche Tattoos, mit denen sie Lebensereignisse und Suchbewegungen be- und überzeichnet. Für Elise ist das Tätowieren eine bewährte Bewältigungsstrategie. Hinsichtlich der Filmästhetik ist die Musik von zentraler Bedeutung. Sie bildet den Rahmen und roten Faden des Films. Didiers Bluegrass-Band, deren wiederkehrende Auftritte den gesamten Film strukturieren, kann als vierte Hauptdarstellerin betrachtet werden. Die Liedtexte sind durchtränkt von religiösen Themen und Motiven: „Over in the glory land“, „Wayfaring stranger“ oder „Will the circle be unbroken“ sind nur einige Beispiele. Musik ist Didiers Leben, sie füllt ihn aus, gibt ihm Sinn und Halt, und lässt ihn sogar die Krise seines Lebens überleben: den Tod seiner Tochter und zuletzt den Suizid seiner großen Liebe Elise. Elise lässt sich von Didiers Leidenschaft zur Musik anstecken, ist fasziniert davon, wie er darin aufgeht, und empfindet eine Sehnsucht nach dem Gefühl des Aufgehobenseins, das Didier beim Musizieren empfindet. Nach Maybelles Tod drückt sie ihren Schmerz mit der Musik aus, findet letztlich aber keine Heilung durch sie und begeht Suizid. Doch bei den genannten binären Oppositionen bleibt es nicht. Die Schlusszene kann dabei exemplarisch für die Auflösung von Dichotomien mithilfe der Filmästhetik stehen. Didier verabschiedet, zusammen mit seiner Band, Elise an ihrem Bett im Krankenhaus mit einem letzten, improvisierten Konzert, während die lebenserhaltenden Maßnahmen infolge von Elises Hirntod eingestellt werden. Die Frage, ob es eine Hoffnung über den Tod hinaus gibt, stellt sich ein letztes Mal. Sie bleibt unbeantwortet. Die Filmästhetik konfrontiert aber die Zuschauer_innen damit und macht die Sehnsucht spürbar: durch die überbordende Musik und die erlöst erscheinenden Gesichtsausdrücke der Bandmitglieder, durch Didiers leise geflüsterte Bitte an Elise, ihrer gemeinsamen Tochter einen schönen Gruß auszurichten, und durch das weiche und heller werdende Licht im Krankenzimmer.

9. Conclusio

Im Folgenden soll versucht werden, erste Ergebnisse der Analyse des Ineinanders von Geschlecht, Religion und Identität in säkularen, pluralen Gesellschaften zu formulieren. Zunächst werden in der Filmauswahl binäre Logiken hinsichtlich der Inszenierung von Religion und Geschlecht (re)produziert. Dem Weiblichen wird das Religiöse und dem Männlichen das Rationale, Atheistisch-Humanistische zugeordnet. Aber es ist auch eine Pluralisierung und Funktionalisierung auszumachen. Die Identitätskonstruktion verläuft individuell sehr unterschiedlich, erfolgt situativ, erfahrungs- und körper-

basiert. Auf Religion und deren Sinndeutungskonzepte wird vor allem dann zurückgegriffen, wenn der Sinn durch ein krisenhaftes Ereignis ins Wanken gerät. Die Krise und die Erfahrung von Kontingenz werfen Fragen auf, die die Vernunft allein nicht klären kann. Hier beginnen die Auseinandersetzung und die Auflösung binärer Oppositionen. Die Zuschreibungen werden im Lauf der Filme heterogener, flüssiger, durchlässiger, bis sie zum Ende hin nahezu vollständig bedeutungslos werden. Die Figuren nähern sich einander an, arbeiten sich an der Konfliktfrage ab, geraten dadurch auch miteinander in Konflikt und stellen im Zuge dessen ihre Konzepte infrage. Hinsichtlich der Beurteilung von Verschiebungen, Transformationen und Umcodierungen des Religiösen können folgende Aussagen getroffen werden: Religiöse Institutionen und ihre Würdenträger_innen spielen für die Identitätskonstruktionen keine Rolle mehr; genauso wenig arbeiten sich die Filme an der Institutionenkritik ab. Religiöse Deutungsangebote und Symbole werden vielmehr (wieder)entdeckt als Sinn- und Identitätsressource. Die Auswahl erfolgt allerdings höchst subjektiv und kontextuell. Explizite religiöse Symbole und Motive werden in den Filmen noch als bekannt vorausgesetzt. Die Filmemacher_innen gehen jedoch spielerisch und kreativ mit den Symbolen um. Es finden Vermischungen mit anderen Deutungsmustern statt. Codierungen von Transzendenz sind nicht ausschließlich an Religion geknüpft. Religiöse Motive und Symbole werden übersetzt in den jeweiligen Lebenskontext der Protagonist_innen. Die Filmästhetik nimmt, durch ihre spezifischen Mittel – wie Kamera, Ton, Bildgestaltung, Spezialeffekte etc. – jenseits der Narration Einfluss auf die Repräsentationen von Religion und Geschlecht. Sie lenkt den Blick, irritiert, stellt infrage, berührt und erzeugt Spannung und Offenheit. So gelingt es ihr, das Unsichtbare zwar nicht sichtbar zu machen, aber zumindest auf es hinzuweisen und damit einen Ausblick zu geben und die Sehnsucht wachzuhalten. In ihrer politischen Funktion, Dichotomien zu unterlaufen, setzt sie, neben anderen, auch religiöse Symbole und Motive ein. Allerdings nicht im Sinne der Formulierung von Antworten oder Letztgültigem, sondern in Form von Optionen, Hilfestellungen und Orientierungsmöglichkeiten in Krisenzeiten. Damit werden zum einen Pluralisierungs- und Individualisierungstendenzen der postmodernen Gesellschaft deutlich. Zum anderen ist der Hinweis auf das Unsichtbare, Transzendente nicht im Sinne einer reinen Ersetzung der Religion durch Ästhetik zu verstehen. Vielmehr wird dem Religiösen noch Wirkmächtigkeit und ein Mehr an Zuversicht und Hoffnung zugestanden, in Zeiten, in denen die Rationalisierung an ihre Grenzen stößt. Das Religiöse und die Filmästhetik multiplizieren sich somit in den Filmen gegenseitig, sie arbeiten zusammen an derselben Frage und schaffen es, neue Perspektiven zu eröffnen.

Mit dem Fokus auf der Rolle der Kategorie Geschlecht in der Debatte um die Wiederkehr des Religiösen und der Analyse von zeitgenössischen Autor_innenkinofilmen unter diesen Vorzeichen beforsche ich ein Feld, das theologisch und religionssoziologisch noch unterbelichtet ist. So hoffe ich, mit meinem Projekt soziale Konstruktionen sichtbar zu machen, das dekonstruierende Potenzial von Film(-Kunst) herauszustellen

und damit einen konstruktiven und erhellenden Beitrag zum aktuellen Diskurs über Identität und dem Ineinander von Geschlecht und Religion leisten zu können.

Daniela Silvia Fella, Diplom-Theologin
Doktoratskolleg „Kulturen – Religionen – Identitäten. Spannungsfelder und Wechselwirkungen“
Katholisch-Theologische Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg
Tel.: +43 (0) 662 8044 2510
daniela.fella(at)stud.sbg.ac(dot)at

Zwischen öffentlicher Meinung und dem letzten Geheimnis der Wirklichkeit Eine Untersuchung zum Spezifikum katholischer Presse

Abstract

In der Wahrnehmung der Gesellschaft ist die katholische Stimme heute beinahe bis zur Marginalität geschrumpft. Doch die Möglichkeit, als christliches Medium mit klarem Profil als eine Stimme unter vielen gehört zu werden, zwischen den Teilsystemen Kirche und Gesellschaft zu vermitteln und Kommunikation zu ermöglichen, könnte gerade von der katholischen Presse und von katholischen JournalistInnen ganz besonders genutzt werden. Eine Inhaltsanalyse des Rheinischen Merkurs soll Anregungen geben, welches Spezifikum katholische Presse ausbilden kann.

Nowadays, the catholic voice is attracting less or practically no attention in the broader public. Still, particularly the catholic press and catholic journalists could make use of the possibility to raise their voice and by doing so, to become a communicational link between the subsystems church and society. A content analysis of the German catholic newspaper "Rheinischer Merkur" shall illustrate a way by which catholic press can become a specific in its field.

„Das Flaggschiff ist bereits gesunken, die Barkassen werden folgen“¹, titelte Markus Brauer, Politikredakteur der „Stuttgarter Nachrichten“, im Jahr 2011 in der Fachzeitschrift „Communicatio Socialis“. Das „Flaggschiff“ der katholischen Presse in Deutschland, die überregionale Wochenzeitung „Rheinischer Merkur“, war kurz zuvor im Herbst 2010 eingestellt worden, lediglich die Rubrik „Christ und Welt“ erscheint gegenwärtig noch als Beilage in der „Zeit“². Eine beinahe zweihundertjährige Ära katholischer Presse ging damit zu Ende, eine Ära geprägt durch Namen wie Joseph Görres, Fritz Gerlich und Otto B. Roegele. Eine Ära voller Selbstvertrauen in die christliche Weltdeutung, eine Ära beständiger Suche nach dem eigenen Profil. „Wo die Sache der Kirche auf so hohem publizistischen Niveau und mit so breiter weltanschaulicher Streuung verhandelt wird in den großen deutschen Qualitätszeitungen, dort braucht es keine eigene ‚katholische Lesart‘ mehr“³, bemerkte der Journalist Joachim Frank

¹ Markus Brauer, Das Flaggschiff ist bereits gesunken, die Barkassen werden folgen, in: Wer braucht heute noch kirchliche Presse? Zehn (Chef-)Redakteure von Tageszeitungen zu den Perspektiven der katholischen Publizistik, in: Communicatio Socialis 44 (2011) 2, 134–136, hier 134.

² Die Beilage ging jedoch im Jahr 2016 in eine Tochtergesellschaft der „ZEIT“ über und wird seitdem nicht mehr vom Katholischen Medienhaus in Bonn, sondern von der „ZEIT“ in Berlin produziert. Vgl. <http://go.wvu.de/9f201> (abgerufen am: 26.4. 2018).

³ Joachim Frank, Bei kirchlichen Themen ist die säkulare Qualitätspresse zuständig, in: Wer braucht heute noch kirchliche Presse? (s. Anm. 1) 141–143, hier 142.

nach der Einstellung des „Rheinischen Merkur“. Ist es tatsächlich so, dass katholische Presse – wenn überhaupt – nur noch als Kirchenzeitung oder Bistumsblatt ihre Berechtigung hat? Die laufende Promotion widmet sich der Frage, welches Proprium katholischer Journalismus in der heutigen Zeit ausbilden kann, und entwickelt dieses anhand einer Inhaltsanalyse des „Rheinischen Merkur“, bei der Artikel aus den Bereichen Politik, Gesellschaft und Wirtschaft untersucht wurden.

Als eine Stimme unter vielen, hatten katholische Zeitungen bis zum Zweiten Weltkrieg hohe Auflagenzahlen und genossen gesellschaftliche Anerkennung. Mit der Einstellung des „Rheinischen Merkurs“ ist Medienberichterstattung auf der Basis christlicher Werte im Medienkanon Deutschlands bis zur Marginalität geschrumpft. Als christliches Medium gerade im säkularen Bereich mit einem klaren Profil präsent zu sein, bietet die Möglichkeit eines Scharniers zu beiden Seiten – nicht nur mit der Aufgabe, christliche Themen in „die Welt“ zu bringen, sondern ganz besonders mit der Chance, weltliche Themen in die Kirche zu bringen. Die Differenzierung der Begriffe „katholisch“ und „christlich“ bezieht sich hier auf die Frage nach der institutionellen Trägerschaft eines Mediums bzw. die Zugehörigkeit zu einer konkret konfessionell verfassten Kirche („katholischer Journalismus“) und die theologische bzw. weltanschauliche Ausgangsposition, auf der der Journalismus gründet („christliches Medium“). Spätestens mit dem Rundschreiben „Miranda Prorsus“ von Papst Pius XII. (MP, 1957) erkannte auch die Kirche die vielfältigen Möglichkeiten der Medien an und betonte diese in verschiedensten Dokumenten immer wieder. Während sich „Miranda Prorsus“ noch hauptsächlich und recht oberflächlich zu den Bereichen Film, Rundfunk und Fernsehen äußerte und das Konzilsdekret „Inter Mirifica“ (IM, 1963) deutlich hinter den Erwartungen der Journalisten zurückblieb⁴, erläuterte die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio“ (CeP, 1971) die Aufgaben und Chancen der „Sozialen Kommunikationsmittel“ (wie die Medien im offiziellen Sprachgebrauch der Kirche bis heute bezeichnet werden) aus verschiedensten kommunikationswissenschaftlichen und theologischen Perspektiven. Nicht der Rückzug auf eigene Themen, sondern die professionelle Voraussetzung und Bereitschaft, ungeachtet eigener politischer Prägung keinen Aspekt der Öffentlichkeit auszulassen, im wahrsten Wortsinn „katholos“, also allumfassend (sprich: plural) zu berichten, ist eine Erwartung, die CeP an alle JournalistInnen richtet⁵ – doch gerade darum gilt dies für katholische JournalistInnen umso mehr. Den verschiedensten Meinungen Gehör zu schenken und dann auf christlicher Basis, etwa anhand der Soziallehre, Handlungsperspektiven aufzuzeigen, wären profilierende Ansatzpunkte für katholischen Journalismus, die CeP vorschlägt:

⁴ Vgl. Hans-Joachim Sander, Kommentar zu Inter Mirifica, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 2, Freiburg i. B. 2004, 233–234.

⁵ „Bei der Auswahl ihrer Stoffe werden die Kommunikatoren dafür sorgen, alles für die Öffentlichkeit Notwendige zu berücksichtigen. Sie werden genau darauf achten, daß alle gesellschaftlich relevanten Gruppen mit ihren Auffassungen zu Wort kommen.“ (CeP 74)

„Darum erfüllen Katholiken, die in den Kommunikationsmitteln ihre Arbeit sachgerecht tun, eben dadurch nicht nur eine Aufgabe für die Soziale Kommunikation, sondern zugleich einen Auftrag, den sie als Christen in der Welt haben. Neben diesem grundlegend wichtigen Zeugnis, das sie durch ihre Arbeit in religiös neutralen Redaktionen und Institutionen als Christen ablegen, werden sie in die Diskussion aller aktuellen Probleme der Gesellschaft einen Beitrag aus der Sicht ihres katholischen Glaubens einbringen.“ (CeP 103)

Entscheidend ist hierbei nicht die Maxime der Glaubensverkündigung, sondern der Versuch, persönliche Glaubensüberzeugungen und berufliche Ideale nicht getrennt voneinander zu betrachten, und innerhalb dieser scheinbaren Widersprüche das Ziel des professionellen Journalismus zu verfolgen.

Auf der Suche nach dem spezifischen Profil katholischer Presse sind historische, kommunikationswissenschaftliche und kirchlich-theologische Aspekte zu beachten, die den katholischen Journalismus beeinflusst haben bzw. noch beeinflussen. In diesen drei Teilbereichen zeigen sich nicht nur wichtige Entwicklungen zum Status quo, sondern auch Spannungsfelder, aus denen drei Dimensionen hervorgehen, die zur Profilierung maßgeblich beitragen können:

1. Das Selbstverständnis katholischer Presse steht zwischen der Autonomie politischer und gesellschaftlicher Ereignisse und der Letztbedeutung bleibender Normen und Werte.
2. Das Arbeitsfeld katholischer Presse wird bestimmt von der Maxime der neutralen Berichterstattung und den Eigengesetzlichkeiten des Mediensystems.
3. Die Aufgabe katholischer Presse besteht aus der aufmerksamen Wahrnehmung und Mitwirkung an der medialen Öffentlichkeit und dem Wissen um die letzten Geheimnisse der Wirklichkeit.

1. Das Selbstverständnis katholischer Presse

Es brauche keine eigene katholische Lesart mehr, meint Joachim Frank, langjähriger Chefredakteur der „Frankfurter Rundschau“. Provokativ gefragt: Gibt es nicht schon genügend weltanschaulich geprägte Presse und muss man dieser wirklich noch eine weitere Weltdeutung hinzufügen? Woraus bezieht der katholische Journalismus seine Daseinsberechtigung? In der Entstehungszeit der Presse, beginnend mit den politischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts, sind es vor allem katholische Persönlichkeiten wie Joseph Görres (1776–1848), die sich für die Förderung der öffentlichen Meinung durch die Presse einsetzen. Der Publizist Görres hatte klare Vorstellungen von den Aufgaben einer Zeitung: „Was Alle wünschen und verlangen, soll in ihnen ausgesprochen werden; was Alle drückt und plagt darf nicht verhohlen

bleiben; Einer muß seyn, der da die Wahrheit zu sprechen verbunden ist, unumwunden, ohne Vorbehalt und Hindernis.“⁶ Unter diesen Anspruch stellte Görres auch den von ihm 1814 gegründeten „Rheinischen Merkur“, der rasch zur verbreitetsten Zeitung Deutschlands avancierte, aber bereits nach zwei Jahren beständiger kritischer Berichterstattung über die politischen Verhältnisse rund um den Wiener Kongress von der preußischen Regierung verboten wurde.⁷ Insgesamt erlebte das Pressewesen im 19. Jahrhundert einen gewaltigen Aufschwung, ermöglicht u.a. durch die nach der Säkularisation eingeführte Schulpflicht (die eine Senkung des Analphabetismus mit sich brachte), sodass nicht nur die Auflage einzelner Tageszeitungen rasch anwuchs, sondern etliche neue Zeitungen auf den Markt kamen, wodurch ein breites Spektrum an politischen und religiösen Weltanschauungen vertreten war.⁸ Für viele katholische Verleger und Publizisten ging in dieser Zeit aus der eigenen Glaubensüberzeugung beinahe selbstverständlich der Auftrag zu journalistischem Handeln einher, wie der bayerische Kaplan Andreas Niedermayer (1835–1872) im Jahr 1861 festhielt:

„Die Publicisten sind berufen, die Kerntruppen der Wahrheit und der Freiheit zu sein, darum sollen sie tief im Volke wurzeln, auf der Höhe der Zeit stehen und die erleuchtete Intelligenz der Gegenwart mit unerschütterlicher Anhänglichkeit an die ewigen Gesetze der Kirche vereinigen.“⁹

Schon damals zeigte sich das Ringen um das Profil des katholischen Journalisten – und damit der katholischen Presse – in Weltzugewandtheit und Treue zur Kirche. Auch in den kommenden Jahrzehnten bis zum Zweiten Weltkrieg wird diese Frage innerhalb der katholischen Publizistik rege diskutiert und lässt die katholische Presse florieren.¹⁰ Die Gleichschaltung durch den Nationalsozialismus ist es schließlich, die die katholische Presse in ihre noch heute bestehenden Strukturen zwingt: Um weiterhin publizieren zu dürfen, sehen sich die Verleger gezwungen, ihre politischen Tageszeitungen

⁶ Joseph Görres, Die teutschen Zeitungen, 82. Artikel erschienen im Rheinischen Merkur in zwei Teilen am 1. 7. und 3. 7. 1814.

⁷ Vgl. Kai Lückemeier, Information als Verblendung. Die Geschichte der Presse und der öffentlichen Meinung im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2001, 121–123.

⁸ Vgl. Bernhard Schneider, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848, Paderborn u. a. 1998, 36f.

⁹ Andreas Niedermayer, Die katholische Presse Deutschlands, Freiburg i.Br. 1861, 56. Unter dem Titel „Pressebroschüren“ erschienen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehrere teilweise anonyme Veröffentlichungen, in denen die Autoren in durchaus kräftigen Worten ihre Definitionen und Aufgabenfelder der katholischen Publizistik stark machten. Diese Pressebroschüren waren auch das Medium, über das Streitgespräche zur Ausrichtung der katholischen Presse in Abgrenzung zu anderen weltanschaulichen Presseerzeugnissen geführt wurden.

¹⁰ Mit mehr als 400 verschiedenen katholischen Tageszeitungen und einem Höchststand an Abonnements und LeserInnen erreichte die katholische Presse im Jahr 1912 ihren Höhepunkt; vgl. Michael Schmolke, Von der „schlechten Presse“ zu den „guten Medien“. Entwicklung der Katholischen Publizistik im 20. Jahrhundert, in: *Communicatio Socialis* 43 (2010) 3, 233–251, hier 239.

zu Bistumszeitungen unter den Schutz der Ortsbischöfe zu stellen und sich damit der politischen Berichterstattung zu enthalten.¹¹ Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ringen die katholischen Publizisten erneut mit der Frage der eigenen Positionierung: „Sollen wir ausgehen von der Aufgabe, die wir im Jahre 1932 gehabt haben, oder wollen wir einen neuen Weg gehen?“¹², fragte der katholische Kommunikationswissenschaftler Emil Dovifat bei einer Werkwoche katholischer Publizisten im Dominikanerkloster Walberberg 1949. Eine eindeutige Antwort scheint bis heute nicht gefunden, in den Folgejahren entwickeln sich starke katholisch-politische Zeitungen wie auch neue Kirchenzeitungen. Wie bereits erwähnt, bringt das Zweite Vatikanische Konzil nicht die von vielen katholischen Journalisten erhoffte positive Öffnung, sondern bleibt im Konzilsdekret „Inter Mirifica“ weitgehend oberflächlich und pathetisch. Die vom Konzil erhoffte Öffnung geschieht indes auf einer anderen Ebene, nämlich der Relativierung des Gegensatzes zwischen Glaube und Welt. Die Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ beschäftigt sich eingehend mit der Frage nach dem Zusammenspiel von Kirche und Welt und weist besonders im dritten Kapitel immer wieder auf die Möglichkeiten der gegenseitigen Durchdringung und Ergänzung hin:

„Zugleich ist sie [die Kirche, Anm. R.F.] der festen Überzeugung, daß sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann.“ (GS 40)

Die noch 100 Jahre zuvor für Journalisten drängende Frage nach dem eigenen Standpunkt zwischen Kirche und Welt, die sich spätestens mit der Neugründung des Rheinischen Merkur im Jahr 1946 den katholischen Gründungsjournalisten so gar nicht mehr stellte, war damit aufgelöst und im Bewusstsein der Kirche angekommen.

2. Das Arbeitsfeld katholischer Presse

Während in der Anfangszeit der Presse die Bildung einer politischen Öffentlichkeit Motivation und Anspruch vieler Publizisten war, ist die Öffentlichkeit mittlerweile der genuine Ort aller Medien. Oftmals wird dabei jedoch vergessen, dass Öffentlichkeit keine abgeschlossene Größe ist, wie Christian Schicha betont:

¹¹ Vgl. dazu: Karl Alois Altmeyer, *Katholische Presse unter NS-Diktatur. Die katholischen Zeitungen und Zeitschriften Deutschlands in den Jahren 1933 bis 1945*, Berlin 1962.

¹² Emil Dovifat, *Begriff und Aufgabe der katholischen Publizistik heute*, in: I. Internationale Werkwoche katholischer Publizisten (Hg.), *Katholisches Leben und publizistische Verantwortung*, Heidelberg 1949, 94.

„Öffentlichkeit stellt sich nicht nur als ein beschreibbares empirisches Phänomen dar, sondern fungiert auch als Postulat, einen anzustrebenden Zustand mit Hilfe der öffentlichen Willens- und Meinungsbildung ggf. auch über die Medien herzustellen.“¹³

Durch die Auswahl, Aufbereitung und Weitergabe von Nachrichten aus den verschiedensten Teilsystemen der Gesellschaft stellt der Journalismus nicht nur Informationen zur Verfügung, sondern ermöglicht Kommunikation innerhalb und zwischen den Teilsystemen.¹⁴ Auch katholischer Journalismus ist demnach eines unter den vielen die Gesellschaft bildenden Teilsystemen. Wird dies anerkannt, verleiht es einerseits die nötige professionelle Distanz zu anderen Teilbereichen, ermöglicht andererseits aber auch die konzentrierte Ausbildung eines eigenen Profils. Im Unterschied zu anderen weltanschaulichen Ausprägungen hat die katholische Presse hier den schon erwähnten Vorteil des breiten und selbst wiederum pluralen Blickes auf die Gesellschaft (das *Proprium* des „katholos“), der offen ist für Randthemen, Anfragen und Impulse jenseits des eigenen Teilsystems. Die Mithilfe an der freien Meinungsäußerung innerhalb der Gesellschaft ist ein hoher Anspruch an die Medien, doch zeigt sich beim Blick auf die Erwartungen der RezipientInnen Erstaunliches, wie Wolfgang Donsbach empirisch erhob: „An den Erwartungen, die die Bevölkerung an Journalisten hat, ist vermutlich das Besondere, dass es sie in einem allgemeinen und systematischen Sinne gar nicht gibt.“¹⁵ Die Studie aus dem Jahr 2009 zeigt klar die Kluft zwischen den Erwartungen an den Journalismus und der Wahrnehmung des tatsächlichen Journalismus. So erwarten die Befragten demnach eine stärkere Konzentrierung der JournalistInnen auf Hintergrundinformationen, neutralen Faktenjournalismus und die Sachlage erklärende Beiträge.¹⁶ Die Maxime der neutralen Berichterstattung wird nicht nur von den RezipientInnen eingefordert, sondern auch von JournalistInnen immer wieder betont: „Das Rollenselbstverständnis des neutralen Vermittlers steht eindeutig im Zentrum der Selbstbeschreibung von Zielen deutscher Journalisten.“¹⁷ Die reale journalistische Praxis holt jedoch den Anspruch der Neutralität immer wieder ein, wie nicht nur Negativbeispiele rund um das derzeit beliebte Schlagwort „Fake News“ zeigen. Neben dem Journalismus, dessen Aufgabe es ist, Nachrichten zu sammeln, auszuwählen und weiterzugeben, ist es die Aufgabe der Medien, dafür die wirtschaftlichen Rahmenbe-

¹³ Christian Schicha, Öffentlichkeit und Journalismus in der Mediendemokratie, in: Tobias Eberwein – Daniel Müller (Hg.), Journalismus und Öffentlichkeit. Eine Profession und ihr gesellschaftlicher Auftrag. Festschrift für Horst Pöttker, Wiesbaden 2010, 23–42, hier 36.

¹⁴ Vgl. Philomen Schönhagen, Die Wiedergabe fremder Aussagen – eine alltägliche Herausforderung für den Journalismus, in: Publizistik 51 (2006) 4, 498–512, hier 498.

¹⁵ Wolfgang Donsbach, Entzauberung eines Berufs. Was die Deutschen vom Journalismus erwarten und wie sie enttäuscht werden, Konstanz 2009, 91.

¹⁶ Vgl. Donsbach, Entzauberung (s. Anm. 15) 72–75.

¹⁷ Siegfried Weischenberg – Maja Malik – Armin Scholl, Die Souffleure der Mediengesellschaft. Report über die Journalisten in Deutschland, Konstanz 2006, 118. Im Gegensatz zu Donsbachs Befragung der RezipientInnen handelt es sich hier um eine kommunikationswissenschaftliche Studie über deutsche JournalistInnen und deren Selbstverständnis.

dingungen (etwa in Form von Zeitungsverlagen und Fernsehanstalten) zu schaffen und sich somit nicht nur mit dem Angebot der Information und Kommunikation an der Öffentlichkeit zu beteiligen, sondern sich gleichzeitig auch deren Gesetzmäßigkeiten zu unterwerfen.¹⁸ „Medien stehen in einem Positionswettbewerb um die Aktualität der Berichterstattung. Die Informationen müssen einen Neuigkeitswert haben, und wenn Geld verdient werden soll, müsste man sie als erster bringen.“¹⁹ Neben diesen ökonomisch bedingten Eigengesetzlichkeiten im Journalismus steht außerdem die Frage nach den ethischen Grundlinien, nach denen sich der Journalismus zu richten habe. Allgemein gültige Regelungen gibt es für den Journalismus nicht (selbst der Pressekodex des Deutschen Presserates hat keine rechtliche Bindung), in der Kommunikationswissenschaft sind diese höchst umstritten.²⁰ Eine Studie über Religion bei ElitejournalistInnen aus dem Jahr 2012²¹ kommt zu dem Schluss, dass die Bindung einzelner JournalistInnen an berufsethische Standards unabhängig von der eigenen religiösen Haltung wahrgenommen werde und das oberste Moralprinzip der Achtung der Menschenwürde nicht von persönlichen oder religiösen Moralprinzipien abhängig gemacht werde.²² Dies macht jedoch ein Zusammenwirken von persönlichen und beruflichen moralischen Standards keineswegs obsolet. Es könnte sogar weiter gefragt werden, ob nicht die Achtung der Menschenwürde als oberstes Moralprinzip im deutschen Journalismus durch die von der christlichen Kultur geprägten Gesellschaft automatisch Eingang in das Berufsethos fand?

3. Die Aufgabe katholischer Presse

„Die Aufgabe des Publizisten ist es nun festzustellen, in wieweit in der ständigen Bewegung und Fortentwicklung des öffentlichen Lebens sich Gegensätze ergeben zwischen der Pflicht, die Ehre und Würde der Person zu wahren und der Pflicht, die öffentliche Meinungs- und Willensbildung in Freiheit wirken zu lassen.“²³

So definierte Emil Dovifat die Aufgabe des Journalisten in der Spannung zwischen Menschenwürde und Meinungsfreiheit. Lässt sich nun neben den bereits skizzierten

¹⁸ Zum Verhältnis von Öffentlichkeit und Ökonomie und deren Auswirkungen auf den Journalismus vgl.: Heinrich Jürgen, Öffentlichkeit: Was sagt die Ökonomie dazu?, in: Eberwein – Müller (Hg.), Journalismus und Öffentlichkeit (s. Anm. 13) 73–85.

¹⁹ Heinrich Jürgen, Öffentlichkeit (s. Anm. 18) 80.

²⁰ Vgl. etwa das Plädoyer von Horst Pöttker zur Einhaltung einer „normativen Quelle des journalistischen Berufsethos“, in: Horst Pöttker, Öffentlichkeit oder Moral? Über den inneren Widerspruch des journalistischen Berufsethos am Beispiel des deutschen Pressekodex, in: Publizistik 58 (2013) 2, 121–139, hier 123.

²¹ Christel Gärtner – Karl Gabriel – Hans-Richard Reuter, Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland, Wiesbaden 2012.

²² Vgl. Gärtner – Gabriel – Reuter, Religion bei Meinungsmachern (s. Anm. 21) 122.

²³ Emil Dovifat, Die publizistische Persönlichkeit, Berlin/New York 1990, 91.

Aufgaben des Journalismus ein besonderes Profil der katholischen Presse anhand seiner Aufgaben festlegen? Welche Perspektive können katholische Medien zukünftig in die Öffentlichkeitsbildung einbringen? Welches „*proprium catholicum*“ können sie unter Berücksichtigung der erwähnten Spannungen ausbilden? Um sich diesen Fragen anzunähern, wurde für die Studie eine empirische Vorgehensweise gewählt. So können anhand der Berichterstattung des „Rheinischen Merkur“ (RM) Schlüsse für aktuelles und zukünftiges Medienengagement der Kirche gezogen werden. Zwar gibt es im Fachbereich der Kommunikationswissenschaften immer wieder Studien über Inhalte und Schwerpunkte deutscher Zeitungen, im Bereich der katholischen Medien und im Hinblick auf die spezielle Forschungsfrage existieren jedoch bislang keine Veröffentlichungen. Daher wurde mithilfe der „*content analysis*“ eigens eine Inhaltsanalyse entwickelt, die das *Proprium* des RM näher bestimmen soll.

Mit dem Titel „Rheinischer Merkur“ bewusst anknüpfend an Görres „Rheinischen Merkur“ aus dem Jahr 1814 erhielt der Verleger und Journalist Albert Kramer für seine Zeitung bereits kurz nach Kriegsende die Zeitungslizenz der Alliierten, sodass die erste Nummer der Tageszeitung am 15. März 1946 mit einer Auflage von 220.000 Exemplaren erscheinen konnte; recht rasch wechselte die Erscheinungsform von einer Tages- zur Wochenzeitung. Ab Mitte der 1960er-Jahre sanken die Auflagenzahlen beständig, sodass die Zeitung im Jahr 1974 in die Trägerschaft mehrerer deutscher Bistümer übergang. Ab 1976 beteiligte sich auch die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) finanziell an der Trägerschaft. In jenen Jahren wollte man mit „Publik“ eine neue progressive und politische katholische Zeitung etablieren, doch das Projekt scheiterte. Der erhoffte Aufschwung blieb aus, der RM stand immer stärker unter dem Konkurrenzdruck der „ZEIT“, die optisch und inhaltlich überlegen schien. Bei der Herbstvollversammlung der DBK im Jahr 2010 wurde schließlich der „geordnete Rückzug aus der bisherigen Erscheinungsweise der Wochenzeitung ‚Rheinischen Merkur‘“²⁴ beschlossen und somit das Ende des RM besiegelt.

Am Ende dieser über lange Zeit sehr erfolgreichen Ära der katholischen politischen Wochenzeitung stellte das Fachmagazin „*Communicatio Socialis*“ zehn deutschen RedakteurInnen die Frage: „Wer braucht heute noch kirchliche Presse?“²⁵ Die Ansichten reichten von „Heute brauchen Katholiken kein katholisches Wochenblatt mehr“²⁶ bis zu: „Gott ist gesprächig. Er ist ein Sender, der pausenlos auf Sendung ist. Gibt es aber heute noch Empfänger?“²⁷ Die Frage nach einem neuen, den Medien der Zeit angemessenen katholischen Medium, wird sowohl im Kreis katholischer JournalistInnen als

²⁴ Katholische Nachrichtenagentur, Suche nach einem Neuanfang, 22.9. 2010.

²⁵ Wer braucht heute noch kirchliche Presse? Zehn (Chef-)Redakteure von Tageszeitungen zu den Perspektiven der katholischen Publizistik, in: *Communicatio Socialis* 44 (2011) 2, 131–152.

²⁶ Matthias Drobinski, Rettung der Kirchenzeitungen kostet Geld, Geduld und Toleranz, in: Wer braucht heute noch kirchliche Presse? (s. Anm. 25) 137–139, hier 138.

²⁷ Rüdiger Oppers, Gott ist pausenlos auf Sendung, in: Wer braucht heute noch kirchliche Presse? (s. Anm. 25) 150–152, hier 152.

auch der deutschen Bistümer immer wieder diskutiert. Zwar muss der „Rheinische Merkur“ schließlich aufgrund finanzieller Probleme aufgegeben werden, doch lassen sich aus seiner jahrelangen erfolgreichen Mediengeschichte auch Modelle für die Zukunft entwickeln. Es geht in der Inhaltsanalyse nicht darum, mögliche Faktoren für den schleichenden Misserfolg des RM zu ergründen, sondern charakteristische Grundlagen für das Profil katholischer Presse zu finden. Die Kriterien dafür werden anhand der Ergebnisse der Datenauswertung gesucht und in Rückbindung an die geschilderten Spannungen formuliert.

Ausgehend von zehn Arbeitshypothesen, die sich an der Frage orientieren, wie und in welchen Bereichen die katholische Trägerschaft der Zeitung zum Ausdruck kommt, wurde für die Inhaltsanalyse ein Codebuch mit einem Kategorienschema entwickelt. Da das Profil prinzipiell nicht im Bereich der Berichterstattung zu katholischen bzw. kirchlichen, sondern „weltlichen“ Themen entwickelt werden soll, wurden für die Untersuchung Themen und Ereignisse aus den Redaktionen Politik, Gesellschaft und Wirtschaft ausgewählt – um möglichst aktuell beschreiben zu können, allesamt nach dem Jahr 2000. Schließlich wurden ein Dossier zur Einführung des Euro, die Opelkrise, die Debatte um die Vorratsdatenspeicherung, der erste Wahlkampf mit Kandidat Barack Obama in den USA sowie die Euthanasiegesetze in Belgien und den Niederlanden für die Analyse ausgewählt. Insgesamt wurden so etwa 100 Artikel von zwei Codierern analysiert. Noch ist die Auswertung der Daten nicht abgeschlossen, doch schon jetzt zeigen sich erste interessante Wahrnehmungen in Rückbindung an die aufgestellten Hypothesen. So kann beispielsweise die Hypothese „In Beispielen wird besonders häufig auf den religiösen/kirchlichen Bereich zurückgegriffen“ nicht bestätigt werden, wohingegen sich die Hypothese zur ausgiebigen und sorgfältigen Hintergrundrecherche zu verifizieren scheint. Diese ersten Ergebnisse zeigen, dass sich katholischer Journalismus nicht an einer besonderen inhaltlichen Nähe zur Kirche zeigt, sondern sich durch hervorragende journalistische Leistung auszeichnet.

Es kann nicht dem Anspruch katholischer Presse genügen, der eigenen Arbeit nur die nötige Kirchentreue oder Frömmigkeit zugrunde zu legen, ohne nach den Erfordernissen der Zeit zu fragen. Wie jeder andere gesellschaftliche Bereich auch, in dem KatholikInnen tätig sind, ist das Ziel nicht die möglichst rasche und nachhaltige Verbreitung des Glaubens, sondern die Wahrnehmung der Gegebenheiten und Wirklichkeiten. Michaela Pilters, langjährige Vorsitzende der Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands (GKP) und Redaktionsleiterin der Redaktion „Kirche und Leben“ beim ZDF, konkretisiert dies folgendermaßen:

„Dabei geht es gar nicht darum, in missionarischem Eifer stets einen Bibelvers parat zu haben oder lautstark den Papst zu verteidigen – es sind vielmehr die eigene Glaubwürdigkeit und Selbstverständlichkeit, mit der christliche Gesichtspunkte in unsere Beurteilungen und Entscheidungen einbezogen werden, die unserer Umgebung signa-

lisieren, daß es da jemand ernst mit seinem Glauben meint. Mit Journalismus hat dies allerdings noch nichts zu tun (...).“²⁸

Die Aufgabe katholischer JournalistInnen in der Gesellschaft unterscheidet sich dahingehend also nicht von der Aufgabe beispielsweise katholischen ÄrztInnen. Betrachtet man katholischen Journalismus nicht nur als Milieu innerhalb der Kirche, sondern ganz bewusst als ihr Gegenüber, so können sich daraus weitere wichtige Synergien ergeben: „Es ist auch ein Dienst an der Kirche, sie zu konfrontieren mit den Fragen und der Denkweise einer Gesellschaft, die sich nicht mehr als eine christliche definieren will.“²⁹

Um dies leisten zu können, muss katholischer Journalismus die Fragen und Denkweise der Gesellschaft ganz genau kennen und sich nicht als ihr Gegenüber betrachten, sondern als ein an der öffentlichen Meinung mitwirkendes Teilsystem, das in der Lage ist, sich und anderen in kritischen Momenten die richtigen Impulse zu geben.

