

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Referenztheorien der
Pastoraltheologie

Inhalt

Editorial	3–7
<i>Markus Adolphs</i>	
Die sozialphilosophische Theorie der Anerkennung als Anstoß einer missachtungssensiblen Sakramentenpastoral	9–19
<i>Christian Bauer</i>	
Theologie im Abenteuer der Zeichen: Charles S. Peirce's Semiotik eines abduktiven Pragmatizismus	21–33
<i>Thomas H. Böhm</i>	
René Girard und die „Mimetische Theorie“	35–44
<i>Stefan Gärtner</i>	
Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Praktische Theologie	45–55
<i>Ellen Geiser</i>	
Möglichkeiten-Eröffnen als pastoraltheologische Praktik Überlegungen im Anschluss an Judith Butler	57–66
<i>Christian Kern</i>	
In anderen Formen Theologie als Heteromorphologie	67–79
<i>Tobias Kläden</i>	
Wie unser Kopf funktioniert Herausforderungen an das Menschenbild aus der Kognitiven Psychologie als Referenztheorie der Pastoraltheologie	81–90
<i>Sebastian Lang</i>	
Ein nüchternes Theoriemodell für religiöse Gefühle? Gernot Böhmes Atmosphärekonzept als pastoraltheologisches Theorie-Werkzeug	91–99
<i>Jan Loffeld</i>	
Vom Gehorsam zur Leistung Die „Positivgesellschaft“	101–109

Johannes Panhofer

Die globalisierte Externalisierungsgesellschaft (Stephan Lessenich)

Kann Kirche Teil der Lösung sein? 111–122

Michael Schüßler

Praktische Theologie und relationale Praxistheorien 123–132

Teresa Schweighofer

Doing pastoral

Pastoraltheologie als Praxistheorie des Volkes Gottes 133–141

Matthias Sellmann

Die enorme potenzielle Bedeutung der pragmatistischen Praxisphilosophie

für die Pastoraltheologie 143–153

Verena Suchhart-Kroll

Wissenschaftsforschung und wissenszentrierte Praktiken (Karin Knorr Cetina)

im Kontext der Praxistheorien 155–165

Björn Szymanowski

Die Dienstleistungstheorie als Quelle pastoraltheologischer Theoriearbeit

Erkundung, Entdeckung, Ertrag 167–176

Maria Widl

Jean-François Lyotard, Der Widerstreit 177–186

Thomas Wienhardt

Gemeinsam wirksam!

Institutionenökonomische Betrachtung kirchlicher Praxis 187–196

Sammelrezension*Antje Roggenkamp*

Bildung und Religion 197–214

Wer die Zeitschrift für Pastoraltheologie (ZPTh) schon länger kennt, weiß, dass sich in der Reihe ihrer Ausgaben regelmäßig Hefte mit von der Redaktion gesetzten Themenschwerpunkten und Hefte, die von der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie veranstaltete Kongresse oder Symposien dokumentieren und vertiefen, abwechseln. Die vorliegende Ausgabe setzt diese Tradition fort und bezieht sich auf das Symposium „Referenztheorien der Pastoraltheologie“, das am 15. und 16. September 2022 in Bochum stattfand. Unter dem Motto „Theorie kann Spaß machen“ wurde im Kreis von ca. 30 Theolog*innen gemeinsam nach pastoraltheologisch inspirierenden, zumeist nicht-theologischen Referenztheorien Ausschau gehalten – und dabei keineswegs der Wettbewerb gescheut auszuloten, welche Theoriewerkzeuge am besten geeignet seien, (katholische) Pastoraltheologie in dieser Gesellschaft und mit dieser (katholischen) Kirche zu betreiben.

Erklärtes Ziel dieses Symposiums und konsequenterweise auch des ihm nun nachfolgenden Heftes der ZPTh war bzw. ist es, die fachintern-kreative Theoriearbeit („doing theory“) zu intensivieren – nicht im Sinne selbstbezüglicher Diskursblasen, sondern konstitutiv erfahrungsbezogen und mit Lust an produktiven Differenzen: Woran orientieren wir unsere Theoriebildung, wenn wir nicht auf theologische Autor*innen setzen? Und von dorthin: Was macht unser Fach epistemisch stark? In diesem Sinne waren alle Mitwirkende des Symposiums eingeladen, einen Beitrag zu verfassen, der a) die gewählte Referenztheorie kurz vorstellt, b) den persönlichen Erschließungszusammenhang verdeutlicht und c) die Frage bearbeitet, inwiefern die jeweilige Referenztheorie zu einer Metatheoriebildung beiträgt und verdeutlicht: Was macht die Theorie valide, was ist ihr pastoraltheologischer Gewinn und welche Kriterien sind dafür anzusetzen?

Die aus diesem Symposium hervorgegangenen 16 Beiträge dieses Heftes bringen auf je eigene Weise zum Ausdruck, wie herausfordernd diese Aufgabe ist. So ist ja erhebliche Übersetzungs- und Vermittlungsarbeit zu leisten, soll ein persönlich bedeutsamer „Theorieschatz“ für einen mit diesem noch nicht so vertrauten Kolleg*innenkreis gehoben werden; in der Redaktion waren wir hier mal begeistert und haben viel dazu gelernt, mal schlicht überfordert. Genauso wenig trivial war die Herausforderung, Referenztheorien nicht nur fremdprophetisch der Pastoraltheologie bzw. Praktischen Theologie gegenüberzustellen, sondern mit dieser kritisch-korrelativ zu verknüpfen und den daraus erwachsenden Mehrwert zu verdeutlichen; als Redaktion hatten wir hier manches Mal den Eindruck, dass das intellektuelle Stimulans der theologischen Integration, vor allem aber auch der theologischen Kritik vorgezogen wurde. Wer sagt, dass „man“ die individuell präferierte Referenztheorie vollumfänglich teilen muss? Unbestritten dürfte sein, dass Referenztheorien nicht von allen Fachvertreter*innen

gleichermaßen präferiert werden, sondern einen intellektuellen, bisweilen kritischen Diskurs anregen können, ja sollen. Auf jeden Fall kann die Lektüre der Beiträge mindestens so sehr helfen, ihre Verfasser*innen kennenzulernen wie die vorgestellten Referenztheorie (übrigens auch im Hinblick auf das Vermögen, die wissenschaftstheoretische Darstellung an dem von der Redaktion begrenzten Beitragsumfang zu orientieren). Apropos Wissenschaftstheorie: Sicher lohnende Vergleiche ergeben sich zwischen den Beiträgen dieses Heftes und denen der ZPTh-Ausgabe 2 (2015) „Wissenschaftstheorie“, in der ebenfalls (und zum Teil von denselben Autor*innen) inner- und außertheologische Bezugsgrößen und Referenzsysteme thematisiert wurden.

Den von der Redaktion schlicht alphabetisch entlang der Nachnamen der Verfasser*innen gereihten Bogen der Beiträge eröffnet *Markus Adolphs*. Er nimmt auf die maßgeblich von Axel Honneth formulierte sozialphilosophische Anerkennungstheorie Bezug und verknüpft diese am Beispiel des Bußsakraments mit kirchlichen Handlungspraktiken; in der von ihm aufgezeigten Spannung zwischen kirchlicher und gesellschaftlicher Anerkennungsordnung identifiziert der Autor einen *locus theologicus*. Im Mittelpunkt der Ausführungen von *Christian Bauer* steht die vor allem auf Charles Sanders Peirce zurückreichende Semiotik und ihre Rezeption bei Hans-Joachim Sander. Solche Semiotik begreift Bauer als „abduktiv-pragmatizistisch“, insofern seiner Meinung nach Zeichen der Zeit und Evangelium zwei unterschiedliche Zeichensysteme darstellen, deren pastoraltheologisch zentraler Differenz etwas theologisch Neues entspringen kann, das sich in der Pastoral bewähren muss. *Thomas H. Böhm* stellt in seinem Beitrag als persönlich bedeutsame und für die Pastoraltheologie potenziell bedeutsame Referenztheorie die „Mimetische Theorie“ von René Girard vor. In ihr entdeckt er sowohl ein Wahrnehmungs- und Analyseraster für gesellschaftliche wie kirchliche Praxen als auch eine Übersetzungshilfe theologischer Sprachspiele.

Stefan Gärtner erinnert mit seinem Beitrag an Niklas Luhmann bzw. seine von vielen Theolog*innen eher mühsam verstandene Systemtheorie; diese wird vom Autor in wichtigen Grundzügen und hier insbesondere zur Deutung von Religion, Glaube, Kirche, Seelsorge und Diakonie vorgestellt. Die dabei von der Systemtheorie ausgelösten „Irritationen“ interpretiert Gärtner als pastoraltheologisch produktiv. Judith Butler und das von ihr thematisierte „Möglichkeiten-Eröffnen“ stehen im Mittelpunkt der Ausführungen von *Ellen Geiser*, die auf die Praktiken des Sprechens, Anerkennens und Versammelns fokussiert und den pastoraltheologischen Erkenntnisgewinn nicht allein im Hinblick auf Pastoralpraxis selbst, sondern auch auf die Praxis des Pastoraltheologietreibens selbst hin skizziert. Von *Christian Kern* erfahren die Leser*innen, wie und wozu die „Kritische Morphologie“ (auch hier an Judith Butler als Referenz orientiert) die regulative Kraft von Körpernormen und -formen thematisiert und problematisiert. Eine (pastorale) Theologie, die heteromorph bzw. heteromorphologisch denkt und handelt, so Kern, hätte Zugang zu einem und Potenzial für ein „Anderswie“, das Neues möglich macht und dieses Neue (macht-)kritisch reflektieren hilft.

In das von Theolog*innen wohl eher selten schon betretene Feld der Kognitiven Psychologie führt *Tobias Kläden* ein, der dabei im pastoralanthropologischen Interesse empirische Konzepte von Wahrnehmung und Wahrnehmungsverzerrungen vorstellt und damit Vorstellungen und Aussagen über „den“ Menschen zu bereichern und zu vertiefen vermag. *Sebastian Lang* wiederum liefert „ein nüchternes Theoriemodell für religiöse Gefühle“, das er im Anschluss an die von Gernot Böhme formulierte Atmosphärentheorie entwickelt; es kann seiner Meinung nach helfen, religiöse Wahrnehmungen und Gefühle in ihrer ganzen Breite und Buntheit zu erfassen und kritisch zu deuten. Wer sich für die von Byung-Chul Han so titulierte „Positivgesellschaft“ interessiert, findet in dem Beitrag von *Jan Loffeld* nicht nur eine diesbezügliche Einführung, sondern auch Perspektiven für eine Pastoraltheologie, die aufgegeben hat zu behaupten, dass Zeitgenoss*innen etwas (und sei es „nur“ Religion oder Religiosität) fehlen würde. Und auch *Johannes Panhofer* liefert eine Gegenwarts- und Gesellschaftscharakterisierung, wenn er im Rekurs auf Stephan Lessenich von und über die „Externalisierungsgesellschaft“ spricht. Sie lebt, kurz gesagt, in einer Situation multipler globaler Krisen auf Kosten anderer, weniger privilegierter Teile dieser Welt und verschärft so das Krisengeschehen weiter; dass Pastoral und Pastoraltheologie nicht unpolitisch sein können, zeigt der Autor überzeugend auf.

Die vier folgenden Beiträge stellen, was angesichts der alphabetischen Anordnung natürlich nur ein Zufall sein kann, übereinstimmend und dann doch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen neuere „Praxistheorien“ in den Mittelpunkt ihrer Reflexion – was für die Praktische Theologie ebenso naheliegend wie attraktiv, weil erkenntnisversprechend ist. *Michael Schüßler* knüpft bei Andreas Reckwitz an und führt Praxis- als Sozialtheorien ein, die auf Interaktionen, Diskurse bzw. Wissensmuster sowie den Menschen dezentrierende Materialitäten zielen. Im Practice Turn, so Schüßler am Beispiel des Klerikalismus, vermag Pastoraltheologie mit Hilfe der „Un/doing differences“ an analytischer Klarheit gewinnen und mit gebotenen Verantwortungsbewusstsein handeln. Wer der hier aufgezeigten Spur folgen möchte, findet bei *Teresa Schweighöfer* einen ganz ähnlich gelagerten Ansatz und vertiefende Argumente. Ihr geht es im Hinblick auf die Pastoraltheologie darum, diese als Praxistheorie des Volkes Gottes zu begreifen, die konkrete Praxiszusammenhänge und theologische Logiken des „doing pastoral“ an unterschiedlichen pastoralen Orten nicht aus dem Blick verliert bzw. überhaupt in ihr Blickfeld aufnimmt. *Matthias Sellmann* wiederum stellt die Klassiker pragmatistischer Handlungstheorie bzw. Praxisphilosophie vor, um von dort aus argumentierend die „enormen Chancen“ für eine Pastoraltheologie aufzuzeigen, die bereit ist, von Wahrnehmung zur Anwendung zu schreiten.

Der besondere Fokus des Beitrags von *Verena Suchhart-Kroll* liegt schließlich darin, dass sie Pastoraltheologie selbst als eine wissenszentrierte Praktik zum Gegenstand praxistheoretisch fundierter Analysen macht – eine Perspektive, die wir als Redaktion gern dem in dieser ZPTh-Ausgabe dokumentiertem Unterfangen der Bezugnahme auf Referenztheorien empfehlen möchten.

Björn Szymanowski weist auf den Umstand hin, dass betriebswirtschaftliche Logiken der pastoraltheologischen Reflexion bislang eher fremd blieben und wirbt für eine konstruktive Auseinandersetzung mit betriebswirtschaftlichen Dienstleistungstheorien. Das Problemlösungspotenzial von Dienstleistungen könne nämlich, so die in diesem Beitrag vertretene Sichtweise, sowohl von ekklesiogenetischer wie auch von erkenntnistheoretischer und nicht zuletzt von pastoralsoziologischer Relevanz sein. Von *Maria Widl* wird der französische Philosoph Jean-François Lyotard und seine Rede von „Postmoderne“, die auch innerhalb der Pastoraltheologie viele Debatten prägt, in Erinnerung gerufen, um von da aus praktisch-theologische Chancen des „Widerstreits“ auszuloten. Dies geschieht im Bewusstsein miteinander unverrechenbarer Welten, von denen keine den Anspruch einer übergeordneten Position erheben darf. Der letzte Hauptbeitrag dieses Heftes ist von *Thomas Wienhardt* verfasst und greift nur scheinbar der Betriebswirtschaftslehre vorbehaltene Sichtweisen auf, indem die Institutionenökonomik vorgestellt und in ihrem Nutzen für Pastoral und Pastoraltheologie mit Hilfe verschiedenster Beispiele ausgelotet wird.

Der im vorliegenden Heft gesammelte Ausschnitt an möglichen Referenztheorien zeugt von einer Vervielfachung möglicher Referenzdiskurse im Fach und macht deutlich, dass sich die hier versammelten „Referenztheorien der Pastoraltheologie“ wohl kaum flüchtig querlesen lassen, sondern einer vertieften Lektüre bedürfen. Ebenso notwendig scheint uns aber auch die daran anknüpfende (Meta-)Diskussion, ob die Rezeption außertheologischer Referenztheorien die Pastoraltheologie wirklich, wie erhofft, epistemisch stärker macht. Wer entscheidet darüber und woran ließe sich das erkennen? Vielleicht, wenn Nicht-Theolog*innen oder zumindest Theolog*innen, die sich nicht zur „Zunft“ der Praktischen Theologie zählen, solche „epistemisch starke“ Pastoraltheologien rezipierten. In den Redaktionsrunden haben wir durchaus erwogen, hierzu „fremde Blicke“ einzusammeln und „Debatten“ zu initiieren. Hierzu braucht es aber zunächst erst einmal die Darstellung der Referenzvielfalt, um daran anschließend – vielleicht durch Forumsbeiträge in den nächsten ZPTh-Ausgaben – darauf zu reagieren.

Das Heft schließt daher mit einer Sammelrezension: *Antje Roggenkamp* stellt Neuererscheinungen aus den Jahren 2019 bis 2022 zum Verhältnis von Bildung und Religion vor, wobei auch sie – nun aus evangelischer und religionspädagogischer Perspektive – auf dabei herangezogene Referenztheorien aufmerksam macht.

Noch ein Hinweis zur Redaktion dieser Zeitschrift: Nach entsprechendem Signal aus dem aktuellen Redaktionskreis heraus wurden die katholischen Redaktionsmitglieder

auf der zurückliegenden Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie neu gewählt. Wir freuen uns sehr, dass nach einem Übergang, der das kommende Heft mitumfasst, zukünftig Wolfgang Beck, Christian Preidel und Verena Suchhart-Kroll dafür sorgen werden, dass die Zeitschrift für Pastoraltheologie lesenswert bleibt.

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Katharina Karl

Judith Könemann

Traugott Roser

Die sozialphilosophische Theorie der Anerkennung als Anstoß einer missachtungssensiblen Sakramentenpastoral

Abstract

Axel Honneth nimmt in seiner sozialphilosophischen Anerkennungstheorie eine Verhältnisbestimmung von individueller Selbstbestimmung und gesellschaftlichen Institutionen vor. Ausgehend von institutionalisierten Interaktionen individueller Freiheit rekonstruiert er ein geschichtliches Höchstmaß legitimer Anerkennungsansprüche und gewinnt dadurch ein Kriterium für ein modernes Autonomieverständnis. Kirchliche Handlungspraktiken müssen sich an diesem Höchstmaß messen, wenn sie den Anspruch erheben, individuelle Autonomie zu ermöglichen. Der Aufsatz zeigt am Beispiel der Initiative #outinchurch, welche Konsequenzen Spannungen zwischen gesellschaftlichen und kirchlichen Anerkennungsordnungen für die Glaubwürdigkeit kirchlicher Sakramente haben. Der Autor plädiert für eine missachtungssensible Sakramentenpastoral, die ihr pastorales Handeln im Rahmen gesellschaftlicher Wertestandards verantwortet.

In his socio-philosophical theory of recognition, Axel Honneth determines the relationship between individual self-determination and social institutions. Based on institutionalized interactions of individual freedom, he reconstructs a historical maximum of legitimate claims to recognition and thus gains a criterion for a modern understanding of autonomy. Ecclesiastical practices have to measure themselves against this maximum if they claim to enable individual autonomy. Using the example of #outinchurch, the paper shows what consequences tensions between social and ecclesial orders of recognition have for the credibility of sacraments. The author argues for a pastoral care of the sacraments, which is sensitive for disregard. It needs to responsibility for its pastoral actions within the framework of societal value standards.

1. Einleitung

Mit der Initiative #outinchurch sowie durch öffentlichkeitswirksame Segnungsfeiern für homosexuelle Paare¹ wird derzeit das bischöfliche Lehramt von Deutschland aus unter Druck gesetzt, die Lehren der katholischen Kirche in Fragen der sexuellen Lebensführung hin zu einer Anerkennung queerer Lebensformen zu überarbeiten. Der Protest gründet in einem auch innerkirchlichen Unverständnis gegenüber der kirchlichen Lehre, die seit der vollständigen rechtlichen Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit der staatlichen Ehe in einem deutlichen Widerspruch zur deutschen Rechtslage steht.

¹ <https://www1.wdr.de/nachrichten/rheinland/segnungsfeier-koelner-dom-100.html> [11.10.2023].

Aufgrund der geltenden kirchlichen Beurteilung von Homosexualität als „schlimme Abirrung“ und Handlungen „die in sich nicht in Ordnung sind“ (Katholische Kirche 2020, Nr. 2358), können queere Menschen in vielen kirchlich regulierten Räumen ihre Sexualität nicht als anerkannten Bestandteil ihrer Persönlichkeit erleben. Die Zeugnisse queerer Menschen zeigen, dass diese Missachtung als Verletzung der individuellen Identität erlebt wird, die bei vielen Menschen zu großem Leid führt (vgl. Brinkschröder, Gräwe & Mönkebüscher 2022, 30–118).

Der Artikel will theoriebasiert den Zusammenhang herausarbeiten zwischen dem, was gesellschaftlich als wertvoll und anerkennungswürdig gilt, und der Fähigkeit des Individuums, die individuellen Eigenschaften wertzuschätzen. Mit der Anerkennungstheorie Axel Honneths kann gezeigt werden, dass die institutionelle Verweigerung von Anerkennung, z. B. gegenüber queeren Lebensformen, sich negativ auf die Fähigkeit auswirkt, die individuelle Besonderheit als legitimen Ausdruck der eigenen Identität zu erleben und die Sexualität als Ausdruck individueller Autonomie zu begreifen.

Aus dem (zu begründenden) Zusammenhang zwischen institutioneller Anerkennung und individueller Autonomie ergibt sich die normative Forderung, dass sich gesellschaftliche wie auch kirchliche Institutionen daran messen lassen müssen, ob sie individuelle Selbstbestimmung ermöglichen. Voraussetzung hierfür ist, dass in gesellschaftlichen und kirchlichen Praktiken die Anerkennung des Individuums realisiert wird.

Der Rekurs auf die Anerkennungstheorie Honneths ist getragen von der biografisch und philosophisch begründeten Überzeugung, dass religiöse Praktiken nur dann Legitimität in einer säkularen Gesellschaft beanspruchen können, wenn sie Menschen helfen, ihr Selbst- und Weltverhältnis besser zu leben. Dies hat zur Voraussetzung, dass in religiösen Überzeugungen und Praktiken nicht die normativen Ansprüche unterboten werden, die als gesellschaftlich akzeptiert gelten. Mit Honneth teilt der Autor die sowohl philosophisch als auch theologisch begründbare Überzeugung, dass „Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen“ (Honneth 2011, 35) der entscheidende Wert der Moderne ist, an dem sich alle gesellschaftlichen Praktiken und Strukturen messen lassen müssen. Nur Praktiken, die diesen Grundwert anerkennen, können Legitimität beanspruchen.

Pastoraltheologisch ist dieser normative Maßstab unmittelbar relevant, insofern die modernen Freiheitsrechte als Erwartungshaltung an kirchliche Praktiken herangetragen werden. Werden in kirchlichen Praktiken Wertvorstellungen tradiert, die den gesellschaftlichen Autonomieanspruch unterbieten, kann dies zu einer Verdunklung des christlichen Zeugnisses führen.

Diese Spannung soll exemplarisch an dem Sakrament der Beichte und den damit einhergehenden Herausforderungen für die Sakramentenpastoral herausgearbeitet werden. Der Fokus auf die Sakramente bietet sich aus drei Gründen an: Sakramente sind hochgradig normierte Rituale, deren Form kirchlich legitimiert ist. Zudem wird ihnen

gegenüber anderen kirchlichen Ritualen eine herausgehobene Wertigkeit zugesprochen, insofern in ihnen der unbedingte Heilswille Gottes symbolische Wirklichkeit wird. Drittens stellt das Thema der verweigerten Anerkennung queerer Lebensformen eine zentrale Schwierigkeit für den pastoralen Umgang mit den Sakramenten dar. Dies gilt neben dem Bußsakrament insbesondere für die Eucharistie und das Ehesakrament, insofern praktizierte Homosexualität weiterhin als sündhaftes Verhalten eingestuft wird. Insbesondere in diesen drei Sakramenten zeigt sich am Beispiel queerer Lebensformen die Spannung zwischen kirchlichen und gesellschaftlichen Anerkennungsordnungen.²

Ausgehend von der Anerkennungstheorie Axel Honneths soll im Folgenden zunächst ein Verständnis von autonomer Freiheit erschlossen werden, das individuelle Selbstbestimmung und institutionelle Verwirklichung individueller Freiheit zusammendenkt (2). Anschließend wird gezeigt, inwiefern Sakramente als institutionalisierte Handlungspraktiken verstanden werden können, in denen aus theologischen Gründen die Anerkennung individueller Eigenständigkeit geschehen soll (3). Aus dem Spannungsverhältnis, wie es sich in der Beurteilung queerer Lebensformen zeigt, soll abschließend ein kritischer Impuls für die Sakramentenpastoral gewonnen werden (4).

2. Die Anerkennungstheorie Axel Honneths

Was unter Freiheit verstanden wird, ist alles andere als selbstverständlich. Honneth unterscheidet drei Theorietraditionen: negative Freiheit, reflexive Freiheit und soziale Freiheit (vgl. Honneth 2011, 44–118). Der Kern *negativer Freiheit* liegt in der Abwesenheit von Einschränkungen und Bedingungen, d. h. Freiheit ist dann gegeben, wenn die Ziele des Handelns nicht darauf befragt werden müssen, ob sie weiteren Kriterien von Freiheit genügen. Diese Idee negativer Freiheit lässt sich jedoch nicht durchhalten, wenn der Anspruch erhoben wird, die Ziele des Handelns begründen zu wollen. In der Idee *reflexiver Freiheit* werden diese Ziele hineingenommen in das Verständnis von Freiheit. Freiheit ist in diesem Sinne die Fähigkeit, entsprechend des selbst gesetzten Willens (Selbstbestimmung) oder entsprechend der eigenen authentischen Wünsche (Selbstverwirklichung) zu handeln. Die Idee reflexiver Freiheit greift jedoch zu kurz, weil die gesellschaftliche Dimension nicht berücksichtigt wird, in der sich die Maßstäbe moralischen Handelns und authentischer Wünsche herausbilden. Damit bleibt die soziale Sphäre außer Acht, in der Freiheit erst ihre Wirklichkeit hat. Die Idee *sozialer Freiheit* ergänzt die Idee reflexiver Freiheit deshalb um ihre sozialen Bedin-

² Nach Abschluss des Aufsatzes wurde am 18.12.2023 die Erklärung „*Fiducia supplicans*: Über die pastorale Sinnggebung von Segnungen“ veröffentlicht. Dort wird die pastorale Möglichkeit der Segnung homosexueller Paare eröffnet, solange eine Verwechslung mit der Ehe ausgeschlossen bleibt. Die Auswirkungen dieser Erklärung für die lehramtliche Beurteilung homosexueller Partnerschaften bleibt abzuwarten und kann hier nicht diskutiert werden.

gungen und stellt damit die intersubjektive Verfasstheit von Freiheit als Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung heraus.

Anthropologische Voraussetzungen

Honneth verankert dieses Verständnis sozialer Freiheit in der menschlichen Fähigkeit zur Perspektivübernahme. Voraussetzung von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung ist, dass der Mensch sich positiv auf sich selbst beziehen und seinen eigenen Bedürfnissen einen normativen Wert beimessen kann. Eine positive Selbstbeziehung und damit verbunden die Ausbildung berechtigter moralischer Ansprüche ist nur möglich, wenn die Anerkennung dieser Ansprüche auch durch andere Subjekte geschieht und damit soziale Wirklichkeit wird. Honneth unterscheidet hierbei drei Muster intersubjektiver Anerkennungsbeziehungen: Liebe, Recht und Solidarität (vgl. Honneth 2016, 148–211). In der Anerkennungsform der *Liebe* lernt der Mensch sich positiv auf seine emotionalen Bedürfnisse zu beziehen und diesen einen normativen Wert zuzumessen – er entwickelt ein *Selbstvertrauen*, das es ihm erlaubt, vor allem in *Primärbeziehungen* (Liebe, Freundschaft) als emotional bedürftiges Wesen aufzutreten. In der Anerkennungsform des *Rechts* kann der Mensch *Selbstachtung* ausbilden, insofern er als Träger legitimer Rechtsansprüche anerkannt wird. In der Anerkennungsform der *Solidarität* kann er schließlich *Selbstwertschätzung* lernen, insofern seine Fähigkeiten und Leistungen als gesellschaftlich wertvoll anerkannt werden. Anerkennung bezeichnet bei Honneth also eine positive Antwort auf den Wert einer Person. Es wird für das anerkannte Subjekt erfahrbar, dass dem eigenen moralischen Anspruch durch andere ein normativer Wert zuerkannt wird, an dem sich das Handeln ausrichtet.

In der Ausbildung einer handlungsleitenden Absicht werden zwangsläufig die Perspektiven anderer Subjekte miteinbezogen und deren Wünsche mitreflektiert. Die Ausbildung einer Absicht wird von Honneth deshalb „als ein kooperativer Prozess gedacht [...], in dessen Verlauf sich erst durch die kontributive (sic!) Mitwirkung von Anderen herausstellt, welche Absichten eigentlich im Weiteren realisiert werden sollen“ (Honneth 2020, 140). Doch nicht nur die Ausbildung einer handlungsleitenden Absicht, sondern auch die Verwirklichung einer Absicht beschreibt Honneth als gemeinschaftliches Handeln. Wenn in der Willensbildung die Interessen und Wünsche anderer antizipiert und berücksichtigt werden, kann freies Handeln darauf hoffen, dass das eigene Handlungsziel auch von anderen mitgetragen wird und deshalb ein ungezwungenes Zusammenwirken der Handlungsziele verschiedener Subjekte geschieht.

Diese Konzeption von Freiheit verdeutlicht Honneth an Freundschafts- und Liebesverhältnissen. Der Wille zu einer intimen Beziehung ergibt nur Sinn, wenn sich dieser von den Wünschen und Bedürfnissen der anderen Person leiten lässt. Der Wille der anderen Person stellt offensichtlich keinen Eingriff in die eigene Freiheitssphäre dar. Vielmehr ist die Übereinstimmung des Willens gerade das Ziel intimer Beziehungen. In Freundschaften realisiert sich die Freiheit der beteiligten Subjekte, wenn es ihnen ge-

lingt, die verschiedenen Bedürfnisse und Absichten zu gemeinsamen Absichten zu formen, sodass sie als bleibend autonome Subjekte zusammenwirken können (vgl. Honneth 2020, 144). Wirkliche Freiheit ist folglich dort gegeben, „wo wir unsere Neigungen und Bedürfnisse so zu gestalten wissen, daß sie auf das Allgemeine sozialer Interaktionen gerichtet sind, deren Vollzug seinerseits als Ausdruck uneingeschränkter Subjektivität erfahren werden kann“ (Honneth 2001, 45).

Autonomie und Institutionen

Dieses Allgemeine sozialer Interaktion findet Honneth in institutionellen Gebilden. Institutionen haben die Funktion, verschiedene Bedürfnisse und Absichten so zu koordinieren, dass eine wechselseitige Anerkennung der Subjekte möglich ist. Als Institutionen sind nur jene gesellschaftlichen Handlungsmuster relevant, in denen „Anerkennungsbeziehungen fixiert sind, die eine dauerhafte Form der wechselseitigen Realisierung individueller Ziele ermöglichen“ (Honneth 2011, 101). Freiheit findet sich immer schon in Handlungssphären vor, „in denen Neigungen und moralische Normen, Interessen und Werte vorgängig schon in Form institutionalisierter Interaktionen verschmolzen sind“ (Schlette 2018, 7).

Der Clou von Honneths Theorie der Anerkennung liegt darin, dass die Aushandlung dessen, was als anerkennungswürdig gilt, als offener gesellschaftlicher Prozess rekonstruiert wird. Die Subjekte finden sich in gesellschaftlich verankerten Wertvorstellungen vor, durch die ein Rahmen gegeben ist, was als anerkennungswürdig gilt. Dieser Rahmen ist jedoch offen, da in gesellschaftlichen Kämpfen um Anerkennung andauernd ausgehandelt wird, welche Wertvorstellungen normativ, d. h. wechselseitig anerkennungswürdig sein sollen.

Kämpfe um Anerkennung haben ihr Ziel in der Stabilisierung intersubjektiver Anerkennungsverhältnisse durch eine institutionelle Verankerung der geteilten Werte, so dass sich die Gesellschaftsmitglieder in größtmöglichem Umfang in ihren Absichten und Bedürfnissen anerkannt erfahren können. Jedes gesellschaftliche Subjekt ist somit normativ auf die Wertvorstellungen des gesellschaftlichen Wir bezogen und umgekehrt. „Insofern ist der Begriff der sozialen Freiheit (...) eine selektive Kategorie der menschlichen Freiheit; er bezeichnet nicht ein allgemeines, bedingungsloses Vermögen von Subjekten, sondern nur eines, dessen Ausübung an die Bedingung der Existenz von bestimmten sozialen Voraussetzungen gebunden ist, nämlich der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft ethisch übereinstimmender Mitglieder“ (Honneth 2020, 158). In diesem Sinne ist Honneths Anerkennungstheorie sowohl normativ als auch kritisch. *Normativ* ist sie, weil sie davon ausgeht, dass in gesellschaftlichen Institutionen Neigungen, moralische Normen, Interessen und Werte etabliert sind, die die Selbstbestimmung von Subjekten ermöglichen. *Kritisch* ist sie, insofern sie davon ausgeht, dass in intersubjektiven Handlungsmustern uneingelöste Autonomieansprüche liegen, deren institutionelle Abbildung noch aussteht.

Die Stärke von Honneths Begriff sozialer Freiheit und seiner Theorie der Anerkennung liegt darin, einerseits die konstitutive Verknüpfung von Institutionen und Selbstbestimmung hervorzuheben, andererseits dieses Verhältnis in einen offenen historischen Prozess der Werteentwicklung zu stellen.

Sakramente als institutionalisierter Ausdruck individueller Freiheit

Folgt man Honneths Begriff sozialer Freiheit, stellt sich die Frage, in welcher Weise Autonomie in den sozialen Strukturen der Kirche gedacht werden kann. Wenn Honneths Verbindung von individueller Freiheit und fixierten Handlungspraktiken stimmt, müssen sich auch in der Kirche institutionalisierte Handlungspraktiken identifizieren lassen, in denen individuelle Selbstbestimmung eine dauerhafte Form findet.

Sakramente lassen sich als solche institutionalisierten Handlungsmuster beschreiben, wenn sie als Rituale interpretiert werden, in denen die unbedingte Anerkennung des Menschen in seiner geschöpflichen Eigenständigkeit durch Gott erfahrbar wird (vgl. Adolphs 2023, 349–360). Im Rahmen dieser Perspektive stellen sie rechtlich fixierte Anerkennungsbeziehungen dar, in denen zum Ausdruck kommt, was im kirchlichen Selbstverständnis als anerkennungswürdig gilt. In der Bestimmung der Anerkennungswürdigkeit zeigt sich jedoch ein entscheidender Unterschied zwischen gesellschaftlichen Institutionen im Sinne Honneths und Sakramenten als Institutionen im Raum der Kirche. Aus christlicher Perspektive ist der Mensch in unbedingter Weise anerkennungswürdig, weil er von Gott als gut geschaffen wurde. In den Sakramenten findet somit eine Perspektivübernahme statt, die getragen ist von der Überzeugung, dass der Mensch vor jeder Leistung von Gott unbedingt angenommen und bejaht ist und es Aufgabe der Kirche ist, diese Überzeugung in den Sakramenten für Menschen erfahrbar zu machen. Gesellschaftliche Anerkennungsbeziehungen im Sinne Honneths unterscheiden sich davon in der Weise, dass Anerkennungswürdigkeit davon abhängt, was jeweils gesellschaftlich als wertvoll eingestuft wird.

Die göttliche Zusage der Anerkennung ist kontrafaktisch, weil sie in den tatsächlichen sozialen Verhältnissen gerade nicht eingeholt wird. Es wird performativ die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass Gott unbedingt daran festhält, dass jedes Geschöpf – gerade angesichts von Schuld und Versagen – lebenswürdig, d.h. anerkennungswürdig ist. Diese unbedingte Bejahung des Menschen schließt nicht die Kritik an schuldhaftem Verhalten aus. Die Zusage des Gutseins wird vielmehr zur Kritik gegenüber allem menschlichem Verhalten, was dessen geschöpfliches Gutsein infrage stellt. Im Ergebnis lassen sich Sakramente somit als im Ritual gefasste institutionalisierte Handlungsmuster beschreiben, in denen sich in kontrafaktischer Weise die unbedingte Anerkennung der geschöpflichen Eigenständigkeit des Menschen realisiert.

Anerkennung in Schuldverfahrung

Dieses Sakramentenverständnis kann exemplarisch am Beichtsakrament ausgeführt werden. In diesem Sakrament wird der Mensch in der Situation seines Schuldigge-wordenseins adressiert. Die Schuld stellt die Anerkennungswürdigkeit des Menschen infrage, insofern sie dessen Gutsein verdunkelt. Im Sakrament wird in der Situation des Angefragtseins bestätigt, „daß wir selbst angenommen und bejaht sind trotz un-seres Versagens“ (Schneider 2008, 192). Diese Zusage nimmt nicht Maß an der Schuld des Menschen, sondern bestärkt ihn darin, sich trotz seiner Schuld als ein Mensch zu erfahren, der berechtigt ist entsprechend seiner Ziele und Wünsche zu leben. Die Zu-sage ist jedoch nicht als billige Bejahung des Menschen in allen seinen Taten zu ver-stehen. Im Schuldbekenntnis identifiziert sich die Person vielmehr mit seinen Taten und bringt seine Reue zum Ausdruck. „Wer seine Schuld bekennt, identifiziert sich mit dem Leid, das er über seine Mitmenschen gebracht hat; der übernimmt die Verant-wortung für das Böse, das durch sein Tun und Unterlassen in die Welt kam“ (Werbick 1985, 149). Dieses Bekenntnis ist getragen „vom Vertrauen auf die kritische Solidarität des richtenden Menschensohns“ (Werbick 1985, 150). In dieser kritischen Solidarität findet das Gericht über den sündigen Menschen statt. Denn durch die Gegenwart des gekreuzigten Christus wird aufgedeckt, dass andere unter dem eigenen Tun gelitten haben, wodurch das eigene Tun durch die Perspektive der Opfer wahrgenommen werden kann.

Im Sakrament der Beichte wird Christus als Gegenüber des sündigen Menschen durch das sakramentale Amt vergegenwärtigt. Das bedingt, dass im Beichtgespräch themati-siert werden muss, wo andere unter dem Tun des sündigen Menschen gelitten haben. Doch kommt bei diesem kritischen Potenzial alles darauf an, dass das Beichtgespräch nicht Verurteilung des Sünders ist, sondern im Bußsakrament die Solidarität des Ge-kreuzigten und die göttliche Liebe zur Welt im Angesicht der Schuld weitergegeben wird (Fuchs 2015, 111). Durch die Zusage der bleibenden Solidarität (Lossprechung) wird dem Sünder neu seine geschöpfliche Eigenständigkeit erschlossen, da er aus der Gewissheit leben kann, dass er trotz seiner Schuld bleibend als gutes Geschöpf Gottes anerkannt ist.

Gesellschaftliche Anerkennungsordnungen als kritischer Impuls der Beichtpastoral

Die Bezeugung dieser Anerkennung beschränkt sich natürlich nicht auf die Sakramen-te, sondern soll alles Handeln der Kirche formieren. „Wenn die Menschennähe Gottes durch die Zeit hindurch als eine Beziehung unbedingter Zuwendung vergegenwärtigt werden soll, kann dies angemessen nur gelingen, wenn die Partitur des Evangeliums Text und Melodie kirchlichen Handelns vorgibt“ (Höhn 2016, 173).

Die Orientierung an der Partitur des Evangeliums befreit die Kirche jedoch nicht davon, sich zu den Wertmaßstäben zu verhalten, was als anerkennungswürdig und was als dem Menschen abträglich bis hin zu schuldbehaftet klassifiziert wird. Bezeugt wird zwar die unbedingte Anerkennung des Menschen durch Gott, doch geschieht dies immer im Rahmen geschichtlicher Anerkennungsordnungen. Das gegenwärtige Beispiel #outinchurch zeigt, dass es zwischen dem kirchlich und dem gesellschaftlich Anerkannten zu Unterschieden kommen kann.³ Während queere Lebensformen von staatlicher Seite zumindest rechtlich voll anerkannt sind, wird ihnen die Anerkennung im Wertegefüge der Kirche zumindest lehramtlich weiterhin verweigert. Der Initiative #outinchurch gelang es, die damit verbundenen Missachtungserfahrungen queerer Menschen ins Wort zu fassen und als Protest gegen kirchliche Wertvorstellungen in die Öffentlichkeit zu bringen.⁴ Die Zeugnisse queerer Menschen in der katholischen Kirche zeigen, inwiefern die Verweigerung der Anerkennung zu Verletzungen der personalen Integrität der Betroffenen führt (Brinkschröder, Gräwe & Mönkebüscher 2022, 30–118). Die katholische lehramtliche Positionierung zu homosexuellen Partnerschaften erweist sich in dieser Spannung als begründungspflichtig, nicht jedoch als überzeugend (vgl. Goertz 2022).

Dieses Spannungsgefüge ist eingeschrieben in die Sakramente, insofern praktizierte Homosexualität weiterhin als sündhaft markiert wird, die unbedingte Anerkennung durch Gott somit als Kritik an praktizierter Homosexualität zu klassifizieren wäre. Auch wenn der Fokus auf sexuelle Praktiken und Orientierungen in Beichtgesprächen hoffentlich überwunden ist (vgl. Cornwell 2014, 219–290), werden durch die Beibehaltung des geltenden Sakramentenrechts die missachtenden Wertvorstellungen stabilisiert, insofern sie in der Feier der Sakramente bewusst oder unbewusst aktualisiert werden.

Das festgestellte Spannungsverhältnis kann zu einer erheblichen Herausforderung für die Sakramentenpastoral werden. Ottmar Fuchs plädiert entschieden dafür, dass Sakramente immer gratis, jedoch nie umsonst sind (vgl. Fuchs 2015, 13). Dabei stellt er heraus, dass die in den Sakramenten geschenkte Zusage allein durch Gott verantwor-

³ Damit ist mit *Gaudium et Spes* 11 zunächst nur gesagt, dass gesellschaftliche Wertmaßstäbe ein Erkenntnisort für Kirche sein können: „Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin“ (vgl. zur Einordnung Sander 2016, 165–171).

⁴ Das Ins-Wort-Fassen der Missachtungserfahrungen ist entscheidend für den Schritt von der subjektiv empfundenen Missachtungserfahrung zum gesellschaftlichen Kampf um Anerkennung. Erst durch die Verbalisierung wird die Missachtung bearbeitbar und kann gesellschaftliche Kraft entfalten. Für die Initiative #outinchurch wurde dieser Schritt vorbereitet durch die Initiative #actout (vgl. Brinkschröder, Gräwe & Mönkebüscher 2022, 14–21).

tet werden muss, weshalb sich jegliche Zugangsbeschränkungen zu den Sakramenten verbieten. „Sakramente sind keine Herrschaftsmittel, sondern vermitteln Gottes unerschöpfliche Gnade, nicht lax, sondern loslassend, nicht rigoros, sondern befreiend, nicht festhaltend, sondern mitgehend und mittragend“ (Fuchs 2015, 13). In den Sakramenten äußert sich die bedingungslose Liebe Gottes, weshalb sie „nicht mit Bedingungen belastet werden [dürfen], die ihrem Wesen widersprechen“ (Fuchs 2015, 13).

Missachtungserfahrungen als Zugangshindernisse

Die kirchliche Positionierung zu queeren Lebensformen kann jedoch genau zu so einer Bedingung werden, wenn für einen großen Teil der Gesellschaftsmitglieder nicht mehr einsichtig ist, weshalb Homosexualität als sündhaft markiert wird. Sakramente erscheinen dann nicht mehr als unbedingte Zusage, sondern werden in Abhängigkeit zu dem lehramtlichen formulierten Werteverständnis erlebt. Im Sinne einer Gesellschaftstheorie, in der weiterhin ausgehandelt wird, was als anererkennungswürdig gilt, muss Sakramentenpastoral sensibel sein für diesen Aushandlungsprozess.

Denn Menschen, die Sakramente empfangen, bringen unweigerlich ihre Vorstellungen von Werthaftigkeit mit hinein in die Beziehung zu Gott. Unter dieser Perspektive ist es Aufgabe der Sakramentenpastoral, mit den Menschen herauszufinden, in welcher Hinsicht die sakramentale Zusage des unbedingten Anerkanntseins zu einer Kritik gegenüber menschlichem Verhalten wird, das geschöpfliches Gutsein infrage stellt. Sakramentenpastoral kann es dann nicht um eine Prüfung der Voraussetzung für die Sakramentenspendung gehen, sondern um eine Befähigung der Menschen, wieder „in den Raum *der* Liebe einzutreten, die nicht zuerst die Menschen aufzubringen haben, sondern die zuerst Gott in vollkommener Weise für die Menschen bereithält“ (Fuchs 2015, 101).

Daraus folgt kein Plädoyer für eine Beliebigkeit der Wertvorstellung. Die Kirche ist aufgefordert, nach der Partitur des Evangeliums zu spielen und sich entschieden gegen die Verletzungen der von Gott geschenkten Würde des Menschen zu stellen. Jedoch muss sie stets in der Lage sein, die aus dem Evangelium gewonnenen Wertvorstellungen, die sie in der Feier der Sakramente aktualisiert, vor dem Autonomieanspruch der gegenwärtigen Gesellschaft rechtfertigen zu können. Dabei gilt es insbesondere für die Beichtpastoral, dass den Gläubigen die Kompetenz zugesprochen werden muss, selbst ein Urteil über richtig und falsch fällen zu können.

Das Beispiel #outinchurch zeigt, dass diese Kompetenz nicht nur isoliert auf die einzelnen Gläubigen übertragen werden kann. Der Widerstand gegen die verweigerte Anerkennung queerer Lebensformen musste von einer solidarischen Gruppe mitgetragen werden, in der die Einzelnen auf Sicherheit vor Bloßstellung, aber auch vor rechtlichen Konsequenzen hoffen konnten. Erst durch diesen organisierten Kampf um Anerkennung queerer Lebensformen in der katholischen Kirche entstand die Möglich-

keit, die individuelle sexuelle Identität auch im Raum der Kirche als legitimen Ausdruck der sexuellen Selbstbestimmung zu erfahren.

Insofern Sakramente in hervorgehobener Weise Manifestation des katholischen Selbstverständnisses sind, braucht es insbesondere in der Sakramentenpastoral eine erhöhte Sensibilität gegenüber Missachtungen durch gesellschaftlich nicht akzeptierte Wertvorstellungen. Damit das „gratis“ der Gnade Gottes in den Sakramenten erfahren werden kann, braucht es eine kritische Sakramentenpastoral, die immer wieder darauf reflektiert, ob in ihren Ritualen Wertvorstellungen etabliert sind, welche das Niveau des gesellschaftlich erreichten Autonomieverständnisses unterschreiten.

Literaturverzeichnis

- Adolphs, Markus (2023). Die Menschwerdung Gottes als Anerkennungsgeschehen. Das Inkarnationsverständnis Wolfhart Pannenberg in der Perspektive einer nachmetaphysischen Anerkennungstheorie. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Brinkschröder, Michael, Gräwe, Veronika & Mönkebücher, Bernd (Hrsg.) (2022). Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst. Freiburg: Herder.
- Cornwell, John (2014). Die Beichte. Eine dunkle Geschichte. Berlin: Berlin Verlag.
- Fuchs, Ottmar (2015). Sakramente - immer gratis, nie umsonst. Würzburg: Echter.
- Goertz, Stephan (Hg.) (2022). "Who Am I to Judge?" Homosexuality and the Catholic Church. Berlin: De Gruyter.
- Höhn, Hans-Joachim (2016). Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Honneth, Axel (2001). Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel (2011). Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2016). Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte; mit einem neuen Nachwort. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2020). Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Zur Reaktualisierung einer verschütteten Tradition. In: Axel Honneth (Hg.), Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019. Berlin: Suhrkamp, 139–161.
- Katholische Kirche (2020). Katechismus der katholischen Kirche. Vollständiger Text der Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. Leipzig: St. Benno.
- Sander, Hans-Joachim (2016). Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien. Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit. In: Christoph Böttigheimer (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision. Freiburg/Br.: Herder, 157–179.
- Schlette, Magnus (2018). Selbstverwirklichung in Honneths Freiheitstheorie. Eine Einleitung. In: Magnus Schlette (Hg.), Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion. Frankfurt/M.: Campus, 9–30.

Schneider, Theodor (2008). Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Ostfildern: Matthias Grünewald.

Werbick, Jürgen (1985). Schulterfahrung und Bußsakrament. Mainz: Matthias Grünewald.

Dr. Markus Adolphs

O-Werk

Suttner-Nobel-Allee 4,

44803 Bochum

+49 (0) 234 32-25675

markus.adolphs(at)rub(dot)de

<https://zap-bochum.de/forschung/kompetenzzentren/kompetenzzentrum-digitale-religioese-kommunikation/team/dr-markus-adolphs-2/>

Theologie im Abenteuer der Zeichen: Charles S. Peirces Semiotik eines abduktiven Pragmatizismus

Charles Sanders Peirce (1839–1914) hat eine Semiotik entwickelt, die unterschiedlichste Zeichen nicht nur pragmatizistisch mit dem Handeln verknüpft, sondern mit der Abduktion auch eine schöpferische Logik des Neuen diskursivierbar macht. Semiotik, Pragmatizismus und Abduktion ergeben ein metatheoretisches Begriffstableau, das die Pastoraltheologie in ihrer fachinternen Theoriearbeit weiterbringen kann. Denn sie beschäftigt sich mit allen möglichen (nicht-)sprachlichen Zeichen (=> Semiotik), die sie mit Blick auf ihren jeweiligen Handlungswert untersucht (=> Pragmatizismus), um ihr schöpferisches Potenzial zu heben (=> Abduktion): Bewirken diese, was sie besagen – oder produzieren sie performative Selbstwidersprüche? Pastoraltheologie ist eine theologische „Performanzkritik“ (Christian Kern), welche die unabschließbare Semiose immer neuer pastoraler Zeichenketten „ad infinitum“ (Charles S. Peirce) abduktiv offenhält: Deus semper maior.

Charles Sanders Peirce (1839-1914) developed a semiotics that not only pragmaticistically links a wide variety of signs with action, but also uses abduction to make a inventive logic of the new discursible. Semiotics, pragmatism and abduction establish a metatheoretical tableau of concepts that can advance pastoral theology in its internal theoretical work. It deals with all possible (non-)linguistic signs (=> semiotics), which it examines with a view to their respective action value (=> pragmatism) in order to increase their creative potential (=> abduction): Do they realize what they say – or do they produce performative self-contradictions? Pastoral theology is a theological “criticism of performance” (Christian Kern), which keeps open abductively the never-ending semiosis of always new pastoral chains of signs “ad infinitum” (Charles S. Peirce): Deus semper maior.

Pastoraltheologie hat ein Theorieproblem. Zumindest von jenen Zuschreibungen her, die sie als ein Sammelsurium „psychologischer, didaktischer, soziologischer Klugheitsregeln, die aus der einfachen Seelsorgepraxis unmittelbar gewonnen werden“ (Rahner 1967, 139) bezeichnen. Dieses struppige kleine Fach, das mit sympathischer Beharrlichkeit auf der theologischen Autorität von menschlichen Erfahrungen besteht (vgl. Schweighofer 2023), konnte sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil „speziell der römischen Dogmatik gegenüber nie durchsetzen“ (Klinger 1996, 181). Seither steht die Pastoraltheologie als notorisch begründungsschwaches Fach unter epistemischem Rechtfertigungsdruck: „Alles hängt davon ab, ob es ihr gelingt, über bloße Intuition hinauszugelangen, m. a. W. der Wissenschaftscharakter der Praktischen Theologie entscheidet sich beim Methodenproblem“ (Zerfaß 1974, 165). Auf der Suche nach einer für die Lösung dieses epistemologischen Problems geeigneten Metatheorie kann man unter anderem in der US-Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts fündig werden – genauer gesagt bei einem veritablen Universalgenie der jüngeren Philosophiege-

schichte, das sich jedoch zeitlebens fast immer irgendwie durchschlagen musste: Charles Sanders Peirce (1839–1914).

Peirce (sprich: pɜrs bzw. pörs) gilt zusammen mit dem Schweizer Linguisten Ferdinand de Saussure als einer der beiden Väter der ‚Semiotik‘, der Wissenschaft von den Zeichen („semeia“). Seine dreiwertige Zeichentheorie verknüpft ein Erstes („Subjekt“) mit einem Zweiten („Objekt“) über ein Drittes („Zeichen“) – wobei Letzteres denkbar weit zu verstehen ist: vom Nonverbalen bis hin zum Verschriftlichten. Peirces beeindruckend komplexe Semiotik klassifiziert nicht nur die unterschiedlichsten Zeichenkategorien (z. B. Symbol, Index und Ikon), sie verknüpft diese auch mit dem menschlichen Handeln – was ihn ebenso zum Vater des US-Pragmatismus macht, den er in Abgrenzung zu seinen Schülern James und Dewey jedoch Pragmatizismus nannte („hässlich genug, um vor Kindesräubern sicher zu sein“, Peirce 1967, 437). Zugleich machte Peirce mit der Abduktion auch eine Logik des schöpferisch Neuen wissenschaftlich diskursivierbar:

„Abduktion ist [...] die einzige logische Operation, die irgendeine neue Idee einführt; denn [...] Deduktion beweist, daß etwas sein muß; Induktion zeigt, daß etwas tatsächlich wirkt; Abduktion legt nur nahe, daß etwas sein kann. Ihre einzige Rechtfertigung besteht darin, daß Deduktion aus ihrer Vermutung eine Voraussage machen kann, die mit Hilfe der Induktion getestet werden kann und daß, wenn wir je etwas lernen [...], dies nur durch Abduktion zustandegebracht werden kann“ (Peirce 1991, 115):

1. Fundamentaltheologische Diskurseröffnung

Im Fahrwasser des kulturwissenschaftlichen *Semiotic turn* wurde Peirces Semiotik im deutschen Sprachraum – neben vereinzelt Rezeptionen in der evangelischen Praktischen Theologie (v. a. Wilfried Engemann, Rainer Volp) – vor allem in der römisch-katholischen Systematischen Theologie aufgegriffen¹. Zu nennen wären Hans-Joachim Höhn (vgl. Höhn 2020) und Gregor Maria Hoff (vgl. Hoff 2022), vor allem aber Hans-Joachim Sander. Dessen bei Elmar Klinger in Würzburg eingereichte fundamentaltheologische Habilitationsschrift „Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie“ (Sander 1996) verknüpft die pragmatizistische Semiotik von Peirce abduktiv mit der Diskursgeschichte des Zweiten Vatikanums (Stichwort: Zeichen der Zeit, vgl. Bauer 2014) – und sie verfügt über eine fast schon mythische Aura: manche kennen sie, viele finden sie wichtig und dennoch ist sie bis heute noch nicht veröffentlicht. Rainer Bucher schreibt in einer Fußnote seiner Grazer Antrittsvorlesung: „Sanders Arbeit wird in ihrer Rezeption des peirceschen Pragmatizismus, in der daraus folgenden [...] Erschließung des dogmatischen Fortschritts von *Gaudium et spes* sowie in ihrer Kritik universalhermeneutischer Konzepte

¹ Pastoraltheologische Rezeptionen auf meine Anregung hin: Fuchs 2002, Hillebrand 2015.

[...] für Grundlegung und Durchführung der Pastoraltheologie einschlägig sein“ (Bucher 2001, 194f).

Hans-Joachim Sander stellt in seiner Habilitationsschrift zunächst in kenntnisreicher Dichte die Peirce'sche Semiotik selbst vor (= Teil 1). Mithilfe dieser theologiefremden Metatheorie rekonstruiert Sander die Textgeschichte der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (= Teil 2), in der sich eine pastorale Konstituierung der Theologie² erst allmählich durchsetzen konnte, ehe sie dann höchstlehramtlich festgeschrieben wurde – ein konzilstheologischer Kirchenkrimi. Auf diese Weise gewinnt er schließlich eine kriteriologische Theoriematrix zur kritischen Einschätzung wichtiger (nach-)konziliarer Theologieentwürfe (= Teil 3): Karl Rahner, Johann B. Metz, Helmut Peukert, Clodovis Boff, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría und M.-Dominique Chenu. Abschließend umreißt Sander den eigenen, semiotisch (in-)formierten und pastoral konstituierten Theologieansatz („Glauben im Zeichen der Zeit“) einer spätmodern gegenwartsfähigen Apologetik des Christlichen in der Welt von heute (= 4. Teil). Die Diskursivierung von pastorkonstitutiven Innen-Außen-Kontrasten erweist sich dabei als ein passgenauer Schlüssel, um die Semiotik von Peirce als ein fundamentaltheologisches Werkzeug verwendbar zu machen:

„Diese Semiotik dient dazu, eine Innen-Außen-Konstellation methodisch aufzubereiten. [...] Sie verbindet ein Außen mit einem Innen, ohne ihren Kontrast aufzuheben, und überschreitet ein Innen zum Außen, ohne ihre Verbindung zu leugnen. Das Instrument solcher Realisierung ist das Zeichen. Zugleich benennt Semiotik jene Realität, welche die Bedeutung dieser Realisierung begreifen läßt: die vom Zeichen erzeugten Handlungskonstellationen. Das Zeichen verwirklicht im Handeln, das es ermöglicht, die innere Verbindung von Innen und Außen. Zugleich bleiben in den durch das Zeichen ermöglichten Handlungen Außen und Innen in einer kreativen Differenz zueinander“ (Sander 1996, 55f).

Eine solche Fundamentaltheologie kann ihr „eigenes Programm im Konzil wiedererkennen“ (Sander 1996, 632), ist sie doch von „ihrer Logik her eine Grenzgängerin zwischen dem Innen der Kirche und dem Außen der Welt von heute“ (ebd., 631): „Sie verkörpert die Grundlagenwissenschaft der Theologie, die kritisch mit den Grundlagen des Glaubens umgehen muß, damit diese sich im Außen der Theologie bewähren können“ (ebd.). Den Handlungsprozess, in dem sich diese praktische Bewährung vollzieht, bezeichnet das Konzil als Pastoral: „Sie ist das Zeichen des Glaubens im Außen der Zeit und die Verarbeitung der Zeit im Innen des Glaubens“ (Sander 1997, 88). Vor diesem Hintergrund spricht Rainer Bucher von einer „strukturell fundamentaltheologische Situation“ (Bucher 1998, 65):

„Disziplin-konstitutives Grundproblem der Fundamentaltheologie ist es [...], das Eigene im Horizont des Anderen und das Andere im Horizont des Eigenen zu denken. [Nicht nur im theologischen Dis-

² Hans-Joachim Sander: „Wenn Pastoraltheolog[*inn]en [...] eine Fundamentalpastoral suchen, können sie [...] in *Gaudium et spes* fündig werden“ (Sander 1997, 102; dazu demnächst Bauer 2024/2).

kurs] [...] sondern in der Kirche überhaupt hat sich [...] eine Situation entwickelt, in der die Verarbeitung des Kontrastes von Innen- und Außenperspektive ein Konstitutionsproblem des Eigenen bildet. [...] Was die Fundamentaltheologie [...] seit längerem betreibt, entgrenzt sich nunmehr aus dem Wissenschaftsgetto und [...] es kommt auf dem Boden der kirchlichen Praxis zum fundamentaltheologischen Ernstfall für die Theologie überhaupt [...]“ (ebd.).

2. Pastoraltheologischer Rezeptionsversuch

Entdeckungszusammenhang („context of discovery“) und Begründungszusammenhang („context of justification“) hängen auch in diesem Kontext biografisch eng zusammen. Erstmals begegnet bin ich der abduktiv-pragmatizistischen Semiotik von Peirce Ende der 1990er-Jahre in den Würzburger Lehrveranstaltungen von Hans-Joachim Sander – er war für mich von Beginn an nicht einfach nur Charles Sanders Peirce, sondern immer auch ‚Sanders Peirce‘. Ich habe ihn im Studium vor allem durch die Sander’sche Brille kennengelernt. Dessen fulminante, damals frisch eingereichte Habilitationsschrift eröffnete mir nicht nur zeichentheologisch faszinierende Welten, sondern legte auch pastoraltheologisch weiterführende Spuren. Nicht zuletzt deshalb habe ich mich dann aus fundamentaltheologischen Gründen für die Pastoraltheologie entschieden. Peirce lieferte denn auch die Grundmethode meiner bei Rolf Zerfaß entstandenen Diplomarbeit („Arbeiterpriester und Citykirche. Versuch einer semiotischen Analyse pastoraler Orte der Theologie“).

Während meiner Zeit am Ostberliner Chenu-Institut des Dominikanerordens habe ich an der TU Berlin dann vier Semester lang Semiotik studiert – und zwar sowohl in ihrer linguistisch-sprachwissenschaftlichen als auch in ihrer mathematisch-logischen Grundausrichtung. Und auch in meiner bei Ottmar Fuchs entstandenen Tübinger Dissertation zur pastoral konstituierten Theologie von M.-Dominique Chenu („Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir*“) spielte die Semiotik von Peirce noch einmal eine wichtige Rolle (vgl. Bauer 2010, pragmatizistisch 519–527 sowie abduktiv 814–837). Seitdem ist er jedoch weitgehend in den diskursiven Subtext meines Theologietreibens verschwunden³ – ganz im klandestinen Sinne Michel Foucaults: „Ich glaube, es ist wichtig, eine kleine Anzahl von Autoren zu haben, [...] mit denen man arbeitet, über die man aber nicht schreibt“ (Foucault 1990, 141).

Heute verfolge ich in Münster den explorativ-kritischen Ansatz einer Theologie der christlichen Zeitgenossenschaft (Bauer 2016), welche der potenziell kreativen Differenz von Praxisfeldern und Diskursarchiven entspringt. Pastoraltheologie als theologische Diskursivierung menschlicher Erfahrungen. In ihrem gleich intensiven Feld- und Archivbezug ist sie daher immer beides: explorativ und kritisch. Sie stellt kein theorie-

³ Eine Ausnahme bildet die Abduktion in meinen bisherigen wissenschaftstheoretischen Beiträgen (vgl. Bauer 2011, 33–35; Ders. 2015, 10f; Ders. 2017, 25f).

fernes Diskursmischmasch dar, sondern vielmehr einen praxisnahen Mischdiskurs, der feldbezogene Praxisdiskurse („Theorie der Praxis“, Mette 1983) und archivgestützte Diskurspraktiken („Praxis der Theorie“, vgl. Reckwitz 2021) in weiterführender Weise konstellierte (vgl. Bauer 2017). Pastoraltheolog*innen bewegen sich daher permanent zwischen Praxisfeldern und Diskursarchiven, sprich: sie führen einen Diskurs (von lat. *discurrere* = hin und her laufen) über die potenzielle Kreativität dieser Differenz – und verfahren dabei in einer abduktiven Logik:

„Die abduktive Vermutung kommt uns blitzartig [z. B. beim Joggen]. [...] Es ist wahr, dass die verschiedenen Elemente der Hypothese zuvor in unserem Geist waren; aber die Idee, das zusammenzubringen, von dem wir nie geträumt hätten, es zusammenzubringen, lässt blitzartig die neue Vermutung in unserer Kontemplation aufleuchten“ (Peirce 1991, 123).

Inhaltlich geht es mir um eine auf dem Theorieniveau der Gegenwart spätmodern fortgeschriebene Konzilstheologie, in der christliches *Ressourcement* und zeitgenössisches *Aggiornamento* zueinander finden: Zeichen der Zeit werden nicht nur im Licht des Evangeliums gelesen (vgl. Gaudium et spes 4), sondern auch das Evangelium im Licht der Zeichen der Zeit (vgl. Papst Franziskus, Spadaro 2013). Zeichen der Zeit und Evangelium stellen zwei unterschiedliche Zeichensysteme (=> Semiotik) dar, deren pastoraltheologisch zentraler Differenz etwas theologisch Neues entspringen kann (=> Abduktion), das sich in der Pastoral bewähren muss (=> Pragmatizismus). Abduktion erweist sich als die schöpferische Bedingung einer möglichen Denkbarkeit von Neuem. Sie bricht mit der Linearität von Deduktion und Induktion, die entweder (wie viele schultheologisch-dogmatische Ansätze der vorkonziliaren Pastoraltheologie) von einem Gesetz über eine Regel zu einem Fall oder aber (wie viele empirisch-theologische Ansätze der nachkonziliaren Pastoraltheologie) von einem Fall über eine Regel zu einem Gesetz schließt. Abduktiv verfahren, postkonziliar ausgerichtet, Pastoraltheologie hingegen gewinnt ihre experimentell-hypothetischen Regeln aus der Differenz von Fall und Gesetz.

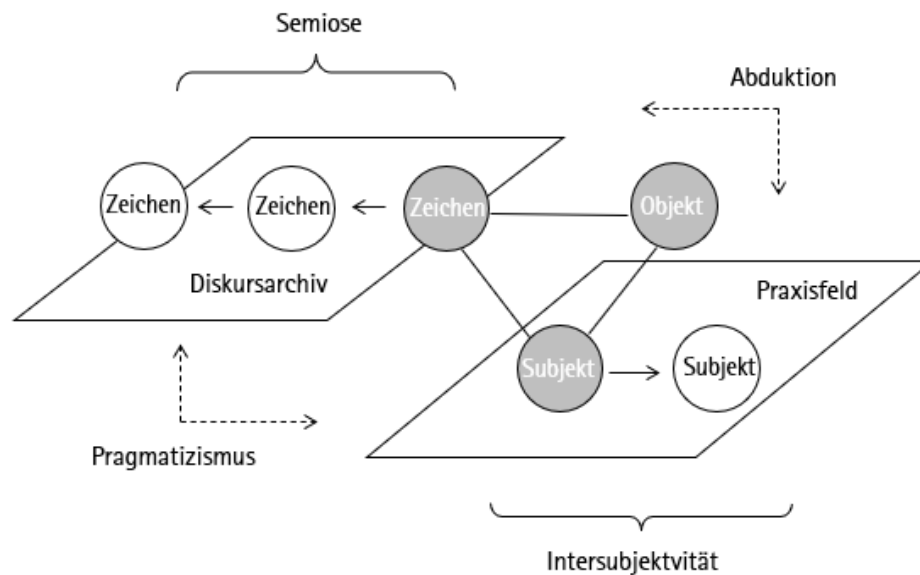
Man bringt die jeweiligen Einstiegspunkte von Induktion und Deduktion in einen gleichstufigen Kontrast, aus dem dann Handlungsregeln gewonnen werden. Induktion und Deduktion verbleiben im Reich der Notwendigkeit. Abduktion jedoch verlässt den festen Grund zwingender Argumentationen und begibt sich auf den wackeligen Boden von Hypothesen. Sie führt hinaus ins Weite. Und sie schickt auch die Pastoraltheologie auf immer neue Entdeckungsfahrten. Heraus aus dem theologischen Diskursarchiv, hinein ins pastorale Praxisfeld – und umgekehrt. Das Fach geht daher ein höheres epistemisches Risiko ein als andere Disziplinen. Dieser Charakter eines Spiels mit erhöhtem intellektuellem Einsatz macht Pastoraltheologie nicht nur so schwierig, sondern auch so ungemein spannend.

Sie beschäftigt sich mit jeder nur denkbaren Art von sprachlichen und nichtsprachlichen Zeichen (=> Semiotik), die sie mit Blick auf ihren jeweiligen Handlungswert (=> Pragmatizismus) theologisch diskursiviert, um ihr schöpferisches Potenzial (=> Abduk-

tion) für die Pastoral zu heben. Die Peirce'sche Semiotik erweist sich dabei als eine höchst leistungsfähige *Metatheorie*. Mit ihrer Hilfe lassen sich auch die französischen Referenzautoren meiner beiden bevorzugten pastoraltheologischen *Basistheorien* rekonstruieren, von denen ausgehend ich selbst die unterschiedlichsten Diskurse, Praktiken und Spiritualitäten christlicher Zeitgenossenschaft thematisiere: M.-Dominique Chenu („loci theologici proprii“, vgl. expl. Bauer 2010) und Michel Foucault („loci theologici alieni“, vgl. expl. Bauer, Hölzl 2003), die in je eigener Weise historische Formationen des Wissens semiotisch, aktuelle Dispositive der Macht pragmatizistisch und persönliche Techniken der Spiritualität abduktiv bearbeitet haben. Der innere Zusammenhang dieser überraschenden Strukturanalogie besteht in einer Chenu und Foucault verbindenden „Spiegelung des Transzendentalen ins Historische“ (Hemminger 2004, 14), derzufolge jede Wahrheit (auch jede theologische!) eine eigene Genealogie aufweist – und die Geschichte die Bedingung ihrer Möglichkeit ist. Sie ist *der* pragmatizistische Bewährungsort von Wahrheit im abduktiven Potenzial ihrer jeweiligen sprachlichen Zeichen.

Um diesen komplexen Gesamtzusammenhang in einem möglichst einfachen theologischen Diskursmodell abbilden zu können, ist eine sozialphilosophische Überschreitung der Peirc'schen Semiotik hilfreich. In seiner Theorie des kommunikativen Handelns (vgl. Habermas 1981) erweitert Jürgen Habermas diese um die Dimension des Intersubjektiven: Subjekte tauschen sich mit Subjekten durch Zeichen über Objekte aus – und zwar entweder im Sinne einer hierarchisch-instrumentellen Subjekt-Objekt-Relation oder aber im Sinne einer gleichstufig-kommunikativen Subjekt-Subjekt-Relation. Dabei entsteht eine spezifische Konstellation der Zeichenwelten von Praxisfeld und Diskursarchiv, die sich mit Peirce sowohl pragmatizistisch als auch abduktiv rekonstruieren lässt. Pragmatizistisch geht es um eine wechselseitige Bewährung von feldgenerierten Zeichen im Diskursarchiv und von archivgenerierten Zeichen auf dem Praxisfeld. Die erste Bewährungsprobe (von Zeichen des Feldes im Archiv) lässt sich formallogisch deduktiv und die zweite (von Zeichen des Archivs auf dem Feld) induktiv fassen. Richtig spannend wird es jedoch, wenn sich in der kreativen Differenz beider (im Sinne einer wechselseitigen Gleichstufigkeit von Feld und Archiv) abduktiv Neues ergibt und eine endlose Kette intersubjektiver Zeichenproduktion entsteht, in der Zeichen von Zeichen von Zeichen ... etc. ausgebildet werden – im Sinne einer unendlichen Semiose (vgl. Eco 1972, 437–442), die den Diskurs „ad infinitum“ (Peirce 2000, 275) eschatologisch offenhält⁴:

⁴ Die folgende Grafik stellt eine semiotische Verfeinerung meines bisher verwendeten, von einer bekannten Denksportaufgabe her entwickelten Diskursmodells dar (vgl. Bauer 2011, 32; Ders. 2015, 7; Ders. 2017, 30 sowie das Video „Pastoraltheologie – ein Abenteuer kreativer Differenzen?“, abrufbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=uCzI3hUMazY> [15.12.23]).

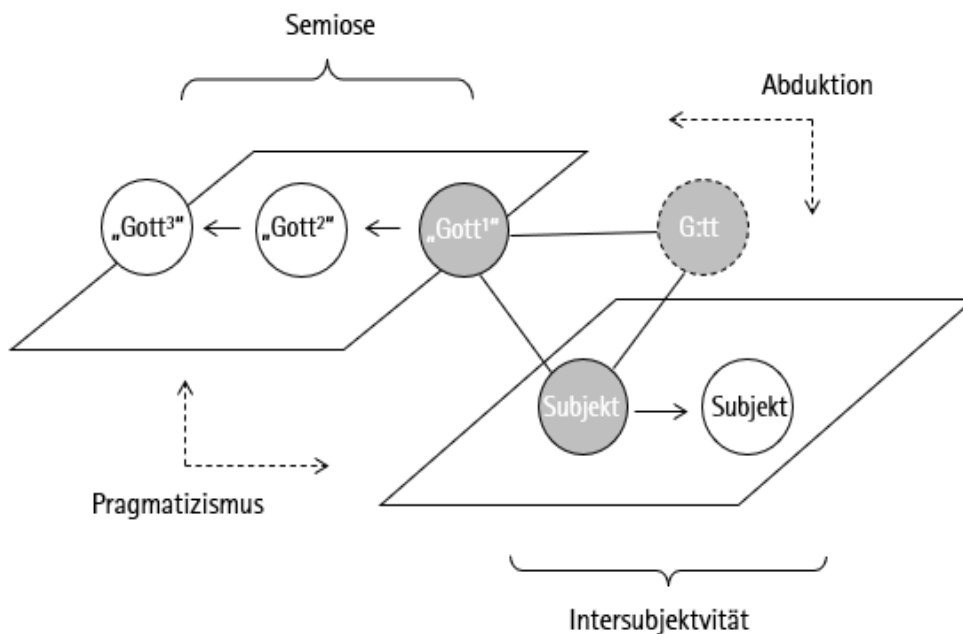


3. Metatheoretische Leistungsfähigkeit

Charles S. Peirce bietet eine diskursiv praxistaugliche Metatheorie, die theologische und andere Theorien als wissenschaftliche Zeichensysteme („Semiotik“) aufzufassen ermöglicht, deren epistemischer Neuheitswert („Abduktion“) sich in diversen Praxiskontexten bewähren muss („Pragmatizismus“). Semiotik, Pragmatizismus und Abduktion ergeben ein metatheoretisches Begriffstableau, das die Pastoraltheologie in ihrem ‚Doing theory‘ epistemologisch substanziell weiterbringen kann: auf konstitutive (und nicht nur applikative) Weise praxisbezogen, von dorthin dann auch Theoriefunken schlagend. Peirces entsprechende ‚Pragmatische Maxime‘ lautet: „Um die Bedeutung einer intellektuellen Konzeption zu bestimmen, sollte man bedenken, welche praktischen Konsequenzen aus ihrer Wahrheit hervorgehen könnten – und die Summe dieser Konsequenzen konstituieren die Gesamtbedeutung dieser Konzeption“ (Collected Papers 5.9). Der entscheidende Unterschied dieses Peirce’schen Pragmatizismus zum Pragmatismus seiner Schüler liegt im jeweiligen Wahrheitswert der Praxis: „Handlung ist nicht das Kriterium der Wahrheit einer Aussage, sondern das Feld, auf dem deren Bewährungsprozeß vollzogen wird. Sie repräsentiert die Übereinstimmung von Aussage und Ausgesagtem, ist aber nicht selbst diese Übereinstimmung“ (Sander 1996, 28).

Dieser pragmatizistische Zusammenhang lässt sich anhand des sprachlichen Zeichens ‚Gott‘ exemplarisch durchspielen. Karl Rahners grandiose Gottesformel „Geheimnis, das wir Gott nennen“ (Rahner 1983, 380) markiert die für alle theologischen Diskurse grundlegende Differenz von bezeichnetem Signifikat (= Gott als Geheimnis der Welt) und bezeichnendem Signifikant (= „Gott“ als dessen menschliche Benennung). Diese

epistemisch herausfordernde Zeichen-Objekt-Relation wird je nach theologisch arbeitendem Subjekt unterschiedlich bestimmt. Theologie hat daher immer einen Überhang im subjektiven Bereich, was ihre intersubjektiven Kommunikabilität zu einer dauerhaften Aufgabe macht. Dabei werden abduktiv neue theologische Zeichen kreiert, deren Wahrheitswert sich pragmatizistisch zu erweisen hat: Bewirkt der Gottesbegriff pastoral, was er theologisch besagt – oder produziert er performativ Selbstwidersprüche? Pastoraltheologie wäre im Ausgang von dieser Grundfrage als eine semiotische „Performanzkritik“ (Kern 2023) zu konzipieren, die den Gottesbegriff einem pragmatizistischen „Wahrheitstest“ (Chenu 1990, 264) unterzieht, der die prinzipiell unabschließbare Semiose von immer neuen Zeichenketten ins Unendliche hinein öffnet: *Deus semper maior*.



Die pastorale Bewährungsprobe schlechthin für diesen pragmatizistischen Zusammenhang ist die tief ins Systemische hineinreichende kirchliche Missbrauchskrise, in der nicht nur massenhaft Opfer missbraucht, sondern auch massenhaft Täter gedeckt wurden, weil Bischöfe die Institution und nicht deren Opfer geschützt haben. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang vor allem zwei sprachliche Zeichen des Zweiten Vatikanums: einerseits die jeweiligen „Zeichen der Zeit (GS 4) und andererseits die Kirche als „Zeichen des Heils“ (GS 43), das immer wieder an seiner eigenen Mission scheitert: „Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). *Signa temporum* (im Plural) und *signum salutis* (im Singular) hängen eng zusammen, denn angesichts der Missbrauchskrise entscheidet sich die Überzeugungskraft des pastoralen Zeichens

„Kirche“ an der Zeitsignatur heutiger Gegenwart (Stichworte: Menschenwürde, Demokratie, Gewaltenteilung). Sie „offenbart und verwirklicht“ (GS 45) nicht nur in positiver Weise zeichenhaft das „Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen“ (GS 45), sie kann es durch die „Mängel“ (GS 19) ihres Zeugnisses auch in negativer Weise „eher verhüllen als offenbaren“ (GS 19).

Angesichts dieser kirchlichen Verdunklungsgefahr wäre auch die „sakramentale Ekklesiologie“ (vgl. Wassilowsky 2001) des Zweiten Vatikanums mit Peirce semiotisch neu zu interpretieren. Beiden konziliaren Kirchenkonstitutionen zufolge müsste diese nämlich eigentlich ein „universales Sakrament des Heils“ (LG 48/GS 45)⁵ sein – eine zeichentheoretisch rekonstruierbare Ekklesiologie, die der Logik klassischer Sakramententheologie folgt: Kirche als sichtbares Zeichen („*signum visibile*“) der unsichtbaren Gnade („*invisibilis gratiae*“). In ihren besten Momenten passen Signifikat („Gnade“) und Signifikant („Kirche“) auch wirklich zusammen und sie steht zeichenhaft für die Gnade Gottes⁶. Häufig verrät sie diese jedoch und ist dann kein sakramentales Zeichen mehr. Sie scheitert am pragmatizistischen Test ihrer Wahrheit. Auch für diesen Zusammenhang gilt eine von Karl Rahner ins Spiel gebrachte semiotische Grundeinsicht, welche das kritische Potenzial der Differenz von Zeichen („Signifikant“) und Bezeichnetem („Signifikat“) für eine gnadentheologische Entgrenzung (vgl. Fuchs 2015; Ders. 2015) der sakramentalen Konzilsekklesiologie nutzbar macht: „Das Zeichen ist nie einfach identisch mit den Bezeichneten; die Kirche ist das *Zeichen* für das Heil der Welt – und das Heil erstreckt sich natürlich weit über dieses sakramentale Zeichen hinaus“ (Rahner 1984, 164). Bisweilen braucht es – wie in der aktuellen Missbrauchskrise – das ‚weltliche Heil‘ von Journalist*innen, Historiker*innen oder Jurist*innen, um unfassbares kirchliches Unheil bearbeitbar zu machen. Von dorthin wäre dann auch mit Denkern wie Charles S. Peirce auf die folgende lehramtliche

⁵ *Lumen gentium* lehrt näherhin, die Kirche sei das „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Als das „sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit“ (LG 9) hat sie in diakonischer Zeichenhaftigkeit eine Heilmission (vgl. Bauer 2016), die sich in der doppelten Performanz von zeichenhaft-dogmatischer Offenbarung und werkzeuglich-pastoraler Verwirklichung ereignet: „Die Kirche ist das universale Sakrament des Heiles, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht“ (GS 45).

⁶ Diese wirkt auch außerhalb der Kirchenmauern. Denn es finden sich „Elemente der Heiligung und der Wahrheit [auch] außerhalb des Gefüges der Kirche“ (LG 8). Selbst in anderen Religionen leuchtet ein „Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2). Und letztlich wirkt die Gnade sogar „unsichtbar in den Herzen aller Menschen guten Willens“ (GS 22). Als ein „unter den Völkern aufgerichtetes Zeichen“ (SC 2) ist die kirchlich-sakramentale Zeichenhaftigkeit daher in doxologischem Sinn ‚positiv, nicht exklusiv‘ (vgl. Simonis 1995, 8; 26). Sie ist ein „Zeichen des Heils in der Welt“ (GS 43), das zu allen anderen „Zeichen der Präsenz Gottes“ (GS 11) in Geschichte und Gesellschaft ins Verhältnis gesetzt werden muss.

Selbstkritik des Konzils⁷ in ihrem pragmatizistischen Bewährungspotenzial semiotisch aktualisierend zu abduzieren:

„Obwohl die Kirche [...] niemals aufgehört hat, das Zeichen des Heils in der Welt zu sein, weiß sie dennoch sehr genau, dass es unter ihren Gliedern [...] immer auch Untreue gegen den Geist Gottes gab. Auch in unserer Zeit entgeht es der Kirche nicht, wie groß der Abstand zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Schwäche derer ist, denen das Evangelium anvertraut wurde. Wir müssen [...] dieses Versagen unerbittlich bekämpfen, damit es der Verbreitung des Evangeliums nicht schade. [...] Die Mutter Kirche mahnt ihre Kinder [...] unablässig zur Läuterung und Erneuerung, damit das Zeichen Christi auf dem Antlitz der Kirche immer klarer erstrahle“ (GS 43).

Literaturverzeichnis

- Bauer, Christian & Hölzl, Michael (2003). Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults. Mainz: Matthias Grünewald.
- Bauer, Christian (2010). Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* (2 Bde.), Münster: LIT-Verlag.
- Bauer, Christian (2011). Indiana Jones in der Spätmoderne? Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen. In: Lebendige Seelsorge, 62, 30–35.
- Bauer, Christian (2013). Marie-Dominique Chenu (1895–1990). In: Gregor M. Hoff & Ulrich H.-J. Körtner (Hg.), Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse – Akteure – Wissensformen (Bd. 2: 16. bis 20. Jahrhundert). Stuttgart: Kohlhammer, 319–336.
- Bauer, Christian (2014). Zeichen der Präsenz Gottes? *Gaudium et spes* als zweite Offenbarungskonstitution des Konzils. In: Zeitschrift für Katholische Theologie, 136, 64–79.
- Bauer, Christian (2014). Alpenländische Diaspora? Erkundungen im nachkonstantinischen Christentum. In: Rainer Bucher (Hg.), Nach der Macht. Zur Lage der Kirche in Österreich. Innsbruck: Tyrolia, 35–73.
- Bauer, Christian (2015). Denken in Konstellationen? Pastoraltheologie als kontrastiver Mischdiskurs. In: Pastoraltheologische Informationen, 35, 5–12.
- Bauer, Christian (2016). Diakonische Mission? Konzilstheologische Inspirationen aus *Gaudium et spes* und *Ad gentes*. In: Christoph Böttigheimer (Hg.), Vaticanum 21. Erschließung und bleibende Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils für Theologie und Kirche im 21. Jahrhundert. Freiburg/Br.: Herder, 403–425.
- Bauer, Christian (2016). Christliche Zeitgenossenschaft? Pastoraltheologie in den Abenteuern der späten Moderne. In: International Journal of Practical theology, 20, 4–25.

⁷ In der hier getroffenen Unterscheidung von (heiliger) Mutter Kirche und ihren (unheiligen) sündigen Kindern bleiben die systemischen Ursachen der Missbrauchskrise (im Sinne einer ebenso sündigen Mutter) unterbelichtet.

- Bauer, Christian (2017). *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bauer, Christian (2022). Allianzen im Widerstreit? Zur Internationalität deutschsprachiger Theologie zwischen analytischen und kontinentalen Diskurswelten. In: *Theologische Revue*, 118, 87–104.
- Bucher, Rainer (1998). Das deutsche Volk Gottes. Warum Hitler einige katholische Theologen faszinierte und *Gaudium et spes* für die deutsche Kirche eine Revolution darstellt. In: Hildegund Keul & Hans-Joachim Sander (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung*. Festschrift für Elmar Klinger. Würzburg: Echter, 64–82.
- Bucher, Rainer (2001). Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfachs, in: Rainer Bucher (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses*. Graz: Styria, 181–197.
- Certeau, Michel de (1987). *La faiblesse de croire*. Texte établi et présenté par Luce Giard. Paris: Éditions du Seuil.
- Chenu, M.-Dominique (1990). Regard sur cinquante ans de vie religieuse. In: Claude Geffré (Hg.), *L'hommage différé au Père Chenu*. Paris: Éditions du Cerf, 259–268.
- Eco, Umberto (1972): *Einführung in die Semiotik*. München: Wilhelm Fink.
- Foucault, Michel (1990). Die Rückkehr der Moral. Ein Interview mit Michel Foucault. In: Eva Erdmann, Rainer Forst & Axel Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Campus, 133–145.
- Foucault, Michel (2001). Des supplices aux cellules. In: Michel Foucault (Hg.), *Dits et Écrits I (1954–1975)*. Paris: Gallimard, 1584–1588.
- Fuchs, Ottmar (1992). Pastoral in der Mitte der Stadt. In: *Bibel und Kirche*, 30, 30–37.
- Fuchs, Ottmar (2002). Die Zeichen der Zeit deuten. In: Walter Fürst (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche (QD 199)*. Freiburg/Br.: Herder, 103–118.
- Fuchs, Ottmar (2012). *Wer's glaubt, wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel*. Würzburg: Echter.
- Fuchs, Ottmar (2015). *Sakramente – immer gratis, nie umsonst*. Würzburg: Echter.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hemminger, Andrea (2004). *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin: Philo.
- Hillebrand, Bernd (2015). *Schön und passend? Grundlagen einer Pastoral der Zeichen der Zeit*. Ostfildern: Grünewald.
- Höhn, Hans-Joachim (2020). *Gottes Wort – Gottes Zeichen*. Systematische Theologie. Würzburg: Echter.
- Hoff, Gregor Maria (2022). *Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Kern, Christian (2023): In anderen Formen. Theologie als Heteromorphologie. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 2, 67–79.
- Klinger, Elmar (1996). Das Aggiornamento der Pastoralconstitution. In: Franz-Xaver Kaufmann & Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn: Schöningh, 127–140.
- Mette, Norbert (1983). Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie. Düsseldorf: Patmos.
- Peirce, Charles Sanders (1967). Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Peirce, Charles Sanders (1991). Vorlesungen über Pragmatismus. Mit Einleitung und Anmerkungen neu herausgegeben von Elisabeth Walther. Hamburg: Felix Meiner.
- Peirce, Charles Sanders (2000). Semiotische Schriften (Bd. 1). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Peirce, Charles Sanders: Collected Papers [Online-Ressource], abrufbar unter: <https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf> [18.12.23].
- Rahner, Karl (1967). Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen. In: Karl Rahner (Hg.), Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln: Herder, 133–149.
- Rahner, Karl (1983). Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. In: Karl Rahner (Hg.), Schriften zur Theologie XV. Zürich: Benzinger, 373–408.
- Rahner, Karl (1984). Über die Zukunft der Gemeinden. In: Karl Rahner (Hg.), Schriften zur Theologie XVI. Zürich: Benziger, 160–177.
- Reckwitz, Andreas (2021). Gesellschaftstheorie als Werkzeug. In: Andreas Reckwitz & Hartmut Rosa (Hg.), Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? Berlin: Suhrkamp, 23–150.
- Sander, Hans-Joachim (1997). Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart. In: Gotthard Fuchs & Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralconstitution. Münster: LIT, 85–102.
- Schüßler, Michael (2018). Nicht ohne die Anderen! Widerständiges zur identitären Umformung des Christentums. In: Lebendige Seelsorge, 69, 392–399.
- Schweighofer, Teresa (2023). Wenn Menschen sich ihren eigenen theologischen Reim machen. Über die Bedeutung individueller Glaubensvorstellungen für die akademische Theologie. In: Gunda Werner, Saskia Wendel & Jessica Scheiper (Hg.), Ewig wahr? Zur Genese und zum Anspruch von Glaubensüberzeugungen (QD 332). Freiburg: Herder, 320–333.
- Simonis, Walter (1995). Glaube und Dogma der Kirche: „Lobpreis seiner Herrlichkeit“ (Eph 4,14). Leitfaden der katholischen Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanum. St. Ottilien: EOS.
- Spadaro, Antonio (2013). Das Interview mit Papst Franziskus. Teil 2. In: Stimmen der Zeit, 1.10.2013, abrufbar unter <https://www.herder.de/stz/online/das-interview-mit-papst-franziskus-teil-2/> [20.09.2023].

Wassilowsky, Günter (2001). *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*. Innsbruck: Tyrolia.

Zerfaß, Rolf (1974). *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*. In: Ferdinand Klostermann & Rolf Zerfaß (Hg.), *Praktische Theologie heute*. München: Chr. Kaiser, 164–177.

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

René Girard und die „Mimetische Theorie“

Abstract

Die „Mimetische Theorie“ von René Girard geht davon aus, dass das mimetische Begehren eine entscheidende Grundlage menschlichen Handelns ist. Indem Subjekte jene Objekte begehren, die ein „Mittler“ besitzt, wollen sie diesem ähnlich werden. Aus dieser Konkurrenzsituation ergeben sich Konflikte, die durch die Verstoßung eines unschuldigen Sündenbocks gelöst werden. (Religiöse) Rituale und kulturelle Formen sind hier verortet: Sie wiederholen den Ausschluss, um Gemeinschaft zu stiften. U. a. Literatur und jüdisch-christliche Tradition decken diesen Mechanismus auf, indem sie auf die Unschuld des Opfers verweisen. Die „Mimetische Theorie“ kann als „Referenztheorie“ nicht nur Mechanismen der modernen Marktwirtschaft erklären, sondern auch religiöse und kulturelle Praktiken in einen größeren Rahmen stellen. Eine Unterscheidung zwischen „Mythos“ und „Offenbarung“ geschieht bei der Frage, ob der Mechanismus – und damit die Unschuld des Opfers – verschleiert oder aufgedeckt wird. Daraus ergeben sich über den Raum der Theologie hinausgehende Gesprächsmöglichkeiten.

René Girard's „Mimetic Theory“ assumes that mimetic desire is a crucial basis of human acts. By desiring those objects that a „mediator“ possesses, subjects want to become similar to him. This competition gives rise to conflicts that are resolved by the cast-off of an innocent scapegoat. (Religious) rituals and cultural forms are located here: they repeat exclusion in order to create community. Literature and Judeo-Christian tradition, among others, reveal this mechanism by referring to the innocence of the victim. As a „reference theory“, „mimetic theory“ can not only explain mechanisms of the modern market economy, but also place religious and cultural practices in a larger framework. A distinction between „myth“ and „revelation“ occurs in the question of whether the mechanism – and thus the innocence of the victim – is veiled or revealed. This gives rise to possibilities for conversation beyond the theology.

Wenn ich mir die Frage stelle, welche Theorie – und zwar als gesamte – mein (theologisches) Denken am nachhaltigsten geprägt hat, dann führt an René Girard (1923–2015) und seiner „Mimetische Theorie“ kein Weg vorbei. Die „Mimetische Theorie“ ist für mich wertvoll worden, weil sie es ermöglicht, erfahrungsbezogen und jenseits enger theologischer Begrifflichkeit mit Menschen „über das Menschsein“ und die Frage nach Gemeinschaft ins Gespräch zu kommen.

Damit bietet sie die Chance, die der Kirche aufgetragene Botschaft – „Kirche“ dabei mindestens verstanden als „Gemeinschaft aller Getauften“ – breit und „inklusiv“, aber nicht vereinnahmend zu thematisieren. Sie liefert Kriterien einer (selbst-)kritischen Reflexion von Gemeinschaftsbildung in „Kirche und Welt“. Dabei stellt sie nicht nur Anfragen an das Volk Gottes, das „von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet“ ist, sondern kann auch seinen Auftrag präzisieren, „von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde (vgl. Mt 5,13–16) in alle Welt gesandt“ zu sein (Lumen Gentium, 9). Dies wird sich weiter unten zeigen, wenn es um die Fragen der Gemeinschaftsbildung und die Offenlegung

der dahinterstehenden Abhängigkeiten und Zusammenhänge – auch durch die Evangelien – geht (s. besonders 2.3).

Die Begegnung mit der „Mimetischen Theorie“ von René Girard ergab sich für mich eher zufällig. Da ich über ein „Medienthema“ dissertieren wollte, wandte ich mich auf Empfehlung des Pastoraltheologen Franz Weber an Józef Niewiadomski, einen der damaligen Innsbrucker Dogmatiker, der hier einschlägig arbeitet (z. B. Niewiadomski 2005). Er ist ein Schüler des Jesuiten Raymund Schwager, der mit René Girard, dem in Frankreich geborenen und lange in den USA lehrenden Literaturwissenschaftler und Kulturanthropologen, befreundet war und der seinen Ansatz maßgeblich für die Theologie fruchtbar machte.

Die „Mimetische Theorie“ lernte ich dann über Józef Niewiadomski kennen. Sie dient in meiner Dissertation „Religion durch Medien“ (Böhm 2005) unter anderem dazu, Formen von „Medien-Religion“ und das Offenbarungsgeschehen der christlichen Tradition zueinander in Beziehung zu setzen, aber auch voneinander abzugrenzen.

1. Die „Mimetische Theorie“ – ihre inhaltlichen Konturen¹

1.1 René Girard hat seinen Ansatz zunächst aus der Beschäftigung mit literarischen Werken gewonnen. Grundlage der „Mimetischen Theorie“ und Ausgangspunkt aller weiterführenden Überlegungen ist dabei das sogenannte „trianguläre Begehren“. Diese Grundhaltung menschlichen Handelns geht – nach Girard – davon aus, dass Menschen ihr grundlegendes individuelles Vorrecht aufgeben, nämlich: „das Vorrecht, gemäß ihrer eigenen Wahl zu begehren“ (Girard 1999a, 63). Stattdessen orientiert sich das menschliche Begehren an den Mitmenschen oder sonstigen Vorbildern. Ein Objekt wird für den Einzelnen bzw. die Einzelne dann begehrenswert, wenn eine andere Person es besitzt.

Das Objekt ist dabei im letzten „nur ein Mittel, um den Mittler zu erreichen. Eigentlich zielt das Begehren auf das Wesen des Mittlers ab. [...] Das begehrende Subjekt will sein Mittler werden: es will ihm sein Wesen als vollkommener Ritter oder als unwiderstehlicher Verführer rauben“ (Girard 1999a, 61). Mit dem Begehren, das jeweilige Objekt selbst zu besitzen, geht der Wunsch einher, so zu werden wie dessen Besitzer bzw. Besitzerin.

1.2 Die Enttäuschungen, die letztlich „vorprogrammiert“ sind, weil ein einmal erreichtes Objekt nicht die gewünschte Wirkung – nämlich das Ebenbürtig-Werden gegenüber dem Mittler – hervorruft, werden rein partiell wahrgenommen. Die Erfahrung, mit dem erfolgten Besitz des begehrten Objekts dem Mittler nicht gleich geworden zu sein,

¹ Eine ausführliche Darstellung der „Mimetischen Theorie“ findet sich in: Böhm 2005, 243–284. Ich beziehe mich im folgenden Abschnitt darauf.

entlarvt dabei in der Regel nicht das System des Begehrens, sondern führt nur zur Orientierung an neuen Mittlern.

Die Enttäuschung, die sich immer wieder einstellt, wenn das Subjekt das Wesen des Mittlers nicht erreicht, „beweist nicht die Absurdität jeglichen metaphysischen Begehrens, sondern die Absurdität dieses besonderen Begehrens, das eben jetzt die Enttäuschung ausgelöst hat“ (Girard 1999a, 96f).

1.3 In der Nachahmung des Mittlers durch die Subjekte kommt es zwangsläufig zu Interessenkonflikten. Je mehr Subjekte ein bestimmtes Objekt begehren und ihrem Mittler ähnlich werden wollen – und damit gleichzeitig zu Mittlern für andere Subjekte werden –, desto mehr potenzieren und konzentrieren sich auch die Konkurrenzsituation und das Konfliktpotenzial.

„Menschliche Beziehungen sind immer gefährdet [...] durch die Identität der Begierden“ (Girard 1997, 27) – zwischen einzelnen Subjekten, vor allem aber auch in der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Mittler, deren Begehren sich wechselseitig immer mehr aufschaukeln kann. Die daraus resultierende Rivalität nimmt zu, je näher sich Subjekt und Mittler stehen.

Der Effekt verstärkt sich, je mehr Subjekte – auch mimetisch bedingt – sich am gleichen Mittler orientieren. Die Konzentration auf wenige Mittler bedingt eine zunehmende Eskalation. Die gegenseitige Nachahmung führt dazu, dass sich der Hass der Menge auf wenige Gegenspieler reduziert. „Die Ansteckung bedeutet, daß manche ihren persönlichen Gegner aufgeben werden, um den ihres Nachbarn zu wählen“ (Girard 1997, 37).

1.4 In dieser zugespitzten Situation wird dann der Wendepunkt erreicht. Der zuletzt einzige Mittler, gegen den sich die Gemeinschaft nun richtet, wird im Vorgang der Ausstoßung (und Tötung – René Girard geht in diesem Zusammenhang von einem realen „Gründungsmord“ aus) zum Sündenbock, auf den die anderen ihre Uneinigkeiten auslagern. Auf den Sündenbock – das von allen anderen ausgeschlossene Opfer – lädt die Gesellschaft unbewusst ihre Konflikte ab und befriedet sich dadurch selbst. „Der Ausdruck Sündenbock bezeichnet gleichzeitig die Unschuld der Opfer, die gegen sie gerichtete kollektive Polarisierung und die kollektive Finalität dieser Polarisierung. Die Verfolger schließen sich in die ‚Logik‘ der mit Verfolgung verbundenen Vorstellung ein und finden nicht mehr aus ihr heraus“ (Girard 1988, 62).

Wesentlich für die Verfolgenden ist, dass diese sich in der – aus ihrer Perspektive durch die „erwiesene“ Schuld gerechtfertigten – gemeinsamen Ausstoßung des Sündenbocks als Gemeinschaft erfahren. Sie eint der „Glauben [...] an die Schuld ihrer Opfer, ihr Gefangensein in der Verfolgerillusion“ (Girard 1988, 64). Durch die „Schuld“, an welche die nun versöhnte Gemeinschaft glaubt, erhält die Ausstoßung des Sündenbocks ihre Plausibilität. Die Unschuld des Opfers gerät in den Hintergrund.

Beispielsweise haben die oft im Zusammenhang mit mittelalterlichen Verfolgungen und Pogromen aufgetauchten Verdächtigungen, dass Juden Brunnen vergiftet oder Kinder ermordet hätten, hier ihren Ursprung.

1.5 Die erfahrene Befriedung der ausstoßenden Gemeinschaft führt in einem weiteren Schritt zu einer Sakralisierung des Opfers.

„Einzig die Perspektive der Lyncher, die durch die Einmütigkeit dieser Übertragung miteinander versöhnt werden, aber nicht imstande sind, den mimetischen Mechanismus dieser Versöhnung zu erfassen, vermag zu erklären, daß das Opfer am Schluß der Operation nicht nur verwünscht, sondern vergöttlicht wird, weil ihm und nicht den Lynchern selbst die Versöhnung zugeschrieben wird“ (Girard 2009, 115).

Die Gemeinschaft kann sich ihre Versöhnung nicht anders erklären: Sie deutet die erfahrene Einmütigkeit als göttliches Geschenk und weist deshalb dem ausgestoßenen Opfer göttliche Attribute zu.

1.6 In der Folge des ersten radikalen Ausschlusses ersetzen anschließend versöhnende Ritualopfer – und letztlich viele andere Kulturformen – auf einem niedrigeren Niveau den „Gründungsmord“. Sie verschleiern durch die Sakralisierung des Opfers zugleich das zugrundeliegende mimetische System. Die im Gründungsmord geschehene Einmütigkeit veranlasst die Menschen, nicht den Mord selbst – dieser soll jetzt gerade vermeiden werden –, aber die einheitsstiftende Macht der Übertragung der Schuld und des Ausschlusses aus der Gemeinschaft in Ritualopfern und kulturellen verankerten Ritualen zu wiederholen.

Den Menschen ist daran gelegen, „das Zeichen zu reproduzieren, d. h. die Sprache des Sakralen zu praktizieren, indem sie in den Riten das ursprüngliche Opfer durch neue Opfer ersetzen, um sicherzustellen, daß dieser wunderbar zustandgekommene Friede andauert“ (Girard 2009, 103). Menschen werden dabei bewusst in die Gemeinschaft integriert – aus ihr muss das Opfer ja kommen –, dann aber in einer rituellen Erhöhung wieder aus dieser herausgenommen.

Beispielsweise war beim Begräbnis von Queen Elizabeth II. im Herbst 2022 festzustellen, wie volks- und menschnah die Verstorbene in Nachrufen beschrieben, wie aber gleichzeitig in den Trauer- und Begräbnisritualen die „Andersheit“ der Königin inszeniert und damit manifestiert wurde. Dies kann man wohl im Girard'schen Sinn als Vorgang verstehen, der einen Menschen „wie du und ich“ sehen will und ihn zugleich „ausstößt“, überhöht und sakralisiert (und so als gemeinsame Projektionsfläche für Hoffnungen und Sehnsüchte inszeniert und damit Gemeinschaft konstituiert).

Dabei ist der Mechanismus des versöhnenden Opfers gerade auf seiner religionsproduzierenden und sakralisierenden Seite verschleiern. „Er verhindert, daß die Wahrheit des Menschen an den Tag tritt; er nimmt sie aus dem Bereich des Menschlichen heraus,

versetzt sie ins Außerhalb des Menschen und macht aus ihr eine unverständliche Gottheit“ (Girard 1999b, 405) – die Alternative wäre, die versöhnungs- und gemeinschaftsstiftende Funktion des Opfers aufzuzeigen und ihr damit ihren „Platz im Leben“ zuzuweisen.

1.7 Während die eben geschilderten Mechanismen „unbewusst“ wirken, geschieht unter anderem in der Bibel in verschiedenen Phasen ein Perspektivenwechsel – bis hin zur Sicht des Opfers und damit eine Entsakralisierung des mimetischen Systems.

Am klarsten geschieht dies im Neuen Testament, das die Unschuld der Opfer – insbesondere des ohne Schuld Gekreuzigten – betont: „Es ist ein großer Unterschied, ob man einen Mord aus der Sicht der Mörder oder aus der Perspektive des unschuldigen Opfers betrachtet“ (Girard 1997, 54). Die Evangelien tun das zweite – und entmythologisieren damit den „Mythos“, der dem Opfer Schuld zuweist, aus der Sicht der „Offenbarung“, die die Unschuld des Sündenbocks aufdeckt.

Aber nicht nur die Evangelien tun dies. In der Literatur lassen sich – etwa bei Miguel de Cervantes, Stendhal, Fjodor Michailowitsch Dostojewski, Gustave Flaubert, Marcel Proust – zahlreiche Beispiele finden, welche die mimetische Grundbefindlichkeit menschlichen Lebens beschreiben und den Sündenbockmechanismus aufdecken. Der entscheidende Unterschied zwischen Mythos und Offenbarung ist in der Sicht René Girards dabei die Offenlegung des Systems, das Unschuldige zur Befriedung aus der Gemeinschaft ausstößt.

1.8 Der Grund, warum der Offenbarung durch die Bibel, insbesondere durch die Evangelien, eine besondere Bedeutung zukommt, ist die Menschwerdung Jesu: Weil Jesus sich durch die Menschwerdung radikal auf die Welt und die Menschen einlässt, kann er den Sündenbockmechanismus aufdecken.

Nach René Girard ist „das Wesentliche am Glauben [...] das Dogma der Menschwerdung“ (Girard 1997, 137). Denn letztlich bestätigt sich die Gottheit Jesu gerade darin, dass er aus freien Stücken Mensch wird und sich damit allem unterwirft, was Menschsein ausmacht. Jesus ist einerseits „von Gott gesandt. Mit anderen Worten, die Initiative der Offenbarung liegt bei Gott. [...] Die Initiative der Offenbarung liegt bei Gott, aber Jesus ist durch und durch Mensch“ (Girard 1997, 137). Sein Menschsein ist unaufgebbar notwendig, weil er sich nur so selbst auf die Strukturen der Mimesis und der Gewalt einlassen und sie dadurch überwinden kann.

2. Anschlussfähige und kritische Zeitgenossenschaft – Der (pastoral-)theologische Gewinn

Der Ansatz René Girards erscheint in seiner Gesamtheit etwas „gewöhnungsbedürftig“. Während die Themen der „engeren“ Mimesis auch in anderen praktisch-theologischen Zusammenhängen in ihrer Relevanz bearbeitet wurden – etwa „in allgemein *kulturschöpferischer* Hinsicht“, „im Blick auf die Tradierung des Christentums“ und bei der pastoraltheologisch wie pastoral zentralen Frage nach einem dem christlichen Geist entsprechenden Zu- und Ineinander von Kultur und Glaubensstradition (Fürst 1998, 265) –, scheint das Thema der Kanalisierung der Gewalt durch den „Sündenbockmechanismus“ und seine kulturellen Überformungen schwerer zugänglich zu sein. Dies könnte auch ein Ausweis dafür sein, dass die von René Girard angenommene mythologische Verschleierung der Unschuld des Opfers weiterhin funktioniert.

Zudem erscheint der zumindest vordergründig wahrnehmbare Anspruch, hier „die“ Metatheorie für soziale Vergemeinschaftung und den Ursprung von Religion und Kultur gefunden zu haben, tendenziell unbequem und fremd – zumal in einer Zeit, die sich ihrer eigenen Grenzen bewusst ist und sich zu Recht einem Zu- und Miteinander der Perspektiven verpflichtet fühlt.

Nicht zuletzt wirft der Blick auf die Aufdeckung und Thematisierung der Missbrauchsfälle in der Kirche seit dem Jahr 2010 auch ein neues Licht auf die „Mimetische Theorie“. Beunruhigende Fragen wie „Welche Folgen haben tendenziell überhöhende Standeszuschreibungen?“ – etwa bei Klerikern – sind dabei genauso im Blick zu behalten, wie es der Suche nach einem Umgang mit Tätern und Täterinnen bedarf, der diese in all ihren Facetten – natürlich auch und uneingeschränkt: mit ihren abgründigen Seiten – wahr- und ernstnimmt.

Umgekehrt ist nicht von der Hand zu weisen, dass die „Mimetische Theorie“ ein analytisches Instrumentarium bereitstellen kann, mit dem die Kirche – als ganze – ihrer Aufgabe nachkommen kann, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (Gaudium et Spes, 4). Viele Phänomene der Gegenwart lassen sich vor dem Hintergrund der Girard'schen Theorie nicht nur (besser) verstehen (vgl. 2.1), sondern sich aus der Sicht der Offenbarung in einer „Unterscheidung der Geister“ auch besser einordnen.

Für eine Pastoraltheologie, die im Sinne einer kritischen Zeitgenossenschaft nicht nur selbst Gegenwart ist, sondern sich mit dieser – auch ihrer eigenen – Gegenwart sowohl auseinandersetzt als auch diese Gegenwart zunächst und vor allem wahrnehmen will, bietet René Girard ein auf die aktuelle Welt geschärft und gut eingestelltes Analyse-
raster. Die mimetische Theorie entwirft vor allem auch – und das erscheint mir als große Stärke – eine Beurteilungskriteriologie, die nicht (nur) christlich-systemimmanent argumentiert bzw. argumentieren muss, sondern auch einen Schulterchluss zu „externen“ Quellen – wie etwa zur Literatur – herstellt.

2.1 Im Blick auf die gegenwärtige Markt- und Medienwelt scheint mir der Ansatz René Girards evident. Beispielsweise zeigt ein Blick auf Werbeanzeigen und Werbeclips, dass hier in relativ breitem Maß prominente oder idealtypische Personen Produkte oder Dienstleistungen präsentieren, deren Besitz oder Inanspruchnahme mehr als den materiellen Mehrwert oder die eigene Entlastung zu suggerieren scheint.

Man kann die Wirkmächtigkeit der Werbung und letztlich einer auf immer weiteres Wachstum ausgelegten Marktwirtschaft wohl nur erklären, wenn man – im Girard'schen Sinn – eine erwartete Wesensänderung des Subjekts im Blick auf den Mittler annimmt. Peter Sloterdijk hält hierzu fest: „Noch in keiner vorangehenden sozialen Formation ist die systematische Aufreizung des Begehrens nach allem, was andere besitzen, so explizit für die Motivierung des Verhaltens eingespannt worden“ (Sloterdijk 2002, 252).

Gleichzeitig zeigen die vor allem medial ausgetragenen Diskussionen um (vermeintliche oder tatsächliche) Fehlleistungen von Personen aus Politik und Kirche – jenseits der Frage von tatsächlicher Schuld und Verantwortung – oft (nicht nur, aber auch) Charakteristiken eines „Sündenbockmechanismus“, der die „Anderen“ – oftmals aufgeteilt auf zwei oder mehr Lager, aber innerhalb dieser in einer eindrücklichen Weise – eint.

Die Beispiele sind hier vielfältig. Man könnte an dieser Stelle aktuell (im Herbst 2023) die schon länger andauernde schwierige und ungeklärte Situation in einem deutschen Erzbistum anführen, wie auch lange zurückliegende Vorfälle aus Schulzeiten, die im Vorfeld einer Landtagswahl aufgegriffen und öffentlich diskutiert werden. Weitere Beispiele ließen sich sicher ohne Schwierigkeiten finden. Mir liegt es fern – und das möchte ich nachdrücklich betonen –, hier in der Kürze Wertungen vornehmen oder tatsächliche Verantwortlichkeiten von einzelnen Personen abtun oder benennen zu wollen. Jedoch scheint mir im Zusammenhang mit der „Mimetischen Theorie“ wichtig zu sein, dass bei den (oft medial) stattfindenden Auseinandersetzungen immer auch „Übertragungs- und Sündenbockeffekte“ hineinspielen (können). Eine differenzierte(re) Sichtweise jenseits von pauschalen Zuschreibungen könnte in manchen Fällen Not tun.

2.2 Für mich hat die Beschäftigung mit der „Mimetischen Theorie“ auch dazu geführt, dass ich für eher sperrige theologische Begrifflichkeiten eine neue Sprachfähigkeit wahrgenommen habe – und diese geht (meiner Meinung nach heute auch besonders wichtig) tendenziell über den innertheologischen Bereich hinaus.

Vom „Dogma der Menschwerdung“ (vgl. 1.8) war weiter oben bereits die Rede. Aber auch andere theologische Begrifflichkeiten könnten im Blick auf die „Mimetische Theorie“ einen neuen Sinn erhalten. „Kreuzesopfer“ würde dann auf die Selbsthingabe des Unschuldigen verweisen, der durch sein „Opfer“ und die Benennung seines Unschuldig-Seins jenen „Sündenbockmechanismus“ entlarvt, der durch die Ausstoßung des bzw. der Einzelnen Gemeinschaft schafft.

Mit „Ersünde“ könnte dann das dem Menschen mit seiner Geburt mitgegebene Unterworfen-Sein unter das trianguläre Begehren mit seinen Folgen sowie die mögliche Teilhabe an der verschleiernenden Perspektive der „Lyncher“ gemeint sein. Die Taufe auf den dreieinen Gott, der seinen Sohn am Kreuz unschuldig Opfer werden lässt, befreit grundsätzlich aus dieser einengenden Perspektive.

Diese knappen Andeutungen mögen hier genügen. Aber vielleicht ist deutlich geworden, dass nicht nur die Pastoraltheologie, sondern die Theologie insgesamt von der Beschäftigung mit René Girard profitieren könnte. Die Sprachfähigkeit theologischer Argumentation könnte zunehmen. Entsprechende neue Argumentationsangebote – und das halte ich für entscheidend – könnten über den Bereich von Theologie und Kirche hinaus in gesellschaftsrelevante Diskurse eingebracht werden. Und idealerweise könnte in der Auseinandersetzung die Profilierung des eigenen Ansatzes zunehmen.

2.3 Nimmt man an, dass Transzendenz oder Religion (in welcher Form auch immer) zum Leben der Menschen gehört und (je nachdem: auch *oder* vor allem) funktionale Aufgaben hat (Kaufmann 1999)², aber nach René Girard zwischen „Mythos“ und Offenbarung“ unterschieden werden muss (vgl. 1.8), dann ergibt sich in Erweiterung des eben unter 2.2 Gesagten nicht nur die Möglichkeit, sondern gegebenenfalls auch die Notwendigkeit eines neuen Schulterschlusses zwischen Christentum und Kultur.

Entgegen eines Trends, aktuelle Entwicklungen als Säkularisierung zu verstehen, könnte man dann nämlich davon ausgehen, dass seit Längerem und in der Gegenwart eine Verlagerung der Religion von „expliziten“ zu „impliziten“ – oder von eher kirchlich-religiös zu eher kulturell verorteten – Formen geschieht (Knoblauch 1991, 31). Dies zeigt sich – in Anlehnung an René Girard – etwa in zahlreichen Phänomenen des Starkults (in dem sich eine Art „Sakralisierung“ ausdrückt) oder bei der Gemeinschaftsbildung im virtuellen Raum (die durch das Anlegen von „Blasen“ Ausschlüsse produziert, aber gerade so wirkmächtig ist).

Zur Wahrnehmung und Analyse dieser Phänomene bedarf es sowohl eines kulturwissenschaftlichen Instrumentariums wie auch theologischer Analyse, welche die aktuell virulente Frage nach der Gemeinschaftsbildung und deren Qualität im Auge behalten. Bei einer „Unterscheidung der Geister“ müsste die – immer wieder neu zu stellende – Frage konstitutiv sein, inwieweit die Opfer von Gemeinschaftsbildungsprozessen im Blick sind oder ausgeblendet werden.

Klar dürfte sein: Auch in Theologie und Kirche gibt es viele verschleiernde und „mythologische“ Perspektiven – ein Blick in die Kirchengeschichte mag hier genügen. Um die

² Insbesondere die bei Franz-Xaver Kaufmann angeführte Funktion der „Legitimation von Gemeinschaftsbildung“ (81) ist dabei – wie Kaufmann selbst feststellt – anschlussfähig an René Girard. An die von Kaufmann aber dann noch – gerade im Blick auf die jüdisch-christliche Tradition – ergänzte Funktion der „Distanzierung von den gegebenen Verhältnissen“ (81) könnte gegebenenfalls die Girard'sche Unterscheidung von „Mythos“ und „Offenbarung“ anschließen.

Sicht der Offenbarung muss immer neu gerungen werden, sie ist nicht einer Gruppe eindeutig und auf Dauer zuzuweisen oder zuzuordnen. Das Gespräch zwischen Christentum und Kultur kann hier dann helfen, die jeweils eigenen „blinden Flecken“ wahrzunehmen und zu beseitigen.

Nur so kann das Volk Gottes – als „von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet“, die sich in der Eucharistie um den Ausgestoßenen selbst versammelt – in der „erlösenden“ und „erhellenden“ Offenlegung der mimetischen Strukturen menschlichen Lebens seinen Auftrag erfüllen, „von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde [...] in alle Welt gesandt“ zu sein (Lumen Gentium, 9; s. o., Einleitung zu diesem Artikel).

Die für mich beunruhigende Frage bleibt, ob hier und jetzt Gemeinschaft ohne Ausschluss möglich ist. Braucht es dazu nicht – im theologischen Sinn und als „eschatologischer Vorbehalt“ – eine Erlösung, die wir nicht selbst erreichen und herstellen können?

2.4 Abschließend scheint mir das In-Beziehung-Setzen der „Mimetischen Theorie“ etwa mit der Singularisierung und der Orientierung am Besonderen bei Andreas Reckwitz ein spannendes Thema zu sein. Denn auch hier scheint im Sinne Girards – entgegen einer oberflächlichen Betrachtung im Sinne einer unabhängigen Individualisierung – eine Orientierung am Mittler stattzufinden. „Singularitäten bewegen sich [...] nicht außerhalb der Sozialwelt oder sind gegen sie gerichtet, sondern befinden sich mitten in ihrem Zentrum. Sie werden nicht ‚in die Freiheit entlassen‘, sondern in der gesellschaftlichen Praxis verfertigt“ (Reckwitz 2019, 20). Singularisierung könnte man demnach (auch) als Phänomen verstehen, das aus der mimetischen Aneignung gesellschaftlicher Praktiken seinen Erfolg schöpft.

Ob die von Andreas Reckwitz angeführte Singularität von Dingen und Objekten per se angenommen werden kann oder eben auch durch die personenhafte Vermittlung entsteht, wäre dann zu diskutieren. Die spätmoderne Gesellschaft „zeichnet auch die Singularität von Dingen und Objekten aus, etwa die vorgebliche Authentizität und Nichtaustauschbarkeit begehrter Waren, Güter und Marken, welche teilweise wie Kunstwerke verehrt werden. Sie unterzieht auch räumliche Einheiten einer Singularisierung – etwa Städte oder Landschaften als wiedererkennbare, ‚wertvolle‘ Orte – ebenso wie zeitliche Einheiten, die als singuläre Events oder erinnerbare Momente interessieren“ (Reckwitz 2019, 20f).

Hier könnte – diesen Gedanken mit René Girard weitergeführt – die Einzigartigkeit des materiellen oder immateriellen Objekts, das ein anderer Mittler nutzt, so begehrenswert erscheinen, dass andere Subjekte sich dies aneignen wollen, um selbst – wie der Mittler – einzigartig zu werden und zu bleiben.

Wäre in diesem Sinn eine Anschlussfähigkeit an René Girard gegeben, könnte die „Mimetische Theorie“ ihre Bedeutung als aktuelle Referenztheorie in neuen Diskurszusammenhängen unter Beweis stellen ...

Literatur

- Böhm, Thomas H. (2005). Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion“. Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik (Praktische Theologie heute 76), Stuttgart: Kohlhammer.
- Fürst, Walter (1998). Art. Mimesis. IV. Praktisch-theologisch. In: ³LThK, Band 7. Freiburg/Br.: Herder, 265.
- Girard, René (1988). Der Sündenbock, Zürich: Benziger.
- Girard, René (1997). Wenn all das beginnt ... Dialog mit Michel Treguer (Beiträge zur mimetischen Theorie 5), Thaur/Münster: Druck- und Verlagshaus Thaur/LIT.
- Girard, René (1999a). Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität (Beiträge zur mimetischen Theorie 8), Thaur/Münster: Druck- und Verlagshaus Thaur/LIT.
- Girard, René (³1999b). Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt/M.: Fischer.
- Girard, René (2009). Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg/Br.: Herder.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1999). Wo liegt die Zukunft der Religion? In: Michael Krüggeler, Karl Gabriel & Winfried Gebhardt (Hg.), Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2), Opladen: Leske + Budrich, 71–97.
- Knoblauch, Hubert (1991). Vorwort: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. In: Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7–41.
- Niewiadomski, Józef (2005). Extra media nulla salus? Attempt at a Theological Synthesis. In: Wolfgang Palaver & Petra Steinmair-Pösel (Hg.): Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology (Beiträge zur mimetischen Theorie 17). Münster: LIT, 489–508.
- Reckwitz, Andreas (³2019). Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2002). Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung. In: René Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München: Hanser, 241–254.

<p>Dr. Thomas H. Böhm Katholisches Dekanat Hohenlohe – Geschäftsstelle Amrichshäuser Straße 36 74653 Künzelsau thomas.boehm(at)drs(dot)de</p>

Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Praktische Theologie

In diesem Beitrag wird die komplexe Systemtheorie von Niklas Luhmann ausführlich dargestellt, und zwar insbesondere Luhmanns Überlegungen zur Religion in einer säkularisierten und funktional differenzierten Gesellschaft, zum Glauben als symbolisch-generalisiertes Kommunikationsmedium sowie zur Kirche, Seelsorge und Diakonie. Danach werden ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit der mögliche Gewinn und das Anregungspotenzial dieser Theorie für die Praktische Theologie benannt. Eine kurze metatheoretische Reflexion rundet den Artikel ab.

This paper firstly presents in detail the complex system's theory of Niklas Luhmann, in particular his reflections on religion in a secularized and functionally differentiated society, on faith as a symbolic-generalized medium of communication, and on the church, pastoral care, chaplaincy, and diakonia. Then without claim to completeness, the possible benefit of this theory for practical theology is denoted. A short meta-theoretical reflection rounds off the article.

Ich habe mich mit der Systemtheorie von Niklas Luhmann erstmals im Rahmen meiner Dissertation beschäftigt (Gärtner 2000).¹ In ihrem ersten Teil ging es darum, die sozialen Rahmenbedingungen der Gottesrede zu klären. Neben wissens- und christentumssoziologischen Ansätzen sowie im bewussten Kontrast zur Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas habe ich mich auch mit Luhmann beschäftigt, wobei beide die Grundform von Sozialität in der Kommunikation sehen. Luhmanns Denken hat mein eigenes dann nachhaltiger beeinflusst als erwartet.

Im vorgegebenen Rahmen für diesen Beitrag muss wegen der komplexen Gedankenführung, die Luhmann selbst einmal „labyrinthisch“ (1975a, 202) genannt hat, auf eine Kontextualisierung und Kritik seiner Theorie weitgehend verzichtet werden (vgl. hierfür Gärtner 2000, 75–79). Außerdem konzentriere ich mich innerhalb seiner Theorie auf die Überlegungen zur Religion, zum Glauben als symbolisch-generalisiertes Kommunikationsmedium und zur Kirche, Seelsorge und Diakonie. Nach einer Darstellung der Referenztheorie gebe ich in Thesenform den möglichen Gewinn und das Anregungspotenzial der Systemtheorie für die Praktische Theologie an. Eine kurze metatheoretische Reflexion rundet den Text ab.

Inzwischen gibt es eine kaum überschaubare Auseinandersetzung mit Luhmann (Jahraus et al. 2012), darunter auch mit seiner Konzeption einer Religion der Gesellschaft (Reder 2018, 841f). Gleiches gilt für die theologische Beschäftigung (Welker 1985; Thomas & Schüle 2006) und speziell für die Behandlung unterschiedlicher pastoraler

¹ Ich danke Matthias Sellmann für seinen kritischen Kommentar zu einer früheren Version dieses Artikels.

Handlungsfelder und praktisch-theologischer Fragestellungen (Emlein 2017; Rüdesheim 2004; Schuster 2008; Karle 2010; Sellmann 2010; Büttner, Scheunpflug & Eisenbast 2007; Gronover 2006; Lehmann 2018). Auch diese Rezeptionsgeschichte kann im Folgenden nur implizit aufgenommen werden.

1. Vorstellung der Referenztheorie

Seit der Moderne haben sich die sogenannten westlichen Gesellschaften in autonome Funktionsbereiche ausdifferenziert (Luhmann 1997a, 16–189; 595–776). Für Luhmanns operativen Konstruktivismus funktionieren diese als selbstreferenzielle Gebilde nach je eigenen Kriterien. Dadurch erschafft sich jeder Funktionsbereich mittels eines binären Kommunikationscodes seine Wirklichkeit. So zum Beispiel Politik: Macht/keine Macht, Wirtschaft: zahlen/nicht-zahlen, Recht: rechtmäßig/unrechtmäßig, Kunst: gefällt/gefällt nicht oder Wissenschaft: wahr/unwahr. Soziale Systeme bekommen dabei einen fortlaufenden Charakter; sie sind im Prozess der Selektion. Die hierfür gebrauchten binären Kommunikationen schaffen eine Differenz zwischen dem, was von einem System erfasst wird, und dem, was außen vor bleibt und so zur Umwelt eines Systems wird. Damit gelingt es, die Unübersichtlichkeit der Realität zu bezähmen: es geht um Komplexitätsreduktion. Zugleich entstehen strukturell blinde Flecken, denn selbstreferenzielle Systeme haben, selbst wo es Koppelungen zwischen ihnen gibt, Kontakt letztlich nur als Selbstkontakt (Luhmann 1984).

Die Zuweisung als identisch, d. h. zum System gehörig, oder als different, also zur Umwelt eines Systems gehörig, wird ausschließlich vom jeweiligen Funktionsbereich geleistet. Aus der Wirklichkeit wird herausgefiltert, was für das System relevant ist. So sieht die Politik eine kriegerische Bedrohung als Herausforderung des Machterhalts, während das Wirtschaftssystem dabei ans Geldverdienen denkt. Je komplexer die Welt wird, desto differenzierter müssen die jeweiligen binären Selektionsmechanismen sein. In der Folge ergibt sich „aus Größenzunahme für jedes System der Zwang, aber auch die Chance, mit eigenen Möglichkeiten der Relationierung selektiv zu verfahren und sich bei Bedarf zu differenzieren“ (Luhmann 1975b, 206). Eine anspruchsvollere Reduktion von Komplexität erfordert demnach eine Erweiterung der Selektionsraster und gegebenenfalls Anpassungen im System selbst. Eben darum hat sich die moderne Gesellschaft in funktionale Teilbereiche ausdifferenziert.

Auch die Religion ist für Luhmann ein Teilsystem neben anderen, das mit einem eigenen Code operiert: dem Glauben. Sie erfüllt(e) eine unvertretbare Funktion für das Ganze. Soziale Systeme können nämlich nicht über sich selbst hinaussteigen, d. h. sie können ihre jeweiligen Kommunikationsmedien mit der Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem nicht selbst beobachten. Für diesen Grenzfall tritt die Religion an. Sie stellt Kommunikationsformen bereit, um das, was Systeme nicht fassen und was für sie unbeobachtbar bleibt, doch bearbeiten zu können: Religion garantiert „die

Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“ (Luhmann 2000, 127). Der Glaube bezieht sich also auf die Kontingenz aller Selektionen und kommuniziert dies seinerseits mit einer binären Codierung: Immanenz/Transzendenz. Er leistet damit die „Rückbindung des Unbezeichenbaren an das Bezeichenbare“ (Luhmann 1997a, 232) und macht beides grundlegend bestimmbar. So liefert die Religion die Deutung einer Wirklichkeit, die immer viel mehr ist, als vom jeweiligen System erfasst wird.

Auch der Glaube arbeitet dazu mit einer fundamentalen Unterscheidung, eben von Immanenz und Transzendenz. Daneben verfügt er über eine eigene Kontingenzformel, nämlich ‚Gott‘ (Luhmann 2000, 147–186). Mit der Gottesvorstellung liegt ein Symbol bereit, das die Unbestimmbarkeit der Realität in bestimmbare Kontingenz überführt. Denn die „Selektiertheit der Welt selbst aus einer Vielzahl anderer Möglichkeiten wird akzeptierbar, weil in Gott zugleich die Garantie der Perfektion dieser Selektion liegt“ (Luhmann 1977, 131f). Er ist zwar transzendent und damit nicht zu beobachten, aber er manifestiert sich auch in der Welt.

Die spezielle Funktion des Religionssystems ist es somit, mit ihrem Code die Kontingenz der Selektionen aller anderen sozialen Systeme zu thematisieren. Es stabilisiert damit die Beziehung zu einer überkomplex erscheinenden Wirklichkeit und macht die Welt bearbeitbar. Im Medium Glauben steht der Religion mit der Kontingenzformel ‚Gott‘ eine Vorstellung bereit, die die mögliche Verunsicherung durch die Nötigung zur Selektion umfängt. Während sich ‚Religion‘ dabei auf die Makroebene der Gesellschaft bezieht, ist es auf der Mesoebene die Kirche, die mit ihrer geistlichen Kommunikation die religiöse Funktion ausfüllt.

Probleme für das Religionssystem ergeben sich, weil in einem säkularen Zusammenleben die Teilsysteme auch ohne dessen Hilfe die Anschlussfähigkeit ihrer Kommunikation sicherstellen können (Luhmann 2000, 278–319). Politik, Wirtschaft, Kunst etc. verstehen sich in der Moderne weitgehend als autonom von religiöser Sinnstiftung. Deswegen ist diese nur noch für solche Bereiche plausibel, die nicht bereits durch die Ansprüche anderer gesellschaftlicher Systeme besetzt sind. Das hat Konsequenzen für den Glauben. Er bleibt vor allem bedeutsam auf dem sozialen Mikroniveau, wie etwa die Familie. Allerdings ist auch dort eine religionsfreie Lebensführung selbstverständlich geworden, und dies kann die Kirche nicht mehr sanktionieren.

Der Zusammenhang von Säkularisierung und Privatisierung des Glaubens schlägt auch auf die Leistung der Religion für ihr gesellschaftliches Umfeld durch, und zwar in Form von Diakonie sowie in Form von Seelsorge als Leistung für Individuen. Für beide ist bezeichnend, „dass *sozialstrukturelle* Probleme in *personalisierter* Form, also an Personen wahrgenommen werden (und das heißt natürlich in gewisser Weise auch: nicht als *sozialstrukturelle* Probleme wahrgenommen werden)“ (Luhmann 1977, 58; Hervorhebung: im Original). Die Kirche arbeitet die Überhänge ihrer Umwelt auf und ermöglicht durch die Bereitstellung religiöser Sinnroutinen die Stabilisierung des Zu-

sammenlebens und Hilfen für die Einzelnen. Die personengebundene Art der Wahrnehmung verstellt dabei den Blick auf die systemischen Ursachen der Probleme. So behandelt die Religion etwa die negativen Folgen eines kapitalistischen Weltwirtschaftssystems, ohne deren Ursprünge in den Regeln dieses Systems zu suchen. Luhmann (1997a, 618–634) vermutet, dass darum ein neues (sekundäres) Funktionssystem entsteht, welches die globalen Ausschluss- und Unterdrückungsmechanismen auch strukturell anpackt. Grundsätzlich traut er dem Christentum aber ebenfalls zu, dabei eine Rolle zu spielen, übrigens gerade, weil es strukturelle Herausforderungen personalisiert (Luhmann 2000, 241–244).

Der sinkende Bedarf an der originären Funktion der Religion führt dazu, dass die Kirche dies durch gesteigerte Anstrengungen in der Diakonie zu kompensieren versucht. Das aber bedeutet, „dass man sich den Sachgesetzmäßigkeiten des Erfolgs und den Wünschen und Normen des Empfängers unterstellt; sonst kommt man nicht an“ (Luhmann 1977, 264). In der Folge bleibt die Verkündigung des Evangeliums eher konturlos, während die Diakonie immer perfekter wird. Der gesellschaftliche Funktionsverlust droht einen religiösen Identitätsverlust nach sich zu ziehen. Man kann bei der Diakonie zum Beispiel nicht einfach die eigenen Gläubigen bevorzugen oder Hilfe für andere an Missionierungs- oder Rekrutierungsinteressen binden. Man muss in der Wohlfahrt an die Regeln anderer Systeme anschließen und das begrenzt Kommunikation mit dem eigenen Code.

Mit der Säkularisierung gehen weitere Herausforderungen einher. Sie impliziert eine De-Privilegierung der Glaubenskommunikation (Luhmann 1987a, 231). Als Teil der funktional differenzierten Gesellschaft muss die Kirche *prinzipiell* jeder Person Zugang zu jeder Funktion gewähren. Allerdings sind soziale Systeme heute *de facto* für eine solche Partizipation zu komplex geworden. Darum entwickeln sich die Komplementärrollen Beruf und Publikum. Kirchlich gesprochen entwickelt sich die Trennung und das Zueinander von Hauptamtlichen und Lai*innen. Denn jemand kann immer nur in einigen Systemen als Leistungsträger*in kompetent auftreten; in allen anderen Bereichen ist man wie die Mehrheit Zuschauer*in oder Leistungsabnehmer*in (Luhmann 1977, 234–237). Damit kehrt die durch die Wiederentdeckung des Priestertums aller Getauften geleistete Überwindung der Diastase zwischen Klerikern und den übrigen Gläubigen zurück als Bedingung der Möglichkeit von Religion als sozialem System in der funktional-differenzierten Gesellschaft. Religion wird zur Funktionärsreligion.

Ein anderes Problem besteht darin, dass das symbolisch-generalisierte Kommunikationsmedium Glauben in einer säkularisierten Welt nicht mehr über symbiotische Mechanismen verfügen kann. Darunter versteht Luhmann (1981) die konkreten Bedingungen, die beim Gebrauch eines Codes durch Personen eine Rolle spielen. In der Moderne sind Rituale und Symbole, die traditionellen symbiotischen Mechanismen der Religion, unverständlich oder obsolet geworden. Das gilt insbesondere für deren kirchliche Ausdrucksformen. So bietet etwa die Liturgie für die meisten Mitglieder

keine glaubwürdige Grundlage mehr. In der Folge kann die Kirche immer weniger an die Lebenswelt von Menschen anschließen. Auch wenn es eine Tendenz zur Revitalisierung der mit dem Glauben einhergehenden symbiotischen Mechanismen gibt, ist doch von einer weitgehenden Verbindungslosigkeit des religiösen Codes zu säkularen Individuen auszugehen.

Zusätzlich leidet der Glaube darunter, dass sich die Religion einer ethischen Zweitcodierung ihrer Grunddifferenz von Immanenz und Transzendenz bedient. Diese Verbindung ist als kulturelles Artefakt historisch gewachsen und nach Luhmann (1997a, 230–249) bis heute in der Religion dominant. Denn Gott kann es nicht gleichgültig sein, ob Menschen gut oder böse handeln. Ein Glaube ist darum auskunftspflichtig darüber, wie das Heil zu gewinnen sei (Luhmann 1989, 318).

In der Spätmoderne steht der christliche Glaube dabei vor zwei grundlegenden Problemen. Zum einen gibt es nicht mehr eine Einheit mit der bürgerlichen Moral, sondern viele Moralen. Sie beanspruchen Geltung aufgrund der Überzeugungskraft und der faktischen Befolgung ihrer Normen. Sie beruhen also nicht mehr auf autoritärer Setzung und kirchlicher Kontrolle. So wird offensichtlich, dass die ethische Grundierung der Religion (gutes und böses Verhalten als Gott genehm bzw. Sünde) auf einer Operation beruht, die nur innerhalb des Religionsystems sinnvoll ist. Die Kirche kann für das Zusammenleben nicht mehr den Primat auf Moralität beanspruchen (Luhmann 1989, 291–309).

Doch auch innertheologisch entsteht in diesem Zusammenhang ein Problem. Die Anschlussfähigkeit der ethischen Zweitcodierung der Religion beruht nämlich auf einem funktionierenden Gebrauch ihres Grundcodes Immanenz/Transzendenz, also auf der ungestörten Kommunikation über Himmel und Hölle, Heil und Verdammnis. In Zeiten erodierenden Glaubens ist dies jedoch nicht mehr der Fall. Faktisch scheiden in der Verkündigung der Kirche die negativen Seiten aus. Sie sind einer säkularen Gesellschaft nicht mehr zuzumuten und verlieren mit der Entkirchlichung ihren traditionellen Plausibilitätszusammenhang. „Mit dem Verzicht auf Teufel und Hölle [aber; St.G.] hakt die ganze Konstruktion aus, mit der man die Transzendenz respezifiziert hatte. Die Transzendenz verliert ihre Anschlussfähigkeit, damit ihre Eignung als Positivwert des Codes und damit ihre Fähigkeit, Gott zu charakterisieren“ (Luhmann 1987b, 241).

Eine mögliche Lösung bestünde in einem Gottesbegriff als „invarianten Ausdruck“ (Luhmann 1989, 316), also in einer deistischen Konstruktion. Darin würde Gott zum *lieben Gott*, dem aber der Weltbezug abgeht. „Je stärker dann die Differenz von Immanenz und Transzendenz betont wird und als Code der Religion fungiert, desto ferner rückt Gott“ (Luhmann 1987b, 253). Damit lässt sich auf Dauer im Glauben nicht sinnvoll kommunizieren, denn Gott bleibt unverbunden über der Welt. Auch die ethische Zweitcodierung ist nach dem Wegfall einer Transzendenz ohne erkennbaren Be-

zug zur Immanenz nicht aufrechtzuerhalten: „Was an moralischer Codierung aufgegeben wird, muss an Dogmatizität wieder eingeführt werden“ (Luhmann 1989, 320).

Luhmann schlägt der Religion als Ausweg einen bestimmten Gebrauch ihres Codes vor. Dieser besage, „dass jeder positiven und jeder negativen Erfahrung ein positiver Sinn gegenübergestellt werden kann“ (Luhmann 1987b, 246). Dies impliziert zwar einerseits den Rekurs auf einen emphatischen Sinnbegriff, der nur für eine Minderheit plausibel ist. Weil dieses Verständnis des religiösen Codes aber auf positive wie auf negative Erfahrungen gleichermaßen anspricht, ist er andererseits universell verwendbar und leistungsstark für die Funktion der Religion auch unter den Bedingungen der Säkularisierung. Denn eine religiöse Kommunikation, die auch die positiven Erfahrungen betrifft, lässt sich nicht auf eine reine Trostfunktion reduzieren.

Trotzdem sieht Luhmann den Weg der Religion zu einem Verständnis der säkularen Welt letztlich verstellt. Die Kommunikation mit ihrem Code kann insgesamt nicht als sinnvoll angesehen werden (Luhmann 1997b). Denn sie greift permanent auf einen Sinn aus, der nicht zu fassen ist, insofern ‚Sinn‘ ein Prozessbegriff bei der Operation von Systemen ist. Sinn stellt sich gleichsam automatisch ein, er ist immer systemimmanent und nicht an und für sich greifbar. Das ist etwas anderes als das emphatische Sinnverständnis der Religion. Deren Kommunikation besteht darin, der prinzipiellen Unbeobachtbarkeit eines Sinns, verstanden als Prozessbegriff von sozialen Systemen, Rechnung zu tragen und darüber „so zu kommunizieren, dass sie dadurch zugleich widerlegt und bestätigt wird“ (Luhmann 1997b, 171). Für den operativen Konstruktivismus kann religiöse Kommunikation und ihr Sinnverständnis somit nur paradox bestimmt werden. Das gilt insbesondere für die Inkarnationstheologie des Christentums (Luhmann 2000, 129–137).²

Außerdem bedarf das Kommunikationsmedium Glauben der freien Selbstbindung der Gläubigen. Zugleich aber reguliert und kontrolliert der Code seine eigene Annahme, indem er nämlich Bedingungen aufstellt, nach denen sich jemand Christ*in, Muslim*in, Jüd*in etc. nennen darf. Dies wird unter den Bedingungen der Moderne von den anderen sozialen Systemen in einer Beobachtung zweiter Ordnung als rein systemimmanente Unterscheidung erkannt. Damit ist ihre Geltung von vornherein auf die Religion selbst beschränkt. Jeder weitergehende Anspruch dieses Systems, etwa in Fragen der Moral, ist abzuwehren.

Allerdings kann das Festhalten an einem solchen Anspruch auch in der Spätmoderne Identität stiften. Soziale Systeme können sich unangepasst verhalten, solange sie ihre selbstbezügliche Kommunikation fortsetzen können (Luhmann 1989, 334). Dies aber gelingt der Kirche nur, wenn der/die Einzelne und die Glaubensgemeinschaft als Ganze sich einer Beobachtung zweiter Ordnung verweigern und die Tatsache dieser Be-

² Luhmann hält an diesem Punkt den Buddhismus oder die Theologie eines Nikolaus von Kues für leistungsfähiger.

obachtung verdrängen. Man muss also völlig im System aufgehen und Beobachter erster Ordnung bleiben. So verbaut sich die Religion letztendlich „ein volles Verständnis ihrer Situierung in einer polykontexturalen, funktional differenzierten Gesellschaft und damit auch ein Verständnis der als ‚Säkularisation‘ bezeichneten Phänomene“ (Luhmann 1987b, 249).

Insgesamt wird deutlich, warum die Dominanz des Christentums in ‚westlichen‘ Gesellschaften spätestens seit der Aufklärung nicht mehr zu halten war und mit der Säkularisierung zunehmend erodiert. Das hat positiv einen Gestaltungsspielraum für das Religionssystem eröffnet, der freilich auf den eigenen engen Bereich und auf Diakonie und Seelsorge als soziale und individuelle Leistungen beschränkt bleibt (Luhmann 2000, 143–146). Damit wird Religion aus vielerlei Erwartungen und Fremdinteressen entlassen und kann sich auf das konzentrieren, wofür sie auch in der Spätmoderne zuständig ist.

2. Praktisch-theologische Provokationen der Systemtheorie

1. Selbst wenn Luhmann in seinem posthum erschienenen Spätwerk (2000) optimistischer über die Modernekompatibilität der Religion schreibt, unterminiert die Säkularisierung deren soziale Funktionalität. Die Glaubensverkündigung ist gesellschaftlich, d. h. außerhalb der Kirche, nicht anschlussfähig, ihr fehlen die unterstützenden symbiotischen Mechanismen, und die Gottesrede führt in Paradoxien (Gärtner 2000, 79–81).

2. Das setzt auch der Wirkungserwartung und dem Selbstbewusstsein der Praktischen Theologie Grenzen. Luhmann ermöglicht ihr eine Irritation eingefahrener Wahrnehmungs- und Denkmuster (Schüßler 2006). Die angenommene eigene Bedeutung ist zunächst einmal rein selbstbezüglich.

3. Der Kirche stellt sich Säkularisierung als erhöhte Komplexität dar, die sie mit einer weiteren Ausdifferenzierung ihres Codes und ihrer Sozialstruktur beantworten müsste. Oftmals gelingt diese Anpassungsleistung nur unterkomplex (was angesichts der Pluralität der Partnerschaftsmodelle oder der Geschlechteridentitäten beispielhaft deutlich wird). Gleichzeitig kann auch soziale Unangepasstheit Identität stiften, wobei die Kirche sich zu deren Aufrechterhaltung gegen eine Beobachtung zweiter Ordnung immunisieren muss.

4. In einer funktional differenzierten Gesellschaft bilden die sozialen Systeme eigene Professionskulturen aus: alle anderen werden zu Lai*innen auf dem jeweiligen Gebiet. Die Religion wird Funktionsreligion bzw. *vicarious religion* (Davie 2007), auch wenn man sich in der Kirche um Partizipation und Freiwilligenengagement bemüht. Die Differenzierung zwischen Hauptamtlichen auf der einen Seite und Publikum, Zuschauer*innen und Leistungsabnehmer*innen auf der anderen Seite bleibt bestimmender.

5. Es gibt etwas, das die Gesellschaft speziell von religiösen Expert*innen erwartet: Seelsorge und Diakonie. Beide sind für andere soziale Systeme und die Individuen anschlussfähig. Dazu werden Seelsorge und Diakonie aber externen Logiken unterworfen, etwa der Logik des Wohlfahrtsstaats oder des Marktes. Dies macht Glaubenskommunikation prekär oder sogar überflüssig.

6. Das erklärt auch, warum sich die Kirche aus der Kategorialen Seelsorge zurückzieht oder sie als zweitrangig gegenüber der Gemeindepastoral ansieht. Man wählt das vertraute Eigene gegenüber dem Handeln unter einem fremden Regime. Dies impliziert eine Regulierung des Zugangs zum Religionssystem durch Dogmatisierung und Moralisierung. Es ist offen, ob die Praktische Theologie zu dieser Regulierung beiträgt bzw. sie legitimiert.

7. Der Kirche und der Praktischen Theologie fällt es schwer, in Seelsorge und Diakonie (etwa unter Verweis auf die prophetische Kraft des Evangeliums) kritische Fragen nach den Ursachen von Mangel, Not, Krankheit, Ausgrenzung oder Leiden zu stellen. Stattdessen werden Problemlagen individualisiert. Wer anders redet, begeht einen Kategoriefehler und ist weitgehend unverständlich.

8. Außerdem kann pastorales Berufshandeln außerhalb des Religionssystems in ein Konkurrenzverhältnis zu anderen Professionen geraten, etwa in einem Krankenhaus. Professionstheorie wird dadurch automatisch Machttheorie (Toom 2022, 42f). In der Folge müsste die Praktische Theologie wieder verstärkt Pastoraltheologie als Berufstheorie betreiben, um die genannten Herausforderungen bearbeiten zu können (Gärtner 2009).

9. Daneben wurde die auf Selbsterhalt zielende Fortsetzungsdynamik sozialer Systeme deutlich, die Störendes, Differentes oder Problematisches entweder eingemeindet oder – wenn dies nicht gelingt – ausschließt. Ziel ist dabei immer der eigene Fortbestand. Das auftretende Problem von Inklusion und dauerhafter Exklusion bezeichnet eine „Meta-Differenz“ (Luhmann 1997, 632), die auch außerhalb des Religionssystems virulent ist.

10. Obwohl Luhmann für die Subjektvergessenheit seiner Systemtheorie kritisiert worden ist, wodurch auch die „Religion ebenso wenig durch das individuelle Bewusstsein konstituiert ist wie Sozialität“ (Pollack 2019, 329), gibt sein Schwerpunkt auf sozialen Systemen der (katholischen) Praktischen Theologie zu denken: Bearbeitet sie ausreichend Fragen der kirchlichen Organisationsstruktur oder kommt diese vor allem aus Sicht der betroffenen Subjekte in den Blick? Dazu würde ein individualisierter Ansatz in Diakonie und Seelsorge passen.

11. Insgesamt fällt es Pastoral, Praktischer Theologie und Kirche schwer, außerhalb ihres jeweiligen unmittelbaren Bezugsrahmens zu operieren. Man hat für sich genommen permanent recht, nur ist das für Außenstehende wenig plausibel und darum selten zustimmungsfähig. Es ist die Frage, ob die Moderneresistenz des Christentums in der Selbstreferenzialität seiner Kommunikationen eine wirkmächtige Ursache hat.

3. Metatheoretische Schlussbemerkung

Luhmanns Systemtheorie ist eine „Supertheorie“ (Luhmann 1984, 19) mit einem alles umfassenden Anspruch, in die auch die Religion eingemeindet wird. Hier tritt jemand mit einer Attitude auf, die in der Vergangenheit von Theolog*innen eingenommen wurde. Zu Recht kann man kritisieren, dass er eine vielschichtige Wirklichkeit zweipolig und damit unterkomplex beschreibt. Wie sieht es etwa mit der empirischen Evidenz seiner Überlegungen aus? Trägt sein Gottesbegriff der Tatsache Rechnung, dass eine (vermeintlich) paradoxe Kommunikation im Glauben durchaus Sinn ergeben kann? Ist der Fokus auf das institutionalisierte Christentum angesichts einer pluralen religiösen Landschaft in der Spätmoderne nicht einseitig?

Der Wert der Systemtheorie für die Praktische Theologie hängt weniger an der Erschließung von Wirklichkeit als an deren stringenter Geschlossenheit. Luhmann gibt der Praktischen Theologie ein dickes Brett zu bohren, sobald man sich auf seine Überlegungen eingelassen hat. Wegen des umfassenden epistemologischen Anspruchs der Systemtheorie hat dieses Einlassen eine irritierende Sperrigkeit. Diese Referenztheorie untergräbt vermeintliche Selbstverständlichkeiten und Sicherheiten in der Praktischen Theologie. Dass dies anregend sein kann und nötig ist, sollte im vorherigen Abschnitt thesenhaft gezeigt werden.

Literaturverzeichnis

- Büttner, Gerhard, Scheunpflug, Annette & Eisenbast, Volker (Hg.) (2007). *Zwischen Erziehung und Religion. Religionspädagogische Perspektiven nach Niklas Luhmann*. Münster: LIT.
- Davie, Grace (2007). *Vicarious religion. A methodological challenge*. In: Nancy T. Ammerman (Hg.), *Everyday religion. Observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press, 21–37.
- Emlein, Günther (2017). *Das Sinnsystem Seelsorge. Eine Studie zur Frage: Wer tut was, wenn man sagt, dass man sich um die Seele sorgt?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gärtner, Stefan (2000). *Gottesrede in (post-) moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre*. Paderborn: Schöningh.
- Ders. (2009). *Praktische Theologie als Pastoraltheologie? Wissenschaftstheoretische Erwägungen zu einer (un-)zeitgemäßen Option*. In: *International Journal of Practical Theology*, 13, 1–21.
- Gronover, Matthias (2006). *Religionspädagogik mit Luhmann. Wissenschaftstheoretische, systemtheoretische Zugänge zur Theologie und Pragmatik des Fachs*. Münster: LIT.
- Jahraus, Oliver, Nassehi, Armin, Grizelj, Mario, Saake, Irmhild, Kirchmeier, Christian & Müller, Julian (Hg.) (2012). *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Karle, Isolde (2010). *Kirche im Reformstress*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Lehmann, Maren (2018). *Zwei oder drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Luhmann, Niklas (1975a). Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie. In: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 193–203.
- Ders. (1975b). Komplexität. In: ders., *Soziologische Aufklärung 2*, 204–220.
- Ders. (1977). Funktion der Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1981). Symbiotische Mechanismen. In: ders., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 228–244.
- Ders. (1984). Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1987a). Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu? In: ders., *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 227–235.
- Ders. (1987b). Die Unterscheidung Gottes. In: ders., *Soziologische Aufklärung 4*, 236–253.
- Ders. (1989). Gesellschaftsstruktur und Semantik 3. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1997a). Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1997b). Vom Sinn religiöser Kommunikation. In: Gabriel, Karl, Herlth, Alois & Strohmeier, Klaus Peter (Hg.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*. Freiburg/Br.: Herder, 163–174.
- Ders. (2000). Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pollack, Detlef (2019). Niklas Luhmann: Funktion der Religion (1977). In: Christel Gärtner & Gert Pickel (Hg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer, 323–333.
- Reder, Michael (2018). Niklas Luhmann (2000). Die Religion der Gesellschaft. In: Kühnlein, Michael (Hg.), *Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 831–842.
- Rüdesheim, Christoph (2004). Kirchenberatung. Grundlagen einer systemtheoretisch und theologisch verantworteten Interventionspraxis. Freiburg/Br.: Lambertus.
- Schüßler, Michael (2006). Das unentdeckte Land. Pastoraltheologie aus der Differenz von Foucault und Luhmann. In: *Pastoraltheologische Informationen*, 26/1, 190–217.
- Schuster, Norbert (2008). Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz. Freiburg/Br.: Lambertus.
- Sellmann, Matthias (2010). Identität durch Ausschluss. Systemtheorie als Inspiration für Jugendpastoral. In: Patrick Becker & Stephan Mokry (Hg.), *Jugend heute – Kirche heute? Konsequenzen aus der Jugendforschung für Theologie, Pastoral und (Religions-)Unterricht*. Würzburg: Echter, 82–100.
- Thomas, Günter & Schüle, Andreas (Hg.) (2006). Luhmann und die Theologie. Darmstadt: WBG.
- Toom, Niels den (2022). The chaplain-researcher. The perceived impact of participation in a Dutch research project on chaplains' professionalism. Utrecht: Eburon.
- Welker, Michael (1985) (Hg.). Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dr. habil. Stefan Gärtner
Assistant Professor
Tilburg University
Postbus 90153
NL-5000 LE Tilburg
s.gartner(at)uvt(dot)nl
<https://orcid.org/0000-0003-1147-0457>

Möglichkeiten-Eröffnen als pastoraltheologische Praktik Überlegungen im Anschluss an Judith Butler¹

„Man mag sich fragen, wozu das ‚Möglichkeiten-Eröffnen‘ am Ende gut sein soll, aber niemand, der verstanden hat, was es heißt, in einer sozialen Welt als das zu leben, was ‚unmöglich‘, unlesbar, unwirklich, illegitim und nicht zu machen ist, käme auf die Idee, diese Frage zu stellen.“ (Butler 1999, VIII)

Abstract

Was eröffnen Butlers Arbeiten einer pastoraltheologischen Theoriebildung? Dieser Frage wird anhand von drei Aspekten nachgegangen: sprechen, anerkennen und versammeln. Dabei steht Butlers diskurskritischer Blick auf die Konstitutionsmacht von Normen und Sprache sowie deren produktive und verwerfende Funktion im Vordergrund. Dadurch eröffnen sich sowohl Analyseperspektiven auf verschiedene Forschungsfelder der Pastoraltheologie, als auch Reflexions- und Veränderungsmöglichkeiten eigener pastoraltheologischer Praktiken.

What does Butler's work open up for pastoral theological theorizing? This question is explored on the basis of three aspects: speaking, recognizing, and gathering. The article focuses on Butler's discourse-critical view on the constitutional power of norms and language as well as their productive and rejecting function. This opens up analytical perspectives on various fields of research in pastoral theology, as well as possibilities for reflection and change in one's own pastoral theological practices.

Judith Butlers Theorien sind nicht leicht zu handhaben.² Das macht einen besonderen Reiz aus, geht aber auch mit gewissen Herausforderungen einher. Diese beginnen schon bei der Benennung der Theorien. Butler selbst bezeichnet ihren Ansatz als eine Philosophie der Freiheit, deren Ziel es ist, die „Fähigkeit zu [...] leben, atmen und sich bewegen zu können“ (Butler 2009, 347f.) zu egalisieren. Vor dem Hintergrund ihrer Kritik bezüglich der produktiven Macht von Benennungen, auf die weiter unten noch detaillierter eingegangen wird, erscheint jegliche weitere Kategorisierung ihrer Arbeiten paradox. Daraus folgt, dass ich eine wissenschaftstheoretische Benennung unterlasse und im Folgenden von ‚Butlers Theorien‘ sprechen werde. Eine weitere Herausforderung liegt in der Themenvielfalt, die Butler bearbeitet. Ihre wichtigen Beiträge zu

¹ Dieser Artikel greift einige Überlegungen aus meiner Dissertation auf: Geiser, Ellen (2024). Wer zählt? Praktisch-theologische Fahrten zwischen den Ansätzen von Johann B. Metz und Judith Butler, Bielefeld: transcript [im Erscheinen].