Steht man vor der Frage, welches Profil die katholische Presse auszeichnen könnte, so ist es wichtig, die geschilderten Spannungsebenen zu berücksichtigen, um aus historischen und praktischen Erfahrungen Leitfragen, Chancen und Schwierigkeiten zu extrahieren. Die Frage nach der Legitimation, oft von Außenstehenden aber auch von den Betroffenen selbst gestellt, die Einordnung der eigenen Profession in ein Teilsystem der Gesellschaft und die konkreten Aufgaben als Teilsystem sind nicht immer spannungsfrei, zeigen sich nicht immer in derselben Intensität und finden je nach Ausgestaltung des Mediums und der journalistischen Persönlichkeit unterschiedliche Ausformungen. Auch wenn die Überlegungen und Untersuchungen nur auf die Sparte der Presse ausgerichtet sind, kann das „*proprium*“ auch auf andere Medien wie Radio, Fernsehen und Internet angelegt werden. In welcher konkreten Form eine katholische Stimme im breiten Medienspektrum wieder Gehör finden kann, muss schlussendlich neben aller theoretischen Überlegung den Praxisversuchen überlassen werden. Der innere Antrieb hinter publizistischem Engagement ist sicherlich nicht nur im Verkündigungsauftrag Jesu zu suchen (vgl. Mt 28,19f), sondern vor allem in einem spezifisch christlichen Interesse an allem Weltlichen und der Eigenschaft jeder Religion, sich selbst und die Welt zu überschreiten: „Sie ist damit ‚maßgebend‘ für die Art und Weise, in der das operativ geschlossene, auf Kommunikation angewiesene Gesellschaftssystem sich weltoffen einrichtet.“³⁰

²⁸ Michaela Pilters, Verantwortung für die Kirche, in: Gesellschaft Katholischer Publizisten (Hg.), Standorte. Katholische Journalisten nehmen Stellung. Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands (GKP), Köln 1998, 29–32, hier 29.

²⁹ Pilters, Verantwortung (s. Anm. 28) 31.

³⁰ Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1997, 232.

Dipl. theol. Regina Frey

Wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der LMU München

Geschwister-Scholl-Platz 1

80539 München

Tel.: +49 (0) 89 2180 3355

regina.frey(at)kaththeol.uni-muenchen(dot)de

www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/pastoral_theol/personen/frey_regina/index.html

Digitalisierte Arbeit Was Internet of Things, Artificial Intelligence, Blockchain, Cyborgs und Co. mit Pastoraltheologie zu tun haben

Abstract

Der vorliegende Artikel zu Digitalisierte Arbeit wurde für den Call „Was den wissenschaftlichen Nachwuchs bewegt“¹ verfasst. Er ordnet die Themen der Digitalisierung und ihre möglichen Auswirkungen auf die Arbeitswelt in ihre kontextualisierten und kontingenten Zusammenhänge ein. Dabei wird zunächst auf einige Schlagwörter, die im Zusammenhang mit Digitalisierung fallen, fokussiert um hernach den Zusammenhang mit genuin pastoraltheologischen Fragestellungen in den Freiheiten und Spielräumen einer „kreativen Konfrontation von Evangelium und Existenz“ (R. Bucher) zu klären. Abschließend möchte er weiterführende Denkanstöße bzw. Orientierungslinien für die relevante Anschlussfähigkeit von Pastoraltheologie in Bezügen zur „Humanisierung von Arbeit“ liefern und auf die relevanten anthropologischen Fragestellungen und den noch ausstehenden ethischen Diskurs im Zuge von Digitalisierungsprozessen verweisen.

This article refers to the phenomenon of digitalization and its possible impact on the work environment. It raises new contemporary ethical questions in contextualized coherences. It will give a short introduction of digitalization and industrial production issues with so called cyber-physical systems, it will raise some legal questions and will also refer to the future of digitalized work. The aim is to gain vital space for a “creative confrontation of evangel and existence” (R. Bucher) and to consider digitalization in a pastoral-theological way, especially in anthropological discussions, ethical questions and positions that refer to a “humanization of work”. For this reason the article provides six connecting links to start an acroamatic discussion with theological participation.

¹ Die Frage des Calls, was den wissenschaftlichen Nachwuchs bewege, kann im Gedenkjahr 2018 und beim gleichzeitigen Wahrnehmen eines offensichtlichen rechts(radikalen) Wandels, einer Verschiebung von moralischen Grenzen durch das bewusste Einsetzen von Sprache (v.a. antisemitisch, antifeministisch), einer konservativen Hegemonie, der Erosion der europäischen Idee, der Ignoranz gegenüber drängenden Fragen in Ökologie und Wirtschaft sowie tagtäglichen Verletzungen von Menschenrechten und darin gleichsam von Menschenwürde, nur sehr marginal und unzureichend beantwortet werden. Worauf ich in der Nachwuchs-Ausgabe der ZPTh unbedingt verweisen möchte: Solidarisierungsmöglichkeiten im Sinne eines intra- und interdisziplinären Austausches unter Nachwuchswissenschaftler_innen werden durch das Getriebensein einer möglichst hohen Employability-Quote konterkariert, auch und immer mehr in theologischen Wissenschaftsgebieten.

0. Hinführung

Digitalisierung hat unterschiedliche technische, organisatorische, strategische Dimensionen und begegnet in alltäglichen Dingen. Sie ist kein wirtschaftliches IT-Spezifikum, auch kein solitärer Bereich in politischen Diskursen oder gar ein Zukunftsszenario. Digitalisierung ist real² – sie ist gegenwärtig und verursacht tektonische Verschiebungen mit revolutionärem Charakter, wie damals die Erfindung des Buchdrucks. Digitalisierung forciert vor allem angesichts „Künstlicher Intelligenz“ eine anthropologische Neubestimmung des Verhältnisses von Mensch und Maschine und weitreichende ethische (v. a. sozial- und ökologische) Fragestellungen internationalen Ausmaßes. So ist es nicht verwunderlich, dass sich auch theologische Wissenschaftler_innen und v. a. kirchliche Praktiker_innen mit dem Begriff und den Möglichkeiten von Digitalisierung auseinandersetzen.³ Dazu finden sich im vorliegenden Paper werkstattmäßige Gedanken zur weiteren kaleidoskopischen Auseinandersetzung mit einer Fokussierung auf die Fragen rund um eine neue Bestimmung unseres Verhältnisses zu (Erwerbs-)Arbeit: New Work als Zukunft von Arbeit.

Was dieser Artikel bieten möchte, ist eine Option für pastoraltheologische Kolleg_innen, sich in arbeitsweltliche Realitäten, technisch-ökonomische Diskussionen einzulassen, einzumischen und Stellung zu beziehen.⁴ Deshalb vorab eine Erinnerung: Pastoraltheolog_innen haben die ureigenste Kompetenz, die Anschlussfähigkeit von theologischen Diskursen und Erkenntnissen als Bruchstelle offenzuhalten, und damit die Möglichkeit, notwendig verbundene ethische Fragestellungen wirksam in einen öffentlichen Diskurs rund um Arbeit 4.0, sowie Kriterien, Konsequenzen und Bedingungen von Digitalisierungsprozessen einbringen zu können.

² Maria Herrmann, „Aber das ist doch nicht echt?“ – Komplexität und Virtualität als Impulse für gegenwärtige Kirchenbildungsprozesse, Kongress-Vortrag, 2017.

³ Im vergangenen Jahr stellte die Konferenz der deutschsprachigen PastoraltheologInnen e. V. ihren Kongress unter das Thema „#OMG!1elf: Oh mein Gott. Pastoraltheologie in digitalisierten Zeiten“, Aufzeichnungen unter: www.pastoraltheologie.de.

⁴ Beim Besuch verschiedenster Tagungen mit Bezug auf die (Sub-)Thematiken von Digitalisierung werde ich als Theologin nach wie vor als Exotin wahrgenommen. Dieses Vorurteil ist Chance und Herausforderung zugleich: Durch den Status als „Fremdkörper“ gibt es die Möglichkeit, kritische Impulse als Korrektiv in Diskussionen einzubringen, aber die recht solitäre Stellung im theologischen Kolleg_innenkreis bietet wenig Reflexionsmöglichkeiten. Zu bemerken ist jedoch, dass Richard David Precht in diesen technologischen und ökonomischen Kreisen einen enormen Zulauf erhält. So trat er z. B. als Key Note Speaker auf der New Work Experience 2018 in Hamburg auf – und wurde mit tosendem Applaus bedacht. Daraus schließe ich ein Bedürfnis nach philosophisch-theologischer Einordnung und v. a. Auseinandersetzung. Mit diesem Aufruf möchte ich auch darauf aufmerksam machen, dass Geisteswissenschaftler_innen nicht in ihrem vermeintlich sicheren (offline) Elfenbeinturm exklusiv verharren dürfen. Die KI-Lösung „Watson“ von IBM ist zum Beispiel schon heute in der Lage, innerhalb einer knappen Stunde die gesamte Wikipedia durchzulesen und aufzubereiten. Im medizinischen Bereich ist Watson bereits im Einsatz. Vgl. <http://go.wwu.de/qgpi9> (abgerufen am 31.01.2018).

1. Problemaufriss

Der Begriff „Digitalisierung“⁵ stammt aus einem eher technisch, industriell-wirtschaftlich geprägten Verwendungsbereich und hält nun aufgrund verschiedenster (Weiter-)Entwicklungen Einzug in Medizin, Kunst und Kultur, Pädagogik⁶ und Politik. Im Zuge von Diskussionen rund um Digitalisierung wird oft ein thesenhafter Dreischritt⁷ kolportiert:

- Alles, was sich automatisieren lässt, wird auch automatisiert.
- Alles, was digitalisiert werden kann, wird digitalisiert.
- Alles, was sich vernetzen lässt, wird vernetzt.⁸

Diese Thesen kumulieren in der Vorstellung des autonom fahrenden Autos. Bloß, dass diese Vorstellung seit einigen Jahren auf den Straßen Kaliforniens Realität ist. Folgt man weiterhin den prophetischen Tipping Points⁹ der Digitalisierung, die 2015 vom World Economics Forum vorgestellt wurden, dann tritt mit fast 50-prozentiger Wahrscheinlichkeit bis 2025 ein, dass im Aufsichtsrat eines Unternehmens ein Computer mit künstlicher Intelligenz¹⁰ sitzt.¹¹ Oder aber mit 75-prozentiger Wahrscheinlichkeit,

⁵ Dabei sei Digitalisierung lediglich das jüngste Glied der Kette EDV → Informationsverarbeitung → Automation mit KI → IKT (Informations- und Kommunikationstechnik) → Informationstechnologie → E-Business/E-Commerce mit weiterem Entwicklungspotenzial in Richtung Künstliche Intelligenz (KI oder Artificial Intelligence/Robotisierung), vgl. Peter Mertens – Dina Barbian, Digitalisierung und Industrie 4.0 – Trend mit modischer Überhöhung?, in: Informatik_Spektrum, 39 (2016) 4, 301–309, hier 301f.

⁶ Neben Lesen, Schreiben und Rechnen wird z.B. als vierte Kulturtechnik das Programmieren als Teilaufgabe von Schulbildung gefordert.

⁷ So gehört von Karl-Heinz Land auf dem Watson Summit von IBM am 17. Oktober 2017 in Wien.

⁸ Aktuell wird über sogenannte neuronale Netzwerke (Hirn-Hirn-Interface) diskutiert, die menschlichen Gehirnen die Möglichkeit eröffnen, sich als ein „Crowdfunding von Gedanken“ zu entwickeln und damit das alte Postulat „Die Gedanken sind frei“ ad acta zu legen. Dazu: Miriam Meckel, Mein Kopf gehört mir. Eine Reise durch die schöne neue Welt des Brainhacking, München 2018. Und <https://www.spektrum.de/news/forscher-tuefteln-an-uebertragung-von-hirn-zu-hirn/1185533>, (abgerufen am 04.05.2018).

⁹ Meilensteine, die den Übergang von technischen Nischenentwicklungen in den Massenmarkt bezeichnen. Siehe: Holger Schmidt, Die Tipping-Points der Digitalisierung, <https://netzoekonom.de/2015/11/03/die-tipping-points-der-digitalisierung/> (abgerufen am 31.01.2018).

¹⁰ Nachfolgend kann nicht die lange informationstechnologische Wissenschaftsgeschichte zum Thema „Künstliche Intelligenz“ (KI, Artificial Intelligence) dargestellt und die sich daran unmittelbar anschließenden Fragen zu Begriffen wie Intelligenz, Geist, Gehirn, Materie, Subjekt etc. diskutiert werden. Dennoch sei im Zusammenhang mit Digitalisierung auf den Teilbereich „Künstliche Intelligenz“ unbedingt hingewiesen, da die Erforschung und Entwicklung von humanoiden Robotern einen wichtigen Teilbereich darstellt und bereits vorwegnehmend die alte Anfrage unter neuen Vorzeichen gestellt werden soll: Was ist der Mensch? Auch die erwähnte IBM-Lösung „Watson“ zählt zum Bereich „Künstliche Intelligenz“, neuronale Netzwerke sind mittlerweile hochleistungsfähig. Für Aufsehen sorgte der Chatbot „Tay“ von Microsoft, der 2016 selbstständig

dass die erste Leber, die im 3D-Drucker produziert wurde, transplantiert wird. Prognosen sind Prognosen. Fest steht aber, dass das Phänomen Digitalisierung nicht nur die Art und Weise verändert, wie wir miteinander kommunizieren, wie wir denken, wie wir uns verhalten, sondern immer stärker, wie wir arbeiten. Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kirche werden dadurch tiefgreifend verändert – eine Entwicklung, bei der wir erst am Anfang stehen.¹²

Digitalisierung ist an sich eine Art sachgemäßer Übersetzungsvorgang, eine „Überführung von analogen Werten in digitale“¹³. Zweitens bedeutet Digitalisierung in wirtschaftlichen Kontexten die „Automation unter Nutzung von informationstechnischem Fortschritt“ und drittens die „Automation plus Änderung von Geschäftsmodellen“¹⁴. Als nächster Schritt steht nun die integrierte Informationsverarbeitung im Industriebetrieb unter Einsatz von maschinellem Lernen und „Big Data“ bevor und weiterführend eine Dateninterpretation durch „Künstliche Intelligenz“.¹⁵

Die Arbeitswelt als treibender, aber auch getriebener Faktor hat einen großen Einfluss auf die digitalen Transformationsprozesse. Schon jetzt gibt es zum Beispiel die technische Möglichkeit und die faktische Umsetzung, dass sich Mitarbeitende Chips implan-

lernte und nach kürzester Zeit abgeschaltet werden musste, da er zum Rassisten mutierte (vgl. <http://www.zeit.de/digital/internet/2016-03/microsoft-tay-chatbot-twitter-rassistisch>, abgerufen am 31.01.2018). Auch die bedenkliche Richtung, dass Roboter – insbesondere im Erotikbusiness – u.a. gängige weibliche Schönheitsideale übernehmen und damit gesellschaftliche Diskriminierungsmerkmale weiter transportieren, sollte nachdenklich stimmen. Literatur zu Künstlicher Intelligenz: Günther Görz u.a. (Hrsg.), Handbuch der Künstlichen Intelligenz, 5. überarbeitete und aktualisierte Auflage, München 2014; Sybille Krämer (Hrsg.), Geist – Gehirn – künstliche Intelligenz. Zeitgenössische Modelle des Denkens. Ringvorlesung an der Freien Universität Berlin, Berlin 1994; Kazimierz Trzęsicki, Can AI be intelligent? In: *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 48 (2016) 61; Frederic Bollhorst – Alexander Güttler, Maschinen, Menschen, Demagogen, <http://go.wwu.de/9tolv> (abgerufen am 31.01.2018).

¹¹ Damit wird die alte Diskussion um Qualität von Entscheidungen (ob Kognition oder Intuition oder Erfahrung und Emotionalität) auf ein neues „berechenbares“ Level verschoben. So auch Thomas Ramge, Management by Null und Eins, in: *brandeins* 11/2016, <http://go.wwu.de/acow5> (abgerufen am 31.01.2018).

¹² Eine erste fundierte Gesamtschau zur Kultur von Digitalität wird anhand dreier Elemente von Referentialität, Gemeinschaftlichkeit und Algorithmizität erbracht, vgl. Felix Stalder, *Die Kultur der Digitalität*, Berlin 2016.

¹³ Mertens – Barbian (s. Anm. 5) 303. Wobei wie bei jedem Übersetzungsvorgang bereits zuvor gewisse Interpretationsfolien vorgefertigt wurden bzw. reduktionistische Muster stattfinden und dadurch eventuell die gründliche Wahrnehmung von Vielfalt zugedeckt wird, die aber eine Neukonstruktion bzw. Neuformation von Analogem in Digitales notwendigerweise bedingt. Aus einem Gespräch mit Michael Schüßler, der an die Kritik von Charles Taylor auf Jürgen Habermas erinnerte, die eventuell auch für die vielleicht zu trivial gehaltene Logik der Übersetzung von Analogem ins Digitale geltend gemacht werden könnte. So können z.B. „Übersetzungsmaschinen“ wie Google-Translator nur die Wörter übersetzen, die zuvor von einem Menschen programmiert wurden.

¹⁴ Mertens – Barbian (s. Anm. 5) 303.

¹⁵ Ebd.

tieren lassen, um damit in den Organisationen, in denen sie tätig sind, Türen zu öffnen, Kopierer zu bedienen oder Sicherheits-Checks machen zu lassen. Daher darf gleichzeitig eine gesellschaftspolitisch und sozialökologisch motivierte „Humanisierung der (Erwerbs-)Arbeit“ nicht vergessen werden, da sie keineswegs automatisch mit technischem Fortschritt verbunden ist.¹⁶

Unzählige zu diskutierende Fragen schließen sich an:

- Was passiert mit den Daten, wenn ich Feierabend habe oder zur Toilette gehe?
- Wie werden diese Daten geschützt? Oder werden sie gesammelt und eventuell einmal gegen mich verwendet?¹⁷
- Was bedeuten dabei Kontrolle, Sicherheit und Privatsphäre?
- Wie ändert sich mein Sozialverhalten?
- Was passiert, wenn ich mir keinen Chip implantieren lassen möchte?
- Was passiert, wenn ich völlig technikgläubig werde, ohne die Entwicklungen kritisch zu hinterfragen?
- Oder denke ich pragmatisch und betrachte die Zeit, die ich mithilfe des Chips sparen kann, oder die möglicherweise nervige Programmierung eines Druckers?
- Erleichtert Digitalisierung vielleicht sogar meine alltägliche Arbeit?

Die Initiative D21 hat in einem Paper „Denkimpuls Digitale Ethik“¹⁸ einige Aspekte bereits andiskutiert, wie z. B. die Datifizierung der Welt, algorithmische Entscheidungsprozesse, die Verantwortungsverlagerung Mensch-Maschine, die Personifizierung von Online-Diensten, „verkürzte“ Kommunikation und das Nicht-Vergessen des Netzes.

2. Industrie 4.0

Das Schlagwort Industrie 4.0 – oder auch Smart Factory – hat innerhalb industrieller Produktion durch die Digitalisierung stark an Zugkraft gewonnen. Industrie 4.0 steht für eine Verzahnung industrieller Produktion mit (digitalen) Kommunikations- und

¹⁶ Vgl. Ursula Holtgrewe – Thomas Riesenecker-Caba – Jörg Flecker, „Industrie 4.0“ – eine arbeitssoziologische Einschätzung. Endbericht für die AK Wien, Forschungs- und Beratungsstelle Arbeitswelt (FORBA), Wien 2015, vgl. <http://go.wwu.de/wunle> (abgerufen am 12.12.2017).

¹⁷ Nach aktuellstem Stand sind 87 Millionen Nutzende von Facebook vom Datenskandal im Zusammenhang mit der britischen Datenanalysefirma Cambridge Analytica und dem Trump-Wahlkampf 2016 betroffen. Dazu: <http://go.wwu.de/eei62> (abgerufen am 10.04.2018). Dagegen setzt die EU-Datenschutz-Grundverordnung Limitationen für die Verwendung von personenbezogenen Daten: <https://eu-datenschutz.org/> (abgerufen am 10.04.2018). Diese neue rechtliche Regelung hat auch für kirchliche Internetauftritte und v. a. die Pastoral weitreichende Auswirkungen: <http://go.wwu.de/91rxn> (abgerufen am 10.04.2018).

¹⁸ Vgl. Arbeitsgruppe Digitale Ethik, Denkimpuls Digitale Ethik: Grundlagen der digitalen Ethik – Eine normative Orientierung in der vernetzten Welt, 2f, <http://go.wwu.de/bkxx7> (abgerufen am 11.07.2018).

Informationstechnologien in Richtung einer selbstorganisierten Produktion.¹⁹ So erkennt z. B. ein Behälter im Lager, ob noch genügend Schrauben der Kategorie x vorrätig sind. Wenn nicht, bestellt dieser Behälter selbstorganisiert, automatisiert und digital vernetzt die fehlende Menge an Schrauben der Kategorie x. Cyber-physische Systeme sind „mit einer eigenen dezentralen Steuerung versehene Objekte, das heißt Maschinen, aber auch Komponenten, die in einem Internet der Daten und Dienste miteinander vernetzt sind und sich selbstständig steuern“²⁰. Objekte also, die z. B. mithilfe von Sensortechnik Daten generieren, diese miteinander vernetzt kommunizieren und mit einer Art Schwarmintelligenz Ergebnisse aushandeln. Nach der ersten, zweiten und dritten industriellen Revolution steht nun die vierte Welle an, in welcher der Einsatz von flexiblen Robotern und Assistenzsystemen für Menschen auf dem sogenannten Shopfloor, wie Datenbrillen und Smart Watches²¹, die am Körper getragen werden („Wearables“), Realität wird:

„Diese Technologien bieten vielfältige Möglichkeiten, Strukturen und Prozesse in den Betrieben grundlegend zu verändern. Damit eröffnen sich große Spielräume für neue Gestaltungsansätze der Arbeit. So bietet sich ein weitreichendes Potenzial für Automatisierungsmaßnahmen, aber auch viel bessere Möglichkeiten der Unterstützung von Beschäftigten und der Stärkung ihrer Handlungsautonomie sowie der dezentralen Selbstregulierung.“²²

„Im weiteren Sinne steht Industrie 4.0 also für die vollumfängliche Digitalisierung und Vernetzung der Wertschöpfungskette“²³, da mit dem gleichzeitigen Einbeziehen der Kund_innen in den Innovations- und Produktionsprozess das Ziel ausgegeben wird, die personalisierte Produktionsgröße 1 unter Massenproduktionsbedingungen (und v. a. -kosten) herstellen und anbieten zu können.

„Laut einer Studie von BITKOM und Fraunhofer IAO (2014), die auf Meinungen von Expert_innen basiert, sollen durch Industrie 4.0 bis 2025 [in Deutschland, Anm. J.K.] zusätzlich 79 Mrd. Euro an Wertschöpfung in den Branchen Chemie, Maschinenbau, Elektrotechnik, Automobilbau, Landwirtschaft und IKT entstehen.“²⁴

¹⁹ „Die Vision von ‚Industrie 4.0‘ bzw. der Einsatz von cyber-physischen (Produktions-)Systemen (CP[P]S) verfolgt das Ziel, in einem nächsten Entwicklungsschritt, unter Nutzung des Internets (oder Cloud-Computing), Daten aus in Maschinen und Werkstücken eingebetteten Systemen vermehrt in betrieblichen IT-Systemen zu nutzen und Daten in kurzer Zeit auch über Unternehmensgrenzen hinweg auszutauschen.“ So Holtgrewe – Riesenecker-Caba – Flecker, „Industrie 4.0“ (s. Anm. 11) 10.

²⁰ Martin Krzywdzinski – Ulrich Jürgens – Sabine Pfeiffer, Die vierte Revolution. Wandel der Produktionsarbeit im Digitalisierungszeitalter, in: WBZ Mitteilungen (149) 2015, 6.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Irene Bertschek, Industrie 4.0. Digitale Wirtschaft-Herausforderung und Chance für Unternehmen und Arbeitswelt, in: ifo Schnelldienst (68) 2015, 3.

²⁴ Ebd., 4.

Auch der Umgang mit großen Datenmengen und deren Analyse, sowie die Fragen nach Privatsphäre, Datenschutz und Wirtschaftsspionage im neuen digitalen Gewand stellen Herausforderungen dar:

„Die Angst vor lückenloser Überwachung und Einschränkungen unserer Freiheit muss uns ebenso beschäftigen wie der Schutz vor Cyberkriminalität oder ethische Fragen rund um den Einsatz künstlicher Intelligenz. Zu rechtlichen Fragen werden neue Möglichkeiten der Leistungskontrolle und Überwachung, mitarbeiterbezogene Daten über Leistungsverhalten, Fitness, Motivation, Standort und Geschwindigkeit der Ausführung von Tätigkeiten und die Qualität der Ergebnisse [diskutiert, J. K.].“²⁵

So ist generell ein veränderter rechtlicher Diskurs zu führen, der sich anhand von drei Begriffen differenzieren lässt: *Safety*, *Security* und *Privacy*. Dabei meint *Safety* eine funktionale Sicherheit, z. B. dass von Maschinen keine Gefahr für Menschen oder die Umwelt ausgeht; *Security* bedeutet Datensicherheit in Bezug auf „Verfügbarkeit und Zuverlässigkeit, Integrität und die Vertraulichkeit der aufgezeichneten Daten“; *Privacy* schließlich meint den Schutz von verwendeten „personenbezogenen Beschäftigtendaten“, dem mithilfe der Datenschutzgrundverordnung auf europäischer Ebene²⁶ Rechnung getragen werden soll.²⁷

Grundsätzlich raten Wissenschaftler_innen zu einer Entdramatisierung und einer gewissen Nüchternheit im Umgang mit Prognosen rund um die vierte industrielle Revolution, da das, was unter „Industrie 4.0“ diskutiert wird, keine disruptive Revolution, sondern vielmehr eine schrittweise Innovation auf der Basis bisheriger Automation und informationstechnischer Vernetzung darstellt.²⁸

„Absehbar also wird die Welt der ‚Industrie 4.0‘ ebenso wie die der vorgängigen industriellen Revolution auf lange Zeit einen Flickenteppich aus großen und kleinen, potenziell globalen und lokal ‚zusammengestrickten‘ Lösungen, Entwürfen und Workarounds darstellen.“²⁹

3. Digitalisierte Zukunft von Arbeit

Eine der häufig angesprochenen Risikobeschreibungen und Problemdarstellungen ist der Verlust von Arbeitsplätzen, ausgelöst durch Automatisierungsprozesse und den Einsatz von Robotertechnik, bzw. in naher Zukunft durch Künstliche Intelligenz. Medial wurde dies besonders offensichtlich durch Ergebnisse aus der Studie „The Future of Employment“ an der University of Oxford von Carl Benedict Frey und Michael Osbor-

²⁵ Vgl. Krzywdzinski – Jürgens – Pfeiffer, Die vierte Revolution (s. Anm. 19) 7.

²⁶ Darstellung, Kommentierung, Inhalte und Schulungen zur Datenschutzgrundverordnung finden sich unter <https://www.datenschutz-grundverordnung.eu> (abgerufen am 13.12.2017).

²⁷ Vgl. Holtgrewe – Riesenecker-Caba – Flecker, „Industrie 4.0“, (s. Anm. 11) 14–16.

²⁸ Ebd., 2.

²⁹ Ebd., 42.

ne aus dem Jahr 2013.³⁰ Diese Studie für den amerikanischen (hauptsächlich technischen) Arbeitsmarkt kommt zum Ergebnis, dass 47% der Arbeitsplätze durch die Digitalisierung gefährdet sind. Durch die Veröffentlichung dieser Prognose wurde eine breite öffentlichkeitswirksame Diskussion über ein Angst-Narrativ des (vermeintlichen) Verlusts von (sicheren) Arbeitsplätzen durch immer besser werdenden Einsatz von Robotertechnik³¹ ausgelöst. In der Studie wurde untersucht, welche Arbeitsfelder in den USA bereits jetzt durch digitale Technik (Automatisierung, Robotisierung, Algorithmisierung und Big Data) ersetzt werden könnten. Allerdings weist dieses Working Paper einige methodische Schwierigkeiten und kritische Limitationen auf, wie z. B. die Gleichbehandlung von über 700 diversen Arbeitsfeldern, die als sehr starr und statisch angesehen werden.³² Eine nüchterne Betrachtung und Relativierung der kolportierten Zahlen liefert u. a. die arbeitssoziologische Einschätzung für die Arbeiterkammer Wien:

„Die in diesem Zusammenhang diskutierten Prognosen sind derzeit sehr technologieorientiert. (...) Damit aber unterschätzt man die Spielräume und Notwendigkeiten gesellschaftlicher Gestaltung. Dabei ist bei weitem nicht ausgemacht, wie sich Arbeit entwickelt.“³³

³⁰ Carl Benedict Frey – Michael A. Osborne, *The Future of Employment. How susceptible are Jobs to Computerisation?*, Oxford 2013, <http://go.wwu.de/og495>, (abgerufen am 11.04.2017). Hierbei darf nicht unerwähnt bleiben, dass gerade diese Studie oftmals mangelhaft zitiert und politisch instrumentalisiert wurde. Im Frühjahr 2018 haben die beiden Forscher Frey und Osborne ihre Studie diesbezüglich selbst relativiert: „Our study wasn’t even a prediction. It was an estimate of how exposed existing jobs are to recent developments in artificial intelligence and mobile robotics. It said nothing about the pace at which jobs will be automated away. (...) Policymakers need to understand the thinking behind the disparate numbers in these studies to draw their own conclusions about the scale of the changes facing us, and so to be able to craft appropriate responses.“, <https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/opinion/view/404>, (abgerufen am 04.05.2018).

³¹ Von Cyborgs noch nicht zu sprechen: Momentan wird das Einsetzen sog. Künstlicher Intelligenz in menschliche Gehirne angedacht, wobei bereits heute Mikrochips in Körper zum Öffnen von Türen oder Bedienen von Druckern eingesetzt werden. Wie z.B. beim schwedischen Bürokomplex „Epicenter“ – Schwedens erstem digitalen Innovations-Haus. Fragen der Datensicherheit und oder Privatsphäre sind nicht gänzlich geklärt. URL: <https://epicenterstockholm.com/> (abgerufen am 04.04.2017). Oder aber das Lesen von Gedanken: <http://go.wwu.de/0jmmd> (abgerufen am 13.04.2018).

³² Eine kritische Auseinandersetzung mit der Frey/Osborne-Studie findet sich bei Arntz, Melanie/Gregory, Terry/Zierahn, Ulrich, *The Risk of Automation for Jobs in OECD Countries. A Comparative Analysis*, OECD Social, Employment and Migration Working Papers, No. 189, Paris 2016: „Sowohl die berufs- wie die tätigkeitsbasierten Prognosen der Beschäftigungsfolgen von Industrie 4.0 beruhen allerdings auf teilweise fragwürdigen Annahmen und auf wenig belastbaren statistischen Ausgangsdaten. Von verlässlichen Prognosen ist man also noch weit entfernt.“

³³ Holtgrewe – Riesenecker-Caba – Flecker, „Industrie 4.0“, (s. Anm. 16) 2.

Unterschiedliche Berechnungen³⁴ und Interpretationen kommen zum Schluss, dass zwischen 20% und 50% der heutigen Jobs, wie z. B. Sekretariatsdienste und buchhalterische Aufgaben, als hochgefährdet angesehen werden, aber auch Dienstleistungsbereiche, z. B. im Gesundheits- und Pflegebereich, vor technischer Unterstützung nicht gefeit sind. Auch die mögliche Entwertung von Qualifikationen, Kompetenzen und Erfahrungswissen wird diskutiert.³⁵ So wird erwartet, dass sich die Beschäftigtenlandschaft weiter polarisieren wird: Hochqualifizierte versus Geringqualifizierte.³⁶ Eine steigende Anzahl von Freelancer-Tätigkeiten („Click-Worker“ und „Cloud-Arbeiter_innen“) sowie die Frage nach deren sozialer Absicherung (Arbeitslosen-, Kranken- und Rentenversicherung)³⁷ und Solidarisierungsmöglichkeiten stehen ebenfalls zur Debatte und bieten gleichzeitig einen hohen gesellschaftspolitischen Spielraum zur Gestaltung.³⁸

Krzywdzinski et al. betonen hingegen das Upgrading von Arbeitsplätzen in der Produktion und den potenziellen Kompetenzgewinn der Beschäftigten auf dem Shopfloor beim Einsatz von digitalisierter Industrie 4.0-Technik. Indem zur Unterstützung von Anlernprozessen und für Verbesserungsaktivitäten digitale Technik verwendet werde, könne die Handlungsautonomie der Teams gestärkt werden. Folglich könnten Beschäftigte von repetitiver und monotoner Arbeitstätigkeit zugunsten komplexerer Tätigkeiten der Prozessüberwachung und -verbesserung befreit werden. Deshalb wird eine Kompetenzerweiterung erwartet: alltägliches Bewältigen von Komplexität, souveränes Umgehen mit Unwägbarkeiten, richtiges Handeln in nicht planbaren Situationen und Improvisationskompetenz.³⁹

„Der Umgang mit solchen komplexen Systemen erfordert nun nicht nur abstraktes und theoretisches Wissen, sondern praxisbasiertes Erfahrungswissen, das Intuition, Gespür und sinnliche, körpergebundene Wahrnehmung einbezieht.“⁴⁰

So auch die These von Manfred Füllsack, der betont, dass Arbeit grundsätzlich die Tendenz habe, sich zu differenzieren: „*Arbeit macht Arbeit*, und das unablässig und in

³⁴ Zusammenfassung z. B. Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestages, „Industrie 4.0 und Arbeitsmarktprognosen bis 2030“, <http://go.wvu.de/e8ujp>, (abgerufen am 21.03.2017).

³⁵ Krzywdzinski – Jürgens – Pfeiffer, Die vierte Revolution (s. Anm. 20) 6.

³⁶ Daniel Buhr, Weit mehr als Technik. Industrie 4.0, in: ifo Schnelldienst (68) 2015, 11.

³⁷ Ebd.

³⁸ Innerhalb dieses gesellschaftlichen Spielraums müssen Möglichkeiten zur Solidarisierung gegeben sein, die durch stärkere Individualisierungstendenzen (Kund_in als ‘prosumer’) Gefahr laufen könnten unterzugehen. Insbesondere muss auf Chancen- und Teilhabegerechtigkeit von diskriminierten und marginalisierten Gruppierungen an Digitalisierungsprozessen geachtet werden. Um auf diese Konsequenzen aufmerksam zu machen, prägte Ursula Huws den Begriff des „Cybertariats“: Ursula Huws, Labor in the Global Digital Economy, The Cybertariat comes of Age, New York 2014.

³⁹ Krzywdzinski – Jürgens – Pfeiffer, Die vierte Revolution (s. Anm. 20) 8.

⁴⁰ Holtgrewe – Riesenecker-Caba – Flecker, „Industrie 4.0“, (s. Anm. 16) 28

sich beständig beschleunigendem Ausmaß.“⁴¹ Arbeit mache nicht nur Mühe, sondern erzeuge auch bleibende Werte.⁴² Dadurch entsteht ein hoher Bedarf an Fähigkeiten zur Improvisation und ressourcenorientierten Problemlösung und somit eine kreativ-schöpferische Herangehensweise an Arbeit.⁴³ Diese Entwicklung erfordert eine höhere Durchlässigkeit von schulischer und beruflicher Bildung und damit eine ressourcenorientierte Perspektive auf die schon vorhandenen Kompetenzen und Fähigkeiten von Arbeiter_innen:

„Die Mehrheit der Beschäftigten in Deutschland hat demnach informelle Fähigkeiten im Umgang mit Unwägbarkeiten und Komplexität entwickelt, kann also situativ handeln, auch wenn nicht alle Informationen für dieses Handeln zur Verfügung stehen“.⁴⁴

Aufgrund dieser „Entdramatisierung von Qualifikations- und Kompetenzlücken“ und in weiterer Folge von Beschäftigungsprognosen raten Forscher_innen zu „Selbstbewusstsein“:

„Wer den erfahrungsbasierten Umgang mit Komplexität beherrscht und dies im alltäglichen Arbeitshandeln beweist, wird die durch Industrie 4.0 notwendige formale Weiterqualifizierung und informelle Kompetenzentwicklung ohne Probleme bewältigen können.“⁴⁵

Insbesondere kann Digitalisierung aber zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Erwerbsarbeit und Nicht-Erwerbsarbeit beitragen und insgesamt bei einer kritischen Reflexion unseres Verständnisses von Arbeit behilflich sein. So lässt sich als Zwischenfazit formulieren, dass die digitale Transformation unserer Welt große Freiheitsgrade von Gestaltung ermöglicht, wohingegen die konkreten Risiken und Chancen vom Design der Konzeptionen abhängig sind. Komplementär dazu müssen die Diskurse um eine Humanisierung von Arbeit, um Konturen einer sozialen (Digital-)Wirtschaft, um die mögliche Entkopplung von Einkommen und Erwerbsarbeit und viel weitreichender um bildungstheoretische Grundlagen in Richtung Ermächtigung durch individuelle Handlungsfähigkeit geführt werden.

„Die Potenziale der Digitalisierung sind enorm und vielfältig: Sie kann neue Chancen für Wachstum, Arbeit und Wohlstand eröffnen, die Gesundheitsversorgung verbes-

⁴¹ Manfred Füllsack, Arbeit, Wien 2009, 20 (Hervorhebung im Original).

⁴² Vgl. ebd., 10. Auf Seite 14 beschreibt Füllsack weiter einen Kula-Tausch von Muschelketten und Armbändern, den Marcel Mauss als „gleichzeitig ökonomisches, juristisches, moralisches, ästhetisches, religiöses und mythologisches Phänomen zur Stärkung der Gemeinschaft, das weit über jede primär ökonomischen Bedürfnisse hinausreichte, deren Befriedigung wir heute mit dem Wort Arbeit verbinden“ bezeichnet und damit als sinnstiftendes und ganzheitlich organisiertes Moment für eine bestimmte Sozietät.

⁴³ Vgl. jedoch nicht ganz: Krzywdzinski – Jürgens – Pfeiffer, Die vierte Revolution (s. Anm. 20) 6.

⁴⁴ Sabine Pfeiffer – Anne Suphan, Der AV-Index. Lebendiges Arbeitsvermögen und Erfahrung als Ressourcen auf dem Weg zu Industrie 4.0, Working Paper 2015#1, 23, <http://go.wwu.de/oqs3i> (abgerufen am 11.07.2018).

⁴⁵ Vgl. ebd., 34f.

sern, die Energiewende vorantreiben, die Chancen- und Teilhabegerechtigkeit fördern, die staatliche Transparenz unterstützen oder unsere Demokratie weiterentwickeln helfen.“⁴⁶

4. Pastoraltheologische Implikationen

Analog zum Perspektivenwechsel innerhalb der Systematischen Theologie kann mit Hans-Joachim Sander für eine pastoraltheologische Fragestellung festgehalten werden, dass die Transformation von theologischen Prinzipien hin zu Orten mit Autorität die neue theologische Wissensform bildet.⁴⁷ Wobei für Pastoraltheologie der eigentliche Ort neuer theologischer Wissensform die Gegenwart ist: als Präsenz dessen, „was hier und jetzt der Fall ist“.⁴⁸

Lehramtlich manifestiert wurde dieser Paradigmenwechsel in der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes – Über die Kirche in der Welt von heute« vom 7. Dezember 1965, die das Theologumenon eines Aggiornamento⁴⁹ dahingehend versucht zu erfüllen, dass die Konstitution

„näher die verschiedenen Aspekte des heutigen Lebens und der menschlichen Gesellschaft [betrachtet], vor allem Fragen und Probleme, die dabei für unsere Gegenwart besonders dringlich erscheinen. Daher kommt es, daß in diesem zweiten Teil die Thematik zwar den Prinzipien der Lehre unterstellt bleibt, aber nicht nur unwandelbare, sondern auch geschichtlich bedingte Elemente enthält.“⁵⁰

Wobei hier noch auf eine geschichtliche Kontingenz abgehoben wird, die in neueren pastoraltheologischen Bedingungen zum aktuellen Fall, zur nüchternen Gegenwartsanalyse bzw. zum präsenten Augenblick als Ort präzisiert wird. Dies wird gleichsam von außen an eine Theologie – verstanden als kritisches Korrektiv von Glaubenssprachen – herangetragen. Die Präzisierung darf aber nicht als qualitative Diminuirung

⁴⁶ Vgl. Digital Roadmap Austria, Bundeskanzleramt und Bundesministerium für Wissenschaft, Forschung und Wirtschaft (Hrsg.), 6, <http://go.wwu.de/1ud1y> (abgerufen am 11.12.2017).