² Im Rahmen der Diskussion um Referenztheorien der Pastoraltheologie ließe sich hier kritisch fragen, inwiefern die Handhabung einer Theorie ein geeignetes Kriterium ist.

den Gender Studies sollten daher ebenso wahrgenommen werden wie ihre Arbeiten zu Krieg, Versammlungen, Körper, Prekarität oder Sprache. Als letzte Herausforderung möchte ich an dieser Stelle nennen, dass Butler sich in ihren Werken auf vielfältige philosophische Ansätze bezieht, meist ohne diese detailliert nachzuzeichnen, wodurch die Erschließung den Leser*innen überlassen bleibt. Dazu gehören der Linguistic Turn, der Poststrukturalismus, die Queer Theory, Psychoanalyse und die Postcolonial Studies – um nur einige zu nennen. All dies macht Butlers Theorien zu interessanten und mitunter herausfordernden Impulsgebern für die Pastoraltheologie. Das zeigt sich auch daran, dass ihre Ansätze seit einigen Jahren in der (Pastoral-)Theologie vermehrt rezipiert werden (vgl. Grümme & Werner 2020; Leimgruber 2020). Mir persönlich sind Butlers Theorien in meinem Studium der Katholischen Theologie an der Universität Bonn begegnet (Seip 2016; Werner 2017). Außerdem habe ich das Glück, vielen Menschen zu begegnen, die mir die Relevanz von Butlers Überlegungen für ihr alltägliches Leben auf verschiedene Weisen zeigen. So entwickelte sich eine vertiefte Lektüre, die schließlich zu der Entscheidung führte, sie zur zentralen Referenztheoretikerin meiner Dissertation zu machen. An Butlers Arbeiten faszinieren mich besonders die thematische Breite sowie die entschiedene Suche nach Gerechtigkeit.³ Dabei ist stets zu beachten, dass Butler selbst keine Theologie treibt⁴, diese Differenz sollte in der theologischen Rezeption gewahrt bleiben.

Wie bereits angedeutet, wäre ein Versuch Butlers Theorien in diesem Artikel zusammenzufassen, diesen nicht angemessen.⁵ Ich beschränke mich daher in der Darstellung auf drei Aspekte: sprechen (1), anerkennen (2) und versammeln (3). Im Anschluss an die jeweilige Darstellung formuliere ich erste Fragen, die sich daraus für pastoraltheologische Forschungsfelder und pastorale Praktiken ergeben könnten. Abschließend erfolgt eine Auseinandersetzung mit der Frage danach, welche Anregungen und Sehilfen sich daraus für eine pastoraltheologische Theoriebildung eröffnen könnten (4).

Vorab noch drei grundlegende Hinweise: Butlers Überlegungen sind von der Diskurskritik im Anschluss an Michel Foucault geprägt. Diskurse sind dabei zu verstehen als „Systeme des Denkens und Sprechens, die das, was wir von der Welt wahrnehmen, konstituieren, indem sie die Art und Weise der Wahrnehmung prägen“ (Villa 2012, 20). Daraus abgeleitet, vertritt Butler ein postsouveränes Subjektverständnis bzw. eine „soziale Ontologie“ (Butler 2010, 11). Subjekte werden als durch Sprache und diskursive Normen⁶ konstituiert verstanden. Sie sind zudem relational, also durch

³ Butler hat sich mit Texten, in Interviews und durch Unterzeichnung offener Briefe zum 7. Oktober 2023 und dem Nahostkonflikt positioniert. Ich teile diese Positionierungen nicht. Meines Erachtens widersprechen sie den in diesem Artikel diskutierten Theorien.

⁴ Butler rezipiert jedoch jüdische Quellen und Denker*innen (vgl. Butler 2013, 18, 32).

⁵ Zur Einleitung in Butlers Arbeiten s. Villa 2012; von Redecker 2011.

⁶ Butlers Kritik der Normativität löst mitunter die Frage nach der Normativität in Butlers Ansätzen selbst aus. Dieser kann hier nicht nachgegangen werden. Ich verweise daher auf Butler 2009, 327.

eine Interdependenz gekennzeichnet (vgl. Butler 2009, 26). Daraus folgt, dass die Handlungsfähigkeit von Subjekten als bedingt verstanden wird (Butler, Laclau & Žižek 2013, 191). In diesem Sinne kann der Machtbegriff in Butlers Analysen nicht als Macht eines souveränen Subjekts gelesen werden. Vielmehr folgt sie dem Machtverständnis von Foucault, der beschreibt: „Die Macht ist nicht etwas, was man erwirbt, wegnimmt, teilt, was man bewahrt oder verliert; die Macht ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht“ (Foucault 1983, 115).

1. sprechen

Butler versteht Sprache als machtvolle Handlung (Butler 2003, 137ff.), als „Modus und Ort der Konstruktion sozialer Wirklichkeit“ (Villa 2012, 19). Das heißt Sprechen ist mehr als Abbilden oder Mitteilen, es ist eine produktive Praktik. Als Vertreterin des Linguistic Turns beschreibt Butler die sprachliche Existenz folgendermaßen: „Wir tun Dinge mit der Sprache, rufen mit der Sprache Effekte hervor, und wir tun der Sprache Dinge an; doch zugleich ist die Sprache selbst etwas, was wir tun“ (Butler 2006, 19). Mit Verweis auf die Sprechakt-Theorie von John L. Austin und das Konzept der Performativität bei Jacques Derrida, Pierre Bourdieu und Eve Kosofsky Sedgwick entwickelt Butler daher eine Theorie der sprachlichen Handlungsmacht. Performativität in diesem Sinne meint eine „Eigenschaft sprachlicher Äußerungen, durch die im Moment des Äußerns etwas geschieht oder ins Leben gerufen wird“ (Butler 2016, 41). Die Performativität von Sprache macht Butler anhand von verschiedenen Praktiken deutlich, von denen ich hier zwei aufgreifen möchte, die Benennung und die Reiteration.

Butler untersucht die performativen Effekte von Praktiken der Benennung, die sie auf die Macht des Namens zurückführt.⁷ Während ein Name die Voraussetzung für eine sprachliche Existenz ist, kann die Benennung als Voraussetzung für eine gesellschaftliche Existenz gefasst werden. Solche Benennungen⁸ sind „Effekte und Instrumente eines gesellschaftlichen Rituals, die oftmals durch Ausschluß und Gewalt über die sprachlichen Bedingungen einer Überlebensfähigkeit der Subjekte entscheiden“ (Butler 2006, 16). Das heißt, sie können verletzend wirken, aber eben auch anerkennend. Bei Hate Speech handelt es sich beispielsweise um sprachliche Gewalt, deren Effekt eine Verletzung sein kann.⁹ Ein Grund für diese Möglichkeit liegt eben darin, dass das Subjekt durch sprachliche Anrufung konstituiert wird. So lässt sich sagen: „Durch das

⁷ Butler bezieht sich hier auf das Konzept der Interpellation bei Louis Althusser (vgl. Butler 2006, 44–51).

⁸ Die übrigens ihrerseits nicht von einem souverän verstandenen Subjekt performiert wird, da „das benennende Subjekt immer ebenfalls benannt ist“ (Athanasidou & Butler 2014, 189).

⁹ Der Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen Hate Speech einen verletzenden Effekt hat, kann hier nicht nachgegangen werden (siehe dazu Butler 2006, 27ff.).

Sprechen verletzt zu werden bedeutet, daß man Kontext verliert, also buchstäblich nicht weiß, wo man ist“ (Butler 2006, 13).

Die hier angedeutete sprachliche Konstitution und Vulnerabilität¹⁰ darf nun allerdings nicht mit einem Determinismus gleichgesetzt werden, denn Sprache kann „nicht als statisches und geschlossenes System“ (Butler 2006, 227) verstanden werden. Gerade durch ihren performativen Charakter eröffnet sie vielmehr auch Handlungsspielräume für Veränderungen. So schreibt Butler: Wir können „unserer Sprache nicht entkommen, wengleich wir die Grenzen ausweiten können und müssen“ (Butler, Laclau & Žižek 2013, 55). Eine solche Ausweitung ist deshalb möglich, weil die Funktion von Sprache auf ihrer Iteration¹¹, also ihrer Zitation und Wiederholung basiert. Damit gehen notwendigerweise Verschiebungen einher, da eine exakt identische Wiederholung nicht möglich ist. Zudem sind Worte offen für ein „fehlerhaftes oder falsches Aufrufen“ (Butler 2006, 230). Indem also mit dem vorausgegangenen Kontext der Worte gebrochen und eine Reiteration vorgenommen, also fehlerhaft zitiert wird, kann „der herrschende, autorisierte Diskurs enteignet werden“ (Butler 2006, 246). Auf diese Weise kann „durch Sprache Neues entstehen“ (Athanasiou & Butler 2014, 168) und können die diskursiven Grenzen des Sagbaren verschoben werden mit dem Ziel, „das Gebiet des sprachlichen Überlebens“ (Butler 2006, 71) auszuweiten.

Butler eröffnet mit ihrer Analyse der Performativität von Sprache die Möglichkeit, Effekte sprachlicher Praktiken kritisch zu reflektieren. Daraus ergibt sich ein Analyseinventar für pastorale Praktiken, ebenso wie für eine pastoraltheologische Theoriebildung. So ließen sich beispielsweise die Effekte von Sprache in Pastoralkonzepten, Gemeindebriefen oder beim Synodalen Weg pastoraltheologisch analysieren: Was ist dort (nicht) sagbar? Was wird mit-gesagt? Welche Reiterationen finden (nicht) statt? Von wo aus wird gesprochen? Darüber hinaus ließe sich der performative Aspekt seelsorglicher Gespräche oder Predigtgeschehen (vgl. Roth 2021) genauer in den Blick nehmen.

2. anerkennen

Butler tritt dafür ein, die Idee der Gleichheit aller Menschen konkret auszugestalten, was für sie bedeutet, gleiche Bedingungen der Lebbarkeit zu schaffen (vgl. Butler 2020, 30). Gleichheit ist also nicht einfach gegeben, sondern muss praktiziert werden

¹⁰ In den deutschen Übersetzungen wird „vulnerability“ häufig mit „Verletzbarkeit“ oder „Verwundbarkeit“ übersetzt. Ich übersetze mit „Vulnerabilität“, da dieser Begriff im Gegensatz zu „Verwundbarkeit“ im Deutschen vielfältiger konnotiert ist und so der Konzeption Butlers von „vulnerability“ als Ermöglichung von Eindrücken jeglicher Art (vgl. Butler 2016, 195) entgegenkommt.

¹¹ Butler greift hier die Überlegungen von Jacques Derrida auf (vgl. Butler 2006, 219).

(vgl. Butler 2016, 12). Ob und inwiefern ein Leben lebbar¹² ist, entscheidet sich unter anderem im Hinblick auf Prozesse der Prekarisierung, die Verwehrung von Unterstützung oder den Zugang zu Infrastruktur. Dabei ist die Frage nach Lebbarkeit bzw. Prekarisierung eng verwoben mit der Frage danach, „welche Leben als solche anerkannt werden und welche nicht“ (Butler 2010, 19). Anerkennung kann also als Voraussetzung für Lebbarkeit verstanden werden. Daher fragt Butler danach, wie Anerkennung funktioniert und ausgeweitet werden kann. Zunächst handelt es sich dabei um „einen Akt oder eine Praxis oder gar ein Aufeinandertreffen von Subjekten“ (Butler 2010, 13), gleichzeitig ist dieses intersubjektive Geschehen diskursiv gerahmt. Das heißt, es ist gerahmt von Anerkennungsnormen, die Anerkennung zugleich ermöglichen und verunmöglichen bzw. begrenzen (vgl. Flatscher & Pistor 2018, 99–124). Anerkennung ist also bedingt, insofern sie Anerkennbarkeit voraussetzt, wobei darunter „die allgemeineren Bedingungen, die ein Subjekt auf die Anerkennung vorbereiten oder ihm die dazu nötige Form vermitteln“ zu verstehen sind (Butler 2010, 13). Butler beschreibt dies so: „Diese Kategorien, Konventionen und Normen, die ein Subjekt zum möglichen Subjekt der Anerkennung machen und überhaupt erst Anerkennungsfähigkeit herstellen, liegen dem Akt der Anerkennung selbst voraus und ermöglichen ihn allererst“ (Butler 2010, 13). Oder anders formuliert: „Normen ‚handeln‘ dabei selbst in spezifischer Weise, indem sie ein lebendiges Wesen zu einem anerkehbaren Subjekt machen“ (Butler 2010, 13). Dabei ist zu beachten, dass Anerkennbarkeit nur solchen Subjekten/Leben/Menschen¹³ zukommen kann, die auch die Möglichkeit haben, erscheinen zu können.¹⁴ Eine solche haben allerdings nur intelligible Subjekte/Leben/Menschen.¹⁵ Das heißt, „daß normative Schemata der Intelligibilität die Etablierung dessen bewirken, was als menschlich gelten wird und was nicht“ (Butler 2005, 173). Die Funktion von Normen basiert folglich immer auch auf Verwerfung. So bleibt festzuhalten: „Obwohl die Anerkennung [...] ausgeweitet wird, bleibt das Feld der Nichtanerkehbaren paradoxerweise erhalten und weitet sich entsprechend ebenfalls aus“ (Butler 2016, 13). Das heißt, dass die Erweiterung von Anerkennbarkeit immer auch mit der Produktion von Nicht-Anerkennbarkeit einhergeht. Dennoch gilt es, Anerkennungsnormen zu verändern und auszuweiten und nach „egalitär angelegten Bedingungen der Anerkennbarkeit“ (Butler 2010, 14) zu suchen. An diesem Punkt greift Butler erneut auf den Gedanken der Iteration zurück (vgl. Butler 2010, 158). Ebenso wie Sprache sind auch Normen auf ihre Wiederholung und Zitation angewie-

¹² Der Begriff „lebbar“ darf hier nicht mit „lebenswert“ gleichgesetzt werden, denn er möchte gerade nicht „der Unterscheidung zwischen wertvollem und betrauerbarem Leben auf der einen und entwertetem und unbtrauerbarem Leben auf der anderen Seite dienen“ (Butler 2010, 29).

¹³ Ich benenne hier auf diese Weise, um deutlich zu machen, dass die Bezeichnung bereits Teil der Konstitution ist.

¹⁴ Zur Erscheinungssphäre siehe 3. „versammeln“

¹⁵ Intelligibilität wird hier „als allgemeines historisches Schema oder als Reihe allgemeiner historischer Schemata, die das Erkennbare als solches konstituieren“ verstanden. (Butler 2010, 14)

sen (vgl. Butler 2010, 12), wodurch sich Handlungsspielräume ergeben. Butler schreibt: „Der Rahmen legt niemals ganz genau fest, was wir denken, anerkennen und wahrnehmen. Immer gibt es etwas, das den Rahmen überschreitet und unseren Sinn für das Reale erschüttert“ (Butler 2010, 16). So ergibt sich die Möglichkeit, dass die von den Schemata der Intelligibilität Ausgeschlossenen dennoch hervortreten können¹⁶ und folglich Anerkennbarkeit eingefordert werden kann. Dieses Hervortreten „unmögliche[r] Gestalten‘ an den Rändern und Rissen“ (Butler, Laclau & Žižek 2013, 188) kann auf performative Weise zum Scheitern von Anerkennungsnormen führen¹⁷. So zeigen sich „Unterbrechungen im Horizont der Normativität“ (Butler, Laclau, Žižek 2013, 34) und können Ausschlüsse kritisiert sowie Rahmen erweitert werden.

Butlers diskurskritische Überlegungen zu Anerkennung und Anerkennbarkeit machen die Bedingtheit von Anerkennung deutlich. Für die Pastoraltheologie könnten sich daraus beispielsweise Fragen in Bezug auf die Diakonie als Praktik der Ausweitung von Anerkennbarkeit ergeben (vgl. dazu auch Leimgruber 2020, 48f.): Wie könnte ein diakonisches Geschehen gedacht werden, das darum bemüht ist, Anerkennungsnormen zu verschieben? Welche Subjekte/Leben/Menschen werden durch diakonische Praktiken (nicht) wahrgenommen? Wie ließe sich dies ändern? Wie kann die Handlungsfähigkeit „unmöglicher Gestalten“ gesehen und unterstützt werden?

3. versammeln

Anerkennbarkeit ist also durch die Möglichkeit des Erscheinens bedingt, doch die Erscheinungssphäre ist durch Schemata der Intelligibilität begrenzt. In diesen Kontext stellt Butler ihre Überlegungen zur Performativität von Versammlungen und denkt über das Recht¹⁸ zu Erscheinen nach. Sie beschreibt Formen der performativen Geltendmachung eines solchen Rechts, beispielsweise durch Versammlungen von prekarierten Subjekten/Leben/Menschen in der Öffentlichkeit (vgl. Butler 2016, 19). Durch ein solches Erscheinen werden zugleich Forderungen gestellt, beispielsweise nach besseren Lebensbedingungen und einem Ende der Prekarisierung. Gleichzeitig stellt das Erscheinen aber paradoxerweise auch die Forderung nach dem Recht zu Erscheinen. Butler beschreibt das so: „Und nur durch ein beharrliches Erscheinen gerade dann und dort, wo wir zurückgedrängt werden, bricht die Sphäre der Erscheinung auf und öffnet sich für neue Möglichkeiten“ (Butler 2016, 53). Eine Veränderung der Erscheinungssphäre ist demnach durch das öffentliche Erscheinen derer, denen das

¹⁶ Butler beschreibt „dass es ein Feld des Menschlichen gibt, welches nach den herrschenden Normen unerkennbar bleibt, aber innerhalb des von gegenhegemonialen Erkenntnisformen erschlossenen epistemischen Feldes offensichtlich erkennbar ist“ (Butler 2016, 52).

¹⁷ Oder anders gesagt, „geraten Normen, die die Anerkennung regeln durch die Nichtanerkennbarkeit des Anderen in die Knie“ (Butler 2003, 35).

¹⁸ Ein solches Recht ist nicht juristisch, sondern geht Gesetzen o. Ä. voraus (vgl. Butler 2010, 131).

Recht zu Erscheinen noch nicht zugesprochen wurde, möglich. Es handelt sich dabei um ein „Eindringen in das bestehende Regime des Raumes“ (Butler 2016, 113), eine Form von „Platz-Schaffen‘ [...], die Druck auf die Grenze der gesellschaftlichen Anerkennbarkeit ausübt“ (Butler 2016, 200).

Auch hier zeigt sich wieder eine mit der Konstitution einhergehende Verwerfung. So wird beispielsweise die öffentliche Sphäre unter anderem durch Gefängnisse konstituiert. Auf diese Weise fällt die Definition, die Produktion und die Kontrolle darüber, „was die öffentliche Sphäre ist und wer zu öffentlichen Versammlung zugelassen wird“ (Butler 2016, 225) in eins. Deshalb gehört für Butler zur Veränderung der Erscheinungssphäre neben dem Hervortreten der Subjekte/Leben/Menschen, denen das Recht zu erscheinen (noch) nicht zugesprochen wurde, auch „eine Kritik an den differenziellen Machtstrukturen [...], die diese Sphäre konstituieren“ (Butler 2016, 70). Das heißt, das Ziel ist nicht einfach eine Ausweitung der Erscheinungssphäre, sondern eine grundsätzliche Kritik ihrer Bauweise. Eine solche zu formulieren hieße, die Frage danach zu stellen, wer fehlt und dieses Fehlen zu repräsentieren (vgl. Butler 2016, 225): „Wir sind nicht alle, es fehlen die Gefangenen!“

In solchen Formen der Repräsentation sowie im Eindringen in die Erscheinungssphäre zeigt sich der performative Charakter von Versammlungen als eine Form der „Verkörpertheit sozialer Handlungs- und Ausdrucksformen“ (Butler 2016, 34). Diese sind in der Lage, „ein politisches Subjekt hervorzubringen, wobei das Subjekt ein politischer Effekt genau eines solchen Manövers ist“ (Athanasiou & Butler 2014, 142). Auf solche Weise können neue Möglichkeiten des Erscheinens eröffnet werden. Es wären Formen von Versammlungen, die die Fragen danach, wer erscheinen kann und wer anerkannt ist, öffnen und offen halten und damit „Gleichheit inmitten der Ungleichheit experimentell und provisorisch“ (Butler 2016, 235) praktizieren. Diese wären Ausdruck „einer zukunftsbezogenen Konzeption von Demokratie [...] die mit keiner ihrer ‚Verwirklichungen‘ kommensurabel ist“ (Butler, Laclau & Žižek 2013, 332).

Butlers Arbeiten beschäftigen sich mit der Performativität von Versammlungen, Demonstrationen und Aktionen im öffentlichen Raum und hier ergeben sich Anknüpfungspunkte an pastoraltheologische Debatten. Beispielsweise ließe sich in Bezug auf die Gemeindelehre fragen: Durch welche performativen Praktiken wird eine Gemeinde produziert? Wie wird dabei Verbundenheit performiert? Wer kann in kirchlichen/christlichen Räumen erscheinen? Wer fehlt? Welche Formen der Repräsentation des Fehlens können von Gemeinden praktiziert werden? Wie könnten christliche Versammlungen dazu beitragen, das Recht zu Erscheinen performativ auszuweiten? Wie sähe eine christliche Versammlung aus, die eine offenere Erscheinungssphäre antizipieren würde? Dabei lassen sich diese Fragen ebenso zur Reflexion pastoraler Praktiken der Versammlung verwenden.

4. eröffnen

Was eröffnen Butlers Theorien einer pastoraltheologischen Theoriebildung? Zunächst bieten sie eine Vielzahl von Sehhilfen. Gerade der diskurskritische Blick auf die Konstitutionsmacht von Normen und Sprache sowie deren produktive und verwerfende Funktion eröffnet Analyse- und Kritikmöglichkeiten in Bezug auf verschiedene, bereits angedeutete pastoraltheologische Forschungsfelder.

Darüber hinaus sind die hier diskutierten Theorien allerdings auch für eine kritische Reflexion pastoraltheologischer Praktiken¹⁹ und ihrer Effekte selbst hilfreich. Dazu formuliere ich eröffnend wegweisende Frageperspektiven für eine diskurskritische Pastoraltheologie anhand der drei bisher skizzierten Praktiken:

Sprechen: Welche Begriffe werden in der Pastoraltheologie verwendet? Welche Benennungen werden vorgenommen? Was sind deren produktive Effekte? Aus einer solchen Reflexion ergibt sich die wichtige Frage: Wie anders sprechen? Dass es sich lohnt, dieser nachzugehen²⁰, zeigt Butlers Auseinandersetzung mit der Reiteration als Praktik der Veränderung. Es ginge dabei um Weisen des Sprechens, die möglichst nicht verletzend, sondern anerkennend wirken und somit den Bereich des Sagbaren ausweiten, also neue Möglichkeiten des sprachlichen Überlebens eröffnen.

Anerkennen: Welche Anerkennungsnormen werden in der Pastoraltheologie (re-)iteriert? Welche unterbrochen? Wie könnte eine Pastoraltheologie formuliert werden, die zum Scheitern ausschließender Anerkennungsnormen beitragen kann? Wie kann Anerkennbarkeit pastoraltheologisch erweitert werden?

Versammeln: Wer versammelt sich unter dem Stichwort „Pastoraltheologie“? Wer wird darunter versammelt? Wer erscheint (nicht) in den Fachdebatten? Wer wird (nicht) rezipiert? Wer sind „unmögliche Gestalten“? Aber auch: Wie könnte eine Pastoraltheologie dazu beitragen, bestehende Brüche in den Erscheinungssphären weiter zu verstärken? Wie kann Pastoraltheologie einen Beitrag zur Ausweitung des Rechts zu erscheinen leisten?

Butlers Theorien eröffnen der Pastoraltheologie also sowohl Analyseperspektiven in Bezug auf ihre Gegenstände als auch in Bezug auf die Reflexion eigener Praktiken. Sie zeigen damit Wege der Kritik und Optionen für Veränderung auf – mit dem Ziel, neue Möglichkeiten des Sprechens, des Anerkennens und des Versammelns zu eröffnen.

¹⁹ Ich verstehe hier Pastoraltheologie u. a. als „Praktik der Kritik“ (Seip 2009, 363).

²⁰ Dabei lässt sich diese Frage natürlich nicht allgemein beantworten, sondern muss stets kontext- und ortsbezogen diskutiert werden.

Literaturverzeichnis

- Athanasίου, Athena & Butler, Judith (2014). Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen, Zürich: Diaphanes.
- Butler, Judith (2013). Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus, Frankfurt: Campus.
- Butler, Judith (2016). Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2009). Die Macht der Geschlechternomen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2020). Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen, Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2005). Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1999). Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York: Routledge.
- Butler, Judith (2006). Hass spricht, Zur Politik des Performativen, Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto & Žižek, Slavoj (2013). Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken, Wien: Turia + Kant.
- Butler, Judith (2003). Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2010). Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt: Campus.
- Flatscher, Matthias & Pistor, Florian (2018). Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler. In: Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze & Sergej Seitz (Hg.), Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren (Edition Moderne Postmoderne) Bielefeld: transcript, 99–124. <https://doi.org/10.1515/9783839438466-005> [17.8.2023].
- Foucault, Michel (1983). Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Frankfurt: Suhrkamp.
- Grümme, Bernhard & Werner, Gunda (Hg.) (2020). Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15) Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839447420> [17.8.2023].
- Leimgruber, Ute (2020). „Unsere Chance ... menschlich zu werden“. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht. In: Bernhard Grümme & Gunda Werner (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15) Bielefeld: transcript, 43–62. <https://doi.org/10.1515/9783839447420-003> [17.8.2023].
- Roth, Ursula (2021). Die Performativität der Predigt – Performanztheoretische Zugänge zur Homiletik, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Handbuch Homiletische Rhetorik (Handbücher Rhetorik 11), Berlin: De Gruyter, 313–331.
- Seip, Jörg (2009). Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie (PThK 21) Freiburg: Kreuz.
- Seip, Jörg (2016). Auf dem spätmodernen Areopag. Für eine andere Bezeichnungspolitik, in: Lebendige Seelsorge, 67, 2, 133–135.
- Villa, Paula-Irene (2012). Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt: Campus.
- von Redecker, Eva (2011). Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen) Wiesbaden: VS Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93350-4> [17.8.2023].
- Werner, Gunda (2017). Die Macht der Lücke – eine kritische Relektüre von Judith Butlers Subjekttheorie für kirchliche Tradierung. In: Gunter Prüller-Jagenteufel, Rita Perintfalvi & Hans Schelkshorn (Hg.), Macht und Machtkritik. Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer

Perspektive. Dokumentation des 4. internationalen Workshops „Kontextuelle befreiende Theologien“ (Concordia 70), Aachen: De Gruyter, 71–88. <https://doi.org/10.1515/9783839447420-012> [17.8.2023].

Dr.in Ellen Geiser

Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Bonn

Kaiserstr. 7–9, 53113 Bonn

+49 (0) 228 73-62439

Egeiser(at)uni-bonn(dot)de

<https://www.transara.uni-bonn.de/de/personal/teilprojekt-7-neubestimmung-des-sakralraumbegriffs/ellen-geiser>

In anderen Formen Theologie als Heteromorphologie

Menschliches und nicht-menschliches Leben gestaltet sich in vielfältigen Formen. Diese Lebensformen entstehen in sozialen Kontexten, werden darin (re-)produziert und gewinnen in ihrer Wiederholung etwas Natürliches und Selbstverständliches. In diesem Konstruktionsprozess von Leben in seinen normativen Gestalten werden Ein-/Ausschlüsse erzeugt. Kritische Morphologie reflektiert die performative Produktion von normativen Lebensformen und fragt nach ihrer Veränderbarkeit. An den Grenzen des Lebens beginnt die Suche nach einem Anderswie, nach anderen Formen (Heteromorphien) jenseits der normativen Gestalten und ihrer Ein-/Ausschlüsse. Der Artikel stellt im Anschluss an autobiografische Berichte des Modells Joana Cortes und die Kritische Theorie Judith Butlers Kritische Morphologie vor. Er arbeitet heraus, wie in Butlers performativer Theorie des Körpers ein spezifisches Denken des Anderswie angelegt ist, und skizziert programmatisch, wie Theologie als ein solches heteromorphologisches Denken durchgeführt werden kann.

Human and non-human life takes shape in many different forms. These forms of life emerge in social contexts, are (re-)produced therein and gain something natural and self-evident in their repetition. Whenever life in normative forms take shape, inclusions/exclusions are produced as visible or hidden sideeffect. Critical morphology reflects this performative production of normative forms of life and reflects their changeability. At the borders of life, the search for an 'otherwise' begins, for possibilities of life in other forms (heteromorphies), beyond the normative shapes and their mechanisms of inclusions/exclusions. The article introduces Critical Morphology, following autobiographical narrations of the model Joana Cortes and Judith Butler's Critical Theory. It elaborates how, in Butler's performative theory of the body, a specific morphological thinking of the otherness is laid out. The article programmatically outlines how theology can be carried out as such a heteromorphological thinking.

„Leben“ ist nichts Abstraktes. Es gewinnt Kontur und Gestalt in konkreten Formen, in situationsspezifischen Arten und Weisen präsent zu sein und zu interagieren. Dabei handelt es sich um kein reines, freies Spiel der Kräfte. Kulturelle Felder regulieren Formen der Interaktion, der Verkörperung, der Präsenz. Sie (re-)produzieren Schemata, in denen Körper und Leben sichtbar, erkennbar und anerkennbar werden; oder auch an den Rand in prekäre Situationen rutschen und verworfen werden.

Kritische Morphologie ist eine Art des Denkens, eine Gesellschafts- und Körpertheorie, die die regulative Kraft von Körpernormen und -formen thematisiert und problematisiert. Sie reflektiert die Grenzziehungen, die Ein-/Ausschlüsse, die sich mit Körperformation ergeben. Und sie fragt kreativ hindurch und darüber hinaus: Wie wäre Leben *anderswie* möglich – in anderen, ggfs. neuen Formen, *heteromorph*?

Im folgenden Beitrag möchte ich Kritische Morphologie vorstellen und skizzieren, wie Theologie mit ihr als Referenztheorie ein solches heteromorphologisches Denken ei-

gener Art praktizieren kann. Ausgehen möchte ich von autobiografischen Überlegungen des Models Joana Cortes, in denen sich die Formung von Körpern im kulturellen Feld *Haute Couture* exemplarisch zeigt. Als primäre Referenzautorin halte ich mich dann an Judith Butler, die ich als eine Denkerin im *morphological turn* interpretiere. In ihrer *critical theory* gewinnt ein *Denken des Anderswie* Gestalt, aus dem sich Impulse für eine Art und Weise pastoraler Theologie als heteromorphologisches Denken aufgreifen lassen.

1. Modelkörper: die Normen der Formen

Im September 2023 berichtete Joana Cortes in einem autobiografischen Text in der *Süddeutschen Zeitung* von ihren Erfahrungen als Topmodel (Cortes 2023). Sie skizziert die Arbeitskultur in der Haute Couture, zeichnet nach, wie sie sich körperlich in Form bringen muss, um herrschenden Normen zu genügen und erfolgreich zu sein, und zeigt schließlich, wie sie u. a. dadurch eine massive Essstörung entwickelte. Der autobiografische Text macht exemplarisch an Haute Couture deutlich, wie in einem kulturellen Feld soziale Normen als regulative Morphologien wirken. Sie bringen Körper *in Form*, regulieren Sichtbarkeit, Erkennbarkeit und Lebbarkeit, erzeugen aber auch ein schattiges Außen verworfenen Lebens.

Cortes beschreibt ihr Model-Werden und Model-Sein als eine intensive *Arbeit am eigenen Körper*. Zu Beginn ihrer Karriere legt sie bestimmte Praktiken ab, die sie bis dahin gerne ausübte, und beginnt andere, etwa bestimmte Sportarten, die zu einer schlank-drahtigen, nicht-muskulösen Figur beitragen – Model-Werden als „Disziplin für einen neuen Lebensstil“ (Cortes 2023, Absatz 6).

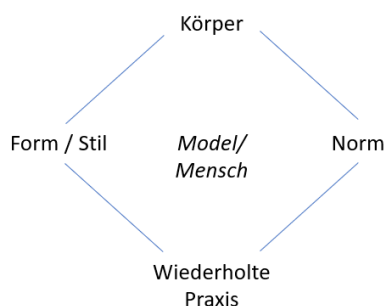
Die Arbeit am Körper verbindet sich mit *Vermessungen des Körpers*. Cortes berichtet u. a. von einem Treffen mit der Vertreterin einer Modelagentur, die beabsichtigt, sie unter Vertrag zu nehmen. Das Gespräch findet in einer Hotel-Lobby statt. Nach einem kurzen Kennenlernen wird Cortes aufgefordert, sich bis auf wenige Kleidungsstücke zu entkleiden. Die Agentur-Vertreterin vermisst ihre Körperumfänge mittels eines Maßbandes in der Öffentlichkeit der Hotellobby. Auch ihre Arbeitsverträge organisieren eine Vermessung des Körpers, in diachroner, kontinuierlicher Weise. Denn die Verträge verpflichten Cortes auf spezifische Körpermaße und -formen – als Idealmaß, als ideale Morphologie gilt 90-60-90. Als Bestandteil der Verträge sind diese Körperrnormen bindend und müssen beachtet, bei Änderung den Vertragspartnern angezeigt werden. In den Verträgen organisiert sich dadurch ein kontinuierlicher, disziplinierender Zugriff auf den Körper, der ihn in eine spezifische normative Form zwingt.

„Alle paar Monate wurden mein Brust-, Taillen- und Hüftumfang gemessen. Der Anspruch: so nah wie möglich an den goldenen Schnitt von 90-60-90 zu kommen. Es dauerte nur ein paar Monate, bis ich nicht nur untergewichtig war, sondern auch meine Periode nur noch sporadisch bekam. Und ich lebte mit der ständigen Angst, zuzunehmen. Denn in Modelverträgen steht bestenfalls, dass man die Agentur über körperliche Veränderungen informieren muss. Schlimmstenfalls muss man versichern, die Körperform zu bewahren und nur nach Rücksprache mit der Agentur zu ver-

ändern. Mein Körper wurde unter Vertrag genommen, und ich entwickelte eine beständige Angst, diesen zu brechen“ (Cortes 2023, Absatz 8).

Die Aufgabe, den eigenen Körper zu formen, hat soziale Effekte: Je mehr sich die Model-Maße ausbilden, desto mehr wird Cortes von nahestehenden Personen skeptisch oder besorgt auf ihre körperliche Veränderung angesprochen. Sie reagiert darauf mit sozialem Rückzug. Insgesamt beschreibt sie, wie ein Idealbild des Körpers zu herrschen beginnt, eine ideale Morphologie, die sich von einem sozial wahrgenommenen Realbild abspaltet. Im Idealbild und den Praktiken, in denen es sich durchführt, werden spezifische körperliche Bedürfnisse ausgeblendet und verschwinden aus dem eigenen Sensorium.

Der autobiografische Rückblick kommt dann schließlich auf die entscheidenden Momente zu sprechen, in denen der Model-Körper Cortes' von eben jenem Außen heimgesucht wird. Sie beginnt Pathologien zu entwickeln, Ängste, Scham und Schuldgefühle. Vor allem in Fressattacken meldet sich das verworfene Außen und drängt zu einem ganz anderen Verhalten – exzessiv essen –, das zugleich mit den dominanten Normen in Konflikt gerät und neu Schuld- und Schamgefühle erzeugt.



Aus der Biografie Joana Cortes' lässt sich ein Schema rekonstruieren, wie sich Modelkörper (Modellkörper) im Rahmen eines kulturellen Kontextes bzw. Rasters formen, bilden, gestalten: Das Model ist als ein *Körper* gesehen und gehandelt, der sich in spezifischen Umrissen zu bilden hat. Für diesen Körper gelten spezifische *Normen*. Das Model ist in der Arbeit an sich selbst angehalten, den eigenen Körper in den entsprechenden Umrissen und Maßen zu formen. Das Maß bzw. die *Form* existiert nicht ausschließlich abstrakt in Form eines Codes, der klar ersichtlich oder explizit dokumentiert wäre. Die Form wird vielmehr in vielfältigen Praktiken (re-)produziert, immer wieder aufs Neue getan und geltend gemacht. Sie gewinnt darin etwas Selbstverständliches, etwas, an das man als quasi-natürliches Gut glaubt. In der Pluralität der *Praktiken*, durch die hindurch die Körperform sich vollzieht bzw. durch die hindurch die normative Form waltet, bildet sich der Model(I)körper aus, gewinnt *Gestalt*. Nur wer den Normen genügt, kann auf den Bühnen der Modewelt im wahrsten Sinne des Wortes „erscheinen“, d.h. hier auftreten und sichtbar werden. Die Körpernormen/-formen sind in diesem Sinne ein ästhetisches Prinzip, das die Erscheinungsweisen des

kulturellen Feldes (Mode) reguliert. Sie sind konstitutiv dafür, ob und in welchem Maß ein Körper erkennbar, anerkennbar und kommerzialisierbar – im Effekt: lebbar – ist.

2. Menschenkörper in regulativen Formen

Solche regulativen Morphologien prägen und regulieren in einer weitreichenderen und grundlegenden Hinsicht das, was als „Menschsein“ gilt, als solches erscheinen kann und anerkennbar wird. Die Arbeiten von Judith Butler rekonstruieren und kritisieren solche normativen, regulativen, idealen Morphologien des Menschlichen, besonders mit Blick auf ihre Verzahnung mit geschlechtlichen Körpern. Butlers Theorie des Geschlechts (Butler 2014) lässt sich als kritische Morphologie lesen.

In diesem Denken besteht Geschlechtsidentität nicht in einem natürlichen Geschlecht, das als Essenz in Form eines Körpers mit spezifischer Anatomie und einem biologischen Geschlecht (*sex*) vorgegeben sei und sich in kulturellem Verhalten (*gender*) äußere bzw. ausdrücke.

Butler verwirft ein solches naturalistisches, expressives Verständnis und führt ein performatives Verständnis von Geschlechtsidentität ein (vgl. hier und im Folgenden: Butler 2014, 198–208, sowie Butler 1990). In Gesellschaften existieren demnach Konventionen, wie Menschsein als Mann-/Frausein zur Gestaltung zu bringen sei; sozusagen Anweisungen zur Vorstellung, Darstellung und Aufführung von geschlechtlicher Identität. Diese Arten und Weisen bzw. Formen sind zugleich Normen, sie sollen als solche körperlich angenommen und realisiert werden. Die Normen der Körperformen existieren dabei nicht als reiner Code, der sozusagen extrahiert und expliziert ist. Er existiert nicht als explizites Wissen, sondern als *tacit knowledge* (Polanyi 2016) in und durch eine Vielzahl von *Praktiken* hindurch. Setzt sich jemand davon ab muss sie/er/* mit Sanktionen rechnen, verliert Erkennbarkeit, Anerkenbarkeit („Ist das noch ein Mensch?“) und im Effekt Lebbarkeit.

Butler hebt dabei die Effizienz, die Wirkung bzw. Performanz dieser Praktiken hervor. Indem diese wiederholt werden, wiederholen sie ebenfalls bestimmte Arten und Weisen, geschlechtlich zu sein und erzeugen darin den Eindruck, der geschlechtlichen Erscheinung bzw. Darstellung läge eine stabile, natürliche Geschlechtsidentität zugrunde. Die Wiederholungen generieren die Vorstellung eines stabilen *gender core*, welcher die Geschlechtserscheinung im Verhalten präfiguriere und reguliere – ihrer Gestalt eine normative Grundlage verleihe. Geschlechtsidentität entsteht und kommt Butler zufolge nicht expressiv als Ausdruck einer solchen vorausgesetzten Natur in Erscheinung, letztere bildet vielmehr eine Fiktion, die durch eine wiederholte Praxis von Körperschemata entsteht. Gender stellt sich in der Perspektive Butlers dar als „stilisierte Wiederholung der Akte in der Zeit“ (Butler 2014, 206), in der kein natürliches Geschlecht ausgedrückt, sondern ein Geschlecht als Identität performativ eingesetzt

wird. Auch der Körper als umgrenzt sichtbares Etwas, als Dasein mit anatomischer Physiognomie entsteht in und durch diese stilisierte Wiederholung.¹

Die performative Gender-Theorie Butlers hat eine spezifische morphologische Dimension. Butler spricht wiederholt von „Stil“ und „Stilisierung“ des Körpers (vgl. Butler 2014, 206–207). Stilisierungen verstehe ich als Arten und Weisen, etwas über verschiedene Kontexte hinweg in einer wiedererkennbaren Form zu tun. Der Stil ist das, was die Form des Handelns über diese Kontexte hinweg und durch verschiedene Praktiken hindurch auszeichnet und bestimmt. Er ist eine wiedererkennbare Art und Weise, etwas zu tun.

Mit „Stil“ oder „Stilisierung“ ist damit eine gewisse *Gleichförmigkeit* in der Art und Weise gemeint, wie etwas getan wird – eine diachrone *Isomorphie*. Im Stil gibt es eine „Selbigkeit“ (*Idemnität*) über wechselnde Kontexte hinweg. In der Wiederholung der Stilisierung von Akten bewahrt und reproduziert sich diese Form. Es entsteht der Eindruck und Glaube, dass sich unter den wechselnd gleichförmigen Erscheinungen eine stabile Grundlage befindet, eine „Selbtheit“ geschlechtlicher Art (*Selbst, Identität*) entsteht. Das heißt: Im „Wie“, das stilisiert durch wechselnde Kontexte und Akte hindurch wirkt, entsteht der Eindruck des „Was“, d. h. der angenommenen vorausgesetzten Geschlechtsidentität am „Wo“, d. h. dem biologischen Körper als Ort und Basis dieser Erscheinung, das von einem darin geformten Subjekt dieser Geschlechtsidentität, einem „Wer“ „gehabt“ wird.

Was Butler spezifisch für Geschlechtsidentitäten und -körper formuliert, lässt sich für Menschsein allgemein sagen (vgl. Butler 2010b). Es existiert eine Vielzahl von Schemata, ideale Formen und regulative Morphologien, wie Menschsein sich zu gestalten und zu verkörpern habe. Was allgemein als menschlich gilt und als solches anerkennbar ist, wird von einer Vielfalt sich überschneidender Morphologien/Körperschemata/Raster bedingt, die sich in Praktiken vollziehen und darin performativ normative Gestalten von Menschsein bilden. Schemata der körperlichen Erkennbarkeit präfigurieren, wie menschliches Leben zu erscheinen hat. Wer diesen Schemata *konform* körperlich in Erscheinung tritt, lebt in Anerkennung (vgl. Butler 2010a). Soziale Anerkennung münzt sich um in verschiedene Formen des Kapitals, die das Leben lebbar machen. Wer sozial da sein und in diesem Sein sozusagen verharren will, ist auf die Reproduktion der normativen Körperschemata in diesem Sinn angewiesen. Mit dem Bereich der idealen, regulativen Morphologien des Menschlichen entstehen in der Folge Bereiche, in denen Leben weniger lebbar oder ganz verworfen ist: Randzonen der Prekarität oder ein Außenbereich wirklich verworfenen Lebens.

¹ Butlers Performative Theorie hat in diesem Aspekt eine ontologische Dimension. Was sich verkörpert – der Gegenstand, die begrenzte, fixierte Gestalt –, ergibt sich in und durch diese Wiederholung, im Zuge eines Sedimentierungsprozesses. Körper ist keine a priori gegebene, passive Materie, in die sich Formschemata aktiv einschreiben. Der Körper gewinnt Gestalt und Sein im Prozess der Wiederholung selbst. Kritische Morphologie ist ein Denken des Seins des Körpers als Prozess einer Sedimentierung, d. h. eine geschichtliche Ontologie. „Materie“ ist der Name für den „Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so dass sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt“ (vgl. Butler 2021a, 32).

Hier hat „Leben“ keine eigene Gestalt. Es ist das trübe, amorphe Außen der Gestalten des Menschlichen und lebt als Verworfenes zugleich tief in ihnen.

3. Denken des Anderswie und Heteromorphien des Menschlichen

In der Biografie von Joana Cortes meldet sich dieses verworfene Außen zurück; in Form von Pathologien, Ängsten, Scham und Schuldgefühlen, vor allem in der Gestalt von exzessiven Fressattacken. Diese Erfahrungen, die ihren Körper heimsuchen, erzeugen eine Art Bruch und setzen einen doppelten Impuls frei. Sie führen einerseits zu einer kritischen Abklärung der eigenen Situation. Cortes stößt auf die Formgesetze des Feldes, in dem sie sich bewegt, auf das „Schlankheitsideal, dieser diffuse gesellschaftlich konstruierte Standard, von dem wir uns einfach nicht lösen können“ (Cortes 2023, Absatz 3). Es beginnt für sie ein Erkundungs- und Aufklärungsprozess der regulativen Morphologien, der idealen Formen, die sie als Körper angenommen hat.

Je mehr diese zutage treten und sich für sie erhellen, desto drängender wird die Suche nach anders möglichen Gestaltungsformen. In der kritischen Aufklärung über regulative Lebensformen und die Deformationen, die sie erzeugten, beginnt ein kreatives *Denken des Anderswie*, das sich der Möglichkeit von anderen und neuen Lebensgestalten zuwendet. Der Text Joana Cortes' beschreibt einen *heteromorphological turn*. Die *isomorphe* Regulation und Enteignung des Körpers werden kritisch sichtbar, sie wird in ihrer Geltung ausgesetzt und zurückgewiesen. Darin öffnet sich ein Raum für Kreativität und für die Suche nach anders möglichen Gestalten, nach *heteromorphem* Leben.

Einen solchen *heteromorphological turn* (eine Wende zu anderen Formen der Lebensgestalt innerhalb normativer Körperschemata) beschreibt Judith Butler in ihrem Denken wiederholt. Heteromorphologisches Denken bildet die kreative Seite ihrer kritischen Morphologie. Das verdrängte Außen, nicht-lebbare, prekarierte oder verworfene Lebensgestalten treten ins Sichtfeld, brechen die Routinen und Reglements bisheriger Körpererscheinungen auf, suchen sie heim (Butler 2021a, 30). Die Normalität, Selbstverständlichkeit der Körperumrisse und Formationen werden sozusagen rissig und porös.

Dieser Aufbruch des Anderen entsteht innerhalb der regulativen Morphologie und ihrer normativen Wiederholung selbst (vgl. Butler 2014, 209–217), wie eine Art Auto-Dekonstruktion oder Auto-Subversion. Denn das normative, regulative Schema, wie Leben *zu sein* habe, setzt sich einerseits in der Wiederholung von Körperformen, in ihrer wiederholten Stilisierung durch bzw. reproduziert sich darin. Es durchformt gleichförmig/isomorph verschiedene Akte und erzeugt darin den oben beschriebenen Effekt einer zugrundeliegenden Körnernatur. Die Kette von Akten, in denen die regulative Form (re-)produziert wird, eröffnet aber zugleich andererseits Möglichkeiten, die Normen-Formen abzuändern, sie wenigstens minimal zu variieren und ihnen eine

andere Bedeutung beizulegen. Zudem greifen auf Akteure bisweilen verschiedene Formierungsanweisungen bzw. Normen zu.

Die normative Reproduktion des Körperschemas trägt daher eine insgeheime Instabilität in sich, die für sie notwendig ist, den Erfolg ihrer Reproduktion aber zugleich unterläuft; eine konstitutive Fallibilität. Wo das normative Körperschema in seiner isomorphen Reproduktion scheitert, entsteht zugleich der Raum für Anderes, Heteromorphes, was in der bisherigen Ordnung des Erscheinens/der Sichtbarkeiten nicht erkennbar, anerkenntbar und lebbar war, jetzt aber zur Geltung gebracht werden kann.

„Die Anweisung eine gegebene Geschlechtsidentität zu sein, produziert zwangsläufig Verfehlungen, eine Vielzahl inkohärenter Konfigurationen, die in ihrer Mannigfaltigkeit die Anweisung, die sie erzeugt hat, überschreiten und anfechten. [...] Die Koexistenz oder Überschneidung dieser diskursiven Anweisungen bringt Möglichkeiten einer vielschichtigen Rekonfiguration und Wieder-Einsetzung hervor“ (Butler 2014, 213).

Diese Wieder-Einsetzung ist nichts Abstraktes oder rein Ideelles. Sie vollzieht sich in konkreten Praktiken, in anderen Formen der körperlichen Erscheinung und Präsenz im sozialen Raum. Joana Cortes verkörpert in ihrem Interview mit seiner entschiedenen Distanzierung von krankmachenden Körperidealen und ihrem Plädoyer für eine Variabilität und Pluralität der Körperformen selbst eine solche Praxis. Judith Butler weist exemplarisch auf Menschen jenseits binärer Geschlechtsidentitäten hin, Drag, Butch, Femme, Transgender, Transsexuelle etc. (Butler 2021b, 53) sowie auf Körperversammlungen im öffentlichen Raum (vgl. Butler 2016). Michel de Certeau findet das Denken des Anderswie in Alltagspraktiken wieder, die herrschende Konsumschemata und ihre Verkörperungslogiken anonym, listig und subversiv unterlaufen (Certeau 1988).

Solche anderen, neuen Formen – *Heteromorphien* – entstehen nicht nur an geografischen Rändern oder den Außenbereichen gesellschaftlicher Felder, sondern mitten darin², inmitten der normativen Reproduktion dominanter Körperschemata. Der normative Anspruch der regulativen Formen und Morphologien wird darin nicht einfach ausgesetzt, aber in anderer Weise weiterverfolgt, die etwas Subversives, Widerständiges und Transformatives etabliert. Es werden darin hier und jetzt Lebensgestalten realisiert, die bisher in den politischen, kulturellen, sozialen Schemata kein Recht zu erscheinen und zu leben hatten. Dieses Recht wird nun konkret in Anspruch genommen und die Realisierung von Bedingungen, die das Dasein dieser Andersformen des Le-

² Während sich „Heterotopie“ auf Orte an den Rändern von gesellschaftlichen Geografien, in Eingrenzungen und Separierungen bezieht (vgl. Foucault 2013, 12), zu denen man nur in distanzierenden Ortswechselln gelangt, formen sich Heteromorphien mitten in den alltäglichen Prozessen und Praktiken. Sie sind eine Gestalt des dekonstruktiven Anderen innerhalb der normativen Körperformen/-schemata selbst. Gegenüber Heterotopologie verstärkt Heteromorphologie den alltäglich-inkarnativen Aspekt des Anderen.

bens ermöglichen, real eingefordert (vgl. Butler 2016, 19). Diese Praktiken anderer Art, in denen ein *Leben anderswie* anzubrechen beginnt und sich realisiert, entfalten einen kritischen Effekt im gesellschaftlichen Sichtfeld und seinen regulierenden Morphologien. Sie

„veranlassen uns nicht nur, zu hinterfragen, was das Reale ist und sein ‚muss‘, sondern sie zeigen uns auch, wie die Normen, welche die zeitgenössischen Vorstellungen von Realität bestimmen, in Frage gestellt werden können und wie neue Formen von Realität eingeführt werden können. Diese Praktiken zur Einsetzung von neuen Formen der Realität vollzieht sich zu Teil über die Szene der Verkörperung, wo der Körper nicht als eine statische und vollendete Tatsache angesehen wird, sondern als ein Alterungsprozess, eine Form des Werdens, die die Norm im Anders-Werden überschreitet, die Norm umgestaltet, und uns erkennen lässt, dass die Realitäten, in denen wir uns verurteilt glaubten, nicht in Stein gemeißelt sind“ (Butler 2021b, 53).

4. Theologie als Heteromorphologie

Heteromorphes Denken in der Spur von Judith Butler ist ein intellektuelles *Tool*, um innerhalb von Machtverhältnissen, die sich in der Regulierung von Körperformen und Lebensstilen äußern, kritisch-kreative Arbeit zu leisten.

Heteromorphes Denken unterläuft erstens mit Gründen naturalistische Verständnisse und Modelle von Geschlechtsidentität, Geschlechtsein, Körper- und Menschsein. Es spielt zweitens eine kritische Wahrnehmung ein: In kulturellen Feldern – und allgemeiner im Rahmen dessen, was als menschlich gilt und anerkennbar ist – wirken Formregime bzw. regulative Morphologien. Sie legen fest, was innerhalb des jeweiligen Rasters als spezifisches Leben erkennbar, anerkennbar, kapitalisierbar und damit auch lebbar ist. Heteromorphes Denken benennt die Ein-/Ausschlüsse, die sich mit den morphologisch normativen Gestalten, Lebens- und Interaktionsweisen ergeben und stellt ihre Ausschließlichkeit und Geltung infrage. Indem es an der Grenze der Formen zugleich ihre Kontingenz, die Nicht-Natürlichkeit und Nicht-Notwendigkeit thematisiert, erwirkt es drittens eine kreative Öffnung. Je mehr die Formregierungen und idealen Morphologien ihre Fiktionalität zeigen, desto mehr wendet sich das Denken in einen offenen Möglichkeitsraum, einen offenen Raum der Fantasie (Butler 2021b, 52–53), des Aus- und Weiterdenkens von Möglichkeiten anderer Lebensgestaltungen.

Dieser Prozess der kritischen Abklärung und kreativen Öffnung folgt einer inneren Norm: Welche Formen anderen Lebens sind denkbar, und zwar *in einer Weise, die niemandem schadet* und die eventuell entstehenden neuen Grenzziehungen, idealisierenden Formvorstellungen und Verkörperungen *wiederum kritisch* begegnet? Ein Denken dieser Art gestaltet ein Ethos der Grenzkritik und damit der Gewaltkritik, einer

Gewalt, die durch die Re-Etablierung von Körperschemata und neuen regulierenden Rahmen selbst potenziell wieder neu entsteht.³

Könnte Theologie eine solche Art zu denken und handeln sein – heteromorph/heteromorphologisch?

Es wäre aus biblischer Sicht nichts Fremdes: In neutestamentlichen Texten beispielsweise tauchen in vielfältiger Weise Heteromorphien, heteromorphes, andersartiges Denken und Handeln auf, etwa in den neutestamentlichen Gleichnissen. Gleichnisse bringen oft ein überraschendes, irritierendes, fremdartiges Element auf. Sie fallen aus Konventionen von Denken, Handeln, Gestalten heraus und stoßen ein überraschendes, manchmal Ärger erregendes ungewöhnliches Denken an – ein Denken *anderswie* (vgl. den verpönten Samariter als Exempel von Verantwortung, die Tagelöhner mit gleicher Bezahlung trotz ungleicher Arbeitsleistung, Gott als Frau auf der Suche nach einer verlorenen Münze). Heteromorphe Züge finden sich auch in Sozialformen, die der biblische Jesus von Nazareth gestaltet. Es sind Interaktionen anderer Art, in der Leben in anderer Weise sichtbar und anerkennbar wird, das in den herrschenden Formen des Lebens marginalisiert, prekariert oder unmöglich ist (Zöllner, Sexarbeiterinnen; signifikant v.a. Leprakranke, also Menschen mit Körperumrissen, die sich auflösen und Gesichtern, die verloren gehen).

Auch die Ostererzählung lässt sich als Heteromorphie/*heteromorph* lesen. Ostern steht zunächst im Bann einer mächtigen, regulativen Körperform: der Kreuzigung. Der Körper am Kreuz ist der fixierte, exponierte, ganz nackt erscheinende, sichtbare Körper. Er befindet sich in einem maximalen Zugriff einer idealen Morphologie: die Ausstellung der Macht des Imperiums – eine Polito-Ästhetik, die im gekreuzigten Körper ihre Formierungsmacht zeigt.

Die Erzählung vom leeren Grab unterläuft diese Formfixierung. Der Referenzpunkt „Jesus“ ist nun nicht mehr einfach da. Die Präsenz des Körpers geht in eine Absenz über. Eine Leerstelle und ein Mangel tun sich auf (vgl. hier und zum Folgenden Certeau 2009). Er lässt sich auch in den Ostererscheinungen nicht füllen und fassen. Hier gewinnt ein *Leben anderer Art* Gestalt, das außerhalb des bisher Denk-, Glaub- und Lebbar lag. Die nicht schließbare Leerstelle, die Abwesenheit Jesu, entfacht eine Vielzahl von Aktivitäten unter denen, die an das Leben in seinem Tod zu glauben beginnen. In vielfältigen Weisen versuchen sie, dem Auferstandenen ein Gesicht zu geben. Rund um die Abwesenheit/das Fehlen des einen Körpers entfalten sich viele Praktiken, die ihn zu repräsentieren und sein Leben zu bezeugen suchen. Es entsteht eine Dynamik der vielen Verkörperungen, die sich jeweils relativierend über sich hinausgehen und in *anderen, eigenen Weisen* vom Gott des Lebens Jesu erzählen.

³ Dadurch entsteht ein situativ je neu, anderswie zu rekaltibrierendes Ethos, das an Grundnormen von Gewaltfreiheit und Gleichheit orientiert ist (vgl. Butler 2016, 248, sowie Butler 2020, 179–180).

Die Verkörperungsdynamik von Ostern folgt nicht einem dominanten Urbild, das abgebildet und möglichst gleichförmig – isomorph – reproduziert werden könnte. Das „Eigentliche“ ist fort. Sie stellt sich vielmehr als Aufbruch in eine immer plurale Gestalt dar, in anderen, neuen Formen – heteromorph – ohne dass diese Dynamik, Szenerie und Gestaltwerdung von einer einzigen Form dominiert werden könnte. Biblische Texte beschreiben und praktizieren einen *heteromorphological turn*. Jesus von Nazareth verkörpert dieses Anderswie neuen Lebens, das in der Pluralität der Formen derer, die sich auf ihn glaubend und hoffend beziehen, weiter Gestalt gewinnt.

Theologie lässt sich vor diesem Hintergrund konzipieren und durchführen als kritische Morphologie eigener Art, in zwei komplementären Arbeitsrichtungen.

1. Als kritische Analyse: Theologie als kritische Morphologie erkundet kulturelle Felder heutigen gesellschaftlichen Lebens und rekonstruiert die darin wirkenden regulativen Formen, Stilisierungen, Körperschemata, Isomorphien. Sie reflektiert kritisch, in welchen Arten und Weisen Leben Gestalt gewinnt, andererseits auch prekarisiert und verworfen wird.

Diese kritische Rekonstruktion und Reflexion wird v. a. mit Werkzeugen bzw. Methoden der kritischen Sozialwissenschaften (z. B. Bildanalyse, *situational analysis*, Diskurs- und Performanzanalyse) mit Rückgriff auf konzeptionelle Rahmen performativer und kritischer Theorien durchgeführt. Es handelt sich um eine *kritische* Arbeit in dem Sinn, dass sie sichtbar macht, wie durch die Formierungen erkennbarer und anerkannter Körper zugleich *Grenzen* gezogen und Rand- sowie Außenbereiche verworfenen Lebens entstehen. Kritik bedeutet hier die Aufarbeitung von Grenzziehungen und ihrer impliziten oder expliziten körperlichen Gewalt, die durch die Repetition von Form-schemata performativ wirkt.

Diese Arbeit findet in einer spezifisch *theologischen* Perspektive statt. Ihre Aufmerksamkeit richtet sich auf implizite oder explizite theologische Komponenten, die in regulativen Morphologien enthalten sind. Denn es existieren innerhalb regulativer Morphologien wiederholt Bezugnahmen auf „Gott“ oder Glaubensbestände, welche die morphologischen Formgesetze begründen und deren normative Geltung unterfüttern. Ein Beispiel sind etwa die anthropologischen Grunddifferenzen von „Mann/Frau“ oder auch „Mensch/Tier“. Diese galten bekanntlich lange Zeit – und gelten vielerorts weiterhin – als schöpfungstheologisch begründet, als gottgegebene Realitäten; und u. a. auf diese theologischen Begründungen stützt(e) sich die normative Regulierung entsprechender Lebensformen, etwa heterosexueller Partnerschaft. Diesen stabilisierenden theologischen Komponenten gegenüber existieren andere, die sich zu Formregulierungen eher kritisch oder subversiv verhalten; wie die oben genannten biblischen Beispiele. Bezugnahmen auf „Gott“ tragen dort gerade zu Infragestellungen von Grenzziehungen und sozialen Selbstverständlichkeiten bei und verhandeln diese. Dabei deutet sich zuweilen auch ein Wissen um die Ambivalenz von Andersformen menschlichen Lebens an: Auch Andersformen sind ggfs. nie perfekt oder einfach un-

schuldig, denn wenn sich Leben anderswie verkörpert, kann es zu neuen Ausschlüssen und Verwerfungen kommen, die dem eigenen Impuls der Grenzkritik und -auflösung zuwiderlaufen.

Theologie als kritische Morphologie rekonstruiert diese theologischen Komponenten – die Theologiehaltigkeit bzw. Theologizität – von sozialen Formen menschlichen Lebens und reflektiert sie kritisch, einschließlich ihrer nicht aufhebbaren Verstrickung in Machtzusammenhänge sowie der durch sie bewirkten Grenzziehungen und Ambivalenzen.

2. Als kreative Entwicklung. An den Grenzen regulativer Morphologien wendet sich eine solche formkritische Theologie zugleich in einen offenen Raum. Wie wird Leben hier und jetzt anders möglich? Welche Glaubensüberzeugungen verändern sich wie, wenn man bisherige Grenzziehungen, Körperumrisse und Formierungen kritisch reflektiert, wenn sie porös werden? Aus kritischen Analysen erwachsen so kreative Dynamiken der Konzipierung, Entdeckung und Gestaltung anders möglicher Lebens- und Glaubensweisen. Theologisches Denken dieser Art ist eine kritisch-kreative, erfinderische Praxis des Anderswie. Dabei handelt es sich nicht um ein rein phantasmatisches, quasi utopisches Geschäft. Es ist eine kritisch-kreative Denk- und Gestaltungspraxis, die wie ein Atelier, eine offene Werkstatt funktioniert, und dabei die Verortung und auch die eigene Verstrickung in Machtverhältnisse, d. h. regulative Formierungen von Leben in und durch sich selbst, (selbst-)kritisch mit im Blick behält. Als Ressource greift Theologie dieser Art auf Inhalte und Formen christlichen Glaubens zurück, die sie nicht primär als statische Orte (*loci theologici*), sondern als dynamische Formen, als Repertoire (*formae theologicae*) begreift (zu Repertoire vgl. Taylor 2003).

In dieser Bewegung aus kritischem Denken und kreativem Gestalten mit Bezügen zu theologischen Repertoires radikalisiert diese Theologie Heteromorphologie. Das „Andere“, das sie kritisch-transformativ aufgreift oder einspielt, ist kein Produkt menschlicher Intelligibilität, Produktivität, Kreativität allein. Der Alteritätsbezug im Anderswie hat etwas Offenes, Überraschendes, Unvorhergesehenes. Die innere Offenheit performativer Akte in ihrer Reproduktion berührt hier etwas Theologisches. Andersformen laborieren mit einem steten Anderen, in dem sie ihre Dynamik gründen und zugleich stets über sich hinauswachsen. Das Anderswie ist im Raum einer heteromorphologischen Theologie kein Produkt, sondern ereignishaft; es stellt sich ein (Derrida 2007). Als solches ist es niemals ausdenkbar, nicht erzeugbar, sondern bloß bezeugbar. Theologie als Heteromorphologie wird in dieser Dynamik zu einer kritischen Zeugenschaft des Anderswie (Gottes) in den Welten von heute. Ihre Pastoralität gewinnt sie gerade in Formen, die dieses Vom-ganz-Anderen-her-Sein verkörpern und zugleich mitten in den Verwerfungen und Prekarisierungen heutiger Lebenswelten und -formen einen Raum öffnen, in dem sich mit kritischer Distanz zu diesen Verwerfungsdynamiken Leben anders zu gestalten beginnt.

Eine solche ereignisoffene, kritische Morphologie eigener Art, ein solches *theologisches Denken des Anderswie*, hat einen Eigenwert für Praktische Theologie.

Es stellt erstens eine sinnvolle und notwendige Ergänzung und Präzisierung von ortsbezogenen, (hetero-)topologischen Ansätzen theologischer Reflexion und pastoraler Praxis dar. In diesen Ansätzen wird auf Ortswechsel gesetzt, theologische Diskurse und Glaubensgehalte werden anderswo verortet und reflektiert, sodass sie von den jeweiligen anderen Kontexten her neu und vertieft Relevanz gewinnen.

Die Produktivität und Innovativität von solchen Ortswechseln der Theologie hat sich in den vergangenen Jahren in Theologie und pastoraler Praxis vielfach gezeigt. Dabei kommt derzeit zugleich verstärkt in den Blick, dass ein Ortswechsel allein noch nicht *per se* einen innovativen Impuls freisetzt und wirksam werden lässt (Feige 2023, Einleitung). Denn auch an anderen Orten kann ja implizit oder explizit weiterhin das Bisherige und Eigene dominieren und fortgesetzt werden. Es findet dann anderswo einfach *mehr desselben* statt – eine isomorphe Praxis. Der Ortswechsel kann dann statt zu einer kreativen Entdeckung von anderem Glauben zu einer Kolonisierung oder Ko-optierung des anderen Orts für das Spiel des Eigenen werden. Wichtig dabei: er *kann*, muss nicht.

Heteromorphologie kann die Isomorphien in pastoralen Ortswechseln kritisch reflektieren und kreative Impulse für kreative Entwicklungen beitragen, die sich wirklich und wirksam auf neues Land begeben – d. h. in neue Formen. Das Anderswo korreliert mit dem Anderswie und ist ohne Letzteres nicht zu haben

In einer zweiten Hinsicht ergibt sich ein Mehrwert für Praktische Theologie: Sie wird im *heteromorphologischen Turn* anschlussfähig an aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen spätmoderner Gesellschaften. Diese sind aufgrund ihrer Pluralität an Perspektiven und Geltungsansprüchen von einer grundlegenden, auch widersprüchlichen Polymorphie geprägt. Was als anerkenbare Lebens-, Verkörperungs- und Sozialisierungsformen gilt, ist vielfach umstritten. Innerhalb aktueller populistischer Entwicklungen, die sich als eine Umgangsform mit widerstreitender Polymorphie heutiger Lebenswelten lesen lässt, wird außerdem eine Tendenz zu Uniformierungen und Assimilierungen wahrnehmbar, in die auch theologische Motive hineinspielen (exemplarisch Urbinati 2019: der Populist als Prophet, der eine normative nationale Identität vorgibt, die von den Anhängern isomorph reproduziert werden soll). Die Polymorphie von Leben in anderen Formen ist umstritten und umkämpft. Theologie, die morphologisch-kritisch kompetent ist und das Zusammenspiel von morphologischen Regulierungen, theologischen Motiven und sozialen Ein-/Ausschlüssen zielgerichtet analysiert, kann zum Ringen um offene, alteritätssensible und heteromorphe Gesellschaften beitragen. Theologie heteromorpher Praktiken stärkt die Pastoralität von Theologie – ihre Verortung im Ringen um Andersformen von menschlichem und nicht-menschlichem Leben in den Welten von heute.

Literatur

- Butler, Judith (1990). Performative Acts and Gender Constitution. In: Sue-Ellen Case (Hg.), *Performing feminisms: Feminist critical theory and theatre*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 270–282.
- Butler, Judith (2010a). Gefährdetes Leben, betrauerbares Leben. In: Dies., *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt/M.: Campus, 9–38.
- Butler, Judith (2010b). *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt/M.: Campus.
- Butler, Judith (1991/¹⁷2014). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2016). *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2020). *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1997/¹¹2021a). *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2011/⁵2021b). *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Certeau, Michel de (1988). *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.
- Certeau, Michel (2009). Der gründende Bruch. In: Ders., *GlaubensSchwachheit*. Stuttgart: Kohlhammer, 155–187.
- Cortes, Joana. Warum ich als Model kein Schönheitsideal mehr sein will. In: *Süddeutsche Zeitung*, 12.9.2023, abrufbar unter <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/gesundheit/model-schoenheit-anorexie-bulimie-magersucht-93075> [14.12.23].
- Derrida, J. (2007). A Certain Impossible Possibility of Saying the Event. In: *Critical Inquiry*, 33, 441–461.
- Feigem Andreas (2023): *Theologie anders orten. Aufbrüche einer jungen Generation von Theologinnen und Theologen*. Würzburg: Echter.
- Foucault, Michel (2013). *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Polanyi, Michael (1985/²2016). *Implizites Wissen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Taylor, Diana (2003). *The archive and the repertoire: Performing cultural memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Urbinati, Nadia (2019). *Me the people. How populism transforms democracy*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Dr. theol. Christian Kern, Akademischer Rat a. Z.
Pastoraltheologie am IRpP, Uni Münster
Robert-Koch-Str. 40
D-48149 Münster
christian.kern(at)uni-muenster(dot)de
ORCID 0000-0003-3540-9474

Wie unser Kopf funktioniert Herausforderungen an das Menschenbild aus der Kognitiven Psychologie als Referenztheorie der Pastoraltheologie

Kognitive Psychologie ist eine psychologische (Teil-)Disziplin, die Kognitionen, also mentale Zustände und Prozesse, unter der Perspektive der Informationsverarbeitung untersucht. Damit stellt sie einen Bereich der Psychologie dar, der (pastoral-)theologisch bislang kaum wahrgenommen wird, jedoch vielfältige Anfragen an im Alltag, aber auch im wissenschaftlichen Diskurs gebräuchliche Annahmen über den Menschen stellt. Knapp vorgestellt werden ein von Wahrscheinlichkeiten und Unsicherheiten bestimmtes Bild von Wahrnehmung sowie kognitive Verzerrungen, denen wir uns üblicherweise nicht bewusst sind, die aber zu Denkfehlern und Täuschungen führen. Aufklärung über diese Befunde und ihre Konsequenzen für das menschliche Selbstverständnis sind ein gesellschaftliches, aber auch pastoraltheologisches Desiderat.

Cognitive psychology is a psychological (partial) discipline that examines cognitions, i. e. mental states and processes, from the perspective of information processing. It represents an area of psychology that has so far hardly been noticed from (pastoral) theology, but which puts a number of questions regarding assumptions about human beings that are common in everyday life, but also in scientific discourse. A picture of perception determined by probabilities and uncertainties as well as cognitive distortions, which we are usually not aware of but which lead to errors in reasoning and deception, are briefly presented. Information about these findings and their consequences for human self-understanding are a social, but also a pastoral-theological desideratum.

Die in diesem Beitrag (ansatzweise) als Referenztheorie der Pastoraltheologie vorgestellte Kognitive Psychologie ist freilich keine Theorie, sondern eine ganze wissenschaftliche (Teil-)Disziplin und daher ein kaum zu überschauendes Konvolut von Theorien. Sie als Referenz für die Pastoraltheologie vorzuschlagen, erfolgt auf dem Hintergrund der Hypothese, dass sie Erkenntnisse über den Menschen und seinen kognitiven Apparat beinhaltet, die so grundlegend und herausfordernd sind, dass die Pastoraltheologie sie nicht ignorieren sollte, wenn sie doch den Menschen als handelndes Subjekt in seinen religiösen und kirchlichen Kontexten zum Gegenstand hat. Bislang sind aber kaum Berührungsfelder zwischen den beiden Wissenschaften erkennbar.

In welchem wissenschaftlichen Kontext ist die Kognitive Psychologie verortet?

1. Kognitive Psychologie als (Teil-)Disziplin der Psychologie

Psychologie ist die Wissenschaft vom individuellen (menschlichen) Verhalten und Erleben. Von der Biologie grenzt sich die Psychologie ab durch die Fokussierung auf *menschliches* Verhalten und Erleben. (Dass „menschlich“ in der Definition des Gegenstandsbereichs der Psychologie in Klammern gesetzt ist, zeigt an, dass die Abgrenzung nicht ganz trennscharf möglich ist: Auch höhere Wirbeltiere wie Säugetiere oder Vögel mit einem komplexeren zentralen Nervensystem können im psychologischen Kontext untersucht werden, im Fokus des Interesses steht jedoch das Verhalten und Erleben des Menschen.) Durch die Fokussierung auf *individuelles* Verhalten und Erleben grenzt sich die Psychologie ab von der Soziologie, die alle Aspekte des sozialen Zusammenlebens der Menschen in Gemeinschaften und Gesellschaften analysiert. So ist z. B. der Gegenstand der Teildisziplin Sozialpsychologie das Verhalten und Erleben des Individuums, insofern es durch soziale Kontexte beeinflusst wird, nicht aber das soziale Aggregat als solches.

Die hier aber interessierende psychologische Teildisziplin der Allgemeinen Psychologie befasst sich mit den grundlegenden und allgemein gültigen Gesetzmäßigkeiten im Verhalten und Erleben des Menschen. Sie versteht sich universalistisch und bezieht sich auf allen Menschen gemeinsame Funktionen, wohingegen die Differentielle Psychologie Unterschiede zwischen den Individuen erforscht. Traditionell wird die Allgemeine Psychologie im deutschsprachigen Raum durch Aufzählung ihrer Themenbereiche definiert (Allgemeine Psychologie I: Lernen, Motivation, Emotion, Allgemeine Psychologie II: Wahrnehmung, Gedächtnis, Denken, Sprache). Im englischsprachigen Raum spricht man meist von Experimental Psychology, was auf die bevorzugt verwendete Methode des psychologischen Experiments abhebt, aber vermeidet, eine klare Abgrenzbarkeit zwischen den Themenbereichen zu suggerieren – die faktisch auch nicht besteht.

Kognitive Psychologie¹ (oder gleichbedeutend: Kognitionspsychologie) ist ein wichtiges Teilgebiet der Allgemeinen Psychologie, das je nach Definition alle vorgenannten Themenbereiche einschließen kann. Ihr Gegenstand sind die Kognitionen, also alle Bereiche der (menschlichen) Informationsverarbeitung oder mentaler Prozesse. Diese müssen keineswegs als rational verstanden werden oder bewusst ablaufen. Unter den Begriff der Kognition fallen u. a. Prozesse der Wahrnehmung, des Lernens, der Emotion, der Motivation, der Volition, des Gedächtnisses, des Denkens (v. a. Begriffsbildung und Problemlösen), der Sprache oder der Kreativität. Kognitionen sind also auch nicht als Gegenbegriff zu Emotionen zu verstehen. (Wenn man so will, kann man innerhalb des Erlebens unterscheiden zwischen den Emotionen, die das Erlebte begleiten, und den Kognitionen als der internen Repräsentation des Erlebten; dabei bestehen aber zahlreiche Wechselwirkungen zwischen Emotionen und Kognitionen, und jedenfalls haben Emotionen auch kognitive Anteile.)

¹ Vgl. als Überblick Anderson 2013, Wentura & Frings 2013, Strobach 2020, Hergovich 2021.

Ebenso kann mit Kognitiver Psychologie auch ein bestimmtes Paradigma innerhalb der (Allgemeinen) Psychologie gemeint sein. Im Rahmen der kognitiven Wende in der Psychologie etwa ab den 1950er-Jahren wurde das bis dahin vorherrschende behavioristische Reiz-Reaktions-Schema erweitert durch die Vorstellung vom Menschen als informationsverarbeitendem Organismus (in Analogie zu einem Computer), das die Erforschung der Prozesse innerhalb der vom Behaviorismus für unzugänglich gehaltenen „Black Box“ zwischen Reiz und Reaktion erlaubte. Heute versteht sich die Kognitive Psychologie als eine der Grunddisziplinen der Kognitionswissenschaft (vgl. Karnath & Thier 2012) oder Cognitive Science, innerhalb derer Neurowissenschaft, Psychologie, Philosophie, Informatik/KI-Forschung und Linguistik im interdisziplinären Verbund Informationsverarbeitungsprozesse bei Menschen, Tieren und Maschinen untersuchen.

2. Persönlicher Erschließungszusammenhang

Zunächst aus berufsstrategischen Gründen hatte ich neben dem Theologiestudium ein Psychologiestudium aufgenommen. Die Allgemeine Psychologie wurde schnell zu meinem Lieblings- und Schwerpunktfach. Auch heute bilden die Inhalte und Methoden der Psychologie als empirischer Wissenschaft einen wichtigen Hintergrund meiner beruflichen Tätigkeit als Referent für Evangelisierung und Gesellschaft bei der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP). Das Zueinander von empirisch-psychologischen und theologischen Zugängen und Grundannahmen beschäftigt mich seit dem Studium; die Synchronisation von beidem ist dabei keine triviale Aufgabe. Zwar wird die Kombination des Doppelstudiums Theologie und Psychologie oft als gute Kombination bezeichnet oder die Psychologie als „nützlich und notwendig“ (vgl. Kießling 2002) für die (Praktische) Theologie angesehen. Jedoch ist das Verhältnis zwischen den beiden Wissenschaften kein symmetrisches oder komplementäres, sondern ein eher einseitiges. Es gibt auch keinen Konsens über den *modus operandi* zwischen ihnen. Mein Lösungsversuch ist die Suche nach konvergierenden Optionen, die beide Wissenschaftsbereiche bestimmen, z. B. die Unterstützung der Subjekte in ihrer Reflexion über ihr eigenes Handeln (und das anderer).

3. Verortung im theologischen Diskurs

Die Kooperation zwischen Psychologie und (Praktischer) Theologie ist sehr einseitig geprägt: Theologischerseits wird durchaus auf psychologische Theorien und Befunde zurückgegriffen; es gibt eine eigene praktisch-theologische Disziplin namens Pastoralpsychologie². Umgekehrt interessiert sich die Psychologie höchstens marginal für the-

² Vgl. Klessmann 2021 als derzeit aktuellste und kundigste Einführung in die Pastoralpsychologie.

ologische bzw. religiöse Themen; die kleine scientific community der Religionspsychologie ist zu bedeutenden Teilen im theologischen Kontext beheimatet.