⁴⁷ Hans-Joachim Sander, Dogmatik im Zeichen von Orten, in: SaThZ 9 (2005), 181–193, hier 184.

⁴⁸ Yves Congar, Die Geschichte der Kirche als locus theologicus, in: Concilium 6 (1970) 496.

⁴⁹ So listet das LThK Aggiornamento als Erfolgswort, das unübersetzt aus dem Italienischen in den alltäglichen Sprachgebrauch übernommen wurde und „mehr als nur ‚Reform‘“ bedeute. Aggiornamento fordere dazu auf, „nach einer neuen Inkulturation der Offenbarung zu suchen in einer Menschheit, die im Umbruch begriffen ist“. Es gehe um „ein neues radikales Eintauchen in den überlieferten Glauben mit dem Ziel, das christliche Leben und das Leben der Kirche zu erneuern im Geist der Freundschaft mit den Menschen“. So soll das II. Vatikanische Konzil im Geist von Aggiornamento „alle Energien sammeln (...), um ein Jungwerden der Kirche zu bewirken, das sie befähigen sollte, dem heutigen Menschen das Evangelium darzustellen und zu vermitteln.“ Giuseppe Alberigo, Art.: Aggiornamento, in: LThK, Bd. 1, ³1993, 231.

⁵⁰ So in der berühmten Anmerkung zur Pastoralkonstitution Gaudium et spes, <http://go.wwu.de/b57kl> (Stand: 21.04.2017).

verstanden werden, sondern vielmehr als radikale Fokussierung auf einen ganz bestimmten Punkt innerhalb der geschichtlichen Weiterentwicklung, innerhalb einer Offenbarung, die kontinuierlich wächst.⁵¹

Um mit Sander weiterzugehen, bedeutet diese Fokussierung auf Singularitäten auch die Steigerung einer Pluralitätsfähigkeit, da man „vielmehr nach topoi [sucht], um Argumente zu haben, die auf Wahrheit schließen lassen“ und „an dem Plural der Fundstellen als konstitutive Basis der Glaubensüberzeugung nicht mehr vorüber gehen kann“⁵².

Eine solche Fundstelle könnten m. E. die multiperspektivisch zu betrachtenden Fragestellungen von Digitalisierungsprozessen sein, indem sie (pastoral-)theologisch beleuchtet und betrachtet werden. Dadurch wird die Aufgabe von Pastoral wahrgenommen, die Sander mit „Zeichen-Setzen“ pragmatisch umschreibt.⁵³ So wird progressiv das geforderte Zeichen für die weitere intradisziplinäre und daran anschließend transdisziplinäre Auseinandersetzung mit der Digitalisierung schlechthin gesetzt, die zentral und fundamental die Geschichte verändert hat und noch weiter verändern wird.⁵⁴ Daher werden im Folgenden sechs weiterführende Gedankenstränge in Ansätzen skizziert, die einer detaillierten und tiefgreifenden pastoraltheologischen Bearbeitung bedürfen.⁵⁵

4.1. Digitalisierung als „Zeichen der Zeit“ verstehen

Hans-Joachim Sander hat in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* drei Kriterien herausgearbeitet, die bei der Klärung behilflich sein können, ob ein zeitgenössisches Phänomen der Prüfung als mögliches „Zeichen der Zeit“ standhält. Mit dieser Kriteriologie lässt sich also klären, ob Digitalisierung in der Arbeitswelt ein solches aktuelles Phänomen ist, das sich der theologischen Kategorie „Zeichen der Zeit“ zuordnen lässt. Laut Sander können folgende Kriterien Hinweise darauf geben, ob ein Phänomen als „Zeichen der Zeit“ beschrieben werden kann⁵⁶:

- Es sind historische Wirklichkeiten, in denen Menschen um ihre und die Würde und Anerkennung der Anderen kämpfen.

⁵¹ Vgl. Peter Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 247f.

⁵² Sander, *Dogmatik* (s. Anm. 47) 184

⁵³ Vgl. ebd. 192f.

⁵⁴ So auch die jüngste päpstliche Veröffentlichung zum Stand von Theologie in der Wissenschaft *Veritatis gaudium*, vgl. Christian Cebulji, <http://go.wwu.de/k9283> (abgerufen am 13.04.2018).

⁵⁵ Digitalität wird als eine Vervielfältigung kultureller Möglichkeiten beschrieben, die durch die drei Elemente Referentialität, Gemeinschaftlichkeit und Algorithmizität eine kontingente Einordnung erhalten. Vgl. Stalder, *Kultur der Digitalität* (s. Anm. 12).

⁵⁶ Für die Kriterien: Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution. Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd-Jochen Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg/Br. 2009, 716.

- Es sind Orte, an denen Menschen nach der Anwesenheit Gottes suchen bzw. diese finden können, basierend auf Solidarität der Gläubigen mit allen Menschen. Sie bedürfen zu ihrer Erkenntnis konstitutiv der Wahrheit der „Anderen“.
- Damit wird das Theologumena „Zeichen der Zeit“ nicht nur zu einer relationalen Größe zur Welt, sondern zu einer Bezugsgröße, um die Bedeutung des Glaubens herauszustellen.

Die Diskurse rund um New Work, zeitgemäßes Leadership und die Frage, wie wir in Zukunft arbeiten wollen, sind sehr deutliche historische Wirklichkeiten, in denen Menschen um ihre Würde kämpfen (s. Anmerkungen zu *Laborem exercens*), und gleichzeitig Orte, an denen Menschen nach absoluten Referenzpunkten suchen. Die Bedeutung des Glaubens für die digitalisierte Zukunft wird sich am theologischen, kirchlichen und pastoralen Umgang mit Digitalisierung, ihren Bedingungen, Zugängen und Konsequenzen messen lassen müssen, sowie an der Aufrechterhaltung einer sprachlichen Anschlussfähigkeit in Bezug auf ein Menschenbild als Fragment und Positionierungen in ethischen Diskursen.

4.2. Theologische Anerkennung und Würdigung dessen, was ist

Um das Phänomen Digitalisierung pastoraltheologisch kritisch-korrektiv diskutieren zu können, ist zunächst eine Würdigung und Anerkennung dessen notwendig, was aktuell der Fall ist. Das erfordert einerseits ein Hinhören auf Erfahrungen von Menschen mit Digitalisierungsprozessen, ein Verstehen der entsprechenden Technologien und deren Sprachspiele und andererseits gleichzeitig ein Aufrechterhalten der Anschlussfähigkeit von theologischer Sprache. Ein Beispiel dafür ist die Blockchain-Technologie, die im vergangenen Jahr durch den vermehrten Handel von digitaler Währung (z. B. „Bitcoins“) und dem gleichzeitigen Hype an internationalen Börsen zu größerer Aufmerksamkeit gekommen ist. Blockchain⁵⁷ ist ein technisches Konzept, welches Daten in einem Peer-to-Peer-Netzwerk verteilt speichert und bereits in alltäglichen Anwendungen Eingang gefunden hat. Einsatzfelder dieser Technologie sind insbesondere die

⁵⁷ „Mit dem Begriff **Blockchain** wird ein technisches Konzept bezeichnet, welches einzelne Datensätze (z. B. Transaktionen) zu Blöcken zusammenfasst und mit Hilfe [sic!] kryptografischer Verfahren die Datenintegrität gewährleistet. Die **Blöcke sind miteinander sequentiell verkettet**, so dass die zeitliche Reihenfolge als auch die Datenintegrität des gesamten Datenbestandes sichergestellt ist. Eine Manipulation eines Datensatzes würde nachweisbar sein. Bei einer Blockchain werden neue Daten zu einem neuen Block zusammengefasst und dieser wird an die bestehende Blockchain angehängt. Eine Blockchain kann entweder als einzelne Instanz betrieben werden oder wird als verteiltes System aufgebaut. Im **verteilten Ansatz** werden die Daten nicht in einer zentralen Datenbank gespeichert, sondern verteilt auf den Systemen der Netzwerkteilnehmer abgelegt und mithilfe [sic!] von kryptographischer Verfahren die Integrität gewährleistet.“ Daniel Burgwinkel, *Blockchaintechnologie und deren Funktionsweise verstehen*, in: ders. (Hg.), *Blockchain Technology. Einführung für Business- und IT Manager*, Berlin – Boston 2016, 3–50, hier 5f (Hervorhebungen im Original).

Sicherung der Integrität von Daten (eHealth und eGovernment), Registrierung (z. B. Notariatsdienste) und Beurkundung (z. B. Hochschulabschlüsse) und Abwicklung von Transaktionen.⁵⁸ Expert_innen sind der Ansicht, dass diese Technologie die Geschäftsmodelle verschiedenster Bereiche revolutionieren wird. So geht z. B. das World Economics Forum davon aus, dass bis zum Jahr 2026 10% des Welt-Bruttoinlandproduktes auf Basis der Blockchain-Technologie gespeichert sein wird.⁵⁹ So stellen sich verschiedene ethische Frage, wie z. B. die nach wie vor ungeklärte Erfindungsquelle „Satoshi Nakamoto“, die ökologische Frage nach einem hohen Verbrauch von Energie-ressourcen, als auch die teilweise nicht incentivierte Arbeitsleistung zur Lösung von kryptografischen Aufgaben, die zur Fortführung der Blockchain benötigt wird. Für die katholische Kirche werden Möglichkeiten aufgezeigt, wie Blockchain-Technologie missionarisch eingesetzt werden kann: Archivierung und Sicherung von relevanten Informationen, sowie die Eröffnung einer Partizipationsmöglichkeit an internationalen Zahlungsmöglichkeiten für Menschen ohne Zugang zum Bankenwesen.⁶⁰

4.3. Innovation

Wenn der Innovationsbegriff alltagssprachlich verwendet wird, wird oftmals eine völlig neuartige, eventuell sogar disruptive, d. h. das Alte zerstörende, Innovation⁶¹ gemeint, die schöpferisch zerstörend wirken kann (Schumpeter) und damit Motor für dynamische Weiterentwicklung zum Guten sei. „Innovation ist, in einem Satz, der berechtigte Anlass für die Hoffnung, dass es besser wird. Der Beweis, dass die Zukunft existiert.“⁶² Zugleich wird der Begriff inflationär verwendet und gehypet, obwohl Innovation nicht neu ist – neu ist nur die Geschwindigkeit, mit der sie sich vollzieht. Kaum ein geschriebener Text kommt ohne den Begriff Innovation aus: „Woher kommt das Neue? Oder andersherum gesagt: Wie verändert sich das Alte?“⁶³ So sei mit einer bibeltheologischen Reflexion auf die ambivalente Deutung von Schöpfung verwiesen: „Für die biblischen Erzähler ist das Faszinierende an der Schöpfung nicht, daß nun etwas da ist, was vorher nicht da war, sondern daß etwas Neues in Gang kommt, was es so vor der Schöpfung nicht gab bzw. geben konnte.“⁶⁴

⁵⁸ Vgl. Burgwinkel, Blockchaintechnologie (s. Anm. 57) 13–22.

⁵⁹ Vgl. Schmidt, Tipping-Points (s. Anm. 9).

⁶⁰ <http://go.wwu.de/5iyy8> (abgerufen am 11.07.2018).

⁶¹ Dazu Hans H. Bass, Josef A. Schumpeter (1883–1950). Innovation und schöpferische Zerstörung: der Unternehmer als Motor der Entwicklung, in: E+Z 40 (1999) 7/8, 215–218.

⁶² Wolf Lotter, Innovation. Streitschrift für barrierefreies Denken, Hamburg 2018, 19.

⁶³ Nils Markwardt, Innovation. Woher kommt das Neue, in: Philosophie Magazin 2/2018, <http://go.wwu.de/6ly1k> (abgerufen am 01.03.2018).

⁶⁴ Karl Löning – Erich Zenger, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 19 (Hervorhebungen im Original).

Damit wird nicht nur das Narrativ einer creatio ex nihilo („Schöpfung aus dem Nichts“)⁶⁵ als überholt qualifiziert und die Relevanz des bereits vorhandenen Tohuwabohus – ein chaotisches Ur-Etwas⁶⁶ – verdeutlicht, sondern auch die darin implizit mitschwingende wohlformende und zielgerichtete Dynamik des Schöpfungsprozesses. Nicht der Gegensatz von Nichts und Etwas, sondern die Gegensätze von Chaos und Kosmos sowie Tod und Leben seien ausschlaggebend für die alttestamentarische Schöpfungserzählung, die die Bedeutung von Schöpfung heraushebt: „Wohlgestalt, Wohlordnung, Rhythmus, Leben. (...) Nicht *daß* etwas geschaffen wurde, sondern *was* und *wozu* [es, Anm. J.K.] geschaffen wurde“ ist primär.⁶⁷ Schöpfung ist also, Löning und Zenger folgend, die Transformation des Chaos: die Innovation eines auf das Gute hin zielgerichteten Weltentwerfens.

4.4. Erkenntnisse anderer Wissenschaften

Sowohl *Gaudium et spes* als auch Sanders Kriteriologie, ab wann ein Phänomen als ein „Zeichen der Zeit“ benannt werden kann, fordern dazu auf, Erkenntnisse anderer Wissenschaften zu heben, zu diskutieren und anhand von sozialetischen, bibeltheologischen und pastoralen Kriterien zu durchdenken. So wird z. B. in GS 44 gefordert, auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören (z. B. Programmier-Sprache), um die geoffenbarte Wahrheit tiefer zu erfassen, besser zu verstehen und passender verkündigen zu können. In *Gaudium et spes* wird die Innovationsfähigkeit gewürdigt:

„Wer nämlich die menschliche Gemeinschaft auf der Ebene der Familie, der Kultur, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, der nationalen und internationalen Politik voranbringt, leistet nach dem Plan Gottes auch der kirchlichen Gemeinschaft, soweit diese von äußeren Bedingungen abhängt, eine nicht unbedeutende Hilfe.“ (GS 44)

Insbesondere die Möglichkeiten und Erfahrungen im Bereich der Künstlichen Intelligenz, humanoiden Robotern und Neuro-Enhancement müssten transdisziplinär – Seite an Seite mit der Philosophie – auf ihre Auswirkungen auf unser Verständnis von Mensch-Sein diskutiert werden.⁶⁸

⁶⁵ Das Theologumenon von der ‚Schöpfung aus dem Nichts‘ gehört nach dem Katechismus der Katholischen Kirche zum festen Bestandteil der katholischen Lehre: „Wir glauben, daß Gott zum Erschaffen nichts schon vorher Existierendes und keinerlei Hilfe benötigt. (...) Gott erschafft in Freiheit ‚aus nichts‘ (DS 800; 3025)“, KKK 296. Vgl. Barbara Schmitz, *Geschaffen aus dem Nichts? Die Funktion der Rede von der Schöpfung im Zweiten Makkabäerbuch*, 61, in: Tobias Nicklas – Korinna Zamfir (Hg.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity*, Berlin 2010, 61–80.

⁶⁶ Vgl. Löning – Zenger (s. Anm. 64) 20.

⁶⁷ Vgl. Löning – Zenger (s. Anm. 64) 20 (Hervorhebungen im Original).

⁶⁸ So hält z. B. Sophia als der erste humanoide Roboter eine Staatsbürgerschaft von Saudi-Arabien, zugleich hat „sie“ Brüste und ist geschminkt, <http://go.wwu.de/m9ggg> (abgerufen am 11.07.2018).

4.5. Politische Anwaltschaft

Digitalisierung und die Frage nach zukunftsfähiger Arbeit bietet die historische Chance, partizipativere Formen aktiver und innovativer Gestaltung im Unternehmen anzuregen, die gleichsam eine identitätsstiftende Teilhabe und die gesellschaftlich relevante Verortung von demokratischen Lernerfahrung ermöglicht. Dadurch ergäbe sich eine Verbindung von technischen und sozialen Innovationen, nicht nur auf der Ebene eines Unternehmens, sondern vielmehr auf einer gesellschaftlichen Makroebene, die auch das Wirtschaftssystem als solches betreffen könnte: die Entwicklung hin zu einer sogenannten „sozialen Digitalwirtschaft“⁶⁹.

„Eine soziale Innovation ist eine zielgerichtete Neukonfiguration sozialer Praktiken, mit dem Ziel, Probleme oder Bedürfnisse besser zu lösen bzw. zu befriedigen, als dies auf der Grundlage etablierter Praktiken möglich ist (vgl. Howaldt, Kopp und Schwarz 2008) ... [verbunden mit einer normativer Aufladung, Anm. J.K.] ... eine Innovation [ist] nur dann sozial, wenn sie gesellschaftlich akzeptiert wird, breit in die Gesellschaft bzw. bestimmte gesellschaftliche Teilbereiche diffundiert und schließlich als neue soziale Praktik institutionalisiert bzw. routinisiert wird (vgl. Zapf 1989).“⁷⁰

Zugleich müssen notwendigerweise die Fragen einer Digitalen Ethik und das Bewusstsein darüber, dass möglicherweise die digitalen Errungenschaften ein Großteil der Weltbevölkerung nicht erreichen wird, geschärft werden. Dabei sind die macht- und herrschaftskritischen Traditionen der Theologie und die biblisch-prophetische Verheißung, ein „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) zu haben, als konterkarierende Momente zu verstehen.

4.6. Humanisierung der Arbeitswelt

Ein pastoraltheologischer Beitrag zur Digitalisierung bzw. zur digitalisierten Arbeit muss zum einen die Theologische Anthropologie als „systematische Grundlegung für die Frage- und Forschungshorizonte (...), da jede theologische Erkenntnis im menschlichen Subjekt konstituiert ist“⁷¹, als auch die Erkenntnisse rund um Arbeit der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* aufzeigen und für einen zeitgemäßen Diskurs mit anderen Wissenschaften anschlussfähig halten. Ausgehend von der Würde des Menschen mit dem Theologumenon *Imago Dei* wird in *Gaudium et spes* der herrschaftliche Schöpfungsauftrag betont, der zum einen die Vervollkommnung des Menschen in seinem Schaffen selbst (GS 35) sieht, und zum anderen Arbeit in den göttlichen Heilsplan als sinnstiftendes Moment einschreibt:

⁶⁹ So Andreas Rödder, in: Alles schon mal dagewesen, in: brand eins 07/2016, <http://go.wwu.de/r4ugv> (abgerufen am 12.04.2017).

⁷⁰ Vgl. Buhr, Weit mehr als Technik (s. Anm. 36) 12.

⁷¹ Vgl. Viera Pirker, fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013, 322f.

„[D]as persönliche und gemeinsame menschliche Schaffen, dieses gewaltige Bemühen der Menschen im Lauf der Jahrhunderte, ihre Lebensbedingungen stets zu verbessern, entspricht als solches der Absicht Gottes.“

Bereits 1965 wird deutlich formuliert, dass der schaffende Mensch durch die Arbeit seine „Personwerte“ entfaltet und „überdies an der Gestaltung des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens“ Anteil haben soll (vgl. GS 9).

„Auch im Wirtschaftsleben sind die Würde der menschlichen Person und ihre ungeschmälerte Berufung wie auch das Wohl der gesamten Gesellschaft zu achten und zu fördern, ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft.“ (GS 63)

„Menschliche Arbeit hat den Vorrang vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, [...] ist unmittelbarer Ausfluß der Person, [...] so kann er [der Mensch] praktische Nächstenliebe üben und seinen Beitrag zur Vollendung des Schöpfungswerkes Gottes erbringen. [...] Der Mensch [verbindet] sich mit dem Erlösungswerk Jesu Christi selbst, [...] der Arbeit eine einzigartige Würde verliehen hat. [...] Der ganze Vollzug werteschaffender Arbeit ist daher auf die Bedürfnisse der menschlichen Person und ihrer Lebensverhältnisse auszurichten. [...] Überdies sollte der arbeitende Mensch in seiner Arbeit selbst Gelegenheit haben zur Entwicklung seiner Anlagen und Entfaltung seiner Personwerte.“

Mit Blick in die über 30 Jahre alte Enzyklika *Laborem exercens*, wird auf das Zitat zur Merkmalsbestimmung von innerer Qualität verwiesen:

„(...) nur der Mensch ist zur Arbeit befähigt, nur er verrichtet sie, wobei er gleichzeitig seine irdische Existenz mit ihr ausfüllt. Die Arbeit trägt somit ein besonderes Merkmal des Menschen und der Menschheit, das Merkmal der Person, die in einer Gemeinschaft von Personen wirkt; dieses Merkmal bestimmt ihre innere Qualität und macht in gewisser Hinsicht ihr Wesen aus.“⁷²

So gehört nach lehramtlicher Argumentation Arbeit konstitutiv zu einem erfüllenden Mensch-Sein dazu. Wie gehen wir vor diesem Hintergrund mit der scharfen Ambivalenz um, dass immer mehr Menschen in (Erwerbs-)Arbeit ausbrennen und gleichzeitig immer mehr Menschen keine (Erwerbs-)Arbeit finden? Dass viele Tätigkeiten und Beschäftigungen schon jetzt automatisiert und digital vernetzt sind, die manche Menschen gerne ausüben, aber schlichtweg als Personalkostenpunkt zu „teuer“ werden? Oder mit dem Gender-Blick gesprochen, tendenziell immer noch mehr Frauen Care-Arbeit (Haushalt, Kinder, Pflege und Betreuung von z. B. älteren Angehörigen) leisten, die monetär nicht honoriert wird?

⁷² Johannes Paul II., *Laborem Exercens* (Segen), 14.09.1981, <http://go.wwu.de/1k6yo> (abgerufen am 11.04.2017).

5. Fazit

Als Pastoraltheologin, die ihre Disziplin als nüchterne Gegenwartsanalyse versteht und – mit Bucher gesprochen – die Ergebnisse in einer kreativen Konfrontation zwischen den Polen Existenz und Evangelium reflektiert, ist es mein Anliegen, die Anschlussfähigkeit von theologischen Diskursen an öffentlichkeitswirksame Debatten zu gewährleisten und damit die gesellschaftliche Relevanz von Theologie offenzuhalten. So könnte durch die pastoraltheologische Auseinandersetzung mit den Implikationen von Digitalisierungsprozessen die Anthropologie eines dialogischen Selbst ernst genommen, als auch identitätsstiftende Aushandlungsprozesse in arbeitsweltlichen Kontexten unter dem Narrativ der Reich-Gottes-Botschaft diskutiert werden, sowie Solidarisierungsmöglichkeiten angeregt werden. Damit könnte gleichsam ein relevanter Beitrag zur Diskussion gesellschaftspolitischer Gestaltung von Digitalisierung geleistet werden, der momentan sehr technisch-digital geprägt ist und sich in Richtung eines „Neurokapitalismus“⁷³ zu entwickeln scheint. Prädestiniert dafür sind die schlichten, aber mit Sprengkraft versehenen Fragen:

- Was ist der Mensch?⁷⁴
- Was ist Arbeit?
- Wie kann und darf und soll der Mensch arbeiten?
- Und wie wird der Mensch entlohnt?

Daran anschließend lässt sich von einem pastoraltheologischen Standpunkt, gerne in einem kritischen Diskurs mit der Gemeinwohl-Ökonomie, aus weiter fragen, welche Kriterien für eine gute und faire Arbeit in digitalisierten Zeiten ausschlaggebend sein könnten. „Wir arbeiten, so ließe sich sagen, um unsere Welt und unser Dasein so zu gestalten, wie wir es für sinnvoll erachten. Wir gestalten arbeitend unsere Welt.“⁷⁵

Dipl.-Theol. Judith Klaiber
 Bischöfliches Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart
 Hauptabteilung XI – Kirche und Gesellschaft
 Fachbereich Führungskräfte
 Postfach 70 01 37
 70571 Stuttgart
 Tel.: +49 (0) 711 9791 197
 JKlaiber(at)bo.drs(dot)de

⁷³ So gehört von Miriam Meckel im Rahmen der Digital Southwest in Böblingen.

⁷⁴ In Ergänzung dazu die Diskussion um Cyborgs (zusammengesetzt aus *cybernetic* und *organism*): Menschen, die mithilfe von künstlichen (technischen) Geräten dauerhaft ihren Organismus ergänzen. Wie z.B. Menschen mit Herzschrittmachern oder die Künstler_innen Moon Ribas und Neil Harbisson: <https://www.cyborgfoundation.com>

⁷⁵ Füllsack, Arbeit (s. Anm. 41) 8.

„Womit kann ich dienen?“ Vorüberlegungen und Fragen im Vorfeld der Erstellung des Konzeptes einer Sozialraumorientierten Pastoral

Abstract

Im Zusammenhang der Neustrukturierung der Seelsorge wird in den deutschen Diözesen häufig die „Sozialraumorientierte Pastoral“ als Ausweg aus einer erlebten Krise genannt. Aus sozialarbeiterischer Perspektive werden in diesem Artikel die Begriffe „Sozialraum“ und „Sozialraumorientierung“ geschichtlich eingeordnet. Sozialraumorientierung in der Sozialen Arbeit konkretisiert sich in der Wahrung von fünf Prinzipien, die handlungsleitend sind. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns ermöglicht es, „Soziale Arbeit“ und „Religion“ als zwei Systeme der Gesellschaft zu vergleichen. „Sozialraumorientierte Pastoral“ stellt zum einen den Transfer von Wissensbeständen des einen in das andere System dar. Dieser Transfer kann wissenschaftstheoretisch nur gelingen, wenn konvergierende Optionen zwischen den Systemen „Soziale Arbeit“ und „Religion“ im Blick auf Zielgruppe und Intention bestimmt werden. In der Logik der Systemtheorie müssen die Prinzipien der Sozialraumorientierung zum anderen daraufhin untersucht werden, ob sie „theologisch übersetzt“ werden können, d. h., ob sie exegetisch, sozialetisch und lehramtlich verantwortet und kommuniziert werden können. Nur dann können sie als Handlungsprinzipien einer „Sozialraumorientierten Pastoral“ Geltung haben.

Related to the restructuring of spiritual welfare, “pastoral care in social space orientation” seems to offer a way out of a pastoral crisis in the German Catholic Church. From a social worker’s perspective, this article analyses the terms “social space” and “social space orientation” in a historical context. Social space orientation within the field of social work is based on and defined by five guideline principles. The system theory of Niklas Luhmann enables us to compare the two systems “social work” and “religion” as two systems of society. “Pastoral care in social space orientation” means a transfer of scientific knowledge from one into another system. From an epistemological view, this transfer will succeed only if converging options between the systems “social work” and “religion” regarding target groups and intention can be defined. In system theories logic, the principles of social space orientation should be analysed regarding the possibility of a “theological translation” and regarding their exegetical, socio-ethical and dogmatical accountability as well as their communicational feasibility. Only then are these principles applicable as principles for pastoral care in social space orientation.

Die Ausgangssituation: Der Ruf nach einer „Sozialraumorientierten Pastoral“ in den Dokumenten der Neustrukturierung der Seelsorge¹

Sie haben verschiedene Bezeichnungen, sind mehr oder weniger synodal ausgelegt, sind zeitlich, methodisch oder konzeptionell unterschiedlich ausgestattet, aber sie finden zurzeit in den meisten deutschen Diözesen statt: Prozesse zur Neustrukturierung der Seelsorge. Aus der Fülle der Prozesse und der sie begleitenden Dokumente seien drei Beispiele genannt: Im Bistum Limburg ist die „Kirchenentwicklung“ geleitet vom Motto „Mehr als du siehst“², das Bistum Köln versucht, einen „Pastoralen Zukunftsweg“³ zu gestalten, und das Bistum Trier hat diese Neustrukturierung der Seelsorge im Rahmen einer dreijährigen Synode unter das Leitwort „Heraus gerufen. Schritte in die Zukunft wagen“⁴ gestellt.

Auffällig ist, dass bei aller Unterschiedlichkeit der Begriffe und des Vorgehens in den Dokumenten und Projekten zur Neustrukturierung der Seelsorge ein Begriff immer wieder auftaucht: „Sozialraumorientierung“ bzw. „Sozialraumorientierte Pastoral“. Dies geschieht entweder unter Zuhilfenahme von Methoden⁵ der Sozialraumorientierung, durch die Erwartung eines Konzeptes⁶ einer Sozialraumorientierten Pastoral oder in einer Mischform aus beidem. Noch einmal können drei Beispiele dies belegen. Das Bistum Limburg gründet „Pfarreien Neuen Typs“ und erhofft sich *methodisch* z. B. im Rahmen eines „Netzwerkes Familienpastoral“ durch eine Erhebung des Bedarfes der Familien im Sinne einer Sozialraumanalyse Zielfindungen für ihr Projekt.⁷ Die Diözese Köln spricht von „Seelsorgebereichen“ bzw. „Sendungsräumen“ und erhofft, *me-*

¹ In diesem Text meint „Pastoral“ bzw. „Pastoraltheologie“ einen Bereich der Disziplin „Praktische Theologie“, „Seelsorge“ die ihr zugehörige Profession und „seelsorgliches Handeln“ die Praxis dieser Profession.

² Vgl. das Hirtenwort des Limburger Bischofs Dr. Georg Bätzing zur Österlichen Bußzeit 2018: <https://www.bistumlimburg.de/beitrag/mehr-als-du-siehst-2/> (abgerufen am 12.04.2018).

³ Vgl. die Darstellung und Erklärung dieses „Pastoralen Zukunftsweges“: <http://go.wwu.de/m7pku> (abgerufen am 12.04.2018).

⁴ Bistum Trier, Heraus gerufen. Schritte in die Zukunft wagen. Abschlussdokument der Synode im Bistum Trier, Trier 2016.

⁵ „Methoden“ werden im Folgenden in Anlehnung an Galuske verstanden als Verfahrensweisen innerhalb eines planvollen Handelns, ausgestattet mit einem Fundus an mehr oder weniger erprobten Hilfsmitteln. Das „Wie“ des beabsichtigten Zieles oder der beabsichtigten Wirkung steht im Mittelpunkt (Michael Galuske, Methoden der Sozialen Arbeit. Eine Einführung, Weinheim/München⁹2011, 26).

⁶ „Konzept“ wird im Folgenden in Anlehnung an Geißler/Hegge verstanden als „Handlungsmodell, in welchem die Ziele, die Inhalte und die Verfahren in einen sinnhaften Zusammenhang gebracht sind. Dieser Sinn stellt sich im Ausweis der Begründungen und Rechtfertigungen dar.“ (Karlheinz Geißler – Marianne Hegge, Konzepte sozialpädagogischen Handelns. Ein Leitfaden für soziale Berufe, Weinheim/Basel⁹1999).

⁷ Vgl. Bistum Limburg, Netzwerk Familienpastoral: <http://go.wwu.de/1o8xx> (abgerufen am 12.04.2018).

thodisch-konzeptionell z.B. durch das Projekt „Lotsenpunkte“ mit Sozialraumerkundung und Vernetzung Projekte, Ideen und Inspirationen zu neuen Wegen der Verkündigung zu entdecken.⁸ Die Diözesansynode im Bistum Trier spricht von „Pfarreiengemeinschaften“ und geht unter der Überschrift „Neu handeln“ in ihren Erwartungen an die Sozialraumorientierung innerhalb der untersuchten Dokumente *konzeptionell* am weitesten: „Die Sozialraumorientierung wird der Seelsorge, der Katechese sowie der sozial-caritativen Arbeit als Handlungsprinzip verbindlich zugrunde gelegt. Es ist ein Konzept zu entwickeln, wie Pfarreien, Verbände, sozial-caritative Einrichtungen und weitere Partner in den Sozialräumen jeweils gemeinsam ihre verschiedenen Aufgaben wahrnehmen können.“⁹

Beispielhaft wird deutlich, dass entweder Methoden der Sozialraumorientierung in einigen Feldern der Seelsorge, sozialraumorientierte Konzepte zu einigen ausgewählten Feldern der Seelsorge oder sogar ein sozialraumorientiertes Konzept für das Gesamt der Seelsorge erhofft wird.

Um diese letzte Erwartung, um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit für ein *Konzept* einer Sozialraumorientierten Pastoral, das der Seelsorge, der Katechese sowie der sozial-caritativen Arbeit in der deutschen Kirche als Handlungsprinzip zugrunde liegen könne, wird es im Folgenden gehen.

Die Methoden und das Konzept – besser: die Prinzipien – der Sozialraumorientierung haben ihren Ursprung in der Sozialen Arbeit. Aufgabe der Pastoraltheologie als Reflektions- und als Handlungswissenschaft¹⁰ muss es sein, Methoden und Konzept bzw. Prinzipien kritisch daraufhin zu überprüfen, ob bzw. unter welchen Bedingungen sie (pastoral-)theologisch legitimiert und somit methodisch und konzeptionell im Rahmen der Neustrukturierung der Seelsorge überhaupt tauglich sind.

Der Weg der Sozialraumorientierung in die Soziale Arbeit

Der Ursprung des sogenannten „Fachansatzes Sozialraumorientierung“¹¹ liegt in der Gemeinwesenarbeit. Sie ist neben der Einzelfallarbeit und der Sozialpädagogischen

⁸ Vgl. Erzbistum Köln, Zeit, dass sich was dreht, <http://go.wwu.de/c80d6> (abgerufen am 12.04.2018). Die Idee der „Lotsenpunkte“ wurde im Erzbistum Köln in gemeinsamer Trägerschaft von örtlichen Pfarrgemeinden und dem Caritasverband bzw. zuständigen Fachverbänden weiterentwickelt. Entstanden ist dadurch ein weiteres Angebot in einer „Komm-Struktur“, in dem jetzt Caritas und katholisches Pfarramt aufeinander verweisen, vgl. <https://caritas.erzbistum-koeln.de/lotsenpunkte/> (abgerufen am 20.07.2018)

⁹ Bistum Trier, Heraus gerufen (s. Anm. 4) 26.

¹⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang Martina Blasberg-Kuhnke – Judith Könemann, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: PThI 35 (2015) 2, 27–33; Stephanie Klein, Überlegungen zu einer empirisch fundierten Praktischen Theologie, in: PThI 35 (2015) 2, 59–65.

¹¹ Vgl. Uwe Lamm, Sozialraumorientierung – ein fachlicher Ansatz der Sozialarbeit, <http://go.wwu.de/dxcvi> (abgerufen am 12.04.2018), 1.

Gruppenarbeit die dritte und jüngste Form der Konzepte und Methoden, die aus der Disziplin der Wissenschaft „Soziale Arbeit“ erwachsen ist.¹² Die deutsche Gemeinwesenarbeit stellt eine Rezeption der amerikanischen „community organisation“ dar und fand ihren Weg in der Zeit nach der II. Weltkrieg vor allem durch Hertha Kraus (1897–1968), die bis zu ihrer Emigration 1933 Leiterin des Kölner Wohlfahrtsamtes war und 1946 aus Amerika nach Deutschland zurückkehrte. Vor allem im Auftrag der Arbeiterwohlfahrt führte sie in der weitgehend orientierungslosen Sozialen Arbeit der Nachkriegszeit¹³ die amerikanische Methode des Social-Case-Work ein und sorgte für die Errichtung von Nachbarschaftsheimen, aus denen sich im Laufe der Jahre dann die Bürgerzentren der heutigen Gemeinwesenarbeit entwickelten.¹⁴

Soziale Arbeit – in dieser Arbeit zunächst verstanden als eine genuine Aufgabe des Staates – wird hier zunächst im geschichtlich sich verändernden Zusammenspiel zwischen Staat, Klient_in und Fachlichkeit betrachtet. In diesem Zusammenspiel wird in der Geschichte und der Systematik der Sozialen Arbeit unterschieden zwischen fünf „Mandaten“. Darunter sind Muster zu verstehen, in der sich die Soziale Arbeit zu ihrem an Zahl wachsenden Gegenüber verhält. Das „Einfache Mandat“ meint das Ein- und Auftreten der Sozialen Arbeit für die sie beauftragende Institution, die eine aus Not befreiende Praxis im Blick hatte und in den Anfangszeiten aus kirchlichen, bürgerlich-politischen und später auch betrieblichen Auftraggebern meist ehrenamtlich in sogenannten „charity organisations“ in Form von Fürsorge übernommen wurde. Mit der Einführung der Sozialgesetzgebung durch Bismarck entwickelte sich das „Doppelte Mandat“, das seinen Ursprung im Zusammenspiel von Sozialer Arbeit und Staat hatte, der sich vor allem durch die Einführung der Sozialversicherungen 1881 „Fürsorge“ als Aufgabe gab und dafür bald darauf vorwiegend Sozialarbeiterinnen bestellte. Soziale Arbeit hatte jetzt einerseits ein Mandat zur Aufgabenerfüllung, das ihr der Staat abverlangte, und andererseits ein Mandat, das aus der Fürsprache und dem Eintreten für das ihr übertragene Klientel den Institutionen gegenüber erwuchs. Aus diesem Spagat erwuchs das „Dreifache oder Tripel-Mandat“. Soziale Arbeit entwickelte sich über die ihr vom Staat zugewiesene Aufgabe zu einer spezifischen und eigenständigen „Profession Sozialer Arbeit“, der in Ausbildungsgängen und in ersten Schulen der Sozialen Arbeit¹⁵ eine „Disziplin Soziale Arbeit“ gegenüberstand. In einem Dreiecksverhältnis steht jetzt zwischen der Ausgangslage der Klient_innen und den rechtlichen

¹² Die geschichtliche Entwicklung der Sozialen Arbeit wird dargestellt in Christoph Wolfgang Müller, *Wie Helfen zum Beruf wurde. Eine Methodengeschichte der Sozialen Arbeit*, Weinheim/Basel 2013, oder in Helmut Lambers, *Wie aus Helfen Soziale Arbeit wurde. Die Geschichte der Sozialen Arbeit*, Bad Heilbrunn 2010.

¹³ Vgl. dazu Müller, *Wie Helfen zum Beruf wurde* (s. Anm. 12) 165–187.

¹⁴ Vgl. dazu Müller, *Wie Helfen zum Beruf wurde* (s. Anm. 11) 198–235, bes. Hertha Kraus und die Rezeption von community organisation, 198–199.

¹⁵ Hier ist als Grundlegung vor allem die Errichtung der Sozialen Frauenschule Berlin durch Alice Salomon (1908) und ihre Soziale Diagnostik (Berlin 1926) zu nennen.