Das pastoraltheologische Interesse an der Psychologie war in den 1970er-/1980er-Jahren vergleichsweise groß. Inzwischen ist es wieder abgesunken – innerhalb der empirischen Wissenschaften zugunsten der Soziologie als bevorzugter Referenzwissenschaft der Pastoraltheologie.³ Zudem war bzw. ist die Rezeption der Psychologie meist beschränkt auf bestimmte Ausschnitte, v. a. auf das Anwendungsfach der Klinischen Psychologie, die sich im psychotherapeutischen und beraterischen Kontext mit der Diagnose und Behandlung psychischer Probleme und Störungen befasst. Ein wachsendes Interesse gilt dem anderen „großen“ Anwendungsfach der Psychologie, der Arbeits-, Betriebs- und Organisationspsychologie, v. a. im Rahmen von Prozessen kirchlicher Organisationsentwicklung.

Die sogenannten psychologischen Grundlagenfächer (Allgemeine Psychologie, Sozialpsychologie, Entwicklungspsychologie sowie Persönlichkeits- und Differentielle Psychologie) sind für die pastoraltheologische Rezeption meist nur im Zusammenhang von Anwendungskontexten von Bedeutung. Am wenigsten wird die Allgemeine bzw. Kognitive Psychologie wahrgenommen, besonders weil das in ihr vorherrschende experimentelle Paradigma sehr weit von theologischer Hermeneutik entfernt ist. Hier liegt meines Erachtens ein blinder Fleck, den auszuräumen sich lohnen würde. Die Kognitive Psychologie liefert bedeutsame Befunde über mentale Prozesse des Menschen und kann daher wichtige Beiträge für anthropologische Grundfragen leisten.

4. Beispielhafte Befunde

Neben inhaltlichen Befunden der Kognitiven Psychologie, zu denen ich im Folgenden einige wenige Beispiele gebe, ist auch ihre wissenschaftstheoretische Grundlage bemerkenswert: Der *methodische Falsifikationismus* geht davon aus, dass eine Theorie immer den Status einer (mehr oder weniger bewährten) Hypothese behält. Eine Theorie gilt umso empirisch gehaltvoller, je angreifbarer, überprüfbarer und damit falsifizierbarer sie ist. Ideales Ziel wissenschaftlichen Vorgehens ist es daher, möglichst präzise Falsifikationsversuche zu unternehmen, sich angreifbar zu machen und sich der Kritik gerade auszusetzen, anstatt sich vor ihr zu schützen und möglichst nach allen Seiten abzusichern (vgl. van der Ven 1994, 122f.133–137).

In inhaltlicher Hinsicht sollen diese Beispiele demonstrieren, dass im Alltagsverständnis, aber auch in der Pastoraltheologie übliche Annahmen über menschliches Verhalten möglicherweise unzutreffend sind. Damit besitzen sie erst einmal ein Irritationspotenzial für grundlegende Prämissen des zugrundegelegten Menschenbildes – mit

³ Vgl. aber Kießling et al. 2021 als profunden Überblick über die wichtigsten psychologischen Disziplinen im theologischen Kontext.

entsprechenden Konsequenzen für eine veränderte Einschätzung des Verhaltens von Menschen auch in pastoral relevanten Situationen. Die Befunde aus der Kognitiven Psychologie bieten darüber hinaus auch ein heuristisches Potenzial für die Suche nach ähnlichen Phänomenen in pastoralen Kontexten.

a) Eine alternative Sicht auf Wahrnehmung

In der Wahrnehmungspsychologie gibt es seit den 1990er-Jahren eine Abkehr vom herkömmlichen Bild, wie Wahrnehmung funktioniert, nämlich dass die Sinnesorgane die Informationen liefern, aus denen wir bzw. unser Gehirn dann ein zwar nicht perfektes, aber doch im Großen und Ganzen zutreffendes Bild der Wirklichkeit zusammensetzen. Hinter diesem herkömmlichen Bild steht die Vorstellung, dass das Gehirn ein Apparat ist, mit dessen Hilfe wir auf Reize reagieren und uns den äußeren Gegebenheiten anpassen.

Empirische Befunde sprechen eher für das Umgekehrte: Danach wäre das Gehirn ein Organ, das primär eigene Aktionen generiert und deren Konsequenzen dann mithilfe der sensorischen Daten evaluiert. Die Bedeutung von Ereignissen erschließt sich dem Gehirn also nur durch seine eigenen Aktionen. Es repräsentiert nicht die gesamte Welt in all ihren Details, sondern nur in den für die Planung der eigenen Aktionen relevanten Ausschnitten. Bestätigt wird diese Sicht durch Studien an Patient*innen mit Läsionen im Bereich des visuellen Kortex, dem Okzipitallappen, bei denen das Phänomen des Blindsehens (*blindsight*) zu beobachten ist: Trotz subjektiv angegebener völliger Blindheit können die betroffenen Personen sinnvoll auf visuelle Reize reagieren. Offensichtlich ist also das bewusste Erleben viel weniger zentral für unser Handeln, als wir alltagspsychologisch normalerweise annehmen. Und umgekehrt gehören (unbewusste) Wahrnehmung und Handeln enger zusammen, als uns gemeinhin bewusst ist. Das Gehirn befindet sich in dieser Perspektive in ständiger Ungewissheit, sowohl über die aktuellen Informationen als auch über das schon Gewusste. Es fungiert als Vorhersageorgan, das seine Vorhersagen durch das sensorische Feedback ständig verbessert bzw. seine Fehler verkleinert. Interessanterweise ist diese Unsicherheit jedoch selten im Bewusstsein repräsentiert, vielmehr besitzen die eigenen Intuitionen normalerweise eine hohe subjektive Überzeugungskraft: Wahrheit und Überzeugtsein werden daher schnell verwechselt (vgl. Schreiber 2019, v. a. 65–135).

Man spricht hier auch vom bayesianischen Gehirn, benannt nach dem englischen Mathematiker und presbyterianischen Pfarrer Thomas Bayes, der im 18. Jh. ein Theorem zur Berechnung bedingter Wahrscheinlichkeiten beschrieb. Dieser Satz von Bayes ist von hoher Bedeutung für die Wahrscheinlichkeitstheorie, aber eben auch für die Wahrnehmungsforschung. Sie versteht Wahrnehmung als bayesianischen Prozess, also als kontinuierliche Auswertung von bedingten Wahrscheinlichkeiten, wobei ständig Vorurteile bzw. A-priori-Wahrscheinlichkeiten einfließen und korrigiert werden (vgl. Bach 2014; Greenwood 2022).

b) Kognitive Verzerrungen

Ein wichtiger Teilbereich der Kognitiven Psychologie befasst sich mit Denkfehlern. Diese verursachen kognitive Täuschungen, indem normalerweise bewährte Denkmechanismen in einer Problemsituation in Gang gesetzt werden, mit dieser Problemsituation jedoch nicht zurechtkommen und zu Irrtümern führen. Dadurch ergeben sich Quellen von Fehltritten, inadäquaten Entscheidungen oder auch unnötig riskanten Manövern. Dahinter steht die Unterscheidung zwischen zwei Arten des Denkens: das automatisierte, stereotypisierende, emotionale, unbewusst ablaufende und fehleranfällige schnelle Denken und das logischere, berechnende, bewusst ablaufende, aber anstrengendere (und daher seltener aktive) langsame Denken (vgl. Kahneman 2016).

Im Folgenden gebe ich einige Beispiele (vgl. Dobelli 2011, hier bes. 149–151; Dobelli 2012, hier bes. 5–7.69–71.129–131; Pohl 2022):

- Der *fundamentale Attributionsfehler* beschreibt die Tendenz, dispositionale (in der Person liegende) gegenüber situativen Faktoren zu überschätzen. Der verhaltensrelevante Einfluss von Eigenschaften einer Person (Persönlichkeitseigenschaften, Meinungen und Einstellungen) wird somit systematisch höher gewichtet als äußere, situative Zusammenhänge (vgl. Jones & Harris 1967). Man spricht auch von der Korrespondenzneigung, insofern beobachtetes Verhalten auf eine korrespondierende Disposition zurückgeführt wird, z. B. schließt man von aggressivem Verhalten auf Aggressivität als Eigenschaft der beobachteten Person. Im Journalismus gibt es etwa den Grundsatz „keine Geschichte ohne Gesicht“ bzw. das Prinzip des „human interest“, d. h. man bedient das Publikumsinteresse nach Informationen über Menschen, die oft gar keinen hohen Nachrichtenwert haben oder ohne besondere Relevanz für den thematischen Zusammenhang sind. Ein anderes Beispiel: Die Performanz eines Unternehmens oder einer Sportmannschaft wird oft auf die Geschäftsführung oder den Trainer zurückgeführt (und dieser dann im Misserfolgfall entlassen), obwohl sie gar nicht zentral von der Führungspersönlichkeit, sondern von allen möglichen anderen Faktoren abhängen. Eine Ursache für den fundamentalen Attributionsfehler liegt wie bei vielen anderen Denkfehlern wahrscheinlich in der evolutionären Vergangenheit: In der evolutionären Entwicklung des Menschen war es überlebensnotwendig, zu einer Gruppe zu gehören; Einzelkämpfer sind tendenziell aus dem Genpool verschwunden. Daher kreist unser Denken überwiegend um Menschen und weniger um die situativen Zusammenhänge.
- Die Kognitive Psychologie warnt davor, die Stichhaltigkeit der *Introspektion* zu überschätzen. Der Blick nach innen ist oft nicht zuverlässig, sondern das Ergebnis von Konstruktionen. Die Selbstbeobachtungsillusion beschreibt den Glauben, bei der Selbstbefragung auf wahre Aussagen zu stoßen. Entsprechend reagiert man auf Positionen, die von der eigenen Sicht abweichen, mit der Einschätzung, dass die sie vertretenden Personen entweder unwissend, dumm oder böse sind. Nicht nur

in der klinischen Psychologie, z.B. in der kognitiven Therapie der Depression, gibt es den Rat, nicht alles zu glauben, was man denkt,⁴ sondern besser sein eigener Ketzer zu sein. Noch weiter geht die These, dass auch das introspektive Ich als Zentrum des erlebenden und handelnden Ichs illusionär ist. Denn die Arbeitsweise des Gehirns ist nicht hierarchisch, sondern modular strukturiert, wobei Aufgaben an vielen verschiedenen Orten von parallel arbeitenden Netzwerken ausgeführt werden. Durch Untersuchungen an split-brain-Patienten (bei denen die Verbindung zwischen den beiden Hemisphären des Gehirns chirurgisch getrennt wurde, um epileptische Anfälle einzudämmen) konnte die Wirkungsweise der einzelnen Gehirnhälften getrennt untersucht und dabei sozusagen mehrere Bewusstseine festgestellt werden, die voneinander unabhängig sind und auch nicht voneinander wissen. Die Illusion eines einheitlichen Ichs wäre dann eine nachträgliche Interpretation, die das vorgängige Verhalten möglichst gut erklären kann, jedoch nicht mit der neuronalen Realität der unbewussten Verarbeitung übereinstimmt (vgl. Gazzaniga 2012).

- Mit dem *Default-Effekt* ist eine kognitive Verzerrung gemeint, die den Status quo, die Standardeinstellung oder die Option, bei der keine aktive Entscheidung getroffen wird, bevorzugt. Dieser Effekt wird z.B. in der Verhaltensökonomie durch das sogenannte Nudging (Schubsen, vgl. Thaler & Sunstein 2011) genutzt, um Menschen zu einem bestimmten erwünschten Verhalten zu bewegen, ohne ihnen die prinzipielle Freiheit zu nehmen, sich dagegen zu entscheiden. Ob man das Beispiel eines gesünderen Essens, einer Pflichtversicherung oder der Organspende nimmt: Die vorgegebene Default-Variante ist immer die am meisten gewählte. Wenn keine Standardeinstellung definiert ist, orientiert man sich einfach an der Vergangenheit, hängt also am Status quo und kündigt z.B. sein kaum genutztes Abonnement oder seine inaktive (Kirchen-)Mitgliedschaft nicht. Die Ursache für diesen Effekt liegt u. a. darin, dass die Abweichung vom Status quo einen kognitiven Aufwand bedeutet, welchen das kognitive System nach Möglichkeit zu vermeiden sucht, weil seine Funktion im bewussten Modus energieaufwendig und seine Kapazität daher begrenzt ist.
- Die *Kausalitätserwartung* drückt sich darin aus, zu jedem Geschehnis eine Ursache anzunehmen. Dass etwas bloß auf dem Zufall beruht, lässt uns unbefriedigt zurück. Daher werden oft Erklärungen akzeptiert, selbst wenn sie trivial oder redundant sind (vgl. Langer, Blank & Chanowitz 1978). Die Nennung eines schlechten Grundes oder die bloße Erwähnung des Wörtchens „weil“ kann also ausreichen, um das Gegenüber zufriedenzustellen. Dies ist z.B. der Grund dafür, dass die Deutsche Bahn seit einiger Zeit dazu übergegangen ist, Gründe für ihre Verspätungen anzugeben (wobei einiges dafür spricht, dass dies mittlerweile eine solche Routine darstellt,

⁴ Vgl. den gleichnamigen Lebensbericht über die eigene Depression von Alexander Bojcan alias Kurt Krömer (2022).

dass das gewünschte Ziel, die Frustration der Fahrgäste zu verringern, nicht mehr erreicht wird).

c) The weirdest people in the world

Auf eine spezielle Denkverzerrung mit weitreichenden methodischen Konsequenzen wies 2010 der kanadische Anthropologe Joseph Henrich gemeinsam mit Kollegen hin (vgl. Henrich, Heine & Norenzayan 2010; Henrich 2020): Unter dem Akronym WEIRD für „western, educated, industrialized, rich and democratic“ werden Eigenschaften von Gesellschaften beschrieben, aus denen die Versuchspersonen psychologischer Forschung fast ausschließlich stammen. Henrich kritisiert damit die oft implizite Annahme der Forschenden, dass sich Ergebnisse aus Experimenten, die mit Menschen aus WEIRDen Kulturen durchgeführt wurden, auf alle Menschen verallgemeinern lassen. Jedoch zeigt Henrichs minutiöse Analyse, dass experimentelle Daten eine hohe Variabilität zwischen verschiedenen Kulturen aufweisen und dass WEIRD Personen sogar eine besonders wenig repräsentative Population darstellen. Sie bilden also nicht das menschliche Innenleben universal ab, sondern stellen im Gegenteil global gesehen die Ausnahme dar.

Denn WEIRD Personen bzw. Gesellschaften zeichnen sich dadurch aus, dass sie dem Innenleben der Menschen viel Bedeutung beimessen, sehr individualistisch und mobil sind und sich im Vergleich wenig mit verwandtschaftlichen Verhältnissen identifizieren, sondern stark mit freiwilligen Zusammenschlüssen von Menschen. Sie lassen sich charakterisieren durch analytisches Denken, Fortschrittsdenken und lineare Zeitvorstellungen, geringe Konformität, Selbstbeherrschung, Schuldgefühle (statt Scham), Vertrauen in Fremde, Wichtigkeit von Arbeit, geringe Bindung an Traditionen und Bräuche, Besitzdenken sowie die Annahme eines freien Willens und eines moralischen Universalismus.

5. Fazit

Die hier nur knapp vorgestellten Befunde irritieren das alltagspsychologische, aber auch im theologischen Kontext vorherrschende Verständnis vom Menschen deutlich. Sie zeigen, dass ein großer Teil unseres Verhaltens und unserer Entscheidungen nicht aktiv und bewusst gesteuert wird, sondern auf automatischen, unbewusst ablaufenden und evolutionär geformten Prozessen beruht. Sie machen auf Tendenzen unserer kognitiven Apparate aufmerksam, die zu Fehleinschätzungen führen und die Schwerfälligkeit von Verhaltensänderungen begründen können.

Solche Befunde wahrzunehmen, macht einerseits demütig und relativiert das Bild vom Menschen als Krone der Schöpfung. Es hilft dabei, die Bedingtheiten und Kontingenzen menschlichen Verhaltens realistischer einschätzen zu können. Andererseits

kann es auch eine entlastende Funktion haben, besser zu verstehen, warum Dinge so oft nicht funktionieren – zumindest kann es dazu führen, Milde gegenüber anderen und sich selbst walten zu lassen, und so helfen, gesellschaftlichen Spaltungen vorzubeugen.

Im pastoraltheologischen Kontext kann das Wissen über die kognitiven Prozesse helfen, das Verhalten von Menschen auch in ihren religiösen und kirchlichen Bezügen besser zu verstehen. Z.B. könnten Prozesse der Kirchenentwicklung (oder deren Scheitern) mit den Kenntnissen der Kognitiven Psychologie tiefer analysiert werden. Ihre Befunde können auf der einen Seite die Funktion eines Explanandums haben, also eines Phänomens, für das Erklärungen gesucht werden (eine beispielhafte Fragestellung: Wo und warum gibt es Prozesse des Nudgings in liturgischen Kontexten?). Auf der anderen Seite ist aber auch die Funktion als Explanans möglich, sodass das aus der Kognitiven Psychologie bekannte Phänomen eine erklärende oder aufklärende Wirkung entfaltet (z.B. bietet das Phänomen der unbewussten Vorurteile, der „unconscious biases“ eine mögliche Erklärung für die Benachteiligung von Frauen in kirchlichen Führungspositionen). Jedenfalls liegen hier anthropologische blinde Flecken vor, deren Aufklärung ein gesellschaftliches wie theologisches Desiderat darstellt. Es gilt, nicht nur die äußeren Strukturen der Welt, sondern auch die weniger beachteten inneren Strukturen des Menschen in den Blick zu nehmen. In diesem Sinne würde die Rezeption der Kognitiven Psychologie als Referenztheorie beitragen zu einer Pastoraltheologie, die sich als kritisch verstandene Pastoralanthropologie konzipiert.

Literaturverzeichnis

- Anderson, John R. (1988/2013). *Kognitive Psychologie*. Berlin: Springer.
- Bach, Dominik R. (2014). Das bayesianische Gehirn. In: *Gehirn&Geist*, H. 1–2, 54–59.
- Dobelli, Ralf (2011). *Die Kunst des klaren Denkens. 52 Denkfehler, die Sie besser anderen überlassen*. München: Hanser.
- Dobelli, Ralf (2012). *Die Kunst des klugen Handelns. 52 Irrwege, die Sie besser anderen überlassen*. München: Hanser.
- Gazzaniga, Michael (2012). *Die Ich-Illusion. Wie Bewusstsein und freier Wille entstehen*. München: Hanser.
- Greenwood, Veronique (2022). Sehen, was wahrscheinlich ist. In: *Gehirn&Geist*, H. 6, 66–69.
- Henrich, Joseph (2020). *The WEIRDest people in the world. How the west became psychologically peculiar and economically prosperous*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Henrich, Joseph, Heine, Steven J. & Norenzayan, Ara (2010). The weirdest people in the world? In: *Behavioral and Brain Sciences*, 33, H. 2–3, 61–83.
- Hergovich, Andreas (2019/2021). *Allgemeine Psychologie: Denken und Lernen*. Wien: Facultas.
- Jones, Edward E. & Harris, Victor A. (1967). The attribution of attitudes. In: *Journal of Experimental Social Psychology*, 3, 1–24.
- Kahneman, Daniel (2016). *Schnelles Denken, langsames Denken*. München: Penguin.

- Karnath, Hans-Otto & Thier, Peter (Hg.) (2003/³2012). Kognitive Neurowissenschaften. Berlin: Springer.
- Kießling, Klaus (2002). „Nützlich und notwendig“. Psychologisches Grundwissen in Theologie und Praxis (Praktische Theologie im Dialog 24). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag.
- Kießling, Klaus, Engel, Agnes, Strunk, Theresia & Wagener, Hermann-Josef (2021). Grundwissen Psychologie. Lehrbuch für Theologie und Seelsorge. Ostfildern: Grünewald.
- Klessmann, Michael (2021). Theologie und Psychologie im Dialog. Einführung in die Pastoralpsychologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Krömer, Kurt (2022). Du darfst nicht alles glauben, was du denkst. Meine Depression. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Langer, Ellen, Blank, Arthur & Chanowitz, Benzion (1978). The mindlessness of ostensibly thoughtful action. The role of “placebic” information in interpersonal interaction. In: Journal of Personality and Social Psychology, 36, 635–642.
- Pohl, Rüdiger F. (Hg.) (2004/³2022). Cognitive illusions. Intriguing phenomena in thinking, judgement and memory. London: Routledge.
- Schreiber, Kai (2019). Wahre Lügen. Warum wir nicht glauben, was wir sehen. Berlin: Rowohlt.
- Strobach, Tilo (2020). Kognitive Psychologie (Standards Psychologie). Stuttgart: Kohlhammer.
- Thaler, Richard, H. & Sunstein, Cass R. (2011). Nudge. Wie man kluge Entscheidungen anstößt. Berlin: Ullstein.
- van der Ven, Johannes A. (1990/²1994). Entwurf einer empirischen Theologie (Theologie und Empirie 10). Kampen: Kok.
- Wentura, Dirk & Frings, Christian (2013). Kognitive Psychologie (Basiswissen Psychologie). Wiesbaden: Springer.

Dr. Tobias Kläden
Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP)
Holzheienstraße 14
D-99084 Erfurt
+49 (0) 361-541491-31
klaeden(at)kamp-erfurt(dot)de
www.kamp-erfurt.de | www.euangel.de

Ein nüchternes Theoriemodell für religiöse Gefühle? Gernot Böhmes Atmosphärekonzept als pastoraltheologisches Theorie-Werkzeug

Abstract

Wahrnehmungen und Gefühle, die von religiösen Menschen durch Modelle mit Bezug zu ihrem jeweiligen Bekenntnissystem gedeutet werden, werden möglicherweise auch von anderen Menschen empfunden, ohne dass dabei entsprechende Deutungskategorien zum Einsatz kommen. Diese Erfahrungen müssen also auch ohne theologischen bzw. theologalen Bezug erschlossen werden können. Die von Gernot Böhme entwickelte Atmosphäre-Theorie kann dabei ein hilfreiches Mittel sein, das auch zur kritischen Betrachtung der religiösen Deutung etwas beizutragen hat.

Perceptions and feelings that are interpreted by religious persons through modelling with reference to their confessional system may also be felt by other people without the use of those interpretive categories. It must therefore be possible to understand these experiences without theological reference or the idea of transcendence. The theory of atmosphere developed by Gernot Böhme can be a helpful tool here, which also contributes to the critical consideration of religious paradigm.

Im Chemieunterricht des Gymnasiums fühlte sich der Verfasser dieser Zeilen gelegentlich nicht ganz ernst genommen: In regelmäßigen Abständen von zwei Jahren erklärte ihm die Lehrkraft, dass das bisher Gelernte über die Gestalt von Atomen falsch gewesen sei und man deshalb eine neue Theorie lernen müsse, was gemäß dem rheinland-pfälzischen Ministerium für Bildung (2014, 57f.) im Grunde auch heute noch so gehandhabt wird. Hatte man ihn also zuvor für dumm verkauft?

Es scheint, als brauche man neue Theorien gerade dann, wann die alten sich als falsch herausgestellt haben. Die neuen Paradigmen werden implementiert und die alten im wissenschaftshistorischen Archiv entsorgt. Paradigmenwechsel scheint dann gleichbedeutend mit wissenschaftlichem Fortschritt, wie Kuhn (²1969/¹⁶2001) wohl eher unfreiwillig selbst paradigmatisch nachweist. Möglicherweise bedeutet aber eine neue Theorie zunächst nur, dass zu einem Phänomenkomplex ein neuer Zugang gefunden wurde. Eine Theorie würde dann nicht den Anspruch erheben, einen Bereich der Wirklichkeit universell zu beschreiben, sondern einen möglichen Blick neben anderen zu bieten.

In der konkreten Wissenschaftskultur einer Disziplin dürfte eine solche Idee Fragen hervorrufen: Ob es den Studierenden der Theologie, namentlich der Praktischen im katholischen Bereich manchmal ähnlich geht wie dem Verfasser im Chemieunterricht? Vielerlei Theorieansätze treten dort auf und erheben den Anspruch, wahr zu sein. Re-

ligiöse Vollzüge im weitesten Sinne werden mit ihrer Hilfe beschrieben und vor allem auch beurteilt bzw. bewertet. Löst also die eine die andere Herangehensweise ab und erweist sich die eine als die bessere? Im konkreten Umgang mit Theorien mag ein solcher Eindruck entstehen, auch wenn er vielleicht wissenschafts- bzw. erkenntnistheoretisch gar nicht so sinnvoll ist.

Mit dem Sakramentenparadigma das Christliche beschreiben und diskutieren

Eine der Möglichkeiten, die Eigenheiten der christlichen Religion zu beschreiben, findet sich im Paradigma der Sakramentalität. Wie diese zu verstehen ist, wird dabei durchaus unterschiedlich beschrieben. Mit aller Vorsicht lässt sich wohl sagen, dass man sich aber darin einig ist, dass bestimmte Gegenstände oder Handlungen mit einer Bedeutung bzw. einem Inhalt verbunden werden, die über ihre Prima-facie-Funktionalität hinausgeht. Sakramentalität bezeichnet also anders formuliert, „die Glaubenserfahrung, daß ein sinnhaft erfassbarer Sachverhalt, eine äußere Wirklichkeit oder ein äußeres Geschehen, ‚mehr‘ ist, ‚Tieferes‘ enthält, als die Oberfläche auf den ersten Blick zeigt“ (Vorgrimmler 1987, 41).

Damit dieser Zeichencharakter der Wirklichkeit individuell verstanden und auch kollektiv gelebt werden kann, wird in Kirche und Theologie nicht wenig Aufwand betrieben. Unterschiedlich beantwortet wird im Allgemeinen die Frage, wie sich denn der Inhalt der Zeichen bestimmt und ob alle Gegenstände als religiöse Zeichen – manche würde sagen: Sakramente – dienen können. Mindestens seit Augustinus (354–430) steht in der westlichen Theologie (und Philosophie) die Idee im Raum, dass alle Gegenstände zu Zeichen werden können. Wobei es Augustinus letztlich darum geht, dass alle diese zu *signa* gewordenen *res* in einer längeren oder kürzeren Verweiskette auf Gott abzielen, wie er etwa in *De doctrina christiana* I, 2 (1962, 7f.) schreibt. Dabei gibt er für ‚Zeichen‘ im Allgemeinen eine Definition, die ganz im Sinne des hier Ausgeführten liegt. Ein Zeichen ist für ihn – so sagt er im Kapitel II, 1 (1962, 32) – eine materielle Sache, die im Denken etwas auslöst, das jenseits der sinnlichen Erfahrung liegt.¹ Dass in diesem Sinne alles zum Sakrament werden kann, hat für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts sicherlich paradigmatisch der brasilianische Theologe Leonardo Boff (*1938) zum Ausdruck gebracht. In seiner *Kleinen Sakramentenlehre* buchstabiert er diese Erfahrung durch (1976, 10–15). Umgekehrt sieht etwa in jüngerer Zeit Karl-Heinz Menke (*1950) in der Sakramentalität ebenfalls das Zentralphänomen des Christentums im katholisch-konfessionellen Sinne. Hier scheint allerdings gerade nicht jeder Vollzug zum Sakrament werden zu können, sondern alles, was sich im Rahmen

¹ „Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens incogitatione venire, [...]“

des Religiösen vollzieht, hat auf die Sakramente im Sinne der sieben lehramtlich definierten Heilszeichen zu verweisen (2012, 276–294).

Das Paradigma des Sakraments, das sicherlich gut tauglich ist, christlich-religiöse Vollzüge zu beschreiben, ist also in sich selbst derart deutungsoffen, dass ganz verschiedene Phänomene damit beschrieben werden können und diese nicht nur unterschiedlich gedeutet, sondern – sowohl bei Boff als auch bei Menke etwa gibt es diesen kritischen Subtext – auch bewertet werden.

Trotz dieser Unklarheit taugt es faktisch eben doch recht gut als Deutungsparadigma auch in der Praktischen Theologie. So kann Hubert Windisch (*1949) das seelsorgliche Gespräch mit diesem Paradigma beschreiben (1989, 90 u.ö.) und in seiner Folge Philipp Müller (*1960) auch die Predigt (2007, 307–310). In den aktuellen amtstheologischen Diskursen kann ‚Sakramentalität‘ sowohl kritisch als auch als positives Gegenkonzept zu ‚Sakralität‘ gedeutet werden, wie Beiträge von Herbert Haslinger (*1961) (Haslinger 2019) und Matthias Reményi (*1971) (Reményi 2020) belegen. Es kann auch als Deutungsschema für eine christliche Existenz als solche dienen, wie etwa Katja Boehme (*1961) am Beispiel von Madeleine Delbrêl (1904–1964) zeigt (vgl. Boehme 2021).

Das Zeichen als theologische Bezugsgröße

Bei diesen weitgehenden Einsatzmöglichkeiten des Sakramentskonzeptes und damit des Zeichenbegriffs wundert es nicht, dass die Semiotik als nahestehende Bezugstheorie im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen Siegeszug nicht nur in den Kulturwissenschaften, sondern auch in der Theologie angetreten hat. Theoriebildungen zum Zeichen hatte es sicherlich immer gegeben, seit es entsprechende diskursive Reflexion überhaupt gegeben hatte (vgl. Nöth 2000, 1–57). Trotzdem muss sich die Semiotik als explizite Wissenschaft vom Zeichen und als kulturtheoretische Metatheorie erst finden (vgl. Nöth 2000, 1–57).

In der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts scheint es eine Bedeutungsentwicklung des Zeichens zu geben, die zunächst unabhängig von den älteren Theoretikern des Zeichens, wie Charles Sanders Peirce (1839–1914) (Peirce 1983) oder Ernst Cassirer (1874–1945) (Cassirer 2010), vonstatten ging.

Im Denken von Otto Semmelroth (1912–1979) etwa spielen zeichen- wie kommunikationstheoretische Überlegungen eine Rolle, die durchaus auf der Höhe der Zeit sind, ohne dass sie sich explizit auf die zeitgenössischen Veröffentlichungen in der Philosophie beriefen. So erscheint 1962 – zeitgleich mit dem posthum veröffentlichten Werk *How to do things with Words* von John L. Austin (1911–1960) – seine Wort-Gottes-Theologie *Wirkendes Wort*. Darin bildet die Idee, Handlungen als Kommunikation und Kommunikation als Handlung zu verstehen, den Ausgangspunkt einer *Relecture* der gesamten Dogmatik (vgl. Semmelroth 1962, 40–48). Von dieser Idee wird im Übrigen

auch das Sakramentenkonzept neu bestimmt (vgl. Semmelroth 1962, 51). Im gleichen Werk betont Semmelroth (1962, 227) die erschließende Kraft des Paradigmas der Zeichenhaftigkeit für religiöse Vollzüge, wiederum ohne, dass er parallele kulturwissenschaftliche oder philosophische Entwicklungen benennen würde.

In den beiden grundlegenden Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zur Kirche, *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*, wird das Zeichen ins Zentrum der lehramtlichen Verkündigung gestellt. Einerseits sei die Kirche „gleichsam [...] Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug“ (*Lumen gentium* 1), andererseits werden die „Zeichen der Zeit“ zu einer Art komplementärer Offenbarungsquelle erhoben (*Gaudium et spes* 4).

In der Zeit danach dürfte nicht zuletzt die Popularität (vgl. Nöth 2000, 125) Umberto Ecos (1932–2016) zu einer erleichterten und umfassenden Rezeption semiotischer Ideen in der Theologie beigetragen haben. In besonders expliziter und nachhaltiger Weise geschah das etwa durch den evangelischen Praktischen Theologen Winfried Engemann (*1959) (Engemann 1993).

Mehr als Inhalt – Ästhetik jenseits der Semiotik

Obwohl es von seiner Anlage her also gut geeignet erscheint, die Ambivalenz der religiösen Erscheinung zu deuten, weil es eben mindestens zwei Ebenen in sich zu vereinigen vermag, so hat das Konzept des Zeichens (und mit ihm das des Sakraments) doch auch seine Grenzen.

Im Bereich der Kunst stößt der deutsche Philosoph Gernot Böhme (1937–2022) (zur Person vgl. Gahlings 2022) auf die Grenzen einer semiotisch bestimmten ästhetischen Theorie. Bereits im 20. Jahrhundert sei deutlich geworden, dass die klassischen Theorien die durch die neuen technischen Möglichkeiten veränderte Form von Kunstwerken nur ungenau zu beschreiben vermögen (vgl. Böhme 1995/⁴2019, 11). Mit diesen neuen technischen Möglichkeiten sind zunächst die Reproduktion, dann die Verbreitung im Rahmen der sogenannten Neuen Medien gemeint und es ließe sich schließlich auch die technisch vollzogene Produktion darunter fassen. Die faktisch zeitgleich mit dieser Problemstellung sich entwickelnde Semiotik könne – so Böhme (1995/⁴2019, 7) bei aller Wertschätzung – nicht als Lösungsansatz dienen, weil es um Bilder gehe, „die nichts darstellen, nichts sagen und nichts bedeuten“. Grundsätzlich betrachtet er aber das Potenzial einer semiotisch gestimmten Kunsttheorie durchaus positiv:

„Diese Auffassung vom Bild als Zeichen ist nicht nur plausibel, sondern auch äußerst praktisch. Die Bildtheorie lässt sich nämlich damit unter die Semiologie oder Semiotik subsumieren, eine gut entwickelte, instrumentenreiche Disziplin. Die Semiotik hat ihren Ursprung in der Analyse der Sprache und kann als eine Art erweiterter Linguistik gelten. Entsprechend bietet es sich an, in einem erweiterten und übertragenen Sinne von Bildsprachen zu reden, die nach Semantik, Grammatik und Pragmatik untersucht werden können, so daß die innere Struktur eines Bildes analytisch er-

geschlossen werden kann und damit das eigentliche Ziel einer Behandlung des Bildes vorbereitet werden kann: nämlich das Bild zu verstehen“ (Böhme 1999, 27f.).

Die konkrete Kritik, die Böhme in *Theorie des Bildes* an Umberto Eco (1932–2016) als dem Protagonisten des beschriebenen Bedeutungsgewinns der Semiotik in allen Bereichen der Kulturdeutung übt, dürfte allerdings ins Leere laufen, weil das etwaige Fehlen eines Referenten (vgl. Böhme 1999, 33), eine Problemstellung ist, die Eco nachgerade zur Grundlage seiner Theorie macht (Eco 2002, 71; 1977/¹⁶2015, 60–68). Mit anderen Worten: Dass ein Bild auf etwas verweist – sei es durch Ähnlichkeit oder konventionelle Anspielung –, das es nicht gibt, nimmt ihm nach Eco noch nicht den Zeichencharakter. Diese Beobachtung wird wohl letztlich zum Ausgangspunkt, warum Eco die Bedeutung eines Zeichens gerade von der *intentio recipientis* her entwickelt und (1973/¹³2016) vom „offenen Kunstwerk“ spricht.

Die in sich richtige Antwort Böhmes verweist also aus der Perspektive der Kunsttheorie Ecos auf eine ganz andere Frage, nämlich auf jene, die sich stellt, wenn eben die Betrachterin/der Betrachter mit dem Bild gerade keinen Inhalt verbindet, sondern es zum Beispiel einfach „nett“ findet. Man mag an dieser Stelle eine formelle Semiose konstruieren, um der Kohärenz des semiotischen Systems willen, wird aber damit dem Phänomen wohl kaum gerecht.

Um das, was ja dennoch, wenn auch nicht semantisch explizit, in der Kunstbetrachtung geschieht, beschreiben zu können, bedient sich Böhme (1995/⁴2019, 29) des alltagssprachlich in diesem Zusammenhang gerne verwendeten Begriffs der ‚Atmosphäre‘. In letztlich phänomenologisch begründeter Überwindung einer rein subjektphilosophischen Erkenntnistheorie siedelt Böhme (1995/⁴2019, 22) den Begriff der Atmosphäre gerade zwischen Objekt und Subjekt an.

„Die Atmosphäre ist die gemeinsame Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen. Sie ist die Wirklichkeit des Wahrgenommenen als Sphäre seiner Anwesenheit und die Wirklichkeit des Wahrnehmenden, insofern er, die Atmosphäre spürend, in bestimmter Weise leiblich anwesend ist“ (1995/⁴2019, 34).

Die veränderte Dingontologie, die damit einhergeht, ermöglicht es ihm von einem rein rezeptionsästhetischen Ansatz abzuweichen und zu beschreiben, dass Atmosphären nachgerade hergestellt werden können (vgl. Böhme 1995/⁴2019, 35). Ausdrücklich erwähnt er in diesem Zusammenhang den religiösen Bereich als einen, in dem man sich seit jeher dieses Wissens bediene (vgl. Böhme 1995/⁴2019, 39). Hier wird also zum Beispiel durch eine bestimmte Gestaltung von Räumen und den bewussten Einsatz von Bildender Kunst und Musik ebenso wie durch das Ritual als repetitiver Handlungsabfolge Einfluss auf die Stimmung von Menschen genommen.

Die Konzeption des Atmosphäre-Begriffs bei Böhme kann von daher in einem (pastoral-)theologischen Kontext seine Wirkung entfalten. Zum einen bietet Böhme eine genuin ästhetische Theorie an. Mit ihrer Hilfe kann der Gegenstand als solcher zunächst in seiner Wirkung *clare et distincte* beschrieben werden. Gesellschaftliche, his-

torische, politische und ethische Fragen können sich nach dieser Klärung deutend und eventuell wertend anschließen, aber eben erst nachdem der Sachverhalt geklärt ist. Zum anderen braucht die Theorie keinen Rekurs auf die sakramental vorausgesetzten Inhalte. Da diese in der Regel ein komplexes Glaubens- oder Bekenntnissystem zur Grundlage haben, sind sie kaum ohne ausführlichen Diskurs über die Prämissen zu führen, selbst innerhalb ein und derselben Bekenntnis- bzw. Interpretationsgemeinschaft. Vor dem Hintergrund der beiden genannten Vorteile zeigt sich, dass die Überlegungen Böhmes zu einer Versachlichung der Diskussion beitragen und der Nüchternheit der Sachverhaltswahrnehmung dienen können, auch wenn der subjektive, oder besser: individuelle Aspekt – sofern er nicht explizit beachtet wird, was die Theorie an sich verlangt – ebenso Grund einer emotionalisierten Debatte sein kann.

Böhmes Theorie im Rahmen der Theologie

Eine Frage, in der sich die Möglichkeiten und Vorteile der Theorie besonders zeigen können, ist die nach der touristischen Wahrnehmung von Sakralräumen (vgl. Lang):² Was empfindet, wer einen Sakralraum betritt? Die einen werden einen definiert gläubigen Zugang zu dem haben, was sie da erleben, während andere dem Erleben eine individuelle, mal mehr, mal weniger religiöse Bedeutung beimessen mögen. Andererseits wird es auch die geben, die das architektonische Erleben als solches ausreichend finden und es nicht zum Ausgangspunkt einer – wenn auch nur impliziten – Semiose machen. Dieses Erleben, das hier ‚architektonisch‘ genannt wird, aber durchaus analog etwa in einer Gemeinschaftserfahrung vorliegen kann, die religiös gedeutet wird oder nicht, braucht ein Werkzeug, um beschrieben werden zu können.

Böhme selbst hat, wie gesagt, ein klares Verständnis für die religiöse Relevanz seiner Beobachtungen. Gerade die Sakralität eines Kirchenraumes dient ihm als ein Beispiel für die bewusst gestaltete Atmosphäre. Er macht diese am Verhältnis von Licht und Schatten bzw. an der Dämmerung fest:

„Entscheidend für die Dämmerung in kirchlichen Räumen ist ihre Begrenztheit. Zwar verlieren sich auch hier alle Dinge im Unbestimmten, aber gerade nicht wie in der Natur in unbestimmter Weite. Deshalb fehlt der Dämmerung in kirchlichen Räumen auch jenes gefährdende Moment des Sich-Verlierens in der Weite, das zur Erfahrung der Dämmerungsangst führen kann. Dagegen ist die heilige Dämmerung eher umschließend und bergend. Dem Charakter des Heiligen entspricht auf Seiten des Subjekts die Ahnung eines Geheimnisses, das die Dämmerung birgt“ (Böhme 1998, 93).

Das Mysteriöse der Stimmung einer Kirche entspräche in diesem Sinne dem Mysterium der Transzendenz. Mag diese Konzeption für eine gotische Kathedrale einleuch-

² Wenn in der Folge von Kirchenräumen gesprochen wird, dann im Sinne einer exemplarischen Auswahl zur Verdeutlichung. Mutatis mutandis gelten die Überlegungen sicherlich auch für Bauten anderer Religionen und eventuell sogar für quasi-sakrale Bauten wie etwa Konzertsäle oder Stadien.

tend sein, dürfte sie für eine barocke Raumgestaltung doch kaum sinnvoll zur Anwendung kommen. Die Mittel, mit denen unterschiedliche Zeiten und Kulturen sakrale Atmosphären schaffen, scheinen also durchaus verschieden zu sein. Die grundlegende Intuition Böhmes, dass dabei dem Licht eine besondere Rolle zukommt, liegt sicherlich nahe. Bei aller Unterschiedlichkeit und Differenzierung kann sein theoretischer Ansatz aber dennoch helfen, diese Mittel und ihre Wirkungen zu beschreiben.

Dass Sakralität jenseits eines umrissenen Bekenntnissystems eine Wirkung auf Menschen hat, sei ein Faktum, so Böhme, das die Religionsgemeinschaften nicht zu würdigen wüssten. Sie würden allzu sehr auf ihre Deutungshoheit bestehen (vgl. Böhme 1998, 87). Gleichzeitig sieht er aber auch die Gefahr, die vom bewussten Einsatz von Atmosphären ausgehen kann. Diese sind – gerade, weil sie seiner Ansicht nach machbar sind – potenziell manipulativ (vgl. Böhme 1998, 85): „Der Hinweis auf das weitverbreitete und in vielen Berufen spezifizierte Wissen darum, wie man Atmosphären macht, legt zugleich den Gedanken nahe, daß mit diesem Wissen eine bedeutende Macht gegeben ist“ (Böhme 1995/⁴2019, 39).

Vor dem Hintergrund der aktuellen Überlegungen, die Sakralität als ein Instrument unangemessener, weil etwa intransparenter Machtausübung wahrnehmen, hat die nüchterne Theorie Böhmes das Potenzial, als kritisches Werkzeug zu dienen. Sie kann Manipulationen entlarven, ohne etwaige positive Funktionen negieren zu müssen.

Damit werden andere Theorieansätze gerade nicht obsolet. Im Vergleich zum zunächst angerissenen Sakramentenparadigma etwa „kann“ das Atmosphärenparadigma Dinge, die das erstere nicht kann, ohne dass es das leisten würde, wofür jenes gefunden oder erfunden wurde. Das Konzept von Sakramentalität zielt auf fest definierte Inhalte und setzt – in unterschiedlicher Weise – einen Transzendenzbezug voraus. Das Konzept Böhmes kann die gleichen Sachverhalte beschreiben und verzichtet dezidiert auf beide Prämissen. Je nach Fragestellung und Diskursdesign können beide Theorien also durchaus gemeinsam im Sinne einer komplementären Betrachtung herangezogen werden oder sich als völlig unvereinbar herausstellen.

Das Atmosphäre-Konzept Böhmes ist also weit davon entfernt, eine welterklärende Theorie zu sein. Gerade das macht nicht nur ihren Charme aus, sondern lässt sie auch ein hochfunktionales Werkzeug der Welterschließung sein. In diesem Bild bleibend ist sie weder ein Universalschraubenzieher noch ein Schweizer Taschenmesser – wenn es solche im Bereich der Theoriebildung überhaupt (noch) geben kann. Vielmehr ist sie ein Feinmechanikwerkzeug, das eine Sache sehr gut kann.

Diese Fähigkeit begründet im Übrigen ihre Validität. Die Atomkonzepte, die sich im Laufe der Schullaufbahn als scheinbar falsch erwiesen hatten, sind dies letztlich ja nicht. Sie beschreiben eine Wirklichkeit, die immer komplexer ist, als jede sprachlich-symbolische Repräsentation derselben, in dem Ausmaß korrekt, das zur Beantwortung der jeweiligen ‚Forschungs‘-frage notwendig war. Mehr konnten diese Konzepte, die deshalb nicht umsonst ‚Modelle‘ genannt werden, nicht, aber auch nicht weniger.

In gleicher Weise lässt sich ein Ausschnitt von Wirklichkeit im Hinblick auf eine bestimmte Forschungsfrage mithilfe des Atmosphäre-Konzeptes Böhmes derart erschließen, dass ein Beschreibungsmodell mit kritischem Potenzial entsteht.

Literaturverzeichnis

- Augustinus von Hippo (1962). *De doctrina christiana*. In: *Corpus Christianorum*. Series Latina 32.
- Austin, John L. (1962). *How to do things with Words*. Oxford: University Press; dt.: ders. (²1979). *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*. Stuttgart: Reclam.
- Böhme, Gernot (1995/⁴2019). *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot (1999). *Theorie des Bildes*. München: Fink.
- Böhme, Gernot (1998). *Anmutungen. Über das Atmosphärische*. Stuttgart: Edition Tertium.
- Boehme, Katja (2021). *Sakramentalität der Laien. Das Beispiel Madeleine Delbrêl*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 169, 339–348.
- Boff, Leonardo (1976). *Kleine Sakramentenlehre*. Düsseldorf: Patmos.
- Cassirer, Ernst (2010). *Philosophie der symbolischen Formen*. Hamburg: Meiner.
- Eco, Umberto (2002). *Einführung in die Semiotik*. Paderborn: Schöningh.
- Eco, Umberto (1977/¹⁶2015). *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Eco, Umberto (1973/¹³2016). *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Engemann, Winfried (1993). *Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen*, Tübingen: Francke.
- Gahlings, Ute. Nachruf Gernot Böhme, abrufbar unter: <http://www.ipph-darmstadt.de/wp-content/uploads/2022/03/2022-Nachruf-Gernot-Boehme-von-Ute-Gahlings-fertig.pdf/> [27.8.2023].
- Haslinger, Herbert (2019). *Sakramentalität, nicht Sakralismus. Zur Rede vom Sakralen in Theologie und Kirche*. In: *Theologie und Glaube* 109, 353–372.
- Kuhn, Thomas S. (²1969/¹⁶2001). *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolution*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lang, Sebastian (im Erscheinen). *Gefühlte Heiligkeit? Überlegungen zur touristischen Wahrnehmung von Sakralbauten*. In: Benjamin Dahlke & Michael Quisinsky (Hg.). *Kirche für andere sein? Transdisziplinäre Beiträge zu Grace Davis Konzept der vicarious religion*. Darmstadt: WBG.
- Menke, Karl-Heinz (2012). *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*. Regensburg: Pustet.
- Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Weiterbildung und Kultur, Rheinland-Pfalz (Hg.). *Lehrpläne für die naturwissenschaftlichen Fächer für die weiterführenden Schulen. Biologie, Chemie, Physik. Klassenstufen 7 bis 9/10, Mainz 2014*, abrufbar unter: https://naturwissenschaften.bildung-rp.de/fileadmin/user_upload/naturwissenschaften.bildung-rp.de/Alt/pdf-download/Lehrplaene_Endversion_online.pdf/ [24.8.2023].
- Müller, Philipp (2007). *Predigt ist Zeugnis, Grundlegung der Homiletik*, Freiburg/Br.: Herder.
- Nöth, Winfried (²2000). *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart: Metzler.
- Peirce, Charles S. (1983). *Phänomen und Logik der Zeichen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Reményi, Matthias (2020). Kirche, Amt und Sakramentalität: Eine Bestandsaufnahme angesichts der Missbrauchskrise. In: Richard Hartmann & Stefan Sander (Hg.). Zeichen und Werkzeug. Die sakramentale Grundstruktur der Kirche und ihrer Dienste und Ämter. Ostfildern: Grünewald, 87–116.
- Semmelroth, Otto (1962). Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung, Frankfurt/M.: Knecht.
- Vorgrimmler, Herbert (1987). Sakramententheologie, Düsseldorf: Patmos.
- Windisch, Hubert (1989). Sprechen heißt lieben. Eine praktisch-theologische Theorie des seelsorglichen Gesprächs, Würzburg: Echter.
- Zweites Vatikanisches Konzil (1964/1966). Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband 1, 139–359.
- Zweites Vatikanisches Konzil (1965/1968). Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband 3, 377–397.

Dr. theol. Sebastian Lang M.A.
Generalvikar des Bistums Mainz
Bischofsplatz 2
55116 Mainz
Generalvikar(at)bistum-mainz(dot)de

Vom Gehorsam zur Leistung Die „Positivgesellschaft“

Der koreanischstämmige Philosoph Byung-Chul Han analysiert in Teilen der westlichen Gesellschaften einen interessanten Wandel: die Disziplinargesellschaft, in der Individuen in eine feste Ordnung eingefügt werden sollten bzw. sich davon emanzipierten, wird durch eine Positiv- bzw. Leistungsgesellschaft abgelöst. Sie folgt einer vornehmlich neoliberalen Logik und muss daher alle negativen Anteile eliminieren, da Negativitäten den „Deal“ stören. Ein Christentum bzw. eine Religion, die Kontingenzen voraussetzt und bewältigen möchte, wird damit buchstäblich funktionslos. Dies hat fundamentale Konsequenzen für die Pastoraltheologie: Sie kann nicht mehr davon ausgehen, dass Menschen heute etwas fehlt, was Religion füllen oder ergänzen könnte. Zugleich muss sie auf die Aporien dieser Gesellschaftslogik hinweisen und sich mit denen solidarisch erweisen, die in ihr nicht bestehen können.

The Koreanian-born philosopher Byung-Chul Han analyzes an interesting change in parts of Western societies: the disciplinary society, in which individuals were supposed to be inserted into a fixed order or emancipated themselves from it, is being replaced by a meritocracy. It follows a primarily neoliberal logic and must therefore eliminate all negative parts, as negativity disrupts the "deal". A Christianity or a religion that presupposes human limitations and wants to cope with them becomes literally functionless. This has fundamental consequences for pastoral theology and care: it can no longer assume that people today lack something that could fill or complement religion. At the same time, it must point out the aporias of this social logic and show solidarity with those who cannot survive in it.

„Im Grunde gut“: Kontextualisierung und Vorstellung der gewählten Referenztheorie

2020 erschien der Band „Im Grunde gut“ des niederländischen Autors Rutger Bregman in deutscher Übersetzung (vgl. Bregman 2020). Anliegen des Bandes ist, eine „neue Geschichte der Menschheit“ zu schreiben. Seine Grundthese: Der Mensch ist besser als gedacht, ja im „Grunde gut“. Bregman beschreibt beispielsweise Solidareffekte inmitten der Kriegsbombardements des Zweiten Weltkriegs in Großbritannien und möchte zeigen, dass diese gerade nicht, wie intendiert, zur Demoralisierung im Sinne eines „alle gegen alle“ in der Zivilbevölkerung führten. Sicherlich wäre hier – wie auch bezüglich des gesamten Bandes – zu diskutieren, inwieweit solche Solidarisierungen nicht eher sozialpsychologisch herzuleiten wären – etwa im Sinne von „Feindbilder bzw. Katastrophenerfahrungen verbinden“ (vgl. Bude 2019, 77–79). Solche Diskurse wären gewiss andernorts zu führen. Interessant ist hingegen das Phänomen einer solch breit ausgearbeiteten These an sich. Es lässt sich mit dem Begriff einer „Positivkultur“ (vgl. Reckwitz 2019, 206, 232) beschreiben, der für den Umgang mit negativen Emotionen der Ort fehlt und dafür in augenfälliger Weise auch nicht auf

Religion zurückgreift. Diese zeitgenössischen Reflexionen weitet und kontextualisiert der Ansatz der „Positivgesellschaft“ bei Byung-Chul Han. Ihr Inhalt bzw. Ziel sind die Leistungskapazitäten des ausschließlich Positiven. Dazu muss sie alles Negative bzw. Ambivalente, das auch die Moderne nicht hinter sich lassen konnte bzw. neu oder anders hervorbrachte – mithin jegliche Kontingenz – gedanklich eliminieren, praktisch verdrängen, überspielen oder (u. U. affektiv) unwirksam machen – gerade ohne hierfür Potenziale der klassischen Religionen zu nutzen, denn diese arbeiten zumeist mit Negativitäten. Hierzu zwei zentrale Zitate:

„Das allgemeine Verdikt der Positivgesellschaft heißt ‚Gefällt mir‘. [...] Die Positivgesellschaft meidet jede Spielart der Negativität, denn diese bringt die Kommunikation ins Stocken. [...] Die Negativität der Ablehnung lässt sich vor allem nicht ökonomisch verwerten“ (Han 2015, 16f.).

„Foucaults Disziplinargesellschaft aus Spitälern, Irrenhäusern, Gefängnissen, Kasernen und Fabriken ist nicht mehr die Gesellschaft von heute. An ihre Stelle ist längst eine ganz andere Gesellschaft getreten, nämlich eine Gesellschaft aus Fitnessstudios, Bürotürmen, Banken, Flughäfen, Shopping Malls und Genlabors. Die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ist nicht mehr die Disziplinargesellschaft, sondern eine Leistungsgesellschaft. Auch ihre Bewohner heißen nicht mehr ‚Gehorsamssubjekt‘, sondern Leistungssubjekt. Sie sind Unternehmer ihrer selbst. Archaisch wirken inzwischen jene Mauern der Disziplinaranstalten, die die Räume des Normalen von denen des Anormalen abgrenzen. Foucaults Analytik der Macht kann die psychischen und topologischen Veränderungen nicht beschreiben, die sich mit dem Wandel der Disziplinargesellschaft zur Leistungsgesellschaft vollzogen haben. Auch der häufig verwendete Begriff der Kontrollgesellschaft wird jenem Wandel nicht gerecht. Er enthält immer noch zu viel Negativität. Die Disziplinargesellschaft ist eine Gesellschaft der Negativität. Sie wird bestimmt von der Negativität des Verbots. Das negative Modalverb, das sie beherrscht, ist Nicht-Dürfen. Auch dem Sollen haftet eine Negativität, die des Zwangs an. Die Leistungsgesellschaft entledigt sich immer mehr der Negativität. Gerade die zunehmende Deregulierung schafft sie ab. Das entgrenzte Können ist das positive Modalverb der Leistungsgesellschaft. Sein Kollektivplural der Affirmation Yes, we can bringt gerade den Positivitätscharakter der Leistungsgesellschaft zum Ausdruck. An die Stelle von Verbot, Gebot oder Gesetz treten Projekt, Initiative und Motivation. Die Disziplinargesellschaft ist noch vom Nein beherrscht. Ihre Negativität erzeugt Verrückte und Verbrecher. Die Leistungsgesellschaft bringt dagegen Depressive und Versager hervor“ (Han 2016, 19f.).

Die positivisierte Leistungsgesellschaft tritt somit neben die Disziplinargesellschaft bzw. nimmt in einigen gesellschaftlichen Bereichen deren vormalige Rolle ein. Der Clou liegt darin, dass auch die Positivgesellschaft nicht auf Disziplinierung verzichtet. Diese ist allerdings in das Individuum hineingewandert und wird zur buchstäblichen Selbst-Aufgabe. Dabei und dazu unterwirft man sich interessanterweise ‚neuen Autoritäten‘. Im Freizeitbereich sind dies Tracking-Uhren mit Schrittzählern, idealen Körperindices oder selbstgesetzten Trainingszielen. Als neue Autoritäten dessen, was in der Logik des ‚noch besser‘ zu konsumieren ist, treten Influencer*innen auf, deren Marktwert, also Effektivität, sich ebenfalls an der Zahl der Follower bemisst. Im Wissenschaftsbereich wird Leistung durch die Rankings bestimmter Zeitschriften, in denen Publikationen akzeptiert werden, den Nachweis kompetitiver Drittmittel oder durch hochdotierte Fellowships messbar. Es geschieht damit kein Verzicht auf Disziplinierung, sondern

eine Anpassung an Standards, die, vergleichbar mit den klassischen Autoritäten Staat, Kirche, gesellschaftliche Konventionen, ebenfalls äußerlich sind, aber indem sie verinnerlicht werden, wirksamer und subtiler arbeiten. Zudem ist eine Emanzipation von solchen neuen und anderen Autoritäten schwieriger, da sie Teil des eigenen Selbst geworden sind bzw. nahezu alle Lebensbereiche durchdringen. Das Controlling wird schließlich zum Ort des ‚Gerichts‘ und Zählen zum Maßstab, der die Akzeptanz durch die alten Autoritäten bzw. ein Erfüllen von konventionellen ‚Standespflichten‘ ablöst. Das Menschenbild des daraus hervorgehenden Leistungsparadigmas ist jenes der ‚Positiven Psychologie‘: Du bist gut, kannst aber immer noch besser werden. Das darauf fußende „Positive Leadership Concept“ überführt diese Ansätze in ein neoliberales Verständnis von Mensch und Gesellschaft (vgl. Gilman et al. 2009; Clifton/Harter 2019): Nur wer in die Logik der Leistungssteigerung mit einsteigt, den Optimierungsdruck in positive Energie umzuwandeln weiß, ist erfolgreich und kann dies andere sehen lassen. Dies erinnert an das ‚Prosperity Gospel‘, wie es u. a. in evangelikalen Kreisen maßgeblich ist: Am persönlichen, beruflichen und wirtschaftlichen Erfolg lässt sich der Grad der Erwählung bzw. der geschenkten Gnade ablesen (vgl. Coleman 2016). Damit verbindet sich paradoxerweise ursprünglich das Menschenbild des Calvinismus. Der Mensch kann nichts aus sich, sie*er erhält, falls jemand wirklich erwählt ist, alles unverdient direkt von Gott. Zum Indikator hierfür werden die außen sichtbare Leistungsfähigkeit und ihr Erfolg. Effektivität ist höchster Maßstab. Offenbar hat sich diese Logik in der Positivgesellschaft insofern verselbstständigt, als sich ein uneingeschränkt positives und stets zu optimierendes Menschenbild als steigerungslogisch wirkungsvoller oder marketingtechnisch passender erwiesen hat. Gerade diese Transformation ist theologisch höchst interessant. Indem nämlich das Menschenbild der Positivgesellschaft ein anderes als das christliche ist, die in der Geschichte entwickelten Strategien eines Optimierungszwangs jedoch vergleichbar bleiben, entkoppelt sich die Positivgesellschaft von ihrem religiösen Ursprung. Der Grund für solche Entkopplung liegt unter anderem in der neoliberalen Verzweckungslogik des Menschen begründet. Die*der Einzelne sind Mittel zum Zweck für den Erfolg des Unternehmens, indem sie sich und damit das Ganze optimieren. Sie müssen sich einfädeln und ihre Individualität so weit zurückfahren, als es den Unternehmenszielen dienlich ist. Dies verweist auf eine weitere Dimension, die den Neoliberalismus bzw. Spätkapitalismus auszeichnet: seine buchstäbliche Gnadenlosigkeit (vgl. Bucher 2019). Gnade ist nichts, was sich noch irgendwie erwerben lässt, sie ist, um ein calvinistisches Theorem aufzunehmen, im Sinne der „doppelten Prädestination“ entweder vorhanden oder nicht (vgl. Pangritz 2009).

Sicherlich kommen solche Ansätze vielfach in Krisen bzw. markieren an sich ein Krisenphänomen der modernen Gesellschaft (vgl. Ossewaarde 2018). Ein Problem ist allerdings die Tatsache, dass man bisher wenig wirklich funktionierende gesellschaftliche Alternativen zur Auswahl zu haben scheint, die den Praxistest bestehen. Auch wenn die Positivgesellschaft etwa ökonomisch an vielen Orten in die Krise gekommen

scheint, gesellschaftlich erweisen sich ihre Prämissen als sehr präsent: Der Mensch ist gut und darin immer noch zu optimieren (vgl. Röcke 2021; Fiedel 2023).

Persönlicher Erschließungszusammenhang der Referenztheorie

In der Seelsorge arbeitet man sich auf unterschiedlichen Ebenen am Bedeutungsverlust des Christentums bzw. der Kirche ab. Hierbei scheinen sich schon länger verschiedene Pole herauszubilden. Für die einen liegt in der Kirchenkrise bzw. in der mangelnden Qualität pastoraler Angebote die eigentliche Herausforderung, andere sehen eine Glaubens- oder Gotteskrise am Werk, wieder andere finden, dass viele Menschen seelsorgliche Angebote nicht genügend zu schätzen wüssten. Die Beschäftigung mit kulturtheoretischen Entwürfen wie jenem der Positivgesellschaft kann womöglich einen Verbindungspunkt jenseits all dieser Deutungen anbieten. Es kann deutlich werden, wie sich gesellschaftliche Parameter auf eine Weise verschieben, die *jegliche* Form von transzendent begründeter Kontingenzbewältigungspraxis funktions- bzw. bedeutungslos machen. Auch dort, wo die leistungsorientierte Positivgesellschaft an ihre Grenzen kommt, führt das nicht zwingend, ja nur absolut vereinzelt zu einer Hinwendung zur Religion. Eher werden Coaches, psychologische Expertise oder Finanzberater*innen zu Helfer*innen in der Krise. Während der Corona-Pandemie waren dies Virolog*innen, die fast metaphysische Bedeutung erlangten: Wo sie in ihren Analysen und Prognosen fehl gingen, erwies sich die Öffentlichkeit als ausgesprochen ungnädig. Das kann einerseits entlastend sein, zugleich führt es aber in die Frage, welche Rolle der Religion innerhalb einer nächsten Gesellschaft überhaupt noch zukommen kann. Wird sie, wie empirische Studien belegen, sich vor allem in kleineren Kirchen bzw. Gemeinschaften konkretisieren, steht die Frage im Raum, in welchem Selbstverhältnis die Religionsgemeinschaften sich künftig zu einer nicht christlichen Mehrheitsgesellschaft sehen. Werden Christ*innen weiterhin dem inklusiven Selbstbild der Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils folgen oder wird das Christentum zu einer „kleinen Herde“ bzw. schlimmer noch zu einer Sekte, die sich nach innen hin abschließt und keinen wesentlichen Auftrag für das Ganze mehr wahrzunehmen bereit bzw. fähig ist? In den Niederlanden und sicherlich bald auch im deutschsprachigen Raum sind dies die wesentlichen ekklesiologischen Zukunftsfragen.

Inwiefern kann die Positivgesellschaft zu einer Metatheoriebildung beitragen?

Wenn Glaube und Handeln allerdings existenziell bedeutsam oder wirksam werden wollen bzw. die Frage nach der Plausibilität fachtheologischer Begrifflichkeiten sich weiterhin stellen soll, kann kein christlich gedeutetes universelles Kontingenzzparadigma mehr als Ausgangspunkt dienen. Der Kontingenzzbegriff ist hier in Anlehnung an Hermann Lübbe (vgl. Lübbe 1986) gebraucht – weniger an Aristoteles – und meint

hier menschliche Begrenzungen und deren potenzielle Aufhebung an sich. Also auch die Aufhebung der Begrenzung konkreter Lebenssituationen/-praktiken wie Liebe und Freundschaft. Die Religion stand lange dafür, dass auch hier nichts verloren geht. Gerade diese nach Lübbe klassische Funktion hat sie eingebüßt, wenn es etwa heißt: „In unseren Herzen lebst du weiter.“ Den meisten Menschen fehlt heute nichts, was Religion ergänzen bzw. füllen könnte. Ihnen zunächst – wie etwa Paulus im Römerbrief – die Hölle heiß zu machen, um nachher den Himmel umso schmackhafter (bzw. notwendig) vorzustellen, funktioniert nicht nur nicht mehr, es ist auch als ressentimentgeladene Prämisse äußerst zweifelhaft (vgl. Mishra 2017). Für die Seelsorge bedeutet dies, dass Menschen sich das aussuchen, was zu ihnen und ihrer Lebenssituation passt bzw. dem dienlich ist. Dies ist allerdings, gerade im Ritualbereich, nicht mehr konkurrenzlos. Wie der Bereich des Spiritual Care bezeugt, müssen Angebote, die überhaupt noch gefragt werden, ökumenisch bzw. religionsplural angelegt werden (Liefbroer 2020). Daher kann seelsorgetheoretisch nicht von der Annahme ausgegangen werden, christliche Seelsorge würde auf ein universales Bedürfnis antworten und sei unverzichtbar. Eine säkulare Leistungs- und Positivkultur hat sich – und uns – hiervon befreit; wenn auch während der Corona-Zeit immer noch und wieder spürbar war, wie stark sich das Narrativ eines „Not lehrt beten“ innerhalb des kirchlich-pastoralen Echoraums hält (vgl. Theuermann 2021). Falls es überhaupt noch ein Vermissen Gottes – oder von Religion – geben kann, dann ist ein solches sowohl empirisch bzw. existenziell lediglich als eines in der ‚Ersten-Person-Perspektive‘ Erlebtes theologisch zu post-rationalisieren. Dabei kann sich zeigen, dass der Glaube ein selbstdefiniertes (!) ‚spezifisches Zuwenig‘ (er-)füllt oder die Antwort auf eine Frage bedeutet, die „ich vorher gar nicht hatte“ (vgl. Bätzing 2019). Schließlich: Erst unter Absehen von einer universell bzw. überpersönlich verstandenen Kontingenzprämisse werden nicht nur die religiöse Funktionalisierungs- bzw. kulturpessimistische Ressentiment-Falle und ihre impliziten Normierungs- und Machtansprüche entschärft. Vor allem kann vor der Folie einer ‚Positivgesellschaft‘ die moderne Freiheitsprämisse erst vollumfänglich theologisch rezipiert werden, wenn hier auf jegliche, vermeintlich allgemein geltende Negativität und so schließlich auf die Notwendigkeit einer universellen Erlösung verzichtet wird.

Pastoral bzw. pastoraltheologisch erweist sich der Unterschied zwischen einer negativitätsbasierten Disziplinargesellschaft und einer positivierten Leistungsgesellschaft überdies als hoch aufschlussreich. Aus niederländischer Perspektive zeigen gerade das deutsche Sprachgebiet bzw. klassisch katholischere Länder stärker Züge einer Disziplinargesellschaft: Man emanzipiert sich in Letzteren immer noch von alten und neuen Autoritäten und versucht sie etwa im gemeinsamen Diskurs zu entmachten. Die Orte der Pastoral- bzw. Institutionenmacht wie Staat und Kirche werden häufig als Horte des beengenden Einflusses auf die Selbstentfaltung des Individuums erlebt bzw. gerieren sich so. Eine Positivgesellschaft hat diese bereits weitgehend bedeutungslos gemacht. Im öffentlichen Leben der Disziplinargesellschaft spielen allgemeine Regeln,

die es zu beachten bzw. anzumahnen gilt, eine viel größere Rolle als in der klassischen Leistungsgesellschaft. Hier gilt „Do your thing“, wie es die niederländische ING-Bank als ihr Slogan auf großen Plakatwänden postuliert.¹ In Disziplinargesellschaften bzw. durch diese Mentalität geprägte Nachfolgekulturen funktioniert beispielsweise die Bürokratie immer nach dem Prinzip der absoluten Rechtssicherheit. In Leistungsgesellschaften wird dieses aufgrund seiner verwaltungstechnischen Schwerfälligkeit durch das Prinzip der Effektivität ersetzt (vgl. Schwarting 2002).

Es macht also einen Unterschied, welche Gesellschaft bzw. welches gesellschaftliche Grundnarrativ man praktisch-theologisch als Kontext (an)erkennt. Die Disziplinargesellschaft beinhaltet immer noch die Negativität des Disziplinierenden, von der es sich und andere zu befreien gilt; die Leistungsgesellschaft verzichtet auf die äußere Befreiung und damit das Umstürzen der Strukturen aus Prinzip, sie verändert bzw. reorganisiert sich vor allem um der höheren Effektivität willen.² Befreiung ist dort, wo sich das Individuum überhaupt als unfrei erlebt, entweder der Gang in den Burnout oder das Aussteigen aus dem Hamsterrad, etwa durch die Reduktion der Arbeitszeit oder sogar einen Karriereausstieg. Nicht von ungefähr wird daher das „Aufhören“ auch in Deutschland innerhalb weitgehend neoliberal strukturierten Lebenswelten zu einem wichtigen kulturellen Thema. Es wird sogar eine „Kulturtechnik des Aufhörens“ vermisst (vgl. Welzer 2021, 207–261).

Leistung ersetzt Gehorsam. Oder anders: Gehorsam ist man in einer immer deutlicher singularisierten Positivgesellschaft vor allem sich selbst, den eigenen Zielen, den Verbesserungstools, Effektivitätsstandards und Evaluationsergebnissen. Sie haben sich dermaßen verinnerlicht und sind Teil des Eigenen geworden, dass der Gedanke an eine Befreiung von ihnen für viele einer Selbstaufgabe gleichkäme.

¹ Dies war etwa im Vergleich Deutschland/Niederlande während der Corona-Pandemie deutlich zu bemerken. Während man in Deutschland immer auf ein Update der neuesten Corona-Regeln und deren Befolgung erpicht war, stellten die Niederlande bis auf einige wenige Regeln die Verantwortung für die eigenen Gesundheit in das Ermessen des*der Einzelnen. Quarantänen wurden weder amtlich verordnet noch kontrolliert. Ebenso war etwa in Deutschland die berühmte FFP2-Maske in öffentlichen Verkehrsmitteln vorgeschrieben, in den Niederlanden ließ sich hingegen während jeder Zugfahrt die individuelle Kreativität beobachten, wie sich Masken basteln, nähen oder sonst erfinden lassen können.

² An dieser Stelle sei als Beispiel für ein Aufeinandertreffen von Disziplinar- und Leistungsgesellschaft die Schweizerische Netflixserie „Neumatt“ angeführt. Der älteste Sohn eines Schweizer Bauern ist homosexuell, hat sich vom engen Dorfleben auf dem Land emanzipiert und ist in Zürich zu einem wohlhabenden Consultant aufgestiegen. Sein Vater begeht am Beginn der ersten Staffel Selbstmord, weil er den Maßgaben eines outputorientierten Landlebens, das immer mehr neoliberalen Regeln folgt, nicht mehr standhält. Der Sohn rettet den Hof und zieht schließlich am Ende der ersten Staffel selbst als Bauer in seinen Heimatort zurück. Er findet sich dort allerdings mit den Ambivalenzen beider Welten konfrontiert: Hier das alte bäuerlich-dörfliche Leben, verkörpert in seinen Bauernkolleg*innen, die ihn und seine Lebensform nicht akzeptieren, gleichzeitig ‚seine‘ alte Welt der Effektivität und Produktionssteigerung, unter deren Vorgaben er nun selbst Bauer ist.

Kritisch zu diskutieren wäre sicherlich eine überzeichnende Dualität zwischen einer Disziplinar- und Leistungsgesellschaft. Beides existiert gewiss nicht in Reinform, jede moderne Gesellschaft wird gleichzeitig diese und noch andere Paradigmen bzw. Narrative kennen, an denen sie sich ausrichtet. Ähnliches gilt für ihre Nicht-Linearität. Beide Gesellschaftsformen sowie die behauptete Ablöse-Logik sind nicht eins zu eins auf die Wirklichkeit übertragbar (vgl. Horx 2014, 61–77). Dennoch sind die Grundzüge und Unterschiede gerade im kulturellen Vergleich deutlich zu erkennen. Wie Hans-Joachim Sander es für die Corona-Pandemie feststellte, führten die Bedeutung oder Nicht-mehr-Bedeutung der klassisch disziplinierenden Pastoralmacht (bzw. ihre Rudimente) in verschiedenen Ländern zu unterschiedlichen Lösungsstrategien (vgl. Sander 2020). Der Staat beanspruchte dann jene ursprünglich von der Kirche etablierte Machttechnik. Ein Lockdown, wie er etwa in Österreich oder anderen katholisch geprägten Ländern verordnet wurde, wäre in vormals protestantischen, heute neoliberal grundierten Ländern so nicht denkbar bzw. führte zu vorher ungekannten Protesten, als er auch nur für einige Tage kam. Emanzipationsbedürfnisse von der institutionellen Pastoralmacht in vormals protestantischen, heutigen Leistungsgesellschaften zeigen sich folglich als nicht so ausgeprägt, wie in jenen, die eher aus einer katholisch-disziplinierenden Tradition kommen. Die institutionelle Disziplinierung ist nach innen gewandert bzw. wird als ‚Controlling‘ von Arbeitgeberseite akzeptiert, da dies der allgemein anerkannten und potenziell honorierten Leistungssteigerung dient. Solche Zusammenhänge sind gerade für eine über- oder interkulturelle pastoraltheologische Fachkultur beachtenswert. Pastoraltheologie bedeutet dann in eher noch disziplinar-gesellschaftlich geprägten Bezügen etwas anderes als in jenen einer Leistungsgesellschaft. Dass Letztere allerdings einerseits aufgrund globaler Märkte und Säkularisierungsprozesse auf dem Vormarsch zu sein scheint und andererseits an ihre Grenzen kommt, zeigt den überkulturellen Mehr- und Zukunftswert pastoraltheologischer Beschäftigung mit einer zweckorientierten Positivierung menschlichen Lebens an.

Daher könnte gelten: Pastoraltheologie hat auch inmitten dieser Koordinaten und mit ihnen solidarisch zu leben, vor allem aber jene in den Mittelpunkt zu stellen, die nicht mithalten können, aussteigen oder unter die Räder kommen. Das bedeutet schließlich, inmitten dieser Welten anwesend zu sein, sie konzeptionell zu würdigen, ohne sie zu 100 Prozent zu affirmieren.

Zugleich stellt sich die Frage, welche ‚Referenztheorie‘ einer neoliberal konnotierten Positivgesellschaft mittel- bis langfristig nachfolgen könnte: Wird die Frage nach identitätspolitisch aufgeladenen Diskursen einen stärkeren Einfluss bekommen als zweckrationales bzw. ökonomisches Leistungsdenken? Der Autor folgender Zeilen sieht zumindest erste Anzeichen:

„It is the rise in inequality abetted by the neoliberal system that poses the most immediate threat to civil society. [...] Either way, the sun has set on neoliberalism. Both parties have drifted closer to something like mercantilism; the language of the

market has lost its magic. ‚Bidenomics‘ entails immense government spending; meanwhile, a new cadre—protectionists, crony capitalists, ethno-nationalists, and social and cultural provincials—has been rewriting party platforms. Republicans eagerly lambaste Big Tech and clash with [...] corporations, more intent on fighting a culture war than on championing commerce. People used to pray for the end of neoliberalism. Unfortunately, this is what it looks like“ (Menand 2023).

Literatur

- Bätzing, Georg (2019). Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die künftige (Hebr 13,14). Pastoral Schreiben im Anschluss an die Visitation in Frankfurt im Jahr 2018, abrufbar unter: https://hausamdom-frankfurt.de/fileadmin/redaktion/BEZIRKE/Frankfurt/downloads/Ffm_Ba_tzing_Pastoral_Schreiben_Visitation.pdf [23.9.2023].
- Bregman, Rutger (2020). Im Grunde gut. Eine neue Geschichte der Menschheit, Hamburg: Rowohlt. Niederländisch: Bregman, Rutger (2020). De Meeste Mensen deugen, Amsterdam: de Correspondent.
- Bucher, Rainer (2019). Christentum im Kapitalismus. Wider eine gewinnorientierte Verwaltung der Welt, Würzburg: Echter.
- Bude, Heinz (2019). Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee, München: Hanser.
- Coleman, Simon (2016). The Prosperity Gospel: Debating Charisma, Controversy, and Capitalism, in: S. Hunt (Hg.), Handbook of Global Contemporary Christianity: Movements, Institutions, and Allegiance. Brill Handbooks on Contemporary Religion, Vol. 12. Leiden: Brill, 276–296. https://doi.org/10.1163/9789004310780_014 [14.12.23].
- Clifton, Jim & Harter, Jim (2019), It’s the Manager. Gallup Finds that the Quality of Managers and Team Leaders is the Single Biggest Factor in Your Organization’s Long Term Success, New York: Gallup Press.
- Fiedel, Lotta (2023). Nichts anderes als Selbstoptimierung? Eine subjektivierungsanalytische Ethnographie psychotherapeutischer Praxis, Bielefeld: transcript.
- Gilman, Richard et al. (Hg.) (2009). Handbook of Positive Psychology in Schools. New York: Routledge.
- Han, Byung-Chul (2015). Transparenzgesellschaft, Berlin: Matthes und Seitz.
- Ders. (2016). Müdigkeitsgesellschaft, Burnoutgesellschaft, Hoch-Zeit, Berlin: Matthes und Seitz.
- Horx, Matthias (2014). Das Megatrend Prinzip. Wie die Welt von morgen entsteht. München: Deutsche Verlagsanstalt.
- Liefbroer, Anke, Olsman, Erik, R. Ruad Ganzevoort et al. (2017). Interfaith Spiritual Care: A Systematic Review. *Relig Health* 56, 1776–1793. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0369-1> [14.12.23].
- Lübbe, Hermann (1986). Religion nach der Aufklärung. Graz: Styria.
- Menand, Louis (2023). The Rise and Fall of Neo-Liberalism, in: *The New Yorker* (17.7.2023), abrufbar unter: <https://www.newyorker.com/magazine/2023/07/24/the-rise-and-fall-of-neoliberalism> [23.9.2023].
- Mishra, Pankaj (2017). Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart. Frankfurt/M.: S. Fischer.

- Ossewaarde, Marinus (2018). Crises of Modernity. Discourses and the Rises of Financial Technologies in a Contested Mechanized World, in: *Philos. Technol.* 9–76. <https://doi.org/10.1007/s13347-017-0255-5> [14.12.23].
- Pangritz, Andreas (2009). Zur Prädestinationslehre bei Johannes Calvin, Karl Barth und darüber hinaus, in: https://www.etf.uni-bonn.de/de/fakultaet/systematische-theologie/systematische-theologie_downloads/pangritz/praedestinationslehre.pdf [23.9.2023].
- Reckwitz, Andreas (2019). *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin: Suhrkamp.
- Röcke, Anja (2021). *Soziologie der Selbstoptimierung*, Berlin: Suhrkamp.
- Schwarting, Gunnar (2002). 10 Jahre „Tilburger Modell“, abrufbar unter: https://www.uni-speyer.de/fileadmin/Lehrende/Schwarting_GunnarRobert/aufsatz5.pdf [23.9.2023].
- Theuermann, Philip (2021). Mehr als ein virusbedingter Zustand. ‚Leere Kirchen‘ als warnender Einblick in die nahe Zukunft. In: *Feinschwarz. Theologisches Feuilleton*, 20.4.2020, abrufbar unter: <https://www.feinschwarz.net/leere-kirchen-blick-in-die-zukunft/> [23.9.2023].
- Sander, Hans-Joachim (2020). Was die Corona-Krise über Staat und Kirche freilegt. In: *Feinschwarz. Theologisches Feuilleton*, 23.3.2020, abrufbar unter: <https://www.feinschwarz.net/coronakrise-und-pastoralmacht-kirche/> [23.9.2023].
- Welzer, Harald (2021). *Nachruf auf mich selbst. Die Kultur des Aufhörens*, Frankfurt/M.: S. Fischer.

Prof. Dr. Jan Loffeld
Chair of Practical Theology
Department Religion and Practice
School of Catholic Theology, Tilburg University
Nieuwe Gracht 61
3512 LG Utrecht / The Netherlands
j.loffeld(at)tilburguniversity(dot)edu

Die globalisierte Externalisierungsgesellschaft (Stephan Lessenich) Kann Kirche Teil der Lösung sein?

Abstract

Wir leben in einer Zeit multipler Krisen, die zugleich globaler Natur sind. Die Pastoraltheologie, die vorwiegend mit Soziologien aus und für die westliche Welt arbeitet, ist für die globale Perspektive schlecht gerüstet. Eine Analyse mit weltweitem Fokus und sozioökonomischem Blick legt der Soziologe Stephan Lessenich vor, der die Welt als globale Externalisierungsgesellschaft sieht. Anhand von drei Begriffen beschreibt er die unglückselige Dynamik: die Strukturen der Macht, den Mechanismus der Ausbeutung sowie den Habitus einer (unreflektierten) Praxis westlicher Bürger*innen. Wie diese Analyse die Pastoraltheologie inspirieren und Kirche sich als Teil der Lösung verstehen könnte, beschreibt der letzte Abschnitt.

We live in a time of multiple crises that are also global in nature. Pastoral theology, which primarily works with sociologies from and for the Western world, is not really prepared for the global perspective. The sociologist Stephan Lessenich presents an analysis with a global focus and a socio-economic perspective, who sees the world as a global externalizing society. He uses three terms to describe the unfortunate dynamic: the structures of power, the mechanism of exploitation and the habitus of an (unreflective) practice of Western citizens. The last section describes to what extent and how this analysis could inspire pastoral theology and how the church could see itself as part of the solution.

Wir leben im Zeitalter multipler globaler Krisen. Täglich werden wir von entsprechenden Medienberichten geradezu überschwemmt. Wissenschaftler*innen fordern sofortiges effektives Reagieren. Mit unserer westlichen, expansiven Lebensweise untergraben wir unsere eigenen Existenzvoraussetzungen. Die Lage wird gerne mit einem Heuschreckenschwarm verglichen, der sich explosionsartig vermehrt, dabei seine Ressourcen in kürzester Zeit auffrisst und schließlich – weil er seine eigenen Lebensgrundlagen vernichtet hat – selbst verschwindet. Während zuerst die Umwelt- und Klimaforscher*innen warnten, hört man nun zunehmend Stimmen aus der Wirtschaft: Kate Raworth (⁵2021, 343), die Begründerin der Donut-Ökonomie, fasst die aktuelle Situation zusammen: „Unsere Generation ist die erste, die in vollem Umfang erfasst, welchen Schaden wir unserem Planeten zu fügen, und sie ist wahrscheinlich auch die letzte Generation, welche die Chance besitzt, etwas dagegen zu unternehmen.“ Die Komplexität der Krise, das Ineinandergreifen von sozialen, politischen, kulturellen, ökologischen und ökonomischen Dimensionen erschwert ohne Zweifel das dringliche Voranschreiten. Im notwendigen Veränderungsprozess kommt jedoch dem Umbau der Wirtschaft eine zentrale Rolle zu – was nach der Formulierung der ambitionierten

Ziele der Agenda 2030 der UNO eingefordert wurde: „Unter der Annahme, dass es keine größeren Veränderungen in der Art und Weise gibt, wie Wirtschaft definiert ist und verfolgt wird, kommt es zu *massiven Widersprüchen* zwischen den sozio-ökonomischen und den ökologischen SDGs.“ (Weizsäcker von & Wijkman ⁵2019, 90; Hervorhebung: im Original).

Für das vielfach geforderte effektive Reagieren darauf bedarf es zunächst einer überzeugenden, validen Analyse, die aus meiner Sicht der Frankfurter Soziologe Stephan Lessenich (2016) bietet.

1. Vorstellung der Referenztheorie

Stephan Lessenich versucht die Globalisierungsdynamik, v. a. in ihrem sozioökonomischen Zusammenspiel, genauer zu erfassen und zu analysieren. In seiner Veröffentlichung *Neben uns die Sintflut* beschreibt er in emotionalem Tonfall und in durchaus starken Bild-Begriffen jene grundlegende Dynamik, die er als „Externalisierung“ bezeichnet. Seine Grundthese lautet: Die westliche, gutsituierte Gesellschaft ist aufgrund wirtschaftlicher Macht und (handels-)rechtlicher Vorteile global gesehen begünstigt und wälzt entstehende Lasten auf andere ohnmächtigere Länder ab – bei gleichzeitigem Abschöpfen des finanziellen Vorteils. Die Bürger*innen der westlichen Gesellschaften halten diese Dynamik durch ihr Tun aufrecht. Wir leben in einer globalen Externalisierungsgesellschaft.

Lessenich übernimmt den Begriff „Externalisieren“ aus der Unternehmenssprache. Sogenannte externalisierte Kosten tauchen in der Bilanzierung des Unternehmens als Ausgabekosten nicht auf, sondern werden als ausgelagerte von anderen, in der Regel von der Allgemeinheit, getragen. Ebenso lagern hochindustrialisierte Gesellschaften negative Effekte ihres Handelns auf weniger wehrhafte und weniger entwickelte Länder aus. „Externalisierung heißt in diesem Sinne: Ausbeutung fremder Ressourcen, Abwälzung von Kosten auf Außenstehende, Aneignung der Gewinne im Innern, Beförderung des eigenen Aufstiegs bei Hinderung (bis hin zur Verhinderung) des Fortschreitens anderer“ (Lessenich 2016, 25).

Ein solcher Prozess der Externalisierung ist weder etwas Abstraktes noch wird er von einer „unsichtbaren Hand“¹ gesteuert. Vielmehr stecken dahinter sehr konkrete soziale Akteur*innen, ein gewinnorientiertes Vorgehen von Großkonzernen und das stille Einvernehmen von Staaten-Lenker*innen unter aktiver – wenn auch oft ungewollter –

¹ Der häufig zitierte Begriff „die unsichtbare Hand“ („invisible hand“) wird als metaphorischer Ausdruck dem schottischen Ökonomen und Moralphilosophen Adam Smith zugeschrieben. Der Begriff bezeichnet die unbewusste Förderung des Gemeinwohls durch selbstregulierende Kräfte des Wirtschaftslebens. Dies entstünde dadurch, weil alle Akteure des Wirtschaftslebens an ihrem eigenen Wohl interessiert sind. Ob Smith selbst diesen Begriff auch so gemeint hat, ist höchst umstritten.

Beteiligung der Bürger*innen der westlichen Welt. In diesem meist verdeckten Zusammenspiel, in das wir alle verwoben sind, funktioniert Externalisierung. Und wir – so Lessenich (2016, 25) zugespitzt – leben gut damit, „weil andere schlechter leben. Wir leben gut [...] von dem, was andere leisten und erleiden, tun und erdulden, tragen und ertragen müssen. Das ist die internationale Arbeitsteilung.“

Diesen Externalisierungsvorgang, der die einen schädigt, die anderen begünstigt, zeichnet er anhand vieler konkreter Beispiele nach: Palmöl aus Indonesien, Baumwollpflanzungen am austrocknenden Aralsee, Textilindustrie in Indien und Bangladesch, Plastikmüllinseln im Nordpazifik, Garnelenzucht in abgeholzten Mangrovenwäldern. Das wohl bekannteste Beispiel ist der Exportschlager Soja. Das von EU-Staaten aus Südamerika importierte Soja wird zu 98 % für die Tiermast verwendet. Die Folgen: dauerhafte ökologische Schäden des Bodens durch massiven Einsatz von Giftmitteln, Zerstörung ländlicher Lebensformen und des Lebensraums vieler Tiere, Gefährdung der öffentlichen Gesundheit, Zwangsumsiedlungen und Landflucht, Menschenrechtsverletzungen, Korruption sowie strukturelle und wirtschaftliche Abhängigkeit. Der durchschnittliche Europäer verbraucht 61 Kilogramm Soja jährlich – durch den Verzehr von Fleisch. Dieser Teil steht freilich nicht auf der Verpackung des Schnitzels vom sojagemästeten Schwein (vgl. Soja 2023)². Spätestens an dieser Stelle könnte man nun den „moralischen Zeigefinger“ sehen und ein schlechtes Gewissen bekommen. Aber darum geht es dem Soziologen Lessenich gerade nicht (s. u.).

Anhand der folgenden drei Begriffe beschreibt Lessenich den Vorgang der Externalisierung: die *Strukturen der Macht*, der *Mechanismus der Ausbeutung* sowie der *Habitus einer (unreflektierten) Praxis*. Jeder dieser Begriffe ist wichtig, wobei der letzte insofern von besonderer Bedeutung ist, als erst das Handeln des Menschen die ersten beiden abstrakten Begriffe mit Leben füllt und wirksam macht.

Die *Machtstruktur* und -verteilung geht weltweit gesehen weniger auf eine Nord-Süd-Struktur als auf eine Zentrum-Peripherie-Figur zurück. Im asymmetrischen Kraftfeld bildet sich die Weltsozialstruktur ab, die nicht nur den monetären Bereich beziffert: „Die Lebens- und Entwicklungs-, Arbeits- und Produktions-, Mobilitäts- und Konsumbedingungen an einem ‚Ort‘ der Weltsozialstruktur hängen mit dem gesamten Bündel von Lebens-, Entwicklungs- und so weiter -bedingungen ‚andernorts‘ zusammen“ (Lessenich 2016, 54).

Während Strukturen den festen Rahmen abgeben ist der *Mechanismus der Ausbeutung* immer durch ein interaktives Moment charakterisiert: Ungleichheit meint „eine Beziehung zwischen Personen bzw. Personengruppen, deren Interaktion für die eine Seite größere Vorteile schafft als für die andere. [...] Es kann um materielle oder immaterielle Güter gehen, um Arbeit oder Vergnügen, Geld oder Liebe“ (Lessenich 2016, 55f.). Diese asymmetrische Interaktion trägt die Tendenz zur Verstärkung in sich, da

² Aktuelle Daten unter: Soja 2023.

machtvollere Ressourcen zum eigenen Vorteil ausgenutzt werden. Global gesehen geht es jeweils um einen technischen, finanziellen, vertrags- und kompetenzbedingten, militärischen, politischen usw. Vorsprung, der ausgenutzt, aber mit Hinweis auf anders geartete Gründe verschleiert und gerechtfertigt wird. Zum Mechanismus der Herstellung von Ungleichheit gehören auch die Möglichkeit des „Chancenhortens“ (opportunity hoarding) sowie Monopolisierung und die „soziale Schließung“ (Max Weber).

Schließlich wird Externalisierung erst „mit Leben gefüllt“ und aufrechterhalten durch eine soziale Praxis, die von den Akteur*innen als üblich und legitim wahrgenommen wird.

„Die Kategorie der sozialen Praxis bringt uns selbst als Akteure – unser eigenes Externalisierungshandeln – ans Licht, ohne aber wiederum auszublenden, dass diese Praxis in Strukturen stattfindet, die uns nicht ohne weiteres zugänglich oder gar verfügbar sind, und sich über Mechanismen vollziehen, die wir in aller Regel nicht unmittelbar beeinflussen können“ (Lessenich 2016, 51).

Dadurch halten wir als Konsument*innen, Mitarbeiter*innen einer Firma usw. die Externalisierung am Laufen. Diese Feststellung hat weitreichende Konsequenzen, was die Veränderungsmöglichkeiten und das Verantwortungsniveau betrifft. Sie weist einerseits auf das verknüpfte Zusammenspiel der besagten Faktoren hin und widerspricht andererseits zugleich einer verengten moralisch individualisierten Sichtweise des Problems.

Lessenich betont mehrmals, dass ein Soziologe den Mechanismus zunächst nicht unter der moralischen Kategorie als gutes oder böses Handeln betrachtet, sondern als eine soziale Möglichkeit: „Wir sind nicht deshalb aktive Externalisierer, weil wir alle böse, eigennützig oder fremd- bzw. ferngesteuert wären“, sondern wir tun es, „weil wir *es können*: weil gesellschaftliche Strukturen uns dazu in die Lage versetzen, weil soziale Mechanismen es uns erlauben“ (Lessenich 2016, 51; Hervorhebung: im Original)³ und weil die Umwelt, nämlich die gesellschaftliche und politische Praxis, unser Tun bestätigt und belohnt: „Das machen doch alle so!“ Gesellschaftliche Vorgaben und persönliches Tun spielen also zusammen. Lessenich (2016, 51) ringt um eine Balance bei der Zuschreibung von Verantwortung und versucht eine Deutung, die „unser Handeln weder verurteilen noch entschuldigen“ will. „Eine soziologische Beobachtung der Externalisierungsgesellschaft optiert nicht für Moralisation, sondern für Systemkritik“ (Lessenich 2016, 81). Zuallererst geht es Lessenich (2016, 52) darum, zu verstehen, „was wir eigentlich tun, wenn wir externalisieren, um auf dieser Grundlage über mögliche Alternativen nachdenken zu können. Und zwar erfolgversprechender, als wenn unser Verhalten schlicht für unmoralisch oder pathologisch, interessen- oder triebgesteuert erklärt würde.“

³ Obwohl das Buch eine biblische Metapher im Titel trägt, wird einzig an dieser Stelle beim Thema „Moral“ auf die Disziplinen von Theologie und Neurowissenschaft verwiesen.

Nach Lessenich lässt sich diese unglückselige Dynamik nur durch den Schleier des Nicht-wissen-Wollens aufrechterhalten. Die „Externalisierungsgesellschaft funktioniert [...] wesentlich auch auf individuellem und kollektivem Vergessen“, auf „Verdrängung und Abspaltung“ (Lessenich 2016, 67f.). Zugleich führt die fortschreitende Globalisierung dazu, dass externalisierte Kosten immer weniger extern gehalten werden können. Sie kehren wie ein Bumerang zu den Verursacher*innen zurück (Stichwort: Flüchtlingsströme). Ebenso ist es nach Lessenich (2016, 195) Zeit, vom Betroffenheitspathos und „vom moralischen Register des ‚Empört Euch!‘ ins politische Register des ‚Tut was!‘ zu wechseln“. Er beendet seine eindringliche Analyse mit dem Appell zur Tat und zur möglichen Veränderung: „Wir leben nicht nur über unsere Verhältnisse, sondern über die Verhältnisse der anderen – und zugleich unter unseren Möglichkeiten, nämlich unseren Möglichkeiten zur Änderung der Verhältnisse“ (Lessenich 2016, 196). Denn: „Nicht nach uns wird an den Folgen unserer Lebensweise laboriert werden, sondern hier und heute wird es bereits getan – neben uns“ (Lessenich 2016, 74).

2. Persönlicher Erschließungszusammenhang der Referenztheorie

Die Krisen und Herausforderungen, von denen permanent in der medialen Öffentlichkeit die Rede ist, gehören heute zweifellos zu den „Zeichen der Zeit“ (vgl. GS 4): „In den Zeichen der Zeit verbinden sich nüchterne Analyse der heutigen historischen Situation und pastorale Präsenz von Heilsgeschichte“ (Sander 2006, 193f.). Der Begriff „Zeichen der Zeit“ gehört zu den großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils (Delgado & Sievernich 2013), gilt als konzilstheologisches „Programmwort“ und erteilt Kirche und (Pastoral-)Theologie ihren Auftrag: Nur wenn die Kirche die Zeichen erforscht, kann sie den Menschen heute „auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens“ (GS 4) eine tragende Antwort geben.

Der Systematiker Hans-Joachim Sander hält – bei aller Unklarheit des Begriffs – zwei zentrale Merkmale fest. Das erste Kriterium betrifft den (Problem-)Horizont. In den Zeichen der Zeit wird sichtbar, was (grundsätzlich) alle Menschen angeht: Denn „wer sich an alle Menschen guten Willens wenden will, muss sich mit Problemen auseinandersetzen, die auch alle Menschen angehen. Das sind die Zeichen der Zeit, die eben nicht die Kirche bestimmt, sondern die sie bei den Menschen vorfindet, mit denen sie zu tun hat“ (Sander 2005, 623). Das zweite Kriterium bezieht sich auf die Menschenwürde und zwar im Modus des Fehlens bzw. des Bedrohtseins. Den Zeichen der Zeit – so Sander – wohnt ein Appell inne, der angesichts bedrohter Menschenwürde hörbar wird, Solidarität auslöst und „zum Widerstand gegen diese Bedrohung“ (Sander 2006, 197) aufruft. Die Menschenwürde ist universal, unteilbar und weckt – wo sie bedroht wird – Solidaritätspulse. In der Konfrontation wird auch das eigene Glaubensver-

ständnis „angefragt“ und im Hören und Unterscheiden der vielfältigen Stimmen und Impulse kann die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer verstanden werden (vgl. GS 44). Aufgrund dieses basalen Auftrags und aus „Sorge für das gemeinsame Haus“ (Papst Franziskus) haben Kirchen, Bischöfe und mit weltweit hörbarer Stimme Papst Franziskus eine Vielzahl von hervorragenden Analysen (vgl. exemplarisch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2021) erstellt und zu einer kulturellen, ökologischen und ökonomischen Umkehr aufgerufen. Doch: Wer fühlt sich angesprochen? Und mangelt es – trotz zahlreichen begrüßenswerten ökologischen Projekten und dem Bewusstsein für Schöpfungsverantwortung – nicht an einer grundlegenden Reflexion über das eigene Verflochtensein kirchlicher Einrichtungen an der von Lessenich beschriebenen globalen (Ausbeutungs-)Dynamik? Neben der ehrlichen Reflexion darüber, inwieweit man als Kirche selbst „Teil der (externalisierenden) Welt“ ist (vgl. GS 9) wird auch der Mangel an Umsetzungskompetenz kritisiert. Der Sozialethiker Markus Vogt konstatiert mit Blick auf die „Umweltenzyklika“ *Laudato si'* Folgendes: „Bisher mangelt es an institutionellen und pastoralen Impulsen zur Umsetzung der Enzyklika. Ohne diese läuft der weitreichende Anspruch, der mit dem Text gesetzt wird, ins Leere. Die großen Potentiale der Kirche als ökosozialer und kultureller *change agent* liegen bisher weitgehend brach“ (Vogt 2021, 267; Hervorhebung: im Original). Es fehlt schlichtweg an strategischer Umsetzungskompetenz – nicht an Analysen, ethischen Forderungen und der Proklamation begrüßenswerten Grundhaltungen (vgl. Bopp 2022).

Der Kongress der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie 2021 hat sich unter dem Titel „Buen vivir“ intensiv diesen Fragen gewidmet und die Frage aufgeworfen: „Was hat das mit Kirche und Pastoral zu tun? Sind das nicht eher Themen der Wirtschaftsethik und der Betriebsorganisation?“ (Widl 2022, 61). Inwiefern muss sich die Kirche mit den bisher scheinbar funktionierenden politischen Institutionen, sozialen, kulturellen und ökonomischen Mechanismen und Strukturen befassen, die sich für die aktuelle Metamorphose der globalen Welt aber als unbrauchbar erweisen (vgl. Beck 2017)? Neben der Unklarheit darüber, welcher theologischen Disziplin diese Fragen überhaupt zugeordnet werden sollen, resümiert Maria Widl selbstkritisch zum Kongress: „Haben wir nicht wieder primär zum Krisenbewusstsein gearbeitet; zugegeben mit oft eindrücklichen Vorträgen und Akteur:innen? Gibt es nicht schon genug dramatische Analysen, ja sogar sehr gute Arbeitshilfen der DBK ...?“ (Widl 2022, 61) Tatsächlich führt die Veränderung individueller Entscheidungen und Handlungsmuster nicht wesentlich weiter. Obendrein zeigt der sogenannte Knowledge-Action-Gap (vgl. Knutti 2019) wie wenig individuelles Bewusstsein unsere Alltagsroutinen und gewohnten Referenzen verändern. Was es bräuchte, sind kollektiv wirksame Musterunterbrechungen.

Tatsächlich hat das Fach Pastoraltheologie diese im globalen Horizont zu verhandelnden Fragen bisher weitgehend der christlichen Sozialethik überlassen. Sie werden

dann – zugespitzt formuliert – v. a. in Bildungshäusern, Sozialakademien und gesellschaftspolitischen Tagungen diskutiert, weniger im basisnahen Bereich. Ihre „Prinzipien“ (sic!) erreichen daher die Kirchenbasis kaum und entfalten dort keine kirchentransformierende Kraft. Die Pastoraltheologie müsste sich – zum einen aufgrund der Verschränkung von globaler und individueller Handlungsebenen und zum anderen zum Zwecke der Umsetzungscompetenz – ein breiteres begriffliches Instrumentarium, ein breiteres Kategoriensystem, das globale Phänomene erfassen kann, aneignen.

Dies sei beispielhaft an den in der Pastoraltheologie zumeist verwendeten soziologischen Konzepten und Kategorien dargestellt. Die sogenannte „soziologische Wende“ in der Praktischen Theologie hat zu einer breiten Rezeption soziologischer Theorien geführt. Sie befassen sich – durchaus aufschlussreich – überwiegend mit dem (spät-)modernen Leben in der westlichen Wohlstandsgesellschaft. Dies wird schon in den prägnanten Bezeichnungen deutlich: Agrar-, Arbeits-, Erlebnis-, Organisations-, Überfluss-, Wissens-, Technikgesellschaft oder auch kapitalistische, postmoderne oder säkularisierte Gesellschaft (vgl. Kneer, Nassehi & Schroer 2001). Zu besonderer Bekanntheit hat es die Sinus-Milieu-Studie gebracht. Sie fokussieren alle auf die westliche Gesellschaft, sind durch diesen Horizont begrenzt und können daher den globalen Kontext mit seiner Dynamik nicht (ausreichend) einfangen. Soziologische Ansätze, die die „Weltgesellschaft“ in den Blick nehmen, wurden erst in den letzten Jahren vermehrt aufgegriffen (Dörre et al. 2019). Ich habe es immer als bedauerlichen Mangel empfunden, dass sowohl die Kirche als auch die Pastoraltheologie, die am Puls der Zeit sein will, auf die großen globalen Fragen nur ungenügende Antworten geben kann. Mit ein Grund scheint mir zu sein, dass das verwendete Analyseinstrumentarium ungenügend ist. Lessenich bietet dafür aus meiner Sicht einen hilfreichen Ansatz.

3. (Pastoral-)Theologischer Gewinn der Theorie

Welche Anfragen und Anstöße resultieren aus dieser Referenztheorie für die Pastoraltheologie? Die Externalisierungsthese macht der Kirche deutlich, dass sie als „Kirche *in* der Welt von heute“ v. a. nicht nur im Gegenüber zur Welt steht, sondern ihrer (kulturellen, ökologischen, ökonomischen) Verflochtenheit gewahr werden sollte und darin nicht einen bedauerlichen (Welt-)Verfall, sondern gerade ihre Chance als Transformationsinstrument erkennen möge. Einige konkrete Hinweise seien hier genannt, die ich an anderer Stelle ausführlich diskutiert und dargestellt habe (Panhofer 2022).

1.) Der besondere Wert dieser Theorie besteht aus meiner Sicht darin, dass Lessenich die heutigen globalen Krisen – auch wenn seine Beispiele stärker die ökologischen Krisen im Blick haben – in ihrem sozialen, ökologischen und ökonomischen Zusammenhang anschaulich und mit hilfreichen Begriffen beschreibt. Im Kern trifft er sich damit mit Papst Franziskus: „Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Um-

welt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise“ (LS 139). Dabei bildet das (unglückliche) *Ineinandergreifen von strukturellen Machtkonstellationen, Mechanismen der Ausbeutung und der individuell-persönlichen Handlungsebene* das Herzstück der Theorie. Wird nach den Verursacher*innen und damit nach den Schuldigen für die globale Misere gefragt, so stellt sich bei diesem Thema fast zwangsläufig bei westlichen Wohlstandsmenschen ein schlechtes Gewissen ein. Lessenich gelingt es, nicht zu moralisieren (s.o.) und entlässt die Menschen dennoch nicht aus der Mitverantwortung. Er entgeht jedoch den beiden bekannten Extremstandpunkten: entweder sei allein „das gesellschaftliche System“ schuld oder eben jeder einzelne, aber überforderte Mensch mit seiner konsumorientierten Lebensweise. Appelle an die individuelle Moral greifen bei diesen komplexen Wechselwirkungen in jedem Fall zu kurz. Jedoch verabsäumt es Lessenich aus meiner Sicht, darauf hinzuweisen, dass, wenn jede*r Teil des Problems ist, jede*r auch Teil der Lösung sein kann.

2.) Papst Franziskus geht in diese Richtung, wenn er die Wurzeln des globalen Übels auf der strukturellen Ebene ausmacht. Hilfsprogramme für Notleidende sollten nur ein provisorischer Zustand sein, denn sie bringen nicht die erstrebenswerte substantielle Veränderung:

„Die Notwendigkeit, die strukturellen Ursachen der Armut zu beheben, kann nicht warten [...] Die Hilfsprojekte, die einigen dringlichen Erfordernissen begegnen, sollten nur als provisorische Maßnahmen angesehen werden. Solange die Probleme der Armen nicht von der Wurzel her gelöst werden, indem man auf die absolute Autonomie der Märkte und der Finanzspekulation verzichtet und die strukturellen Ursachen der Ungleichverteilung der Einkünfte in Angriff nimmt, werden sich die Probleme der Welt nicht lösen und kann letztlich überhaupt kein Problem gelöst werden“ (EG 202).

Es geht um eine nachhaltige Hilfe, die mehr ist „als eine bloße Summe kleiner persönlicher Gesten gegenüber irgendeinem Notleidenden [...]“; das könnte eine Art ‚Nächstenliebe à la carte‘ sein, eine Reihe von Taten, die nur darauf ausgerichtet sind, das eigene Gewissen zu beruhigen“ (EG 180). Schuld an den todbringenden Strukturen ist nach Papst Franziskus das stille, passive Einwilligen, die herrschende Passivität gegenüber den ungerechten Verhältnissen (vgl. EG 59).

Die Analyse von Lessenich regt an, nicht nur dem in der Kirche dominierenden Barmherzigkeitsparadigma (Hilfe für Notleidende), sondern dem *Gerechtigkeitsparadigma* mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Damit rücken der politische und prophetische Auftrag der Kirche wieder in den Vordergrund. Stellvertretend mag dies die Stimme des bekannten Bischofs Helder Camara charakterisieren: „Wenn du Brot freiwillig teilst, bist du ein Heiliger. Wenn du sagst, dass die Armen ein Recht auf Brot haben, bist du gefährlich!“ (zit. bei: Fuchs 2007, 140). Der Einsatz für eine gerechtere und nachhaltigere Struktur darf kein beiläufiges Randthema einiger sozialpolitisch engagierter Christ*innen sein. Im Kontext globaler Prozesse ist das politisch-prophetische Handeln die realisierte Nächstenliebe im Heute – auch wenn sich diese Nächsten am anderen Ende der Welt befinden.

3.) Es scheint als gäbe diese sozioökonomische Analyse dem schillernden Megatrend Spiritualität eine „materialistische Wende“. *Spiritualität wird existenziell und konkret gefüllt*: sowohl semantisch-grundsätzlich im Sinne einer universellen Verbundenheit als auch im gesellschaftspolitisch-aufgeklärten Sinn sowie einer persönlich nachhaltigen Lebensweise. Die Spiritualität der Verbundenheit bzw. einer gegenseitigen Abhängigkeit und Bezogenheit aller Lebewesen voneinander darf nicht im Sinne einer naiven, esoterischen Romantik verstanden werden. Freilich gibt es begrüßenswerte Effekte der Globalisierung wie beispielsweise die verstärkte Begegnung zwischen den Kulturen, aber eben auch die Zunahme einer ausbeuterischen Externalisierungsdynamik durch gewinnorientierte global agierende Player. Um die Verschleierung der Externalisierungsdynamik sichtbar zu machen, die Trägheit der Lieferketten und Handelspfade zu verflüssigen und bestehende ausbeuterische internationale Handelsabkommen zu verändern, bedarf es mehr als einer Schöpfungsspiritualität. Das Konzil hatte bereits vor 60 Jahren einen sehr realistischen Blick auf diese Welt, die alles andere als harmonisch war und ist:

„Die Welt spürt lebhaft ihre Einheit und die wechselseitige Abhängigkeit aller von allen in einer notwendigen Solidarität und wird doch zugleich heftig voneinander widerstrebenden Kräften auseinandergerissen. Denn harte politische, soziale, wirtschaftliche, rassische und ideologische Spannungen dauern an; selbst die Gefahr eines Krieges besteht weiter, der alles bis zum Letzten zerstören würde“ (GS 4).

4.) Die Verwobenheit von globaler Dynamik und institutionellen bzw. individuellen Handelns ruft den Begriff des Glokalen (vgl. Seibert 2017) wieder in Erinnerung. Er wirft auch die Frage auf, ob angesichts dieser globalen Prozesse *Sozialethik und Pastoraltheologie* so getrennt wie bisher gedacht werden können. Genau diese Verknüpfung struktureller und individueller Aspekte unheilvoller Externalisierung verlangt aus meiner Sicht eine stärkere Zusammenarbeit dieser beiden theologischen Disziplinen. Ein problem- und in der Folge lösungsorientiertes Denken darf nicht von einzelnen (theologischen) Disziplinen her allein reflektiert werden. Ein solch eingeschränkter Blick fördert das Silodenken und ist zumeist sogar mitverantwortlich für die weltweit um sich greifenden Probleme. Wie die obige Analyse zeigt, greifen globale ökonomische, ökologische und soziale Prozesse ineinander. Blickt man in die sogenannte Pastoralkonstitution so muss man überrascht feststellen, dass die Konzilsväter dieses „integrative Programm“ in der Pastoralkonstitution schon längst vollzogen haben. Dort werden die Förderung der Person und der Aufbau der Gesellschaft gleichermaßen in der gegenseitigen Bedingt- und Verwiesenheit beschrieben (vgl. GS 3). Etwa die Hälfte der Themen (Krieg, Friede, soziale Gerechtigkeit, Gemeinwohl, menschenwürdiges Leben, Verständnis von Fortschritt ...) von *Gaudium et spes* werden heute im Fach christlicher Sozialethik behandelt. Die Pastoralkonstitution hat einen globalen Horizont, der die klassischen sozialethischen Themen beinhaltet. Es wäre einen Versuch wert, die Grenzen der Disziplinen zu überwinden und einen substanziellen Dialog und eine Zusammenschau einzuleiten.

5.) Die globalen Zeichen der Zeit führen die Kirche ins Heute. Sie wären als provozierendes „Außen“ aus meiner Sicht für die viel diskutierte Kirchenentwicklung essenziell. Fatalerweise kommen sie aber gerade dabei kaum vor. Tobias Kläden (2021) hat auf die Konzepte der Kirchenentwicklung einen genaueren Blick geworfen. Die fünf ausgemachten Perspektiven sind von einer Binnenorientierung geprägt. Die Zeichen der Zeit und der globale Horizont scheinen für Kirchenentwicklung wenig relevant. Die angeführten Beispiele zur „Überwindung der Binnenorientierung“ beziehen sich vorwiegend auf den eigenen Kulturraum.

Dies zeigt einmal mehr, dass sich auch die kirchliche Kommunikation in „(Filter-) Blasen“ und „Echokammern“ bewegt. Vertraute Sprachspiele dominieren und eine unsichtbare Kommunikationsmauer gegenüber der „Außenwelt“ entsteht. Die Zeichen der Zeit hätten das Potenzial, eine solche Binnenorientierung zu überwinden und vorhandene Filterblasen zu durchkreuzen.

Vor dem Hintergrund der obigen Analyse könnte Kirchenentwicklung zumindest in zwei Richtungen gedacht werden. Zum einen im Bewusstsein, dass Kirche als Institution und über ihre Mitglieder in die globalen Externalisierungsvorgänge verwoben ist. Institutionen „verknüpfen“ Individuen und die (anonyme) Gesellschaft, sie bilden Zwischenglieder. Und sie sind durch ihre essenziell-materiellen Verbindungen mit vielen Berührungsgruppen prädestiniert für Anstöße zur Veränderung von Alltagspraxen. Zwar nimmt Kirche – wie jede andere Institution – aufgrund ihrer Vernetzung mit allen Menschen am „Spiel der Ungerechtigkeit“ teil. Wir sind also nicht länger am Rande stehende Zuschauer*innen, sondern werden ungewollt zu Mitspieler*innen und Profiteur*innen des „unfrommen Systems“ am Ende der langen Produktions- und Handelskette. Eine unschuldige „Pastoral der Zuschauer“ ist nicht mehr möglich. Wenn Kirche nicht nur Hilfsprogramme aufsetzt, sondern ihre eigene Rolle im Externalisierungsprozess erforscht, wird sie über viele kleine Schritte zu einem guten Leben für alle finden. Kirche wäre dann nicht nur – wie viele andere Institutionen und Betriebe auch – Teil des Problems, sondern könnte sich in einen Teil der Lösung transformieren.⁴ Kirche wird dadurch nicht nur Zeichen, sondern v. a. auch wirksames Werkzeug des universalen Heils (LG 1) in der Welt und gewinnt dadurch ihre *prophetische Kraft* wieder.

Zum anderen kann Kirche zu einem Ort werden, an dem Alternativen zur externalisierenden Lebensweise kreativ angedacht werden. Es gilt die hamsterradartigen Lebenspfade zu unterbrechen – wie Johann B. Metz sagt – und das scheinbar mythische Schicksal, „dessen moderne Variante ‚Alternativlosigkeit‘ heißt“ (Buchholz 2018) zu überschreiten. Biblische und spirituelle Schriften können dabei eine wesentliche Inspirationsquelle für die Suche darstellen. Warum nicht jene wesentlichen Wünsche des Lebens neu entdecken, die abseits des Konsumkreislaufes liegen und deshalb von die-

⁴ Die Gemeinwohl-Ökonomie versucht dies beispielsweise sehr konkret mit dem Instrument der Gemeinwohlbilanzierung zu tun (vgl. <https://web.ecogood.org/de/>).

sem auch nicht erfüllt werden? Kirchen könnten gezielt Orte des Austausches von Erfahrungen über neue Lebensentwürfe, von Lebenswünschen und Lebens-Werten sein.⁵

Literaturverzeichnis

- Bopp, Karl (2022). Eckpunkte einer Ökologischen Pastoral: Natur – Schöpfung – Prophetie. In: ZPTh 42, 97–112.
- Buchholz, René (2018). Religion als Unterbrechung (Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag). In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 3.8.2018, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/religion-als-unterbrechung/> [22.2.23].
- Delgado, Mariano & Sievernich, Michael (Hg.) (2013). Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute. Freiburg/Br.: Herder.
- Dörre, Klaus, Rosa, Hartmut, Becker, Karina, Bose, Sophie & Seyd, Benjamin (Hg.) (2019). Große Transformation? Zur Zukunft moderner Gesellschaften (Sonderband des Berliner Journals für Soziologie). Wiesbaden: Springer.
- Fuchs, Ottmar (2007). Das Jüngste Gericht. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Kläden, Tobias (2021). Lässt sich Kirche entwickeln? Fünf Herausforderungen aktueller Prozesse der Kirchenentwicklung. In: ZPTh 41, 131–152.
- Kneer, Georg, Nassehi, Armin, Schroer, Markus (Hg.) (2001). Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie, München: Fink.
- Knutti, Reto (2019). Closing the Knowledge-Action Gap in Climate Change. In: One Earth, abrufbar unter [https://www.cell.com/one-earth/pdf/S2590-3322\(19\)30028-4.pdf](https://www.cell.com/one-earth/pdf/S2590-3322(19)30028-4.pdf) [11.10.23]
- Lessenich, Stephan (2016). Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis, München: Hanser.
- Panhofer, Johannes (2022). Das Ferne so nah. Entwurf für eine Pastoraltheologie im Kontext einer globalisierten Welt (unveröffentlichte Habilitationsschrift). Graz.
- Panhofer, Johannes (2023). Kirche als globaler change agent? Impulse für eine Pastoraltheologie im Kontext einer globalisierten Welt. In: Rainer Bucher, Rainer Krockauer & Johann Pock (Hg.), Theologie als Werkstatt. Offene Baustellen einer Praktischen Theologie. Wien: LIT, 181–205.
- Raworth, Kate (2018/⁵2021). Die Donut-Ökonomie. Endlich ein Wirtschaftsmodell, das den Planeten nicht zerstört, München: Carl Hanser.
- Sander, Hans-Joachim (2005). Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: Peter Hünemann & Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4. Freiburg/Br.: Herder, 581–869.
- Sander, Hans-Jochachim (2006). Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie. In: Peter Hünemann & Bernd Jochen Hilberath (Hg.), HThK Vat.II 5. Freiburg/Br.: Herder, 186–200.
- Seibert, Barbara (2016/²2017), Glokalisierung. Ein Begriff reflektiert gesellschaftliche Realitäten, Münster: LIT.

⁵ Weiterführende Gedanken bei: Panhofer 2023.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2021). Unser Einsatz für die Zukunft der Schöpfung. Klima- und Umweltschutzbericht 2021 (Arbeitshilfen Nr. 327). Bonn: Butzon & Bercker.
- Soja – Wunderbohne in der Massentierhaltung, abrufbar unter <https://www.faszination-regenwald.de/info-center/zerstoerung/soja/> [11.10.23]
- Vogt, Markus (2021). Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen. Freiburg/Br.: Herder.
- Weizsäcker von, Ernst Ulrich, Wijkman, Anders et al. (2017/⁵2019). Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen. Eine neue Aufklärung für eine volle Welt (Club of Rome). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Widl, Maria (2022). Buen vivir – gut leben oder weiter so wie bisher? Eine Zwischenbilanz. In: ZPTh 42, 61–69.

Priv.-Doz. Mag. Dr. Johannes Panhofer
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
+43 (0) 512 507 8654
Johannes.Panhofer(at)uibk.ac(dot)at
<https://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/panhofer/>

Praktische Theologie und relationale Praxistheorien

Abstract

Der Beitrag stellt den Ansatz neuerer Praxistheorien nach Andreas Reckwitz vor. Es handelt sich um eine bestimmte Perspektive auf das Soziale, die binäre Unterscheidungen von Geist/Materie, Leib/Seele, Ereignis/Struktur, Subjekt/Diskurs oder Mikro-/Makroperspektive zugunsten von relationalen Praktiken als Basiskonzept überwindet. Als exemplarischer Referenzpunkt für eine theologische Rezeption wird das Denken von Michel de Certeau vorgestellt, der eine relationale Theologie des Ereignisses und den Practice Turn von Theorie beidermaßen geprägt hat. Die methodischen Konkretionen des ethnographischen Un/doing differences-Ansatzes von Stefan Hirschauer und der machtsensiblen Situationsanalyse von Adele Clarke sowie das Beispiel einer Analyse von Un/doing Co-Klerikalismus schließen den Beitrag ab.

The article presents the approach of recent practice theories according to Andreas Reckwitz. It is a particular perspective on the social that overcomes binary distinctions of mind/matter, body/soul, event/structure, subject/discourse or micro/macro perspective in favor of relational practices as a basic concept. As an exemplary reference point for a theological reception, the thinking of Michel de Certeau is presented, who has shaped a theology of the event and the practice turn of theory alike. The methodological concretions of Stefan Hirschauer's ethnographic un/doing differences approach and Adele Clarke's power-sensitive situational analysis as well as the example of an analysis of un/doing co-clericalism conclude the contribution.

Der Beitrag stellt den Ansatz neuerer Praxistheorien nach Andreas Reckwitz vor, erläutert theologische Bezüge sowie die methodischen Konkretionen von Stefan Hirschauer und Adele Clarke und endet mit dem Analysebeispiel von Un/doing Co-Klerikalismus.

1. Practice Turn und neuere Praxistheorien

Practice Turn in Contemporary Theory, so lautet der programmatische Titel eines einflussreichen Sammelbandes von 2001. Mit Andreas Reckwitz geht es dabei „um ein modifiziertes Verständnis dessen, was ‚Handeln‘ – und damit auch, was der ‚Akteur‘ oder das ‚Subjekt‘ – ist; gleichzeitig und vor allem aber geht es ihnen um ein modifiziertes Verständnis des Sozialen“ (Reckwitz 2003, 282). Es handelt sich nicht um eine geschlossene Theorie, eher um „ein facettenreiches Bündel an Analyseansätzen“ (Reckwitz 2003, 282), um „Theorien mit ‚Familienähnlichkeit““ (Reckwitz 2003, 283). Andreas Reckwitz zählt dazu u. a.

- die von Pierre Bourdieu verfolgte „Praxeologie“, die mit Feld- und Habitusanalysen den sozialen Sinn gesellschaftlich strukturierter Praxis untersucht

- den an Wittgenstein und Heidegger anschließenden Entwurf einer Praxistheorie bei Theodore Schatzki, der die „Sites of the Social“ als Konnex von ebenso routinisierten wie ereignishaften „doings und sayings“ versteht
- ethnomethodologische Ansätze des „doing“, die von der Bedeutung impliziten Wissens und sozialer Routinen ausgehen, und alle Phänomene so untersuchen, als ob sie gerade im Moment neu hergestellt würden
- poststrukturalistische Ansätze des Performativen, die mit Michel Foucault, Judith Butler und Michel de Certeau verbunden sind und auf die Bedeutung diskursiver Machtprozesse hinweisen
- die neuere Wissenschafts- und Technikforschung von Karin Knorr-Cetina oder Bruno Latour, die ausgehend von Laborstudien die praktische Verwobenheit von menschlichen und nicht-menschlichen Akteur*innen und damit die konstitutive Rolle von Materialität erforschen.

Eine treffende Beschreibung des damit verbundenen Programms bei Reckwitz lautet:

„Die soziale Welt setzt sich aus sich ständig reproduzierten und zugleich in Veränderung begriffenen Ensembles von Praktiken zusammen. Mit Praktiken sind die sich in der Zeit wiederholenden [...] Aktivitäten gemeint, die von menschlichen Akteuren in ihrer Körperlichkeit ebenso getragen werden, wie von anorganischen und organischen [...] Artefakten. Diese im steten prozesshaften Werden begriffenen Praktiken setzen Wissensordnungen und damit kulturelle Ordnungen des Denkbaren und Sagbaren voraus, die diskursiv verarbeitet werden, in denen menschliche Akteure inkorporiert sind und ihnen eine sinnhafte Organisation der Wirklichkeit ermöglichen. [...] Performativ wird das Soziale in diesem ‚Nexus von Tun und Sagen‘ fortwährend hervorgebracht“ (Reckwitz 2021, 53).

Praktiken sind also relationale Phänomene, die einer eigenen Logik folgen, so Bourdieu, „einer praktischen Logik, nämlich jener Logik des Unschärfen, des Ungefähren, die das normale Verhältnis zur Welt bestimmt“ (Bourdieu & Wacquant 2013, 44). Vier Merkmale kennzeichnen wichtige Gemeinsamkeiten und markieren zugleich die Grenzen zu klassisch modernen Handlungstheorien:

1. Relationalität: Praxistheorien dezentrieren das moderne Subjekt der Bewusstseinsphilosophie und betten es in vielfältige Praxisrelationen und implizite Wissensbestände ein: „Subjekt *ist* man nicht, man *wird* es, indem man sich die Wissensordnungen und Kompetenzen der Praktiken aneignet. Es findet ein permanentes *doing subject* statt“ (Reckwitz 2021, 62). Das heißt: Man untersucht nicht Menschen und ihre Situationen, sondern Situationen und ihre Menschen, also das, was Situationen mit Menschen machen (Goffman). Sozialontologisch „gibt“ es natürlich eine Erste-Person-Perspektive, aber sie wird nicht mehr transzendental als vorgängig verstanden. Das Transzendente des „Worldmaking“ wird vom Bewusstsein ins Empirische als voraussetzungsreiches Netzwerk von Ereignisgegenwarten gewendet. „Nicht hinter der Praxis, also transzendental, ist [...] anzusetzen, sondern in ihr. Was erklärt werden muss, ist dann die Frage, wie ein praktisches Ereignis auf das nächste trifft, wie angeschlos-

sen wird, welche Selbsteinschränkung von Möglichkeiten eine Praxis entstehen lässt, die sich zwar überrascht, aber nicht überfordert. Diese praxistheoretische Perspektive ist eine Theorie der Gegenwart, nicht eine der Präsenz“ (Nassehi 2006, 229).

2. *Performative Diskursivität* (Ereignis und Routine): Praxistheorien rechnen mit der Gleichzeitigkeit von Differenz und Wiederholung (Deleuze). Einerseits sind Praktiken als routinisierte Körperpraktiken durch Tradierungen, Gewohnheiten und diskursive Wissensordnungen mit der relativen Trägheit eines Habitus verbunden. Darin sind sie als machtförmig zu analysieren. Zugleich liegt aber mit Derrida/Deleuze in jeder Wiederholung auch das performative Potenzial der kreativen bzw. subversiven Abweichung und Differenz. „In gewisser Weise setzt jede Situation einen neuen Anfang und ist jeder Kontext anders und unendlich komplex – woraus sich die Ereignishaftigkeit, lokale Situietheit und Unberechenbarkeit von Praxis ergibt. [...] Es gibt in der Praxistheorie eine konstitutive Offenheit für Überraschendes und Abweichendes in der Mikrosituation“ (Reckwitz 2021, 55–56). Praxistheorien sind entsprechend empirieoffen und mit qualitativen Forschungsstilen verbunden.

3. *Verkörperungen*: „Gegen die Geistbesessenheit und die Körpervergessenheit großer Teile der Sozialtheorie in der langen Tradition der cartesianisch-kantischen Bewusstseinsphilosophie hebt die Praxistheorie [...] die Körperlichkeit der Praktiken hervor“ (Reckwitz 2021, 56). Vor allem für feministische und gendersensible Theologien ist das schon länger selbstverständlich. Kritisch zur platonisch-dualistischen und zur substanzontologischen Erblast der christlichen Tradition versteht Saskia Wendel Leben als verkörpertes Dasein, als „den erlebten, gelebten Körper, den Dasein nicht ‚hat‘, sondern *als* dieser es existiert“ (Wendel 2023, 49). Verkörpertes Dasein ist mit Butler aber immer schon diskursiv verfasst und vergeschlechtlicht und es lässt sich erhellend analysieren, auf welche Weise das in Texten und Praktiken mit welchen Konsequenzen und Benachteiligungen geschieht. Ähnlich sind auch liturgische und spirituelle Praktiken wie Kreuzzeichen, Fußwaschung, Teilen von Brot und Wein, Ergriffenheit durch Musik nicht nur Ausdruck eines mentalen Glaubens, sondern prägen diesen immer auch erst im körperlich-affektiven Vollzug.

4. *Materialitäten* (Dezentrierung des Menschen): „Gegen eine traditionsreiche Einführung der Sozialtheorie auf Intersubjektivität, also auf zwischenmenschliche Beziehungen, geht die Praxistheorie zugleich davon aus, dass an den sozialen Praktiken immer auch nichtmenschliche (organische und anorganische) Entitäten partizipieren“ (Reckwitz 2021, 56). Die neuen Materialismen, die bei der Suche nach Auswegen aus der Klimakatastrophe im Anthropozän immer wichtiger werden, schreiben nicht nur den Menschen Handlungsmacht zu, sondern auch Tieren, Ökosystemen, Architekturen oder smarten Technologien. Das bricht mit der Kant'schen Einteilung, das Bewusstsein des Menschen sei das Reich der Freiheit und der Handlungsmöglichkeiten, während die Natur das der kausal festgelegten Determination sei. In Praxistheorien geht man von verteilter Handlungsmacht aus, wobei Handeln nicht an bewussten In-

tentionen, sondern an erfahr- und beobachtbaren Wirkungen abgelesen wird, ob etwas also einen Unterscheid macht. „Außer zu ‚determinieren‘ und als bloßer ‚Hintergrund für menschliches Handeln‘ dienen zu können, könnten Dinge vielleicht ermächtigen, ermöglichen, anbieten, ermutigen, erlauben, nahelegen, beeinflussen, verhindern, autorisieren, ausschließen und so fort“ (Latour 2014, 124). Wenn man das konsequent weiterdenkt, dann wird im Horizont des Anthropozän verständlich, warum an Praktiken auch Gegenstände und Objekte, Pflanzen und Tiere konstitutiv beteiligt sind.

Damit ergeben sich drei empiriefähige und zusammenhängende Analysedimensionen: verkörperte und situierte Interaktionen (1), Diskurse, Institutionalisierungen und deren implizite wie machtförmige Wissensmuster (2) und die konstitutive Bedeutung von Materialitäten und nicht-menschlichen Objekten, Architekturen etc.

2. Persönlicher Erschließungszusammenhang: Theologisches Ereignisdenken, Un/doing differences und Situationsanalyse

Bei dem hier zugrundeliegenden Symposium wurde auch nach den biografischen Entdeckungszusammenhängen gefragt. Die Rezeption neuerer Praxistheorien ist für mich eine Antwort auf die Frage danach, wie eine empiriefähige Praktische Theologie unter den Vielfalts- und Verflüssigungsbedingungen des Ereignisdispositivs aussehen könnte (Schüßler 2013 und 2015). Neuere Arbeiten im Fach von Jan Löffeld zu einem nicht notwendigen Gott (Löffeld 2020) oder von Wolfgang Beck zu einer Pastoraltheologie „ohne Geländer“ (Beck 2022) kommen zu einem ähnlichen Verhältnis von Gott und Welt wie die systematische Theologin Judith Gruber: „die Ereignishaftigkeit Gottes kann nicht mehr an ein übernatürliches Wesen rückgebunden werden. Doch wo ist dieser Gott dann zu finden? Wie ereignet sich Gott in den Singularitäten kontingenter Ereignisse? Wie lässt sich eine theologische Sprache für die Ereignishaftmachung der Transzendenz Gottes in der Immanenz entwickeln?“ (Gruber 2013, 38).

Im Fach gibt es zwei bewährte Antworten darauf. Die Antwort der theologischen Handlungstheorie ist es, diese Fragen über die kritische Handlungsmacht starker Subjekte zu klären, die das Evangelium und darin einen befreienden Gott bezeugen (Helmut Peukert). Die Antwort der empirischen Theologie ist die Untersuchung der religiösen Interpretamente von Personen, die subjektiven Selbstverständnisse gelebter Religion.

Bei den Praxistheorien aber, so meine Tübinger evangelische Kollegin Birgit Weyel

„liegt eine Pointe darin, dass wir uns nicht ein mentales Handlungszentrum im Kopf des Akteurs vorstellen dürfen, in dem subjektiv-gedankliche Handlungsintentionen und Motive liegen, die dann erst in zweiter Linie soziales Handeln veranlassen und lenken. Der Begriff der sozialen Praxis konzeptualisiert das Mentale als Bestandteil von Praktiken. Ein Stück weit irritiert dieses Verständnis

von religiöser Praxis klassische protestantische Religionsbegriffe, die Religion primär der Innerlichkeit zuschreiben“ (Weyel 2014, 679, sowie ausführlicher Johansen & Schmidt 2022).

Und es irritiert jene mit der Bewusstseinsphilosophie verbundenen theologischen Handlungstheorien, in deren Perspektive sich die Welt aus der „Intersubjektivität“ handlungsmächtiger Einzelner aufbaut und „praxis“ meist durch die aristotelische Unterscheidung von „poiesis“ und „theoria“ bestimmt wird.

Denn Theologie kann der Wende von der einen (praktischen) Vernunft hin zu den vielen Rationalitäten und Ontologien des praktischen Lebens in der Unübersichtlichkeit ihres immer erst zu entdeckenden Vollzugs nicht ausweichen. Die Welt ist vielfältig und komplex und wir wissen auch aufgrund digitaler Medien immer mehr um die Mehrdeutigkeit und Singularisierung der Dinge. Deshalb verliert jenes theologische Orientierungswissen an Plausibilität, das (jetzt: nur) auf einer theologisch-konzeptionellen Ebene gewonnen wurde.

Dass ein Wissensbereich den Practice Turn entdeckt hat, zeigt sich untrüglich daran, dass man plötzlich die Konstitution des Eigenen in konkreten Codes und Praktiken bemerkt. Wissen wird nicht mehr methodisch objektiv oder transzendental entdeckt, sondern entsteht in einem operativen Tun, das selbst beobachtet werden kann: doing gender, doing culture, doing ritual, doing theology. Das heißt: Raus ins Feld und nachsehen, wie Menschen im Chaos des Alltagslebens jene Probleme erfinden und bewältigen, die sich mit den bisherigen Kategorien nicht mehr angemessen beschreiben lassen. Practice Turn heißt Entdeckung von Diversität, heißt Freude am ethnologisch fremden Blick auf Bekanntes, heißt Erforschen des Bestehenden als kontingente und genau darin „wirkliche“ Konstruktionen (Latour 2015).

Dafür gibt es einen exemplarischen Bezugspunkt in der katholisch-theologischen Tradition. Michel de Certeau (1925–1986) verbindet in seinen Arbeiten theologisches Ereignisdenken und nachmoderne Praxistheorie (vgl. Schüßler 2019, 148–153). Für Certeau ist die christliche Basiserfahrung das entzogene Ereignis des leeren Grabes Jesu. Die Treue zum Ursprung liegt in den pluralen Neuerfindungen, die aus diesem Ereignis der Entzogenheit heraus das Leben Anderer und die eigenen Horizonte offenhalten. Zugleich aber gilt Certeau außerhalb der Theologie als Mitbegründer des Practical Turn, durch den sowohl Texte als auch Subjekte in ihrer weltfundierenden Funktion zugunsten relationaler Praxisverhältnisse relativiert werden. Die „Kunst des Handelns“ beginnt mit dem schlichten Hinweis: „Die Untersuchung dieser Praktiken beinhaltet keinen Rückgriff auf das Individuum“ (Certeau 1988, 11). Zwar habe das Bewusstsein des Einzelnen drei Jahrhunderte lang als elementarer Basisort von Erkenntnis, Kultur und Gesellschaft fungiert. Wie sich Certeau aber in Auseinandersetzung mit Bourdieu und Foucault davon absetzt, das ist Teil der Entstehungsgeschichte aktueller, empirisch ausgerichteter Praxistheorien. Certeaus ethnologische Beschreibung von Alltagskulturen entdeckt dort widerständige Praktiken, wo andere nur Routine, Banalität oder zufällige Abschweifungen sehen. Das heißt: Gerade weil der

Mensch als starkes Subjekt bei Certeau an die Ränder der Theorie gedrängt scheint, wird der Blick frei auf die unordentlichen, beiläufigen und potenziell subversiven Details des menschlichen Tuns und Zusammenlebens. Für Certeau gehört dazu auch die Aufmerksamkeit auf außermentale und nichtsprachliche Wirklichkeiten, auf die Materialität der Kultur in Dingen und Gegenständen, auf die Praktiken im Raum sowie auf die Körpergebundenheit der Existenz:

„Gerade die Betonung der subtilen Kompetenzen und reichhaltigen praktischen Fähigkeiten, der impliziten ‚knowledgeability‘, die selbst in den scheinbar trivialsten Alltagstechniken enthalten ist, sowie der Geschicklichkeit und Wendigkeit der ‚gens infâmes‘ (Foucault) macht die eigentümliche ‚humanistische‘ Tendenz der Praxeologie von Bourdieu bis Giddens, von Garfinkel bis de Certeau aus“ (Reckwitz 2003, 15).

Die Alltagsethnographie Certeaus wirkte damals wie „ein ‚empirischer Stresstest‘ für soziologische Großtheorien“ (Reuter & Lengersdorfer 2016, 365). Heute sind auch die großen systematisch-theologischen Begründungsgebäude und Begriffskonzepte einem entsprechenden „empirischen Stresstest“ ausgesetzt, weil immer deutlicher wird, dass ihr Waterloo nicht das vernünftige Denken, sondern das empirische Leben ist.

Durch Tübinger Forschungszusammenhänge zum Thema Gender/Religion konnte ich zwei sozialwissenschaftliche Ansätze kennenlernen, die mich weiter beschäftigen.

Über Marion Müller, Soziologin mit Schwerpunkt Geschlechterforschung, bin ich mit Stefan Hirschauers Un/doing difference-Ansatz in Kontakt gekommen (Müller & Schüßler 2018). Im Sinne einer „Theoretischen Empirie“ (Kalthoff u. a. 2008) verbinden sich darin konzeptionelle und methodisch-ethnografische Überlegungen. Wie viele andere akademische Perspektiven auch, geht die Theologie meist von der universellen Relevanz ihres Blickes aus: Mit Gott ist (wie etwa mit Geschlecht) immer und überall zu rechnen. Aufgrund der eigenen Fachperspektive ist Gott im Müll, im digitalen Raum, im Scheitern, in Wirksamkeit, in kleinsten Transzendenzen, im Amazonas ... etc. Doch in konkreten Feldern sozialer Wirklichkeit trifft man nicht allein auf die eigene Perspektive, sondern auf die Überlagerung und Vermischung sehr unterschiedlicher Kategorisierungen. In einer religions- (wenn nicht sogar ontologisch) pluralen und kulturell diversen Gegenwart ist die oben zitierte Frage von Judith Gruber nicht so einfach zu beantworten: „Wie ereignet sich Gott in den Singularitäten kontingenter Ereignisse?“ Wichtig ist hier die Unterscheidung von *Omnipräsenz* und situativ aktualisierter (*Omni*)*Relevanz*, etwa von Geschlecht, Ethnizität oder Religion. Makrosoziologisch und diskursanalytisch kann man von einer stummen strukturellen Omnipräsenz von Gendernormen im Rücken der Akteur*innen ausgehen (Butler) oder theologisch von „Gott ist in allen Dingen“. Praktisch und empirisch aber lässt sich mit Hirschauer zugleich fragen, welche Kategorisierung wo auf welche Weise eigentlich einen Unterschied macht oder im Gegenteil „sozial vergessen“ wird (Hirschauer 2001). Bezüge auf Geschlecht, Religion oder den christlichen Glauben können in sozialen Situationen dann für die Interaktion gebraucht werden (*doing*), in ihrer Bedeutung aktiv zurück-

gewiesen (*undoing*) oder in einer Art Stand-by überhaupt nicht relevant gemacht werden (*not doing at all*): „Der Begriff *undoing* X ... ist ... ein konzeptioneller Hinweis, der von der Forschung eine viel größere Offenheit dafür verlangt, dass etwas anderes geschieht, als die Leitunterscheidungen des Beobachters erwarten lassen wollen“ (Hirschauer 2014, FN 13). *Doing Difference* meint also kein trennscharfes Entweder/Oder, sondern rechnet mit einem „Kontinuum der Dramatisierung“ (Hirschauer 2020, 322), ebenso wie mit intersektionalen Überlagerungen im gleichzeitigen Vollzug verschiedener Kategorien.

Hirschauer bietet einen für praktisch-theologische Forschung hilfreichen Ansatz, um die Vollzugwirklichkeit und Überlagerung von Kategorien empirisch zu untersuchen. Allerdings bleiben bei ihm machtkritische Perspektiven unterbestimmt. Deshalb sei hier ergänzend der Forschungsansatz von Adele Clarke vorgestellt, den ich durch Ursula Offenberger kennengelernt habe, Professorin für qualitative-empirische Methoden (Offenberger 2019). Clarke hat die Grounded Theory zur Situationsanalyse weiterentwickelt, zu einem Mapping von Situationen und sozialen Welten (Clarke 2012, 76). Ähnlich den oben genannten drei Dimensionen verschränkt sie konzeptionell die interaktionale Interviewsituation mit der Diskursanalyse nach Foucault und der Einbeziehung von Materialitäten nach Latour. Zugleich thematisiert sie ausdrücklich eine gesteigerte machtkritische Selbstreflexivität empirischer Forschung. Es ist ja nicht, wie oben angesprochen, so, dass empirisch nur sichtbare Diskriminierungen und Gewaltakte vorkommen. Sexistische, rassistische und spirituell missbräuchliche Muster funktionieren meist gerade durch ihre unsichtbare routinisierte Selbstverständlichkeit (epistemische Gewalt). Wie lässt sich das aber empirisch-praxistheoretisch untersuchen? Clarke macht deutlich, „dass wir ethisch und moralisch dafür verantwortlich und dazu verpflichtet sind, Daten aufzuspüren, die derartige Bereiche des Schweigens und der Sprachlosigkeit in den von uns zur Erforschung ausgewählten Situationen thematisieren“ (Clarke 2012, 115). Zugleich verkompliziert Clarke aber mit Spivak auch allzu moralisierende Ansätze, wie sie sich in der Pastoraltheologie manchmal mit der „Perspektive der Betroffenen“ verbinden. Zu vermeiden sind

„die groben Vereinfachungen, [...] welche die Betroffenen auf wenige essentielle Merkmale reduzieren und/oder erneut zum Opfer stilisieren. [...] Wie können wir über reflexartige Stereotype und implizite Rassismen hinausgelangen, hin zu den gelebten Komplikationen der empirischen Welt mit all ihren oft problematischen Heterogenitäten?“ (Clarke 2012, 117).

Für eine multidisziplinär verwobene und empirieoffene Praxistheorie der Praktischen Theologie gibt es da viel zu tun. Seit einigen Jahren entstehen zunehmend praxistheoretisch-ethnografische Qualifikationsarbeiten etwa zur Bibel als Gegenstand (Beckmayer 2018), zur sog. Leutetheologie (Kling-Witzenhausen 2020) oder zum „Doing Emotion“ im Religionsunterricht (Mößle 2023). Christian Bauer hat vor Jahren schon eine schwache „Ethnologie des Volkes Gottes“ vorgeschlagen. „Journalistisch aufbereitete teilnehmende Beobachtungen im Sinne Robert E. Parks ermöglichen es der Praktischen Theologie, in der konstitutiven Differenz von Feldpräsenz und Archividistanz

nicht nur möglichst nah an das Volk Gottes als den ‚Gegenstand‘ ihrer Untersuchungen heranzukommen, sondern es in ihrer jeweiligen Darstellungsform auch möglichst dicht zu beschreiben“ (Bauer 2013, 116). Neuere Praxistheorien können hier gut und theologiegenerativ anschließen.

3. Pastoraltheologische Rezeption am Beispiel Un/doing Co-Klerikalismus

Was eine praxistheoretische Perspektive einbringen kann, zeigen jüngere kritische Beiträge zum katholischen Klerikalismus (vgl. Lebendige Seelsorge, H. 1, 2022). Klerikalismus formiert sich dann nicht als Personenmerkmal, sondern durch Praktiken der Pastormacht als Konnex von Sorge und Kontrolle (Michel Foucault) im Rahmen einer ständischen Kirchenstruktur, wie sie bis heute kirchenrechtlich gültig ist. Diese klerikale Formation bleibt im Rücken der Akteure auch dann diskursiv, also in vorbewusst ablaufenden Mustern und Routinen wirksam, wenn Einzelne sich selbst ganz anders als ‚klerikal‘ verstehen (wollen). Der praxistheoretische Ansatz macht hier vier Dinge sichtbar (vgl. Schüßler 2022). Katholischer Klerikalismus ist erstens kein moralisches Personenmerkmal und auch keine Art standesgebundener Berufskrankheit, die sich nur bei Priestern finden ließe. Es handelt sich um ein Set von paternalistischen Machtpraktiken, ein Dispositiv aus implizitem Wissen, Handlungsregeln, Rollenzuweisungen, Kleidungsnormen, Raumordnungen etc., an dem alle Teilnehmenden auf dem Spielfeld des Katholischen in mal aktiven und mal passiven Rollen teilhaben. Zweitens meint Klerikalismus nicht nur die autoritär entwertende Übertreibung der Priesterrolle, wie Papst Franziskus es kritisiert. Klerikalismus beschreibt viel basaler eine Grundmatrix der katholischen Kirche, nämlich letztlich alle theologischen und pastoralen Vollzüge in Liturgie, Verkündigung und Nächstenliebe von der Basisdifferenz Klerus/Laie her zu verstehen. Man wird drittens den katholischen Klerikalismus nur überwinden können, wenn man ihn als ein praxiswirksames Symbolsystem analysiert, das auch eine gewisse Attraktivität besitzt und sich deshalb lange Zeit derart als ‚das katholisch Normale‘ unsichtbar machen konnte, dass auch destruktive Pathologien und Machtmissbrauch verschleiert werden konnten. Praxistheoretisch wird viertens nicht nur das „Doing“ beschreib- und kritisierbar. Es öffnet auch den Horizont für ein „Undoing“ und ein „Not doing at all“, wie es Stefan Hirschauer als „Un/doing differences“ konzipiert (Hirschauer 2020). Wie wäre es, die katholische Basisdifferenz von Klerus/Laie in ihrem praktischen Vollzug analytisch stets dekonstruierend zu benennen (undoing) und ansonsten diese Unterscheidung in eigenen Texten und Praktiken einfach konzeptionell Beiseite zu lassen (not doing at all)? Das wäre die Praktik des „bewussten Vergessen“, was die katholische Kirche laut Michael Seewald als „Oblivierungsmodus“ längst in ihrem Repertoire hat (Seewald 2019, 87–96).

Praxistheorie wäre damit eine Referenztheorie unter anderen, um den Tradierungen und Aktualisierungen des Evangeliums heute akademisch verantwortet auf die Spur

zu kommen, ohne dabei die eigene theologische Perspektive mit dem ganzen Geflecht an Praktiken und Ereignissen selbst zu verwechseln.

Literatur

- Bauer, Christian (2013). Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes, ZPTh, 33, 81–117.
- Beck, Wolfgang (2022), Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese (Theologie im Dazwischen. Grenzüberschreitende Studien 3), Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Beckmayer, Sonja (2018). Die Bibel als Buch. Eine artefaktorientierte Untersuchung zu Gebrauch und Bedeutung der Bibel als Gegenstand. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic D. (2006/2013). Reflexive Anthropologie. Frankfurt/M³: Suhrkamp.
- Certeau, Michel de (1988), Die Kunst des Handelns, Berlin: Merve.
- Clarke, Adele (2012). Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn. Wiesbaden: Springer.
- Gruber, Judith (2013), Der Cultural turn als erkenntnistheoretischer Paradigmenwechsel. Theologische Stellprobe in einer epistemologischen Rekartographierung. In: dies. (Hg.), Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma, Frankfurt/M.: Peter Lang, 21–44.
- Hirschauer, Stefan (2001), Das Vergessen des Geschlechts. Zur Praxeologie einer Kategorie sozialer Ordnung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 41, 208–235.
- Hirschauer, Stefan (2014), Un/doing differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten, in: Zeitschrift für Soziologie, 43, 170–191.
- Hirschauer, Stefan (2020). Undoing differences revisited. Unterscheidungsnegation und Indifferenz in der Humandifferenzierung. In: ZfS, 49, 318–334.
- Johansen, Kirstine Helboe & Schmidt, Ulla (Hg.) (2022). Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kalthoff, Herbert, Hirschauer, Stefan & Lindemann, Gesa (Hg.) (2008). Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kling-Witzenhausen, Monika (2020). Was bewegt Suchende? Leutetheologien empirisch-theologisch untersucht (Praktische Theologie heute: Band 176). Stuttgart: Kohlhammer.
- Latour, Bruno (2010/2014). Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, Frankfurt/M.³: Suhrkamp.
- Loffeld, Jan (2020). Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes, Würzburg: Echter.
- Mößle, Laura (2023). ‚Doing emotion‘ im Religionsunterricht. Eine ethnographische Studie (Praktische Theologie heute: Band 192). Stuttgart: Kohlhammer.
- Müller, Marion & Schüßler, Michael (2018), Un/doing gender – Un/doing religion: Soziologische und theologische Beobachtung von Humandifferenzierungen, in: ThQ 198, H 1–2, 106–113.
- Nassehi, Armin (2006). Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Offenberger, Ursula (2019). Zum Stand der Rezeption der Situationsanalyse im deutschsprachigen Raum. Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018, 39, (Aug. 2019), abrufbar unter:

https://publikationen.soziologie.de/index.php/kongressband_2018/article/view/1004/1252
[14.12.23].

- Reckwitz, Andreas (2003). Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *ZfS*, 32, H. 4, 282–301.
- Reckwitz, Andreas (2021). Gesellschaftstheorie als Werkzeug. In: Ders. & Hartmut Rosa, *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: Suhrkamp, 23–150.
- Reuter, Julia & Lengersdorfer, Diana (2016): Der ‚Alltag‘ der Soziologie und seine praxistheoretische Relevanz, in: Hilmar Schäfer (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: Transcript, 365–379.
- Schüßler, Michael (2013). *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute: Band 132)*. Stuttgart: De Gruyter.
- Schüßler, Michael (2022). *Un/doing Co-Klerikalismus*. In: *Lebendige Seelsorge*, 73, H. 1, 50–54.
- Seewald, Michael (2019), *Reform. Dieselbe Kirche anders denken*, Freiburg/Br.: Herder.
- Wendel, Saskia (2023). Die „Leib Christi“-Metapher. Kritik und Rekonstruktion aus gendertheoretischer Perspektive (*Religionswissenschaft: Band 32*). Bielefeld: Transcript.
- Weyel Birgit (2014). Individuelle Religiosität und öffentliche Kirche. Empirische Perspektiven zum Zusammenhang von privater Religion und christlichem Glauben in der Zivilgesellschaft. In: *Deutsches Pfarrerblatt*, 114, 678–682.

Prof. Dr. Michael Schüßler
Katholisch-Theologische Fakultät /Universität Tübingen
Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
michael.schuessler(at)uni-tuebingen(dot)de
GND: 131704796
ORCID: 0009-0009-2061-3027

Doing pastoral Pastoraltheologie als Praxistheorie des Volkes Gottes

Praxistheorien, wie sie seit einigen Jahrzehnten in der Soziologie und vielen weiteren Wissenschaften erarbeitet und als Forschungsperspektive eingesetzt werden, finden auch innerhalb der Theologie immer mehr Beachtung. Praxistheorien fokussieren auf Praktiken als zentrale soziale Kategorie, ohne dabei die Spannung zwischen struktureller Bestimmtheit und autonomer Handlung auf eine Seite hin aufzulösen. Zugleich wird die Bedeutung von Materialität und Körperlichkeit an zentraler Stelle mitreflektiert. Dieser Beitrag fasst die grundlegenden Annahmen praxistheoretischer Ansätze zusammen und stellt deren Potenzial für die praktisch-theologische Forschung, etwa im Bereich praktisch-theologischer Erkenntnistheorie, dar.

Theories of practice have been developed and used as a research perspective in sociology and many other sciences for several decades. They are currently also attracting more and more attention within theology. Practice theories focus on practices as a central social category without dissolving the tension between structural determination and autonomous action. In doing so, the importance of materiality and corporeality is taken into account. This article summarises the basic assumptions of practice-theoretical approaches and presents their potential for practical-theological research, for example in the field of practical-theological epistemology.

Praxistheorien in den Sozial- und Kulturwissenschaften

Wodurch wird das Handeln, Fühlen und Denken von Menschen bestimmt: durch strukturelle Vorgaben oder individuelle Entscheidungen? Lange Zeit wurde diese Frage innerhalb der soziologischen und kulturwissenschaftlichen Forschung entlang der zwei zentralen Theorielinien Strukturalismus und Handlungstheorie beantwortet. Dementsprechend wurde das Subjekt mit seiner autonomen Vernunft oder die den Einzelnen determinierenden Strukturen ins Zentrum gesetzt. Seit rund vier Jahrzehnten werden vermehrt Theorien entwickelt, die eine vermittelnde Position in dieser Frage einnehmen: Sowohl die Perspektive des einzelnen Subjekts und seine Entscheidungen wie auch die Prägung durch vorausgehende Strukturen und materielle Gegebenheiten bedingen unser Verhalten wie auch unser Denken und unsere Emotionen.

Theodore Schatzki hält dazu fest: „Thinkers once spoke of ‚structures‘, ‚systems‘, ‚meaning‘, ‚life world‘, ‚events‘, and ‚actions‘ when naming the primary generic social thing. Today, many theorists would accord ‚practices‘ a comparable honor“ (Schatzki 2001, 10). Unter dem Label Praxistheorie bzw. Praxeologie versammelt sich eine Reihe von Forschungsansätzen, die ‚Praktiken‘ in den Fokus rücken und zur zentralen Kategorie machen. Das Anliegen praxistheoretischer Ansätze ist es, zu erkunden „wie eine Theorie der Sozialität möglich ist, die methodisch genau das einfängt, was die Le-

benswirklichkeit der Menschen praktisch ausmacht“ (Hillebrand 2013, 369). Dazu soll eine Reihe von diskursprägenden Dichotomien überwunden werden, indem ihre Interdependenz herausgestellt wird, so etwa die Unterscheidung von Mikro- und Makroebene oder auch die Differenz zwischen Gesellschaft und Individuum (vgl. Schatzki 1996, 133). Die jeweiligen theoretischen Festlegungen – das „either/or of totality or individuality“ (Schatzki 1996, 11) – scheinen für das Verstehen des komplexen sozialen Gefüges nicht zu genügen. Insofern versuchen Praxistheorien diese Lücke durch die „Integration interpretativer und strukturalistischer Kulturtheorien“ (Schäfer 2016, 10, unter Rückgriff auf Reckwitz 2000) zu schließen.

Dafür nehmen verschiedene praxeologische Ansätze Theorieanleihen an ganz unterschiedlichen soziologischen und philosophischen Konzepten. Hilmar Schäfer etwa zählt den US-amerikanischen Pragmatismus sowie die Werke von Marx, Heidegger, Wittgenstein und Goffman zu den wichtigsten Quellen der praxeologischen Denk- und Bewegung (Schäfer 2016, 10). Zu den bekanntesten Proponenten praxistheoretischer Ansätze zählen gegenwärtig Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Charles Taylor, Bruno Latour und Michel de Certeau sowie im deutschsprachigen Kontext Karin Knorr-Cetina, Andreas Reckwitz, Monique Scherr und Stefan Hirschauer. Und auch wenn die den Diskurs prägenden Figuren praxeologischer Theoriebildung primär im Bereich von Soziologie und Kulturwissenschaften beheimatet sind, so wird längst in einer ganzen Vielzahl von akademischen Fächern mit Praxistheorien gearbeitet: von der (Sozial-) Anthropologie über die Gender- und Queerstudies, die Wissenschafts- und Technologieforschung, Stadtplanung, hin zu Erziehungs- und Geschichtswissenschaft, um nur einige zu nennen. Ähnlich unterschiedlich wie die erwähnten akademischen Fächer sind auch die Praxistheorien, wie sie im Laufe der Jahrzehnte ausformuliert und forschungspraktisch umgesetzt wurden. Diese disziplinäre Breite ist der wesentliche Grund für die Heterogenität des Forschungsansatzes, der von Theodore Schatzki einmal als „loose, but nevertheless definable movement of thought“ (Schatzki 2001, 13) bezeichnet wurde. Insofern lässt sich hier auch nur von Praxistheorien im Plural sprechen.