Vorgaben des Staates das eigenständig erworbene disziplinäre Wissen und die eigenständigen professionellen Handlungsmöglichkeiten der Sozialen Arbeit und müssen sich arrangieren. Nachdem verschiedenen anderen Akteur_innen – vor allem die Kirchen mit ihren caritativen und diakonischen Einrichtungen – häufig subsidiär (zunächst) die Fürsorge und (später) andere auch präventive Maßnahmen vom Staat übertragen wurden, entwickelte sich das „Vierfache Mandat“. Hier wird neben Klient_in, Staat und Fachkraft auch das je eigene Leitbild der für die Soziale Arbeit tätigen Akteur_innen und Organisationen im Sinne eines je spezifischen Sozialmanagements berücksichtigt. Als letzte und die gegenwärtige Situation beschreibende Entwicklung kann von einem „Multiperspektivischen Mandat“ gesprochen werden. Hier wird der jeweils vorliegenden Situation den Primat eingeräumt. Verschiedenste Akteur_innen, Institutionen und Organisationen kommen zusammen, um vor allem strukturell herbeigeführten Not- oder Schief lagen mit ihren spezifischen Ressourcen begegnen zu können. Genau hier ist, wie weiter unten gezeigt wird, der Begriff der Sozialraumorientierung anzusiedeln.¹⁶

Ziel der Sozialraumorientierung ist, dem multiperspektivischen Mandat entsprechend, eine „Zusammenarbeit von sozialen Hilfe- und Helfersystemen“¹⁷. Als Gründe für diese Form der Zusammenarbeit im sogenannten „Fachansatz der Sozialraumorientierung“¹⁸ nennt Lamm die Erfahrung von Hilfen, die oftmals nicht zielführend verlaufen oder deren Wirksamkeit nicht wissenschaftlich belegt ist, das unkoordinierte Nebeneinander-Agieren zu vieler Systeme, die Knappheit öffentlicher Mittel in der Sozialen Arbeit und die Möglichkeit der Einbeziehung alternativer Finanzquellen, die bisher kaum stilprägende Ausmaße erreicht habe.¹⁹

Die Soziale Arbeit selbst definiert Sozialraumorientierung als „das Konzept, das analytisch den Blick auf grundlegende *soziale und räumliche Verursachung* von Hilfenotwendigkeit lenkt und das zugleich *praktische Handlungsperspektiven* anbietet, die an den Möglichkeiten und Ressourcen eines Quartiers ebenso wie der dort lebenden Menschen ansetzt.“²⁰

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass dem Fachansatz der Sozialraumorientierung ein geschichtlicher Prozess vorausgeht, dem das Zusammenwirken von Klient_in, Staat, Profession, Organisation und vielfältigen Trägern Sozialer Arbeit mit spezifischen Leitbildern und Ressourcen zugrunde liegt. Sozialraumorientierte Soziale

¹⁶ Diese knappe Zusammenfassung der „Mandate“ der Sozialen Arbeit lieferte Prof. Dr. Werner Schöning in einer nicht veröffentlichten Präsentation einer Vorlesung zum Zusammenhang zwischen Sozialer Arbeit und Politik, Katholische Hochschule Köln, im Wintersemester 2017/2018.

¹⁷ Vgl. Lamm, Sozialraumorientierung (s. Anm. 11).

¹⁸ Ebd. (s. Anm. 11) 1.

¹⁹ Vgl. ebd. (s. Anm. 11) 1.

²⁰ Birgit Kalter – Christian Schlapper (Hg.), Was leistet Sozialraumorientierung? Konzepte und Effekte wirksamer Kinder- und Jugendhilfe, Weinheim/Frankfurt a.M. 2006, 11 (Hervorhebung im Original).

Arbeit analysiert hier grundlegend soziale und räumliche Verursachung von Hilfenotwendigkeit und bietet im Rahmen eines multiperspektivischen Mandates praktische Handlungsperspektiven an.

Soziale Arbeit in systemtheoretischer Deutung

Der hier beschriebene geschichtliche Prozess der Entwicklung der sogenannten „Mandate“ kann mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns erklärt werden.²¹ Seine (System-)Theorie der Gesellschaft kann als Metatheorie für einen *horizontalen* Vergleich verschiedenster „Funktionssysteme“, z. B. „Religion“ oder „Politik“ (mit dem System „Soziale Arbeit“) z. B. innerhalb einer Epoche oder für einen *vertikalen* Vergleich der geschichtlichen Entwicklung eines bestimmten Systems, z. B. „Soziale Arbeit“ durch ganze Epochen oder einige Jahrzehnte hindurch herangezogen werden.²² Luhmann zeigt auf, dass sich mit komplexer werdender Gesellschaft verschiedene Funktionssysteme entwickeln, deren Aufgabe „Reduktion von Komplexität“ ist. Es sei ein spezifisches Kennzeichen der modernen Gesellschaft, dass sie für komplexer werdende Fragen und Probleme solche spezifischen Systeme entwickle, die sich eigenständig und vom Staat legitimiert dieser Fragen und Probleme annehme und dem jeweiligen System entspringende und entsprechende Lösungen anbiete. Dabei verwende jedes System seinen eigenen „binären Code“, innerhalb dessen es kommuniziere, operiere und Lösungen anbiete. So sei z. B. dem Funktionssystem „Recht“ der Code „legal/illegal“ zuzuordnen, das Funktionssystem „Wirtschaft“ operiere im Code „Gewinn/Verlust“, das Funktionssystem „Politik“ agiere im Code „Macht/Ohnmacht“, das ihm zugeordnete System „Soziale Arbeit“ besäße den Code „Hilfe/Nichthilfe“, und dem Funktionssystem „Religion“ sei nach Luhmann der Code „Transzendenz/Immanenz“²³ zuzuordnen. Diese Systeme seien nicht starr, sondern müssten sich entwickeln, um ihre

²¹ Vgl. für das Folgende: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt/Main 1984, und ders., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2000.

²² Auf die Kontroverse, ob „Soziale Arbeit“ ein eigenständiges Funktionssystem sei, wird hier nicht weiter eingegangen. Luhmann selbst versteht das „Soziale“ als eine Form der Kommunikation. Im Folgenden wird vom *Funktionssystem Religion* und vom *Funktionssystem Politik* mit seinem ihm zugeordneten System *Soziale Arbeit* als dessen *ausführender Hand* gesprochen. Den Begriff des Sozialen in der Systemtheorie betrachtet kritisch Albert Scherr, o.J., vgl. <http://go.wwu.de/x3ioi> (abgerufen am 23.04.2018).

²³ Bei Luhmann beschreibt Religion zum einen eine immanente erfahrbare Wirklichkeit, zum anderen überschreitet Religion den Horizont der Lebens- und Erfahrungswelt des Menschen und beschreibt sich der Erfahrung prinzipiell entziehende transzendente Sinnzusammenhänge; vgl. Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (s. Anm. 21) 53–114; Leif H. Seibert, *Niklas Luhmanns Theorie der Religion. Ein interdisziplinärer Beitrag zum Verstehen kultureller Systeme*, Nordhausen 2004; Ulrike Weichert u. a., *Probleme mit Gott. Unmöglichkeiten immanent-transzendentaler Kommunikation und die Umkehrung der Präferenz im Religionssystem*, 2010, <http://go.wwu.de/6cl5l> (abgerufen am 26.01.2018).

gesellschaftliche Funktion auf Dauer zu erfüllen. Luhmann beschreibt diese Entwicklung mit dem Begriff der „Evolution“. Damit ein Funktionssystem seiner ihm gesellschaftlich zugewiesenen Aufgaben und Funktionen nachkommen könne, müsse es seine „Umwelt“ (i. S. v. allem, was nicht zum „System“ gehöre) beobachten, müsse es völlig selbstständig („autopoietisch“ bzw. „selbstreferenziell“) seine Operationen variieren, müsse aus den bisherigen Operationen selektieren²⁴ und Neues kreieren. Auf diese autopoietische und selbstreferenzielle Weise schaffe so einerseits jedes System eine Stabilisierung sowohl hinsichtlich der ihm gesellschaftlich zugewiesenen Funktion und Aufgabe als auch andererseits eine Stabilisierung seiner selbst – es erreiche auf diese Weise eben auch politische und gesellschaftliche Anerkennung!

Die weiter oben beschriebene Entwicklung der fünf Mandate bestätigt diese Annahme Luhmanns. Im Blick auf den Weg der Sozialraumorientierung in die Soziale Arbeit kann in einer Hypothese beschrieben werden: Aus einer religiös oder ethisch gebotenen Mildtätigkeit in vormoderner Zeit und Gesellschaft entwickelt sich eine staatliche Vorgabe bzw. Aufgabe der Fürsorge („Erstes Mandat“). Aus der Beobachtung der Lebenswelt der Klient_innen folgt ein „Eintreten“ im Sinne der Rückmeldung über die prekären Lebensverhältnisse der Klientel in Beratungs- und Veränderungsprozesse des Systems „Soziale Arbeit“ und so in das Funktionssystem „Politik“ im Sinne einer „Fürsprache“ („Doppeltes Mandat“). Dieses Zusammenspiel reicht nicht aus, um Veränderungsprozesse zu beschreiben, zu ergründen oder zu verändern. Die Frage nach der gesellschaftlichen Verursachung dieser prekären Lebensverhältnisse und die Formulierung von Lösungsansätzen führt zum „Dritten Mandat“, zur Begründung einer Disziplin und einer Profession der Sozialen Arbeit, die innerhalb des Systems „Soziale Arbeit“ und dem ihm übergeordneten Funktionssystem „Politik“ Entscheidungen anstoßen oder korrigieren kann. Vor allem durch das subsidiäre Delegieren der dem System „Soziale Arbeit“ zugehörenden Funktionen an verschiedene Einrichtungen und Institutionen, z. B. Kirchen oder andere freie Träger, werden jetzt verschiedene Leitbilder und spezifische Ressourcen in das System „Soziale Arbeit“ aufgenommen, die im Rahmen eines „Vierten Mandats“ berücksichtigt werden müssen. Und die Erkenntnis, dass vor allem gesellschaftlich, politisch oder sozial verursachte Notwendigkeit von Hilfe häufig nur durch einen Eingriff mehrerer Träger Sozialer Arbeit begegnet werden kann, führt zum fünften, zum „Multiperspektivischen Mandat“. Für Luhmanns Systemtheorie ist dabei entscheidend, dass dieser Weg der „Evolution“ des Systems Soziale Arbeit eine eigene, d. h. autopoietische und selbstreferenzielle Leistung des Systems sei. Sie beruhe ausschließlich auf dem Mechanismus der Beobachtung, der Variation und der Selektion.

²⁴ „Variation“ wird hier verstanden als abweichende Reproduktion bisheriger Elemente, wohingegen mit „Selektion“ ein systeminterner Prozess des Unterscheidens von mindestens zwei verschiedenen Möglichkeiten gemeint ist, vgl. <http://www.luhmann-online.de/glossar/selektion.htm> (abgerufen am 26.01.2018). Wirklich „Neues“ geschieht nicht als „Variation“, sondern durch „Selektion“.

Die soziale Arbeit der Kirche im Spiegel der Systemtheorie

Das System der „Sozialen Arbeit“ hat sich nach Luhmann um der Reduktion von Komplexität willen innerhalb des Funktionssystems „Politik“ in der modernen Gesellschaft entwickelt. Davon wird hier die „soziale Arbeit“, besser: die „Diakonia“ der Kirche unterschieden, die zunächst einen „autopoietischen“ und „selbstreferenziellen“ Grundvollzug der Kirche darstellt. Dementsprechend wird hier von „Sozialer Arbeit der Kirche“ im Unterschied zum sozialen Engagement der Kirche und ihrer Seelsorge nur dann gesprochen, wenn es um subsidiäre Übernahme von Aufgaben und Funktionen des Systems Soziale Arbeit geht. Das Verhältnis von Sozialwissenschaft und (Pastoral-)Theologie wird weiter unten genauer betrachtet.

Das soziale Engagement der Kirche gehört nach Luhmann zum Funktionssystem „Religion“ und muss sich im Code „Transzendenz/Immanenz“ ausdrücken, will es als ein Operieren und Kommunizieren innerhalb des Funktionssystems Religion verstanden werden. Einige sehr kurze Skizzierungen sind der wissenschaftlichen Überprüfung wert und können hier ebenfalls nur hypothetisch vorgestellt werden. Neutestamentlich und damit im Funktionssystem „Religion“ gründend kann dieses soziale Engagement der Kirche im Sinne einer Einzelfallhilfe mit der gebotenen Nächstenliebe (Mk 12,31 par.), dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,25–37) und im Sinne einer Hilfe für verschiedene zeitgenössische prekäre Gruppen mit der sogenannten Rede vom Weltgericht (Mt 25,31–46) begründet werden. Ein „Erstes Mandat“ kann hier von der religiösen Praxis zunächst Einzelner gesehen werden. Die Wahl der sieben Diakone in der frühen Gemeinde (vgl. Apg 6,1–7) kann auf die Bildung eines „Zweiten Mandates“ i. S. v. Eintreten für die Belange der Armen schließen lassen. Die Beobachtung der Not der Witwen der Hellenisten lässt die Führer der frühen Kirche nicht unberührt, es kommt zur Variation des „Dienstes am Tisch“ neben dem beibehaltenen „Dienst am Wort“. In den mittelalterlichen Klöstern kumulieren medizinisches Heilwissen und heilende Praxis. Im Sinne des „Dritten Mandates“ kann die Entstehung von Einrichtungen der Fürsorge für die Armen und der medizinische „Lehrbetrieb“ gesehen werden. Sowohl die Gründung der Apostolischen Gemeinschaften vor allem im 19. Jahrhundert, die sich dem Dienst an den Kranken und Armen widmeten, systemtheoretisch interessanter aber die Begründung der Wohlfahrtsverbände im 19. Jahrhundert, können auf ein „Viertes Mandat“ innerhalb der sozialen Arbeit der Kirchen schließen lassen. Wie weiter oben beschrieben, müssen sich jetzt die gesellschaftlich-politische Auftragslage, der Aspekt der Fürsprache für die Klientel, eigenständige Profession und Disziplin der Sozialen Arbeit (aus dem System „Soziale Arbeit“) und das eigene Leitbild (aus dem Funktionssystem „Religion“) vereinbaren.²⁵ Und ein Kennzeichen des fünften, des „Multiperspektivischen Mandates“

²⁵ Hier zeigt sich ein „Codierungs-Problem“, das sich auf die Frage der Außenwahrnehmung der kirchlichen Caritas bezieht. In einer weiteren Hypothese kann gefragt werden, ob,

wäre im Zusammenhang mit einem Konzept der Sozialraumorientierten Pastoral in der Bereitschaft der kirchlichen sozialen/Sozialen Arbeit zu erkennen, gemeinsam mit verschiedensten anderen Akteur_innen, Institutionen und Organisationen zusammenzuarbeiten, um vor allem strukturell herbeigeführter Not- oder Schief lagen mit ihren spezifischen Ressourcen zu begegnen, die dem Code „Transzendenz/Immanenz“ zu entnehmen sind, wenn sie im Funktionssystem „Religion“ wahrgenommen werden will bzw. wenn sie mehr als Soziale Arbeit in kirchlicher Trägerschaft sein möchte. Weiter oben wurde gesagt, dass genau hier der Begriff der Sozialraumorientierung anzusiedeln sei. Und genau dies wäre auch das Ziel eines Konzeptes für eine Sozialraumorientierte Pastoral, das im „Fachansatz Sozialraumorientierung“ begründet ist.

Komponenten des „Fachansatzes Sozialraumorientierung“ in der Sozialen Arbeit

Wenn die Frage nach den Komponenten des „Fachansatzes Sozialraumorientierung“ gestellt wird, sind zwei Komponenten von besonderer Bedeutung: zum einen der Begriff des „Raumes“ und zum anderen die fünf Prinzipien, deren Erfüllung sozialraumorientiertes Arbeiten definiert.

Zum „Raum“-Begriff in der Sozialraumorientierung: „Raum“ kann zunächst phänomenologisch verstanden werden als ein Zusammenführen von Dingen, die dann eben in dieser Zusammenführung einen „Raum“ darstellen.²⁶ Auf diese Weise kann ein „Sozialraum“ eher administrativ als Planungs- und Handlungsraum verstanden werden.²⁷ Dieser Raumbegriff liegt häufig dann zugrunde, wenn Kommunen – und vielleicht auch Pfarreien – sich mit einer „Sozialraumanalyse“ beschäftigen; „Sozialraum“ und der administrative Raum des „Quartiers“, des „Viertels“ oder auch der „Pfarrei“ werden in eins gesetzt. Dieser „administrative“ Raumbegriff ist z. B. auch im Deutschen Caritasverband zu finden. Das „Glossar“ des Deutschen Caritasverbandes definiert „Sozialraumorientierung“ mit folgenden Worten:

„Die Sozialraumorientierung ist ein ganzheitliches Handlungskonzept der sozialen Arbeit. Im Kern geht es darum, die Lebensbedingungen aller Menschen in einem Stadtteil, Viertel oder einem ähnlichen Sozialraum zu verbessern. Ihre Interessen und Bedürfnisse stehen dabei im Vordergrund. Das Konzept setzt an den Stärken jeder/jedes Einzelnen an und aktiviert diese. Es soll Menschen in ungünstigen Lebenssituationen

systemtheoretisch betrachtet, die Außenwahrnehmung von „Caritas“ eher eine Zuschreibung zum Funktionssystem „Religion“ (mit dem Code „Transzendenz/Immanenz“) oder zum System „Soziale Arbeit“ (mit dem Code „Hilfe/Nichthilfe“) ausweist. Ersteres gelingt nach Luhmann nur, wenn die Arbeit der Caritas im Code „Transzendenz/Immanenz“ kommuniziert und verstanden werde.

²⁶ Vgl. Frank Früchtel – Wolfgang Budde – Gudrun Cyprian, Sozialer Raum und soziale Arbeit, Bd. 1: Textbook, Bd.2.: Fieldbook, Wiesbaden, ³2013, hier: Bd.1, 213–216.

²⁷ Vgl. Michael Noack, Kompendium Sozialraumorientierung. Geschichte, theoretische Grundlagen, Methoden und kritische Positionen, Weinheim/Basel 2015, 14.

ermutigen, die Veränderungen in ihrem Wohngebiet selbst in die Hand zu nehmen. Darüber hinaus werden weitere Ressourcen des Sozialraums gesucht, vernetzt und zugänglich gemacht. Dazu gehören zum Beispiel Räume und Einrichtungen. Basis des sozialräumlichen Arbeitens sind Kooperationen und Vernetzungen zwischen den Einrichtungen und Diensten der freien Wohlfahrtspflege, der kommunalen Verwaltung, der lokalen Wirtschaft, der Wohnungswirtschaft, Bildungseinrichtungen, Pfarrgemeinden und den zivilgesellschaftlichen Initiativen.²⁸

Der Deutsche Caritasverband nennt hier entsprechend des administrativen Raumbegriffes Stadtteile, Viertel, Wohngebiete und Ressourcen dieses territorial klar umschriebenen „Sozialraumes“. Die Zeitschrift „Neue Caritas“ gibt Zeugnis davon, wie mit diesem Verständnis von Sozialraumorientierung innerhalb des Verbandes gearbeitet wird.²⁹ Ein sozialraumorientiertes Arbeiten innerhalb der Einrichtungen des Deutschen Caritasverbandes findet, seit fünf Jahren in der „Neuen Caritas“ dokumentiert, in vielen Arbeitsfeldern statt. Zu überprüfen wäre, ob auch hier das in Anm. 25 beschriebene „Codierungs-Problem“ zum Tragen kommt.

Dieser „administrative“ Raumbegriff kann geweitet werden durch einen Brückenschlag, der einem Territorium auch die tatsächliche Lebenswelt der Bewohner_innen in den Blick nimmt.³⁰ Die Interaktionen, in denen Menschen leben, spielen sich vor allem im städtischen Kontext subjektiv und prozessual nicht mehr nur oder vorwiegend in deren Wohnviertel ab. Es geht hier um „sozial konstruierte Räume“ nicht nur innerhalb eines „administrativen Raumes“, sondern auch und vor allem über ihn hinaus. Gemeint sind Orte der Begegnung, die Menschen zum einen innerhalb eines Viertels, eines Quartiers, eines Milieus, auch eines Dorfes z. B. als „Wohlfühlorte“ oder „Meideorte“ erleben oder kennzeichnen und die durch soziale Gegebenheiten wie z. B. hohe/niedrige Mietpreise, Verwahrlosung oder besondere Gestaltung charakterisiert werden. „Sozialraum“ meint als subjektiv-prozessualer Raum aber auch vertrauliche und verlässliche Kommunikation und Kooperation, die an ganz anderen Orten, auch außerhalb des umschriebenen Territoriums, stattfinden. Hier ist besonders die Unterscheidung von Wohlfühl- und Meideorten verschiedenster Milieus auch über das Viertel hinaus wichtig. Die so verstandene Phänomenologie des „Sozialraums“ erschöpft sich eben nicht in der Zusammenführung von Dingen und Menschen an einem „Ort“, sondern übersteigt administrativ wichtige und sinnvolle Grenzen durch subjektives und prozessuales Agieren und Erleben. Letztlich gilt es, im sozialraumorientierten Arbeiten den administrativen Raumbegriff als Organisationskonzept und

²⁸ Deutscher Caritasverband, Glossar der Fachbegriffe, Stichwort „Sozialraumorientierung“, <https://www.caritas.de/glossare/sozialraumorientierung> (abgerufen am 18.04.2018).

²⁹ So weist eine Online-Suche im Archiv der Zeitschrift 36 Artikel zu verschiedensten Feldern caritativer Arbeit aus, die im Jahr 2013 beginnen; der Suchbegriff „Sozialraumorientierung“ im Internetauftritt des Deutschen Caritasverbandes liefert sogar 223 Suchergebnisse.

³⁰ Vgl. dazu Oliver Fehren, Sozialraumorientierung Sozialer Dienste, Wiesbaden 2013, 445f.

den subjektiv-prozessualen Raumbegriff als Handlungskonzept zusammen zu denken, sich beider zu bedienen und in beiderlei Hinsicht zu handeln.³¹

Neben dem Zusammenspiel von administrativem und subjektiv-prozessualen Raumbegriff gehören zu den Komponenten des „Fachansatzes Sozialraumorientierung“ fünf Prinzipien, deren Erfüllung sozialraumorientiertes Arbeiten definiert. Die sozialarbeiterische oder sozialpädagogische Fachliteratur zeigt eine gewisse Skepsis gegenüber dem Begriff eines „Konzeptes“ der Sozialraumorientierung. Der Grund dafür ist, dass sie – im Sinne eines „Meta-Konzeptes“ – als klar definiertes Handlungsmodell keine klare Zielgruppe mit klar erkennbarem Hilfebedarf im Blick hat. Vielmehr richtet sie ihren Blick auf ein Quartier, ein Stadtviertel oder eben einen administrativen und/oder sozial konstruierten „Raum“, in dem die Hilfenotwendigkeit sozial oder räumlich verursacht ist. Gleichzeitig bietet sozialraumorientierte Arbeit praktische Handlungsperspektiven an (vgl. Anm. 20). Dies geschieht unter Wahrung von fünf Prinzipien i.S.v. Vereinbarungen, die bei allen Anpassungen an neue Zielgruppen und/oder Projekte handlungsleitend³² und somit an die Stelle eines „Konzeptes“ getreten sind. Diese fünf Prinzipien der Sozialraumorientierung lauten

- (1) Orientierung an Interessen und am Willen,
- (2) Unterstützung von Eigeninitiative und Selbsthilfe,
- (3) Konzentration auf die Ressourcen der Menschen und des Sozialraums,
- (4) ziel- und bereichsübergreifende Sichtweise, und
- (5) Kooperation und Koordination.³³

Sie „bieten so etwas wie eine Fahrerinne für sozialarbeiterisches Handeln, sie gleichen Bojen, an denen man sich orientiert und die gleichzeitig Spielraum lassen, sie markieren eine Strecke, ohne den jeweiligen Fahrstil zu standardisieren oder ein starres Korsett für ‚richtiges‘ Verhalten anzubieten. Neben den [...] Haltungen und sozialpolitischen Grundüberzeugungen bilden diese fünf Prinzipien den Kern des sozialräumlichen Ansatzes, sie stellen gleichsam die Praxeologie dar, in der sich die Haltungen und theoretischen Grundannahmen konkretisieren.“³⁴

³¹ Vgl. dazu Werner Schöning, Sozialraumorientierung. Grundlagen und Handlungsansätze, Schwalbach/Ts. ²2014, 17.

³² Vgl. dazu Noack, Kompendium (s. Anm. 27) 55.

³³ Vgl. grundlegend Wolfgang Hinte – Helga Treeß, Sozialraumorientierung in der Jugendhilfe, Wiesbaden 2014, 45–88. Die Prinzipien werden in dieser Formulierung in der Fachliteratur übernommen.

³⁴ Hinte – Treeß, Sozialraumorientierung (s. Anm. 33) 45.

Fragen im Vorfeld der Erstellung des Konzeptes einer Sozialraumorientierten Pastoral

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich vor dem Hintergrund der Systemtheorie Luhmanns Fragen, die im Vorfeld der Erstellung des Konzeptes beantwortet werden müssen. Ihnen vorgeschaltet sind Fragen der ekklesiologischen und pneumatologischen Einordnung eines solchen Konzeptes, die hier unberücksichtigt bleiben. Ebenfalls vorzuschalten ist die Bereitschaft, sich auf eine systemtheoretische Betrachtung von „Seelsorge“ als Kommunikation im Funktionssystem „Religion“ im Code „Transzendenz/Immanenz“ einzulassen.³⁵

Für die Pastoraltheologie als der Disziplin der Seelsorge bedeutsam sind vor allem zwei Fragenkomplexe:

Die Frage nach dem Verhältnis von Pastoral und Sozialwissenschaft/Sozialer Arbeit

Eine erste und grundlegende Frage: Sozialraumorientierte Pastoral wird hier verstanden als ein die Seelsorge umfassender Begriff und ist zu unterscheiden von vielfältigen Weisen sozialen Engagements in der Verantwortung von Pfarreien oder von Sozialer Arbeit z. B. des Caritasverbandes. Es geht um das Verhältnis von Pastoral und Sozialwissenschaft bzw. Sozialer Arbeit und um ein Handlungsprinzip für das Gesamt der Seelsorge (vgl. Anm. 9). Hier kann auf die Arbeit von Norbert Mette und Hermann Steinkamp³⁶ verwiesen werden. Abzulehnen ist für ein umfassendes pastorales Arbeiten innerhalb des Fachansatzes Sozialraumorientierung das dort³⁷ beschriebene „Ancilla“-Paradigma. Hierbei werden Methoden der Sozialraumorientierung „dienend“ für die sinnstiftende Begründung oder Rechtfertigung eines spezifischen kirchlichen Auftrags genutzt oder verwertet.³⁸ Es ist eben gerade nicht Sozialraumorientierte Pastoral, wenn Pastoral z. B. klienten- oder themenzentriert arbeitet oder wenn milieusensible Angebote vorgehalten werden, d. h. wenn sie ihre Methoden und Konzepte auf die sozialwissenschaftlich beschriebenen Milieus ausweitet. Es mögen sich Inhalte verändern, Strukturen bleiben jedoch weitgehend gleich. Variationen geschehen, Selektionen (zumindest auf strukturellem Weg) finden innerhalb eines solchen Paradigmas eher nicht statt.

³⁵ Eine gute Einführung in diesen Fragenkomplex liefert Seibert, Niklas Luhmanns Theorie der Religion (s. Anm. 23).

³⁶ Vgl. Norbert Mette – Hermann Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983, 164–176.

³⁷ Vgl. Mette –Steinkamp, Sozialwissenschaften (s. Anm. 36) 166–168.

³⁸ Abgelehnt wird nicht der Einsatz von Methoden der Sozialraumorientierung in einigen Feldern der Pastoral, z. B. in einem „Netzwerk Familie“ (vgl. Anm. 7), abzulehnen ist aber in diesem Fall die Bezeichnung „Sozialraumorientierte Pastoral“, stattdessen sollte von „Pastoral mit Methoden der Sozialraumorientierung“ gesprochen werden.

Als „sozialraumorientierte Pastoral“ abzulehnen wäre ebenfalls eine Pastoral, die im „Fremdprophetie“-Paradigma³⁹ operiert. Hier werden human- und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse, die von außen kommen, „getauft“⁴⁰, d. h. als pastorales Angebot z. T. mit einer Art Offenbarungscharakter oder als eine neue Wahrheit angeboten und übernommen. Der weiter oben dargestellte Einfluss der Sozialraumorientierung – sei es methodisch, methodisch-konzeptionell oder rein konzeptionell – in diözesanen Dokumenten zur Neustrukturierung von Seelsorge können vermuten lassen, dass „Sozialraumorientierung“ hier als eine Art „Fremdprophetie“ aufgefasst wird, die den Charakter einer neuen Heilslehre für einen zukünftigen Weg der Pastoral bekommt. Ein Arbeiten innerhalb dieses Paradigmas wäre keine „Pastoral“, solange sie sich, um wieder auf Luhmann zurückzugreifen, des „Codes“ des Systems „Soziale Arbeit“ bedient und sich nicht im Code des Funktionssystems „Religion“, bei Luhmann „Transzendenz/Immanenz“, ausdrückt bzw. nicht darin kommuniziert.

Ein drittes von Mette und Steinkamp beschriebenes Paradigma ist das der „Praktischen Theologie als Sozialwissenschaft“⁴¹. Dieses Paradigma greift vor allem in den subsidiären Hilfe-Einrichtungen, z. B. in den Einrichtungen der Caritas und der kirchlichen Sozialverbände. Um diese Aufgaben subsidiär zu erfüllen, muss dieses Paradigma Geltung haben. Es führt dann allerdings häufig vor allem in der Außenwahrnehmung zum in Anm. 25 beschriebenen „Codierungs-Problem“.

Hilfreich ist ein viertes von Mette und Steinkamp beschriebene „Paradigma der konvergierenden Optionen“⁴². Wissenschaftstheoretisch liegen ihm die Zuschreibungen des Strukturalismus zugrunde. Die strukturalistische Wissenschaftstheorie geht über eine Beschränkung auf rein formale Analysen von Theorien hinaus und ermöglicht es, historische, psychologische und soziologische Aspekte aus verschiedenen Wissenschaften einzubeziehen; es ist nicht normativ orientiert, sondern arbeitet beschreibend und übernimmt die Rolle eines Korrektivs; sie fragt nach Übereinstimmung im Sinne einer „Mengenlehre“ im Blick auf Zielgruppe und Intention.⁴³ Mit anderen Worten: Wenn die Sozialraumorientierung der Seelsorge, der Katechese sowie der sozial-caritativen Arbeit als Handlungsprinzip verbindlich zugrunde gelegt werden soll und wenn ein Konzept zu entwickeln ist, wie Pfarreien, Verbände, sozial-caritative Einrichtungen und weitere Partner_innen in den Sozialräumen jeweils gemeinsam ihre ver-

³⁹ Vgl. Mette –Steinkamp, Sozialwissenschaften (s. Anm. 36) 168–169.

⁴⁰ Den Begriff der „Taufe“ von Wissensbeständen anderer Wissenschaften oder auch Heilslehren verwendet z. B. der evangelische Theologe Andreas Ebert in der ersten populär gewordenen Veröffentlichung zum Enneagramm, vgl. Richard Rohr – Andreas Ebert, Das Enneagramm. Die neun Gesichter der Seele, München 1991, 13.

⁴¹ Zu „Praktische Theologie als Sozialwissenschaft“ vgl. Mette –Steinkamp, Sozialwissenschaften (s. Anm. 36) 172–176.

⁴² Vgl. Mette –Steinkamp, Sozialwissenschaften (s. Anm. 36) 170–172.

⁴³ Vgl. Klaus Manhardt, Strukturalistische Wissenschaftstheorie. Eine kurze Einführung, München 2007, 4.

schiedenen Aufgaben wahrnehmen können (vgl. Anm. 9), muss eine „Schnittmenge“ in der Frage des „Raumes“ und eine Übereinstimmung in der Analyse der sozialen und räumlichen Verursachung von Hilfenotwendigkeit (vgl. Anm. 20) festgestellt werden. Gleichzeitig ist nach der Bereitschaft gefragt, praktische Handlungsperspektiven anzubieten, die an den Möglichkeiten und Ressourcen eines Quartiers ebenso wie der dort lebenden Menschen ansetzt (vgl. Anm. 20) – und die sowohl den Prinzipien der Sozialraumorientierung entsprechen und nicht im Widerspruch zur pastoraltheologischen Praxis, zur Seelsorge stehen. Hier kommt zum einen wieder das Bild der „Schnittmenge“ aus dem Strukturalismus in den Blick, zum anderen aber auch der systemtheoretische Prozess der Beobachtung mit den Funktionen der Variation und Selektion (vgl. Anm. 24). Anders gesagt: Um ein Konzept einer Sozialraumorientierten Pastoral zu erarbeiten, ist zum einen eine Transfer- oder Übersetzungsarbeit der fünf Prinzipien der Sozialorientierung aus dem Code „Hilfe/Nichthilfe“ des Systems der Sozialen Arbeit in den Code „Transzendenz/Immanenz“ des Funktionssystems „Religion“ notwendig. Nur so können die drei genannten Paradigmen (Ancilla- und Fremdprophetie-Paradigma bzw. Praktische Theologie als Sozialwissenschaft) umgangen werden, und nur mittels dieser Übersetzungsarbeit kann ein Paradigma der konvergierenden Optionen gelingen. Neben dieser Übersetzungsarbeit ist die Bereitschaft notwendig, sich in systemtheoretischer Hinsicht auf eine „Evolution“ des Funktionssystems „Religion“ einzulassen, das sich durch Beobachtung der Umwelt und durch Variation und Selektion seiner Operationen und seiner Kommunikation entwickelt. In systemtheoretischer Sicht heißt das auch, dass es seiner ihm gesellschaftlich (!) zugeschriebenen Funktionen mehr entspricht, dass es gesellschaftliche Anerkennung findet und sich gleichzeitig selbst stabilisiert.

Die Frage nach einer theologischen Übersetzung der fünf Prinzipien

Weiter oben wurde das Ringen um einen „Konzept“-Begriff im Rahmen der Sozialraumorientierung bereits beschrieben. Eine klar umrissene Zielgruppe und ein definierbarer spezifischer Hilfebedarf sind im Selbstverständnis dieses Fachansatzes nicht gegeben. Stattdessen wurden fünf Prinzipien i. S. v. Vereinbarungen formuliert, die bei allen Anpassungen an neue Zielgruppen und/oder Projekte handlungsleitend⁴⁴ und somit an die Stelle eines „Konzeptes“ getreten sind. Wie weiter oben gesagt, lauten diese fünf Prinzipien der Sozialraumorientierung „Orientierung an Interessen und am Willen“, „Unterstützung von Eigeninitiative und Selbsthilfe“, „Konzentration auf die Ressourcen der Menschen und des Sozialraums“, „ziel- und bereichsübergreifende Sichtweise“ und „Kooperation und Koordination“.⁴⁵

⁴⁴ Vgl. dazu Noack, Kompendium (s. Anm. 27) 55.

⁴⁵ Vgl. Hinte – Treeß, Sozialraumorientierung (s. Anm. 33) 45–88.

Mit Blick auf die drei abzulehnenden Paradigmen von Mette und Steinkamp genügt es nicht, diese fünf Prinzipien der Sozialraumorientierung in der Pastoral zu lehren bzw. die Seelsorge ihnen gemäß auszurichten. Die Mindestanforderung, die eine Sozialraumorientierte Pastoral leisten muss, ist, diese fünf Prinzipien im Code des Funktionssystems „Religion“ auszudrücken bzw. in diesen Code übersetzen zu können. Diese Übersetzungsarbeit kann im Paradigma der konvergierenden Optionen⁴⁶ geschehen. Wissenschaftstheoretisch liegt ihr dabei das Denkmodell des Strukturalismus⁴⁷ zugrunde. Notwendige Fragen für diese Übersetzungsarbeit sind, (1) inwieweit die fünf Prinzipien der Sozialraumorientierung im Handeln und in der Botschaft Jesu Christi wiedergefunden werden können (der exegetische Beitrag), (2) inwieweit sie sich mit den Prinzipien der Katholischen Soziallehre und der Sozialethik der Kirche decken (der sozialetische Beitrag) und (3), ob es eine Anschlussfähigkeit an die Aussagen des Kirchlichen Lehramtes gibt (der lehramtlich-systematische Beitrag). Sozialraumorientierte Pastoral ist dann das Ergebnis einer Übersetzungsarbeit der fünf Prinzipien der Sozialraumorientierung aus dem Code des Systems „Soziale Arbeit“ (Hilfe/Nichthilfe) in den Code des Funktionssystems „Religion“ (Transzendenz/Immanenz). Nur so kann sowohl systemtheoretisch innerhalb des Funktionssystems „Politik“ mit seinem System „Soziale Arbeit“ als auch pastoraltheologisch innerhalb des Paradigmas der konvergierenden Optionen eine „Schnittmenge“ zwischen dem System „Soziale Arbeit“ und dem Funktionssystem „Religion“ (hier: verstanden als Praktische Theologie bzw. Pastoral) beschrieben werden. Und nur auf diese Weise kann eine Sozialraumorientierte Pastoral im Sinne der „Evolution“ des Funktionssystems „Religion“ entwickelt werden.

Zusammenfassung

Ausgangspunkt dieses Artikels war die formulierte Erwartung der Diözesansynode Trier. Die Sozialraumorientierung möge demnach der Seelsorge, der Katechese sowie der sozial-caritativen Arbeit als Handlungsprinzip verbindlich zugrunde gelegt werden. Es sei ein Konzept zu entwickeln, wie Pfarreien, Verbände, sozial-caritative Einrichtungen und weitere Partner_innen in den Sozialräumen jeweils gemeinsam ihre verschiedenen Aufgaben wahrnehmen könnten.⁴⁸ Hierbei geht es systemtheoretisch um den Transfer eines „Konzepts“ der Sozialen Arbeit, das sich in fünf handlungsleitenden Prinzipien ausdrückt, in ein pastoraltheologisches Konzept für die Seelsorge im Funktionssystem „Religion“. Die wissenschaftstheoretische Position des Strukturalismus erlaubt, dass in diesem Transfer sowohl Wissensbestände als auch gesellschaftlich zugeschriebene Funktionen und Weisen, diese Funktionen zu kommunizieren, aus

⁴⁶ Vgl. Mette –Steinkamp, Sozialwissenschaften (s. Anm. 36) 170–171.

⁴⁷ Vgl. Manhardt, Strukturalistische Wissenschaftstheorie (s. Anm. 43) 4.

⁴⁸ Diözesansynode Trier, Heraus gerufen (s. Anm. 4) 26.

dem System „Soziale Arbeit“ in das Funktionssystem „Religion“ übertragen werden können. Damit dies pastoraltheologisch und wissenschaftstheoretisch redlich gelingt, muss die Pastoraltheologie zum einen klären, wie sich Pastoraltheologie zur Sozialwissenschaft verhält. Hier bietet sich das Paradigma der konvergierenden Optionen hinsichtlich einer Schnittmenge der Zielgruppe und der Intention an. Ebenfalls systemtheoretisch gedacht, muss die Pastoraltheologie gleichzeitig eine Übersetzungsarbeit leisten. Die fünf Prinzipien des Fachansatzes Sozialraumorientierung müssen exegetisch, sozialetisch und lehramtlich aus dem Code „Hilfe/Nichthilfe“ des Systems „Soziale Arbeit“ in den Code „Transzendenz/Immanenz“ des Funktionssystems „Religion“ übertragen und ausgedrückt werden.

Diese beiden Ziele verfolgt das Promotionsvorhaben „‘Womit kann ich dienen?’ Versuchung und Verheißung einer Sozialraumorientierten Pastoral“, die Ende 2018 publiziert werden wird. Der Autor ist davon überzeugt, dass die Frage „Womit kann ich dienen?“ aus Sicht der Systemtheorie genau die Frage ist, die dem Funktionssystem „Religion“ in der Beobachtung seiner Umwelt hilft, die von Luhmann beschriebenen „Variationen“ und vor allem „Selektionen“ zu finden. Er ist ebenfalls davon überzeugt, dass deren Umsetzung dem Funktionssystem „Religion“ in seiner Erscheinungsform der Kirche zum einen gesellschaftliche Anerkennung verschaffen wird, weil „Kirche“ damit einer der ihr gesellschaftlich zugeschriebenen Funktionen, der Diakonia“, nachkommt, die gleichzeitig eine ihrer eigenen Grundfunktionen ist. Dies wird nur dann als „Kirche“ verstanden, wenn diese Form der Hilfe im Code „Transzendenz/Immanenz“ ausgedrückt wird. Und: Diese gesellschaftliche Anerkennung geht systemtheoretisch immer auch mit einem Prozess der Stabilisierung des eigenen Systems einher.