Was diese Ansätze eint, ist der konsequente Bezug auf Praktiken. Menschen handeln, als ob sie eine gemeinsame Theorie dazu hätten, ohne diese zu kennen. Dabei sind diese Theorien zu verstehen als „ein praktisches Wissen, ein Können, ein know-how, ein Konglomerat von Alltagstechniken, ein praktisches Verstehen im Sinne eines ‚Sich auf etwas verstehen‘“ (Reckwitz 2003, 289). Bourdieu führt dafür das Konzept des *Habitus* ein (vgl. Bourdieu 1979/2018, 164–188). Praxistheoretische Forschung versucht rekonstruktiv dieses meist als Selbstverständlichkeit wahrgenommene Know-how der Praktiken zu heben und sichtbar zu machen.

Das ist möglich, da Praktiken „das Tun, Fühlen, Sprechen und Denken [sind], das wir notwendig mit anderen teilen. [...] Praktiken existieren bevor der/die Einzelne handelt, und ermöglichen dieses Handeln ebenso wie sie es strukturieren und einschrän-

ken“ (Schäfer 2016, 12). Praktiken sind dem Menschen vorgegeben und zugleich darauf angelegt immer wieder ausgeführt zu werden. Erst dadurch, dass wir sie mit anderen teilen, erscheinen sie uns sinnvoll und können verstanden werden. Deshalb gilt: „Wir können mit einer Praxis niemals vollständig allein sein“ (Schäfer 2016, 13). Ein Beispiel kann verdeutlichen, was damit gemeint ist: Selbst beim privaten freien Gebet greifen wir auf Praktiken zurück, die sowohl zeitlich vor uns existiert haben als auch von anderen Menschen praktiziert werden. Dabei ist dieses Gebet weder ident mit dem anderer noch unabhängig davon und es beschränkt sich auch nicht auf den konkreten Akt, sondern bezieht Gegenstände mit ein und umfasst ebenso Diskurse über das Beten wie Handlungen außerhalb des Gebets.

Schatzki fasst Praktiken als „a temporally unfolding and spatially dispersed *nexus* of doings and sayings“ (Schatzki 1996, 89). Einzelne Handlungen und Diskurse werden in praxeologischer Perspektive nicht isoliert voneinander, sondern in ihrem Zusammenhang und in ihrer Interdependenz bearbeitet, eben als „fields of practices“ bzw. „organized nexus of actions“ (Schatzki 2002, 7). Praktiken sind damit immer relational zu betrachten, insofern sie auf andere Praktiken, die dabei relevanten Diskurse und den jeweiligen sozialen Kontext hin angelegt sind. Diese Aufmerksamkeit für die *Relationalität und Kontextualität von Praktiken* stellt eine Basisannahme von Praxistheorien dar.

Bei aller Betonung der Repetitivität von Praktiken reflektieren Praxistheorien an zentraler Stelle, dass Praktiken in der Spannung zwischen einer „relativ geschlossenen“ und ordnenden Regelmäßigkeit einerseits und einer „Unberechenbarkeit interpretativer Unbestimmtheiten“ (Reckwitz 2003, 294) andererseits stehen. Immer wieder erfordern Situationen eine kontextspezifische Umdeutung oder partielle Angleichung von Praktiken, was zu einer Veränderungsoffenheit führt und den Ursprung von sozialer Innovation darstellt. Hilmar Schäfer hält deshalb für praxeologisches Denken fest: „Das Paradox der Wiederholung anzuerkennen heißt, Reproduktion auch als Verschiebung denken zu können [...]. Mit jeder Wiederholung kann es zu einer Verschiebung kommen. Gleichzeitig stabilisiert jede Wiederholung einer Praxis, die als ‚gleich‘ empfunden wird, die Bedeutung und die zukünftige Verwendung dieser Praxis“ (Schäfer 2013, 321f.)

Ein weiteres Charakteristikum praxeologischer Forschung ist der hohe *Stellenwert von Materialität*. Praxistheorien anerkennen explizit und an zentraler Stelle die Bedeutung von materiellen Gegebenheiten für das Soziale. So werden Artefakte aller Art ebenso wie Räume, Technologien oder Medien als konstitutiv für die (Re)Produktion sozialer Praktiken angesehen (vgl. Knorr-Cetina 2001). Ihnen wird eigene Agency im Sinne von Handlungsmacht zugestanden. Das wird zum Beispiel im Kontext der Akteur-Netzwerk-Theorie und bei Bruno Latour besonders sichtbar, der diesen „tätigen Dingen“ den Begriff Aktanten zuweist: „Entities that do things“ (Latour 1988 ,303). Der praxistheoretische Blick auf materielle Dinge streicht dabei einerseits die grundlegen-

de Relevanz von materiellen Elementen für Praktiken heraus und verweist zugleich auf die Widerständigkeit der Artefakte selbst, die Praktiken nicht nur festigen, sondern auch irritieren und verändern können (vgl. Schäfer 2013, 354–358).

Eine besondere Relevanz wird in diesem Zusammenhang der *Körperlichkeit* eingeräumt. Zum einen reflektieren Praxistheorien beständig, dass der Vollzug von Praktiken ohne körperliche Präsenz nicht möglich ist und dass dies auch für weitgehend körperlose Praxisformen gilt – als Beispiele ließe sich etwa das Surfen im digitalen Raum nennen. Zum anderen beruht die Stabilität von Praktiken geradezu auf der Inkorporation derselben, da sie sich gewissermaßen in die Körper der Ausführenden einschreiben. Diese Formen des körperlichen, impliziten Könnens und Wissens ermöglichen wiederum, dass Praktiken auch vorreflexiv verstanden und ausgeführt werden können (vgl. Schäfer 2013, 343–346). Körper können zugleich – wie andere Materialitäten auch – das Praxisgeschehen selbst formen und verändern. In diesem Zusammenhang kommt der Performativität von Praktiken große Bedeutung zu, insofern es einen Unterschied macht über eine Handlung nachzudenken oder sie auch auszuführen.

Zusammenfassen lassen sich diese Grundannahmen praxistheoretischer Ansätze mit den Worten von Andreas Reckwitz:

„Die soziale Welt setzt sich aus sich ständig reproduzierenden und zugleich in Veränderung begriffenen Ensembles von Praktiken zusammen. Mit Praktiken sind sich in der Zeit wiederholende und sich im Raum verbreitende Aktivitäten gemeint, die von menschlichen Akteuren [und Akteur*innen, TS] in ihrer Körperlichkeit ebenso getragen werden, wie von [...] Artefakten. Diese im steten prozesshaften Werden begriffenen Praktiken setzen Wissensordnungen und damit kulturelle Ordnungen des Denkbaren und Sagbaren voraus, die diskursiv verarbeitet werden, in den menschlichen Akteuren [und Akteur*innen, T.S.] inkorporiert sind und ihnen eine sinnhafte Organisation der Wirklichkeit ermöglichen“ (Reckwitz 2021, 53).

Entdeckungszusammenhänge

Wann genau ich zum ersten Mal auf Praxistheorien gestoßen bin, kann ich nicht mehr rekonstruieren. Vielmehr haben verschiedene Fragestellungen und Theorie-Entdeckungen in Richtung der Praxistheorien gewiesen. Nicht zuletzt die Arbeit an pastoraltheologischer Netzwerkforschung am Lehrstuhl in Tübingen (vgl. Schüßler & Schweighofer 2022) und die Beschäftigung mit den Werken von Bruno Latour waren zentrale Schritte auf dem Weg in das große Feld der Praxistheorien.

Besonders ansprechend fand ich daran, dass mithilfe praxeologischer Ansätze methodologische Fragen des Zugangs zu dem, was Evangelium, Glaube und Religion für Menschen bedeuten, bearbeitet werden können. So wollen Praxistheorien die traditionell stark gemachte Dichotomie zwischen Theorie und Praxis überwinden und verstehen sich insofern als Bindeglied zwischen Realitätsbeschreibung und theoretischer

Konzeptionalisierung derselben. Dabei gilt es, Bourdieus Warnung im Kopf zu behalten: „Die Theorie, die zur Erklärung der Praktik der Akteure konstruiert werden muss, darf nicht als deren Prinzip ausgegeben werden“ (Bourdieu 1992, 80). Interessant werden Praxeologien für methodologische Fragestellungen vor allem dadurch, dass sie sowohl den beschreibbaren Handlungsformationen von Menschen verpflichtet sind, als auch einen theoretischen Erklärungsanspruch erheben (vgl. Hirschauer 2008). Für die Erforschung von Praktiken eignen sich vor allem (auto)ethnografische Forschungsdesigns, welche (teilnehmende) Beobachtung und weitere, oftmals qualitativ-empirische Methoden, Videografie, diskurs-, raum- und materialanalytische Zugänge und körperbezogene Forschungszugänge miteinander verbinden (vgl. Brake 2015). Bourdieu rät dazu „für jeden einzelnen Fall sämtliche Techniken zu mobilisieren, die [...] relevant erscheinen können und [...] praktisch durchführbar sind“ (Bourdieu 1996, 260f.). Praxeologisch ausgerichtete empirische Forschung bleibt aber nicht bei der Beschreibung des Erfahrbaren stehen, sondern hinterfragt vorkonstruierte theoretische Grundkategorien indem sie „unterstellt, dass diese Kategorien von Teilnehmern [und Teilnehmer*innen, T.S.] in fortlaufenden, situierten [...] Aktivitäten [...] verwirklicht und beglaubigt werden, und es wird untersucht, wie genau dies geschieht“ (Schmidt 2016, 247.). Robert Schmidt nennt dieses Verfahren *praxeologisieren*. Es liegt nahe, dass durch das Praxeologisieren praktisch-theologischer Fragestellungen neue Perspektiven auf offene, methodologische Fragen im Zueinander von sozialwissenschaftlich erhobener Praxis und theologischer Deutung gewonnen werden können.

Auch wenn Praxistheorien (noch) nicht zum Kanon theologischer Referenztheorien gehören, haben sie dennoch in den letzten Jahren zunehmend Einfluss bekommen. So findet man auf forschungspraktischer Ebene seit ein paar Jahren Forschungsprojekte und Qualifikationsarbeiten innerhalb der Praktischen Theologie, die einem oben beschriebenen praxeologischen Ansatz folgen. Dabei wird etwa das „doing bzw. undoing gender“ in religiösen Kontexten (vgl. Schüßler 2021) oder das „doing emotion“ im Religionsunterricht (vgl. Mößle 2023) untersucht. Zugleich liegen bereits erste theologisch-metatheoretische Reflexionen dazu vor. Etwa hat Bernhard Grümme eine umfassende Praxeologie religionspädagogischen Handelns publiziert (vgl. Grümme 2021). Kirstine Helboe Johansen und Ulla Schmidt haben einen Sammelband herausgegeben, mit dem sie grundlegende Reflexionen zur Relevanz praxistheoretischer Ansätze in der – vornehmlich protestantischen – Theologie und konkrete praxeologische Forschungsvorhaben versammeln (vgl. Helboe Johansen & Schmidt 2022). Für den Bereich der Religionswissenschaften ist der Sammelband von Katharina Limacher und Rafael Walthert richtungweisend (vgl. Limacher & Walthert 2021).

Die oben angesprochene Perspektiverweiterung in epistemologischen Fragen ist nur ein Teil des Mehrwerts, den eine praxistheoretisch arbeitende Theologie mit sich

bringt. Im Folgenden sollen erste Linien einer pastoraltheologischen Praxeologie skizziert werden.

Pastoraltheologie als Praxeologie des Volkes Gottes

Einer Pastoraltheologie, die sich als Praxistheorie des Volkes Gottes versteht geht es darum, Forschung zu betreiben, die methodisch gesichert das einfängt, was die Lebens- und Glaubensrealitäten der Menschen praktisch ausmacht (vgl. das Zitat von Hillebrand dazu im ersten Abschnitt). Sie ist interessiert an den theologischen Implikationen der Glaubens- und Lebenspraktiken von Menschen und untersucht die konkreten Praxiszusammenhänge und theologischen Logiken des „doing pastoral“ an den vielen unterschiedlichen pastoralen Orten. Welche Praktiken prägen etwa das Miteinander in einer Unterkunft für Geflüchtete in Trägerschaft der Caritas und wie unterscheiden sich diese von Praktiken, die den Alltag in einer Pfarrgemeinde formen? In welchen Praktiken reproduziert sich pastorales Handeln in der Gegenwart und mit welchem „doing theology“ sind diese verbunden?

Eine praxeologische Pastoraltheologie untersucht das weite Feld von pastoralen Praktiken im Sinne von *Gaudium et Spes* und bewahrt sich eine Offenheit für überraschende Entdeckungsorte derselben. Sie achtet neben den menschlichen Akteur*innen verstärkt auf die Relevanz materieller Aktanten und das nichtmenschliche Leben. Das primäre Interesse einer solchen Pastoraltheologie gehört den mitunter verwirrenden Praktiken, wie sie sich im pastoralen Feld tagtäglich reproduzieren. Sie gibt den Praktiken, wie sie tatsächlich stattfinden, konsequent den Vorrang vor theoretisch konzipierten und theologisch erwünschten Praxisvorstellungen. Sie expliziert die innere Logik, das unhinterfragte Know-how und die impliziten Theologien pastoraler Praktiken, um diese anschließend im Licht theologischer Traditionen zu reflektieren und gegebenenfalls auch zu kritisieren.

Drei besondere Potenziale der Integration praxistheoretischer Ansätze in die praktisch-theologische Theoriebildung sollen hier noch explizit hervorgehoben werden:

Kommt Pastoral als ein Konglomerat von Praktiken in den Blick, so stößt man auf eine Vielzahl von unterschiedlichen pastoralen Praxisformen, die je für sich existieren und auf unterschiedliche Art und Weise zueinander in Beziehung stehen. Je nachdem welchen Kontext man fokussiert, kommen singularisierte Glaubenspraktiken mit ihren spezifischen Alltagstheologien, kirchenamtliche Ordnungspraktiken, religiös motivierte Solidaritäts- und Communiopraktiken oder auch agnostische Praktiken von distanzierendem Interesse in den Blick. Sie alle funktionieren anders und gehen mit unterschiedlichen inneren Logiken und habituellen Ansprüchen einher, selbst wenn sie zumindest zeitweise aufeinander bezogen sind. Ein solch praxistheoretischer Blick kann die Bruchstellen und Konfliktlinien zwischen den einzelnen pastoralen Praxisformen wie auch ihre Konvergenzen auf eine neue Art und Weise bearbeiten. Eine

praxeologische Analyse pastoraler Praktiken hat darüber hinaus das Potenzial einer Selbstaufklärung der Pastoraltheologie, insofern sie eben die präreflexiv wirksamen, inkorporierten Praktiken jeder pastoralen Praxis offenlegt, auch jene der akademischen Pastoraltheologie selbst.

Durch den konsequenten Einbezug und die Anerkennung der Praxisrelevanz des Materiellen eröffnen sich neue Felder pastoraltheologischer Reflexion. Bereits seit ein paar Jahren werden Artefakte in praktisch-theologischer Forschung thematisiert (vgl. u.a. Klie & Kühn 2023 sowie Beckmayer 2018). Nimmt man Gegenstände als pastorale Aktanten ernst, so wird die Bedeutung ihrer Benutzung, Ästhetik oder auch ihrer simplen An-/Abwesenheit sichtbar. So haben Thomas Klie und Jakob Kühn etwa die Rolle von Reliquien und Erinnerungszeichen im Kontext von Trauerprozessen und die daraus resultierende Bedeutung für Seelsorge und Pastoral mit einem praxistheorieaffinen Zugang untersucht (Klie & Kühn 2020). Daneben macht der praxeologische Zugang die Pastoraltheologie darauf aufmerksam, welche unterschätzte Rolle Körperlichkeit bisher in der pastoraltheologischen Theoriebildung spielt.¹

Zu guter Letzt verweist ein praxeologischer Zugang die Pastoraltheologie konstant auf die bleibende Kontingenz des scheinbar Selbstverständlichen aller Praktiken und damit auch der pastoralen. Kontingenz ist mit Luhmann etwas, das „weder notwendig noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist“ (Luhmann 1984, 152). Gerade wegen des konstitutiv normativen Anteils jeder Theologie ist eine solche beständige Erinnerung an die Kontingenz pastoralen Handelns ein wertvolles Gegengewicht. Praxistheorien erinnern mit der beständigen Reflexion auf die Spannung von Routine und Innovation an diese unberechenbare Geregeltheit.

Selbstverständlich ist eine praxeologisch angelegte Pastoraltheologie weder etwas vollkommen Neues – insofern der Bezug auf konkrete Praktiken immer schon zentral für die Pastoraltheologie war –, noch erhebt sie den Anspruch, eine theologische Weltformel zu sein. Insofern ist mit Bernhard Grümm festzuhalten, dass es bei ihrer „Rezeption nicht nur um eine kritiklose Rezeptologie, sondern um deren kritisch-konstruktive Erprobung und Bewährung“ (Grümm 2021, 81) geht. Erst das konkrete pastoraltheologische Forschen im praxeologischen Paradigma wird also endgültig zeigen, was von ihr innerhalb der Pastoraltheologie hilfreich ist und was sich als weniger zielführend herausstellt. Mit Andreas Reckwitz gilt es deshalb Praxistheorien nicht als Systeme, sondern als Werkzeuge zu betrachten (vgl. Reckwitz 2021). Durch praxeologische Methoden und Denkmuster können bisher übersehene Praktiken des Zusam-

¹ Nicht zuletzt die Berichte von Menschen, die innerhalb der Kirche Missbrauch erfahren haben, machen einmal mehr deutlich, wie wirkmächtig die Dimension des Körpers und die damit verbundenen Praktiken innerhalb von Kirche und Pastoral sind. Diese Dimension von Pastoral in der breiten pastoraltheologischen Theoriebildung weiterhin so zu vernachlässigen, wäre schlicht fahrlässig.

menlebens und Glaubens innerhalb des Volkes Gottes sicht- und bearbeitbar werden. Insgesamt stellt die Praxistheorie eine interessante, alternative Heuristik bereit und bietet ein analytisches wie kritisch-konstruktives Instrumentarium, das es wert ist, diskutiert und erprobt zu werden.

Literaturverzeichnis

- Beckmayer, Sonja (2018). *Die Bibel als Buch. Eine artefaktorientierte Untersuchung zu Gebrauch und Bedeutung der Bibel als Gegenstand*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bourdieu, Pierre (1979/⁵2018). *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1992). *Von der Regel zu den Strategien*. In: Ders., *Rede und Antwort*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 79–98.
- Bourdieu, Pierre (1996). *Die Praxis der reflexiven Anthropologie*. In: Ders. & Loic Wacquant. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 251–294.
- Grümme, Bernhard (2021). *Praxeologie. Eine religionspädagogische Selbstaufklärung*, Freiburg/Br.: Herder.
- Helboe Johansen, Kirstine & Schmidt, Ulla (Hg.) (2022). *Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives*. Berlin: de Gruyter.
- Hillebrand, Frank (2013). *Praxistheorie*. In: Georg Kneer & Markus Schroer (Hg.), *Handbuch Soziologische Theorien*. Wiesbaden: VS, 369–394.
- Hirschauer, Stefan (2008). *Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis*. In: Herbert Kalthoff, Stefan Hirschauer & Gesa Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Klie, Thomas & Kühn, Jakob (Hg.) (2023). *Kasualdinge. Anmutung und Logik kirchlicher Gegenstände*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Knorr-Cetina, Karin (2001). *Objectual practice*. In: Dies., Theodore Schatzki & Eike von Savigny (Hg.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge, 184–197.
- Latour, Bruno (1988). *Mixing Humans and Nonhumans Together. The Sociology of a Door-Closer*. In: *Social Problems*, 35, 298–310.
- Limacher, Katharina & Walthert, Rafael (Hg.) (2021). *Praxistheorien und Religionswissenschaft. Neure Theoriediskussionen in der empirischen Religionsforschung*, Bielefeld: transcript.
- Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mößle, Laura (2023). *„Doing Emotion“ im Religionsunterricht. Eine ethnographische Studie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reckwitz, Andreas (2000). *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerwist: Velbrück.
- Reckwitz, Andreas (2003). *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive*. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 32, 282–301.
- Reckwitz, Andreas (2021). *Gesellschaftstheorie als Werkzeug*. In: Ders. & Hartmut Rosa, *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie*. Berlin: Suhrkamp.

- Brake, Anna (2015). Zur empirischen Rekonstruktion sozialer Praxis. Methodische Anforderungen und methodologische Reflexion aus der Perspektive Bourdieu'scher Praxistheorie. In: Franka Schäfer, Anna Daniel & Frank Hillebrand (Hg.). Methoden einer Soziologie der Praxis. Bielefeld: transcript.
- Schäfer, Hilmar (2013). Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie. Weilerwist: Velbrück.
- Schäfer, Hilmar (2016). Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven. In: Ders. (Hg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld: transcript 2016, 10–25.
- Schatzki, Theodore (1996). Social practices. A Wittgensteinian approach to human activity and the social. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore (2001). Introduction. Practice theory. In: Ders., Karin Knorr-Cetina & Eike von Savigny (Hg.), The Practice Turn in Contemporary Theory. London: Routledge, 10–23.
- Schatzki, Theodore (2002). The site oft he social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change. University Park: Pennsylvania State Univ. Press.
- Schmidt, Robert (2016). Theoretisieren. Fragen und Überlegungen zu einem konzeptionellen und empirischen Desiderat der Soziologie der Praktiken. In: Hilmar Schäfer (Hg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld: transcript, 245–263.
- Schüßler, Michael (2021). Diskriminierung als Identität? Phänomene von Un/doing Gender in der Katholischen Kirche. In: Gero Bauer, Maria Kechaja, Sebastian Engelmann & Lean Haug (Hg.), Diskriminierung und Antidiskriminierung. Beiträge aus Wissenschaft und Praxis. Bielefeld: transcript, 165–182.
- Schüßler, Michael & Schweighofer, Teresa (Hg.) (2022). Kirche als Netzwerk pastoraler Orte und Ereignisse. Empirische Erkundungen und theologische Perspektiven. Ostfildern: Grünewald.

Prof. Dr. Teresa Schweighofer

Zentralinstitut für Katholische Theologie

Unter den Linden 6

10099 Berlin

teresa.schweighofer(at)hu-berlin(dot)de

https://www.katholische-theologie.hu-berlin.de/de/ls/pt_1110/pt-mitarbeitende_orig/pt-ts

ORCID: 0000-0003-0473-010X

Die enorme potenzielle Bedeutung der pragmatistischen Praxisphilosophie für die Pastoraltheologie

Abstract

Der folgende Beitrag will die enormen Chancen plausibel machen, die in einer konsistenten Rezeption der pragmatistischen Praxisphilosophie innerhalb der Pastoraltheologie liegen. Dazu werden zunächst zentrale handlungstheoretische Entscheidungen des Pragmatismus vorgestellt. Anschließend erfolgt die Identifikation von fünf Gründen, warum gerade dieses Theorieangebot reiche pastoraltheologische Kontraste und Gewinne verspricht. Die biografische Dynamik, die mich zum Pragmatismus geführt hat, liegt in der Co-Leitung des deutsch-amerikanischen Exposure-Projektes ‚Crossing Over‘ (vgl. Sellmann 2011a). Die dort gemachten pastoralen Erfahrungen haben eine „inquiry“ (Dewey 2002; Langner-Pitschmann 2018, 20f) in Gang gesetzt, die mich bis zur Gründung eines Forschungszentrums auf dezidiert pragmatistischer Grundlage geführt hat (vgl. Sellmann 2011b; 2015; 2022).

The following contribution shows the enormous chances of a consistent reception of the pragmatist philosophy of praxis within pastoral theology. To this end, central decisions of pragmatism in terms of action theory are presented. This is followed by five reasons, why this theory in particular offers rich pastoral theological benefits. The biographical dynamics which led me to pragmatism is the co-leadership of the German-American Exposure Project 'Crossing Over' (cf. 'Crossing Over' (cf. Sellmann 2011a). The pastoral experiences set in motion an "inquiry" (Dewey 2002) which has led me to found a research centre on a decidedly pragmatist basis (cf. Sellmann 2011b; 2015; 2022).

1. Wichtige Theorieannahmen des Pragmatismus

Die Rezeption des klassischen Pragmatismus seit seiner Gründung Ende des 19. Jahrhunderts ist eine Geschichte voller Blockaden und Missverständnisse. Allerdings ist unverkennbar, welche enorme Aktualität ihm in weit verzweigten Wissensgebieten gegenwärtig zukommt.¹

Ein wichtiger Grund für die Rezeptionsverzögerung des Pragmatismus ist diese enorme Streuweite. Allein das Werk von Peirce kann in Wissenschaftstheorie, Semiotik, Metaphysik und Evolutionslehre unterteilt werden (vgl. Apel 1975; Oehler 1993; Viola 2018). James steuerte bahnbrechende psychologische Forschungen bei, Dewey Kunst- und Demokratietheorie und Mead Erziehungs- und Sozialisationswissen. Typisch für die Klassiker ist dabei das Zusammendenken von Naturwissenschaft und Philosophie.

¹ Vgl. ausführlich zum Pragmatismus: a) zur Gründung: Pape 2002, 31–158; Kasiske 2009, 19–44; b) zur Aktualität: Joas & Knöbl 2004, 687–725; Jung 2009; Bogusz, Laux & Ettrich 2013; Hollstein 2015; Festl 2018; Krech 2021; Jung 2023; c) zur missverständlichen Rezeption: weiterhin Joas 1992; Dietz, Nungesser & Pettenkofer 2017a; Bogusz 2017; Sölch 2018.

Diese Komplexität macht es schwierig, auch nur eine Skizze der wichtigsten Theorienannahmen vorzulegen. Das Kapitel beschränkt sich daher auf eine Art Visitenkarte der pragmatistischen Handlungstheorie – dies auch weil hier eine der wichtigsten Profitchancen für die Pastoraltheologie vermutet werden dürfen.

Die Darstellung folgt dem neuesten Werk des Pragmatisten Matthias Jung, der in seinen philosophischen Beiträgen die Konsistenz aktueller Kognitionsforschung mit den klassischen Annahmen des Pragmatismus nachweist. Er greift die sogenannte 4E-Kognitionsforschung auf, nach der menschliche Intelligenz vier Marker aufweist, die alle mit dem Buchstaben ‚e‘ beginnen. Menschliche Kognition ist demgemäß *embedded*, *embodied*, *extended* und *enactive*. Manche Forscher*innen sprechen sogar von der 7E-cognition und fügen die Adjektive *emotional*, *evolutionary* und *exaptive* hinzu (vgl. Jung 2023, 25 u. ö.; Newen et al. 2018). So prägnant das ist – es geht um mehr als um Sprachspielereien. In jedem dieser vier bzw. sieben Bestimmungen stecken substantielle Erkenntnisse genauso wie kantige Widersprüche zu anderen Kognitions- und Handlungstheorien.

1.1. Embedded cognition

Das erste Adjektiv transportiert bereits enorme Theorielast. Pragmatistische Praxisphilosophie entsteht aus einer grundlegenden Kritik am berühmten Zweifel bei Descartes. In einer seiner ersten Schriften zur Logik der Erkenntnislehre pointiert Peirce bereits, dass es ihm gerade aus evolutionsbiologischer Sicht unerschwinglich bleibt, warum der abstrakte Zweifel die Grundlage der menschlichen Seinsvergewisserung sein kann und soll (vgl. Peirce 1877/2002). Ohnehin ist Pragmatismus nur verstehbar, wenn man seine evolutionstheoretische Grundierung bedenkt (vgl. Krech 2021). Peirce stellt dem Subjekt-Objekt-Dualismus bei Descartes die *doubt-belief*-Theorie gegenüber. Hiernach ist Zweifel der störende Bruch mit gegebenen Überzeugungen und Routinen (*beliefs*); erst diese relevanten, eben nicht abstrakten Störungen führen zu Erkenntnisanstrengungen; und diese sind darauf gerichtet, neue Routinen zu gewinnen. Die ganze Zeit wird das handelnde Subjekt als in seinen Kontext inbegriffen modelliert; gerade das Denken führt es nicht aus dem Kontext heraus, sondern in seine Bewältigung hinein. Situationen können von außen nicht beobachtet werden, sie werden durchlebt. Denken wird zu einem Modus der Weltbegegnung. Handeln ist situations- und lösungsorientiert. Hans Joas (1996) hat diesen Grundgedanken mit dem passenden Label ‚situierter Kreativität‘ ausführlich beschrieben und ihn den beiden großen alternativen Handlungstheorien des rational und des normativ orientierten Handelns gegenübergestellt.

Aus dieser ersten Kennzeichnung resultiert ein typisches Unbehagen pragmatistischen Denkens an allen abstrakten Großbehauptungen, die nicht empirisch belegt und nicht auf konkrete Situationen und ihre Veränderungen hin präzisiert werden.

1.2. Embodied cognition (vgl. Jung 2023, 23–26.36–44 u. ö.)

Denken und Handeln werden zweitens als Artikulationsakte von Körpern im Raum betrachtet, die produktive Beziehungen zu ihrer Umwelt finden wollen. An diesem Grundmodell setzt die pragmatistische Zeichentheorie an, die bereits bei Peirce dazu führt, der kantschen Kategorientafel eine eigene entgegenzusetzen. Sie umfasst nur drei Kategorien namens *firstness*, *secondness* und *thirdness*, ist aber von enormem Aussageradius. Einfach gesagt, zerlegt sie alle Handlungen in ihre qualia, das sind die Triggerpunkte des Erlebens, die überhaupt eine Suche nach neuen Passungen auslösen; das sind zweitens die Interaktionen mit der relevanten widerständigen Außenwelt und das ist drittens die sprachlich-symbolische Verarbeitung. Aus diesen Kategorien folgt die Dreizahl an ikonischer, indexalischer und symbolischer Kommunikation. Wichtig: Damit wird jede Handlung und jede Expression zurückgebunden an körperliches Erleben (*qualia*) und extrasubjektiven Umweltaustausch.

Der Pragmatismus ist kritisch gegenüber der postmodernen Idee unabschließbarer Zeichenketten, die nur noch auf sich selbst verweisen und keinen Außenanhalt mehr an bestimmbarer Realität für möglich halten.

1.3. Enactive cognition (Vgl. Jung 2023, 181–183.203–205 u. ö.)

Das dritte Adjektiv ist die konsequente kognitionstheoretische Weiterführung der ersten beiden. Die *basic unit of explanation* des Pragmatismus ist der produktive Umweltaustausch intersubjektiv verfasster Organismen mit ihrer relevanten Umwelt. Typisch humananthropologisch ist dabei die Rolle des aktiven Aufbaus und des artikulatorischen Prozessierens von Bedeutungen genau für diese Bewährung in der Umwelt. Wahrnehmungen oder Reize gibt es demgemäß nicht an sich, sie werden intersubjektiv und situativ vorselektiert. Solche Welterzeugung (*forthbringing*) geschieht in (Rück)Kopplungsschleifen prüfenden Handelns und Artikulierens und darum gerade nicht in autonom konstruktivistischer Weise – dies würde die Einbettung in Situationen und in konkrete Körper negieren. Auch der naive Realismus jedoch, dem gemäß ‚draußen‘ bereits geistige Bedeutungen liegen, die nur noch ‚entdeckt‘ werden müssten, erweist sich als dualistisch.

Mit diesen Wendungen wird der Pragmatismus kritisch gegenüber positivistischen Offenbarungstheorien, Platonismen und Mystizismen, aber auch gegenüber frei flotierenden (de)konstruktivistischen Deutungen sozialer Vorgänge.

1.4. Extended cognition (vgl. Jung 2023, 171f.176f u. ö.)

Viertens argumentiert pragmatistische Praxisphilosophie gegen eine computationale Idee, dass reiner Geist und reine Funktion isolierbar seien und die physische Welt nur als Epiphänomen, Träger oder Substrat Bedeutung habe. Im Gegenteil: Mit der *exten-*

ded mind-These plädiert der Pragmatismus sogar für die Ko-Konstitutivität von geistiger in materieller Sphäre und umgekehrt. Nicht nur schafft das geistige Bewusstsein die materielle Umwelt; auch diese wirkt rückkoppelnd und limitierend, damit aber gerade kreativitätsfördernd auf die Subjekte zurück.

Diese Position stellt den Pragmatismus kritisch gegen jene Wendungen der Sprachanalytik auf, die Sprache als reinen Informationstransport modellieren; gegen antisozialistische Anthropologien; aber auch gegen kulturalistische Ideen angeblich umfassender systemischer oder infrastruktureller Überformung und damit der Negierung von Handlungsfreiheit.

Die knappe Darstellung wird sicher mehr Fragen aufwerfen als beantworten. Ihr Ziel ist aber erreicht, wenn die nachfolgenden Überlegungen von Rezeptionschancen für die Pastoraltheologie als plausibel hergeleitet verstanden werden können.

2. Fünf potenzielle Gewinne einer Rezeption des Pragmatismus für die Pastoraltheologie

2.1. Konsistenter Ausweis einer genuinen Praxis- und Handlungstheorie

Als ersten basalen Gewinn kann man ansehen, dass mit der Referenz auf den Pragmatismus überhaupt eine konsistente Handlungstheorie ausgewiesen werden kann, die auch in der generellen philosophischen und sozialtheoretischen Debatte eine bedeutende Rolle spielt. Wenn ich recht sehe – und hier schließe ich meine eigenen Arbeiten ausdrücklich selbstkritisch mit ein –, findet die intradisziplinäre wissenschaftstheoretische Diskussion der deutschsprachigen Pastoraltheologie weitestgehend ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die außertheologischen Arbeiten der Praxistheorie statt. Rezipierte man diese generelle Debatte, fänden sich sehr elaborierte Bezugspunkte, die auch das einschlägige Gespräch zwischen den Ansätzen der hiesigen Pastoraltheologie klären würde.

Damit soll nicht gesagt sein, dass ein Überblick über das generelle Feld der ‚Praxistheorie‘ leicht zu gewinnen sei. Es finden sich zwar Überblicksbände in reicher Zahl (vgl. Schäfer 2016, 11); diese aber sind schillernd. Im Sammelband von Schäfer wird etwa der Diskurs mit ‚Praxistheorie‘ überschrieben und umfasst einträchtig so verschiedene Quellströmungen wie den Marxismus, den Pragmatismus, Daseinsanalysen nach Heidegger oder Sprachanalytik nach Wittgenstein. Ihnen allen sei gemein, dass man gegen das funktionalistische Paradigma auf die antidualistische Integration von interpretativer und strukturtheoretischer Kulturtheorie setzt (vgl. ebd., 9–11). Nur ein Jahr später erscheint der Sammelband von Dietz et al. (Dietz, Nungesser & Pettenkofer 2017a). Diese unterscheiden nun gerade den ‚Pragmatismus‘ und die ‚Theorien sozialer Praktiken‘, suchen aber das Gemeinsame in der Theoriedifferenz. Das ist zunächst verwirrend.

Allerdings: Liest man solche theologieexternen Analysen, stößt man auf dieselben Referenzautoren (alles Männer) wie sie auch im Großteil des gegenwärtigen pastoraltheologischen Diskurses begegnen: Bourdieu, Latour, Reckwitz, Certeau, Foucault auf der einen Seite, Dewey, Peirce, Joas, Jung auf der anderen. Nur: Diese explizit praxistheoretischen Bezüge bleiben im Fach eher kursorisch, werden wenig auf der Ebene von Paradigmen elaboriert ausgeführt. Sicher würde es die einschlägige Diskussion im Fach *ad intra* und *ad extra* rationalisieren, wenn man sich in der Nomenklatur und den Referenzen erkennbarer an der generellen Debatte orientierte.

Auffällig ist die Prominenz, die der klassische Pragmatismus genau in diesem generellen Diskurs einnimmt (vgl. Ogien 2017; Bogusz 2017). Mit der Variante der ‚Verkörperten Anthropologie‘ von Matthias Jung erhielt man darüber hinaus sogar die Chance, auch an die naturwissenschaftliche Debatte und ihre ergiebige Empirie anzuschließen (vgl. Jung 2009; Jung 2017; Jung 2023). Dies eröffnete der Pastoraltheologie die Chance, aus dem überkommenen Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaft auszuweichen und auf ein weiterführendes hermeneutisches Level zu gelangen.²

2.2. Tragfähige Alternative zum oft vertretenen Wahrnehmungsansatz der Pastoraltheologie

Dass im Fach eine enorme Pluralität herrscht, ist keine neue Einsicht (vgl. neuerdings Heizler 2022, 19–34; Knauer 2005). Trotzdem kann die These erhärtet werden, dass vielfach ein dekonstruierender Wahrnehmungsansatz dominiert. Sehr deutlich, ausführlich und mit hohem Erkenntnisgewinn hat etwa Jörg Seip Pastoraltheologie als dekonstruierende Wahrnehmungswissenschaft konzipiert (vgl. Seip 2009).³ Auch andere bekannte Vertreter des Fachs folgen explizit diesem Wahrnehmungsparadigma, dies jeweils mit Akzentuierungen etwa in Richtung Ethnologie, Systemtheorie oder

² An dieser Stelle muss kurz auf die Rezeption des Werks von Hans Joas eingegangen werden. Dieser hat wesentlich den Pragmatismus in Deutschland eingeführt (zur Person und Werk von Joas aus theologischer Sicht schon Schößler 2011; zur weiteren allgemein-theologischen Auseinandersetzung mit Joas vgl. nur Laux 2013, Große-Kracht 2014; Filipović 2015; teilweise Kühnlein & Wils 2019). Auffällig ist jedoch das völlige Fehlen katholischer Theologie im nun wirklich religionsnahen Themenbereich von Joas 2017 im Reflexionsband Hollstein et al. 2022. Genuin pastoraltheologisch sind aus der Fülle der Reflexionen in den angegebenen Sammelbänden nur Schöttler & Först 2013 und Sellmann 2019. Dieser kurze Recherchebefund deutet daraufhin, dass zum einen Hans Joas als Denker für die Pastoraltheologie bisher weitgehend unentdeckt geblieben ist; und dass damit zum anderen die Chance weiter ungenutzt ist, sich z. B. über Joas den Pragmatismus als Ganzes zu erschließen. Ein besonderer Seitenblick ist natürlich auf die (leider nach wie vor unveröffentlichte) Habilitation von Hans-Joachim Sander (1996) zu richten, die sich elementar und substanziell an Peirce abarbeitet und im Fach vielfach rezipiert und zitiert ist. Diese Rezeption führt aber (bisher) gerade nicht zu einer im Vollsinn konsistenten pragmatistisch zu nennenden Forschung.

³ Es ist eine souveräne Geste von Seip, auch die blinden Flecken einzuräumen, die gerade durch seine empfohlene Fokussierung auf ‚Wahrnehmung‘ entstehen; vgl. nur ebd., 51f (FN 115).

Gesellschaftstheorie (vgl. Schüssler 2013, 53–59; Bauer 2017, 16–18; Beck 2023, 16.56f; kritisch Sellmann 2021).

Auch jenseits eines explizit als ästhetisch ausgeflaggten Forschungsansatzes ist die Skepsis gegenüber einer Pastoraltheologie mit pragmatisch inspirierten Anwendungsabsichten im ganzen Fach unübersehbar – erstaunlicherweise sogar bei Autor*innen, die eigentlich von Peirce her denken. Jan Loffeld (2020, 345 mit Bezug auf Peirce ebd., 21–25) kann etwa in seiner Habilitation von der „anwendungsorientierten Enge“ warnen. Bernd Hillebrand kann unter der Überschrift ‚Angewandte Theologie‘ versichern, es ginge ihm um Wahrnehmung, eben nicht um Anwendung (Hillebrand & Quisinsky 2021, 217–225 mit Bezug auf Peirce ebd., 45–47; vgl. Hillebrand 2015, 113–257). Sehr populär ist im Fach der Hinweis, dass die Pastoraltheologie kein Rezeptwissen für die kirchliche Praxis zu erbringen habe (vgl. Haslinger 2014, 4f; ders. 2021, 89–95; Bauer 2017, 19; Hillebrand & Quisinsky 2021, 218f; Beck 2023, 56) – was ja eine an der pragmatischen Maxime von Peirce geschulte angewandte Pastoralforschung auch nie anstreben würde. Die Debatte um legitime ‚Anwendung‘ als Paradigma kann mit dieser flotten Rhetorik also noch keineswegs als erledigt gelten.

Eine konsistente Orientierung an der pragmatistischen Handlungstheorie strebt nicht nach Rezepten, wohl aber nach reflektierten Interventionen. Auch pragmatistisch weiß man, dass operatives Handeln („Rezepte“) und distanzierteres Beforschen von Handeln zwei unterschiedliche Vollzüge sind. Ebenso klar wäre aber auch zu zeigen, dass beide Vollzüge auf einer Kontinuitätsskala expressiver Umweltbearbeitung liegen, dass also beide nicht prinzipiell voneinander zu scheiden sind. Zudem kann die pragmatistische Theorie das Paradigma der ‚Wahrnehmung‘ als dualistisch hinterfragen, als „Zuschauertheorie der Erkenntnis“ (vgl. Bogusz 2013, 242)⁴, wie John Dewey das nennt – und damit als unterkomplex gegenüber den neuesten Errungenschaften der Kognitions- und Evolutionstheorie.

Natürlich ist sofort einzuräumen, dass auch der pragmatistische Ansatz seine blinden Flecken hat, die wechselseitig von einer wahrnehmungsorientierten Pastoraltheologie zu erhellen sind. Eine anspruchsvolle Debatte auf dem Niveau von Paradigmenentscheidungen wäre hilfreich.

⁴ Vor allem die Pragmatistin Tanja Bogusz (2018) hinterfragt eine Soziologie als reine beobachtende und damit sich selbst externalisierende Kritik. Ihre Ergebnisse wenden sich m. E. auch konstruktiv-kritisch gegen eine Pastoraltheologie mit dem Hauptziel dekonstruierender Wahrnehmung. Alternativ entwickelt sie das Programm einer Soziologie (übertragbar auf Pastoraltheologie) als situativ-engagierter Forschung. Drei kantige Marker (ebd., 417–438) zeigen die Richtung: „Erfahrung statt Krise“; „Prüfung statt Setzung“; „Kooperation statt Solidarität“. Vgl. auch Särkelä 2018.

2.3. Ausformung einer konsistenten Methodologie pastoraltheologischer Forschungsarbeiten

Der Pragmatismus beginnt als Logik- und Erkenntnistheorie. Peirce und Dewey waren ausgeprägte Wissenschaftstheoretiker. Insofern ist kaum verwunderlich, dass sie auch zur klassischen methodologischen Frage Substanzielles beigetragen haben: Wie erkennt man etwas wirklich Neues? Bekanntlich geht die Entdeckung der ‚Abduktion‘ als Erkenntnisverfahren auf Peirce zurück.

Von Peirce und Dewey her lässt sich eine konsistente Methodologie auch pastoraltheologischen Arbeitens entwickeln. Ein solcher oder wenigstens ähnlicher methodologischer Standard würde dem Fach zum einen guttun, denn solide Methodologie macht Forschung inter- und intradisziplinär sicht-, vergleich- und kritisierbar. Pastoraltheologisch trifft diese Forderung zum anderen auf die überkommene und inzwischen überforderte Schematik des ‚Sehen – Urteilen – Handeln‘. Auch ein konsequent induktiver Ansatz, wie im ‚Blauen Handbuch‘ vertreten (vgl. Haslinger et al. 1999), sieht sich der Frage gegenüber, welche Rolle tradiertes Wissen – pragmatistisch: die Rolle kollektiver Deutungssprachen – im Handeln spielen soll.

Björn Szymanowski hat mit seiner jüngst erschienenen Dissertationsschrift zur Zukunft von Pfarreien gezeigt, wie fruchtbar sich eine am Pragmatismus entlang organisierte Forschung darstellt (vgl. Szymanowski 2023, 21–32 u. ö.).⁵ Seine sechs methodischen Schritte im Forschungsprozess sowie im Aufbau des Buches lauten: (1) Routine und ihre Störung („*doubt and belief*“); (2) Findung und Bildung einer Hypothese zur Behebung der Störung („*Musing*“ und Abduktiver Schluss); (3) Deduktive Prüfung der Hypothese am vorgegebenen Wissen („*Reasoning I*“); (4) Induktive Prüfung der Hypothese an empirischer Machbarkeit („*Reasoning II*“); (5) Ausformung der geprüften Hypothese als neue Regel („*new genuine option*“); (6) Ausführung konkreter Beispiele der potenziellen Regelanwendung („*experimental acting*“).

2.4. Ausformung einer neuartigen pastoraltheologischen Forscher:innen-Identität

Jüngste Entwicklungen der sozialtheoretischen Pragmatismuskritik entwerfen auch ein neuartiges Profil forschender Identität, das sich als höchst anschlussfähig an pastoraltheologische Maximen erweist. Diskutiert wird der Typus der engagierten Transformationsforschung. Gerade für den Ansatz einer ‚angewandten Pastoraltheologie‘ sind diese Arbeiten von hoher Relevanz. Im Gefolge des ‚*inquiry*‘-Denkens bei Dewey wird Forschung partizipativ in ihr Feld hinein verwiesen, und zwar als aktive Begleitung eines praktischen Experimentalismus. Vorbilder sind neue Selbstverständnisse von Wissenschaftler*innen etwa in der Begleitung sozialökologischen Struktur-

⁵ Text in Klammern sind eigene Hinzufügungen. Sie sollen den Anschluss an Peirce signalisieren.

wandels oder den *Science and Technology Studies* (vgl. Bogusz 2017; 2018, 172–190; Herberg et al. 2021).

2.5. Spezialisiert auf Wandel und Kreativität

Zuletzt sei kurz darauf verwiesen, dass dem Pragmatismus in der generellen Debatte um ‚Theorie der Praxis‘ ein besonderes Potenzial zugebilligt wird, Phänomene des Wandels, der Entwicklung und Veränderung von Prozessen und Organisationen zu reflektieren. Dies wird spiegelbildlich eher als Schwäche der ‚Theorien sozialer Praktiken‘ gesehen, die sich an Bourdieu orientieren (vgl. Dietz et al. 2017b, 10; Laux 2017). Gerade die Fähigkeit zur Reflexion des allgemeinen Wandels von Religion, Weltanschauung, Kirche und Christentum stellt aber eine legitime Haupterwartung an gegenwärtige Pastoraltheologie dar.

Literatur

- Apel, Karl-Otto (1975). *Der Denkweg von Charles S. Peirce: Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Bauer, Christian (2017). *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Beck, Wolfgang (2023). *Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese*. Mainz: Matthias Grünewald.
- Bogusz, Tanja, Laux, Henning & Ettrich, Frank (2013). Themenheft ‚Pragmatismus‘. In: *Berliner Journal für Soziologie*, 23, H. 3–4.
- Bogusz, Tanja (2013). Experimentalismus statt Explanans? Zur Aktualität der pragmatistischen Forschungsphilosophie John Deweys. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie*, 2, 239–252.
- Bogusz, Tanja (2018). *Experimentalismus und Soziologie. Von der Krisen- zur Erfahrungswissenschaft*. Frankfurt/M.: Campus.
- Bogusz, Tanja (2017). Kritik oder Experimentalismus? STS als pragmatistische Soziologie kritischer Öffentlichkeit. In: Hella Dietz, Frithjof Nungesser & Andreas Pettenkofer (Hg.), *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken*. Frankfurt/M.: Campus, 283–300.
- Dewey, John (2002). *Logik. Die Theorie der Forschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Dewey, John (2003). *Qualitatives Denken (1930)*. In: Ders. (Hg.), *Philosophie und Zivilisation*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 94–116.
- Dietz, Hella, Nungesser, Frithjof & Pettenkofer, Andreas (Hg.) (2017a). *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken*. Frankfurt/M.: Campus.
- Dietz, Hella, Nungesser, Frithjof & Pettenkofer, Andreas (2017b). Der Nutzen einer Theoriedifferenz. Zum Verhältnis von Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. In: dies. (Hg.), a.a.O. Frankfurt/M.: Campus, 7–38.
- Festl, Michael G. (Hg.) (2018). *Handbuch Pragmatismus*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Filipović, Alexander (2015). *Erfahrung – Vernunft – Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem amerikanischen Pragmatismus*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Große-Kracht, Hermann-Josef (2014). Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839425190> [8.10.23].
- Haslinger, Herbert (1999). Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie. In: ders. (Hg.), *Praktische Theologie*. Bd. 1. Grundlegungen. Mainz: Matthias Grünewald, 19–36.
- Haslinger, Herbert (2022). *Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden*. Freiburg/Br.: Herder.
- Haslinger, Herbert (2015). *Pastoraltheologie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Heizler, Christoph (2022). *Der Einbezug der Güte bei Meister Eckhart: Ein Beitrag zur theologischen Begründung und praktischen Entfaltung klinischer Seelsorgepraxis*. Würzburg: Echter.
- Herberg, Jeremias, Staemmler, Johannes & Nanz, Patrizia (Hg.) (2021). *Wissenschaft im Strukturwandel. Die paradoxe Praxis engagierter Transformationsforschung*. München: oekom.
- Hillebrand, Bernd & Quisinsky, Michael (2021). *Dogma und Pastoral – neu vernetzt: Aufbruch zu einer angewandten Theologie*. Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Hillebrand, Bernd (2015). *Schön und passend? Grundlagen einer Pastoral im Zeichen der Zeit*. Ostfildern: Grünewald.
- Hollstein, Bettina (2015). *Ehrenamt verstehen. Eine handlungstheoretische Analyse*. Frankfurt/M.: Campus.
- Joas, Hans & Knöbl, Wolfgang (2004). *Sozialtheorie: Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (1992). Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses. In: ders. (Hg.), *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 114–145.
- Joas, Hans (1996). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2017). *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jung, Matthias (2009). *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Jung, Matthias (2023). *Leben und Bedeutung. Die verkörperte Praxis des Geistes*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Jung, Matthias (2017). *Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kasiske, Peter (2009). *Rechts- und Demokratietheorie im amerikanischen Pragmatismus*. Baden-Baden: Nomos.
- Nauer, Doris, Weber, Franz & Bucher, Rainer (Hg.) (2005). *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Krech, Volkhart (2021): Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 30, 235–237. <https://doi.org/10.1515/zfr-2022-0002> [7.10.2023].
- Kühnlein, Michael & Wils, Jean Pierre (Hg.) (2019). *Der Westen und die Menschenrechte. Im interdisziplinären Gespräch mit Hans Joas*. Baden-Baden: Nomos
- Langner-Pitschmann, Annette (2018). John Dewey. In: Michael G. Festl (Hg.), *Handbuch Pragmatismus*. Stuttgart: J. B. Metzler, 18–26.
- Laux, Bernhard (Hg.) (2013). *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*, Freiburg/Br.: Herder.

- Laux, Henning (2017). Habitus oder habits? Die feinen Unterschiede zwischen Bourdieus Praxistheorie und Deweys Pragmatismus. In: Hella Dietz, Frithjof Nungesser & Andreas Pettenkofer (Hg.), *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken*. Frankfurt/M.: Campus, 163–191.
- Loffeld, Jan (2020). *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes*. Würzburg: Echter.
- Newen, Albert, De Bruin, Leon & Gallagher, Shaun (Hg.) (2018). *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Oehler, Klaus (1993). *Charles Sanders Peirce*. München: C. H. Beck.
- Ogien, Albert (2017). Forschung als Praxis. In: Hella Dietz, Frithjof Nungesser & Andreas Pettenkofer (Hg.), a.a.O. Frankfurt/M.: Campus, 261–282.
- Pape, Helmut (2022). *Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Peirce, Charles S. (2002). Die Festlegung einer Überzeugung (1877). In: Ekkehard Martens (Hg.), *Philosophie des Pragmatismus. Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Reclam, 61–98.
- Sander, Hans-Joachim (1996). *Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie*. Würzburg: Unveröffentlichte Habilitationsschrift.
- Särkelä, Arvi (2018). Kritische Theorie. In: Michael G. Festl (Hg.), a.a.O. Stuttgart: J.B. Metzler, 281–288.
- Schäfer, Hilmar (2016): Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven der Praxistheorie. In: Ders. (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, 9–25. <https://doi.org/10.1515/9783839424049> [8.10.2023].
- Schlette, Magnus, Hollstein, Bettina, Jung, Matthias & Knöbl, Wolfgang (Hg.) (2022). *Idealbildung, Sakralisierung, Religion. Beiträge zu Hans Joas' „Die Macht des Heiligen“*, Frankfurt/M.: Campus.
- Schößler, Sabine (2011). *Der Neopragmatismus von Hans Joas. Handeln, Glaube und Erfahrung*. Berlin: LIT.
- Schöttler, Heinz-Günther & Först, Johannes (2013). Erzählen: erinnern und entwerfen. Ein nachmetaphysischer Diskurs über Gott und die Menschen. In: Bernhard Laux (Hg.), *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*. Freiburg/Br.: Herder, 181–207.
- Schüssler, Michael (2014): Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft. *International Journal of Practical Theology*, 18, 348–351. <https://doi.org/10.1515/ijpt-2014-0037> [7.10.2023].
- Seip, Jörg (2009). *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie*. Freiburg: Kreuz.
- Sellmann, Matthias (2022). Angewandte Pastoralforschung – ein neues Paradigma der Pastoraltheologie. In: Ralf Gaus & Andreas Leinhäupl (Hg.), *Angewandte Theologie interdisziplinär. Zugänge und Perspektiven*. Ostfildern: Matthias Grünewald, 33–40.
- Sellmann, Matthias (2019). Der Prozess der Idealentstehung – und die produktive Bedeutung der Idealverfehlung. *Religionsphilosophie bei Hans Joas in pastoraltheologischer Weiterführung*. In: Michael Kühnlein & Jean Pierre Wils (Hg.), a.a.O. Baden-Baden: Nomos, 151–166.
- Sellmann, Matthias (2011a). *Katholische Kirche in den USA. Was wir von ihr lernen können*. Freiburg/Br.: Herder.
- Sellmann, Matthias (2011b). Eine ‚Pastoral der Passung‘. Pragmatismus als Herausforderung einer gegenwartsfähigen Pastoral(theologie). In: *Lebendige Seelsorge*, 62, 2–10.
- Sellmann, Matthias (2015). Pastoraltheologie als „Angewandte Pastoralforschung“. *Thesen zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie*. In: *Pastoraltheologische Informationen*, 35, 105–116.

- Sellmann, Matthias (2021). Von der ‚Wahrheit‘ zur ‚Bedeutung‘ kommen: Pflicht oder Kür der Pastoraltheologie? In: Maria-Elisabeth Aigner, Christian Bauer, Birgit Hoyer, Michael Schüßler & Hildegard Wustmanns (Hg.), *Weiter gehen. Eine Roadmap ins Offene*. Würzburg: Echter, 340–348.
- Sölch, Dennis (2018). Deutschsprachiger Raum. In: Michael Festl (Hg.), a.a.O. Stuttgart: J. B. Metzler, 297–303.
- Szymanowski, Björn (2023). Die Pfarrei als Dienstleistungsorganisation. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Präzisierung kirchlicher Sendung. Würzburg: Echter.
- Viola, Tullio (2018). Charles Sanders Peirce. In: Michael Festl (Hg.), a.a.O. Stuttgart: J. B. Metzler, 2–9.

Prof. Dr. Matthias Sellmann

Ruhr-Universität Bochum

Lehrstuhl für Pastoraltheologie

Universitätsstraße 150

44801 Bochum

matthias.sellmann(at)rub(dot)de

+49 (0) 234 32 25 662

<https://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/pastoral/index.html.de>

<https://orcid.org/0000-0002-3546-4724>

Wissenschaftsforschung und wissenszentrierte Praktiken (Karin Knorr Cetina) im Kontext der Praxistheorien

Abstract

Praxistheorien haben in den Sozial- und Kulturwissenschaften, aber auch in der (Praktischen) Theologie zunehmend Relevanz. Diese legen oftmals einen Fokus auf das implizite Wissen, das in Praktiken deutlich wird, und thematisieren überwiegend Alltagspraktiken. Die Überlegungen zu wissenszentrierten Praktiken, die Karin Knorr Cetina auf ihre ethnografischen Untersuchungen in der Wissenschafts- und Technikforschung aufbaut, können dagegen hilfreich sein, wissenschaftliche Praktiken zu analysieren und damit die Theologie selbst zum Gegenstand praxistheoretisch informierter Analysen zu machen. Nach einer kurzen Darstellung des Ansatzes von Knorr Cetina folgt eine Vorstellung meines persönlichen Erschließungszusammenhangs, in dem schwerpunktmäßig der Frage nachgegangen wird, welche Anknüpfungspunkte dieser Ansatz für die Erforschung des *Doing Pastoral Theology* liefern könnte. Abschließend werden einige Ideen genannt, in welchen weiteren Bereichen innerhalb der Pastoraltheologie die Arbeiten von Knorr Cetina Anschlussfragen eröffnen könnten.

Theories of practice are increasingly important in the social and cultural sciences, but also in (Practical) Theology. However, these theories often focus on the implicit knowledge that becomes apparent in practices, and they mostly deal with everyday practices. Thus, the notion of knowledge-centered practices, as developed by Karin Knorr Cetina in her ethnographic research in the context of science and technology studies can be helpful for analyzing academic practices and, therefore, for making theology itself the object of analyses informed by theories of practice. After a brief presentation of Knorr Cetina's approach, I will illustrate my personal context of discovery of her concepts. Thereby, I will reflect on the question: What can research on doing Pastoral Theology learn from Knorr Cetina's work? Finally, I will give a few brief ideas on other areas where Knorr Cetina's work can open follow up questions for Pastoral Theology.

Bereits 2001 riefen Schatzki, Knorr Cetina und Savigny in einer programmatischen Konferenzschrift mit dem gleichlautenden Titel den „Practice Turn in Contemporary Theory“ für die Sozial- und Kulturwissenschaften aus. Seitdem haben die verschiedenen, sich unter dem Begriff der Praxistheorien versammelnden Theorieansätze Weiterentwicklungen erfahren (vgl. Reckwitz 2003), sodass sich eine breite Forschungsrichtung bzw. „Denkbewegung und Forschungshaltung“ (Schäfer 2016, 10), bestehend aus einem „facettenreiche[n] Bündel von Analyseansätzen“ (Reckwitz 2003, 282), entwickelt hat. Diese findet auch in der Theologie, besonders der Pastoraltheologie, zunehmend Anklang, was u. a. daran deutlich wird, dass sich beim vergangenen Symposium zu Referenztheorien der Pastoraltheologie gleich drei Beiträge zu Praxistheorien fanden.

Die Praxistheorien teilen bei aller Verschiedenheit einige Grundintuitionen, die Reckwitz (2003, 290) in folgender Weise verdichtet:

„Wenn man als ‚kleinste Einheit‘ des Sozialen nicht ein Normensystem oder ein Symbolsystem, nicht ‚Diskurs‘ oder ‚Kommunikation‘ und auch nicht die ‚Interaktion‘, sondern die ‚Praktik‘ annimmt, dann ist diese kleinste Einheit des Sozialen in einem routinisierten ‚*nexus of doings and sayings*‘ (Schatzki) zu suchen, welches durch ein implizites Verstehen zusammengehalten wird. Genau dies ist eine ‚soziale Praktik‘: eine Praktik der Verhandlung, eine Praktik des Umgangs mit einem Werkzeug, eine Praktik im Umgang mit dem eigenen Körper etc. [...] Es sind zwei ‚materielle‘ Instanzen, die die Existenz einer Praktik ermöglichen [...]: die menschlichen ‚Körper‘ und die ‚Artefakte‘.“

Zentraler Ausgangspunkt sind also die Praktiken, nicht die Akteur*innen, womit eine Dezentrierung des Subjekts geschieht, wie Hirschauer (2016, 46) beschreibt: „Von Handlungstheorien aus betrachtet, sind Praktiken im Wesentlichen Handlungen ohne ‚Akteure‘, nämlich ein Strom des Handelns ohne Stilisierung eines souveränen Zentrums und rationalen Ursprungs. Praktiken sind primär eine neue, Individuen dezentrierende Art, das Handeln zu konzipieren.“ Damit geht einher, dass das „implizit[e] Wissen“ (Reckwitz 2003, 290) thematisiert und Beispiele wie die Praxis des Fahrstuhlfahrens (vgl. Hirschauer 2004, 78–83) oder Händeschüttelns (vgl. Hirschauer 2016, 46) besprochen werden, an denen Alltagswissen und körperlich eingeschliffener Habitus ablesbar werden.

Angesichts der gegenwärtigen Entwicklung vieler Gesellschaften hin zu Wissensgesellschaften mit einer „zunehmenden Präsenz von Expert[*inn]en und Wissensstrategien in allen gesellschaftlichen Bereichen“ (Knorr Cetina 2023, XVII–XVIII) ist jedoch zu fragen, ob es zu kurz greift, vor allem diese Praktiken in den Blick zu nehmen. Vielmehr erscheint es notwendig, der gesellschaftlich zunehmenden Bedeutung von Wissen dadurch Rechnung zu tragen, dass wissenszentrierte Praktiken, die – wie gezeigt wird – gerade ein affektives und relationales Element und nicht so sehr die Dezentrierung des Subjektes auszeichnet, berücksichtigt werden (vgl. Knorr Cetina 2001, 184–185). Als Referenztheorie bieten sich vor allem die Arbeiten von Karin Knorr Cetina an, die sich ethnografisch mit Wissenschaftsforschung beschäftigt und einen praxistheoretischen Begriff von wissenszentrierten Praktiken vorgelegt hat.

Gerade für die Theologie mit ihrer Aufgabe, Rechenschaft nicht nur über den Glauben (vgl. 1 Petr 3,15), sondern auch über sich selbst als Wissenschaft abzulegen, ist zu fragen, inwiefern ein praxistheoretischer Blick, der Erkenntnisse der Wissenschaftsforschung und wissenszentrierte Praktiken einbezieht, neue Erkenntnisse liefern kann. Dieser Artikel stellt also die Frage: Was können die praxistheoretischen Erkenntnisse der Wissenschaftsforschung und das Konzept der wissenszentrierten Praktiken, wie Knorr Cetina sie vorlegt, für das Ziel beitragen, theologisches Forschen selbst zum Gegenstand einer pastoraltheologischen Analyse zu machen und sich damit Rechen-

schaft über die eigene Wissenschaftspraxis abzulegen? Um dem nachzugehen, werden zentrale Erkenntnisse von Knorr Cetina vorgestellt. Dann wird am Beispiel meines persönlichen Erschließungszusammenhangs dieser Referenztheorie diskutiert, welche Anregungen sie für die Erforschung pastoraltheologischer wissenschaftlicher Arbeiten liefern könnte. Abschließend werden weitere Ideen für eine Anschlussfähigkeit des Präsentierten in der Pastoraltheologie skizziert.

1. Referenztheorie: Wissenschaftsforschung und wissenszentrierte Praktiken (Knorr Cetina)

Die Arbeiten von Karin Knorr Cetina, einer 1944 geborenen Soziologin und Wissenschaftstheoretikerin, die u. a. in Bielefeld (1983–2001) und bis zu ihrer Emeritierung in Konstanz (2001–2010) als Professorin für Soziologie tätig war und seit 2010 eine Professur an der University of Chicago innehat, gehören zu den „modernen ‚Klassikern‘ der Wissenschafts- und Technikforschung“ (Kirschner 2014, 123). Damit reihen sie sich in Forschungen seit den 1970er-Jahren ein, die „den Ort der naturwissenschaftlichen Erkenntnisproduktion in den Mittelpunkt ihres Untersuchungsvorhabens stellen“ (Knorr Cetina 2023, XI). Bedeutende Vertreter sind u. a. Latour, Woolgar, Garfinkel und Lynch (vgl. Wieser 2004, 94). In ihren Grundlagenwerken „The Manufacture of Knowledge“ (1981) bzw. „Fabrikation von Erkenntnis“ (2023)¹ und „Epistemic Cultures“ (1999) arbeitet Knorr Cetina ethnografisch und untersucht Labore in einem Forschungszentrum in Berkeley, am CERN in Genf, in der Molekularbiologie am Max-Planck-Institut Göttingen und einem unabhängigen Labor in Heidelberg (vgl. Kirschner 2014, 123). Zudem setzt sie sich mit der Praxis von Brokern in internationalen Finanzmärkten auseinander (vgl. Kirschner 2014, 132). Dieser Artikel legt einen Fokus auf ihre Forschung zu wissenschaftlicher Praxis.

Zentrales Anliegen dieser Forschung ist zu untersuchen, „wie Naturerkenntnis am Ort wissenschaftlicher Forschung geschaffen wird“ (Knorr Cetina 2023, 21; Hervorhebung: im Original), d. h. „[w]ie das Unternehmen der Naturwissenschaft in der Praxis vor sich geht“ (Knorr Cetina 2023, 49; Hervorhebung: im Original). Dabei kommen z. B. die Rolle des Labors, der Geräte, der *scientific community* und möglicher Anwendungskontexte in den Blick, die beeinflussen, welche Versuche gemacht und Problemlösungen gesucht werden und auf welche Kontexte hin Erkenntnis strukturiert und begründet wird. Knorr Cetina (2023, 25) zeigt auf, dass „die Produkte der Wissenschaft kontextspezifische Konstruktionen darstellen, die durch die Situationsspezifität und Interestsstrukturen, aus denen sie erzeugt wurden, gezeichnet sind“. Damit wird, wie

¹ Letzteres stellt die übersetzte, revidierte und erweiterte Fassung in Neuauflage des ursprünglich 1981 veröffentlichten Textes *The Manufacture of Knowledge* dar. Der vorliegende Artikel bezieht sich auf diese Neuauflage von 2023.

Harré (2023, 13) schreibt, greifbar, dass „[d]ie offizielle wissenschaftsphilosophische Auffassung vom Experiment als Überprüfung des Denkens [...] den Betrachtungen derer, die Wissenschaft als *way of life* tatsächlich praktizieren, nachweisbar fern[steht].“ Für die Naturwissenschaften und damit auch für die Forschungen von Knorr Cetina spielt das Labor eine zentrale Rolle bzw. das „Interdependenzgeflech[t] aus Labor, Forschenden und Objekten“ (Kirschner 2014, 130). So geschieht im Labor eine Neuordnung von Objekten jenseits dessen, wo und wie sie üblicherweise aufzufinden wären. Diese Neuordnung in einem spezifischen Laborsetting ermöglicht bestimmte Praktiken wie z.B. die Durchführung eines Experimentes, legt andere nahe oder begrenzt sie (vgl. Knorr Cetina 1999, 26). Dabei kommt die Art und Weise in den Blick, wie wissenschaftliche Praktiken durch die Wechselwirkung zwischen Forschenden und ihren Kontexten geprägt sind und wie auf der Grundlage dieser Wechselwirkungen „Selektionen“ (Knorr Cetina 2023, 26; Hervorhebung: im Original) vorgenommen werden. So beschreibt Knorr Cetina (2023, 32):

„Fragen wir zum Beispiel, warum ein bestimmtes Meßinstrument in einem bestimmten Fall angewendet wird, so reichen die Antworten von ‚Weil es teuer und selten ist und ich es kennenlernen will‘ bis zu ‚Es kostet einfach weniger Energie‘; von ‚John hat es mir empfohlen und mir gezeigt, wie man damit umgeht‘ bis zu ‚Es stand hier ‚rum, daher war es das einfachste‘; von ‚Was ich ursprünglich wollte, hat nicht funktioniert, daher hab‘ ich was Neues probiert‘ bis zu ‚Man hat mich gebeten, den Apparat zu verwenden, um die Anschaffung zu rechtfertigen‘; von ‚Meiner Erfahrung nach funktioniert das immer‘ bis zu einem erstaunten ‚Was hätte ich denn sonst tun sollen?‘“

Insofern werden wissenschaftliche Praktiken eher durch einen Opportunismus bzw. ein Machbarkeitsbewusstsein geprägt. Die abstrakte Idee des Strebens nach Wahrheit ist dagegen kaum präsent. Knorr Cetina (2023, 24) erläutert ausgehend von den ethnografischen Beobachtungen:

„Falls es ein Prinzip gibt, das das Forschungshandeln steuert, so kommt es wohl am ehesten im Ziel der Wissenschaftler zum Ausdruck, Dinge zum Laufen zu bringen (to make things work). Die Beschäftigung damit, ob ein Versuch ‚läuft‘, ‚geht‘ oder ‚nicht geht‘ und wie er zum Funktionieren gebracht werden kann, weist eher auf Erfolg als auf Wahrheit als handlungsleitendes Prinzip von Forschungsarbeit hin.“

Bemerkenswert ist, dass damit die Vorstellung eines rein intentional handelnden Subjektes, das sich allein aufgrund theoretischer Überlegungen für bestimmte Experimente entscheidet, abgelöst wird von der Idee von Wissenschaft als einem Zusammenhang, in dem Individuen und Kollektive in unterschiedlichen Laboren mit diversen ermöglichenden und begrenzenden Objektkonstellationen forschen. Hier greift Knorr Cetina (vgl. 2023, XVI) nicht nur die bereits geschilderte Dezentrierung des Subjektes aus den Praxistheorien auf, sondern auch Latours Konzept vom Netzwerk (vgl. u.a. 1996, 369–381).

Des Weiteren stehen die Forschungen im Labor in Wechselwirkung mit dem Kontext der *scientific community*. Deren Bedeutung wird gerade bei den Ausführungen zum wissenschaftlichen Artikel ansichtig. Es werden zwar bereits im Forschungsprozess

Selektionen mit Blick darauf getroffen, wer diese anerkennen, begutachten und welche Zeitschriften sie zur Publikation annehmen sollten; auch die Ergebnisse anderer Wissenschaftler*innen werden in Abhängigkeit von deren Ansehen unterschiedlich eingeschätzt (vgl. Knorr Cetina 2023, 29–30). Das wissenschaftliche Paper ist dann jedoch als das „öffentliche Produk[t]“ (Knorr Cetina 2023, 61) der Forschung noch stärker „abhängig von den Sinngehalten, die in der jeweiligen ‚scientific-community‘ zum gegebenen Zeitpunkt für relevant erachtet werden“ (Kirschner 2014, 128). Der wissenschaftliche Artikel als „das kommunikative Fundament der Wissenschaft [lässt] die Operationen des Einzelwissenschaftlers als eine Form *diskursiver Interaktion* erscheinen“ (Knorr Cetina 2023, 39, Hervorhebung: im Original), die sich in einen Zusammenhang aus wissenschaftlichen Debatten, allgemein akzeptierten Standardwerken, Moden, Strömungen u.v.m. einordnet. Insofern werden in wissenschaftlichen Papers „*literarische Strategie[n]*“ (Knorr Cetina 2023, 202; Hervorhebung: im Original) sichtbar, die mit diesem Zusammenhang interagieren. Knorr Cetina (2023, 202–205) verdeutlicht dies am Beispiel eines Artikels, dessen Erstellung sie begleitet: Dort wird bei der Überarbeitung der Einleitung der Hinweis auf den globalen Proteinbedarf gestrichen und durch den Verweis auf Proteinverschwendung ersetzt, um den Bezug zu einer möglicherweise umstrittenen These zu vermeiden und sich als Autor*in weniger angreifbar zu machen. Zudem wird im Methodenkapitel eine Abfolge in der Vergangenheit üblicher Vorgehensweisen dargestellt und mit dem beschriebenen Fall kontrastiert, wodurch implizit die Vorstellung technologischen Fortschritts erzeugt wird. Somit finden sich in wissenschaftlichen Papers Strategien und Stile, deren Ziel nicht die realitätsgetreue Wiedergabe des Forschungsprozesses ist, sondern die den Konventionen der *scientific community* bzgl. des wissenschaftlichen Papers entsprechen und diesem Kontext Rechnung tragen.

All dies zeigt, dass wissenschaftliche Praktiken in vielen Fällen nicht ‚wesensmäßig‘ von Alltagspraktiken zu unterscheiden sind. Auch hier ist vieles routinisiert, greift auf implizites Wissen zurück und ist abhängig von Kontexten, Artefakten und Körpern. Es ist jedoch lohnenswert, sich bewusst zu machen, dass gerade die innovativen Momente der Forschung, d.h. die wissenszentrierten Praktiken, von dieser Logik abweichen und in eigener Weise zu berücksichtigen sind. Für Knorr Cetina ist das Besondere wissenszentrierter Praktiken nicht eine wissenschaftliche Performance z.B. bei der Verwendung von Technik oder der Konstruktion von Expert*innen-Rollen, so bedeutsam diese auch sind. Was wissenszentrierte Praktiken v.a. auszeichnet, ist die – affektive und relationale – Art der Beziehung zum Gegenstand in der kreativ-konstruktiven wissenschaftlichen Praxis (vgl. Knorr Cetina 2001, 184–185).

Ausgehend von Heidegger und Lacan unterscheidet sie zwei Arten von Beziehungen zu Gegenständen, die sich beide in der naturwissenschaftlichen Praxis finden: Wie in Alltagspraktiken sind auch im Wissenschaftskontext Objekte in routinisierten Prozeduren „zuhanden“ (Heidegger 1972, 69). Wie beim Autofahren der Prozess des Fahrens, das Funktionieren des Autos oder des eigenen Körpers nicht zur Frage wird,

sondern geradezu automatisch abläuft, so funktionieren auch viele wissenschaftliche Tätigkeiten: Die Gegenstände bleiben sozusagen in den Prozeduren ‚eingepackt‘ wie verschlossene Kisten, werden nicht zur Frage und es gibt keine Dissoziation von forschendem Subjekt und Objekt (vgl. Knorr Cetina 2001, 187, 190). Beim Beforschen eines Gegenstandes wird dieser jedoch zur Frage, es entsteht eine Trennung von Subjekt und Objekt und das Objekt wird – vergleichbar mit einem offenen Schrank, gefüllt mit Schubladen und Ordnern, die ins Unendliche reichen (vgl. Knorr Cetina 2001, 190) – zu einem komplexen Untersuchungsgegenstand, der sich immer weiter ausfaltet, Bedeutungen produziert, in seinen Bedeutungen erst nachträglich erfassbar wird und je nach wechselnden Kontexten unzählige Daseinsweisen aufweist (vgl. Knorr Cetina 2001, 193). Damit entsteht eine Dynamik, in der die Forschenden nach den Objekten verlangen, sie immer weiter zu erreichen versuchen und diese sich ihnen doch immer weiter entziehen, d. h. es gibt, in Orientierung an Lacan, eine unendliche „chain of wantings“ (Knorr Cetina 2001, 194). Wissenszentrierte Praktiken in ihrer Eigenart zu berücksichtigen, erscheint als ein zentraler Schlüssel, um wissenschaftliche Praktiken, aber auch andere von der Wissenschaft geprägte Praxisfelder angemessen beschreiben zu können.

2. Erschließungszusammenhang: Analyse pastoraltheologischer Arbeiten

Welchen Beitrag könnten die Forschungen von Knorr Cetina für die Analyse theologischer Wissenschaftspraktiken, also das *Doing Pastoral Theology*, leisten? Dem widme ich mich unter einer spezifischen Fragestellung in meinem Promotionsprojekt, welches meinen Erschließungszusammenhang der Arbeiten von Knorr Cetina darstellt. Das Projekt setzt sich mit der Rolle der Bibel in der Pastoraltheologie auseinander. In einer empirischen Untersuchung fachwissenschaftlicher pastoraltheologischer Texte der vergangenen 20 Jahre gehe ich der Frage nach, wie die Bibel in den Texten verwendet und als was sie damit konstruiert wird. Zunächst erscheint es naheliegend, hier vom pastoraltheologischen Diskurs zu sprechen, d. h. zu fragen, welche Rolle die Bibel im pastoraltheologischen Diskurs spielt, und eine entsprechende – z. B. die sensensoziologische (vgl. Keller 2013) – Diskursanalyse als Methode und Denkhorizont zu wählen, wie ich es in einer Vorstudie zur Thematik versucht habe (vgl. Suchhart-Kroll 2019). Die Praxistheorien und gerade die Arbeiten von Knorr Cetina liefern jedoch spannende Ansatzpunkte für eine Erforschung pastoraltheologisch-wissenschaftlicher Praxis sowohl für eine spezifische Fragestellung wie die nach der Rolle der Bibel als auch allgemein. Einige davon werden im Folgenden skizziert:

Für Knorr Cetina (2023, 22) sind Labore als zentraler Kontext naturwissenschaftlicher Forschung ideale Orte und damit ethnografische Herangehensweisen die geeigneten Methoden, um sich „Naturwissenschaft-an-der-Arbeit“ anzunähern. Die Theologie als Geisteswissenschaft hat dagegen andere Orte pastoraltheologischer Praxis, so z. B.

„Artikel und Bücher, [...] Vorlesungen und Seminar[e], [...] Vorträg[e] und Tagungen“ (Bauer 2011, 31). Insofern wäre auch hier eine ethnografische Methode und das Begleiten von Theolog*innen bei der Arbeit möglich. Da jedoch der wissenschaftliche Text eine noch zentralere Rolle einnimmt als in den Naturwissenschaften, liegt es nahe, wissenschaftliche Texte und deren literarische Strategien, d. h. sowohl die intentional eingesetzten als auch die allgemein akzeptierten Konventionen, Moden und Sprachspiele, zu untersuchen.

Damit verändert sich die Beschaffenheit der Objekte, die analysiert werden. Werden im Labor der Generator und das Protein in ihrer ganzen Materialität ernstgenommen, werden bei der Analyse wissenschaftlicher Texte Artefakte in ihrer diskursivierten Form ansichtig. Die Bibel z. B. tritt mal als Bibeltext in Form eines Bibelzitates oder einer Anspielung auf eine Geschichte, mal als das Konzept „Heilige Schrift“ auf und manchmal finden sich abstrakte Begriffe wie „Evangelium“, deren Bezug zur Bibel weitgehend unklar bleibt. Zweifellos kann kritisch angefragt werden, ob mit diesem diskursivierten Artefaktbegriff das eigentliche Anliegen der Praxistheorien, Objekte in ihrer Materialität ernst zu nehmen, ein Stück weit negiert und die Praxistheorien im engeren Sinne verlassen werden. Schließlich geht es den Praxistheorien darum, „das Materielle, etwa Artefakte oder eine körperliche Performanz, als eine ebenso konstitutive wie bislang vernachlässigte Dimension des Kulturellen der Analyse zugänglich“ (Elias u. a. 2014, 5) zu machen. Am eingangs erwähnten Beispiel des Fahrstuhlfahrens werden z. B. die „spezifischen Handhabungen“, die zur Bedienung nötig sind, aber auch die „*technisch[e] Konditionierung* von Handlungen durch das Artefakt“ analysierbar, wie Hirschauer (2004, 79; Hervorhebung: im Original) ausführt: „So verlangt etwa eine automatische Tür beim Besteigen des Fahrstuhls eine bestimmte Körpertechnik und ein Timing, bei dem die Motorik des Körpers auf die einer Fortbewegungsmaschine abzustimmen ist.“ Betrachtet man die diskursivierten Artefakte in wissenschaftlichen Artikeln, wird dieses Level von Materialität nicht erreicht. Zugleich lässt sich einwenden, dass nicht wenige Ansätze der Praxistheorien auch „die Ebene sprachlicher Bedeutungen (,diskursive Praxis‘)“ (Schäfer 2016, 13) mitberücksichtigen und den Artefaktbegriff relativ weit fassen – „vom Faustkeil bis zur Lyrik“ (Reckwitz 2008, 469). Zudem scheint die Analyse der diskursivierten Artefakte spannende Erkenntnisse über die literarischen Strategien in wissenschaftlichen Artikeln zu eröffnen, weshalb schon der mögliche Erkenntnisgewinn das Wagnis der Verwendung eines weiten Artefaktbegriffs rechtfertigen kann.

Die Analyse des wissenschaftlichen Artikels mithilfe einer praxistheoretischen Perspektive kann zudem nachvollziehen helfen, wie in der Theologie, genauso wie Knorr Cetina es für die Naturwissenschaften ausführt, die *scientific community* ein prägender Kontext ist, der mit den Praktiken der einzelnen Wissenschaftler*innen in Wechselwirkung steht. Auch in der Theologie wird für einen bestimmten Adressat*innen-Kreis geschrieben, werden Argumente mit Blick auf ihre Konsensfähigkeit bei spezifischen Publikationsorganen und Gutachter*innen entwickelt und gerade in der Pasto-

raltheologie wird die Frage der Anwendung in verschiedenen Praxisfeldern, wie Knorr Cetina (vgl. 2023, 207–209) es für das naturwissenschaftliche Paper ausweist, eng mit der Relevanzfrage verknüpft. Bei der Analyse des wissenschaftlichen Artikels als Endprodukt eines Schreibprozesses wird diese Wechselwirkung zwar nicht anhand von Textüberarbeitungsschritten ersichtlich, durchaus aber bei den in den Texten vorgenommenen Positionierungen, z. B. bei den Zitationspraktiken, wenn in der Zunft für ein Thema anerkannte Expert*innen als Gewährsleute herangezogen werden oder die eigene Expertise durch den Verweis auf eigene Werke hervorgehoben wird.

Schließlich können die Gegenstände der theologischen Forschung gerade mit dem Konzept der wissenszentrierten Praktiken erschlossen werden. Wie in den Naturwissenschaften geht das Erarbeiten eines Gegenstandes, die Auseinandersetzung mit Begriffen, Konzepten und Theorien sowie mit empirischen Ergebnissen und Beobachtungen aus dem Feld immer mit dem Bemühen einher, sich diesen Gegenstand zu erschließen und ihn tiefer zu begreifen. Damit wird die Bewegung in Gang gesetzt, die Knorr Cetina (vgl. 2001, 190) mit dem Bild des Schrankes mit den ins Unendliche reichenden Schubladen beschreibt: Die Gegenstände theologischer Forschung, die in einer „chain of wantings“ (Knorr Cetina 2001, 194) zu erreichen versucht werden, sind am Ende doch nie ganz greifbar, sie werden sogar immer komplexer und vielgestaltiger, je mehr man sie zu greifen versucht. Dieser Prozess lässt sich in wissenschaftlichen Texten ebenso wie das Verwenden von Artefakten als „zuhanden“ (Heidegger 1972, 69) nachzeichnen. So werden im wissenschaftlichen Text zwar viele Begriffe, Argumentationsgänge und Illustrationen intentional und mit klaren Definitionen eingesetzt, dies ist jedoch längst nicht für alle der Fall. Oft werden diese im Sinne „routinisierten“ (Reckwitz 2003, 290) Handelns verwendet, das an Konventionen anschließt und ein implizites Wissen voraussetzt. Dies scheint nicht zuletzt bei der Bibelverwendung der Fall zu sein, bei der nur selten die hermeneutischen Grundlagen des Bibelzuges ausgewiesen oder Methoden sichtbar gemacht werden, sondern oftmals auf Erzählungen Bezug genommen wird, die in der *scientific community* zurzeit naheliegender sind.

Insgesamt scheint gerade das Bewusstsein über die Konstruktivität und Situationsspezifität der theologischen Wissenschaft als Wissenskulturen bzw. als „amalgams of arrangements and mechanisms – bonded through affinity, necessity, and historical coincidence – which, in a given field, make up *how we know what we know*“ (Knorr Cetina 1999, 1; Hervorhebung: im Original) für das Analysieren des *Doing Pastoral Theology* Potenzial zu haben. Dies liegt schon deshalb nahe, weil sich die Praxistheorien in den weiteren Kontext der Kulturtheorien einordnen lassen (vgl. Reckwitz 2003, 287–288), die z. B. in der Systematischen Theologie dabei helfen, in neuer Weise theologische Lehrentwicklungen nachzuzeichnen: Wo zuvor ein Denken in Gegensätzen von reiner Lehre und späterer häretischer Verfälschung zu finden war, kann mithilfe von Kulturtheorien die Geschichte des Christentums und der christlichen Theologie als etwas nachgezeichnet werden, in dem Orthodoxie und Häresie miteinander in Wechselwir-

kung stehen und sich vielfältige Performanzen, verwoben in symbolisch-materiale Netzwerke kultureller Bedeutungsproduktionen, wie in einem Flickenteppich christlicher Identität entdecken lassen (vgl. Gruber 2024).

3. Weitere Anknüpfungspunkte für die Pastoraltheologie

Neben der Untersuchung (pastoral-)theologischer Wissenschaftspraktiken liefern die Forschungen von Knorr Cetina, insbesondere das Konzept wissenszentrierter Praktiken, spannende Anknüpfungspunkte für die Pastoraltheologie. Angesichts dessen, dass Praxistheorien in der Pastoraltheologie zunehmend rezipiert werden, scheint es hilfreich, das ernst zu nehmen, was Knorr Cetina (2001, 186–187) zur Entwicklung postindustrieller Gesellschaften hin zu Wissensgesellschaften ausführt: „In postindustrial societies, knowledge settings are no longer limited to science. [...] [R]esearch and analysis practices of different kinds penetrate many areas of social life; to some degree, these practices become constitutive of these areas.“ Es stellt sich also die Frage, wo im *Doing Pastoral* nicht nur routinisierte Alltags-, sondern auch wissenszentrierte Praktiken und entsprechende Performanzen zu beobachten sind, die in ihren Eigenarten reflektiert werden können. Welche Bedeutung hat z.B. die „Präsenz von Expert[*innen] und Wissensstrategien“ (Knorr Cetina 2023, XVIII) in immer komplexer werdenden Pfarrestrukturen und diözesanen Entwicklungsprozessen? Und welche Formen von Expertise lassen sich unterscheiden, wenn es darum geht, einen kirchlichen Entwicklungsprozess zu gestalten oder im Einzelgespräch als Expert*in für die Suche nach gelingendem Leben angesprochen zu werden?

Vieles ließe sich hier noch anschließen. Abschließend soll jedoch kurz die in der Ausschreibung dieser Ausgabe formulierte Frage aufgegriffen werden, inwiefern die vorgestellte Referenztheorie einen Beitrag zur Metatheoriebildung in der Pastoraltheologie leisten kann. Wie gezeigt wurde, könnte die Wissenschaftsforschung, wie sie Knorr Cetina vorlegt, helfen, neue Perspektiven auf die (Pastoral-)Theologie als Wissenschaft zu eröffnen. Dadurch kann die Dichotomie von Theorie und Praxis aufgelöst und auch Wissenschaft als Praxis konzeptualisiert werden. Dies schließt auch die Reflexion mit ein, welche Gemeinsamkeiten wissenschaftliche und andere Praktiken im Kontext von Predigt, Religionsunterricht, Seelsorge u. v. m. aufweisen. Zudem kann die Frage nach einer ‚Metatheorie‘ der Pastoraltheologie anders, nämlich von den Praktiken her, gestellt werden. Hier liegen, wie dieser kurze Beitrag zu zeigen versuchte, viele spannende Potenziale.

Literaturverzeichnis

- Bauer, Christian (2011). Indiana Jones in der Spätmoderne? Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen. In: *Lebendige Seelsorge*, 62, 30–35.
- Elias, Friederike, Franz, Albrecht, Murmann, Henning & Weiser, Ulrich Wilhelm (2014). Hinführung zum Thema und Zusammenfassung der Beiträge. In: Dies. (Hg.), *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Materiale Textkulturen. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933, Bd.3*. Berlin: De Gruyter, 3–12.
- Gruber, Judith (2024). Unveröffentlichtes Manuskript, noch ohne Titel. In: Marianne Heimbach-Steins, Judith Könemann & Verena Suchhart-Kroll (Hg.), *Theology. Biographical – Contextual – Intersectional. Münsterische Beiträge zur Theologie. Neue Folge, Bd. 5*. Münster: Aschendorff.
- Harré, Rom (2002/2023). Vorwort. In: Karin Knorr Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*. Berlin: Suhrkamp, 11–14.
- Heidegger, Martin (1927/¹²1972). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hirschauer, Stefan (2004). Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns. In: Karl H. Hörning & Julia Reuter (Hg.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: transcript, 73–91.
- Hirschauer, Stefan (2016). Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorien. In: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, 45–67. <https://doi.org/10.14361/9783839424049> [27.8.2023].
- Keller, Reiner (2013). Zur Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. In: Ders. & Inga Truschkat (Hg.), *Methodologie und Praxis der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. Bd. 1: Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 27–68.
- Kirschner, Heiko (2014). Karin Knorr Cetina: Von der Fabrikation von Erkenntnis zu Wissenskulturen. In: Diana Lengersdorf & Matthias Wieser (Hg.), *Schlüsselwerke der Science & Technology Studies*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 123–132. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19455-4_10 [27.8.2023].
- Knorr Cetina, Karin (1999). *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Knorr Cetina, Karin (2001). Objectual Practice. In: Dies., Theodore Schatzki & Eike von Savigny (Hg.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge, 184–197.
- Knorr Cetina, Karin (1981/2023). *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (1996). On actor-network theory. A few clarifications. In: *Soziale Welt*, 47.4, 369–381.
- Reckwitz, Andreas (2003). Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 32, 282–301.
- Reckwitz, Andreas (2000/²2008). Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Schäfer, Hilmar (2016). Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven der Praxistheorie. In: Ders. (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, 9–25. <https://doi.org/10.14361/9783839424049> [27.8.2023].
- Schatzki, Theodore, Knorr Cetina, Karin & von Savigny, Eike (Hg.) (2001). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.

- Suchhart-Kroll, Verena (2019). Welche Rolle spielt die Bibel im pastoraltheologischen Diskurs? Ergebnisse einer empirischen Untersuchung ausgewählter Jahrgänge der PThI/ZPTh. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 39, H. 2, 137–149. urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2019-25800 [27.8.2023].
- Wieser, Matthias (2004). Inmitten der Dinge. Zum Verhältnis von sozialen Praktiken und Artefakten. In: Karl H. Hörning & Julia Reuter (Hg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld: transcript, 92–107.

Verena Suchhart-Kroll
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie und
Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung
Universität Münster
Robert-Koch-Straße 40
48149 Münster
v.suchhart-kroll(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/tff/suchhart-kroll.html>

Die Dienstleistungstheorie als Quelle pastoral-theologischer Theoriearbeit Erkundung, Entdeckung, Ertrag

Pastoraltheologisches Forschen setzt die kreative Konfiguration pluraler Wissensbestände mit den Praxisfeldern gelebten Glaubens voraus. Dafür ist der Bezug zu den Wissenskorpora anderer akademischer Disziplinen entscheidend. Ein bisher stiefmütterlich konsultierter Theorieort ist die Dienstleistungstheorie. Dadurch blieb unbeachtet, dass sie sich seit einigen Jahren zu einer komplexen Handlungs- und Interaktionstheorie weiterentwickelt hat. So versteht sie unter Dienstleistungen soziale Praktiken, die sich als kooperativ-kollaborative Interaktionsgeschehen realisieren und ko-kreative Wertschöpfungsprozesse anbahnen. Von einer Diskurspartnerschaft kann die Pastoraltheologie nicht nur durch die präzise Terminologie und methodisch-organisatorische Gestaltungsvorschläge profitieren. Sie enthält auch Hinweise auf eine pluralitätsfähige Pragmatik der Glaubensüberlieferung.

Pastoral theological research requires creative configuration of pluralistic knowledge with practical fields of lived faith. Therefore, the connection to knowledge of other academic disciplines is crucial. One field of knowledge that has been neglected so far is service theory. As a result, it has gone unnoticed that it has evolved into a complex theory of action and interaction in the last few years. For example, services are understood as social practices that are realized as cooperative-collaborative interaction events and initiate co-creative value creation processes. Pastoral theology can benefit from a discourse partnership not only through its precise terminology and methodological-organizational design suggestions. It also contains implications for a pluralistic pragmatics of the tradition of faith.

1. Pastoraltheologisches Forschen als Konfigurieren pluraler Wissensbestände

Der Pastoraltheologie ist die Arbeit mit Referenztheorien ins epistemische Pflichtenheft geschrieben – nicht so, als besäße sie keinen eigenen theoriegenerativen Anspruch oder als kümmere sie sich nur um die Anwendung dessen, was andere (theologische) Disziplinen ihr vorlegen. Wohl aber lassen sich wesentliche Fragen pastoraltheologischen Denkens nicht bearbeiten, ohne sich produktiv auf das in Theorien verdichtete Lösungswissen anderer Teile der Scientific Community zu beziehen. Im Zuge pastoraltheologischer Erkenntnisprozesse sind daher unterschiedliche, auch ungewohnte Theorieorte und Praxisfelder zu konsultieren und experimentell miteinander zu verschränken, um neue handlungsleitende Ideen freizusetzen. Diese epistemischen Vorgänge erfordern ein „konstellatives Denken“ (Bauer 2017, 27).

Aus wissenssoziologischer Perspektive kommt der Pastoraltheologie damit eine Sonderposition im Kanon der (theologischen) Wissenschaften zu. Dies lässt sich an der Unterscheidung zwischen akademischer Disziplin und epistemischer Region des Soziolinguisten Basil Bernstein (2000) illustrieren: Klassische *akademische Disziplinen* be-

gegenen als singuläre Wissenskonfigurationen. Sie differenzieren sich von anderen Disziplinen über eigene Semantiken, Codierungen und Regeln, mithilfe derer sie ihre Erkenntnisgegenstände untersuchen. Diese Disziplinen sind in der Regel selbstreferenziell und formulieren ihr Wissen kontextfrei, maximal aber auf abstrakte Problemlagen hin. *Epistemische Regionen* hingegen sind „Konfigurationen solcher Disziplinen, die trotz aller Differenzen [dieser Disziplinen, B.S.] auf einer tieferen Ebene gemeinsame Muster, Methoden und Regeln aufweisen und eine gewisse Relevanz für ein Praxisfeld teilen“ (Schützeichel 2018, 8). Regionen integrieren also Elemente aus den Wissenskorpora der singulären Disziplinen und kombinieren diese; und zwar mit konkretem Bezug zum Praxisfeld. In diesem Sinne kann auch die pastoraltheologische Arbeit als eine *kreative Konfiguration pluraler Wissensbestände in kontextueller Verschaltung mit den Praxisfeldern des Christ- und Kircheseins* verstanden werden. Damit übernimmt sie eine Brückenfunktion zwischen den Theorien verschiedener epistemischer Gemeinschaften mitsamt ihren spezifischen Wirklichkeitszugängen und Terminologien.

Ein bisher stiefmütterlich konsultierter Theorieort sind die Wirtschaftswissenschaften und darunter insbesondere die *Dienstleistungstheorie*. So diagnostiziert Ruth von Giesen in ihrem Versuch der Verhältnisbestimmung von Theologie und Betriebswirtschaftslehre, dass „der gesamte Bereich der Ökonomie und somit auch der Betriebswirtschaftslehre im theologischen Diskurs eine untergeordnete Rolle“ (2009, 206) spielt. Und weiter:

„Theologisches Interesse an ökonomischen Fragen widmet sich unter dem Stichwort Verteilungsgerechtigkeit überwiegend der in der Volkswirtschaftslehre angesiedelten Frage nach der gesamtgesellschaftlichen Verteilung der Ressourcen, die eigentlich betriebswirtschaftliche Frage nach deren Produktion und Leistungserbringung wird kaum berücksichtigt, sondern lediglich als Teil des generell kritisch betrachteten Systems Wirtschaft gewertet“ (Giesen 2009, 206).

Mehr noch: Die Differenzen in den Semantiken, Rationalitätsformen und Codierungen der Wirtschaftswissenschaften führen mitunter zur Furcht vor einer „Desakralisierung von christlicher und kirchlicher Sprache“ (Karle 2011, 240) oder einer „unangemessenen Überfremdung von Inhalt und Logik des kirchlichen Handelns“ (Meyns 2013, 162).¹ Dass eine solche Diskursverweigerung das ‚konstellative Denken‘ grundsätzlich aufs Spiel setzt, mit dessen Hilfe die Pastoraltheologie überhaupt erst zu echter Erkenntnis kommt, liegt auf der Hand. Denn es sind Differenzerfahrungen, gerade auch mit Blick auf die Sprachspiele und Wirklichkeitsverständnisse, die abduktive Reibungshitze – und damit Erkenntnis – erzeugen. Wo das Wissen einer akademischen

¹ Vgl. demgegenüber beispielhaft Sellmann 2014, Sobetzko 2021, Hermelink 2011 oder Hilberath & Nitsche 2002.

Disziplin als potenzieller Theorieort ausgeklammert wird, da geht eine wesentliche Perspektive auf die Arena menschlicher Existenz unweigerlich verloren.²

Dieser Artikel möchte einen Beitrag zur Weitung des epistemischen Wahrnehmungsrasters der Pastoraltheologie leisten, indem er – im Rahmen des zur Verfügung stehenden Raumes – den (pastoral)theologischen Ertrag der Dienstleistungstheorie exemplarisch demonstriert (4). Dazu wird die Referenztheorie zunächst in ihren wesentlichen Grundzügen vorgestellt (2) und im persönlichen Entdeckungszusammenhang verortet (3).

2. Erkundung der Dienstleistungstheorie als ko-kreative Handlungstheorie

Der Begriff ‚Dienstleistungstheorie‘ bezeichnet ein reiches Bündel an betriebswirtschaftlichen Reflexionen zur Dienstleistungsproduktion, -interaktion und -organisation. Als solches ist sie ein junges Forschungsfeld in einem ebenfalls jungen Forschungszweig der Wirtschaftswissenschaften. Ein wesentlicher Bestandteil der theoretischen Reflexion in der Dienstleistungsforschung ist die Suche nach einer adäquaten Bestimmung ihres namengebenden Untersuchungsgegenstandes. Der Begriff ‚Dienstleistung‘ ist seit geraumer Zeit in Alltagssprache, Wissenschaft und Praxis etabliert. Die Herausforderungen einer exakten Beschreibung resultieren vor allem daraus, dass „eine Inkonsistenz besteht zwischen der herkömmlich gebräuchlichen, in der Tradition wurzelnden umgangssprachlichen Semantik einerseits und dem historisch ‚neuen‘ Gegenstand der Dienstleistungen, den sie bezeichnen sollen“ (Bauer 2001, 49). Entscheidend ist, dass es der personenbezogenen Dienstleistungstheorie nicht bloß um eine Bestimmung der Definienda von ‚Dienstleistung‘ geht. Mittlerweile liegt ein Theoriestand vor, der den Dienstleistungsprozess als sozialen Handlungszusammenhang beschreib- und erklärbar macht. Die Dienstleistungstheorie besitzt daher einen dezidiert *handlungstheoretischen Charakter*.

Für diese Handlungstheorie haben sich *vier Merkmale* als besonders charakteristisch erwiesen. Demnach versteht man unter einer Dienstleistung

- (1) ein problem-transformierendes
- (2) und ko-produktives Integrationsgeschehen,
- (3) das sich in einem komplexen Interaktionsgefüge realisiert
- (4) und dadurch ko-kreative Wertschöpfungsprozesse anbahnt.

² Das impliziert nun nicht, dass Referenztheorien und Wissensbestände jeglicher Couleur und Domäne automatisch den pastoraltheologischen Erkenntnisgewinn erhöhen. Der abduktive, in seinem Ergebnis nicht vollständig prognostizierbare Charakter pastoraltheologischen Forschens entzieht allerdings jener Vorstellung den Boden, nach der sich die Brauchbarkeit solcher Theorien und Wissensbestände *ex ante*, also noch vor dem abduktiven Schluss bzw. dessen systematischer Prüfung, valide ermitteln ließe.

(1) Dienstleistungen sind „Problemlöser mit einer spezifischen Problemlösungskapazität“ (Corsten & Gössinger 2005, 157). Gutstheoretisch handelt es sich um Mittel zur Bedürfnisbefriedigung (satisfaction). Als solche besitzen sie also einen spezifischen Nutzen (utility), der in der Verbesserung von menschlichen Lebensbedingungen liegt. Dienstleistungen dienen in erster Linie also nicht der anbieterseitigen Nutzenstiftung, sondern bieten eine elementare Problemlösungsfunktion für Nutzer*innen. Insofern Individuen erwarten, dass die Inanspruchnahme einer externen Problemlösungskapazität vorteilhaft ist, werden sie zu „Nachfragern nach Problemlösungsleistungen“ (Corsten & Gössinger 2005, 160). Die Problemlösung selbst wird dabei als *Transformationsgeschehen* gedeutet. Das Ziel ist die Entwicklung von spezifischen Problemlösungen, um die von Nachfrager*innen wahrgenommene Diskrepanz von Ist- und Soll-Zustand so weit zu reduzieren, dass diese für jene tolerierbar erscheint (vgl. Gössinger 2005, 88). Der Soll-Zustand ist Ausdruck der Gesamtheit des Erwartungsbündels eines Individuums und wird über Eigenschaftsveränderungen erreicht. Von Bedeutung ist, dass auch die Problemwahrnehmung selbst zum Gegenstand der Transformation werden kann, indem sie substantiell erweitert bzw. verändert wird.³

(2) Dieser Problemtransformationsprozess ist in der Dienstleistungstheorie eng mit der Integration des sog. externen Faktors⁴ verbunden. Das Integrativitätspostulat bildet mittlerweile „den Kern einer deskriptiven betriebswirtschaftlichen Theorie“ (Kleinaltenkamp, Bach & Griese 2009, 55) über Dienstleistungen. Gegenüber einer bloß passiv verstandenen raumzeitlichen Präsenz der Kund*innen bei der Problemtransformation beansprucht es deren konstitutive Beteiligung. Dienstleistungen werden nicht *an* Kund*innen, sondern vielmehr *mit* ihnen vollzogen. Dadurch hat sich das Kund*innenbild in der dienstleistungstheoretischen Reflexion grundlegend gewandelt. Anbieter*innen und Abnehmer*innen ko-produzieren die Leistung „im Rahmen beiderseitig abhängiger, gemeinsamer Aktivitäten“ (Möller, Fassnacht & Heider 2009, 267). Als *joint productions* besitzen Dienstleistungen daher einen kooperativ-kollaborativen Charakter. Auf diese Weise bricht die Dienstleistungstheorie die klassische Differenzierung zwischen Leistungs- und Nutzungsrolle auf. Und nicht nur das: Kund*innen übernehmen darüber hinaus eine lenkende Funktion, da sie den Dispositionsspielraum der Dienstleistenden formatieren und auf ihre Situation hin präzisieren. Diese Funktion wird auch als Co-Leadership oder Co-Disposition bezeichnet.

(3) Das Moment der Integrativität führt neuerdings zur Reflexion über die soziale Organisiertheit der Dienstleistungsprozesse. Die jüngere Dienstleistungstheorie, die mittlerweile als „Interaktionstheorie der Produktion“ (Haase 2005, 39) verstanden

³ Das ist entscheidend, weil es der Dienstleistungstheorie – anders als der theologische Diskurs teils unterstellt – nicht um billige, sondern anspruchsvolle Problemlösungen geht.

⁴ Mit einem externen Faktor bezeichnet die personenbezogene Dienstleistungstheorie vereinfacht Kund*innen.

werden kann, deutet Dienstleistungen darum verstärkt als soziale Praktiken. Als „sich fortschreibende Serie praktischer Aktivitäten“ (Sydow & Windeler 2005, 332) werden Problemtransformationsprozesse als *mehrphasige Interaktionsarchitekturen* beschrieben: Die Grundlage bilden reziproke Problemartikulationen und Problemwahrnehmungen. Auf dieser Basis aktivieren Dienstleistungsanbieter*innen standardisierte Aktionensysteme im Sinne geronnener Problemlösungskapazitäten. Indem Abnehmer*innen ihr Problem- und Lösungswissen integrieren, wirken sie maßgeblich an der Modifikation dieser Handlungsmuster mit. Der Output realisiert sich schließlich im Zuge der ko-produktiven Ausführung des aktualisierten Aktionensystems (vgl. Corsten & Gössinger 2005).

(4) Damit ist allerdings der Prozess der Wertschöpfung nicht abgeschlossen. Im Gegenteil: Während klassische Wertschöpfungskonzepte von einer Identität von Preis und Wert ausgehen („Value-in-Exchange“) (vgl. etwa Porter 1985), betonen neuere mikroökonomische Ansätze, dass sich der Wert einer Leistung am individuellen, lebensweltlichen Nutzen erweist („Value-in-Use“) (vgl. Haase 2005, 46). Wesentlich zu dieser Perspektivweitung haben Stephen L. Vargo und Robert F. Lusch mit ihrem Ansatz der sog. Service-dominant Logic (SDL) beigetragen. Im Kern besagt der Ansatz, dass sich der Wertschöpfungsprozess auf die kontextuelle Nutzung erstreckt. Vargo und Lusch bezeichnen diese nachgelagerte Wertschöpfung als „value-cocreation“ (2016, 8). Aus der Ko-Produktion, dem wechselseitigen Austausch von Ressourcen, resultiert demzufolge nur ein potenzieller Wert („value potential“, Vargo & Lusch 2004, 11), also ein Problemlösungsvorschlag. Erst durch die *Value Co-Creation*, im Rahmen derer die Abnehmer*innen das gemeinsam geschaffene Wertpotenzial in ihrem individuellen Lebenskontext nutzbar machen, wird der Vorschlag mit einem bestimmten Wert versehen. Diese Wertkreation realisiert sich daher stets in „Netzwerke[n; B.S.] von Akteuren, die gemeinsam Wert ko-kreieren“ (Horbel, Woratschek & Popp 2017, 69) (sog. „service ecosystems“).

3. Persönlicher Entdeckungszusammenhang der Dienstleistungstheorie

In die Tiefen der Dienstleistungstheorie ist der Autor im Zuge der Anfertigung seiner pastoraltheologischen Dissertation vorgedrungen. Die Arbeit trägt den Titel „Die Pfarrei als Dienstleistungsorganisation“ (Szymanowski 2023). Sie widmet sich der systematischen Prüfung der abduktiv gewonnenen Hypothese, nach der eine theologisch fundierte Bestimmung kirchlicher Dienstleistung erstens zur praktisch-theologischen Präzisierung kirchlicher Sendungserfüllung beitragen kann und sich daraus zweitens eine zukunftsfähige Identitäts- und Praxisformel für die massiv unter Druck geratene Pfarrei gewinnen lässt. Das Forschungsprogramm überprüft, ob diese Hypothese mit den Basissätzen der Bezugswissenschaft(en) in ein kohärentes Verhältnis zu bringen ist (vgl. Schärtel 2017, 26). Dazu konsultiert es die Dienstleistungstheorie als interdis-

kursiven Theorieort. Diesen außertheologischen Wissenschaftsdiskurs konfrontiert sie mit einem innertheologischen: der fundamentalekklesiologischen Hermeneutik christlich-kirchlichen Handelns. Aus der kreativen Differenz dieser beiden Orte ist eine *Praktische Theologie kirchlicher Dienstleistung* gewonnen worden (vgl. Szymanowski 2023, 421–465).

Der Rekurs auf dienstleistungstheoretische Wissensbestände war nicht nur forschungstechnisch notwendig, sondern mit Blick auf den pastoraltheologischen Forschungsdiskurs überfällig: Denn auffällig ist, dass die Forschungsliteratur weitgehend auf eine systematisch-analytische Aufarbeitung betriebswirtschaftlicher Theorien und Begriffsdefinitionen verzichtet (vgl. schon Mette 2002, 158). In der Folge werden dienstleistungstheoretische Erkenntnisse und Entwicklungen bis auf wenige Ausnahmen nicht rezipiert. Diese ‚betriebswirtschaftliche Blindheit‘ führt nicht selten zu einer oberflächlichen, da assoziativen Auseinandersetzung mit dem Dienstleistungsgedanken (vgl. ausführlich Szymanowski 2023, 111–216). Der Wert, der sich aus der Dienstleistungstheorie für pastoraltheologische Forschungsfragen gewinnen lässt, kann unter diesen Umständen kaum gehoben werden.

4. Pastoraltheologischer Ertrag der Dienstleistungstheorie

Die Arbeit mit der Dienstleistungstheorie ist voraussetzungsreich, weil sie neben einer präzisen Einarbeitung in die Fachlogik eine wissenschaftstheoretische Reflexion des Verhältnisses von Theologie und Wirtschaftswissenschaften (vgl. Suermann 2012, 83–114) ebenso voraussetzt wie eine wirtschaftsethische Sensibilität für die Herausforderungen von Ökonomisierungsprozessen (vgl. Ulrich 2016). Die hier vorgestellte Referenztheorie kann pastoraltheologische Diskurse allerdings auch erheblich bereichern. Dazu drei Beispiele:

(1) Aus *ekkesiogenetischer Perspektive* schließt der Dienstleistungsgedanke an den Ruf nach einer aufgabenorientierten Praxisform kirchlicher Sendung an (vgl. Bucher 2014) und kann dadurch zu einer Weiterentwicklung kirchlich-organisierter Pastoral beitragen. Denn als explizite ‚Interaktionstheorie‘ steht in der Theorie der Dienstleistungsproduktion keine bestimmte Sozialform im Fokus. Es geht vielmehr um die Frage, wie sich durch einen wechselseitigen Austausch von Ressourcen eine wertvolle Transformation ereignen und damit lebenspraktischer Wert entstehen kann. Ko-Produktion und Value Co-Creation sichern dabei den kooperativ-kollaborativen Charakter der Wertkreation. Mit anderen Worten: Dienstleistungen delegieren Wert schöpfungsprozesse nicht an die Pastoral Professionals, sondern erfordern die Ko-Kreation aller Dienstleistungsbeteiligten. Dem Modus des Handelns der Problemlösung wird dadurch ein klarer Vorrang gegenüber dem organisatorischen Rahmen dieses Handelns eingeräumt. Darum fordert bereits die interne Logik der Dienstleistungs-

theorie eine Verlagerung von der Sozialform- zur Aufgaben-Debatte, von der aus dann im Nachgang Fragen des Rahmens diskutiert werden können, aber auch müssen.

(2) Über diese Architektur sozialer Interaktionsprozesse lassen sich *erkenntnistheoretische Anschlussfähigkeiten* herstellen. Die theologische Erkenntnislehre fragt u. a. nach Strukturen, Normen und Kriterien von Tradierungsprozessen. Im Zentrum steht die Herausforderung lebendiger Überlieferung – oder als Frage: Wie kann die Kirche als gestaltende Trägerin der Überlieferung die Ursprungsevidenz des geschichtlich geoffenbarten Wortes Gottes lebendig bezeugen und dadurch weitervermitteln?

In seinem Programm einer erweiterten theologischen Erkenntnislehre führt Hermann Josef Pottmeyer eine nach wie vor fachorientierende Unterscheidung ein. Damit Glaubensüberlieferung „weder als bloße Weitergabe überkommener Glaubensformeln noch als bloße Instruktion durch das Lehramt geschieht, sondern als je neue Aneignung und Bezeugung des Wortes Gottes durch die ganze Glaubens-, Überlieferungs- und Handlungsgemeinschaft Kirche“ (Pottmeyer 2000, 98), bedürfe es einer Reflexion ihrer Topologie, Pragmatik, Kriteriologie und Hermeneutik. Das bedeutet – in gebotener Kürze – die systematische Bearbeitung folgender Fragen:

- Welche Orte sind für die Glaubensüberlieferung von Bedeutung? (Topologie)
- Wie interagieren sie miteinander? (Pragmatik)
- Wie viel zählt ein einzelnes Zeugnis? (Kriteriologie)
- Und: Wie ist es auszulegen? (Hermeneutik)

Es liegt auf der Hand, dass eine Beantwortung der Fragen über die Dienstleistungstheorie allein nicht möglich ist. Die wichtigste Referenzgröße ist und bleibt der Offenbarungs- und Kirchenbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Dienstleistungstheorie liefert allerdings wichtige Hinweise für eine *pluralitätsfähige Pragmatik jüdisch-christlicher Glaubensüberlieferung*. Die Hinweise umfassen das Angebot einer terminologisch präzisen Handlungstheorie für kooperativ-kollaborative Interaktionsprozesse (wie z. B. Problemtransformation, Integrativität, Co-Production, Co-Disposition und Co-Creation), setzen sich fort in methodisch-organisatorischen Gestaltungsvorschlägen⁵ und gipfeln im – pastoraltheologisch moderierten – Vorschlag, ‚kirchliche Dienstleistungen‘ zu verstehen als „Überlieferungsprozesse, innerhalb derer die jüdisch-christliche Offenbarung bezeugt und kreativ mit den Lebensfragen und -ressourcen der Abnehmer*innen konfrontiert wird“ (Szymanowski 2023, 464).

(3) *Pastoralsoziologisch* trägt eine solche Pragmatik schließlich dem gesellschaftlichen Wandel religiöser Praxis in der Spätmoderne sowie der Transformation klassischer Gemeinschaftskonzeptionen Rechnung. Dabei ist entscheidend, dass auch die Dienstleistungstheorie eine „Instituierung des Sozialen“ (Gertenbach 2014, 142) voraussetzt. Sie entzieht sich allerdings klassischen, einzig auf Dauer und Regelmäßigkeit engge-

⁵ Vgl. dazu den Managementrahmen einer Pfarrei als Dienstleistungsorganisation in Szymanowski 2023, 483–705.

fürten Gemeinschaftskonzeptionen. Vielmehr entsteht während des integrativen Dienstleistungsprozesses Gemeinschaft zwischen den beteiligten Akteur*innen in Gestalt verdichteter Erlebnissequenzen. In *service ecosystems* wird der daraus entstehende Wertvorschlag in Form sozialer Transformationsprozesse aktualisiert. Angesichts dessen lassen sich kirchliche Dienstleistungen als fluide, situative und ereignisbasierte (vgl. Schüßler 2013) Gelegenheiten jüdisch-christlicher Glaubensüberlieferung beschreiben. Dadurch leistet die Dienstleistungstheorie auch einen Beitrag zur Beantwortung der Frage, „wie heute noch ekklesiale Sozialität möglich ist“ (Bucher 2013, 22).

Literaturverzeichnis

- Bauer, Christian (2017). *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundung zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern* (Praktische Theologie heute 146). Stuttgart: Kohlhammer.
- Bauer, Rudolph (2001). *Personenbezogene Soziale Dienstleistungen. Begriff, Qualität und Zukunft*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Bernstein, Basil (2000). *Pedagogy, symbolic control, and identity*. London: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bucher, Rainer (2013). Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche. In: Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*. Freiburg/Br.: Herder, 19–54.
- Bucher, Rainer (2014). Wider den sanften Institutionalismus in der Gemeinde. Zur Priorität der Pastoral vor ihren sozialen Organisationsformen. In: Ders. (Hg.), *An neuen Orten. Studien zu aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche*. Würzburg: Echter, 117–122.
- Corsten, Hans & Gössinger, Ralf (2005). Entwurf eines produktionstheoretischen Rahmens für Dienstleistungen. In: Dies. (Hg.), *Dienstleistungsökonomie. Beiträge zu einer theoretischen Fundierung* (Betriebswirtschaftliche Forschungsergebnisse, 130). Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 153–188.
- Gertenbach, Lars (2014). Gemeinschaft vs. Gesellschaft: In welchen Formen instituiert sich das Soziale? In: Jörn Lamla, Henning Laux, Hartmut Rosa et al. (Hg.), *Handbuch der Soziologie* (UTB Soziologie 8601). Konstanz: utb, 131–145.
- Giesen, Rut von (2009). *Ökonomie der Kirche? Zum Verhältnis von theologischer und betriebswirtschaftlicher Rationalität in praktisch-theologischer Perspektive* (Praktische Theologie heute, 100). Stuttgart: Kohlhammer.
- Gössinger, Ralf (2005). *Dienstleistungen als Problemlösungen. Eine produktionstheoretische Analyse auf der Grundlage von Eigenschaften* (Information – Organisation – Produktion). Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Haase, Michaela (2005). *Dienstleistungsökonomik: Theorie der Dienstleistungsökonomik ohne Dienstleistung*. In: Hans Corsten & Ralf Gössinger (Hg.), *Dienstleistungsökonomie. Beiträge zu einer theoretischen Fundierung* (Betriebswirtschaftliche Forschungsergebnisse, 130). Berlin 2005: Duncker & Humblot GmbH, 9–53.
- Hermelink, Jan (2011). *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Hilberath, Bernd Jochen & Nitsche, Bernhard (Hg.) (2002). Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion (Kommunikative Theologie 2). Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Horbel, Chris, Woratschek, Herbert & Popp, Bastian (2017). Value Co-Creation. In: Hans Corsten & Stefan Roth (Hg.), Handbuch Dienstleistungsmanagement. München: Vahlen, 63–79.
- Karle, Isolde (²2011). Kirche im Reformstress, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kleinaltenkamp, Michael, Bach, Thomas & Griese, Ilka (2009). Der Kundenintegrationsbegriff im (Dienstleistungs-)Marketing. In: Manfred Bruhn & Bernd Stauss (Hg.), Kundenintegration. Forum Dienstleistungsmanagement (Wissenschaft & Praxis). Wiesbaden: GWV Fachverlage GmbH, 36–62.
- Mette, Norbert (2002). Kirche als Unternehmen besonderer Art? Zur Reichweite ökonomischer Konzepte und Modelle für die Ausarbeitung einer empirischen Ekklesiologie. In: Theologische Quartalschrift 182, 155–166.
- Meyns, Christoph (2013). Kirchenreform und betriebswirtschaftliches Denken. Modelle – Erfahrungen – Alternativen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Möller, Sabine, Fassnacht, Martin & Heider, Raphael (2009). Wenn der Kunde mehr ist als Käufer und Nutzer – Motive kollaborativer Wertschöpfungsprozesse. In: Manfred Bruhn & Bernd Stauss (Hg.), Kundenintegration. Forum Dienstleistungsmanagement (Wissenschaft & Praxis). Wiesbaden: GWV Fachverlage, 262–280.
- Porter, Michael Eugene (¹²1985). Competitive advantage. Creating and sustaining superior performance. New York: Free Press.
- Pottmeyer, Hermann Josef (2000). Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung. In: Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer & Max Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie: Band IV. Traktat theologische Erkenntnislehre. Freiburg/Br.: Herder, 85–108.
- Schärtl, Thomas (2017). Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation. In: Martin Dürnberger, Aaron Langenfeld, Magnus Lerch et al. (Hg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie 60). Regensburg: Friedrich Pustet, 13–42.
- Schüßler, Michael (2013). Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134). Stuttgart: Kohlhammer.
- Schützeichel, Rainer (2018). Professionswissen. In: Christiane Schnell & Michaela Pfadenhauer (Hg.), Handbuch Professionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS.
- Sellmann, Matthias (2014). Kirche als Ergebnis interaktiver Wertschöpfung. Innovationstheologische Seitenblicke auf Betriebswirtschaftslehre und Zweites Vatikanisches Konzil. In: Markus Knapp & Thomas Söding (Hg.), Autorität und Rezeption in der Kirche. Freiburg/Br.: Herder, 389–404.
- Sobetzko, Florian (2021). Kirche neu gründen. Kaiologische Pastoralentwicklung zwischen Krise und Gelegenheit (Angewandte Pastoralforschung 5). Würzburg: Echter.
- Suermann, Thomas (2012). Die Weisen aus dem Wirtschaftsland? Analyse der Zusammenarbeit von katholischen Diözesen und externen betriebswirtschaftlichen Strategieberatungen (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster I, 5). Münster: Monsenstein und Vannerdat.
- Sydow, Jörg & Windeler, Arnold (2005). Dienstleistungsmanagement aus organisations- und netzwerktheoretischer Perspektive. In: Hans Corsten & Ralf Gössinger (Hg.), Dienstleistungsökonomie. Beiträge zu einer theoretischen Fundierung (Betriebswirtschaftliche Forschungsergebnisse, 130). Berlin: Duncker & Humblot, 329–359.
- Szymanowski, Björn (2023). Die Pfarrei als Dienstleistungsorganisation. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Präzisierung kirchlicher Sendung (Angewandte Pastoralforschung 10). Würzburg: Echter.

- Ulrich, Peter (2016). *Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. Bern: Haupt Verlag.
- Vargo, Stephen L. & Lusch, Robert F. (2004). Evolving to a New Dominant Logic for Marketing. In: *Journal of Marketing*, 68, 1–17.
- Vargo, Stephen L. & Lusch, Robert F. (2016). Institutions and axioms. An extension and update of service-dominant logic. In: *Journal of the Academy of Marketing Science*, 44, 5–23.

Dr. Björn Szymanowski, Mag. Theol., B.A.
Zentrum für angewandte Pastoralforschung
Ruhr-Universität Bochum
Suttner-Nobel-Allee 4
44780 Bochum
+ 49 (0) 234 32 21 385
bjoern.szymanowski(at)rub(dot)de
www.zap-bochum.de/forschung/kompetenzzentren/kompetenzzentrum-fuehrung/team/bjoern-szymanowski

Jean-François Lyotard Der Widerstreit

Abstract

Der französische Philosoph Jean-François Lyotard, auf den ich im Zuge meiner Habilitation im Kontext der Postmoderne-Debatte stieß, hat diese entscheidend geprägt. Sein Konzept des „Widerstreits“ erhellt die Ungerechtigkeiten, die dadurch entstehen, dass Werte und Perspektiven nicht anerkannt werden, wenn sie nicht dem herrschenden Diskursmuster entsprechen. Wir leben nebeneinander in verschiedenen Welten. Wolfgang Welsch postuliert Brückenschläge zwischen ihnen, die nur eine „transversale Vernunft“ zu leisten vermag. Auf dieser Basis wird eine praktisch-theologische Konkretisierung vorgeschlagen.

The French philosopher Jean-François Lyotard, whom I came across in the course of my habilitation in the context of the postmodern debate, has decisively shaped it. His concept of "contradiction" illuminates the injustices that arise from the fact that values and perspectives are not recognised if they do not conform to the prevailing pattern of discourse. We live side by side in different worlds. Wolfgang Welsch postulates building bridges between them, which only a "transversal reason" is able to do. A practical-theological concretisation is proposed on this basis.

Das Konzept

Jean-François Lyotard hat den Begriff „postmodern“, wie er vor allem in der amerikanischen Architektur- und Literaturdiskussion Verwendung fand, 1979 mit einer Gelegenheitsschrift in die Philosophie eingeführt. Er war vom Universitätsrat der Regierung von Québec darum gebeten worden, einen Bericht über das Wissen in höchstentwickelten Gesellschaften zu geben (Lyotard 1986). Er tut dies als Philosoph, aber unter Einbeziehung verschiedenster gesellschaftlicher Bereiche. Die Wissenschaft sei davon ausgegangen, dass die Welt vernünftig konstruiert wird und daher nur das Wissenschaftliche legitim ist. Erzählungen hingegen erklären, wie die Welt gebildet ist und man sich daher zu verhalten hat; sie legitimieren den Alltag und die Erzählungen als Teil davon. Die großen Geschichtsphilosophien vom Leben des Geistes (Hegel) und von der Emanzipation der Menschheit (Marx) hätten ausgedient. Die neue Wissenschaft sieht die Heterogenität der Welt, die Diskurse werden als Sprachspiele erkannt, die Wissenschaft kann nur noch sich selbst legitimieren.

Von Comte bis Luhmann wird Gesellschaft als einheitliche Totalität verstanden, die durch das Wissen stabilisiert ist. Seine kritische Funktion kann es nur ausspielen, wenn dieses Ganze aufgebrochen ist:

„Man kann nur dann die Hauptrolle des Wissens als unentbehrliches Element des Funktionierens der Gesellschaft bestimmen und dementsprechend handeln, wenn man beschlossen hat, daß diese

eine große Maschine ist. Umgekehrt kann man nur dann mit seiner kritischen Funktion rechnen und daran denken, seine Entwicklung und Verteilung in diesem Sinne zu steuern, wenn man beschlossen hat, daß sie kein integriertes Ganzes bildet und von einem Prinzip der Infragestellung beherrscht bleibt“ (Lyotard 1986, 50).

Die neue, postmoderne Wissenschaft erforscht nicht mehr stabile Strukturen, sondern Instabilitäten: Quantenmechanik, Chaostheorie, Systemtheorie, Spieltheorie:

„Man gewinnt aus diesen – und manchen anderen – Forschungen die Idee, daß die Überlegenheit der stetigen, ableitbaren Funktion als Paradigma der Erkenntnis und Prognose im Verschwinden begriffen ist. In ihrem Interesse für die Unentscheidbaren, für die Grenzen der Präzision der Kontrolle, die Quanten, die Konflikte unvollständiger Information, die ‚Frakta‘, die Katastrophen und pragmatischen Paradoxa entwirft die postmoderne Wissenschaft die Theorie ihrer eigenen Evolution als diskontinuierlich, katastrophisch, nicht zu berichtigen, paradox. Sie verändert den Sinn des Wortes Wissen, und sie sagt, wie diese Veränderung stattfinden kann. Sie bringt nicht Bekanntes, sondern Unbekanntes hervor. Und sie legt ein Legitimationsmodell nahe, das keineswegs das der besseren Performanz ist, sondern der als Paralogie verstandenen Differenz“ (Lyotard 1986, 172f).

Von daher könne man – gegen Luhmann und Habermas gerichtet – nicht mehr mit stabilen Systemen rechnen. Der Habermas'sche Diskurs setze ein allgemeines Metasprachspiel voraus und dass alle den Konsens als Weg der Emanzipation wollen. Es gehe jedoch heute darum, eine Gerechtigkeit ohne Konsens zu schaffen:

„Der Konsens ist ein veralteter und suspekter Wert geworden, nicht aber die Gerechtigkeit. Man muß also zu einer Idee und einer Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsens gebunden ist“ (Lyotard 1986, 190).

Postmoderne ist wesentlich durch Heterogenität geprägt – und es ist praktisch-theologisch die Frage, wie damit umgegangen werden kann. Lyotards Argumentation entspricht dem „linguistic turn“ der Philosophie, jener Abwendung von der Existenzphilosophie angesichts der Grauen des Nationalsozialismus („Auschwitz“), die der menschliche Wille herbeizuführen vermag. In seinem postmodernen Grundsatzwerk „Der Widerstreit“ (Lyotard 1989) entwickelt er dies umfassend. Es gelte die Wirklichkeit so zu konstituieren, dass sie nicht durch Absicht, sondern durch Notwendigkeit gesetzt ist; was für Sätze gelte: Jeder Satz zieht einen anderen nach sich. Insofern kann der Beweis über die Vollständigkeit eines Bedeutungsspektrums nicht geführt werden. Deshalb komme der Negation eine zentrale Bedeutung zu, ebenso der Zeit als offener Zukunft. Um das zu veranschaulichen, zieht Lyotard eine Gerichtssituation heran.

„Opfer sein bedeutet, nicht nachweisen zu können, daß man ein Unrecht erlitten hat. Ein Kläger ist jemand, der geschädigt wurde und über Mittel verfügt, es zu beweisen. Er wird zum Opfer, wenn er diese Mittel einbüßt“ (Lyotard 1989, Nr. 9, 25).

„Der Kläger trägt seine Klage bei Gericht vor, die Argumentation des Beschuldigten will die Nichtigkeit der Anklage aufzeigen. Ein Rechtsstreit [*litige*] liegt vor. *Widerstreit* [*différend*] möchte ich den Fall nennen, in dem der Kläger seiner Beweismittel beraubt ist und dadurch zum Opfer wird. Wenn der Sender, der Empfänger und die Bedeutung der Zeugenaussage neutralisiert sind, hat es gleich-

sam keinen Schaden geben. (Nr.9) Zwischen zwei Parteien entspinnt sich ein Widerstreit, wenn sich die „Beilegung“ des Konflikts, der sie miteinander konfrontiert, im Idiom der einen vollzieht, während das Unrecht, das die andere erleidet, in diesem Idiom nicht figuriert“ (Lyotard 1989, Nr. 12, 27).

„Die Wirklichkeit führt den Widerstreit mit sich. [...] Mangels eines gemeinsamen Idioms vereitelt diese Heterogenität einen Konsensus“ (Lyotard 1989, Nr. 92, 104).

„Vielleicht ist die Erzählung diejenige Diskursart, in der sich die Heterogenität der Regelsysteme und selbst der Diskursarten am wirkungsvollsten vergessen machen kann... Die narrative Funktion wirkt durch sich selbst erlösend. Sie vermittelt den Anschein, als ob sich das Vorkommnis – mit seiner widerstreitenden Gewalt – vollenden könnte, als ob es ein letztes Wort gäbe“ (Lyotard 1989, Nr. 219, 251f).

Etwas umfassender könnte man den Ertrag der Lyotard'schen Konzeption etwa so darstellen:

- Lyotard stellt seine systematischen Überlegungen zur Postmoderne in die Tradition Kants und Adornos, des Judentums¹ und des Marxismus. Er argumentiert mit der griechischen Philosophie ebenso wie mit Levinas, schreibt einen Exkurs zu Edith Stein und zu den Menschenrechten. Seine Gedankengänge sind philosophisch redlich und gesellschaftspolitisch verortet. Von daher verbietet es sich, die Postmoderne pauschal als un-logisch, un-kritisch, un-politisch und verspielt beliebig anzusehen.²
- Lyotard verwehrt sich gegen Universalkonzeptionen, weil sie die Wirklichkeit zu einer manipulierbaren Maschine werden lassen. Er lehnt den Konstruktivismus ab, weil Wirklichkeit nicht gesetzt, sondern jeder Setzung voraus sei. Er kritisiert Kommunikationstheorien, weil sie eine Metasprache und eine gemeinsame Zielsetzung voraussetzen. Er sieht noch in der Ästhetik Brückenschläge in den Brüchen, wo es doch darum ginge, dort dem Erhabenen Raum zu lassen. Er postuliert, dass das Wissen erst dort zu seiner Vollgestalt kommt, wo es zum Anwalt des Unverrechenbaren wird. Er geht damit über Wittgensteins Sprachspiele hinaus und denkt Pluralität radikal heterogen.
- Lyotards Grundanliegen ist eine Gerechtigkeitskonzeption, die nicht auf Konsens beruht. Denn dieser schaffe nicht Gerechtigkeit, sondern im besten Fall Recht für das Anerkannte unter Missachtung des Marginalisierten und Dissidenten. Deshalb ist der Widerstreit zu kultivieren als Bewusstsein miteinander unverrechenbarer Welten, von denen keine den Anspruch einer übergeordneten Position erheben darf.

¹ Lyotard weiß sich dem Judentum seit Jahrzehnten zutiefst verbunden und zeigt sich auch in der christlichen Theologie kompetent; vgl. Lyotard & Gruber 1995.

² Gegenwärtig wird mancherorts moniert, die Postmoderne sei bereits als überholt zu betrachten. Dies stimmt nur insofern, als der radikale philosophische Dekonstruktivismus, der mit der Debatte verbunden war, auf Dauer nicht durchzuhalten ist. Dieser war für die praktisch-gesellschaftsanalytische Ebene jedoch nie bedeutsam und betrifft diese daher nicht.

- Gegen die moderne Selbstherrlichkeit des willensgelenkten Subjekts setzt Lyotard mit den postmodernen Dekonstruktivisten das Differente, die Brüche und das Widerfahrnis. Die beschriebenen Aporien der Moderne in den Gesellschaftswissenschaften, analoge Diskussionen in Literaturwissenschaft und Kunst sowie analoge Theoriebildungen in den Naturwissenschaften berechtigen ihn dazu, eine solche Sicht als insgesamt dem heutigen Stadium der Moderne – der Postmoderne – angemessen zu sehen (vgl. Widl 2000, 104–110).

Entdeckungszusammenhang und praktisch-theologische Leistungsfähigkeit: Transversalität

Norbert Mette und Hermann Steinkamp haben unter dem Eindruck der Befreiungstheologie einen Paradigmenwechsel zu einer am Diakonischen ausgerichteten „Sozialpastoral“ vorgeschlagen, was in der Community zu eigenartigen Misstrauensdiskursen führte; und ich wollte ergründen warum. Im Zuge meiner Habilitationsschrift erschloss ich Theorien des Paradigmenwechsels und stieß dabei auf die Postmoderne-Debatte, die für mich der Schlüssel zum Verständnis der Eingangsfrage wurde. Postmoderne durch Heterogenität und Widerstreit zu kennzeichnen, erlaubte es weiterhin, die Deutungsmuster-Konflikte zwischen Modernen und Traditionalen in der Kirche zu verstehen. Die von Rudolf Englert (1992) in die praktisch-theologische Debatte eingeführten Deutungsmuster spiegeln sich kulturell bis heute in den Lebenswelt-Soziologien, wie sie als Sinus-Milieus gesellschaftlich wie kirchlich relevant sind.

Für die Frage, wie solche Konflikte denkerisch einzuordnen und zu bewerten sind, liefert der Lyotard-Spezialist Wolfgang Welsch mit seinem Konzept der „Transversalität“ postulative Ansatzpunkte. In den letzten Kapiteln des umfassenden Werks zur Vernunft wendet sich Welsch (1996, 263–328) der modernen Vernunftdebatte zu, entwirft von daher seinen Ansatz einer „transversalen Vernunft“ und wirbt für ein qualitatives Verständnis der Postmoderne. Er sieht die Inkommensurabilität als den Nerv der Pluralitätsdebatte. Sie kann nicht global zwischen Welten, sondern nur präzise wie in der Mathematik rational und spezifisch behauptet werden. Umgekehrt gibt es Rationalität nicht ohne Inkommensurables. Das Vielheitstheorem ist heute unbestritten. Die Frage ist, ob es darüber hinaus noch ein Einheitskonzept braucht, ob es ein solches nicht-totalitär geben kann und wie es aussieht. Die gängig verwendeten Vernunftkonzepte sind darin teilweise konträr.

Die transversale Vernunft sei entsprechend die spezifische Vernunftform der Postmoderne. Sie beseitigt die Aporien der Pluralität, realisiert dazu Anknüpfungspunkte und materielle Übergänge. Wären die einzelnen Rationalitätstypen vollständig autonom, könnten sie auch ihre Grenzen selbst bestimmen und kommen einander damit ins Gehege. Aber auch die Selbstbestimmungen sind höchst unterschiedlich. Jedoch ist jedes Paradigma schon in seiner Erstellung in einem Verhältnis zu anderen: durch Ab-

grenzung. Gleichzeitig definiert es in sich Anforderungen, die andere Sektoren betreffen. Mit diesen steht es auf gemeinsamem geschichtlich-kulturellem Boden. Es bezieht sich dabei auf die Tradition des eigenen Sektors und auf gemeinsame Gehalte mehrerer Sektoren.

Den vielfältigen Rationalitätstypen entsprechen zahlreiche Übergänge. Sie sind von Vernunft geprägt, die bereits in den Rationalitäten eingeschrieben ist. Sie ist als metarationales Vermögen wesentlich interrational. Sie hat drei Ebenen: Reflexion der Rationalitäten und Übergänge, deren Praxis, Konfliktaustragung und heterogene Ansprüche. Die Vernunft tut das im Gegensatz zum diffusen alltäglichen Vorgehen methodisch bewusst und analytisch präzise. Dissense werden bis zu unterschiedlichen Basiskonzepten geklärt, wo dann ein Entschluss fallen muss.

Eine transversale Vernunft wird den Erwartungen der Modernisten wie Postmodernisten gerecht und ist damit die exemplarische Vernunftform der postmodernen Moderne. An der Diskussion um das Subjekt wird der neue Ansatz deutlich: Die Entschlossenheit der absolut Herrschenden erscheint nur noch borniert, nicht mehr stark. Übergangsfähigkeit wird zur postmodernen Stärke, transversale Vernunft zur Tugend, zum Inbegriff postmoderner Kompetenz. Sein Minimum ist Pluralitäts- und Grenzbewusstsein. Übergängigkeit ist nicht permissiv oder tolerant, sondern Anerkennung und Förderung des Verschiedenen im Eigenwert. Pluralität ist demnach postmodern selbstverständlich; und Transversalität wird zur Herausforderung.

Zusammenfassend gesehen habe „Postmoderne“ als Begriff vor allem Signalfunktion und fordere zu einem reicheren und problembewussteren Verständnis der Moderne heraus. Sie ist ein qualitativer Sprung, weil nun die Vielheit der Ausgangspunkt alles Denkens ist, nicht die Einheit. Alle anderen Vielheitskonzepte – holistisch, alternativ, katastrophisch – sind darin verständlich. Es gibt eine wirklich neue Verfassung der Moderne an, ohne sich an ihrer Abschaffung zu überheben. Die Praxis der Pluralität ist schwierig, wenn es schon ihre Wahrnehmung ist. Es geht um Differenzierung und Pluralität als Code-Bewusstsein, statt bequemer Oberflächlichkeit und Beliebigkeit. Das Strukturmerkmal der Postmoderne ist Hybridbildung: Mehrfachkodierung im Detail, Unfasslichkeit im Ganzen.

Dem Unfasslichen entspricht das Grenzbewusstsein der Urteilskraft, die Balance zwischen Wissenschaft und Weisheit. Für Derrida spiegelt sich das im Verhältnis von Disziplin und Undisziplinierbarem, bei Lyotard im Anspruch, vom Ereignis Zeugnis abzulegen.

„Nur der Unwissende traut und spricht sich Zugriff aufs Ganze zu, der Weise hingegen wehrt solcher Totalisierung und bringt durch seine Praxis exemplarisch vor Augen, daß das Ganze zu wahren ist, indem ein Horizont von Unfaßlichkeit erhalten bleibt. Das geschieht nicht durch Generalthesen, sondern indem man von jedem Punkt aus mit wenigen Schritten in Zonen des Unfaßlichen zu führen vermag. Postmodern wird das besonders zur Aufgabe“ (Welsch 1996, 326).

Pluralität ist heute ein evidenten und potentes Grundbild. Durchsetzen muss sie sich selbst, man sollte sie „beim Wort nehmen“, ist jedenfalls Wolfgang Welsch überzeugt:

„Daß Pluralität als Grundbild möglich ist, läßt sich zeigen. Daß sie heute zunehmend unser Denken und Fühlen bestimmt, läßt sich nachweisen. Daß sie aus den Gefahren anderer Grundbilder herauszuführen vermag und geschichtliche und moralische Intuitionen der Gegenwart verkörpert, ist offenkundig. Aber obligat machen kann man sie nicht. Das widerspräche ihrem Geist. Man kann sie nur in ihrer geklärten Form und ihren hohen Potentialen vor Augen bringen. Empfehlen muß sie sich selbst. Verordnen läßt sich nur das Falsche ...

Auch im kollektiven Leben... kann es sein, daß überkommene Muster zunehmend nur noch Misere erzeugen und zum Koma führen. Die Moderne hat eine solche Erfahrung mit sich gemacht. Als Postmoderne sucht sie sich davon zu befreien. Die Vision, der ihre Hoffnung gilt, ist die der Pluralität. Niemand kann für ihren Erfolg garantieren. Aber ihre Versprechen sind nicht grundlos. Es käme darauf an, sie beim Wort zu nehmen“ (Welsch 1996, 327f).

Soweit Wolfgang Welsch in erschließender Weiterführung des Lyotard'schen Ansatzes. Angesichts vielfältiger Kirchenkonflikte, die die Betroffenen sich selbst nicht erklären konnten, habe ich die Konzeption des Widerstreits und das Postulat der Transversalität sehr zu schätzen gelernt. Für die pastorale Praxis habe ich diese in vielfachen Feldern der Ordensgemeinschaften, der Gemeindepraxis, der Erwachsenenbildung und der Religionspädagogik systematisch auszufalten versucht (vgl. Widl 2020, 255–280, dort weitere Verweise).³ Hier eine Veranschaulichung des Gemeintem in fünf praktischen Schritten:

Apologetik

Die klassische Apologetik war die Basis jeder kirchlichen Dogmatik: Häresien feststellen und gegen sie den rechten Glauben zum Maßstab der Gemeinschaft mit der Kirche machen. In einem weiteren Sinn beschreibt sie den Vorgang, den anderen in seiner Fremdheit wahrzunehmen, die eigenen Vorbehalte und Vorurteile zu benennen und sie zu akzeptieren. Jede Position hat ihre schwachen Seiten, und jede kann begründeten Ärger verursachen. Es ist legitim und psycho-hygienisch notwendig, sich dessen zu vergewissern und sich entsprechende Gefühle zuzugestehen. Auf der Sachebene ist dieser Schritt für Traditionale vertraut; sie verurteilen mit gutem Grund, was ihnen falsch erscheint. Ihre emotionalen Anteile wahr- und anzunehmen, wird für sie zur großen Herausforderung. Zudem müssen sie lernen, dass dieser Punkt zwar intuitiv der erste ist; wer ihn aber emotional für sich selbst nicht bewältigt und daher zur Basis des Gesprächs macht, beendet den Dialog, bevor er beginnen konnte. Er hat zwar vielleicht recht, bleibt damit aber sehr einsam. Und die Autorität, die erkannte Wahrheit auch zu vertreten, kommt ihm völlig abhanden.

³ Als praktisch-theologische Theoriekonzeption habe ich die Transversalität in der Community beim Symposium zur Wissenschaftstheorie in Münster 2015 vorgestellt: eine systematische wissenschaftstheoretische Fundierung harret noch der Realisierung.

Korrelation

Die Korrelation war die didaktisch herausragende Methode der Religionspädagogik der 1970er-Jahre. Ihr Ansatz ist der Erfahrungsbezug: Jede Erfahrung, die Menschen machen, darf sein und ist wahr- und ernst zu nehmen. Wer sie im Glauben zu deuten lernt, erschließt das Christliche auf eine personal unmittelbare und daher betroffen machende Weise. In einem weiteren Sinn geht es in der Korrelation um die Suche nach jenen Anteilen des anderen, die mir vertraut und sympathisch sind und über die eine Brücke des Vertrauens geschlagen werden kann. Dieser Schritt ist typisch modern. Er ist eine unabdingbare Basis für jeden Dialog und sein erster Schritt. Nur das Vertrauen ist fähig, Angst und Ärger über das Andere, das einem Fremde und Anstößige zu überwinden.

Die Grenze des Erfahrungsbezugs macht auch der Korrelationsdidaktik zu schaffen: Wo keine Erfahrung ist, kann man sie auch nicht deutend weiterführen. (Und die Erfahrungen heutiger Menschen reichen meist bei weitem nicht an das heran, was Kern unseres Glaubens ist.) Für das Feld der Perspektivenübernahme: Was einem Menschen emotional nicht zugänglich ist, kann er/sie auch nicht rational verstehen. Dahinter steckt die postmodern typische, aber neue (und für manche erschreckende) Erfahrung, dass die Wahrheit zwar unteilbar ist, aber nur bei Gott, der in Jesus Christus *der Weg, die Wahrheit und das Leben* ist. Dem Menschen ist die Wahrheit immer nur in verschiedenen Blickwinkeln und Perspektiven zugänglich. Und aus jeder Perspektive sieht sie anders aus. Die Angst, die Wahrheit würde dadurch beliebig, ist unbegründet. Sie wird nur in ihrer Relativität sichtbar. In Bezug auf die christliche Wahrheit erwächst daraus die vornehme, wenn auch fordernde Aufgabe, ihre (nicht Relativität sondern) Relationalität auf das Reich Gottes hin immer neu zu ergründen und aufzuweisen. Das ist die Brücke zum postmodern unabdingbaren (weil durch die Perspektivität notwendigen) dritten Schritt.

Selbstevangelisierung/Fremdprophetie

Jede Position eines anderen, auch wenn sie mir Angst macht oder mir unverständlich ist, hat eine ihr eigene Stärke und zumindest einen wahren Kern. Es wird zur neuen postmodernen Herausforderung in Deutungsmusterkonflikten, sich diesem wahren Kern der anderen Position auszusetzen und ihn ganz ernst nehmend in sich zuzulassen; und das ist tatsächlich eine moralische Anforderung. Dann gilt es, sich mit dieser (neuen und oft auch verwirrenden) Erfahrung unter das Evangelium zu stellen und demütig und mutig daraus zu lernen, was bisher offenbar im eigenen blinden Fleck stand und aus der eigenen Perspektive nicht sichtbar wurde. Schon der Erste Bund der Bibel kennt dieses Phänomen als *Fremdprophetie*: manchmal bedient sich Gott auch der Fremden, um sein Volk auf den rechten Weg zu führen. Analog erscheint er in Personen, Sachfragen und Umständen, die nicht in unser bisheriges Bild passen. Unser

Gott, den wir oft geneigt sind, als einen uns ganz nahen und vertrauten wahrzunehmen, kann sich auch fremd und unerwartet zeigen.

In Bezug auf die Inkulturation des Evangeliums hat „Evangelii nuntiandi“ diesen Schritt als *Selbstevangelisierung* bezeichnet: Indem die Kirche einer ihr fremden Kultur begegnet, muss sie sich in sie voll und ganz hineinbegeben, wie Jesus Christus das mit dem Menschenleben getan hat. Nun besagt die Inkarnationstheologie, dass Christus nur erlösen konnte, was er angenommen hatte. Ebenso kann die Kirche nur dort den Glauben vermitteln, wo sie mitten im Leben und in der Kultur steht. Wo sie sich nun inmitten einer Kultur dem Evangelium aussetzt, sich also selbst bekehrend und dem Geist Gottes sich aussetzend neu evangelisiert, legt sie die Grundlagen, um ihrerseits die Kultur mit dem Evangelium zu durchdringen. Analog ist jede Perspektivenübernahme ein spiritueller Vorgang: im Kontakt mit dem mir Fremden dem Wesen des Christlichen auf eine neue Spur kommen. Er wird zur ganz großen Herausforderung der Postmoderne. Jedenfalls bedingt er den Verzicht auf jene vielfältigen Machtspiele, die die Traditionalen aus Prinzip und die Modernen aus Selbstachtung zu betreiben geneigt sind. Es ist nicht ausgemacht, wer von beiden sich dem Anspruch als besser gewachsen erweisen wird.

Prophetie/Evangelisierung

Wer sich angesichts fremder oder beängstigender Ansichten eines anderen demütig und ohne Scheu mit ihnen konfrontieren ließ und diese Erfahrung dann an das Evangelium herantrug, kommt verändert daraus hervor. Er/sie hat ein Stück Umkehr und Bekehrung der eigenen Begrenzungen erfahren. Im Vergleich zu ihren/seinen bisherigen Ansichten wurde aber auch sichtbar, wo die Grenzen und Fehler der anderen Seite wirklich liegen. Das hat man im ersten Schritt der Apologetik auch schon gewusst, zugleich hat man die eigenen Ansichten für praktisch unfehlbar richtig gehalten. Jetzt sind ihre Grenzen sichtbar geworden; die eigene Position ist bescheidener, demütiger, aber auch tiefer und spiritueller sicherer geworden. Sie muss nicht mehr ängstlich und hartnäckig verteidigt werden, denn das andere hat seine Bedrohlichkeit verloren. „Ich habe erkannt, dass du in gewisser Hinsicht recht hast; und zwar: ... !“, kann dann die Rede lauten. „Aber ich habe auch den Eindruck gewonnen, dass mein Anliegen einen Aspekt enthält, den auch du schätzen lernen könntest, nämlich: ...“

Wer den Schritt der Selbstevangelisierung gegangen ist, hat die Position des anderen viel tiefer verstanden, als es auf der reinen Korrelationsebene möglich wäre. Zugleich ist die eigene Position geläutert und hat nicht mehr die ängstliche Härte der Apologetik. Die Wahrheit kann nun neu vertreten werden; mit einer Autorität, die aus spiritueller Tiefe kommt und zur Zeugenschaft wird. Sie macht immer betroffen und führt häufig zur Bekehrung der anderen Seite (manchmal auch ins Martyrium, denn nicht jede Macht kann die Wahrheit vertragen). Auf diesem Weg wächst eine neue Com-

munio derer, die miteinander einen Anteil am Geist Gottes erfahren haben. Sie ist das Resultat und die Quelle jeder Prophetie.

Katholizität

Wo immer die Wahrheit auf spirituellen Wegen (Schritt 3 und 4) ergründet wird, stiftet sie eine neue Qualität von Gemeinschaft. Jede solche christliche Gemeinschaft genügt sich aber nicht selbst, sondern ist auf die je größere Gemeinschaft der Kirche verpflichtet. Diese umfasst neben dem eigenen Kreis die Ortskirche, die Weltkirche, die in den Himmel vorangegangene Kirche der Geheiligten, sowie die Offenbarung, die Tradition und die Weisheit der Schöpfung, deren Alpha und Omega Jesus Christus ist. Es kann also keine neue Qualität kirchlicher Communio geben, die nicht auf die Katholizität in diesem weitesten Sinn verpflichtet wäre. In einem fünften Schritt ist daher immer zu prüfen, ob die neu gefundenen Einsichten nicht in die Abspaltung einer Sondergruppe führen, so gut sich diese auch fürs erste anfühlen mag.

Für aktuelle Fragestellungen scheint mir die Konzeption des Widerstreits hochaktuell. Wenn ein deutscher Synodaler Weg kirchliche Strukturreformen intendiert und Papst Franziskus unter demselben Titel die evangelisierende Sendung der Kirche neu beleben will, handelt es sich um widerstreitende Konzeptionen, deren Realisierung letztlich eine Machtfrage sein wird. Wenn wir alle entsetzt auf den Ukrainekrieg schauen und uns nichts sehnlicher als Wege zum Frieden wünschen, stellen wir fest, dass es keine diplomatischen Lösungen im Widerstreit zwischen Demokratie und Autokratie gibt. Wenn die sich längst anbahnende weltweite ökologische Katastrophe den Reichen der Welt Vorteile bringt, während die Leidenden keine Macht über die sie verursachende wachstumsorientierte Weltwirtschaft haben (vgl. Hickel 2022), kann nur eine Gerechtigkeitsoption weiterhelfen.

Auf diese und unzählige viele alltägliche wie politische Situationen trifft die von Lyotard eröffnete Perspektive des Widerstreits völlig zu. Wolfgang Welsch führt als Lösungsmöglichkeit das Konzept der Transversalität ein, ohne jedoch zu zeigen, wie es praktisch geht. Hier lag ein Desiderat für die Praktische Theologie, das ich durch meine Konzeption in fünf Schritten (s. o.) zu bewältigen suchte, was ich an vielen kirchlichen Beispielen aufgezeigt habe (vgl. Widl 2018). Um transversales Handeln als praktische Lösung im Widerstreit einzusetzen, braucht es eine gehörige Portion Willen zu Gerechtigkeit und Frieden sowie die Bereitschaft, Umkehr zuerst selbst zu praktizieren, bevor man sie vom anderen verlangt. Röm 14,17 lesen wir: „Das Reich Gottes ist nicht Fraß und Völlerei, sondern Gerechtigkeit, Frieden und Freude im Heiligen Geist.“ Was im Widerstreit gesucht wird, ist das Reich Gottes. Dieses ist uns hier auf Erden immer wieder als Angeld geschenkt; wir können es aber nicht dauerhaft festhalten. Insofern gibt es im Widerstreit keine dauerhaft sichere Lösung, sondern es bedarf immer neu des Bemühens, auf die andere Seite wohlwollend zuzugehen.

Literatur

- Englert, Rudolf (1992). Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung (Praktische Theologie heute 7), Stuttgart: Kohlhammer.
- Hickel, Jason (2022). Weniger ist mehr. Warum der Kapitalismus den Planeten zerstört und wir ohne Wachstum glücklicher sind, München: Oekom.
- Liotard, Jean-François (1986). Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (Edition Passagen 7), Graz: Böhlau.
- Liotard, Jean-François (1989). Der Widerstreit (Supplemente 6), München: Fink.
- Liotard, Jean-François & Gruber, Elmar (1995). Ein Bindestrich – Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“, Düsseldorf: Parerga.
- Welsch, Wolfgang (1996). Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft (Suhrkamp Wissenschaft 1238), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Widl, Maria (2000). Pastorale Weltentheologie. Transversal entwickelt mit der Sozialpastoral (Praktische Theologie heute 48), Stuttgart: Kohlhammer.
- Widl, Maria (2018). Das Volk Gottes auf dem Weg durch die Postmoderne. Eine kleine Pastoraltheologie, Ostfildern: Grünewald.
- Widl, Maria (2020). Glaubensformen und -zeugnisse in postmoderner Heterogenität. Praktisch-theologische Zuwege der Unterscheidung der Geister, in: Agnes Slunitschek & Thomas Bremer (Hg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch (QD 304), Freiburg/Br.: Herder.

Prof. Dr. Maria Widl
Professur für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Erfurt
Nordhäuser Str. 63
D-99089 Erfurt.
maria.widl(at)uni-erfurt(dot)de
www.uni-erfurt.de/pastoral

Gemeinsam wirksam! Institutionenökonomische Betrachtung kirchlicher Praxis

Abstract

Warum arbeiten Pfarreien und Caritas nicht intensiver zusammen, warum bewirbt eine Pfarrei nicht Angebote der Familienseelsorge, warum dringen innovative Ansätze nicht durch? Obwohl Akteur*innen aufeinander verwiesen sind, um etwas zu bewirken, gelingt Interaktion häufig nicht. Projekte scheitern, es kommt zu Konflikten, Ergebnisse bleiben unter ihren Möglichkeiten. Es kommt zu Koordinations- und Motivationsproblemen, vielleicht sogar zu opportunistischen Verhalten, weil sich Akteur*innen nur begrenzt rational verhalten können. Die Institutionenökonomik als Referenztheorie bietet der Pastoraltheologie methodische Herangehensweisen an, mit denen Probleme der Interaktion fokussiert werden können. Dabei kommen formelle und informelle Regelsysteme, „Institutionen“, in den Blick, die das Ineinanderwirken stabilisieren oder gefährden können.