Pfr. Harald Klein Dipl. Theol., MA Soz.Arb./Soz.Päd.

Kempener Str. 86

50733 Köln

harald.klein(at)koeln(dot)de

www.harald-klein.koeln

Leutetheologien von Schwellenchrist_innen als Lernfeld für die Pastoraltheologie

Abstract

Welche Themen bewegen Gläubige, die für existenzielle Grundfragen und Antwortversuche empfänglich sind, sich in bestimmtem Maße vom kirchengemeindlichen Leben „angezogen“ fühlen, dort aber nicht aktiv teilnehmen? Im Fokus des pastoraltheologischen Dissertationsprojektes stehen Leutetheologien von Schwellenchrist_innen. Es werden nicht nur Voraussetzungen und Methode der empirischen Untersuchung vorgestellt, sondern auch die Konstellierung ausgewählter Themen aus den Interviews mit akademischen Theologien beschrieben. Es wird aufgezeigt, dass die Fragestellung nicht nur ein praktisch-theologisches Lernfeld eröffnet, sondern auch systematisch-theologische, erkenntnistheoretische und ekklesiologische Implikationen hat.

Which are the topics that engage Christians who are curious about the fundamental questions of life, who feel a certain attraction to the Christian community but who do not actively participate in church life? This thesis in the field of pastoral theology focuses on Leutetheologien (theological constructs that yield the reality of personal religious belief) of Threshold Christians. The thesis does not only present the prerequisites and method of the empirical investigation, but it also establishes a link of selected topics from interviews to academic theologies. Furthermore, it illustrates that the question at hand does not only open a field of practical theology, but does also have systematic-theological, epistemological and ecclesiological implications.

Neulich in der Bahn. „Ich bin ja eher so ein Zen-Christ“, sagt auf einmal eine Stimme ein paar Sitzreihen vor mir. Ich werde neugierig und schaue auf. Der junge Mann fährt fort, seiner Mitfahrerin seine Glaubensquellen zu erklären. Nur ab und zu erhasche ich einzelne Gesprächsfetzen – zu schade. Er kommt mir bekannt vor, er könnte ein jüngerer Kommilitone aus Tübingen sein, die Namen der Universitätsprofessoren und der Studienfächer, die ich aufschnappe, machen dies wahrscheinlich. An der nächsten Station steige ich aus, doch katapultiert mich das zufällig gehörte Gespräch sofort gedanklich zurück an meinen Schreibtisch und zu den Grundfragen meiner Dissertation.

1. „Option für die Suchenden“

Christsein und die Ausgestaltungen von Kirche befinden sich im Umbruch. Dieser gegenwärtigen Herausforderung möchte ich mit meinem Promotionsprojekt Rechnung tragen, indem ich mich auf Spurensuche begeben: neugierig auf Theologien, die mitten im Alltag entwickelt und erprobt werden, sowie wachsam hinsichtlich neuerer Forschungsergebnisse und -methoden.

Das leitende Moment ist das einer neugierigen Annäherung, die geprägt ist von einem großen Interesse an den Menschen, ihren Themen und Fragen sowie an ihren Theologien. Die Grundausrichtung ist die einer vorrangigen „Option für die Suchenden“¹. Die Arbeit nimmt Leutetheologien und explizit Leutetheologien von Schwellenchrist_innen² in den Blick. Zu dieser Gruppe zähle ich Menschen, die sich selbst als gläubige Christ_innen bezeichnen und auf der Suche nach spirituellen Angeboten sind, sich aber gleichzeitig vom alltäglichen Geschehen in den Kirchengemeinden distanzieren und höchstens episodisch dort vorbeischaun. Grundlegende These für den Ansatz bei den Leutetheologien ist, dass jeder und jede, der bzw. die sich mit Fragen nach Sinn, Gott, Religion etc. auseinandergesetzt und diese reflektiert hat, eine eigene Leutetheologie besitzt bzw. betreibt. Theologie wird hier nicht in einem ‚engen‘ Sinne verstanden als eine akademische Glaubensreflexion, die allein von Spezialist_innen auf professioneller Ebene ausgeübt werden kann. Theologie wird stattdessen verstanden als „Reflexion des Glaubens auf sich selbst“³, als reflektierte oder reflektierende ‚Rede‘ von Gott im jeweiligen Kontext der Theologietreibenden. Leutetheologien sind folglich jeweils subjektiv bestimmt und somit divers, entsprechend wird der Terminus Leutetheologien hier stets im Plural verwendet.

Der Begriff der Leutetheologie geht auf Christian Bauer in Rekurs auf Madeleine Delbrêl und ihre Rede von den Leuten auf der Straße zurück,⁴ findet aber auch zahlreiche weitere Anknüpfungspunkte in der Theologiegeschichte. Dazu zählen die Traditionsstränge zum *sensus fidei*, zur *loci*-Lehre Melchior Canos und seinen jüngeren Weiterführungen, zu der argentinischen *Theologie des Volkes*⁵, aber auch Ansätze wie dem

¹ Christian Bauer, Pastoral der Schwellenchristen? Erkundungen zur säkularen Bedeutung des Evangeliums, in: euangel (2013) 3, <http://go.wwu.de/jec3f> (abgerufen am 29.06.18).

² Bauer, Pastoral der Schwellenchristen (s. Anm. 1), vgl. auch Jean Bouteiller, Threshold Christians. A Challenge for the Church, in: William Reedy (Hg.), Becoming a Catholic Christian. A symposium on Christian initiation, New York 1979, 37–46. Vgl. auch die Analyse von Seelsorgegesprächen im Gefängnis von Ralf Günther sowie den Ansatz des Religionspädagogen Bert Roebben, der die Bedeutung von narthikalem Lernen herausarbeitet: Ralf Günther, Seelsorge auf der Schwelle. Eine linguistische Analyse von Seelsorgegesprächen im Gefängnis, Göttingen 2005; Bert Roebben, Narthikales religiöses Lernen. Neudefinition des Religionsunterrichtes als Pilgerreise, in: Religionspädagogische Beiträge 60 (2008), 31–43.

³ Peter Neuner, Art. Theologie II/4.2 Katholische Theologie, in: TRE, Bd. 33, 2002, 286–290, hier 289.

⁴ Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“ 1 (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 42), Berlin/Münster 2010, 57 sowie Christian Bauer, Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes, in: Pastoraltheologische Informationen 33 (2013) 2, 81–117, hier 81f. Vgl. Madeleine Delbrêl, Nos autres, gens des rues. Textes missionnaires, Paris 1966, sowie Madeleine Delbrêl, Deine Augen in unseren Augen. Die Mystik der Leute von der Straße. Ein Lesebuch, hg. von Annette Schleinzer, München 2014.

⁵ Vgl. einführend Juan Carlos Scannone, La teología argentina del pueblo, in: Gregorianum 96 (2015) 1, 9–24 sowie hinsichtlich ihrer Bedeutung für Papst Franziskus: Margit Eckholt, Ein Papst des Volkes. Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 163 (2015) 1, 4–19.

der *Ordinary Theology*⁶ oder dem von *The Network for Ecclesiology and Ethnography*⁷, das sich der Verknüpfung von ethnologischen Methoden und ekklesiologischen Visionen verpflichtet.⁸

2. Neugier auf Suchbewegungen im säkularen Kontext

Beweggründe für den dargelegten Fokus basieren maßgeblich auf zahlreichen theologischen Impulsen und „(Ver-)Störungen“, finden sich jedoch auch in meinen persönlichen Erfahrungen. Zu den (Ver-)Störungen zählt das Lebenszeugnis des Befreiungsphilosophen und -theologen Ignacio Ellacuría (1930–1989), der – so ein Ergebnis meiner Diplomarbeit⁹ – auf den auch noch heute für Theolog_innen gültigen Auftrag beharrte, die Lebenswirklichkeit ihres Volkes kennenzulernen und zu erforschen. Aber auch die Konfrontation mit einer naturwissenschaftlich geprägten, säkularen Umgebung in Aachen ließ mich nach dem Wegzug aus dem geisteswissenschaftlich geprägten Universitätsstädtchen Tübingen vieles überdenken: meine Wortwahl, aber auch meine Antwortversuche, wie ich als studierte Theologin und als Privatperson zeitgemäß und situativ meinen Glauben bezeugen kann. Welche pastoralen Suchbewegungen diesbezüglich aktuell in vielen Teilen der Welt vorangetrieben werden, wurde mir als theologische Referentin bei *missio* in Aachen in Begegnungen und Gesprächen mit Projektpartner_innen aus der Weltkirche und der Ökumene bewusst. Trotz unterschiedlicher Schwerpunkte haben diese Suchbewegungen – in ihrer Kontextgebundenheit – ein gemeinsames Anliegen: „Es geht um die angemessene Vermittlung des Glaubens über die Schwellen der Kirchengrenzen hinaus und [stets auch; M.K.] um jene Glaubenseinsicht, dass diese Schwelle [...] sowohl nach außen wie nach innen übertreten werden kann.“¹⁰ Dieses Überschreiten der Schwelle vollzieht sich nicht nur einbahnstraßenartig in eine Richtung, sondern beinhaltet mögliche Lernprozesse auf beiden Seiten. Zur Entdeckung bzw. Würdigung der Theologien, die „auch abseits von

⁶ Vgl. Jeff Astley, *Ordinary Theology. Looking, listening and learning in theology (Explorations in practical, pastoral and empirical theology)*, Aldershot 2002.

⁷ Vgl. <http://www.ecclesiologyandethnography.com> sowie die seit 2014 erscheinende Zeitschrift „Ecclesial Practices. Journal of Ecclesiology and Ethnography“.

⁸ Das Anliegen des Projektes ist nicht wie bei Paul Zulehner, die Religion der Leute zu erforschen, vgl. dazu Paul M. Zulehner, *Leutereligion. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?*, Wien 1982.

⁹ Monika Kling, *Die „schwere-leichte Last“ des Christseins. Prophetische Theologie und christliche Nachfolge – eine Relecture des Wirkens und Sterbens des Ignacio Ellacuría SJ*, Tübingen 2012 [unveröffentlichtes Manuskript].

¹⁰ Ottmar Fuchs, *Wer's glaubt, wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel*, Würzburg 2012, 70. Fuchs unterstreicht, dass die Übertretung der Schwelle jeweils nur im Horizont der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gnade überhaupt möglich sei.

denjenigen, die herkömmlicherweise den Namen ‚Theologie‘ tragen“¹¹, existieren, bedarf es letztendlich nicht nur einer „Kirche, die hinaus geht“¹², sondern auch Theolog_innen, die sich bewegen lassen, die hinausgehen, die sich auf Begegnungen einlassen, anhören sowie sich selbst und die eigenen theologischen Auffassungen herausfordern und hinterfragen lassen.

Die Ausrichtung und die Haltung der Untersuchung fußen entsprechend auf den Grundsätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Studie verortet sich außerdem in der nachkonziliaren Tradition der lateinamerikanischen Theologie(n) der Befreiung („vorrangige Option für die Armen“¹³ bzw. Armgemachten) und schließt an postkoloniale Theologien („Option für die Ränder“¹⁴) an.

3. (Säkulare) Lebenswirklichkeiten als Ausgangspunkt

Die heutige, zunehmend säkulare Welt gilt mehrheitlich als in wachsendem Maße kirchenfern.¹⁵ Sie ist jedoch – so die These der Arbeit – keineswegs „gottlos“. Die Bezeichnung „Schwellenchrist_innen“ wird weder vereinnahmend (vgl. Karl Rahners Ausführungen zum „anonymen Christen“) noch als defizitär (vgl. Schwellenländer)

¹¹ Robert Towler, Konventionale und alltägliche Religion in Großbritannien, in: Michael Ebertz – Franz Schultheis (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern (Religion Wissen Kultur 2), München 1986, 134–140, hier 134.

¹² Franziskus, 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. 24. November 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 49.

¹³ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopates, Puebla 26.1.–13.2.1979 (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979. Wenn auch nicht wörtlich im dortigen Abschlussdokument, so ist diese Option bereits 1968 spürbar in der Versammlung in Medellín, siehe auch Gustavo Gutiérrez, Die Armen und die Grundoption, in: Ignacio Ellacuría – Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung* 1, Luzern 1995, 293–311, hier 298.

¹⁴ Andreas Nehring – Simon Tiesch (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (Religionskulturen 11), Stuttgart 2013, 221, mit Verweis auf Rasiah S. Sugirtharajah (Hg.), *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll 2006. Vgl. auch die Missionserklärung von Busan: Ökumenischer Rat der Kirchen, *Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*, Busan 2013, <http://go.wuu.de/kf9bw> (abgerufen am 01.09.2017).

¹⁵ Säkular wird hier nicht als negativ aufgefasst, sondern vielmehr im Sinne von Rainer Bucher, der das pastorale Feld als säkular bezeichnet „weil heute niemand an Gott glauben muss“¹⁵. Vgl. Rainer Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012, 29.

verstanden. Als möglicherweise „[e]vangeliumsnahe Randsiedler des Christentums“¹⁶ können Schwellenchrist_innen Zeugen des Wortes Gottes mitten im Alltag sein, die in ihrem Suchen und Finden, in ihrem Denken und Handeln bezeugen, wie und wo in ihrem Leben das Wort Gottes zum Tragen kommt.

Die Schwelle einer zunächst als Gebäude gedachten Kirche dient somit nicht als trennende und unüberwindbare Grenzlinie.¹⁷ Vielmehr eröffnet die Schwelle im eigentlichen wie auch im übertragenen Sinne akademischen Theolog_innen einen bedeutsamen Lernort, an dem Einsichten und Veränderungsmöglichkeiten erwachsen können: Die Schwelle ist einerseits ein Ort der Begegnungen, die sich auch zufälligerweise oder ohne großes Zutun ereignen können, andererseits aber auch ein Ort der Konfrontation mit fremden oder irritierenden Erfahrungen. In meiner Forschung suche ich bewusst diese Schwelle auf, um sie zum Ausgangspunkt meiner Suche nach neuen Einsichten und Ideen zu machen. Eine andere Frage ist, wie häufig ich in meiner theologischen Biografie unbewusst bereits mit dieser Schwelle in Kontakt gekommen bin. Denn möglicherweise finden sich auch in der Schar der akademischen Theolog_innen Schwellenchrist_innen.

Schwellenchrist_innen sind nicht erst ein Phänomen der säkularisierten Moderne. Als ein möglicher biblischer Vorläufer heutiger Schwellenchrist_innen kann der Zöllner Zachäus aus dem Lukasevangelium (Lk 19,1–10) angesehen werden. Für den tschechischen Theologen Tomáš Halík gilt Zachäus als „Schutzpatron der Ewig-Suchenden, all jener, die ‚Ausschau halten‘“¹⁸. Dass besagter Evangeliumstext während des Mittelalters bei der Einweihung von neuen Kirchen verwendet wurde,¹⁹ unterstreicht, dass eine Aufmerksamkeit den Suchenden gegenüber unentbehrlich ist. Halík geht noch weiter und postuliert: „Es gibt nicht wenige Zachäus-Gestalten unter uns – das Los unserer Welt, Kirche und Gesellschaft hängt[t] vielleicht in höherem Maße [...], auch davon ab, ob wir [sie] gewinnen oder nicht.“²⁰ Dieses ‚Gewinnen‘ wird hier nicht im Sinne eines Vereinnahmens verstanden, sondern vielmehr im Sinne eines Kontaktaufbaus. Entsprechend ist zu fragen, wie wir die „Zachäus-Gestalten“²¹ von heute ansprechen können, wobei Halík wichtig ist: „Einem Zachäus unserer Zeit wirklich näher

¹⁶ Bauer, Pastoral der Schwellenchristen (s. Anm. 1). In der Dissertation wird die mögliche Spannung zwischen Kirchenferne und Evangeliumsnahe näher zu diskutieren sein. Für diesen Hinweis danke ich Gerrit Spallek herzlich.

¹⁷ Die Schwelle des Kirchengebäudes dient hier als Aufhänger für die Beschäftigung mit dem Thema der Schwelle bzw. der Schwellenchrist_innen. Weder wird Kirche statisch als Kirchengebäude gedacht noch der Begriff der Schwelle auf die Türschwelle reduziert oder als Durchgangsstationsstation in das „Innere“ hinein verstanden. Vielmehr können in der Beschäftigung mit dem Begriff weitere Situationen bis hin zur Eröffnung eines Schwellenraumes herausgearbeitet werden, vgl. dazu ausführlich die Schriftfassung der Arbeit.

¹⁸ Tomáš Halík, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg/Br. 2012, 208.

¹⁹ Vgl. François Bovon, Das Evangelium nach Lukas 3 (EKK III/3), Düsseldorf/Zürich 2001, 276.

²⁰ Halík, Geduld (s. Anm. 18) 23.

²¹ Halík, Geduld (s. Anm. 18) 23.

kommen kann nur einer, der selber Zachäus war und in gewissem Maße immer noch ist.“²²

Religionssoziologische Forschungsprojekte, wie die zu „multiplen Säkularitäten [multiple secularities]“²³, zeigen Veränderungen in den religiösen und spirituellen Verortungen von weiten Teilen der deutschen Bevölkerung auf. So lässt sich zunehmend eine indifferente Haltung gegenüber religiösen Fragen und ein „pragmatische[s] Desinteresse“²⁴ den Kirchen gegenüber ausmachen. Eine eher diffus wirkende Religiosität inklusive synkretistischer Verwischungen ist auch innerhalb der verfassten Kirche zu finden, Tendenz steigend.²⁵ Der Abschied von der Kirche vollziehe sich „lautlos“²⁶ und ohne großes Aufheben, so Detlef Pollack und Gergely Rosta. Kirche werde zwar noch als „[Anwältin] des Unverfügbaren [empfundene, als; M.K.] die Institution im Hintergrund, auf die man im Notfalle zurückgreifen möchte, an deren Vollzügen man aber kaum teilnimmt und die man für die Bewältigung des Alltags meist nicht für notwendig erachtet.“²⁷

Weder Ablehnung noch Kritik sind Auslöser dafür.

„Vielmehr ist [vielen Zeitgenoss_innen; M.K.] das Engagement in der Kirche nicht so wichtig. In der Zeit des Gottesdienstes gibt es Dinge zu tun, auf die es ihnen mehr ankommt: Ausschlafen, Zeitung lesen, der Besuch von Freunden, ein Ausflug mit der Familie, die Erledigung liegengeliebener Arbeit.“²⁸

Nichtsdestotrotz sind theologische Fragen und Antworten dieser nicht eng umgrenzten Gruppe, die institutionellen kirchlichen Vorgaben oft vorsichtig bis gar skeptisch begegnet und Distanz wahrt, aber gleichzeitig einen bestimmten Bezug zur Kirche hat, für die akademische Theologie von größter Relevanz. Akademische Theologie hat sich an der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (GS 1) zu orientieren, wenn sie diesen vielzitierten Anfangssatz der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* nicht zur reinen Floskel verkommen lassen möchte.

²² Halík, *Geduld* (s. Anm. 18) 25.

²³ Vgl. Monika Wohlrab-Sahr – Marian Burchardt, *Multiple Secularities. Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities*, in: *Comparative Sociology* 11 (2012), 875–909, hier 877.

²⁴ Detlef Pollack – Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1)*, Frankfurt am Main 2015, 466.

²⁵ Monika Wohlrab-Sahr, *Umstrittene Grenzziehung – Religiöse Identitäten im säkularen Kontext* (Vortrag bei der Tagung des Cusanuswerkes zum Thema „Gott und die Welt – Religion in säkularer Gesellschaft“ am 10.11.2016, unveröffentlichtes Manuskript), 10.

²⁶ Pollack – Rosta, *Religion* (s. Anm. 24) 466.

²⁷ Ebd. 127.

²⁸ Ebd. 127.

4. Forschungsinteresse und -methoden

Für die Untersuchung ergibt sich ein zweifacher Fokus. Das formal-theologische Erkenntnisinteresse zielt auf die Leutetheologien, welche wiederum an und mit Schwellenchrist_innen (material-theologisches Erkenntnisinteresse) untersucht werden.

Das Forschungsinteresse bildet sich im Vorgehen und der entsprechenden Methodik ab. Zunächst gilt es als Ausgangspunkt, den Schwellenchrist_innen „zuzuhören“²⁹. Eine hörende Theologie, die nicht in Einbahnstraßen denkt, erfährt Rückenwind durch Papst Franziskus:

„Es geht zentral um eine Kultur [der Begegnung; M.K.], die davon ausgeht, dass mir der andere viel zu geben hat. Ich muss auf den anderen in einer Haltung der Offenheit und des Hörens zugehen ohne Vorurteile und ohne die Auffassung, er könne mir nichts geben, weil er Vorstellungen hat, die zu meinen eigenen im Gegensatz stehen oder weil er Atheist ist. [...] Jeder Mensch hat etwas beizutragen.“³⁰

In diese Begegnung einzutreten ohne einen Superioritätsstatus, einen möglichen Dissens auszuhalten und sich gegenseitig zu schützen, ist grundlegend für dieses reziproke Gespräch. Entscheidend sind nicht Ausschließungsmechanismen oder Unterordnungen, sondern ein neues respektvolles und wertschätzendes Zueinander.

Die erste Forschungsfrage lautet: Welche Themen und Fragen hinsichtlich Religion, Sinn, Gott bewegen die Schwellenchrist_innen? Der Auftrag für den oder die Forschende ließe sich dann mit den Worten von Paulo Freire folgendermaßen umreißen: „Meine Aufgabe bestand nicht darin, einen Diskurs über bestimmte Themen zu halten, sondern diese Themen in ihrem Ursprung, in der Praxis, in der sie sich als Probleme stellten, aufzudecken.“³¹ Die „generativen Themen“ der Leutetheolog_innen rücken dabei in Anlehnung an die Konzeption Freires, die er im Rahmen seines Alphabetisierungsprogramms in Brasilien entwickelt hat, in den Fokus: „Ich habe diese Themen ‚generativ‘ benannt, weil sie [...] die Möglichkeit enthalten, in viele mögliche Themen weiter entfaltet zu werden, die ihrerseits nach der Durchführung neuer Auf-

²⁹ Das „Zuhören“ ist hier analog zum „Sehen“ im pastoralen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln zu verstehen. Es handelt sich um ein methodisch-strukturiertes Zuhören gemäß den Richtlinien der qualitativen Sozialforschung, welches wiederum innerhalb einer „Phänomenologie des Zuhörens“ im Rahmen einer phänomenologisch-empirischen Theologie weiterzudenken wäre. Vgl. dazu auch Thomas A. Lotz, Phänomenologie als methodische Grundlage für empirische Praktische Theologie, in: Astrid Dinter – Hans-Günter Heimbrock – Kerstin Söderblom (Hg.), Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen, Göttingen, 242–254.

³⁰ Jorge Maria Bergoglio, Mein Leben – mein Weg. Die Gespräche mit Jorge Mario Bergoglio (El Jesuita), hg. von Sergio Rubin – Francesca Ambrogetti, Freiburg/Br. 2013, 121.

³¹ Paulo Freire – Frei Betto, Schule, die Leben heißt. Befreiungstheologie Konkret. Ein Gespräch (Evangelium konkret), München 1986, 14.

gaben verlangen.“³² Wesentlich ist dabei, „daß Forscher und Volk (normalerweise als Objekt dieser Untersuchung betrachtet) gemeinsam als Forscher handeln müssen“³³.

Für die „Erkundung“³⁴ der Leutetheologien von Schwellenchrist_innen bedient sich die Untersuchung auf kreative Weise der empirischen Sozial- und Biografieforschung sowie der Methoden qualitativer Interviewforschung.³⁵ Der Begriff der Erkundung erfasst dabei das Anliegen nicht vollständig: Eine Erkundung erinnert an Kundschafter_innen, die etwas auskundschaften, dann aber alsbald ihren Posten wieder verlassen. Hier geht es in ähnlicher Weise um eine Rückkehr der Forscherin an den Schreibtisch, welche jedoch nicht eine Abkehr von der Begegnung mit dem oder der Befragten bedeutet, sondern vielmehr ein Verweilen der Forschenden in ihrer Orientierung bei den Interviewpartner_innen, während sie das Erfahrene am Schreibtisch festhält und reflektiert. Das Erkunden ist also weniger ein Aushorchen als ein gemeinsames Entdecken und damit als ein Wagnis zu verstehen, denn:

„Empirische Theologie beginnt beim *Stauen* [...], beim Stolpern über scheinbar nebensächliche oder selbstverständliche Phänomene im Alltag. Sie startet nicht am Schreibtisch, sondern in der leibhaftigen Begegnung. [...] Es ist Aufgabe Empirischer Theologie, in wissenschaftlich geregelten Verfahren mit solchen Entdeckungen sowohl eine *Analyse der Wirklichkeit* als auch *Realitätskritik* als Impulse in die Theologie einzubringen.“³⁶

Die Weite einer empirisch arbeitenden Theologie zeigt sich in einem „weiten Empiriebegriff“³⁷, weil theologisches empirisches Arbeiten nicht nur auf das Verstehen von Wirklichkeit abzielen darf, sondern sich auch von Verfremdungen und Störungen herausfordern lassen muss. Eine Depotenzierung des objektiven Forschungsideals auf Seiten der Forschenden ist ferner im Sinne einer „Schwachen Empirie“ unerlässlich, weil empirisches Arbeiten nie völlig objektiv und vom eigenen Denk- und Kategoriensystem losgelöst sein kann.³⁸ Den eigenen (theologischen) Standpunkt als Forschende offenzulegen ist genauso unumgänglich wie im Prozess der Datengewinnung und -interpretation immer wieder das eigene Handeln selbst zu reflektieren.

³² Paulo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart/Berlin 1972, 113, Fußnote 19.

³³ Freire, *Pädagogik* (s. Anm. 32), 118.

³⁴ Vgl. den Untertitel von Kristian Fechtner, *Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen* (Praktische Theologie heute 101) Stuttgart 2010.

³⁵ Vgl. Jan Kruse, *Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz* (Grundlagentexte Methoden), Weinheim/Basel 2015 sowie Aglaja Przyborski – Monika Wohlrab-Sahr, *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, München 2009.

³⁶ Hans-Günter Heimbrock – Peter Meyer, Einleitung. Im Anfang ist das Stauen, in: Astrid Dinter – Hans-Günter Heimbrock – Kerstin Söderblöm (Hg.), *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen*, Göttingen 2007, 11–16, hier 13f. Hervorhebungen im Original.

³⁷ Ottmar Fuchs, *Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 33 (2013) 1, 15–46.

³⁸ Vgl. Bauer, *Schwache Empirie?* (s. Anm. 4).

Darüber hinaus wird im Rahmen der Untersuchung das Forschungsfeld geweitet, indem explizit Schwellenchrist_innen und nicht nur hoch engagierte Gemeindemitglieder in den Blick kommen. Die Untersuchung erweitert auch den eigenen theologischen Methodenkoffer um Methoden der qualitativen Sozialforschung, um Schwellenchrist_innen mit ihren generativen Themen im Forum der akademischen Theologie Gehör zu verschaffen.

Als Zugang zum Forschungsfeld der Leutetheologien von Schwellenchrist_innen werden entsprechend narrative Interviews gewählt.³⁹ Der Erzählstimulus lautet: „Ich möchte, dass Sie mir aus Ihrem Leben erzählen. Können Sie sich daran erinnern, in welcher Lebensphase für Sie die Themen Gott, Religion, Glaube eine Rolle gespielt haben und in welcher Weise? Sie können all die Erlebnisse erzählen, die Ihnen dazu einfallen, Sie können sich so viel Zeit nehmen, wie Sie möchten. Ich werde Sie erst einmal nicht unterbrechen, mir nur einige Notizen machen und später noch darauf zurückkommen.“

Mithilfe eines kontrastierenden Samplings (im Sinne einer maximalen strukturellen Variation)⁴⁰ und einer sukzessiven Entwicklung bzw. Erweiterung des Samples wird versucht, der Heterogenität des Untersuchungsfeldes der Schwellenchrist_innen gerecht zu werden.⁴¹

Zur Auswertung der Interviews wird auf das „integrative Basisverfahren“ nach Jan Kruse zurückgegriffen.⁴² Der variable Einsatz und die Integration methodischer bzw.

³⁹ Es wurde auf die von Gabriele Rosenthal und Wolfram Fischer-Rosenthal weiterentwickelte Form der narrativen Interviews, die sich vor allem hinsichtlich der Nachfragetechnik und der Auswertungsmethode von dem Vorgehen Fritz Schützes unterscheidet, zurückgegriffen. Vgl. Ivonne Küsters, *Narrative Interviews. Grundlagen und Anwendungen* (Hagener Studientexte zur Soziologie), Wiesbaden 2009.

⁴⁰ In Orientierung an dem *theoretischen Sampling* nach Strauss und Corbin bzw. der Grounded-Theory-Methodologie wurde das Sample im Hinblick auf Eigenschaften, die konträr zu der bzw. den zuvor befragten Personen sind, erweitert. Eine vollständige Durchführung des *theoretical sampling* erfolgte jedoch nicht im Hinblick auf eine vollständige Hypothesenbildung, da sich Auswertung der Interviews und Rekrutierung der nachfolgenden Interviewperson teilweise überschneiden. Das von Strauss und Corbin empfohlene Vorgehen wurde so zugunsten einer Orientierung am Einzelfall im Sinne von *case studies* teilweise bewusst vernachlässigt. Vgl. Anselm L. Strauss – Juliet M. Corbin, *Grounded theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim 1996, 148–165.

⁴¹ Grundkriterien für die Auswahl potenzieller Interviewpersonen waren: „Menschen, die nicht aktiv am kirchlichen Leben partizipieren, sich aber in bestimmtem Maße vom dortigen Geschehen ‚angezogen‘ fühlen und sich als Christgläubige charakterisieren“; als Altersspanne wurde 30 bis 50 Jahre angegeben. Als Merkmale für die Variation wurden Geschlecht, Herkunft bzw. Lebensmittelpunkt (Land/Stadt) sowie der Ausbildungshintergrund mit beachtet, Hauptaugenmerk lag aber auf dem Standpunkt bzw. den Bezugspunkten und dem Zugang der jeweiligen Person zum kirchlichen Geschehen. Dieser Standpunkt wurde im Vorgespräch mit potenziellen Interviewpartner_innen bzw. im Gespräch mit den jeweiligen Gatekeepern grob erörtert.

⁴² Vgl. Kruse, *Qualitative Interviewforschung* (s. Anm. 35).

gegenständlicher Analyseheuristiken im Verlauf der Analyse haben die notwendige Adaption für das vorliegende Vorhaben erleichtert. Die fallbezogene Auswertung (Längsauswertung) arbeitet die in den Interviews benannten Themenfelder heraus. In der Querauswertung stehen zuletzt neben den inhaltlichen Themen auch die Sprechweisen und Äußerungsformen der Befragten im Fokus.

Das Dissertationsprojekt bleibt nicht bei der Deskription der Leutetheologien der Schwellenchrist_innen stehen, sondern bringt diese aus systematisch-theologischer Perspektive ins Gespräch mit akademischen Theologien. Eine entsprechende „Konstellierung“⁴³ von Leutetheologien und akademischen Theologien mit Blick auf ausgewählte Themen aus den Interviews explizieren dabei Konvergenzen und Divergenzen. In einem übertragenen Sinn werden Leutetheologien und akademische Theologien miteinander in Beziehung bzw. in den Dialog gebracht, auch wenn es sich nicht um eine physische Begegnung im klassischen Sinn handelt. Die zweite Forschungsfrage lautet entsprechend: Welche potenziell kreativen Kontraste zwischen Leutetheologien und akademischen Theologien bieten Anhaltspunkte für ihre Verortung als *loci theologici*?

Dieser Prozess der Konstellierung ist spannungsvoll, aber hochproduktiv, denn beide Richtungen kommen zum Tragen: Einerseits werden akademische Theologien hinsichtlich ihrer Kompatibilität zu den Leutetheolog_innen kritisch überprüft. Eine mit-schwingende Grundfrage ist auch die nach den Themen, die die Agenda des Volkes Gottes der Agenda der akademischen Theologie vorgibt. Kommen die Themen aus dem Volk Gottes auf der Agenda der Theologie überhaupt oder eventuell nur teilweise vor? Andererseits bedarf es dieser kritischen Gegensicht auch aus umgekehrter Richtung unter der Frage, welche Leerstellen, Streitigkeiten und weniger stringente Argumentationsstränge sich aus wissenschaftlicher Perspektive in den Ausführungen der Leutetheolog_innen ausmachen lassen. Auf einer auf den theologischen Grundlagentext bezogenen Metaebene werden abschließend die formalen Zuordnungen der beiden Theologieformen als eigenständige theologische Autoritäten („*loci theologici*“) diskutiert und entsprechende Implikationen für die Pastoral und akademische (Pastoral-)Theologie aufgezeigt.

5. Mögliche Impulse und Sensibilisierungen

Sensibilisierungen und damit eventuell verbundene Veränderungsprozesse lassen sich parallel zum zweifachen Erkenntnisinteresse auch aus doppelter Perspektive aufzeigen: Der Fokus auf die Leutetheologien zeigt nicht nur den Reichtum und die Tiefe der Glaubensinhalte und -reflexion der Befragten auf. Er konfrontiert akademische Theo-

⁴³ Vgl. Christian Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern* (Praktische Theologie heute 146), Stuttgart 2017.

log_innen auch mit einem Plausibilitätscheck ihres eigenen Theologietreibens, ihrer Agenda und ihrer Sprache. Das Dissertationsprojekt tangiert dabei nicht nur praktisch-theologische Fragestellungen, sondern beinhaltet auch systematisch-theologische, erkenntnistheoretische und ekklesiologische Implikationen.

Denn: Schwellenchrist_innen, ihre Lebenswelten, ihre Fragen und Haltungen – auch den kirchlichen Praxisfeldern gegenüber – stellen nicht nur einen bisher zu wenig beachteten Diskursort, sondern auch ein wichtiges Lernfeld für (pastoral-)theologische Erkundungen und Selbstbefragungen dar. Neben Deutungshilfen für die „Suche“ der akademischen Theolog_innen danach, wie der Glaube heute zeitgemäß angeboten werden kann,⁴⁴ könnten die Ergebnisse dieser Exploration auch eine Anfrage an die gängige Ekklesiologie und Pastoral bedeuten, die bisher „nur auf dwellers [Siedler, M.K.] eingestellt [waren, M.K.]. Die Zukunft der Kirche hängt aber davon ab, inwieweit es ihr gelingt, auch die seekers [Suchenden, M.K.] anzusprechen.“⁴⁵

Monika Kling-Witzenhausen

Universität Innsbruck

Katholisch-Theologische Fakultät

Institut für Praktische Theologie

Karl-Rahner-Platz 1

A-6020 Innsbruck

monika.kling(at)uibk.ac(dot)at

<https://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/monika-kling/monika-kling.html>

⁴⁴ Vgl. Die Bischöfe Frankreichs, Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996. 11. Juni 2000 (Stimmen der Weltkirche 37) hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

⁴⁵ Tomáš Halík, Ist die Kirche dem modernen Menschen treu? Vortrag beim Jahresempfang des Bischofs von Hildesheim, 2013, <http://go.wwu.de/tznju> (abgerufen am 23.07.2018), in Anlehnung an Charles Taylor, der die Kirche als sowohl aus dwellers („Siedlern“) als auch aus seekers („Suchenden“) bestehend charakterisiert, siehe ders., The church speaks – to whom?, in: José Casanova – George F. McLean – ders., Church and People. Disjunctions in a Secular Age, Washington 2012, 17–24, hier 21.

Wenn Gott nicht mehr notwendig ist ... Oder: Was macht eine Erlösungsreligion in einer Welt, die sie nicht mehr braucht?¹

Abstract

In der Pastoral Tätige erleben und erleiden immer häufiger eine Unvermittelbarkeit zwischen einer spezifisch christlichen und säkularen Perspektive und entsprechender Relevanzsysteme. Viele Pastorkonzepte scheinen nicht die gewünschte Wirkung im Sinne einer gelingenden Glaubenskommunikation zu erzielen. Neben bereits reflektierten Gründen für solche Nicht-Korrespondenzen wird hier die These profiliert, dass säkularisierende Phänomene auch eine „Relevanzkrise des Evangeliums“ anzeigen, insofern das spezifisch christliche Differenz- bzw. Optimierungsangebot mithilfe einer Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung (biblisch: „Leben in Fülle“) und damit das Erlösungsangebot des Christentums gesamt-kulturell wie individuell weitgehend nicht mehr benötigt wird. In dieser Situation könnten jedoch an Orten, wo gerade dieses Anliegen wirksam gelebt und als solches erlebt wird, pastoral wertvolle Lernerfahrungen für die Zukunft des Christentums inmitten säkularer Kulturen gemacht werden.

Pastoral workers experience an increasing incompatibility between a specifically Christian and a secular perspective and the corresponding systems of relevance. Many pastoral concepts seem to be unable to achieve the desired effect of establishing successful faith communication. This article will discuss common and already reflected theologically argued reasons for this matter of non-correspondence and will establish the thesis that secularising phenomena also indicate a profound "relevance crisis of the gospel". The specifically Christian offering of life-optimisation (biblically: "fullness of life") through immanence-transcendence encoding or more exactly the offering of salvation itself is basically no longer needed. In this situation, however, places and ways in which this very purpose of living up to the fullness of life, is effectively lived and experienced, could be providing pastorally valuable learning experiences for the future of Christianity in the midst of secular cultures.

1. Der Areopag und die versagende Korrelation

Wo kirchlicherseits die eigene Lage innerhalb weithin säkularer Gesellschaft gedeutet werden soll, wird metaphorisch gerne die Areopagrede des Paulus aufgegriffen

¹ Dieser Aufsatz möchte Grundanliegen und -linien meiner Habilitationsschrift, die im Herbst 2017 an der Universität Erfurt eingereicht wurde, nachzeichnen und ist daher verkürzend, unterkomplex und in seiner Gesamtargumentation weniger ausgefeilt, als dies eine Ganzschrift leisten kann. Daher verweise ich für vertiefende Reflexionen bzw. weitere Prämissen, Thesen, Methodik und Ergebnisse auf die Veröffentlichung, die voraussichtlich/hoffentlich 2019 unter dem Titel „Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkulare Relevanzverlustes“ erfolgen wird.

(Apg 17,22–34).² Emanuel Carrère hat 2016 in seinem Monumentalwerk „Das Reich Gottes“ eine Doppelbiografie von Paulus und Lukas verfasst und beschreibt die Geschichte der ersten christlichen Jahrzehnte zwischen den Jahren 50 und 90 als erfolgreiche Konsolidierung einer revolutionären Heilsidee. Hierin kommt er interessanterweise auch auf die Areopagrede zu sprechen:

„Der Areopag war der oberste Rat der Stadt, jener, der Sokrates fünf Jahrhunderte zuvor zum Tod verurteilt hatte. [...] Paulus muss seine Rede wie eine große mündliche Prüfung vorbereitet haben, und er findet einen äußerst geschickten Aufhänger: ‚Athener‘, sagt er, ‚ich halte Euch eher für besonders fromme als für besonders unfromme Menschen. Ich bin durch eure Straßen gelaufen und habe Eure Tempel besucht, und ich habe einen Altar entdeckt, der *dem unbekanntem* Gott geweiht ist. [...] Nun, von diesem Gott, den ihr verehrt, ohne ihn zu kennen, will ich zu euch sprechen.‘ Ein großartiger Anfang, dem ein kleiner Kurzvortrag über besagten Gott folgt. Seine Grundzüge sind gut gewählt, um Philosophen gefallen zu können: Er bewohnt keinen Tempel und braucht keine Opfergaben. Er ist der ursprüngliche Atem, hat aus dem Einen das Viele geschaffen und dem Kosmos seine Ordnung auferlegt. Die Menschen tappen und tasten nach ihm, dabei ist er jedem Herzen nahe. Kurz, ein ziemlich abstrakter, guter Gott, kein Grund sich aufzuregen. [...] So hört man Paulus zustimmend, aber nicht besonders begeistert zu. [...] Doch plötzlich entgleist das Ganze. [...]. [Die Athener; J.L.] lächeln, zucken mit den Schultern und sagen: Nun denn, sprechen wir ein andermal weiter. Dann gehen sie und lassen den Redner allein stehen – den diese Toleranz noch mehr kränkt, als ein Skandal mit anschließender Steinigung es getan hätte. Gudemütigt, wie er ist, wird Paulus nicht alt in Athen.“³

Was in der Nacherzählung aus agnostisch-säkularer Perspektive noch deutlicher wird als in der biblischen Erzählung, ist gerade jenes, was in kirchlichen Rezeptionen der Areopag-Szene oft ausgeblendet wird: Paulus erleidet mit seiner Areopag-Rede bei der Mehrheit seiner Zuhörenden katechetischen Schiffbruch. Der biblische Text differenziert dies schließlich etwas tröstlich: „Einige Männer aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig“ (Apg 17,34). Er kennt damit zwei Reaktionsweisen auf die Verkündigung des Paulus: Korrespondenz bei allerdings weitaus höherer Nicht-Korrespondenz. Letztere hat folgende Begleiterscheinungen: Es „spotteten die einen, die anderen aber sagten: Darüber wollen wir dich ein andermal hören“ (Apg 17,33). Das Problem, das Paulus lösen wollte, scheint so nicht zu existieren und der Korrelationspunkt, den er aufseiten seiner Zuhörer_innen ausmachte (ein Altar für den ‚unbekannten Gott‘) nicht zu verfangen. Zumindest nicht so, wie es sich Paulus erhofft hat-

² Vgl. etwa das Zukunftsbild im Erzbistum Paderborn von 2014 oder aber das Jugendcafé „Areopag“ in Recklinghausen. Vgl. im diskursiven Format: Wie sich der christliche Glaube erneuern kann. Neun Reformthesen, in: CiG Nr. 44 (2017), 1–4, 2.

³ Emmanuel Carrère, Das Reich Gottes, Berlin 2016, 176f.

te. Carrère spießt dies treffsicher auf und zeigt, dass solche Erfahrungen offenbar von Anfang an zum Christentum dazugehörten.⁴

2. Die gegenwärtige Situation der Pastoral: Ohnmacht angesichts der Exkulturation des Christlichen

Die Areopagrede ist nun angesichts dieser Analyse ein sehr treffendes Paradigma für eine reale Zustandsbeschreibung des Christentums innerhalb säkularer Gesellschaften – zumindest Westeuropas. Denn die Situation der Pastoral lässt sich hier tatsächlich als eine vieler unerfüllter korrelativen Erwartungen oder eines uneingelösten Utopieüberschusses deuten. Als Belege dafür seien hier nur zwei aktuellere Diskurse angeführt, die sich interessanterweise im Zwischenbereich von akademisch-diskursiver Pastoraltheologie und pastoralen Praxisfeldern bzw. Praktiker_innen verorteten: der Amtsverzicht und spätere Band von Pfarrer Thomas Frings und das Buch „Der Jargon der Betroffenheit“ von Erik Flügge.⁵

Bei Frings zeigte sich die Desillusionierung, dass alle mit viel Idealismus angelegten Kirchen- und Gemeindebilder während seiner beruflichen Laufbahn sich als nicht realitätskompatibel, weil offenbar ungenügend korrespondenzfähig herausgestellt hatten. Infrage steht dabei nicht nur die soziokulturelle Kompatibilität der Volks- sondern auch der mit vielen Idealen und Visionen angetretenen nachkonziliaren Gemeindekirche.⁶

Den Kirchen mag daher hierzulande in vielerlei gesellschaftlichen Belangen zwar immer noch Unverzichtbarkeit bescheinigt werden, wenn man allerdings – wie es Frings beschreibt – innerhalb nicht weniger pastoraler Situationen de facto eher auf religiöse Indifferenzen trifft, hilft das offenbar wenig weiter. Oder mit den Worten Stefan Gärtners, der die Situation der deutschen Kirche aus ihrer niederländischen Nachbarperspektive beschreibt:

„Als große Konfessionsgemeinschaft kann sich die Kirche in Deutschland noch ungebrochen an alle Katholiken beziehungsweise sogar an alle Bürger richten. Das ist eine Stärke im deutschsprachigen Raum. Gleichzeitig droht diese starke institutionelle Ver-

⁴ Vgl. dazu auch Reinhard Feiter, Das Evangelium ist für alle da, in: ThG 60 (2017), 162–172, der unter Verweis auf Christoph Marksches darauf aufmerksam macht, dass die Christ_innen im römischen Imperium nicht mehr als 10% der Gesamtbevölkerung ausmachten. Vgl. ebd., 163.

⁵ Vgl. Thomas Frings, Aus. Amen. Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein, Freiburg/Brsg. 2017; Erik Flügge, Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt, München 2016. Vgl. zur weiteren Debatte auch den Diskurs zwischen Flügge und Ute Leimgruber in LS 68 (2017) sowie die Ausgabe des Magazins für missionarische Pastoral euangel 1/2017 zum Thema „Sprache“: <https://www.euangel.de/ausgabe-1-2017/>

⁶ Vgl. dazu: Jan Loffeld, Rezension zu Thomas Frings, Aus. Amen. Ende? In: ThG 60 (2017), 155–157.

ankerung die untergründigen Entkirchlichungsprozesse und die Säkularisierung von Menschen zuzudecken.“⁷

Erik Flügge beging ein angrenzendes Feld zu Frings, allerdings aus anderer Perspektive: Seine Analyse einer sprachlich sowie substantiell verengten kirchlichen Kommunikation auf beinahe allen Ebenen sprach vielen aus dem Herzen, will man doch mit der persönlich für bedeutsam gehaltenen Botschaft ankommen, und ist froh, wenn Stellschrauben endlich benannt werden. *Gefahr erkannt, Gefahr gebannt* – dieses Motto aus der Fahrschule kann vielleicht den Hype erklären, der schließlich entbrannte: Endlich, wir haben das Leck des havarierten Tankers identifiziert, jetzt kann alles besser werden. Jetzt wird die erhoffte Korrelation wieder funktionieren. Ohne Zweifel: Innerhalb der kirchlichen Verkündigung sowie Kommunikation herrscht substantieller Nachholbedarf und der allgemein platzierte Binnensprech – bis in offizielle Texte hinein – überschreitet tatsächlich häufig die Grenze zur Belanglosigkeit. Ist aber damit schon das gesamte Feld einer zunehmenden Nichtpassung zwischen Evangelium und Gegenwartskultur adressiert? Jenes Phänomen einer zunehmenden Bedeutungslosigkeit liegt letztlich, so die hier leitende Vermutung, beiden Diskursen zugrunde.⁸ Bei Frings eher im Sinne einer offen gehaltenen Frage, bei Flügge in Form von Analysen und strategisch-kommunikativen Optimierungsimperativen.

Franz-Xaver Kaufmann hat jene Grundsituation, die hier infrage steht, einmal sehr treffend auf den Punkt gebracht:

„Es geht den Kirchen in Deutschland in jeder Hinsicht gut, mit einer Ausnahme: dass sie den Kontakt zur Seele der meisten Menschen verloren zu haben scheinen, sie also innerlich nicht mehr ansprechen können.“⁹

Das bisher nicht eingehend genug reflektierte Phänomen inmitten dieser Situation scheint außerdem zu sein: Auch dort, wo Kirche und Pastoral offenbar alles oder vieles „richtig machen“, erfolgen Exkulturationsphänomene beinahe ungebrems. Korrelation und eine Wirksamkeit der Verkündigung lassen sich auch mithilfe der passendsten Adressat_innenorientierung offenkundig nicht ‚machen‘: denn auch das beste (Pastoral-)Konzept birgt keine Erfolgsgarantie im Sinne eines Relevant-Werdens des Evangeliums auf Individualebene. Der ehemalige Würzburger bzw. Paderborner Moraltheologe Bernhard Fraling benennt diese Erfahrung aus seiner spezifischen Generationenperspektive einmal wie folgt:

⁷ Stefan Gärtner, *Der Fall des niederländischen Katholizismus. Kirche und Seelsorge in einer spätmodernen Gesellschaft*, Freiburg/Brsg. 2017, 213.

⁸ Vgl. zur Relevanz- in Abgrenzung zur Plausibilitätsfrage bereits früher: Jan Loffeld, *Die Lebensdienlichkeit des Evangeliums entschlüsseln. Wissenschaftstheoretische Erwägungen einer Praktischen Theologie in der späten Moderne*, in: PThI 35 (2015), 75–82, bes. 78, sowie: Arnd Bünker, *Jargon der Betroffenheit? Zum Hype um das Buch von Erik Flügge*, <http://go.wwu.de/jzb8b> (abgerufen am 01.09.2016).

⁹ Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg/Brsg. 2011, 172.

„Wir [...] haben immer wieder versucht, die Gemeinden unter dem Zeichen des gemeinsamen Glaubens zusammen- und weiterzuführen, dem schleichenden Prozess einer allgemeinen ‚Verdunstung‘ des Glaubens zu wehren. Dennoch ließ die Zahl der aktiv am Gemeindeleben beteiligten Menschen beständig nach. Ganze Generationen scheinen sich zu entfernen und man hat kaum Mittel, den Prozess zu stoppen. [...] Wir erlebten den Aufbruch des Konzils – aber die Welt interessierte das herzlich wenig. Die Abwanderung ging weiter.“¹⁰

Ist daher die christlich-religiöse Relevanzeinbuße allein mithilfe ekklesiogener, organisationssoziologischer bzw. anderer Analysen und Strategien zu beheben – bei aller unbestrittenen Notwendigkeit, auch auf diesen Ebenen experimentieren und optimieren zu müssen? Wenn viele dieser bisherigen Strategien aber offenbar nicht die gewünschte Wirkung entfalten, muss dann nicht tiefer gefragt werden, wozu es das Christentum überhaupt nach eigener Selbstauffassung gibt? Könnte womöglich seine Urfunktion anthropologisch nicht mehr durchgängig notwendig sein bzw. gebraucht werden? Geht es daher vielleicht auch um eine *Relevanzkrise des Evangeliums* und damit seiner Kernbotschaft vom „Heil der Welt“ und der „Rettung des Menschen“ an sich?

Dies wäre schließlich die These, die es im Folgenden zu erweisen gilt: Phänomene der gegenwärtigen Bedeutsamkeitsminderung des Christentums auf Individualebene (und von daher auch gesellschaftlich) lassen sich nicht allein von der Kirchen- und/oder Gottesfrage herleiten und deuten, sondern infrage steht auch etwas anderes: das Christentum als Erlösungsreligion und damit, ob unsere Gegenwartsgesellschaft das spezifisch christliche Angebot eines „Lebens in Fülle“, das mithilfe einer Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung ermöglicht werden soll, überhaupt benötigt.

3. Der ursprüngliche Zentral- und Relevanzdiskurs des Christlichen: die Erlösungslehre

Wofür also wollte das Christentum sich zuständig sehen, wozu glaubt es die Offenbarung als ergangen und mit welchem Ziel ist es daher in die Weltgeschichte eingetreten? Eben war – vielleicht etwas vorschnell – die Vermutung geäußert worden, dass es ihm um die Erlösung der Welt, das Heil und Glück des Menschen, „Leben in Fülle“ oder – abstrakter – um ein spezifisches Differenz- und Optimierungsangebot mithilfe der Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung geht und gerade dies lebensweltlich nicht mehr notwendig sein könnte. Bevor dieser These nachgegangen wird, gilt es al-

¹⁰ Bernhard Fraling, Zur Spiritualität älterer Priester, in: Priesterrat im Bistum Münster u. a. (Hg.): Wir werden älter. Informationen für Priester im Ruhestand und zur Vorbereitung darauf, Münster 2013, 13–35, 18.

lerdings zu erweisen, dass der Erlösungsgedanke tatsächlich *das* Zentralanliegen des Christentums adressiert.

Der im Jahr 2016 verstorbene Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper hat sich bereits in seiner Tübinger Dissertation 1985 des Fraglichwerdens von Erlösung in moderner Kultur gestellt und dies mit einer treffsicheren Identifikation des theologischen Zentralkurses verbunden:

„[Es; J.L.] gibt wohl kein Wort das einerseits so unlösbar mit dem christlichen Selbstverständnis verbunden und andererseits so direkt auf menschliche Selbsterfahrung bezogen, ihr zugleich jedoch fremd geworden sein dürfte wie eben das ehrwürdig-vertraute und problembeladene Wort von unserer Erlösung.“¹¹

Und:

„Ich gehe [...] davon aus, dass mit dem Erlösungsgedanken, richtig verstanden, in der Tat das für das Ganze des christlichen Glaubens Entscheidende auf dem Spiel steht [...].“¹²

Dorothea Sattler sieht ähnlich wie Pröpper in der Erlösungslehre den Kern des Christlichen und weist sie überdies als Schnittstelle zu jeglichen anthropologischen Relevanzen aus. Mehr noch, sie identifiziert Theologie und Soteriologie:

„Die Bedeutung der Aussage ‚Theologie ist Soteriologie‘ lässt sich zusammengefasst in folgender Weise beschreiben: (1) Als programmatische Formulierung der Aufgabenstellung gibt sie der Theologie ein Kriterium ihrer *Relevanz* vor, das als ‚Wirklichkeitsbewährung des Glaubens‘ zu charakterisieren ist. (2) Zugleich weist diese Aussage auf die *Identität* der Theologie hin, die in Frage steht, wenn die von ihr betriebene Rede von Gott nicht zugleich als Rede von seinem heilvollen und erlösenden Handeln an seiner Schöpfung erkennbar wird. (3) Unabhängig von der Frage, in welchem Kontext sich die Reflexionen über das Verhältnis von Theologie und Soteriologie formten [...], ist vielfach besprochen, dass geschichtliche Heils- und Unheilserfahrungen der *Ort* sind, auf die bezogen sich die Theologie als deutende menschliche Rede von Gott äußert.“¹³

Auch Jürgen Werbick stellt explizit eine Verbindung von Erlösung und Relevanz her:

„Dass Gott rettet, das ist die Grundvoraussetzung der Soteriologie. An ihr hängt offenkundig nicht nur der Sinn allen Redens von Erlösung, sondern – heute wahrnehmbarer als je zuvor – die ‚Relevanz‘ des christlich geprägten Gottesglaubens.“¹⁴

¹¹ Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, Tübingen 1991, 19.

¹² Ebd., 37.

¹³ Dorothea Sattler, Erlösung? Ein Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg/Brsg. 2011, 45. Mit Verweis auf: Dietrich Wiederkehr, Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Freiburg/Brsg. 1976, 136.

¹⁴ Jürgen Werbick, Soteriologie, Düsseldorf 1990, 9.

Das Christentum hat, so sind sich nicht nur Pröpfer, Sattler und Werbick, sondern viele weitere Systematiker_innen über die Konfessionsgrenzen hinweg einig, über den Gnaden- bzw. Erlösungsgedanken und deren genuines Immanenz-Transzendenz-Dual während der gesamten Geschichte existenziell bedeutsame Passungen entfalten können. Allerdings ist es dazu stets zwingend nötig (gewesen), eine Bedürftigkeit solcher Erlösung anzutreffen, zu erweisen oder, wo nötig, sogar herzustellen. Doch eben dies scheint heute nicht mehr zu funktionieren.¹⁵

Der derzeitige systematische Diskurs spaltet sich aktuell in einen anthropozentrisch und stellvertretungstheoretisch ansetzenden Strang und versucht so auf unterschiedliche Weise das Christusereignis als für alle Menschen zu allen Zeiten als plausibel zu erweisen.¹⁶ Doch, und dies wäre die Kernfrage, verstehen sich weite Teile unserer Gegenwart überhaupt als im christlichen Sinne erlösungsbedürftig – ob nun anthropozentrisch oder stellvertretungstheoretisch reformuliert?¹⁷ Perlen solche Diskurse, die eine rationale Glaubensverantwortung anzielen, nicht an säkularen Relevanzen und Perspektiven ab? Daher gilt offenkundig generell für systematisch-theologische Begriffsbildungen als Plausibilitätsaufweise im Allgemeinen und – tragischerweise – für den ursprünglichen christlichen Relevanzdiskurs der Soteriologie im Besonderen ein Wort Armin Nassehis:

„[...] Wahrheitsfragen im wissenschaftlichen Sinne sind andere Fragen als Geltungsfragen der Lebensführung. Das mag etwas holzschnittartig klingen, aber gibt genau das Kommunikationsproblem wieder, das für moderne, komplexe Gesellschaften charakteristisch ist.“¹⁸

¹⁵ In diesem Sinne möchte auch Charles Taylor in seinem Monumentalwerk „A Secular Age“ entgegen der klassischen Annahmen der Säkularisierungsthese zeigen, dass eine Verschiebung des ‘Füllrahmens’ über verschiedene Zeitepochen hinweg ursächlich und damit gerade gegenwärtig verantwortlich für moderne Säkularisierungsphänomene ist. Vgl. Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge 2007 (dt. dars., Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.)

¹⁶ Zu dieser Unterscheidung vgl. Karl-Heinz Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 377–418. Zum weiteren Diskurs beider Denkformen: Jan-Heiner Tück – Magnus Striet, Erlösung auf Golgotha? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg/Brsg. 2012.

¹⁷ Praktisch-theologisch ließe sich hier analog weiterdenken, dass weder traditional-metaphysisch grundierte Konzepte noch deren moderne Umcodierungen in Form von Communio- bzw. Gemeindeftheologie, also der „Glaube an Gemeinschaft“, wie es in einem Kirchenlied vielsagend heißt (Gotteslob 826,4) und der sich in nicht wenigen aktuellen Pastoralkonzeptionen findet, die „säkulare Frage“ nach religiöser Indifferenz bzw. Irrelevanz angemessen zu beantworten scheinen.

¹⁸ Armin Nassehi, Die letzte Stunde der Wahrheit, Hamburg 2017, 121. Vgl. dazu auch den Essay in der „Zeit“ zum Osterfest 2018 unter dem Titel „Jemanden zu fragen, wie er sich das Jenseits vorstellt, ist etwa so, als würde man sich erkundigen, ob er regelmäßig masturbiert“ von Verena Friederike Hasel, in dem die Autorin klarstellt, dass alle erklärbare Einsichtigkeit oder aufweisbare „Schönheit“ der christlichen Religion sie nicht zu einem persönlichen Glauben führt. Vgl. Die Zeit Nr. 14/2018, 58.

Wenn dies zutrifft, können Relevanz- und Korrelationsfragen des Glaubens heutzutage generell nicht mehr nur von einer theoretisch-abstrakten Ebene in lebensweltliche Bezüge hinein deduziert werden. Wenn dann bzw. von daher auch beinahe alle pastoralen Ansätze und Methoden sich als begrenzt erweisen, braucht es einen neuen Ansatz praktisch-theologischen Mühens in dieser Frage. Darauf wird zurückzukommen sein.

4. Der neue und andere Umgang mit Kontingenzen: die Leerstelle des Christentums

Gegen die oben behauptete Abwesenheit einer allgemein christlich verstandenen Erlösungsbedürftigkeit ließe sich freilich einwenden: Selbstmentoring, Enhancemanent, weitere Optimierungsstrategien sind noch niemals so sehr *en vogue* gewesen wie heute.¹⁹ Und zweifelsohne hat die Rede von einer „Gesellschaft der Angst“ einiges für sich.²⁰ Aber braucht es für eine Verbesserung dieser Verhältnisse, für Existenzoptimierungen oder persönliches Glück postmodernen Zuschnitts einen menschengewordenen und zugleich transzendenten Gott? Ein Pfarrer drückte dies nach den diesjährigen Erstkommunionfeiern in seiner Gemeinde so aus: „Es lebt sich auch ganz gut ohne Gott und Kirche.“ – Ein Drittel der Familien war nicht beim vorherigen Üben für die Feier dabei gewesen und sogar zwei von ihnen erschienen am Festtag gar nicht erst zur Eucharistie – mitten im ‚katholischen Münsterland‘. Ein Beispiel für jene Prozesse, die Detlef Pollack und Gergely Rosta als „Distraction“ bzw. „Absorption“ des Religiösen²¹ beschreiben: Man merkt häufig gar nicht mehr, dass einem etwas fehlt, wenn Gott fehlt.

¹⁹ Vgl. Dirk Spreen, *Upgrade Kultur. Der Körper in der Enhancement-Gesellschaft*, Bielefeld 2015, sowie: Marie Schmidt, *Steinzeitkörper im Bioladen*, in *Die Zeit*, Nr. 29/2017, 35. Darüber hinaus erscheint am Horizont eine weitere Option, die daran gegenwärtig arbeitet, jegliches menschliche Stigma ausschalten möchte und die Idee verfolgt, den Menschen als Mängelwesen zu übersteigen: der Trans- bzw. Posthumanismus. Hier wäre nicht nur die Bearbeitung menschlicher Begrenztheit verschieden, sondern vielmehr jeglicher Ansatzpunkt verschwunden. Gewiss handelt es sich damit um Zukunftsmusik, allerdings zeigt allein die Notwendigkeit dieser Diskurse an, wie sehr hier in keiner Weise mehr auf das Potenzial der Religionen gehofft bzw. zurückgegriffen wird, sondern auf die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis und technischen Fortschritts. Vgl. dazu: Ray Kurzweil, *Menschheit 2.0. Die Singularität naht*, Berlin 2013, sowie für einen guten Überblick: Reinhard Heil, *Trans- und Posthumanismus. Eine Begriffsbestimmung*, in: Anette Hilt– Isabella Jordan – Andreas Frewer, *Endlichkeit, Medizin und Unsterblichkeit, Geschichte – Theorie – Ethik*, Stuttgart 2010, 127–149. Vgl. dazu populärwissenschaftlich: Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von morgen*, München 2017, bes. 379–537.

²⁰ Heinz Bude, *Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014.

²¹ Vgl. Detlef Pollack – Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt 2015, 230, 232, 466f., passim.

Diese Linie lässt sich bis zur scheinbar letzten bzw. größten Kontingenz, dem Tod, weiterziehen. Auch die augenscheinlich ‚letzte‘ Relevanz-Bastion eines „Not lehrt Beten“ scheint geschleift.²² Exemplarisch formuliert der koreanisch-deutsche Kulturwissenschaftler Byung-Chul Han:

„In der heutigen Zeit, die bestrebt ist, jede Negativität aus dem Leben zu verbannen verstummt auch der Tod. Er *spricht* nicht mehr. Ihm wird jede Sprache genommen. Er ist nicht mehr eine Weise zu sein, sondern nur noch das bloße Ende des Lebens, das es mit allen Mitteln aufzuschieben gilt. Der Tod bedeutet einfach die Endproduktion, das Ende der Produktion.“²³

Kontingenzen werden innerhalb einer säkularen Kultur anders und nicht selten wirksamer bearbeitet als mithilfe des christlichen Codes. Zuweilen geht es um das bestmögliche, autologische Verwandeln eines gegebenen Makels in ein Charisma.²⁴ Etwa so, wie Clueso in seinem Song „Neuanfang“ singt: „Ich kann den Wind nicht ändern, nur die Segel drehen.“ Zuweilen zelebriert man sogar eine „wunderbare Unvollkommenheit des Wirklichen“.²⁵ Oder, wie es der Soziologe Peter Gross beschreibt:

„Die Möglichkeiten verschließende Kontingenzbewältigung unterdrückt Impulse, die gerade aus der Verfassung des Menschen als eines Differenzwesens herrühren. Die Differenz soll nicht geschlossen, sondern immer wieder offen gehalten werden. In der Öffnung kommt, eher als im Neinsagen, gerade eine produktive Kraft zur Geltung.“²⁶

Dies könnte also bedeuten, dass das Christentum in seinem Uranliegen keine anthropologische Universalität (mehr?) antrifft. Der alte bzw. ursprüngliche Relevanzdiskurs wäre stumpf geworden. Oder, problematisierend zusammengefasst mit Gross: „Was [...], wenn [...] diese irdische Welt nicht mehr in eine überirdische hinein erlöst werden muss, sondern man es vielmehr bei der Differenz belässt?“²⁷

²² Vgl. Gereon Heuft, Not lehrt (nicht) beten. Repräsentative Studie zu religiösen Einstellungen in der Allgemeinbevölkerung und von Patienten der psychosomatisch-psychotherapeutischen Ambulanz eines Universitätsklinikums, Münster 2017.

²³ Byung-Chul Han, Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute, Frankfurt a.M. 2016, 41f. Han profiliert in seinen Schriften den Begriff der „Positivgesellschaft“, die als Ablösung der „Disziplinargesellschaft“ und dem Label einer „Leistungsgesellschaft“ jegliche Negativität und damit auch Ansatzpunkte für jede Soteriologie unmöglich macht.

²⁴ Vgl. zu solchen Prozessen detailliert ebenfalls: Bude, Gesellschaft der Angst (s. Anm. 20). Zum Verwandeln von Schwächen in Stärken vgl. ebd., 48. Zur Ambivalenz von Herzeigen und Verbergen: vgl. ebd. 121.

²⁵ Vgl. Carrère, Das Reich Gottes (s. Anm. 3) 239. Vgl. dazu aus dem in diesen Fragen reichen Fundus der Populärkultur exemplarisch den Liedtext zu „Feuerwerk“ von Wincent Wice, der als eine jetztzeitige Autosoteriologie gedeutet werden kann.

²⁶ Peter Gross, Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums, Bielefeld 2008, 128. Gross spricht zudem von einer „erlösungsmüden Welt“ (vgl. ebd., 29–61).

²⁷ Vgl. ebd., 128.

Sollte man unserer Zeit nun (kulturpessimistisch) immer wieder andemonstrieren, was ihr aus christlicher Sicht fehlt und dass sie es offenbar nicht merkt? Oder ist die beschriebene Lage nicht auch eine reizvolle, attraktive Ausgangsposition für das Christentum? Denn Gott(esglaube) und auch die Entscheidung für ihn wären schließlich aus allen Zwängen und Funktionalitäten befreit. Nicht zuletzt auch von der oben bereits erwähnten und nicht wenige in die Verzweiflung treibenden Fantasie, ihn mittels ausgeklügelter Konzepte ‚machen‘ zu können.

Zunächst aber ist dies eine ungewohnte Situation, da viele der bisherigen Strategien im Sinne eines aktivistisch-versuchbaren „Weiter so“ genauso wie das Ausrufen neuer Masterpläne immer sichtbarer ins Leere laufen. Die Herausforderung scheint eher in einer doppelten Haltung zu liegen: Geistlich gälte es, Ohnmachtserfahrungen auch als unerfülltes Warten zu benennen und als eigenen spirituellen Erkenntnisort zu begehen, theologisch wäre vielleicht ein erneutes oder verändertes „zur Welt kommen“ – zu lernen: an jene Orte oder Lebensentwürfe, wo christliches Leben im Sinne des Auftrages ‚funktioniert‘, „Sakrament des Heils zu sein“, wie es Rainer Bucher in Anlehnung an das letzte Konzil sagt.²⁸

Dazu soll nun im Folgenden eine Möglichkeit entwickelt werden, wie die Praktische Theologie angesichts der Relevanzleerstelle des christlichen Uranliegens helfen kann, den Glauben von Situationen und Menschen, an und in denen das Volk Gottes als „Sakrament des Heils“ bereits wirksam ist, neu zu lernen. Dies könnte eine Antwort auf die im Titel aufgeworfene Frage danach sein, was eine Erlösungsreligion in einer Welt macht, die sie offenkundig nicht mehr braucht: Sie nimmt den alten als neuen Relevanzort ernst und zwar dort, wo das Sakrament „für die innigste Verbundenheit mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) erlebbar wird, indem das Volk Gottes „das Werk Christi [weiterführt; J.L.], der in die Welt kam um [...], zu retten, nicht zu richten, zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (GS 3). Häufig eher intuitiv-ungeplant, aber genau darum umso geistvoller, perspektivenreicher und interessanter.

5. Praktische Theologie kenotisch und post-rationalisierend: Relevanzen des Glaubens neu von Orten erlösten Lebens her lernen

Ottmar Fuchs deutete kürzlich die Grundsituation, innerhalb derer sich Pastoral und Pastoraltheologie nach dem Konzil weitgehend befinden, mithilfe einer erhellenden Parallelisierung zum Leben Jesu:

„Die kirchliche Pastoral scheint in der Gefahr zu sein, die Verkündigung hauptsächlich von der Reich-Gottes-Botschaft Jesu in den Evangelien her zu gestalten und seinen

²⁸ Rainer Bucher, Nicht in Idyllen flüchten. Nochmals zur Kurskorrektur von Pfarrer Frings, <http://go.wwu.de/1fasc> (abgerufen am 21.01.2018).

Tod lediglich als eine Konsequenz dieses Lebens zu begreifen. Es ist dies die Phase, in der noch auf die Annahme der Gottesherrschaft gehofft wird. Dieser Heilsoptimismus wird aber spätestens dann durchbrochen, als Jesus erkennt, dass seine Mission im Sinne eines geschichtlichen Erfolgs scheitert. Nun wird eine neue Qualität in der Reich-Gottes-Botschaft offenbar. Gibt es für die Menschen auch in der Ablehnung der Liebe Gottes eine Rettung? Gibt es eine Rettung für Mensch und Welt aus dem Teufelskreis der Zerstörung heraus?“²⁹

Wenn sich tatsächlich eine vorwiegend in diesem Sinne korrelativ angelegte (Pastoral-)Theologie und kirchliche Praxis am Paradigma des „Galiläischen Frühlings“ und seinen „Erfolgen“ orientierte, könnte nun die immer deutlichere Nicht-Korrespondenz den Übergang in ein neues Paradigma anzeigen: Es könnte u. a. bedeuten, Theologie und Pastoral vom Grundgedanken des Christentums, der „Rettung“ bzw. des „Heils der Welt“, also gerade von dort her, wo der Glaube in die Krise geraten ist, neu zu perspektivieren.

Dies würde konkret heißen, in kenotischer Grundhaltung³⁰ das Evangelium, den wirksamen Glauben neu von solchen Orten her zu erlernen, wo Rettung erfahren wird und das Christentum sich bereits in diesem Sinne von seinem soteriologischen Grundverständnis her erneuert hat. Von dort her schließlich, wo das Urmysterium von geschenktem „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) gerade an Orten, Gelegenheiten und Ereignissen, wo dies inmitten selbstverständlicher Säkularität nicht mehr als allgemein notwendig vorausgesetzt werden kann, erfahren wird.

Wie kann sich Praktische Theologie dann aber von ihrem Theoriedesign her als kenotisch verstehen? Christian Bauer deutet das Gemeinte mithilfe von *Gaudium et spes* an:

„Um [...] Schritte auf diesem Weg anzugehen, braucht es also einerseits das „Licht der Offenbarung“ (GS 33) und andererseits das ‚Licht der Erfahrung‘ (GS 46) im alltäglichen Lebenswissen möglichst vieler Menschen. Nur in ihrem unmittelbaren Zusammenspiel ereignet sich Pastoral. Und nur darin erschließt sich auch das Dogma.“³¹

Einer kenotischen Haltung darf es – wie es schon der Begriff der Kenose nahelegt – nicht um Selbstaufgabe des Geglauten gehen, sondern um sein Entdecken aus der

²⁹ Ottmar Fuchs, *Die andere Reformation. Ökumenisch für eine solidarische Welt*, Würzburg 2016, 55.

³⁰ Vgl. zu einer kenotischen Grundstruktur der Praktischen Theologie: Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2010, bes. 203–232; im Sinne einer theologischen Grundhaltung auch: Ansgar Kreuzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg/Brsg. 2011.

³¹ Christian Bauer, *Pastorale Wende? Konzilstheologische Anmerkungen*, in: Ders. – Michael Schüßler, *Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen*, Mainz 2015, 9–49, 42. Vgl. dazu auch: Christian Bauer, *Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes*, in: *PThI* 33 (2013) 2, 81–97.

Perspektive der Gegenwart, ihrer wirksamen Glaubens- und Lebenspraxis. Von dort her, wo Evangelium und Leben miteinander auf hilfreiche und subjektiv relevante Weise re-agieren. Die Praktische Theologie geht damit selbst an Orte, an denen das Volk Gottes sich bereits intuitiv oder – wenn man so will – geistgewirkt in Prozessen kenotischer Selbstentäußerung befindet und damit die Grundbewegung der risikobehafteten göttlichen Inkarnation nachvollzieht. Wissend, dass sich Erlösung genau und nur so ereignet hat und heute ereignen kann.

Wie dies wissenschaftstheoretisch weiterhin verständlich werden könnte, soll nun mithilfe von systemtheoretischen Einsichten Armin Nassehis entwickelt werden, der – völlig theologiefrei – angesichts der faktischen Pluralität unterschiedlichster theoretisch-normativer Ordnungsvorstellungen die Frage stellt, wie Ordnungen überhaupt zustande kommen. Jene entpuppen sich ihm zufolge nämlich stets als Unterscheidungen, „die uns aus der Vergangenheit bekannt sind, aber für die Zukunft nicht taugen“³². Denn sie sind gerade innerhalb der jeweiligen Intelligenzen oder Logiken diverser Funktionssysteme, innerhalb derer unsere spätmoderne Gesellschaft agiert, alles andere als kalkulierbar oder transparent. Komplexität der Gesellschaft bedeutet daher: „Ordnung ist nicht Voraussetzung, sondern das Resultat von Praxis.“³³ Erst im Nachhinein werden der rote Faden, das ordnungsleitende Interesse deutlich und für Ordnungsvorstellungen nutzbar. Denn:

„Ordnung ist unwahrscheinlich und letztlich nur aus sich selbst heraus erklärbar, nicht aus der Gesamtmenge aller Möglichkeiten. Deshalb kann man Ordnung nicht vorwärts, sondern nur rückwärts verstehen.“³⁴

Hier erhält das bekannte Wort Søren Kierkegaards, dass das Leben vorwärts gelebt werde, aber nach rückwärts verstanden und folglich gedeutet werden könne, eine schöne Parallele. Das Problem einer komplexen Gesellschaft ist es, dass diese Deutungen nicht mehr auf eine Meta-Ordnung bzw. einen gemeinsam gesicherten Erfahrungsbezug zurückgreifen können.³⁵ Dem versucht eine kenotische Grundhaltung der Praktischen Theologie, welche einen je individuell bedeutsamen Glauben aus den „best-practices“ des Volkes Gottes heraus post-rationalisieren möchte, Rechnung zu tragen. Es bedeutet, den Glauben als wirksam von jenen Orten, Gelegenheiten und

³² Armin Nassehi, *Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und die Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss*, Hamburg 2015, 132.

³³ Ebd., 153.

³⁴ Armin Nassehi, *Die Macht der Unterscheidung. Ordnung gibt es nur im Durcheinander*, in: *Kursbuch 173* (2013), 9–31, 16.

³⁵ Nassehi gebraucht hierfür ebd. ein schönes Beispiel aus der „Ökologie des Geistes“ von George Bateson: Ein Buchstabensalat aus einem Filmtrailer wird zum Wort DONALD geschüttelt. Dies geht nur, weil der Film während der Produktion rückwärts laufen gelassen wird. Ordnungsvorstellungen sind dementsprechend nicht ursprünglich vorhanden, sondern nur in Rekonstruktion aus gemachter Erfahrung ermittelbar. Vgl. Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 1981, 33.

Weisen her zu erlernen, wo er bislang als solcher unerkant gelebt wird. Natürlich atmet eine solche Perspektive Praktischer Theologie einen ausgesprochenen Optimismus: dass Menschen, die an jenen Orten, Gelegenheiten und in diesen Ereignissen leben, ihre eigenen und existenziell bedeutsamen Theologien haben, die es zu erfahren gilt. Es geht daher nicht um Wahrnehmungen eines ausnahmslosen Abbruchs, wie ihn etwa die klassische Säkularisierungsthese prognostizierte, sondern vor allem um radikale Transformationen, die es zu würdigen gilt.

Eine solch optimistische Haltung hat mindestens zwei theologische Argumente anderer Disziplinen auf ihrer Seite. Zum einen ein kirchengeschichtliches: John Henry Newman hatte seinerzeit gezeigt, wie während der sogenannten arianischen Wirren des dritten bzw. vierten Jahrhunderts der Glaube an die Gottheit Jesu Christi, der später in Nizäa als Glaube der Kirche bestätigt wurde, im normalen Gottesvolk bewahrt worden und auf das Konzil gekommen war. Der Großteil der Bischöfe war bereits arianisch und es hätte nicht viel dazu gefehlt, dass sich dieser Glaube lehramtlich durchsetzt.³⁶ Große Teile des Volkes Gottes jedoch hatten den Weg in die Zukunft gleichsam schon implizit in sich verborgen.

Ein anderes Argument und auch eine weitere Matrix für eine solche kenotische Grundhaltung, stammt von der „Wiege“ der Dogmengeschichte. Kein geringerer als Karl Rahner parallelisiert einmal die innere Struktur einer Glaubensaussage mit der Situation liebender Menschen:

„Der liebende Mensch weiß um seine Liebe. [...] Dieses Wissen ist unendlich reicher, einfacher und erfüllter, als es eine Summe von Sätzen über die Liebe sein könnte. Dennoch entbehrt dieses Wissen nie eines gewissen Maßes an reflexer Gesagtheit: der Liebende gesteht sich wenigstens selbst seine Liebe ein, er ‚sagt‘ wenigstens sich selbst etwas von seiner Liebe. Darum ist auch eine fortschreitende Selbstreflexion für diese Liebe selbst nicht gleichgültig; sie ist nicht eine nachträgliche Beschreibung einer Sache, die an dieser selbst nichts ändern würde. [...] Die (richtige) Selbstreflexion in Sätzen (in ‚Gedanken‘, die sich der Liebende selbst über seine eigene Liebe macht) ist so ein Stück der fortschreitenden Wesensverwirklichung der Liebe selbst, nicht bloß ein Begleitphänomen, das für die Sache selbst belanglos wäre. [...] Sie lebt in jedem Augenblick vom Ursprung und von der reflexen Erfahrung über sich selbst her, die je diesem einzelnen Augenblick vorausging. Wir sehen: ursprüngliches, satzloses, unreflexives wissendes Haben einer Wirklichkeit und reflexes (satzhaftes) artikuliertes Wissen um dieses ursprüngliche Wissen sind keine sich Konkurrenz machenden Gegensätze, sondern sich gegenseitig bedingende Momente einer einzigen Erfahrung,

³⁶ Vgl. Heike Gieser, Hören auf das Gottesvolk? Bemerkungen aus kirchenhistorischer Perspektive zu einer Herausforderung seit frühchristlicher Zeit, in: Thomas Söding (Hg.), Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission (QD 281), Freiburg/Brsg. 2016, 159–198.

die notwendig ihre Geschichte hat, Wurzel und Blatt sind nicht dasselbe, aber leben voneinander.“³⁷

Für das Christentum heißt dies analog zu Rahner, vom impliziten Wissen des Volkes Gottes zu lernen. Beide Seiten, das unreflexe sowie reflexe, satzhafte Wissen sind sich gegenseitig bedingende Momente, auch und gerade in der Genese und im Relevantwerden von Glaubensaussagen. Die rationale Reflexion fällt daher nicht aus, sondern verweist die Praktische Theologie schließlich auf den Dialog mit systematischen Fächern. Was hat etwa im Sinne des *sensus fidelium* der wirksame und gelebte Glaube einer rationalen Reflexion des Glaubens zu sagen und umgekehrt?

Gewiss ist bei postrationalisierenden Prozessen niemals eine absolute Methodensicherheit zu erlangen, denn das konkrete Glaubensleben und der Geist, der es ermöglicht, sind per definitionem überraschungsaffin und dynamisch. Dies ist sicherlich Stigma, aber auch der Charme einer solchen Fachauffassung. „Kenotische Postrationalisierungen“ können jedoch eine Chance sein, gerade von dort her neu zu lernen, wo man jenen ursprünglichen Codes der Rettung und des Heils glaubt. Denn sie machen die *differentia specifica* eines Lebens aus dem Evangelium aus.

Ein Beispiel - neben sicherlich vielen anderen aus dem reichen Fundus der Praxis des Volkes Gottes³⁸ - dafür soll nun abschließend und gewiss stark verkürzend exemplarisch deutlich werden.

6. Ein Beispiel: das Kloostergästebuch der Abtei Slangenburg

Auch oder gerade inmitten der stark säkularisierten Länder Mitteleuropas gibt es solche Orte, an denen der Glaube als heilsam bzw. je subjektiv als lebensbereichernd erfahren wird. Als abschließenden Nachweis sollen dazu nun exemplarisch schlichtweg Auszüge aus dem Gästebuch der *Abtei Slangenburg* bei Doetinchem in den Niederlanden vorgestellt werden.³⁹ Freilich bleiben hier die Herkunft der Schreiber_innen sowie ihr religiöser Hintergrund neben anderen Detailinformationen weitgehend im Dunkeln. Dennoch ist es trotz dieser Einschränkung erstaunlich, welche starken, pluralen und sie zugleich heilsam-verändernden Erfahrungen Menschen offenbar an diesem kontemplativen Ort machen. Dabei taucht die Verquickung von Kontemplation bzw. Liturgie mit benediktinischer Gastfreundschaft, sprich Diakonie erstaunlich oft auf. Offenbar scheint hier eine Urverbindung von Gottes- und Nächstenliebe, von gelebter Caritas und gefeiertem Glauben zusammenzugehören bzw. in diesem Zusam-

³⁷ Karl Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: ders., Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1960, Bd. I, 49–90, 76f.

³⁸ Vgl. zu weiteren, sehr pluralen Beispielen wiederum die Habilitationsschrift „Der nicht notwendige Gott“ (s. Anm. 1).

³⁹ Persönliche Übersetzung aus dem Niederländischen. Zu weiteren Beispielen vgl.: Jan Loffeld, Der nicht notwendige Gott. Weitere Infos zur Abtei ebd. und unter <https://willibrordsabdij.nl/>

menklang und Kontext fruchtbar zu ‚funktionieren‘. Sie wird auf ungeplante Art zum Zeugnis und zeigt an, wie die klassischen Grundvollzüge der Kirche hier verschmolzen sind.⁴⁰

Liebe Brüder,

Danke für die Gastfreundschaft und diese besondere Erfahrung. Es war für mich ein Wochenende in Ruhe, das mir half, zu mir selbst zu kommen.

Ich bin dieses Wochenende auf eine schöne und warmherzige Weise durch das Christentum berührt worden.

[März 2011]

Liebe Brüder,

der Herr hat an mich geglaubt und mich erneuert. Beten, singen und feiern ist Balsam für die Seele. Danke für Ihre Gastfreundschaft und Freundlichkeit, Ihre Inspiration, Ihre Gebete, Ihre Texte und Ihr Singen. Der Herr segne Sie, Ihre Abtei und alle, die bei Ihnen und mit Ihnen den HERRN suchen und ihn lobpreisen.

[Oktober 2015]

Zuerst: die Stille ist weit weg,
doch sie kommt langsam zu mir.
Mein Denken und meine Angst verstummt,
sie schauen mich an, ich sage nichts mehr.

Ich seh, wo ich weit weg von dir bin,
doch dann ist auf einmal so weit weg
auch die Sünde.

Von der Lüge bin ich nun weit weg.
In dir finde ich Kraft und Sinn,
und schließlich: die Wahrheit hab´ ich gefunden.

[Dezember 2015]

⁴⁰ Sie sind hier daher praktisch dimensional und weniger handlungstheoretisch angelegt, vgl. dazu schon Maria Widl, *Pastorale Weltentheologie. Transversal entwickelt im Diskurs mit der Sozialpastoral*, Stuttgart 2000, 220–226.

Danke für die Gastfreundschaft und dass ich drei Tage in der Abtei mitleben durfte. Die Ruhe und Regelmäßigkeit des Mönchslebens haben mir gutgetan und mir die Möglichkeit gegeben, einmal gut über mein Leben nachzudenken.

Inspirierend ist es, wie Sie in der Ruhe und Regelmäßigkeit Ihr Leben sinnvoll (mit viel Beten, so denke ich) Gott weihen können.

Ich weiß mich in Christus, dem Retter, mit Ihnen verbunden.

[Januar 2017]

Gewiss: Es stellen sich viele Anschlussfragen, unter anderem jene nach der Übersetzbarkeit dieser Erfahrungen in andere Kontexte. Dennoch lässt sich hier lernen, dass dort, wo das Christentum seinen ursprünglichen Codes traut, nämlich in der Kombination von Gottes- und Nächstenliebe „Sakrament des Heils“ zu sein, etwas geschehen kann. Dabei wird die Kontemplation zum Ort der Nächstenliebe, ohne dass dies gegenseitig funktionalisiert wäre. Die gelebte Diakonie benediktinischer Gastfreundschaft ist zugleich der Glaubwürdigkeitstestfall kontemplativer Gottesliebe und Gottsuche. Unplanbar, frei von jeder Zwangsläufigkeit oder allem pastoralen Erfolgszwang – aber relevant.

Daher scheint es tatsächlich möglich, dass kenotische Postrationalisierungen helfen, den Glauben als existenziell bedeutsam von den Orten und Gelegenheiten her neu zu lernen, an denen er für einige einen wirksamen und für sie singulären qualitativen Unterschied markiert, der nur mithilfe des Evangeliums möglich ist – und vielleicht für andere möglich werden könnte. Zentral ist daher ein Neu-Lernen der soteriologischen Urfunktion des Christentums aus der Praxis des Volkes Gottes, wie es im aktuellen Heute einer säkularen Kultur ‚funktionieren‘ kann.

An solchen Stellen gilt es weiter zu suchen, zu forschen und vor allem: sich überraschen zu lassen. Hier wie andernorts kann man das gelebte Evangelium auf eine Weise erleben, wie es sich – auch kirchlich-institutionell – entgrenzt und menschlich weitgehend pluriform ereignet. Diesen Freilassungen, in denen sich das ursprünglich Eigene neu finden lässt, gilt es künftig praktisch-theologisch sowie spirituell verstärkt zu trauen.

Außerdem: Wenn Gott gesamtulturell nicht mehr *notwendig*, aber gerade an solchen neuen Orten *möglich* ist, ist der Glaubensakt nicht nur ehrlich und authentisch, sondern vor allem völlig *frei*.

Dr. Jan Loffeld

Professor für Pastoraltheologie

Katholische Hochschule Mainz, Fachbereich Praktische Theologie

Saarstraße 3

55122 Mainz

Tel.: +49 (0) 6131 289 44-651

jan.loffeld(at)kh-mz(dot)de

<https://www.kh-mz.de/hochschule/ansprechpartner-innen/lehrende-nach-fachbereichen/pt/jan-loffeld/>

Ist die Pastoraltheologie eine unhistorische Wissenschaft?

Abstract

Die Geschichte der Pastoraltheologie ist im Fachdiskurs an den Rand gedrängt worden. Der Artikel wirft einen Blick auf das Verblässen der fachgeschichtlichen Dimension in der aktuellen Lehrbuchliteratur und geht den konzilsrezeptionellen Gründen für diese Entwicklung nach.

The history of pastoral theology has been marginalized in specialist discourse. The article takes a look at the fading of the historical dimension in current textbook literature and explores the reasons for this development, which derives from a specific understanding of the Second Vatican Council.

Man muss keine Ressentiments gegenüber dem Fach haben, um die in der Überschrift gestellte Frage mit einem klaren ‚Ja!‘ zu beantworten. Man kann das sogar mit sehr viel fachbezogenem Optimismus und aus wissenschaftstheoretischer Überzeugung tun, wenn man zum Beispiel sagt: ‚Die Pastoraltheologie hat die Aufgabe, das Handeln in der Kirche unter den Vorzeichen der Gegenwart zu beschreiben, zu beurteilen und zu orientieren, in der Verantwortung für eine Kirchengestalt, die in der Zukunft liegt ... Der Blick auf die Geschichte geht in die falsche Richtung, es ist anspruchsvoll genug und kann eigentlich schon nur ausschnitthaft geleistet werden, zu den wichtigsten aktuellen Entwicklungen in der Theologie und in den Nachbarwissenschaften auskunftsfähig zu sein. Die geschichtliche Forschung ist etwas für (tendenziell rückwärts-gewandte) Nischeninteressierte.‘

Exemplarische Rezeption: Fokussierung auf einzelne Epochenszenarien

Eine solche stereotype Aussage überspitzt die Gegebenheiten selbstverständlich. Sie kann die fachinterne Problematik mit der Geschichtsperspektive nur auf knappem Raum anschaulich zu machen versuchen. Die Schwierigkeiten sind trotzdem gut sichtbar. Sie treten in den geschichtsbezogenen Passagen aus den aktuelleren Einführungs- und Handbuchveröffentlichungen gewissermaßen gebündelt zutage.

Ein exemplarisch arbeitender Rezeptionsstrang, für den beispielsweise Reinhard Feiters Basistext im Studienmodul Praktische Theologie¹ in Betracht kommt, isoliert einzelne Teilstücke aus dem Gesamthorizont der Fachgeschichte, um Kernstrukturen der Pastoraltheologie offenzulegen. Der Überleitungstext zum Unterpunkt „Kleine Ge-

¹ Vgl. Reinhard Feiter, Einführung in die Pastoraltheologie, in: Clauß Peter Sajak (Hg.), Praktische Theologie (Theologie studieren im modularisierten Studiengang, Modul 4/UTB 3472), Paderborn 2012, 15–63.

schichte der Pastoraltheologie“² gibt darüber Auskunft: Es entrollt sich auf den nachfolgenden Seiten kein Aufriss der zentralen Entwicklungsetappen. Es werden nur verhältnismäßig schmale Ausschnitte gezeigt. Diese Einsichtnahmen in die Geschichte müssen funktional, ‚mit Richtungsangabe‘ gelesen werden. Sie machen ein Verständnis von Pastoraltheologie als Krisendiskurs (kirchenstrategisch-reflexive Bearbeitung der großen gesellschaftlichen Transformationsprozesse) stark, indem sie es mit dem dazu passenden geschichtlichen Anschauungsmaterial anreichern und in die diachrone Ebene hinein ausdeuten. Die Argumentation läuft am Ende auf eine Identitätsvergewisserung hinaus: Wenn die Pastoraltheologie heutzutage ihre Aufgabe wesentlich (auch) darin sieht, einen Resonanzraum auf die kirchlichen bzw. christentümlichen Schwächungsphänomene in der Gegenwart (Klerikermangel, Entkopplung von Religiosität und Kirchenbindung usw.) zu konstituieren bzw. offenzuhalten, dann hat sie sich damit nicht, wie man glauben könnte, noch einmal neu erfunden. Sie ist gewissermaßen ‚nur‘ zu ihren Ursprungsmotivationen zurückgekehrt.

Eine solcher Zugriff auf die Geschichte hat möglicherweise den Vorteil, die starken Pluralisierungs-, Ausdifferenzierungs- und Vereinzlungskräfte innerhalb der Pastoraltheologie von heute nicht als Problem, sondern als Lösung bzw. genuine Fachgestalt wahrnehmen zu können. Eine spürbare Selektivität bei der geschichtlichen Beweisführung kommt unter allen Umständen dabei heraus. Feiter bezieht sich in seinem Text auf zwei Repräsentanten aus der Fachgeschichte: Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785) und Johann Michael Sailer (1751–1832). Sie treten gewissermaßen als Zeitzeugen einer Mehrfachkrise im Umfeld der Aufklärung in Erscheinung. Rautenstrauch hatte es demzufolge mit der Herausforderung der vernunftverantworteten Systembildung von Erfahrungsgehalten (Verwissenschaftlichung) für die Universitätstheologie zu tun. Sailers Bewährungsprobe bestand aus Feiters Blickwinkel in erster Linie in der sozialen Entflechtung von Staatsorganisation und Religionsausübung (Säkularisation).³ Die Fokussierung auf die Wendezeit vom 18. zum 19. Jahrhundert führt dazu, dass aus dem geschichtlich aufgezogenen Abschnitt kein solider Eindruck von Diachronie entsteht. Der Text verkoppelt im Wesentlichen nur die Anfangs- und die Gegenwartsphase der Pastoraltheologie miteinander. Er überspringt zentrale Etappen dazwischen. Die Aussparungen betreffen vor allen Dingen die langwierigen und nachhaltig einflussreichen Entwicklungen in der sogenannten Pianischen

² Vgl. ebd., 17–23, bes. 17.

³ Es öffnet neue Perspektiven, dass gerade diese beiden Fachvertreter durch Feiters Gedankengang in direkter Nähe zueinander zu stehen kommen, setzt doch das traditionelle Geschichtsverständnis an der Stelle eine dick gezogene Trennlinie an; vgl. die Erstnennung der dann klassisch gewordenen (aber auch kontrovers diskutablen) Oppositionsbildung zwischen einer ‚josephinisch‘ und ‚wissenschaftlich‘ ausgeführten Pastoraltheologie bei: Franz Dorfmann, *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung*. Nach Archivalien bearbeitet, Wien u. a. 1910, 184–204.

Ära⁴, also die Zeit von Papst Pius IX. (1846–1878) bis in das Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Dieses Stück Kirchengeschichte stellt der Pastoraltheologie unter Krisenbearbeitungsaspekten zugegebenermaßen ein schlechtes Zeugnis aus. Die Fachvertreter waren durch die Bank offen ultramontan oder vertraten jedenfalls keine Thesen, mit denen sie bei den kirchlichen Zensurbehörden unter Beschuss hätten geraten können. Ausnahmen – gab es sie überhaupt wirklich? – bestätigen nur die Regel.⁵ Man kann deshalb aber nicht, ohne die Sachverhalte an entscheidender Stelle zu verkürzen, von den Signaturen völlig absehen, die der Ultramontanismus dem Fach mitgegeben hat. Eine derartige Unterschlagung würde nämlich verkennen, dass die pastoraltheologischen Entwürfe aus dieser Zeit nicht anders als ihre Vorläufer als Konzeptionen gedacht waren, sich zu den Bedürfnislagen in der Gegenwart zu verhalten, und von daher wenigstens auch beanspruchen können, als solche Versuche wahrgenommen zu werden. Das Zugeständnis, dass man dann sicher sehr viel mehr über Gefolgschafts- und Ausweich- als über Widerstandsprogrammatiken reden müsste, ändert dabei eigentlich nichts am Grundsatz.

Feiter schlägt demgegenüber vor, dass eine systematische Aufarbeitung, wie sich die Pastoraltheologie in der Spätphase des „langen 19. Jahrhunderts“ (Eric Hobsbawm) artikuliert hat, anhand des Paradigmas der wissenschaftlichen Spezialisierung bzw. Ausdifferenzierung erfolgreich sein kann.⁶ Wenn man diese Spur konsequent weiterverfolgte, käme man nicht aus, ohne sehr viel unerforschtes Gelände zu betreten und

⁴ Vgl. die komprimierte Epochendiagnose: Rudolf Lill, *Die Macht der Päpste*, Kevelaer 2006; zum wissenschaftsgeschichtlichen Prozess die Rekapitulation der wichtigsten Stationen bei: Klaus Unterburger, *Vom pastoralen zum ordentlichen Lehramt und wieder zurück? Theologie und Lehramt 1863–2013*, in: Erich Garhammer – Michael Lohausen (Hg.), *Mehr als Theologie. Der Würzburger Hochschulkreis (Würzburger Theologie 16)*, Würzburg 2017, 42–66.

⁵ Der Tübinger Moralthologe Joseph Gehringer (1803–1856) ist in diesem Kontext eine hervorstechende Persönlichkeit. Seine Bücher „Liturgik“ und „Theorie der Seelsorge“ landeten Ende der 1840er-Jahre auf dem Index. Er selbst griff einer Zwangsabsetzung vor, indem er von seiner Professur zurücktrat, und bekam eine Stelle als Pfarrer in der Nähe von Heilbronn; vgl. Herman H. Schwedt, Art. Gehringer, Joseph, in: *BBKL*, Bd. XXI, 2003, 467–470. Man kann bei den einflussreicheren Fachvertretern am ehesten an den Freiburger Pastoraltheologen Cornelius Krieg (1838–1911) denken, der einen über zwanzig Jahre dauernden kollegialen Briefwechsel mit dem im Erzbistum Köln angeeckten Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs (1852–1928) unterhielt, aber nicht an den oft fälschlicherweise in das liberale Lager gesteckten Tübinger Professor Anton Graf (1811–1867); vgl. Martin Kraft, *Briefwechsel zwischen Cornelius Krieg (1838–1911) und Heinrich Schrörs (1852–1928). Ein Beitrag zur Freiburger Diözesan- und Universitätsgeschichte*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 112 (1992), 133–254; Rudolf Reinhardt, Art. Graf, Anton, in: *BBKL*, Bd. XIV, 1998, 1057–1059.

⁶ Vgl. bei Feiter, Einführung (s. Anm. 1) 22 die Interesse weckende, aber dann nicht mehr konkreter erläuterte Bemerkung: „[D]ie Geschichte ihres [gemeint: Pastoraltheologie; M. L.] zweiten Jahrhunderts ist eine Geschichte von Sezessionen, Abspaltungen und Verselbstständigungen ihrer Teilgebiete.“ Vgl. einen ersten, inhaltlich argumentierenden Klassifizierungsversuch, der in Vergessenheit geraten ist, bei Dorfmann, *Ausgestaltung* (s. Anm. 2) 220–259.

zu strukturieren, beispielsweise durch die Auseinandersetzung mit Anselm Rickers (1824–1902) pastoralpsychologischen Entwürfen⁷, Heinrich Swobodas (1861–1923) Analysen zum Einfluss der Urbanisierung auf die Veränderungen von Seelsorgesettings⁸, Cornelius Kriegs (1838–1911) Vorstoß in die Richtung einer am Individuum orientierten Pastoral⁹ oder durch die Einbeziehung von Exponenten der sich als neues praktisch-theologisches Fach etablierenden Religionspädagogik.

Verallgemeinernde Rezeption: Subsumierung unter eine Pauschalidee

Herbert Haslinger legt im Vergleich mit Feiter in seinem 2015 publizierten umfangreichen Handbuch die historischen Zusammenhänge sehr viel konventioneller aus.¹⁰ Der Anteil der geschichtlichen Erläuterungen an dem fünfhundert Seiten starken Buch ist minimal: Es geht dem Verfasser an dieser Stelle nicht um Differenzierungen im Detail, sondern um die Reduktion auf die allernötigsten Wissensbestände. Haslinger macht sich für seine Beschreibungen den Grundsatz zu eigen, dass eine derartige Kompaktübersicht hauptsächlich leisten sollte, die (lange) zurückliegende Vermittlungspraxis in der Pastoraltheologie als ein hermetisch abgeschlossenes, ausrangiertes Denk- und Handlungssystem aufzuweisen, nach dem ein Fachkonzept, das den Ansprüchen der Gegenwart genügen soll, „nicht [...] strukturiert werden kann“¹¹. Eine derartige Generalkritik verfängt aber nur unter der Voraussetzung der Pauschalisierung: Man muss alle Nuancierungen aus dem Spiel lassen und hervorkehren, was bei den Transformationen, die mit dem Fach vonstatten gegangen sind, immer gleich geblieben ist. Es geht um die Bildung des kleinsten gemeinsamen bzw. generellsten Nenners aus den vielgestaltigen und multidirektionalen Entwicklungen. Haslinger nutzt dafür ein klassisches Deutemodell: die Kennzeichnung der „Pastoraltheologie als Anleitung [...] der

⁷ Vgl. Anselm Ricker, *Pastoral-Psychiatrie zum Gebrauche für Seelsorger*, Wien ²1889; zu ihm: Elisabeth Kovács – Gottfried Roth, *Anselm Ricker und seine Pastoralpsychiatrie 1824–1902/03. Von den Anfängen pastoralmedizinischer Lehrtätigkeit an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien*, Wien 1973.

⁸ Vgl. Heinrich Swoboda, *Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie*, Regensburg u. a. 1909; zu ihm: Johann Weißensteiner, *Univ.-Prof. Heinrich Swoboda (1861–1923). Dozent für christliche Archäologie und kirchliche Kunst, Pionier und Theoretiker der Großstadtseelsorge*, in: Jan Mikrut (Hg.), *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*, Bd. 9, Wien 2003, 383–426.

⁹ Vgl. Cornelius Krieg, *Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung (Wissenschaft der Seelenleitung. Eine Pastoraltheologie in vier Büchern 1)*, Freiburg/Br. ²1919; zu ihm: Ulrich Hemel, *Cornelius Krieg (1838–1911) als Wegbereiter moderner Religionspädagogik*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 108 (1988), 413–428.

¹⁰ Vgl. Herbert Haslinger, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, 451–454, auch: 515–519.

¹¹ Ebd., 453; vgl. grundlegend die Argumentation bei: Heinz Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie und ders., Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, beide in: Franz Xaver Arnold – Karl Rahner u. a., *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Bd. 1, Freiburg/Br. u. a. 1964, 40–92.93–114.

kirchlichen Amtsträger zur Ausübung ihrer Seelsorger-Tätigkeit [bzw. ihrer ‚Amtspflichten‘; M. L.]“¹². Es liegt nah, dass man sich ein solches Universitätskonstrukt nicht spröde genug ausmalt: fast zweihundert Jahre lang weitgehend einheitlich, straff geordnet und bücherweise Aufgabenlisten und Regelkataloge (die Literatur aus der Zeit sieht zum Teil wirklich so aus!), in denen die seelsorgliche Praxis zu erfahrungsvergesenen Fallbeschreibungen ‚herunterbürokratisiert‘ wird. Derartige Verallgemeinerungen verdecken aber den Blick auf Wesentliches. Man darf berechnete Schwierigkeiten mit der Vorstellung haben, das Vermittlungsgeschehen in der Pastoraltheologie hätte sich im konkreten Universitätsbetrieb wirklich so abgespielt, dass das Auditorium über die komplette Länge die in den Studienplänen katalogisierten Inhalte hätte auswendig pauken müssen, um sich ein verkopftes Wissensgerüst der in der Seelsorge wartenden Aufgaben bzw. Verpflichtungen anzueignen. Solche Vereinheitlichungs- oder Abstraktionsmethoden stehen einer Sensibilisierung dafür entgegen, dass die Geschichte der Pastoraltheologie umso lebendiger wird und Bedeutungsvolleres zu erzählen hat, je mehr man am Konkreten interessiert ist. Die gut ausgebaute Sailer-Forschung liefert dafür ausgezeichnetes Anschauungsmaterial.¹³

Der Hintergrund: Transformation der Geschichte in Vergangenheit

Die vorausliegenden Überlegungen dürfen aber nicht zur Annahme verleiten, eine gründlichere Stoffaufbereitung wäre leicht zu haben gewesen. Die ausgewählten Beispiele leisten im Gegenteil Aufschluss darüber, dass die geschichtliche Selbstvergewisserung in der Pastoraltheologie im Ganzen keinen großen Rückhalt hat:¹⁴ Wo kein vi-

¹² Haslinger, Pastoraltheologie (s. Anm. 9) 451.

¹³ Vgl. nur als Auswahl aus den aktuelleren Veröffentlichungen: Konrad Baumgartner, Johann Michael Sailer als Pastoraltheologe und Seelsorger, in: Ders. – Rudolf Voderholzer, Johann Michael Sailer als Brückenbauer. Festgabe zum 99. Katholikentag in Regensburg (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg Beibd. 22), Regensburg 2014, 27–52; Ders. (Hg.), Johann Michael Sailer. Leben und Werk, Kevelaer 2011, bes. 57–75; Johann Hofmeier, Das praktische Schriftstudium nach Johann Michael Sailer, in: Konrad Baumgartner – Peter Scheuchenpflug (Hg.), Von Aresing nach Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 35), Regensburg 2001, 178–189; Bernhard Lübbers, König Ludwig I. und Johann Michael von Sailer. Mit einem Anhang bisher ungedruckter Briefe Sailers, in: Baumgartner – Voderholzer (Hg.), Brückenbauer, 159–190; Peter Scheuchenpflug, Sailer als Brückenbauer im Kreis seiner Schüler und Freunde. Pastoraltheologische Skizzen zum theologiegenerativen Potential sozialer Räume, in: Baumgartner – Voderholzer (Hg.), Brückenbauer, 223–244; Manfred Weitlauff, Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Michael Sailer, in: Baumgartner – Scheuchenpflug (Hg.), Aresing, 254–281.

¹⁴ Die Feststellung behält auch unter Berücksichtigung der neuen etwas ausführlicheren Bearbeitungen von August Laumer und Norbert Hark ihre Gültigkeit. Es handelt sich dabei im Wesentlichen um Anleihen bei länger zurückliegenden Geschichtsrekonstruktionen (vgl. weiter unten) und Passagen aus den entsprechenden Primärtexten; vgl. August Laumer, Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen, Regensburg 2015, 31–92; Norbert Hark, Auf

tales Forschungsgeschehen existiert – auf der Grundlage von thematischer Vernetzung, Arbeitsgruppen, Fachsymposien o.Ä. –, da kann auch schlecht beispielsweise in einem Überblicks- oder Einleitungstext die Quintessenz daraus gezogen werden. Diese Brachsituation hat ihre eigene Entwicklung. Sie fängt da an, wo die Reflexion auf die Geschichte jedes Mal zum Endpunkt kommt und in (gefühlte) Gegenwart übergeht: beim Zweiten Vatikanum. Die konziliaren Aufbruchsimpulse haben das Verständnis für die geschichtlichen Zusammenhänge völlig umgekrempelt.

- Der Perspektivenwechsel wurde durch Heinz Schuster auf Veranlassung von Karl Rahner in einem Dissertationsprojekt thematisiert und zum ersten Mal im Handbuch der Pastoraltheologie (1964) einem breiten Publikum zugänglich gemacht.¹⁵ Während alle vorher angestellten Interpretationen die Gemeinsamkeit haben, die Gegenwart nur als Durchgangsstadium einer sich im Wesentlichen organisch entwickelnden Pastoraltheologie zu begreifen (Hermeneutik der Kontinuität),¹⁶ bricht sich unter den Eindrücken des Konzils das Bewusstsein immer stärker Bahn, eine Zäsur in der Kirchen- und Theologiegeschichte mitzuerleben und die eigene (wissenschaftliche) Verantwortung in diesem Prozess finden bzw. ausfüllen zu müssen (Hermeneutik des Bruchs). Schuster übernimmt unter diesen Vorzeichen Rahners Begriff von Praktischer Theologie. Sie ist für ihn „existentielle Ekklesiologie“¹⁷, insofern „es eine Reflexion [...] darauf geben [muss], wie je jetzt [der] Selbstvollzug der Kirche in und aus der jeweils vorgegebenen Situation heraus und in sie hinein zu geschehen hat“¹⁸. Dieses Grundverständnis führt bei ihm zu einer strikten Hierarchisierung zwischen Gemeinschaft und Individuum. Schuster meint, man könne die Praxis von Einzelnen in der Kirche nur unter der Maßgabe als pastoral bezeichnen, dass ihre Zuträglichkeit zu diesem Selbstvollzug, d. h. ihre gemeinschaftsbildende Ausrichtung, nicht nur nachträglich sichtbar gemacht werden kann, sondern von vornherein die entscheidende reflexive Zielbestimmung darstellt. Ein Handeln zwi-

das Wort hören und danach handeln. Hermeneutische Maßstäbe für eine exegetisch verantwortete Pastoraltheologie, Ostfildern 2013, 41–63.115–117.

¹⁵ Vgl. Schuster, Geschichte (s. Anm. 10); zu den Entstehungshintergründen seiner unveröffentlichten Dissertation, in der die neue Sichtweise umfassend begründet wird, August Laumer, Karl Rahner und die Praktische Theologie, Würzburg 2010, 123–275.

¹⁶ Vgl. Dorfmann, Ausgestaltung (s. Anm. 2); außerdem bes. Robert Füglister, Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin. Eine historisch-theologische Studie, Basel 1951; Franz-Xaver Arnold, Pastoraltheologische Durchblicke. Das Prinzip des Gott-Menschlichen und der geschichtliche Weg der Pastoraltheologie, Freiburg/Br. u. a. 1965.

¹⁷ Heinz Schuster, Art. Pastoraltheologie, in: SM, Bd. 3, 1969, 1059–1066, hier: 1060. Vgl. zur Bezugnahme auf Rahner mit nur leichten terminologischen, aber wohl nicht inhaltlichen Unterschieden: ders., Karl Rahners Ansatz einer existenzialen Ekklesiologie, in: Herbert Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg/Br. u. a. 1979, 370–386, bes. 370–373.

¹⁸ Karl Rahner, Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: Ders., Sämtliche Werke 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, Solothurn u. a. 1995, 503–515, hier: 505.

schen Getauften stößt bei ihm folgerichtig bloß dann auf Anerkennung, wenn es „die gesamte sakramental-geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit der Kirche im Auge hat und darum grundsätzlich [...] ausgeht [...] von der freien und aktiven Tat eines jeden Gliedes in der Kirche und für die Kirche“¹⁹. Schuster grenzt eine Pastoraltheologie auf der Basis des Konzils deshalb von allen vorausliegenden Ausprägungen klar ab. Seiner Überzeugung nach bestand ein Kardinalfehler bei den Vertretern im 18. und 19. Jahrhundert (Anton Graf ausgenommen), der am Ende in die Zerfaserung des Fachs in weitgehend unbeeindruckt voneinander operierende Sonderbereiche mündete, darin, die Aufgabenpalette der Seelsorge immer weiter aufzufächern. Schuster erklärt das aber nur zum Epiphänomen dafür, dass die Pastoraltheologie die Herausforderung nicht angenommen hatte, die Geschichtsdynamik der Kirche im Ganzen zum Reflexionsgegenstand zu machen und nicht nur das auf die individuelle Ebene zusammengekürzte Handeln ihrer Amtsträger: Das aus seiner Perspektive schon in der Entstehung des Fachs mitgegebene Defizit, dass „[a]us dem ganzen Vollzug des Erlösungswerkes, wie er durch die von Christus gestiftete Kirche gewirkt werden soll, [...] die Tätigkeit des einzelnen ‚pastor‘ herausgelöst [wird]“²⁰, bringt das vor- und das (nach-)konziliare Wissenschaftskonzept in einen unüberbrückbaren Gegensatz zueinander.

- Norbert Mette hat in seiner Dissertation die durch Schuster formulierte Kritik, dass die Ausschaltung des ekklesiologischen Korrektivs das entscheidende Manko der Pastoraltheologie im 19. Jahrhundert darstellte²¹, variiert und die Abstandnahme von einem derartigen Fachverständnis ausgebaut. Er beurteilt zwar im Gegensatz zu den meisten Kommentatoren vor ihm die Pragmatik in den unter dem Einfluss der Aufklärung entstandenen Konzeptionen (Rautenstrauch u. a.) grundsätzlich positiv, weil dabei „der Mensch [...] stärker in den Mittelpunkt“ rückte und infolgedessen „während des Studiums [...] eine bessere Vermittlung von Theorie und Praxis [gewährleistet werden konnte]“²². Er unterstreicht aber auch, dass das Überhandnehmen von institutionalistischen und deduktionistischen Elementen in der Pastoraltheologie bei Anton Graf und seinen Nachfolgern in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer eklatanten „Verengung des Praxisbegriffs“²³ führte. Eine zentrale Triebfeder dabei war Mette zufolge, dass dem Erfahrungswissen aus dem Seelsorgealltag nicht mehr zugetraut wurde, einen Beitrag zum Verstehensprozess der Idee Kirche zu leisten. Die Pastoraltheologie manövrierte sich dadurch aus sei-

¹⁹ Heinz Schuster, Die Aufgabe der Pastoraltheologie, in: Zeitschrift für katholische Theologie 85 (1963), 33–44, hier: 43.

²⁰ Schuster, Geschichte (s. Anm. 10) 56.

²¹ Vgl. Norbert Mette, Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie, Düsseldorf 1978, bes. 19–109.

²² Ebd., 22.

²³ Ebd., 36.

ner Sicht in eine ausweglose Lage, weil unter solchen Bedingungen zu arbeiten nur heißen konnte, einen gigantischen Zirkelschluss zu produzieren: Die Beschreibung der Seelsorge, wie sie in der Praxis vorkam (nicht wie sie sein soll!), avancierte durch systematisch-theologische und biblische Unterfütterung (z. B. Bebilderungen aus den Evangelien und der Apostelgeschichte) zur Norm, die dann wieder hergenommen wurde, um den Theologiestudenten eine Anleitung zu geben, woran sie sich in ihrer späteren Berufspraxis halten müssen – nämlich an genau das, was zuerst beschrieben und dann theologisch aufgeladen worden ist. Es wurde im Endeffekt also immer nur der Status quo bestätigt. Mette problematisiert eingehend, dass die Pastoraltheologie, solange sie in diesem Kreislauf feststeckte, darauf beschränkt war, die von den Seelsorgern zur Anwendung gebrachten ‚Wirkformen der Kirche‘ (Franz-Xaver Arnold) durch ihre Theoriebildung permanent zu zementieren, und nicht daran gedacht werden konnte, die dabei jedes Mal neu aufgelegten Instruktionen mit einer Analyse der Gegenwartssituation veränderungsoffen zu konfrontieren. Die Zurücksetzung der Praxis durch die Theorie (Mette) und die bei Schuster kritisch herausgestellte Ekklesiologievergessenheit ergeben insofern die zwei Seiten ein und derselben Problematik.

Walter Fürst ist über eine derartige kritische Auseinandersetzung mit der Fachgeschichte noch einmal entscheidend hinausgegangen. Wenn er in seiner Habilitationssstudie²⁴ die geschichtlichen Stufen der Pastoraltheologie durchläuft, dann nicht deshalb, um eine neue Position dagegen abzugrenzen, sondern um das Fach über sich selbst aufzuklären. Fürst unterzieht alle anderen Geschichtsinterpretationen der Metakritik und macht dagegen den Einwand der Ahistorizität geltend: Wo vergangene Denkmuster aus der Pastoraltheologie nur zu Vergleichszwecken nachgezeichnet werden, sodass auf einer solchen Kontrastfolie die aktuellen Gegebenheiten bloß umso positiver hervorstechen, da wird nach seiner Auffassung unzulässig vom ‚Sitz im Leben‘ der zugrundeliegenden Sachverhalte abstrahiert. Fürst streicht deshalb heraus: „Die Wissenschaftsgeschichte der Pr[aktischen] Th[eologie] bedarf einer Rekonstruktion ihrer Ideen auf dem Hintergrund der jeweiligen sozio-kulturellen Bedingungsverhältnisse, welche als gesellschaftliche Matrix auf die jeweilige Entwicklung des Ansatzes und der methodischen Durchführung ihrer Theoriegebilde prägend eingewirkt haben.“²⁵ Er macht sich für seine Vorschläge zur Einlösung dieses Interpretationsanspruchs Franz-Xaver Kaufmanns Untersuchungen zur „Verkirchlichung des Christentums“ zunutze²⁶ und rekonstruiert die Fachge-

²⁴ Vgl. Walter Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie* (Studien zur Praktischen Theologie 32), Zürich u. a. 1986, bes. 221–379.

²⁵ Ebd., 229.

²⁶ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg/Br. u. a. 1979.

schichte mit ihrer Hilfe als Bearbeitung des „existentiell-traumatische[n] Schicksal[s] der Pr[aktischen] Th[eologie]“²⁷.

Das Ausschlaggebende ist im vorliegenden Zusammenhang dabei nicht so sehr, wie Fürst die aufeinanderfolgenden Etappen des Auseinanderdriftens von christlich grundierter Gesellschaft und sich institutionalisierender Kirche mit den fachspezifischen Entwicklungen korreliert, sondern seine Grundannahme, dass eine solche Zuordnung überhaupt erst durch die ekklesiologischen Erkenntnisgewinne im Vorfeld bzw. auf dem Konzil möglich geworden ist. Die Anerkennung des Sachverhalts, dass die Kirche zum Selbstvollzug in der ihr jeweils aufgegebenen Situation (Rahner) durch die reflexive Auseinandersetzung mit genau diesem zeitgeschichtlichen Horizont prozesshaft finden muss, unterscheidet alle nachkonziliaren Sichtweisen auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des pastoralen Handelns prinzipiell (formal) von ihren Vorläufern, und nicht nur inhaltlich (vgl. Schuster, Mette). „[Der] Vollbegriff einer Pr[aktischen] Th[eologie], die neben der personalen auch die soziale Verfaßtheit der Kirche (und damit auch ihre innere und äußere Rechtsgestalt in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit) theologisch auf ihre Relevanz für die Überlieferung des Christlichen hätte mitreflektieren können, war offenbar vor der ekklesiologischen Wende, die vom Zweiten Vatikanum eingeleitet wurde, nur eine theoretische, praktisch aber nicht realisierbare Möglichkeit.“²⁸

Wenn Fürst in seinen Analysen zu den geschichtlichen Formen des Fachs einer Kritik auf derselben Ebene (Zerstörung der Balance zwischen Individuum und Gemeinschaft, Theorie und Praxis o. Ä.) nicht noch etwas Vergleichbares hinzufügt, sondern statt dessen Aufklärungsarbeit über kollektive „Verdrängung[en]“²⁹ auf den verschiedenen Stufen der Fachentwicklung leistet, dann liegt dem die Auffassung zugrunde, dass es in der Art und Weise, wie in der Pastoraltheologie Wissen generiert wird, einen qualitativen Sprung gegeben hat, der nicht mehr rückgängig gemacht werden kann (oder darf). Er ratifiziert damit den letzten Schritt einer Musealisierung der Fachgeschichte, insofern die Beschäftigung mit ihr aus seiner Sicht weder Werkzeug der Selbstlegitimation (Dorfmann, Arnold) noch der Kritik (Schuster, Mette), sondern Bewusstmachung vergangener Vergangenheit (Aufklärung über die abgelegten Fesseln der eigenen Erkenntnismöglichkeiten) ist.

Fazit: Zur Situationsgemäßheit einer Reaktivierung des Geschichtssinns

Man kann die Ausgangsfrage, ob die Pastoraltheologie eine unhistorische Wissenschaft ist, auf der Basis dieser Überlegungen so beantworten: Ja, und dafür gibt es

²⁷ Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft* (s. Anm. 24), 227.

²⁸ Ebd., 270.

²⁹ Ebd., 227.

auch plausible Motivlagen. Wenn das Fach nur ein sehr abgeschwächtes Interesse dafür zeigt, die eigenen geschichtlichen Grundlagen transparent(er) zu machen – sowohl durch Vermittlung als auch durch Forschung –, dann liegt das offensichtlich daran, dass das Zweite Vatikanische Konzil gewissermaßen wie ein Riegel zwischen einer Pastoraltheologie der Vergangenheit und einer Pastoraltheologie der Gegenwart und der Zukunft zu liegen gekommen ist. Die Konzilsinterpreten im direkten Umfeld der Ereignisse (Heinz Schuster u. a.), die das Fach im Bewusstsein der ekklesiologischen Weiterentwicklungen neu orientieren halfen, indem sie sich am Erbe aus der Geschichte abarbeiteten, standen im Modus der Abgrenzung nach wie vor vital in Beziehung zur vorkonziliaren Situation, von der sie sich loszulösen versuchten. Darauf aufbauende Auslegungen (Walter Fürst u. a.) setzen den erfolgreichen Abschluss dieses Abkapselungsprozesses dann voraus: Die Gegebenheiten für die Seelsorge bzw. christliches Handeln vor dem Konzil gehören jetzt nicht mehr in den Reflexionshorizont der Pastoraltheologie.

Man kann daran wenigstens noch versuchsweise das Gedankenexperiment anknüpfen, dass ein zunehmender Bedeutungsverlust der Fachgeschichte spätestens an dem Zeitpunkt Schwierigkeiten macht, wo die Überzeugungsgehalte, die zu einem solchen Schwundphänomen geführt haben, selbst mit der Möglichkeit ihrer (partiellen) Verge-schichtlichung und von daher mit Einbußen von Selbstverständlichkeit rechnen müssen. Wenn das Konzil mittlerweile für die allermeisten (Pastoral-)Theolog_innen – in der zweiten und dritten Nachfolgeneration – ein geschichtliches (nicht persönlich miterlebtes) Ereignis ist, dann wird die Frage virulent, wie sich diese für die kirchliche Gegenwarts- und Zukunftsgestaltung präsent gehaltene Vergangenheit auf die weiter zurückreichenden, größtenteils brachliegenden Vergangenheiten beziehen soll, bei denen deswegen ja nicht ausgeschlossen ist, dass sie unter dem Einfluss bestimmter Problematiken (dann aber schlimmstenfalls sehr beliebig und risikoträchtig) reaktiviert werden. Ein Indikator kann beispielsweise schon sein, dass sich der gegenwärtige massive Rückbau von Pfarrgemeindestrukturen aus den personal- und finanzsatten 1970er- bis 1990er-Jahren auch dahin auswirkt, religiöse Prägungen aus dem 19. Jahrhundert – Zeremonien-Priester als Zentralfiguren bzw. ein Verschanzen im sakramentenfeierlichen Kerngeschäft, die Reduktion der Katechese auf die Vermittlung von Glaubensinhalten, die Unantastbarkeit von Kirchen bei Immobilienverkäufen usw. – im Hintergrund der abschmelzenden Angebotsvielfalt wiederzubeleben oder überhaupt erst zum Vorschein treten zu lassen.³⁰ Das Wissen um pastoralgeschichtliche Zusammenhänge wäre an dieser Stelle ein wichtiger Verständnisschlüssel.

³⁰ Vgl. als Auswahl zur Problemdiagnose: Paul M. Zulehner, Kirche umbauen – nicht totsparen, Ostfildern 2004, bes. 23–34; Rainer Bucher, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Georg Ritzer (Hg.), ‚Mit euch bin ich Mensch ...‘. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleinzer O.Cist, Innsbruck u. a. 2008, 19–46; Herbert Haslinger, Gemeinde rechtfertigt sich allein durch ihre

Dr. Michael Lohausen
lohausen(at)gmail(dot)com

diakonische Verausgabung für die Menschen, in: Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg/Br. u. a. 2013, 65–90.

Die Rede von Freiheit in der evangelischen Predigt der Gegenwart

Abstract

Der vorliegende Beitrag stellt eine Auswahl gegenwärtiger protestantischer Predigten und ihren Umgang mit dem Thema Freiheit vor. Zwei Aspekte rücken dabei in den Vordergrund: Zum einen wird dargestellt, auf welche theologischen Konzepte Predigerinnen und Prediger zurückgreifen, wenn sie mit Freiheit als Predigtthema konfrontiert werden. Zum anderen werden die sich für die Predigthörerinnen und -hörer ergebenden Konsequenzen der konkreten Kanzelrede aufgezeigt und bezüglich ihrer Sinnhaftigkeit hinterfragt.

This contribution presents a selection of current protestant sermons and their handling of the issue of freedom. Two aspects are very important: On the one hand we present the theological concepts that preachers put emphasis on when being confronted with this special sermon issue. On the other hand we present the consequences of this particular pulpit talk for the sermon listener and question their meaningfulness.

Freiheit ist ein beliebtes Sujet in Predigten protestantischer Provenienz. Dieser Befund ist nicht verwunderlich, da die reformatorische Theologie von Beginn an, sowohl inhaltlich als Konsequenz der Rechtfertigungslehre als auch formal durch die Abspaltung von der römisch-katholischen Kirche, ein von Freiheitsstreben durchzogenes Selbstverständnis ausgebildet hat.¹

Entscheidender als die Frage nach dem Kausalzusammenhang protestantischer Profilbildung und Predigtthemen ist jedoch jene nach den konkreten Freiheitsvor- und -darstellungen, die in Predigten verarbeitet werden. Diese Frage wird in meinem Dissertationsprojekt „Die Rede von Freiheit in der evangelischen Predigt der Gegenwart“² aufgegriffen, indem die Deutungshorizonte menschlicher Freiheit in protestantischen Predigten deskriptiv erarbeitet werden.

Der vorliegende Beitrag dient der Darstellung meines Projekts und orientiert sich dabei an den zwei zentralen Forschungsfragen zum theologischen Freiheitsverständnis,

¹ In Vorbereitung auf das Reformationsjubiläum veröffentlichte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland 2014 in der vierten Auflage einen Grundlagentext, der die Basis protestantischen Glaubens darlegt und seine Bedeutung für die Gegenwart nicht zuletzt am protestantischen Freiheitsstreben festmacht: „Die Reformation hat [...] dazu beigetragen, die neuzeitliche Tendenz, die Rechte des Individuums zu stärken, auch in der Kirche zu beheimaten. Damit ist sie ein Teil der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte.“ (Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh⁴2014, 37).

² Hierbei handelt es sich um den Arbeitstitel meiner Dissertation, an der ich seit Januar 2016 arbeite. Die Betreuung hat Prof. Dr. Wilfried Engemann (Universität Wien) übernommen.

das in den Predigten vermittelt wird, und an den Anregungen und Handlungsaufforderungen, die sich aus den Predigten für die Hörerinnen und Hörer zum persönlichen Umgang mit Freiheit ableiten lassen.

Zu Beginn wird der dem Projekt zugrunde liegende *methodische Rahmen der Arbeit* (1) skizziert. Diesem folgt auf der Grundlage einer konkreten Predigtanalyse zum einen eine einführende Darlegung zum *theologischen Verständnis von Freiheit in gegenwärtigen Predigten* (2) und zum anderen eine Ausführung über *Anregungen und Handlungsaufforderungen als Predigtbotschaft* (3). Abschließend werden die Thesen im Rahmen einer *Zusammenfassung* gebündelt (4).

1. Datenmaterial und Predigtanalyse – zum methodischen Rahmen der Arbeit

Das zu analysierende Datenmaterial besteht aus 38 Predigten, die zwischen den Jahren 2000 und 2014 zu Joh 8,31–36, Röm 6,19–23 und Gal 5,1–6³ gehalten wurden. Drei Kriterien begründen die Perikopenauswahl:

(1) Die Perikopen sind in der alten oder neuen Perikopenordnung der EKD⁴ als Predigttexte an einem bestimmten Sonntag im Kirchenjahr vorgesehen.

(2) In den entsprechenden Perikopen wird das griechische und bzw. oder deutsche Substantiv ‚Freiheit‘, die entsprechende Verbform ‚frei sein‘ und/oder das Adjektiv ‚frei‘ verwendet und inhaltlich gefüllt. Die Wendungen Freiheit, frei sein und/oder frei finden sich in 18 alt- und neutestamentlichen Perikopen der evangelischen Perikopenordnung. Die Reduktion der Bibelstellen auf lediglich drei Predigttexte ist vor allem den inhaltlichen Ansprüchen dieses Kriteriums geschuldet. Die Perikope Mk 8,31–38 beispielsweise, die in der vierten Lesereihe zum Sonntag Estomihi als dem letzten Sonntag vor der Passionszeit vorgesehen ist, thematisiert das kommende Leiden Jesu und den Aufruf zur Nachfolge. Das Adjektiv ‚frei‘ in Mk 8,32 „Und er [Jesus] redete das Wort *frei* und offen“, hat in der Frage nach der Deutung von Freiheit in evangelischen Predigten keine Relevanz. Das bedeutet, dass dieser Predigttext sowie alle Predigttexte dieser Kategorie nicht zum Datenmaterial hinzugefügt wurden.

(3) Das Proprium des Sonntags hat die Deutung von Freiheit in der Predigt zu unterstützen, sodass in den konkreten Predigten überhaupt mit der Rede von Freiheit gerechnet werden kann. Jak 2,1–13 ist in der alten wie neuen Perikopenordnung für den

³ Joh 8,31–36 ist in der fünften Lesereihe am Altjahresabend vorgesehen. Röm 6,19–23 ist am 8. Sonntag nach Trinitatis in der sechsten Lesereihe vorgesehen. Gal 5,1–6 ist in der vierten Lesereihe am Reformationstag vorgesehen.

⁴ Die Perikopenordnung ist in den vergangenen Jahren einer gründlichen Revision unterzogen worden, die ab dem 1. Advent 2014 für ein Jahr erprobt wurde und ab dem 1. Advent 2018 offiziell in Kraft treten wird. Eine Bezugnahme lediglich auf Perikopen der alten Ordnung hat allein inhaltliche Gründe, die sich auf die einzelnen Perikopen beziehen, nicht auf die Neuordnung der Perikopenordnung.

18. Sonntag nach Trinitatis vorgesehen. Das Proprium dieses Sonntags ist das Doppelgebot zur Gottes- und Nächstenliebe als höchstes Gebot. Jak 2,1–13 thematisiert den unterschiedlichen Umgang mit armen und reichen Gemeindegliedern und eine Durchsicht der zu dieser Perikope verfügbaren Predigten hat gezeigt, dass diese Thematik den in Jak 2,12 genannten Ausdruck vom ‚Gesetz der Freiheit‘ in den Hintergrund rückt und dementsprechend keine Deutung von Freiheit zulässt.

Die zu analysierenden Predigten wurden allesamt den bekanntesten und am meisten frequentierten⁵ Predigtplattformen im Internet entnommen:

<https://predigten.evangelisch.de>⁶ und <http://www.theologie.uzh.ch/predigten>⁷.

Beide Plattformen ermöglichen prinzipiell allen Predigerinnen und Predigern, in Absprache mit der Redaktion ihre tagesaktuellen Predigten zu veröffentlichen. Bei der Erhebung des Datenmaterials meines Dissertationsprojekts habe ich sehr bewusst auf die Aufnahme von Predigten verzichtet, die in Buchform, seien es Lesepredigten oder andere bekannte Predigtreihen, erschienen sind. Die Hürde der Veröffentlichung ist bei den beschriebenen Plattformen wesentlich geringer und die Predigten entstammen einem realen Gemeindekontext. Dadurch werden die Chancen erhöht, durch die Analysen tatsächlich so etwas wie eine *allgemeine Predigtpraxis* widerspiegeln zu können.

Die Untersuchung zum Freiheitsverständnis in gegenwärtigen Predigten wird mittels des semantischen Analyseansatzes durchgeführt. Die von Umberto Eco entwickelte Semiotik als die Lehre von Zeichen wurde von Wilfried Engemann für den homiletischen Diskurs durch ein eigenes an der Semantik orientiertes Methodeninstrumentarium aufbereitet.⁸ Grundlage der semantischen Analyse, die aus mindestens drei Ar-

⁵ Erhebungen über das Ausmaß und die Art der auf diesen Seiten veröffentlichten Predigten liegen leider (noch) nicht vor. Thomas Schlag ist jedoch dennoch zuzustimmen, wenn er resümierend festhält: „In der neueren Predigtliteratur findet sich immer wieder der Hinweis darauf, dass inzwischen eine gnädige Praxis des Herunterladens von Internetpredigten besteht.“ Thomas Schlag, *Aufmerksam predigen. Eine homiletische Grundperspektive*, Theologische Studien. Neue Folge 8, Zürich 2014, 36.

⁶ Herausgegeben werden die Predigten seit Juni 2016 von Katrin Oxen, begründet wurde die Plattform von Isolde Karle, Christoph Dinkel und Johannes Neukirch.

⁷ Im November 2017 hat Thomas Schlag die Herausgeberschaft der als „Göttinger Predigten im Internet“ bekannten Plattform von Ulrich Nembach übernommen, was auch den Wechsel der Internetadresse erklärt (zuvor: www.predigten.uni-goettingen.de).

⁸ Vgl. zur Semiotik bei Eco zum Beispiel: Umberto Eco, *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, übers. v. Günter Memmert, Frankfurt a.M. 1977; ders., *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, übers. v. Günter Memmert, München 1987. Zur semantischen Analyse nach Wilfried Engemann vgl. Wilfried Engemann, *Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen*, THLI 5, Tübingen 1993; ders., *Einführung in die Homiletik*, Tübingen/Basel 2011, 374–378, sowie Stefanie Wöhrle, *Predigtanalyse. Methodische Ansätze – homiletische Prämissen – didaktische Konsequenzen*, Berlin 2006, 145–159. Zur Anwendung der Engemann’schen Methode vgl. Bernhard Kirchmeier, *Glaubensempfehlungen. Eine anthropologische Sichtung zeitgenössischer Predigtkultur*, ArPTh 67, Leipzig 2017.

beitsschritten besteht, ist die Untersuchung der Beschaffenheit der in der Predigt verwendeten Zeichen. Durch die Zuordnung von Interpretanten zu Signifikanten, also von in der Predigt verwendeten kontextuellen Deutungen bedeutungstragender Begriffen in Form von Substantiven, Verben und Adjektiven kann die Ebene der Zeichenbildung, die (1) *Mikrocodierung*, freigelegt werden.⁹ Die einzelnen Zeichen, die in dieser Verbindung von Signifikant und Signifikat bereits als Code bezeichnet werden können, stehen in einer Predigt nicht isoliert, sondern sind eingebettet in einen die Predigt umfassenden Bedeutungszusammenhang. Das Interpretationsmuster, die (2) *Strukturkodierung*, zeigt die logische Struktur auf, in der die einzelnen Codes miteinander verknüpft werden. Die (3) *semantische Systembildung* ist schließlich den beiden vorausgegangenen Analyseschritten übergeordnet, da sie die Frage stellt, welche Bedeutungsbilder in der Predigt zugelassen wurden und welche nicht. Die semantischen Achsen stellen dar, wie in der Predigt „das Verständnis des Hörers in eine selektierende Blickrichtung, die bestimmte Interpretationen zulässt und andere ausschließt“¹⁰ gelenkt wird. Als grundlegende Annahme der dargestellten Analyse kann festgehalten werden, dass sich die Predigt an Menschen wendet, „die innerhalb einer Zeichendeutungstradition an Zeichendeutungen Anteil nehmen und sich selbst daran beteiligen“¹¹.

2. Das (theologische) Verständnis von Freiheit in gegenwärtigen Predigten – eine Annäherung

Die auf Grundlage von Gal 5,1–6 gehaltenen Predigten zum Reformationstag haben sich in Bezug auf die Deutungsmöglichkeiten menschlicher Freiheit als sehr ertragreich erwiesen.¹² Die Perikope ist durch das Thema Freiheit als Gegensatz zur Knechtschaft

⁹ Von der Mikrocodierung ausgenommen sind zusammenhängende Zitate und Bibelverse, da es für die Deutung der Predigt entscheidend ist, einen Einblick in die Wahrnehmungen und Interpretationsmuster der Predigtperson selbst zu erhalten.

¹⁰ Engemann, *Homiletik* (s. Anm. 8) 377. Vgl. zu diesem Abschnitt: A. a. O., 374–377, sowie Kirchmeier, *Glaubensempfehlungen* (s. Anm. 8) 127 f.

¹¹ Michael Meyer-Blanck, *Evangelium zeigen*, in: Lars Charbonnier – Konrad Merzyn – Peter Meyer (Hg.), *Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*, Göttingen 2012, 137–152, 138.

¹² Die Predigten zum Reformationstag orientieren sich in ihren Freiheitsdarstellungen vornehmlich an lutherischer Theologie. Einzigartig im Vergleich zu den Predigten zu Joh 8,31–36 und Röm 6,19–23 ist das direkte Zitieren aus Luthers Schriften. Zur Verdeutlichung dient in Folge ein Predigtausschnitt zu Gal 5,1–6: „In Christus gilt das und nur das: der Glaube, der durch die Liebe tätig ist. Offenbar ist *das* die Freiheit, zu der uns Christus frei gemacht hat: der Glaube, der durch die Liebe tätig ist. [...] So sagt es ja auch Luther am Ende seiner Schrift ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘: dieser Christenmensch ‚lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, und aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer in Gott und göttlichem Leben. Siehe, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit.‘ So

bestimmt und deutet diese im Sinne einer starren Gesetzestreue, beispielhaft dargestellt an der Beschneidungspflicht für Heidenchristen. Nach Michael Wolter bedeute Freiheit bei Paulus „immer die Freiheit von *fremden* Gesetzen und die Möglichkeit, nach dem *eigenen* Gesetz leben zu dürfen. Das – und nicht Freiheit von jeglicher gesetzlicher Bindung – ist ‚Autonomie‘ im eigentlichen Sinne des Wortes.“¹³

Im Folgenden wird die Deutung menschlicher Freiheit am Beispiel einer Predigt von Uland Spahlinger zum Reformationstag 2012 vorgestellt. Die Predigt wurde in der deutschsprachigen evangelisch-lutherischen Gemeinde in Odessa (Ukraine) gehalten.¹⁴

Die Mikrocodierung des in der Predigt zentralen Substantivs /Freiheit/ lässt sich wie folgt darstellen:¹⁵

/Freiheit/: → etwas, das christlich ist → etwas, das das Leitwort der Reformation schlechthin ist → etwas, das vom jüdischen Gesetz [befreit] → etwas, das von mittelalterlicher Werkgerechtigkeit [befreit] → etwas, das vom Leistungsdruck unserer Tage [befreit] → etwas, das von der Selbstunterwerfung unter lebensfeindliche Systeme und ihrer Herren [befreit] → etwas, das aus der Bindung an Christus allein [existiert] → etwas, das herrlich ist → etwas, das sich auf die Kinder Gottes bezieht → etwas, das sich auf einen Christenmenschen bezieht → etwas, das konkret ist → etwas, wovon Paulus redet → etwas, das aus dem Glauben an Gottes Gnade kommt → etwas, das man erfahren kann → etwas, das wertvoll ist → etwas, das

Luther.“ (Ausschnitt aus: Eberhard Busch, Gedenktag der Reformation, 31.10.2006. Predigt zu Galater 5,1–6, entnommen: <http://www.theologie.uzh.ch/predigten/archiv-8/061031-2.html> [abgerufen am 28.01.2018] [Hervorhebung: im Original]). Dieser Befund wirft die hier nicht näher zu erläuternde Frage nach der bedeutenden Relation zwischen dem Subjekt des Predigers oder der Predigerin und der Predigt auf. Mit einem Verweis auf Otto Haendler sei der Problemhorizont dieses Befundes jedoch kurz angerissen: „Die in solchen Verlegenheitsausfüllungen verwendeten Reminiszenzen aus Kirchenlehre und Dogmatik sind keineswegs echte Objektivität, sondern eine Ausflucht, in der das Subjekt gleichsam einen fremden Mantel trägt, aber doch ihn trägt und dafür verantwortlich ist, dass es ihn umlegt und als in ihm nicht passendes Subjekt in Erscheinung tritt.“ (Otto Haendler, Die Bedeutung des Subjekts für die Predigt, in: Wilfried Engemann – Frank M. Lütze (Hg.), Grundfragen der Predigt. Ein Studienbuch, Leipzig 2009, 51–60, 52).

¹³ Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 375 (Hervorhebungen: im Original).

¹⁴ Uland Spahlinger, Reformationstag, 31.12.2012. Predigt zu Galater 5,1–6, entnommen: <http://go.wuu.de/kaopq> (abgerufen am 28.04.2018).

¹⁵ An dieser Stelle sei ganz allgemein auf die Schreibweise semantischer Abkürzungszeichen zur Darstellung verschiedener Verhältnisbestimmungen hingewiesen: Bei Bezugnahme auf einen Begriff oder Ausdruck steht dieser zwischen zwei Schrägstrichen. Die Pfeile zeigen an, dass eine Bedeutung, eine Interpretation oder eine Aussage über den Ausdruck folgen. Die in eckigen Klammern gesetzten Ergänzungen wurden von mir kenntlich gemacht und dienen lediglich dem besseren Verständnis der Aussagen. Die Interpretation eines Begriffes oder Ausdrucks wird im Fließtext in doppelte Anführungszeichen gesetzt. Vgl. zur Schreibweise in der semantischen Analyse auch: Engemann, Semiotische Homiletik (s. Anm. 8) XIII.

herrlich ist → etwas, das ein bewahrenswertes Gut ist → etwas, das ein Thema in der theologischen Diskussion ist → etwas, das sich auf einen Christenmenschen bezieht → etwas, das christlich ist → etwas, das seine Bestimmung aus der Bindung an Christus gewinnt → etwas, das säkular ist → etwas, das sich bis in die Bindungslosigkeit ausdehnen lässt → etwas, das zu unterscheiden ist → etwas, das aus dem Glauben gewonnen wird → etwas, das christlich ist → etwas, das sich im Ringen bewähren muss → etwas, das bürgerlich ist → etwas, das gewonnen werden kann → etwas, das bewahrt werden will → etwas, das christlich ist → etwas, das von Martin Luther und den Reformatoren bei Paulus neu entdeckt wurde → etwas, das es gibt → etwas, das in allem, was Christus selbst tat, verkörpert wird → etwas, das er [Christus] war → etwas, das aus der uneingeschränkten Bindung an Gott [existiert] → etwas, an dem sich die Reformatoren orientieren wollten → etwas, in dem Menschen zusammenkommen → etwas, in der es keinen Druck und keine Machtausübung der einen über die anderen geben kann → etwas, das mit der Weitergabe persönlicher Daten im Internet [zusammenhängt] → ein Thema, das aus dem Glauben durchdacht werden kann → etwas, an das man erinnert wird → etwas, zu dem man ermutigt wird → etwas, das man aus dem Glauben [hat] → etwas, das zur Gemeinschaft als Schwestern und Brüder [führt] → etwas, das zum Dienst an den Schwachen und Langsamen [führt] → etwas, das der Mensch hat → etwas, das der Mensch für Gott, die Menschen, die Nächsten und die Feinde hat → etwas, das ein zentrales Anliegen des Evangeliums ist → ein großes Geschenk Gottes.

Die Predigt weist prima facie eine große Deutungsvielfalt von /Freiheit/ auf. Anhand des Mikrocodes können drei erste Beobachtungen festgehalten werden:

(1) /Freiheit/ wird durchgehend positiv bewertet. Ausdrücke wie „herrlich“, „wertvoll“, „bewahrenswertes Gut“ oder „ein großes Geschenk“ bezeugen diese Wertung. In diesem Zusammenhang ist ebenso auffallend, dass /Freiheit/ „gewonnen werden kann“, aber ein Verlust von Freiheit durch eigenes Verhalten nicht thematisiert wird.¹⁶

¹⁶ Die in der Predigt gebrauchten Gegenbegriffe zur Freiheit sind Unfreiheit und Knechtschaft. Für beide Ausdrücke fällt die Mikrocodierung wesentlich weniger umfangreich aus:
/Unfreiheit/: → etwas, das geistlich ist → etwas, das ein Joch ist → etwas, das säkular ist → etwas, das unser Leben beeinflussen kann → etwas, das unsere Entfaltungsmöglichkeiten beeinflussen kann → etwas, das unsere Lebensperspektiven beeinflussen kann.

/Knechtschaft/: → etwas, von dem es viele Formen gibt → etwas, das als autoritäre oder korrupte Strukturen [zu beschreiben ist] → etwas, das durch allzu fest gefügte Traditionen [beschrieben wird] → etwas, das als Sprache [zu beschreiben ist], wenn einige auf eine Gottesdienstsprache bestehen, die von anderen nicht verstanden wird → etwas, von dem es viele Formen gibt → etwas, das immer konkret ist → etwas, das ein Joch ist.

Die durchgehend positiv ausfallende Deutung von Freiheit ist in den untersuchten Predigten kein Regelfall. So heißt es in einer Reformationstagspredigt von 2006: „Freiheit kann beängstigend und unheimlich daherkommen. Knechtschaft, als ein Gegenpol zur Freiheit, kann dagegen geradezu etwas Beruhigendes ausstrahlen. In Freiheit zu leben erfordert Kreativität, Kraft und Anstrengung; ein Leben in Knechtschaft verlangt allein Routine, Unterordnung und Gehorsam. Freiheit bedarf

(2) Die Predigt unterscheidet durch die Wendungen ‚Freiheit von‘ und ‚Freiheit zu‘ (mindestens) zwei unterschiedliche Deutungen von /Freiheit/.

Als ‚Freiheit von‘ wird /Freiheit/ in ihrer rettenden Dimension thematisiert. /Freiheit/ wirkt befreiend von unterdrückenden Systemen wie dem „jüdischen Gesetz“, „mittelalterlicher Werkgerechtigkeit“ oder „Selbstunterwerfung unter lebensfeindliche Systeme“.

‚Freiheit zu‘ bringt die beziehungsstiftende Dimension menschlicher Freiheit zur Sprache und kann als Konsequenz der ‚Freiheit von‘ angesehen werden. Diese Freiheit führt „zur Gemeinschaft [mit seinen Mitmenschen] als Schwestern und Brüdern“ und „zum Dienst an den Schwachen und Langsamen“.

(3) /Freiheit/ wird in unterschiedlichen Bereichen menschlichen Lebens verortet, da sie als „christlich“, „säkular“ und „bürgerlich“ beschrieben wird. Daraus kann geschlossen werden, dass /Freiheit/ auf die menschliche Existenz als Ganzes bezogen ist.¹⁷

Der sich aus den Mikrocodierungen der zentralen Begriffe der Predigt ergebene Strukturcode ist hilfreich um die Interpretation von /Freiheit/ in der ganzen Predigt herauszuarbeiten. Bei diesem Predigtbeispiel gibt der folgende Strukturcode primär Auskunft über die theologische Deutung von Freiheit:

/Freiheit/: → Freiheit ist Zustand menschlicher Existenz, der sich aus dem aus Gnade geschenkten Glauben an Jesus Christus ergibt. → Dieser Glaube setzt eine lebendige Beziehung zu Christus voraus und befähigt den Menschen, nach eigenständigen Entscheidungen zu handeln und zu leben. → Diese menschliche Autonomie hat Folgen für das Leben in Kirche und Gesellschaft, in denen der aus Freiheit lebende Mensch nach sozialer Gleichberechtigung und gegenseitiger Fürsorge strebt. → Weil der Mensch zugleich Bürger und Christ ist, kann er nicht zwischen einer christlichen und einer säkularen Freiheit unterscheiden. → Die im Glauben erworbene Freiheit hat sich immer auch gesellschaftlich zu bewähren. → Gelingt dies nicht, wird dem Nächsten durch Machtmissbrauch seine Freiheit genommen. → Daher ist es für sich selbst und den Nächsten wichtig, der Gnade Gottes zu vertrauen, weil diese den Zugang zur Erfahrung von Freiheit ermöglicht.

Der Prediger vertritt ein Freiheitsverständnis, dass mit Johannes von Lüpke aus theologischer Perspektive als „Lebensfreiheit“¹⁸ bezeichnet werden kann. Diese beschreibt

der Gestaltung, Knechtschaft lässt dafür kaum einen Raum. So kommt es, dass Freiheit, obwohl wir sie doch als edles Menschenrecht verehren, nicht von selbst auch jedermanns Sache ist. Denn Freiheit ist anstrengend, voller Mühen, sie braucht Geduld, den langen Atem.“ (Ausschnitt aus: Christoph Ernst, Gedenktag der Reformation, 31. Oktober 2006. Predigt zu Galater 5,1–6, entnommen: <http://go.wwu.de/vv3m2> [abgerufen am 28.04.2018]).

¹⁷ Zu den daraus resultierenden anthropologischen Konsequenzen siehe Abschnitt 3.

¹⁸ Wilfried Joest – Johannes von Lüpke, Dogmatik II. Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 2012, 55.

Freiheit als wahre Bestimmung menschlicher Existenz. Sünde als der Versuch, aus eigener Leistung, und sei sie noch so gut oder gut gemeint, der Gnade Gottes gerecht zu werden, beschreibt die Ketten menschlicher Knechtschaft. Freiheit als ihr Gegensatz beschreibt damit allererst die Einsicht, unabhängig von eigenen Leistungen Würde zu besitzen, die weder grundsätzlich erarbeitet werden noch kontinuierlich erhalten werden muss. Sie ist Bestandteil des Menschen, der sich nicht in sich sucht, sondern sich in Gott findet. Dieses Sich-in-Gott-Finden thematisiert der Prediger anhand der lebendigen Christusbeziehung, die der Ursprung menschlicher Autonomie darstellt. In diesem Sinne kennt die vorliegende Predigt nicht allein die Rede der ‚Freiheit von‘ und ‚Freiheit zu‘, sondern auch den von Otto Haendler in Anlehnung an C. G. Jung verwendeten Terminus der ‚Freiheit in‘, der auf den Persönlichkeitskern des Menschen abzielt.¹⁹ Frei ist der Mensch nur in dem Sinne, in dem er sich als Persönlichkeit versteht. Haendler zielt damit auf Carl Gustav Jungs Unterscheidung von ‚Selbst‘ als inneres Sein und ‚Persona‘, als das, was er innerhalb der Welt im Sinne einer Rolle darzustellen hat, ab. Das Wissen um die gegebene Abhängigkeit und um die Gestaltungsmöglichkeiten dieser Rollen beschreibt die Freiheit in sich.²⁰

Die Beschreibung der Gestaltungsmöglichkeiten der Persona in der Predigt weist bereits auf die konkret artikulierten Empfehlungen an die Predigthörerinnen und Predigthörer hin.

3. Anregungen und Handlungsaufforderungen als Predigtbotschaft – Hörerinnen und Hörer in der Pflicht

Innerhalb des praktisch-theologischen Diskurses herrscht Einigkeit darüber, dass eine Predigt ein rhetorischer Akt ist, der eine bestimmte Absicht verfolgt, der etwas Bestimmtes aussagen bzw. bewirken möchte.²¹ Was die Predigt bewirken kann, ist durch das Predigtverständnis definiert. Meiner Dissertation und diesem Beitrag liegt ein Predigtverständnis zu Grunde, das sich mit Birgit Weyel gesprochen folgendermaßen beschreiben lässt:

„Die Predigt ist kein theologisches Referat, kein politisches Programm und kein literarisches Kunstwerk. Auch der Schriftbezug qualifiziert sie nicht hinreichend als religiöse Rede, sondern sie ist in dem Sinne eine religiöse Rede, dass es in ihr um religiöse

¹⁹ Vgl. Otto Haendler, Was ist Freiheit? Antwort der Psychologie und Psychiatrie (1952), in: Ders., Praktische Theologie. Grundriss, Aufsätze und Vorträge, OHPTH 1, eingel. u. hg. v. Wilfried Engemann, Leipzig 2016, 531–543, 533.

²⁰ Vgl. A. a. O., 533 f.

²¹ Vgl. in prägnanter Form zusammengefasst die Intentionen protestantischer Predigt bei Uta Pohl-Patalong, Was kann ich wollen? Politische Predigt zwischen Intentionalität der Predigenden und Freiheit der Hörenden, in: Sonja Keller (Hg.), Parteiische Predigt. Politik, Gesellschaft und Öffentlichkeit als Horizonte der Predigt, Leipzig 2017, 125–136, bes. 125–130.

Themen geht: die Bewältigung von Kontingenz, des Umgangs mit Krisen, mit der Endlichkeit des Lebens, mit der Sicht auf Gelingendes und Misslingendes im Leben. Existenzielle Erfahrungen werden angesprochen und im Horizont des christlichen Glaubens gedeutet.“²²

Die in der vorliegenden Predigt angesprochene existenzielle Erfahrung beschreibt die Herausforderung, christliche Freiheit in den bürgerlichen bzw. säkularen Raum zu tragen und dort zu bewahren. Durch die Charakterisierung der Predigthörerinnen und Predigthörer als „Christen und Bürger“ werden die Adressat_innen der Predigt in ihrer Lebenswirklichkeit wahrgenommen und angesprochen. Der Prediger begreift den Menschen als in einer ihn in seiner Ganzheit umgebenden Wirklichkeit, von der die Wirklichkeit Gottes nicht unterschieden wird.²³ Freiheit kommt den Hörerinnen und Hörern in dieser Wirklichkeit in der Sichtweise der Predigt grundsätzlich als Bestandteil ihrer an Christus gebundenen Existenz zu. Sich an Christus zu binden wiederum, setzt die Annahme des göttlichen Gnadengeschenks und der Abkehr vom Gesetz voraus.

Die Möglichkeit des persönlichen Verlustes dieser Freiheit beschreibt der Prediger nicht, sehr wohl aber skizziert er die Möglichkeit, anderen Menschen die Erfahrung von Freiheit zu nehmen.²⁴ Damit ist in der Predigt die *Verantwortung* angesprochen, die den Hörerinnen und Hörern als Konsequenz ihrer Freiheit für ihre Nächsten in Kirche und Gesellschaft zukommt.

Die semantische Systembildung der Predigt zeigt, dass die *durch Freiheit bestimmte Seinsweise* als eine charakterisiert wird, die „keine Angst um sich selbst hat“, „danach

²² Birgit Weyel, *Sich über Religion verständigen*, in: Charbonnier – Merzyn – Meyer (Hg.), *Homiletik* (s. Anm. 11) 231–246, 234.

²³ Vgl. hierzu den einschlägigen Aufsatz: Manfred Mezger, *Die eine Wirklichkeit. Vorspiel zur Freude an der Predigt*, in: Engemann – Lütze (Hg.), *Grundfragen der Predigt* (s. Anm. 12) 19–28. Predigtbeispiele, in denen die Hörerinnen und Hörer mit unterschiedlichen Wirklichkeiten konfrontiert werden, finden sich bei: Laura Schmidt, *Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Menschsein als Kategorie protestantischer Predigt*, in: Sonja Keller (Hg.), *Parteiische Predigt* (s. Anm. 19) 151–164, 155–159.

²⁴ Der immer wieder drohende Verlust erworbener Freiheit ist in anderen Predigten zu Gal 5,1–6 ein gängiges Motiv, um die Sündhaftigkeit des Menschen und damit auch sein ständiges Auf-Gottangewiesen-Sein zu beschreiben: „Und merkt euch den Spruch Theodor Storms: ‚Der eine fragt: Was kommt danach, der andere fragt nur: Ist es recht, und also unterscheidet sich der Freie von dem Knecht.‘ In solchem Feststehen sind wir ernsthaft nur von *einer* Seite bedroht, nämlich durch uns *selbst*. Eben durch die, denen Paulus gebietet: ‚Begebt euch nicht wieder unter eine versklavende Last!‘ Aber wie können wir diese Dummheit begehen!? Wo uns doch gesagt ist: ‚Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Darum steht nun fest!‘ Doch das Unheimliche geschieht. Und es geschieht noch und noch, dass schon Befreite wieder unter ein knechtisches Joch geraten.“ (Ausschnitt aus: Busch, *Gedenktag der Reformation* [s. Anm. 12] [Hervorhebungen: im Original]). In der vorgestellten Predigt von Spahlinger bleibt ungeklärt, ob der Machtmissbrauch gegenüber dem Nächsten auch Konsequenzen für die eigene Erfahrung von Freiheit mit sich zieht. Auffällig ist an dieser Stelle, dass der Prediger so die Thematik von Schuld und Vergebung völlig übergeht.

handelt, was die Liebe zum Nächsten von einem erwartet“ und „über den anderen keine Macht ausübt“.

Zugleich wird in der Predigt vorausgesetzt, dass den Hörerinnen und Hörern bekannt ist, was die Liebe zum Nächsten von einem erwartet, da konkrete Beispiele der Nächstenliebe ausbleiben. Auf der Ebene der semantischen Achse kann für die *nicht durch Freiheit bestimmte Seinsweise* lediglich festgehalten werden, dass der Gegenentwurf zur Handlung aus Nächstenliebe in der Predigt als „Solidarität für einen ideologischen Slogan halten“ beschrieben wird. Eine vage Charakterisierung des Nächsten kann durch den Ausdruck „Freiheit zum Dienst an den Schwachen und Langsamen“ festgehalten werden.

4. Zusammenfassung

Am Beispiel einer am Reformationstag 2012 gehaltenen Predigt zu Gal 5,1–6 konnte aufgezeigt werden, dass die Rede von menschlicher Freiheit eine Vielzahl von Deutungen zulässt. Erst mittels der Strukturcodierung kann es gelingen, die Hauptlinien der Interpretation nachzuzeichnen und den Begriff der Freiheit in Relation zu anderen wesentlichen (theologischen) Begriffen der Predigt zu setzen.

Die vorliegende Predigt hat sich im Vergleich zum übrigen Datenmaterial als „klassische Reformationspredigt“ und als ebenso „außergewöhnliche Reformationspredigt“ erwiesen.

Als typische Aussagen können die Deutung von Freiheit als Konsequenz des christlichen Glaubens und als Bestandteil menschlicher Existenz angesehen werden. Die Unterscheidung einer ‚Freiheit zu‘ von einer ‚Freiheit von‘ und ihre Implikationen als beziehungsstiftende und rettende Dimension menschlicher Freiheit gilt ebenfalls als klassische Deutung.

Die Betonung von Kirche und Gesellschaft als Lebenswirklichkeit des Menschen, der Christ_in und Bürger_in ist, stellt ein Alleinstellungsmerkmal der Predigt dar.

Durch die konstant positive Deutung von Freiheit nimmt die vorliegende Predigt einen Sonderstatus unter den Reformationstagspredigten ein. Damit korrespondiert auch der Befund, dass Freiheit als ein unverlierbares Geschenk göttlicher Gnade angesehen wird. Der Verlust von Freiheit wird nicht thematisiert, wohl aber der Machtmissbrauch gegenüber dem Nächsten durch den dessen Freiheit beschnitten wird und verloren geht. Schuld und Vergebung als theologische Kategorien des beschriebenen Machtmissbrauches werden in der Predigt nicht artikuliert. Für die Predigthörerinnen und Predigthörer hat diese Deutung vor allem zur Folge, dass sie mit einem hohen Maß an Verantwortung für den (weniger privilegierten) Nächsten konfrontiert werden: Es gilt durch das eigene freie Verhalten die Freiheit des Nächsten in Kirche und Gesellschaft zu bewahren.

Abschließend kann aufgrund der vorangegangenen Analyse festgehalten werden, dass dem Freiheitsbegriff eine zentrale Bedeutung für die theologische Charakterisierung der Beziehung des Menschen zu Gott und des Menschen zu seinem Mitmenschen zukommt.

Dipl.-Theol. Laura Schmidt
Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien
Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie
Schenkenstraße 8–10
A-1010 Wien
Tel.: +43-1-4277-32803
laura.schmidt(at)univie.ac(dot)at
<https://etfpt.univie.ac.at/ueber-uns/team/laura-schmidt/>