Why don't parishes and Caritas cooperate more intensively, why doesn't a parish advertise offers of family pastoral care, why don't innovative approaches penetrate? Although actors rely on each other to make a difference, interaction often does not succeed. Projects fail, conflicts arise, results remain below their potential. Coordination and motivation problems arise, perhaps even opportunistic behavior, because actors can only behave rationally to a limited extent. Institutional economics as a reference theory offers pastoral theology methodological approaches with which problems of interaction can be focused. Formal and informal systems of rules, "institutions," come into view, which can stabilize or endanger interaction.

Vielleicht kennen Sie diese Situation auch: Kreative Menschen haben sehr gute Ideen, aber sie dringen damit nicht durch. Von außen gesehen mögen es spannende und zukunftsorientierte Ansätze sein. Und doch verhindert das System, so wie es organisiert ist, dass ihre Ideen tatsächlich zur Umsetzung kommen.

Oder: In einem Verband bildet sich ein neuer Familienkreis, der im Vorstand sogar durch eine Person repräsentiert wird. Und doch ist es so, dass der Vorstand sein Programm einfach so weiter gestaltet wie bisher und von den Neuen erwartet, dass sie sich an dem Programm der Alteingesessenen beteiligen, die inzwischen ein hohes Durchschnittsalter erreicht haben. Im Gegenteil, es wird sogar infrage gestellt, ob die neue Gruppe wirklich dazu gehört, da sie sich nicht an dem Programm der Senioren beteiligt.

Diese Beispiele können durch viele weitere ergänzt werden:

- Ein Orden möchte ein Bildungshaus nicht mehr weiterführen, das jedoch sehr viele Menschen erreicht. Soll dieses Bildungshaus in die Körperschaft der Diözese übernommen oder besser als Stiftung geführt werden? Und wie wird diese dann sinnvoll mit der Diözese verknüpft?

- Eine Kooperation zwischen Pfarrei und Caritas erscheint sinnvoll. Stattdessen baut die Caritas einen Saal, ohne dies näher mit der Pfarrei abgestimmt zu haben. Ähnlich gelagert: Zwischen umliegenden Pfarreien wird nicht näher abgestimmt, wo Jugendarbeit sinnvoll verortet werden könnte.
- Zwischen kategorialer Seelsorge und Pfarreien in einem Dekanat gelingt nur schwer eine systematische Zusammenarbeit. Angebote einer Jugendstelle oder der Ehe- und Familienseelsorge werden nur zögerlich beworben.
- Auf Diözesanebene erzählt die Rechtsabteilung, dass man vor Ort erst gehört wird, wenn die Kommunikation mit einem gewissen Druck versehen wird und z. B. Sanktionen angedroht werden. So verpuffen u. U. nicht nur rechtliche Rahmensetzungen, sondern auch gemeinsame pastorale Initiativen, die in den Pfarreien oder in den Verbänden sehr unterschiedlich Resonanz finden.
- Ein Kirchenpfleger erzählt, er könne durch eine Miete Mehreinnahmen generieren, macht das aber nicht, denn aufgrund eines solidarischen Zuschusswesens werden diese zusätzlichen Mittel wieder beim Zuschuss abgezogen. Das rechtfertige nicht seinen Mehraufwand. Das gut gemeinte Solidarsystem führt also zu Anreizen, die wirtschaftliches Handeln ausbremsen.
- Zwischen Kirchenverwaltungen und dem Projektmanagement einer Diözese kommt es nicht selten zu gegenseitigem Misstrauen. Die Kirchengemeinde vor Ort fühlt sich mit ihren Bedürfnissen nicht genügend beachtet, während die Bauabteilung das Gefühl hat, dass man vor Ort einfach nichts verändern möchte.

Diese Beispiele, die sich noch weiter ergänzen ließen, verweisen auf Interaktionsprobleme, die ein optimales Zusammenwirken verschiedener Akteure behindern – ein Phänomen, das gesellschaftlich häufig anzutreffen ist. Es ist nicht automatisch zu erwarten, dass die Akteure zu einem optimalen gemeinsamen Ergebnis kommen oder überhaupt zusammenarbeiten. Spielregeln und damit zusammenhängende Erwartungen bewirken, dass gewünschtes Kooperieren, die Erfüllung von Interessen und damit Entwicklung nicht zustande kommen. Es reicht die Sorge, dass ein Engagement nur Kosten (im weiten Sinne) bringt. Der Kirchenpfleger vermietet nicht, weil es für ihn nur Aufwand bedeutet. Wer kreativ ist, sich aber nur Widerständen gegenüber sieht, sucht sich den Raum für seine Ideen an anderer Stelle. Ehrenamtliche, die sich für ihre Heimat einsetzen wollen, tun das nicht für einen zu großen Raum. Eine Pfarrei, die keinen Schwerpunkt in der Jugendarbeit bekommt, hat die Sorge, dass sie künftig nur noch Angebote für Senioren macht usw. Ein Verwaltungsmitarbeiter mit der Sorge, dass er irgendetwas übersehen haben könnte, was ihm später zur Last gelegt wird, sucht absolute Sicherheit oder schiebt die Verantwortung ab.

1. Die Institutionenökonomik als Referenzwissenschaft für die Pastoraltheologie

Die Ökonomik hält für die Pastoral wichtige Blickwinkel bereit, um Kirche unter aktuellen Herausforderungen in ihrer Organisationsstruktur angemessen gestalten zu können. Dies gilt insbesondere deswegen, weil Kirche verstärkt einer Marktsituation ausgesetzt ist (vgl. z. B. Bucher 2012, 36–41). Kirche ist als Ganzes herausgefordert, auf diese Situation angemessen zu reagieren. Viele Veränderungs-, Entwicklungs- und Transformationsansätze sind also nötig. Genau an dieser Stelle kommt es aber zu „Interaktionsproblemen“ (Homann & Suchanek 2000, 8). Rahmenbedingungen des Handelns haben eine handlungsstabilisierende Wirkung, die je nach Situation kontraproduktiv sein können.

Dazu müssen die verschiedenen Interessen der Akteure genügend Beachtung finden – in einer Weise, dass jemand glauben kann, dass ein Engagement seiner Sache dienlich ist. Das gilt es zu stabilisieren. Die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenwirkens sinkt, wenn jemand systematisch davon ausgeht, dass er nur „Kosten“ hat, und das verstärkt sich noch, sollte ein Akteur befürchten, dass ein anderer die Regeln verletzen könnte, um eigene Interessen durchzusetzen (vgl. Picot et al. 2020, 67). Dabei muss das Eigeninteresse nicht zwingend monetären Charakters sein, sondern kann auch „Heimat“, „Sinn“, „Zufriedenheit“, „Sicherheit“ beinhalten, was insbesondere im kirchlichen Kontext wichtig ist. Ein solches Interesse kann auch langfristig gestillt werden.

Mit Homann & Suchanek (2000, 7–8; Hervorhebung: im Original) gilt: „Bei jedem Tausch, allgemeiner: bei jeder Interaktion, geht der Ökonom davon aus, dass *gemeinsame und konfligierende Interessen zugleich* vorliegen. [...] Die gemeinsamen Interessen bestehen in den Vorteilen, die jeder aus dem Tausch, allgemeiner: aus der Interaktion, zieht.“ Zu Problemen in der Interaktion kommt es dann, wenn Informations- und Anreizprobleme vorliegen (vgl. Homann & Suchanek 2000, 8, 105–115). Picot et al. (2020, 33–34) sprechen von Problemen bei „Arbeitsteilung und Spezialisierung“ und Problemen bei „Tausch und Abstimmung“. Ein solches Problem liegt z. B. dann vor, wenn eine Seelsorgeeinheit nur die Angebote der Familienseelsorge bewerben müsste, um auf diese Weise zu Angeboten für Familien zu kommen, ohne dafür eigene Ressourcen investieren zu müssen – was häufig aber nicht gelingt: Als Grund wird immer wieder die Sorge angegeben, dass das die Familien abzöge und somit eine Konkurrenzsituation entstünde.

Warum kommt es nicht zu einem „Austausch“ zum gegenseitigen Vorteil, warum kommt an vielen Stellen ein fruchtbares Miteinander und ein gemeinsames Weiterentwickeln nicht zustande?

Mit der Institutionenökonomik kommen Spielregeln in den Blick, die die Kooperation verhindern können. Oder anders gesagt: Es geht um die formellen und informellen Institutionen, die auf die Situation einwirken.

„Die Institutionenökonomik befasst sich mit der Frage, welche Regelsysteme geeignet sind, erwünschte Interaktionen zu ermöglichen und unerwünschte zu unterbinden, und natürlich mit der spiegelbildlichen Frage, welche Regelsysteme dazu weniger oder gar nicht geeignet sind. Es sind so die Institutionen, die darüber entscheiden, welche Resultate aus Interaktionen aufgrund der Handlungen der einzelnen herauskommen“ (vgl. Homann & Suchanek 2000, 25).

Institutionen meinen somit Normen, Regeln oder Regelsysteme, die sich auch in Form einer Organisation bzw. einer organisierten Struktur (z. B. Unternehmen, Körperschaft, Verein) zeigen können. Dabei muss die Wirkung einer Institution im Zusammenhang mit anderen Institutionen betrachtet werden, wobei es zwischen den Institutionen hierarchische Relevanzunterschiede geben kann (vgl. Picot et al. 2020, 40–41; Homann & Suchanek 2000, 24–25).

Institutionen sind also bedeutungsvoll, um Interaktionsprobleme zu überwinden. Dies ist notwendig, weil die Akteure sich nur „begrenzt rational“ (Picot et al. 2020, 68) verhalten können. Niemand verfügt über vollständige Informationen oder vollständiges Wissen. Eine rein objektive Annäherung an das zu lösende Problem ist deshalb nicht möglich, vielmehr werden alle Akteure von ihrer subjektiven Einschätzung beeinflusst. So können Arbeitsteilung in einer Organisation oder auch Abstimmungsprozesse zwischen Akteuren so organisiert sein, dass viel Wirkung einfach verpufft und die Akteure aufgrund der gegebenen Institutionen nichts daran ändern (Picot et al. 2020, 34–35). Es gilt also einmal ein „Koordinationsproblem“, was sich hauptsächlich aus fehlendem Wissen speist, und ein „Motivationsproblem“ (die Bereitschaft zur Umsetzung von Erwartungen, was umso mehr vorhanden sein dürfte, je „anreizkompatibler“ Spielregeln sind) zu lösen (Picot et al. 2020, 37–38). Diese Probleme können die Türen für opportunistisches Verhalten öffnen. Sollten keine Sanktionen zur Anwendung kommen (können), besteht ein besonderes Potenzial, dass Akteure sich opportunistisch verhalten (vgl. Picot et al. 2020, 36–39).

Noch einmal anders formuliert: Was sind wichtige Orientierungspunkte, damit Akteure Vertrauen aufbauen können? Mit Ostrom gilt, dass Normen allein nicht reichen, damit Individuen Dilemma-Situationen überwinden können. Regeln sind ergänzend notwendig: „Rules that are fair, effective, and legitimate are necessary complements to shared norms [...]“ (Ostrom 2005, 287–288).¹

¹ Ostrom betrachtet speziell Allmende-Güter und macht folgende Regel-Typen aus, die Akteure klären sollten, um ein Gemeinschaftsgut erfolgreich nutzen zu können: Position-, Boundary-, Choice-, Aggregation-, Information-, Payoff- und Scope-Regeln (vgl. Ostrom 2005, 191).

2 Welche theoretischen Grundkonzepte können ausgemacht werden?

Die Property-Rights-Theorie

Dieser Ansatz fokussiert auf die Folgen von „Handlungs- und Verfügungsrechte[n]“ (vgl. Picot et al. 2020, 80), die jemandem zur Verfügung stehen. Welche Gefährdungen entstehen, wenn jemand bestimmte Verfügungsrechte (nicht) hat und wie wirkt sich das auf dessen Bereitschaft aus, eine Leistung einzubringen (vgl. Göbel 2021, 102–103)? Dabei bezieht sich ein Verfügungsrecht nicht nur auf Dinge, wie z. B. ein Gebäude, sondern auch auf Dienste (z. B. Arbeit) oder Verpflichtungen, die aus langfristigen Beziehungen erwachsen. Verfügungsrechte können eingeteilt werden in ein Recht auf Nutzung, ein Recht auf Veränderung, ein Recht Gewinne abzuschöpfen (bzw. Verluste tragen zu müssen) oder auch ein Recht auf Verkauf (und damit auf den Erlös) (vgl. Picot et al. 2020, 80–81; Göbel 2021, 109–111).

Verfügungsrechte sind oft aber nur eingeschränkt nutzbar, z. B. weil eine Kirchengemeinde nicht einfach vorhandenes Kapital einsetzen kann, sondern vorher unter bestimmten Bedingungen die Zustimmung der Aufsichtsbehörde benötigt bzw. wie im oben beschriebenen Fall eine erzielte Mieteinnahme nicht zwingend vor Ort bleibt, sondern mit dem erhaltenen Zuschuss verrechnet wird. Damit sind die Rechte „verdünnt“, weil es mehrere Akteure gibt, die zur Ausübung des Rechts benötigt werden oder weil nicht das komplette Verfügungsrecht einem Akteur zur Verfügung steht (vgl. Picot et al. 2020, 81). Deshalb ist es für ein Verwaltungsratsmitglied vor Ort wenig attraktiv, den eigenen Aufwand zu erhöhen, da kein Effekt absehbar ist. Ähnliches gilt, wenn ein Pfarrgemeinderatsmitglied immer nur beraten darf, aber keine echte Mitbestimmung möglich ist. Zugleich muss damit gerechnet werden, dass z. B. Zeit, Stress, Belastbarkeit u. a. limitierende „Kostenfaktoren“ (vgl. auch die Erläuterungen zu den Transaktionskosten) sind, d. h. jede Person kommt irgendwann an den Punkt, die eigene Motivation mit diesen „Kosten“ abzuwägen und ggf. auszusteigen. Das kann als Durchsetzung von Verfügungsrechten verstanden werden, deren Kosten irgendwann zu hoch sind.

Aus diesem Ansatz ergibt sich, dass, grob gesagt, Probleme durch ein Teilen oder Umverteilen von Verfügungsrechten bearbeitet werden können. Dazu können entsprechende „Verträge“ beitragen (zu beachten ist, dass Verfügungsrechte externe Effekte auf Nicht-Partner haben können) (vgl. Göbel 2021, 150–151). Übertragen auf das Beispiel des Bildungshauses würde einiges für die Gründung einer kirchlichen Stiftung sprechen, um die Anreize für Effizienz und Wirksamkeit vor Ort zu stärken und gleichzeitig die Anbindung an die Diözese zu gewährleisten.

Die Transaktionskosten-Theorie

Mit Picot et al. (2020, 91) gilt: „Die Transaktionskosten umfassen alle Opfer und Nachteile, die von den Tauschpartnern zur Verwirklichung des Leistungsaustausches zu

tragen sind [...]. Diese Kosten können sowohl vor Vertragsabschluss (Ex-ante-Transaktionskosten), als auch im Nachhinein (Ex-post-Transaktionskosten) anfallen.“ Dies gilt z. B. auch, wenn für einen kirchlichen Kindergarten eine neue pädagogische Fachkraft gesucht wird. Bei der Suche und den Vorgesprächen fallen Ex-ante-Kosten an. Sollte der Vertrag zustande kommen, gilt es, ex post weitere Dinge zu klären oder im Blick zu behalten: So z. B. die Kontrolle, dass die gewünschte Arbeitsleistung wirklich erbracht wird, dass sich die neue Fachkraft dann wirklich pastoral wie gewünscht einbringt usw. Die Gründung eines neuen Kindergartens oder eines Verbands führt ebenfalls zu Transaktionskosten: einerseits natürlich aufgrund der vielfältigen Aufwendungen und vertraglichen Vereinbarungen ex ante, aber auch aufgrund der vielfältigen Steuerungsprobleme ex post, z. B. dass der Verband dauerhaft im Sinne der Gründer wirkt. Die neue Gruppe (aus den Anfangsbeispielen), die im Vorstand nicht wahrgenommen wird und nur Erwartungen ausgesetzt ist, erfährt gefährdende Transaktionskosten. Man könnte sogar die Suche von Mitgliedern für einen Pfarrgemeinderat unter dem Aspekt der Transaktionskosten betrachten (vgl. Göbel 2021, 199–204). Die Transaktionskosten, also die „Opfer und Nachteile“ (Picot et al. 2020, 91), wirken auf die Interaktion und sollten betrachtet werden.

Ein wichtiger Punkt dabei ist die „Spezifität“². Normales Gemüse findet sich wohl in jedem Lebensmittelladen, deshalb kann man problemlos ein anderes Geschäft aufsuchen, wenn man unzufrieden ist. Besteht aber der Wunsch nach z. B. Pastinaken, könnte sich das Feld schnell deutlich einschränken. Ähnlich ist es bei Kompetenzen von Mitarbeitenden. Priester, Diakone, Gemeinde- und Pastoralreferent*innen haben eine hochspezifische Qualifikation, die nicht einmal zwischen den Konfessionen so einfach getauscht werden kann. Kombiniert mit einer Reputationskrise, wie sie sich momentan zeigt, führt das zu einer Krise im Personalbereich: Menschen wägen ab, ob sie diesen Beruf ergreifen, da sie mit diesen Qualifikationen nicht einfach so auch in anderen Organisationen arbeiten können. Das führt zu einem sogenannten „Hold-up“-Problem: Die Vertragspartner*innen sind in der Vertragsbeziehung mindestens eng an einander gebunden oder sogar gefangen (vgl. Göbel 2021, 204–212; Picot et al. 2020, 93–95).

Ein etwas anderes Beispiel ist die „Konkurrenz“ zwischen kategorialer und territorialer Seelsorge. So haben Gemeinden die Sorge, dass ihnen die Ehe- und Familienseelsorge Familien abzieht. Angebote werden nicht wirklich beworben. Die befürchteten Transaktionskosten sind für die Gemeinde zu hoch, der „Vertrag“ kommt nicht zustande. Ähnliches lässt sich bei Kooperationen zwischen Caritas und Gemeinde oder zwischen verschiedenen Seelsorgeeinheiten wahrnehmen.

Die Transaktionskostentheorie führt in der Folge zu Überlegungen, diese Situationen zu lösen. Dazu werden die Institutionen verglichen, um die optimale Organisationsstruktur

² Man kann hier verschiedene Formen unterscheiden, z. B. örtliche, technologische, qualifikatorische, investive, markenorientierte und zeitliche Gebundenheiten (vgl. Picot et al. 2020, 94; Göbel 2021, 214).

zu finden, die zum Grad der Spezifität und zum Kontrollbedarf passt (vgl. Göbel 2021, 213; Homann & Suchanek 2000, 131–134; Picot et al. 2020, 96–105).³

Principal-Agent-Theorie

Die Dekane einer Diözese sind dazu aufgefordert, regelmäßig die Gemeinden zu visitieren. Entsprechende Berichte gehen an die Leitung. Die Leitung ist Auftraggeber (Prinzipal), die Dekane Auftragnehmer (Agenten). Diese und viele ähnliche Auftraggeber-Auftragnehmer-Konstellationen sind geprägt von der Gefährdung, dass nicht jeder Auftragnehmer seinen Auftrag wunschgemäß ausführt. Der Prinzipal wird also versuchen, Kontrolle auszuüben. Je nach Umfang produziert das jedoch unerwünschte zusätzliche Aufwendungen und verhindert optimale Arbeitsteilungseffekte. Der Agent hat mehr Informationen als der Auftraggeber, z. B. zur Auftragsausführung oder zu den eigenen Motiven, es entstehen Unsicherheiten, „Kosten“, beim Prinzipal. Aber auch aufseiten des Agenten können Kosten entstehen, wenn er beim Prinzipal dessen Zweifel abbauen muss. Vor Vertragsschluss und danach können unterschiedliche Probleme bestehen, die überwunden werden müssen, um zu einer vernünftigen Interaktion zu kommen. So könnten sich z. B. potenzielle Vertragspartner eines Auftraggebers als ungeeignet herausstellen, weil nicht alle Kompetenzen des Auftragnehmers vor Vertragsbeginn auf dem Tisch lagen. Es gibt evtl. versteckte Absichten, Handlungen oder Informationen, die durch diesen nicht mitgeteilt werden. Zur Überwindung tragen Maßnahmen bei, welche die Informationsasymmetrie reduzieren (z. B. Monitoring, Signalling), die Interessen zwischen Prinzipal und Agent angleichen (z. B. durch Bindung, Anreize, Reputation, Verträge) oder grundsätzlich das Vertrauen stärken (z. B. durch Vertrauensvorschuss, Beziehungsarbeit) (vgl. Picot et al. 2020, 106–114; Göbel 2021, 154–189; Schmidt-Trenz 2023, 116–118). Solche Probleme sind vielfach Realität: Etwa, wenn ein Projektmanagement das Gefühl hat, dass die Kirchenverwaltung vor Ort eine versteckte Agenda hat, oder auf Diözesanebene das Gefühl besteht, dass Initiativen von oben vielfach nicht beachtet werden (Beispiele vom Anfang). Dann entstehen unnötigerweise Reibungsverluste und Misstrauen.

Diese drei Grundansätze der Neuen Institutionenökonomik sind nicht trennscharf, sondern sind letztlich Facetten von Problemen, die bei einer Interaktion auftreten können. Auf je eigene Weise machen sie systematisch auf Probleme der Interaktion aufmerksam (vgl. Göbel 2021, 101–102).

³ Kontrolle kann auch durch vertrauensvolle Teambeziehungen ersetzt werden (vgl. Ouchi 1980, 135).

3 Der pastoraltheologische Nutzen

Sind die Strukturen und die Art des gemeinsamen Agierens so gestaltet, dass Kirche ihrem Auftrag möglichst optimal gerecht wird? Oder kann durch eine andere Form des Zusammenspiels auf verschiedenen Ebenen mehr Wirkung entfaltet werden?

Die bisher benannten Beispiele sollen verdeutlichen, dass in unterschiedlichsten Bereichen Rahmenbedingungen eine wichtige Rolle spielen, um das gemeinsame Hinwirken auf ein positives und wirksames kirchliches Handeln zu sortieren und zu befördern. Gerade angesichts einer wachsenden Marktsituation für Religion (vgl. z. B. Bucher 2012, 36–41) ist eine effiziente und effektive Interaktion im System Kirche angezeigt. Insbesondere für die Motivation von Mitarbeitenden ist es notwendig, dass Wirksamkeit erfahren wird. Bremsende strukturelle Zusammenhänge sollten abgebaut und gleichzeitig sollten Räume eröffnet werden, die selbstwirksames Handeln ermöglichen.

Dieser Ansatz hilft der Pastoraltheologie, institutionelle Probleme sichtbar zu machen. Systematisch können die Wirkungen von formellen oder informellen Rahmen- und Spielregeln reflektiert werden. Ein Vergleich vorhandener mit denkbaren alternativen institutionellen Arrangements kann Effektivität und mögliche Schwachstellen beleuchten. Zugleich kommen eher untypische Felder in den Blick der Pastoraltheologie, wie z. B. Anreize, Arbeitsteilung, Aufbauorganisation usw. Eine so komplexe Struktur, wie sie sich besonders im deutschen Raum zeigt (mit Diözesen und Kirchengemeinden als Körperschaften, daneben kirchliche Stiftungen, Verbände, Unternehmen usw.), braucht reflexive Werkzeuge, die eine praktische Theologie als Wahrnehmungs- und Handlungswissenschaft in die Lage versetzen, systematisch und belastbar Fragen dieser Organisationslandschaft zu begleiten.

Die Beispiele sollen ein Gespür dafür vermitteln, dass die Institutionenökonomik nicht nur ein exklusives Spezialfeld darstellt, sondern auch im klassisch-pastoralen Feld auf viele konkrete Fragestellungen anwendbar ist. Auf diese Weise kann die Pastoraltheologie Fragen beantworten, die vorher für diese Disziplin kaum oder gar nicht greifbar waren:

- Welche Aufgaben sollten besser in eigenständige Rechtsstrukturen übertragen werden? Das wiederum hängt u. a. davon ab, wie spezifisch diese Aufgaben sind. Wenn hohe Transaktionskosten nötig waren, um eine Leistung aufzubauen, ergibt es Sinn, Felder intern zu belassen. Im Falle des zu Beginn erwähnten Bildungshauses könnte dagegen durch die eigenständige und damit selbstverantwortliche Rechtsform auch das wirtschaftliche Verhalten gefördert werden. Gleichzeitig könnte die kirchliche Anbindung durch eine kirchliche Stiftung gewährleistet sein.
- Welche Rahmenregeln befördern die Bereitschaft zu Entwicklung und Innovation? Auch das hat einiges mit Anreizen zu tun. Transaktionskosten entstehen, wenn jemand innovativ agiert, er sich damit aber mehr Fragen, Widerstände und Umstände einfängt. Dazu werden innovationsfreudige Umgebungen benötigt. Rahmenbedingungen spielen hier eine wichtige Rolle.

- Welche Anreizstrukturen fördern effizientes Handeln? Das Beispiel des Kirchenpflegers vom Anfang macht es deutlich. Sein Mehraufwand muss zu einem gewissen Nutzen in der eigenen Struktur führen.
- Warum gelingt die Kooperation zwischen Pfarrei und Jugendstelle nicht? Die Transaktionskosten müssen gesenkt, der gegenseitige Nutzen erhöht werden, damit es nicht als Belastung oder sogar Konkurrenz wahrgenommen wird.
- Wie erhöht man die Sensibilität für die eigene Wirkung bei den pastoralen Akteuren? Wenn z. B. Ostrom die Bedeutung von Sanktionen für eine erfolgreiche gemeinsame Bewirtschaftung von Gemeingütern ausmacht (vgl. Ostrom 1999, 115–132; Ostrom 2005, 207–208), stellt sich die Frage, wie z. B. bei schlechter Führung Betroffene mehr wirksamen Resonanzraum bekommen können.

Das ist nur ein Teil der Erkenntnisse, die auf diese Weise generiert werden können. Die Institutionenökonomik zeigt auf, wie und was in „Verträgen“ gestaltet werden sollte, damit eine Organisation Wirkung entfaltet. Das ist zunächst unabhängig von den spezifischen Leistungen (durch das Pastorale Qualitätsmodell können auch inhaltliche Grundorientierungen gegeben werden, vgl. Wienhardt 2017, 565–578).⁴ Gerade im Raum von Kirche sind die Ergebniskriterien aufgrund des spezifischen Auftrags natürlich ganz eigene, der pastorale Auftrag muss leiten, wo Ressourcen eingesetzt werden. Aber das hindert nicht, ähnlich wie bei NGOs (oder in politischen Körperschaften – vgl. z. B. die Erkenntnisse von Bogumil 2017, 120–123), dieselben institutionenökonomischen Grundsatzfragen zu stellen, um Schwachstellen aufzudecken und Vertrauen für Zukunftswege zu bilden.

Literaturverzeichnis

- Bogumil, Jörg (2017). Modernisierung lokaler Politik. Erkenntnisse aus den letzten 15 Jahren. In: Sabine Kuhlmann & Oliver Schwab (Hg.). *Starke Kommunen – wirksame Verwaltung. Fortschritte und Fallstricke der internationalen Verwaltungs- und Kommunalforschung*. Wiesbaden: Springer, 117–142.
- Bucher, Rainer (2012/2012). ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche. Würzburg: Echter.
- Göbel, Elisabeth (2021). *Neue Institutionenökonomik*. München: UVK.
- Homann, Karl & Suchanek, Andreas (2000). *Ökonomik. Eine Einführung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ouchi, William G. (1980). Markets, Bureaucracies, and Clans. In: *Administrative Science Quarterly*, Vol. 25, No. 1, 129–141.

⁴ Das Qualitätsmodell nimmt das Gesamte einer Organisation in den Blick: Was sollte gestaltet werden, um eine Organisation zukunftsfähig zu machen? Die Institutionenökonomik fokussiert dabei auf die Spielregeln, die z. B. dazu führen, dass manche aufgrund zu hoher Transaktionskosten nicht in einen Entwicklungsprozess einsteigen.

- Ostrom, Elinor (1999). Die Verfassung der Allmende: jenseits von Staat und Markt. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ostrom, Elinor (2005). Understanding Institutional Diversity. Princeton: Princeton University Press.
- Picot, Arnold, Dietl, Helmut, Franck, Egon, Fiedler, Marina & Royer, Susanne (1997/⁸2020). Organisation. Stuttgart: Schäffer-Poeschel.
- Schmidt-Trenz, Hans-Jörg (2023). Institutionenökonomik. Theorie der Governance. München: Vahlen.
- Wienhardt, Thomas (2017). Qualität in Pfarreien. Kriterien für eine wirkungsvolle Pastoral. Würzburg: Echter.

PD Dr. Thomas Wienhardt
Thommstr. 24a
86152 Augsburg
+49 (0) 821 3166-1500
t.wienhardt(at)katho-nrw(dot)de
www.qualitaet-kirche.de
ORCID: 0009-0002-6115-8787

Bildung und Religion Sammelrezension

Das Verhältnis von Bildung und Religion gehört zu den grundlegenden Relationen, mit denen Religionspädagogik und Praktische Theologie ihren Gegenstand bestimmen. Verschiedene zwischen 2019 und 2022 erschienene Monografien und Sammelbände greifen das Thema aus unterschiedlichen Perspektiven auf, ohne dass sie die nicht eindeutig definierbaren Begriffe von vornherein kontextuell oder normativ bestimmen. Entsprechende Zugangsweisen und Darstellungsansätze sind Leserinnen und Lesern, die sich für Belange der Praktischen Theologie bzw. Pastoraltheologie unter dem Aspekt ihrer (Vor-)Geschichte in Pädagogik und Religionspädagogik interessieren, in aller Regel zwar vertraut. Die klassisch-chronologisch ansetzenden Darstellungen (vgl. Schröder 2021, Sautermeister & Zwick 2019 sowie Dressler 2020) ventilieren aber einzelne pädagogische Perspektiven neu, indem sie traditionelle systematisch-theologische Ansätze fortführen. Andere Publikationen betrachten demgegenüber die gesellschaftlichen Veränderungen vor dem Hintergrund institutioneller Wandlungsprozesse. Sie setzen soziologisch (vgl. Ebertz & Stürner-Höld 2022 und Bogner, Schüßler & Bauer 2021) sowie bei der Beobachtung von empirisch vorfindlicher Praxis (vgl. Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022 und Sgier & Schenkel 2022) an. Die soziologisch-empirisch erweiterten Zugriffe auf das Verhältnis von Religion und Bildung zeichnen sich tendenziell in einen institutionenkritischen Kontext ein. Nicht das chronologische Erscheinen der Werke prägt die Anlage der folgenden Überlegungen und Ausführungen, sondern das praktisch-theologische (Selbst-)Verständnis sowie die pastoraltheologische (Selbst-)Verortung von Autorinnen und Autoren bzw. Herausgebenden.

Der orientierende Überblick über die in den letzten Jahren im deutschen Sprachraum erschienenen Publikationen folgt weniger einer konfessionsmorphologischen Ausrichtung als vielmehr ihrer relationalen Fokussierung: Den Anfang bilden klassisch-generalisierende Zugriffe auf das Themenfeld Bildung und Religion. Professionsspezifische Monografien und Sammelbände zum diakonischen bzw. pastoralen Handeln erweitern den Komplex anschließend vor dem Hintergrund empirischer Feldforschung im Rückgriff auf die Habitus-Vorstellung von Pierre Bourdieu einerseits, unter Rekurs auf Theoretisierungen, die im Anschluss an religionsbezogene Ontologisierungsschemata des Soziologen Bruno Latour erfolgen, andererseits sowie schließlich auch durch die Erörterung globaler Entwicklungen im Bereich von Digitalisierung und Digitalität. Einige abschließende Beobachtungen ordnen die Publikationen in – den interessiert Lesenden – nicht gänzlich unvertraute, aber durchaus riskante konfessionsbezogene Darstellungsperspektiven ein.

Klassisch-generalisierend eröffnet ein von *Bernd Schröder* herausgegebener Sammelband das Themenfeld *Bildung*. Der Bildungsbegriff wird vom Herausgeber aus theologischer und pädagogischer Perspektive abgesteckt, in Ausdruck und (Stoß-)Richtung als Zeichen, Vorstellung und Sache unterschieden sowie unter dem Aspekt der Alltags- und Wissenschaftskommunikation bedacht (Schröder 2021, 1–16). – Einzelne Theologinnen und Theologen reflektieren im Anschluss das Thema Religion und Bildung exemplarisch aus der Perspektive ihrer jeweiligen Disziplin: *Beate Ego* stellt nicht die Bildung, sondern das *religiöse Lernen* in den Fokus (Schröder 2021, 17–39). Im Kontext von Hebräischer Bibel und Septuaginta beschäftigt sie sich mit Strategien des Lernens (u. a. Mnemotop, Lernritualen, Lernparänesen, Lernszenerien). Die theologische Entwicklung von Lernen wird als Öffnen der Augen und als Weisheit der Frau u. a. an Ps 119 entfaltet und pädagogisch mit Blick auf die Einrichtung von Lehrhaus und Schulen bedacht. Das Wissen um den Menschen als lernbedürftiges, aber auch lernfähiges Wesen situiert individuelles Lernen zwischen Optimismus und Pessimismus (Schröder 2021, 33f). *Tor Vegge* entfaltet den von Jesus angestoßenen Prozess gegenüber den Lesenden als Lehr-Lernprozess (Schröder 2021, 41–64). Nicht die transformierte antike Paideia, sondern Bildungsinhalte des Neuen Testaments (u. a. das Kinderevangelium nach Markus) sowie pragmatische Bildungsprozesse adressieren und orientieren eine Leserschaft, die durch Worte des auferstandenen Christus zur Bildung eingeladen ist (Schröder 2021, 51). Während die paulinische Bildungsvorstellung auf weisheitlichen Ansätzen (1 Kor) beruht, fokussiert die nachpaulinische Briefliteratur die Gottesrelation der Glaubenden (Schröder 2021, 53ff). Das Kindheitsevangelium nach Thomas setzt antikes (Paideia-)Denken voraus (Schröder 2021, 61f). *Peter Gemeinhardt* thematisiert die theologische Dimension von Bildung (Schröder 2021, 65–103): Christ*innen sollten die Bildungsgüter für die rechte Verehrung Gottes nutzen. Insofern Lehrende und Lernende von der Liebe zueinander und zu Gott getragen sind, ist antike religiöse Bildung immer auch „Gotteswerk“ (Schröder 2021, 72). Nachdem die Kirche die weströmischen (Bildungs-)Institutionen übernommen hatte, differenziert sich das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen aus. Bildung avanciert in den innertheologischen Debatten des Mittelalters zu einem eigenständigen Diskursgegenstand: monastische und scholastische Theologie streiten u. a. über die rechte Methode (Schröder 2021, 77). Die in religiösen Gemeinschaften entstehende Spiritualität arbeitet einer mystischen Grundierung von Bildung, einem Sich-Einbilden zu. Während die Reformation durch ihren konsequenten Rekurs auf die Bibel die (religiöse) Bildung aller Menschen in den Vordergrund stellt und insofern auch als Bildungsbewegung bezeichnet worden ist, wird das christliche Bildungskonzept in der Neuzeit Transformationsprozessen (u. a. als Weltverbesserung und Menschenverbesserung) unterzogen (Schröder 2021, 93). *Dorothee Schlenke* setzt sich aus systematisch-theologischer Perspektive mit Bildung auseinander, die sie von der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen her definiert (Schröder 2021, 106–137). Mit Blick auf den Glauben betont sie die individuelle Nichtersetzbarkeit bzw. Nichtvertretbarkeit des Menschen. Verfügt der Bildungsbegriff – im Kontext von Enttraditionalisierung und

Säkularisierung – über eine fundamentalanthropologische Dimension, so ist das reformatorische Verständnis des Glaubens als Gewissheit im Großen Katechismus Luthers grundgelegt (Schröder 2021, 107f). Dieses neue Verständnis des Glaubens, das die Werke der Person vom Glauben der Person *kategorial* trennt und den Menschen mit Eberhard Jüngel als „unwiderruflich anerkannt“ (Schröder 2021, 110f) bestimmt, nimmt die neutestamentliche Vorstellung von Christus als alleinigem Ebenbild Gottes auf: Erst die Gemeinschaft mit ihm ermöglicht den Glaubenden, an einem Bildungsprozess teilzuhaben, der daseinerschließend (Rechtfertigung) und handlungsorientierend (Freiheit) wirkt (Schröder 2021, 108–112). In der Moderne setzt sich systematische Theologie mit der Frage auseinander, ob Bildung der Religion (Schleiermacher) bedarf. Theologische Bildungskritik wird dort virulent, wo sich religiöse Grundierungen reflexiven Weltverhältnisses in Selbsterlösungsvorstellungen transformieren und ein Sich-Bilden losgelöst vom Gebildetwerden behauptet bzw. angestrebt wird. Aktuell ringt der Glaube in Bildungsprozessen einer entkirchlichten Gesellschaft um die säkulare Übersetzung religiöser Gehalte bzw. mit Habermas gesprochen um das „Unabgegoltene in den religiösen Menschheitsüberlieferungen“ (Schröder 2021, 134). – Der Pädagoge *Volker Ladenthin* diskutiert die ambiguen Ansätze von Bildung im Kontext von deutscher Mystik, aber auch der Aufklärung (Schröder 2021, 139–164). Im Fokus steht das Grundproblem von biblischem Vorbildgebot und Abbildverbot: „Wie kann zum Vor-Bild werden, was nicht Bild sein darf?“ (Schröder 2021, 141). Für Meister Eckart wird der Zugang zu Gott zu einem Problem des Zugangs zur Schrift. Seine Lösung der grundsätzlichen Frage rekuriert auf eine vierstufige Abfolge von entbilden, hineinbilden, überbilden sowie dem (impliziten) Verzicht auf ein Bildungsideal (Schröder 2021, 141f). Grundsätzlich gilt – auch aus nicht-religiöser Perspektive –, dass Bildung und Bildsamkeit zu den universalen Ideen der Menschheit gehören: „Was muss ein Mensch wie über die Welt lernen, um sittlich in ihr handeln zu können, damit das Leben sinnvoll gelingt?“ (Schröder 2021, 146). Johann Amos Comenius entwickelt im Umgang mit der Imago-Dei-Vorstellung die Idee von Bildung als „interesselosem Interesse am Göttlichen des Menschen“ (Schröder 2021, 148), eine Wendung, die nicht zuletzt Immanuel Kant und Johann Friedrich Herbart als Aufforderung bzw. Anleitung zur Selbsttätigkeit des Sich-Bildenden säkularisieren und Wilhelm von Humboldt als regulative Idee mit dem Begriff der Menschheit in Verbindung bringt (Schröder 2021, 151–156). Neuzeitliche Bildungstheorien sind keine teleologischen Konzepte, sondern ringen mit ihren ambivalenten Kontexten und paradoxen Voraussetzungen (Schröder 2021, 162). *Bernd Schröder* stellt die historischen Entwicklungen aus praktisch-theologischer Perspektive dar (Schröder 2021, 162–193). Als regulative Idee eröffnet Bildung u. a. die Möglichkeit, Verantwortung für sich selbst, für Andere, für die Schöpfung und für die Gesellschaft zu übernehmen. Allgemeinsprachliche Entwicklungen wie die Bildung von Komposita (u. a. Bildungspolitik, Bildungssystem, aber auch Bildungskanon, Halbbildung) oder die einfache Unterscheidung von naturwissenschaftlicher und religiöser Bildung sind nicht zuletzt wegen des Verlustes eines ganzheitlichen Zugriffs abzulehnen: Bildung kommt von

Religion her und entwirft sich auf Religion hin (Schröder 2021, 183, 188). Ein Kapitel über Bildung in nicht-christlichen Religionen schließt sich an: Die Darstellung der Geschichte der jüdischen Bildung in Deutschland nimmt den größten Umfang ein (Schröder 2021, 193–220). – Die *Zusammenschau* fokussiert gut enzyklopädisch nicht den Protestantismus, sondern das Christentum als Bildungsreligion – aus *evangelischer* Perspektive (Schröder 2021, 221–235): Religionen sind im (west-)europäischen Raum auf Bildung angewiesen, aber auch die Bildung bedarf der Religion(en), um der „Selbsterfaltung von Menschen“ (Schröder 2021, 235) Nachdruck zu verleihen.

Der von Jochen Sautermeister und Elisabeth Zwick herausgegebene Sammelband fokussiert bereits vom Titel her die grundsätzliche Verbindung: *Religion und Bildung: Antipoden oder Weggefährten? Diskurse aus historischer, systematischer und praktischer Sicht*. Explizit steht zwar auch hier der okzidentale Kulturkreis im Fokus, seine aus Migration und Globalisierung stammenden Veränderungen werden aber mitbedacht: Ist Religion nicht zu ihrem eigenen Schutz vor Klerikalisierung oder Religionisierung auf Bildung angewiesen? Und welcher Bildungsbegriff ist eigentlich gemeint? (Sautermeister & Zwick 2019, 9). – Zunächst werden biblisch-theologische Perspektiven entfaltet: Verschriftlichungsprozesse der Tora kulminieren – nach *Eckart Otto* – in Dtn 31, d. h. in einer pädagogischen Theorie, die neben das Lehren der Tora das Lernen als Hören und Gott Fürchten setzt (Sautermeister & Zwick 2019, 14–21). Herzensbildung erfolgt als (künftige) Herzensbeschneidung, indem die Tora durch Lernen für immer erfolgreich verinnerlicht ist (Sautermeister & Zwick 2019, 20f). Demgegenüber entfalten die Weisheitstexte – *Erasmus Gaß* zufolge – keine Theorie des Lernens, sie sind aber selbst zentraler Gegenstand des Lernens und der Weitergabe (Sautermeister & Zwick 2019, 23–42). Hat die Gottesfurcht zunächst ethische Implikationen – ein Mensch, der JHWH fürchtet, lebt länger als ein Gottloser –, so wird sie später zu einer Reaktion staunenden Erschreckens vor der Ewigkeit. In weisheitlichen Schriften ermöglicht Bildung, die Haltung des Weisen einzunehmen (Sautermeister & Zwick 2019, 39). Im Neuen Testament erscheinen – aus Sicht *Stephan Witetscheks* – Jesu Jünger einerseits als ungebildete Analphabeten (Acta 4,13), andererseits als Personen, deren Einstellungen, Haltungen, Kenntnisse und Fertigkeiten von Jesu Verhalten und Lehre bestimmt worden sind (Sautermeister & Zwick 2019, 43–61). Das Urchristentum transformiert sich in eine Lern- und Erinnerungsgemeinschaft, die in den späteren Schriften (u. a. Pastoralbriefe) von polemischen Abgrenzungen und Auseinandersetzungen betroffen ist (Sautermeister & Zwick 2019, 58f). Auch wenn Bildung – so *Thomas Söding* – als Begriff im Neuen Testament nicht vorkommt, ist sie als machtförmiges Wort u. a. in der paulinischen Anrede an die Korinther (1 Kor 1,26f) präsent (Sautermeister & Zwick 2019, 63–77). Der Schlüssel für die christliche Bildungstheorie liegt in der durch den Geist verbürgten Beziehung zwischen Gott und den Menschen im Sinne ihrer spezifisch verbürgten Freiheit (2 Kor 3,17). Gottesebenbildlichkeit, ein hermeneutisches Reflektieren der Anderen sowie eine sich auf die Reifung der Persönlichkeit beziehende Bildsamkeit (Sautermeister & Zwick 2019, 68–72) markieren den Rahmen, innerhalb dessen sich christliche Bildung

als Herzensbildung ereignet. Der Glaube an die Auferstehung Christi, der von Nietzsche zurückgewiesen wurde, sowie die Sakramentalität der Kirche, zu der Kant keinen Zugang fand, rahmen das *Herzensbildungsprogramm* ab (Sautermeister & Zwick 2019, 72). – *Historische Sondierungen* werden mit Blick auf das rabbinische Judentum unternommen, das nicht nur Eliten, sondern alle sozialen Schichten in seinen Bildungsbemühungen zu adressieren sucht – so *Gerhard Langer* (Sautermeister & Zwick 2019, 81–101). Da sich dieser Wissenserwerb schon pränatal, also bereits im Mutterleib ereignet, werden Mädchen von ihren Müttern und anderen Frauen auf ihre religiösen Pflichten vorbereitet (Sautermeister & Zwick 2019, 85ff). Für das rabbinische Judentum übernimmt der Gelehrte eine zentrale Rolle, insofern er in und mit der Tora seine Kämpfe ficht. Der Gebildete bleibt also dem (soldatesken) Kämpfer überlegen (Sautermeister & Zwick 2019, 93). Spuren des rabbinischen Judentums ziehen sich über Mittelalter und jüdische Haskala bis in die säkulare Jetztzeit durch (Sautermeister & Zwick 2019, 101). Augustin, der – nach *Christian Hornung* – rückblickend die eigene Befassung mit nicht-christlichen Gedanken kritisieren kann, entwickelt unter Rückgriff auf die paulinische Areopagrede ein Bildungsverständnis, das den Rahmen seiner Arbeit am christlichen Wahrheitsbegriff absteckt (Sautermeister & Zwick 2019, 103–115): Die Philosophen unternehmen verschiedene Wege zur Wahrheitssuche (*doctrinae*), das Christentum kennt nur einen Weg, Jesus Christus (*doctrina*). Die Nutzung heidnischer Zugänge und Wissenschaften befördert die Verbreitung des Christentums (Sautermeister & Zwick 2019, 110ff). Die Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit spätantiker Bildungsgut führt – *Stephan Ernst* zufolge – nach den grundlegenden Konzilsentscheidungen der Antike auch im Mittelalter zur Entstehung von Theologie (Sautermeister & Zwick 2019, 117–142): Dialektik, Kathedralschulen, Universitäten befördern – unter dem späteren Einfluss aristotelischer Schriften – die spannungsvolle Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen (Sautermeister & Zwick 2019, 118–132). Einzelne Theologen, die sich auf Aristoteles beziehen, werden verurteilt, der Einzelne und die Willensfreiheit werden in der Gottesbeziehung bedeutsam (Sautermeister & Zwick 2019, 137). Das vielfarbige ausgehende Mittelalter bereitet mit seinen biblisch, aber auch Vernunft basierten, machtförmigen spirituellen Angeboten einer zerrissenen Gemengelage den Weg, an die von der Reformation angeknüpft werden kann (Sautermeister & Zwick 2019, 139). Das Bildungsverständnis im Zeitalter der Konfessionalisierung setzt – so *Britta Kägler* – die Auseinandersetzung mit jenem Umbruch in der Bildungslandschaft durch die Reformation voraus, der als Vergesellschaftung des Schul- und Bildungswesens begriffen und als Fragehorizont auf das katholische Bayern übertragen wird (Sautermeister & Zwick 2019, 143–163). Die territorialen Bildungssysteme weisen – auch wenn sie in konfessionell divergenten Regionen beheimatet sind – gemeinsame Zielorientierungen auf: die Erziehung guter Christ*innen in Form einer für die spätere familiäre Weitergabe verinnerlichten Konfession (Sautermeister & Zwick 2019, 152). Bildung und Religion erscheinen in der frühen Neuzeit als zwei Seiten derselben Medaille, insofern religiöse und weltliche Unterrichtshalte jeweils praxisbezogen verbunden

werden (Sautermeister & Zwick 2019, 158). Frömmigkeitspraktiken tragen – nach Ralf Müller – auf spezifische Weise zur Bildung bei (Sautermeister & Zwick 2019, 165–179). Die Vielfalt der Zugänge zu einem pädagogisch kontextualisierten Frömmigkeitsbegriff wird von exemplarisch ausgewählten Dimensionen gerahmt, die die praktische, spirituelle, religiöse und institutionelle Gemengelage nicht nur in eine Ordnung bringen, sondern faktisch auch Reflexionsmöglichkeiten stiften (Sautermeister & Zwick 2019, 166–175). Die Befassung mit katholischer Mädchenbildung führt – so Stefan Owandner – zu einer Fokussierung auf die Lehrorden (Sautermeister & Zwick 2019, 181–195). Deren wissenschaftliche Erforschung dürfte das stereotype Bild von der geschlechtsspezifischen Benachteiligung relativieren (Sautermeister & Zwick 2019, 192). – Systematische Reflexionen führen mit Elisabeth Zwick zur Strukturierung des Forschungsfeldes (Sautermeister & Zwick 2019, 199–216). Die Vernetzung von Bildung und Religion wird möglich durch die Achtsamkeit auf Fragen der Bildung, die sich im Zuge der Hellenisierung des Christentums herausbildet (Markschies). Fraglich ist allerdings, ob sich der im 18. Jahrhundert etablierende Kollektivsingular Religion mit dem institutionalisierten Christentum gleichsetzen lässt (Sautermeister & Zwick 2019, 202). Die gesellschaftliche Entwicklung bringt statt des prognostizierten Verschwindens eine Rückkehr des Religiösen mit sich. Traditionelle religionssoziologische Kategorien (u. a. Identitätsstiftung, Handlungsorientierung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration) sind um die Funktion der *Nützlichkeit* zu ergänzen: Religiös zu sein heißt achtsam sein und „das tut gut“ (Sautermeister & Zwick 2019, 205). Spiritualität löst institutionell verankerte, religiöse Praktiken ab. Der Mensch glaubt an die Religion, nicht aber länger an Gott (Sautermeister & Zwick 2019, 211). Kirchennahe Verlage veröffentlichen Esoterikliteratur (Sautermeister & Zwick 2019, 212). Kann die Kopplung von *Religion als Antwort* und *Bildung als Frage* dieser Entwicklung etwas entgegensetzen (Sautermeister & Zwick 2019, 214)? Auch die Orientierung an Kompetenzen – so Jochen Sautermeister – wirft das Problem der Achtsamkeit auf, insofern das Brüchige und Unvollkommene nicht durch normativ aufgeladene Einstellungen und Haltungen, sondern lediglich in Form der Selbst-Sorge aufgefangen werden kann (Sautermeister & Zwick 2019, 217–232). Aus theologischer Sicht bleibt das Bemühen um gelingende Identität fragmentarisch, da es auf Andere angewiesen ist und grundsätzlich unabgeschlossen bleibt (Sautermeister & Zwick 2019, 227): Theologisches Denken trägt nicht nur Sinnressourcen kritisch-konstruktiv in den Bildungsdiskurs ein, sondern macht auf die Unverfügbarkeit des Menschen aufmerksam (Sautermeister & Zwick 2019, 229). Bildung kann – nach Michael Bongardt – aber auch als Prozess verstanden werden, durch den Menschen in einen von heiligen Schriften eröffneten Bildungsdiskurs hineinwachsen (Sautermeister & Zwick 2019, 233–262). Die drei monotheistischen Religionen beziehen sich auf ein Korpus von in ihrem Kern nicht veränderbaren heiligen Schriften (Sautermeister & Zwick 2019, 237), die u. a. mit Blick auf die Naturwissenschaften für die historischen Dimensionen, für das Verhältnis zu anderen Religionen sowie für spezifische Deutungshorizonte sensibilisieren (Sautermeister & Zwick 2019, 237–257). Die Fähigkeit Anderer anzuerkennen, setzt – so

Christoph Böttigheimer – die (säkulare) Gewähr eigener (Religions-)Freiheit voraus (Sautermeister & Zwick 2019, 258). Religiöser Fundamentalismus entsteht dort, wo sich Menschen in der Ausübung ihrer Religion von gesellschaftlichen Entwicklungen bedroht fühlen (Sautermeister & Zwick 2019, 263–284). Fundamentalistische Kritik ist allerdings nicht in jedem Fall grundsätzlich zurückzuweisen (Sautermeister & Zwick 2019, 281). Im rabbinischen Judentum verändern sich Bildung, Erziehung und Lernen: *Micha Brumlik* zufolge bildet sich nach der Zerstörung des Tempels in den Akademien und durch die Mischna eine neuartige Form von Religion heraus (Sautermeister & Zwick 2019, 285–291). Aus Mangel an „Lehramtsautorität“ (Sautermeister & Zwick 2019, 296) ist – *Tarek Badawia* zufolge – die Erschließung der Schrifttradition im Islam Aufgabe jedes einzelnen Individuums. Gleichwohl gilt es, sie als ganzheitliches Nachdenken über das Gemeinwohl immer wieder ins Gedächtnis zu rufen (Sautermeister & Zwick 2019, 292–305). – *Praktische Zugänge* thematisieren die wechselseitige Korrelation von Religion und Bildung im Sinne der Bedeutung der Frage bzw. des Fragenden – so *Peter Beer* – (Sautermeister & Zwick 2019, 309–319), der Folgen des Compassion-Projekts – so *Lothar Kuld* – (Sautermeister & Zwick 2019, 321–335), der Globalisierung in Bezug auf das Lernen der Konvivenz – so *Ralf Gaus* – (Sautermeister & Zwick 2019, 337–347), aber auch der Bedeutung des Empathielernens – so *Viktoria Lenz* – (Sautermeister & Zwick 2019, 349–360). Das sich aus Religion nährenden Kulturellen steht – nach *Josef Epping* – dort im Fokus, wo es nicht mehr bewohnt wird und verfällt (Sautermeister & Zwick 2019, 361–373). Fundamentalismusprophylaxe wird – *Bernhard Dressler* zufolge – dort zum Thema, wo sie jenseits von Religionsunterricht als Sinnsuche aufbricht (Sautermeister & Zwick 2019, 375–391). Gegen esoterische Verausgabungen werden – so *Gunther Klosinski* – parentale Einstellungen ins Spiel gebracht (Sautermeister & Zwick 2019, 393–404).

Der jüngst verstorbene Bernhard Dressler vereinigt in seinem Sammelband *Religion verstehen. Beiträge zur Religionshermeneutik und zu religiöser Bildung* verschiedene zwischen 2008 und 2017 entstandene religionspädagogische und religionsdidaktische Aufsätze. Dresslers Ansatz führt *konstante Auseinandersetzungen* mit anderen Diskursen bzw. Diskurselementen (Dressler 2020, 9–28). Dies gilt für die Figur der *Kommunikation des Evangeliums* (Grethlein/Schröder), aber auch für die *Befähigung zum Christsein* (Grethlein), der Dressler die „Befähigung zur urteilsfähigen Inanspruchnahme des Grundrechts auf Religionsfreiheit“ (Dressler 2020, 14–16) gegenüberstellt. Religion ist kulturelle Praxis, Beobachtung des Nicht-Beobachtbaren sowie „Orientierung zur Führung eines bewussten Lebens“ (Dressler 2020, 19). *Religions-Pädagogik* bedenkt bildungstheoretisch-epistemische, kulturtheoretisch-pragmatische sowie kommunikationstheoretisch-modale Dimensionen (Dressler 2020, 25). Eine *Didaktik des Perspektivenwechsels* (Dressler 2020, 29–46) changiert zwischen einer beobachtend-analytischen und einer teilnehmend-handlungsorientierten Perspektive, bleibt aber in Gebrauch und Reflexion auf das fachliche Symbolsystem angewiesen (Dressler 2020, 41). Auch ist sie nicht allgemein, sondern konkret aus fachspezifischen Ansätzen zu

entfalten. Einzelne Fächer verfügen über spezifische Weltbeobachtungs- und Weltgestaltungsperspektiven, mit denen sie aus einer Außenperspektive beobachten, wie die anderen Fächer die Welt beobachten (Dressler 2020, 45f). Religionspädagogik entwickelt einerseits *spezifische Modi der Welterschließung* für den Kompetenzbegriff, sie orientiert sich andererseits an einem modernen Bildungsbegriff (Dressler 2020, 47–71): „Was gehört zu der Fähigkeit, religiöse Fragen im Horizont des eigenen Selbstverhältnisses und im Blick auf die individuelle Lebensführung stellen und reflektieren zu können?“ (Dressler 2020, 55). Während die *religiöse Kompetenz* in Deutschland – soziologischen Studien zufolge – relativ hoch erscheint, bleibt die *authentische Performanz* weitgehend unbeachtet (Nassehi). Es empfiehlt sich, ästhetische Formen achtsamer zu gestalten – insbesondere für das Fach Religion im Bildungssystem Schule (Dressler 2020, 58). Aus evangelischer Sicht wird die mit Bildung befasste, *dem Dilemma von Freiheit und Kausalität ausgesetzte Pädagogik* im Kontext der Zwei-Regimente-Lehre gerahmt (Dressler 2020, 73–94). Dies impliziert zwar eine Absage an eine evangelische oder christliche Pädagogik. Ein moderner, individuell geprägter Bildungsbegriff leitet sich aber aus dem reformatorisch geprägten Christentum bzw. der rechtfertigungstheologisch geprägten Unterscheidung von der Person und ihren Taten ab (Dressler 2020, 80ff). Im Unterschied zur Philosophie, mit der das Fach Religion den (Welterschließungs-)Modus der konstitutiven Rationalität teilt, verfügt Religion über eine besondere kulturelle, d. h. religiöse Praxis. Religiöse Bildung unterscheidet sich gleichwohl von der Einübung in religiöse Praxis, insofern sie eine religiöse Perspektive auf die Welt eröffnet, die sie als eine perspektivische Wahrnehmung identifiziert (Dressler 2020, 93). Die *Kirche als eine den Unterricht rahmende (Bildungs-)Institution* hat ihre (kommunikativen) Gestaltformen um der Erschließung des Gehalts der christlichen Religion willen (Dressler 2020, 107) ernst zu nehmen und weiter zu entwickeln (Dressler 2020, 95–107). Dieser Ansatz bleibt nicht ohne Folgen für die Religionsdidaktik, insofern es an der Reflexion religiöser Praxis hängt, ob ein entsprechender Wechselbezug gewahrt ist oder nicht (Dressler 2020, 109–131). So drohe etwa vonseiten der *Kinder- und Jugendtheologie* die Gefahr eines „klerikalen Partikularinteresse[s]“ (Dressler 2020, 130f). Auch gegenüber einer Verzweckung von *Religionsunterricht zur Werteerziehung oder -vermittlung* habe religiöse Bildung zurückhaltend zu sein (Dressler 2020, 133–155): Dies legt sich zum einen aus der (neukantianischen) Unterscheidung zwischen Sein und Sollen nahe, die auf die Subjektivität jeder Bewertung aufmerksam macht (Dressler 2020, 138). Es ergibt sich zum anderen aus einer spezifischen Perspektive auf das gute Handeln, das mit Jünger die „Güte der guten Tat“ gerade nicht reklamiert (Dressler 2020, 140f). Ähnliches gilt für die *Religion im Ethikunterricht*, der das Spezifische der Religion als religiöser Praxis und Positionalität nicht adäquat zum Ausdruck bringen kann (Dressler 2020, 157–179). Religion erweist sich als zentral für ein Bildungssystem, das sich nicht länger von einer Fortschrittsideologie dominieren lässt, sondern *ein Bewusstsein für das, was fehlt, offen hält* (Dressler 2020, 181–193). Dressler widerspricht ausdrücklich der Vorstellung, dass der Gottesgedanke Dimensionen politischen Handelns (so

u. a. Bernhard Grümme) aufschließen kann (Dressler 2020, 195–215). Die Gottesbeziehung mache den Menschen vielmehr für ein politisches Handeln frei, das ohne Absolutheitsansprüche auskommt (Dressler 2020, 215). Religion avisiert in der pluralen bzw. pluralitätsaffinen Moderne (Dressler 2020, 217–228) Ambiguitätstoleranz, die sich als Differenzkompetenz äußert (Dressler 2020, 224). Grundfragen *empirischer Forschung* werden hermeneutisch-rekonstruktiv bearbeitet (Dressler 2020, 229–243), als empirische Beforschung konkreter, d. h. gelebter Religion für den Religionsunterricht problematisiert (Dressler 2020, 243). *Religionssoziologische Analysen* (Dressler 2020, 245–262) machen auf ein neues *Bildungsdilemma* aufmerksam: Die intensive Ausübung von Religion geht mit einer Abnahmebereitschaft zur Teilnahme an kirchlichen Aktivitäten einher (Dressler 2020, 254).

Michael N. Ebertz und Janka Stürner-Höld geht es um Fragen einer Veränderung des pastoralen Habitus: *Eingespielt. Ausgespielt! Vom notwendigen Wandel des Pastoralen Habitus in der Kirche*. Im Hintergrund steht eine größere Studie, die 200 Pastoralberichte von Pfarrern, Gemeinde- oder Pastoralreferentinnen und -referenten sowie Ehrenamtlichen ausgewertet hat (Ebertz & Stürner-Höld 2022). – Das *erste Kapitel* (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 7–22) entfaltet den Habitusbegriff Pierre Bourdieus: Der Erwerb eines Habitus vollzieht sich wie das Erlernen einer Sprache als Muttersprache. Der soziale Standort, an dem man die Muttersprache erlernt, wirkt sich wie eine Art Filter auf das eigene Denken und Wahrnehmen aus (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 18). Der durch die eigene Klasse bestimmte Habitus wird im sozialen Feld verankert und verbindet sich mit dessen Sozialstruktur. Der Klassenhabitus wird zum Feldhabitus (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 19f). Im sozialen Feld bewegen sich Akteure, die Regeln bestimmen (*Kap. 2*, (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 25–43). Im Unterschied zu Luhmanns Systembegriff ist der Feldbegriff weniger klar abgegrenzt: seine Grenzen sind flexibel und bedingt wandelbar, auch die Regeln können in bestimmten Grenzen verschoben werden (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 26–29). Das *dritte Kapitel* (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 35–43) hebt verschiedene Schichten des Feldes voneinander ab: Das *religiöse Feld* zeichnet sich *erstens* durch Impulse zur „Heiligung von Körper und Seele“ (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 38) aus, die in einem verzweigten Netz von Akteuren gepflegt werden. Die angebotenen *Heilsbotschaften* und die nachgefragten *Heilsgüter* sind in ihren Ausprägungen nur umrissartig festgelegt. Das *christliche Feld* wird *zweitens* durch spezifische Relationen der Gefolgschaft gegenüber einem Amt, durch die biblische Lehre sowie durch ein Leben in der Nachfolge der Jünger oder Apostel geprägt, ungeachtet spezifischer Strukturen, die durch die einzelnen Denominationen vorgegeben sind (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 40). Das *römisch-katholische Feld* wird *drittens* durch ein eigensinniges Verständnis der Regeln im Feld gekennzeichnet. Prägend sind die sakramentalen Heilsgüter sowie die klerikale Verwaltung (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 42). Das *pastorale Feld* (*Kap. 4*, Ebertz & Stürner-Höld 2022, 47–74) zeichnet sich demgegenüber durch verschiedene Eigenarten aus, welche die Eingeweihten grundsätzlich von den Unkundigen unterscheiden. Spezifisch für die Eingeweihten sind u. a. Weihwassergebrauch, ein

Bekreuzigen sowie das Beugen der Knie beim Betreten der Kirche. Regeln und symbolische Handlungen werden gewissermaßen vollzogen, ohne dass man über sie nachdenken muss, man schaltet auf „Autopilot“ (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 50). Kämpfe im pastoralen Feld berühren Grenzziehungen zwischen jenen, die in der Praxis tätig sind: Sakramentale Handlungen sind nur geweihten Personen möglich, nicht aber Pastoralreferent*innen oder Laien (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 52f). Regeln sind nicht unveränderlich, ihre Veränderung bedarf aber der *Kollaboration* mit der Hierarchie. Regeln sind auch nicht unumstritten, die Akteure müssen sich aber an die *jeweils geltenden Regeln* halten (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 57). Spannungen existieren u. a. zwischen der Institutions- und der Organisationslogik – religiöse Autorität kommt eigentlich nur geweihten, zölibatären Männern zu – (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 59), zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen Organisationslogik und Organisationskultur (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 59–62). Akteurinnen und Akteure im pastoralen Feld der Kirchengemeinden verfügen über verschiedenes soziales, kulturelles, aber auch religiöses Kapital (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 65), das zwischen beruflichen Trägern und Ehrenamtlichen verschieden verteilt ist (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 68–71). Insbesondere Träger von Erwerbsrollen verfügen über religiöses und kulturelles Kapital, das verschiedene Zugänge zum ökonomischen Kapital gewährt und ermöglicht (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 74). Das *fünfte Kapitel* fokussiert den pastoralen Habitus (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 77–118). Ein pastortypischer Habitus wird feldspezifisch ausgebildet und lässt sich mittels idealtypischer Begrifflichkeit bezeichnen. Der Orientierungsrahmen ist vorbewusst bzw. vorreflexiv und entbirgt einen Habitus, den eine gewisse Trägheit, Hysterisis, auszeichnet. Einzelne Werte und Glaubenssätze kennzeichnen das spezifische *Orientierungsschema* der Akteure im (pastoral verstandenen) Feld, das u. a. die Kirche für alle, Kinder und Jugendliche als Zukunft der Kirche, die Familie als pastoraler Ort, die Kirche in vier Grundvollzügen (Liturgia, Martyria, Diakonia und Koinonia) umfasst (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 81–88). Der *Orientierungsrahmen* liegt auf der Ebene des Unausgesprochenen, aber Mitgemeintem und fokussiert ein *tacit knowledge*: implizite Gewissheiten wie etwa die Gemeinschaftsorientierung (der eigenen Kirchengemeinde), eine Präferenz für die Normalität, für die Wiederholung sowie für die Territorialität, aber auch die Gruppenorientierung. Weitere Elemente sind der Familialismus, die Priesterzentrierung, aber auch die Gabenorientierung. Alternative Optionen werden – etwa bei der Priesterzentrierung – explizit ausgeschlossen, es handelt sich um eine Form bzw. ein „System“ (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 116) der Selektivität. Insgesamt scheint der pastorale Habitus von der Überzeugung geprägt, dass die gute Arbeit nicht richtig wertgeschätzt und gewürdigt wird (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 118). Darin zeigt sich nicht zuletzt, dass die Adressierenden die Bedürfnisse der Adressaten kaum erkennen, geschweige denn wahrnehmen. Im *Schlusskapitel* werden Überlegungen zu einer notwendigen Transformation des pastoralen Habitus angestellt (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 121–146). Im Fokus stehen Empfehlungen für den Umgang mit Kräften des Beharrens, die in Bezug auf die *Bereitschaft* (Hinterfragen/Umgang mit

Widerständen), das *Sehen und Erleben* (Intervision/Bewusst-machung/Kollegiale Beobachtung/Selbstbeobachtung durch Fremdbeobachtung/ Vergleich/Studium), aber auch ein anderes *Handeln* (Variationen in Gebäuden/im Territorium/der Feldgrenzen/in ‚fremden‘ Feldern/durch Vernetzung) hinterfragt bzw. angeregt werden sollten (Ebertz & Stürner-Höld 2022, 146).

Daniel Bogner, Michael Schüßler und Christian Bauer haben *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour* herausgegeben (Bogner, Schüßler & Bauer 2021). Der Sammelband vereinigt in drei größeren Kapiteln Texte, die im Nachgang zu einer Latour gewidmeten Tagung in Tübingen 2018 und im Vorgriff zu einem an seinen Texten orientierten, bislang nicht realisierten Symposium in Fribourg verfasst wurden: Latour ist kein Fachtheologe, wohl aber ein kritisch nachdenklicher katholischer Christ – als evangelisches Pendant ließe sich Niklas Luhmann nennen. Latours spezifischer, von postkolonialem Denken gefärbter Religionsbegriff wird in der Theologie kaum rezipiert. Der Band fragt nicht nach Latours Umgang mit Texten der christlichen Tradition, sondern nach der Relevanz dieser Tradition für individuelle und soziale bzw. personale und globale Probleme der Gegenwart (1), er untersucht religionshaltige und theologiegenerative Impulse für Latours Pluriversum hybrider Schöpfungen (2) und er befasst sich mit der Frage, ob Religion eine Existenzweise sui generis (Latour) ist (3). – Das erste Kapitel *Ander(e)s denken mit Latour: Erkenntnistheorie und Theologie* beginnt mit *Maren Lehmanns* Rekonstruktion Latour'scher Soziologie, die das Zusammenwirken von Menschen und Dingen in Netzwerken beschreibt, dabei nicht auf sichere Beziehungen, sondern auf Hybride, d. h. riskant gewordene Strategien zurückgreift: Religiöse Kommunikation muss sich säkularisieren (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 17–28, 27). *Stefan Altmeyer* macht darauf aufmerksam, dass Latour verschiedene Denkmöglichkeiten bereitstellt, um das Problem der Öffnung des Sozialen für Dinge als Handlungsträger zu lösen (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 29–46, 41ff, bes. 42), zugleich aber auch das Paradoxe theologisch neu zu bedenken. *Jörg Seip* befasst sich mit Latours Akteur-Netzwerk-Theorie und thematisiert pragmatische sowie wissenschaftskonzeptuelle Anschlüsse und politische Fahrten (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 47–72). *Daniel Bogner* verweist auf ein grundsätzliches Problem, das Latour in ähnlicher Weise wie Michel Certeau zur Sprache bringt: Wie kann man (in der Moderne) über Religion reden, ohne den einen peinlich, den anderen obszön und den dritten apologetisch zu erscheinen? (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 73–113, 76): Das Bemühen der Religion um Ursprungstreue sei nicht im Modus der Information, sondern als Transformation zu konzipieren (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 83). Das temporal aufgespannte *Dauern* wird über die Ontologie des Beginnens und Endens, d. h. die Protologie und die Eschatologie gelegt (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 85f). Die Welt ist dem Menschen zwar geschenkt, sodass er für sie verantwortlich ist. Er kann aber einen Blick von außerhalb einnehmen (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 110). – Der zweite Teil befasst sich – unter der gleichnamigen Überschrift – mit *Gott, Gaia und deren Bedeutung für eine digitale Gesellschaft*. *Christian Bauer* zeichnet die Verschränkungen von

Mundanem (Welt) und *Tellurischem* (Erde) nach und verwendet sie als Modell für eine potenzielle Interpretation nachpaulinischer Theologie durch Teilhard de Chardin, Dietrich Bonhoeffer, aber auch Dominique de Chenu (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 115–160): Eine erdsensible Theologie vermeidet jeden Materie bezogenen Docketismus (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 154). *Michael Schüßler* befragt Latours Texte als Rahmen für eine digitale oder digitalisierungsaffine Theologie (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 161–193). Latour intendiere mithilfe der Akteur-Netzwerk-Theorie das im Digitalen auseinanderbrechende Soziale (wieder) zusammensetzen (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 169). Das Digitale wird aus dieser Sicht im Sinne künstlicher Intelligenz religionsproduktiv: Wer mit seinem Kühlschrank spricht, kann sich auch einen brennenden Dornbusch vorstellen. Die aus diesem Vorgang entstehende potenzielle Konkurrenzsituation zwischen Ding und Mensch wird zugleich entdramatisiert (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 173). Es komme schließlich auf die Affordanzen an: Eine Waffe in der Schublade oder in der musealen Vitrine ist weniger gefährlich als eine Waffe in der Hand eines Menschen (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 185). *Sibylle Trawöger* zeichnet Impulse nach, die sich aus Latours Ansatz für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Technik ergeben. Sie führt der Theologie das Konzept der Performanz als Wirkkraft bzw. als Mikroperformativität vor Augen (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 195–218, 202f, 207f, 213f). *Anna Maria Riedl* befasst sich mit Algorithmen, die in ihrer transhumanistischen Variante das Verhältnis von Mensch und Maschine bestimmen (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 219–241). Latour gehe es darum, die in der Moderne scharf gezogenen Grenzen infrage zu stellen (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 231). – Der dritte Teil fragt nach *wie (nicht) von Gott sprechen?* *Teresa Schweighofer* und *Andree Burke* fragen, ob sich die Religionsmühle mit Latour reparieren lässt und erläutern dies exemplarisch an religiöser Rede: Das Evangelium erscheint als Qual, aber auch als Legende, sodass das Riskante religiöser Rede den Menschen zwar als Paradox vor Augen steht, zugleich aber seine theologische Bearbeitung erwartet (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 243–259). *Matthias Gronover* thematisiert die Frage der Präsenz im Religionsunterricht (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 261–279). Präsenz verfügt – nach Latour – über eine paradoxe Struktur, sie gilt zugleich als ein Angebot, eröffnet Transformation und leistet Übersetzungsarbeit (Bogner, Schüßler & Bauer 2021, 263). Voraussetzung für diese Überlegungen ist, dass Latour dem Glauben Materialität zuschreibt, sodass dieser als Akteur im Sinne von Präsenz christliche Existenz vermittelt. Ausgesprochen riskante, d.h. etwas wagende Gedanken enthält der von *Arnd Bünker*, *Christoph Gellner* und *Jörg Schwaratzki* herausgegebene Sammelband *Anders Bildung Kirche* (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022). Die Ursprünge des Bandes liegen in der Vernetzung von Hochschullehrenden in der Schweiz mit weiteren Mitarbeitenden aus kirchlichen Instituten und Bildungshäusern. Die Beiträge orientieren sich an der Frage, wie Glaube und Religion, Theologie und Kirche anders ins Spiel gebracht werden können. – Mit Sprachlosigkeit in Zeiten von Krisen und Unsicherheiten setzt sich *Wolfgang Beck* auseinander, der unter dem Schlagwort der *anderen Theologie* auf die

Notwendigkeit hinweist, Bildung jenseits von Kompetenzorientierungen in pluralen Handlungskontexten zu bedenken. Der digitale Raum fordert dazu auf, die eigenen Traditionsbestände im Modus digitaler Unübersichtlichkeit neu zu lesen (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 13–24, 21). Auch *Michael Hartlieb* befasst sich mit anderer, riskanter Theologie, die sich aus dem Digitalisierungsschub bzw. aus der Bedeutung eines *third space* (Homi K. Bhabha) für die Erwachsenenbildung ergibt: Ein gewachsener Glaube ist nicht ohne einen persönlichen Bildungsprozess zu haben (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 25–42, 27). Eine zentrale Herausforderung besteht in der Einsicht, dass sich Bildung immer auf eine höchst individuelle Weise vollzieht, dass aber die europaweite Umstellung auf modularisiertes Lernen einer selbst gesteuerten (theologischen) Bildung tendenziell im Wege steht. Digitale Lernumgebungen ermöglichen explorative, aber auch die Gestaltung problemorientierter Freiräume – mit Konsequenzen für Programmüberlegungen zur Theologischen Erwachsenenbildung (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 38). – Mit *Erfahrungsräumen* befassen sich *Gregor Scherzinger*, dessen Anliegen in einer diakonischen Transformation der Kirche besteht (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 43–48), sowie *Claudia Mennen*, die sich mit dem Bibliodrama als Reaktion auf die Entstehung von Heterotopien, d. h. Andersorten, in der Corona-Pandemie auseinandersetzt (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 49–59). Das Bibliodrama eröffnet individuelle und kollektive Auseinandersetzungen mit erinnerter Heilsgeschichte (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 58). *Andrea Meier* weist darauf hin, dass die Auseinandersetzung mit Kunst, Subjekte religiös sprachfähig machen kann (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 61–66). *Bernd Hillebrand* stellt die Visualisierung von Kommunikation als ein Eigenständigwerden der Traditionsorientierung (theologischer) Sprache gegenüber (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 67–78). *Christian Höger* fragt nach Bildungsangeboten für Familien, um sie in ihrem Bemühen um religiöse Erziehung zu unterstützen (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 79–91). *Wilfried Dettling* stellt spirituelle Bildung, in deren Zentrum Wellness steht, auf den inneren Prüfstand (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 93–102). – Die *Menschenbildung* fokussiert u. a. *Judith Könemann*, die sich mit der Beziehung von religiöser Bildung und Körper, der immer anwesend, aber nur selten präsent ist, auseinandersetzt (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 105–114, 106). Aus intersektionaler Perspektive ist der Körper potenzieller Gegenstand verschränkter Diskriminierungsstrategien, zu denen auch klerikaler Missbrauch gehört. Klerikalismus und Ambivalenz von abwesender und anwesender Körperlichkeit prägen institutionell-kirchliche Bildungspraxen (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 113). *Viera Pirker* macht auf die Gefahr einer Instrumentalisierung religiösen Wissens aufmerksam, das durch schematisches Abarbeiten formaler Merkmale zustande kommt. In digitalisierten Kontexten erweist sich dies als verhängnisvoll, insofern zugleich Grundprinzipien religiöser Bildung außer Kraft gesetzt sind und verloren gehen (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 115–125, 124). *Thomas Schlag* weist darauf hin, dass in der Corona-Pandemie insbesondere kirchlichen und schulischen Bildungsprozessen nur geringe Aufmerksamkeit zukam. Die Zurückhaltung der

verantwortlichen Geistlichen gegenüber digitalen Medien sei aufzubrechen. Es müsse darum gehen, im kritischen Umgang mit digitalen Quellen auf das Erlernen von Selbsttätigkeit zu dringen (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 127–137, 134f). *Christian Cebulj* setzt sich für eine weniger performativ-ästhetisch als vielmehr politische Religionspädagogik (vgl. auch Grümme bzw. Könemann) mit fundamentalem, nicht fundamentalistischem Charakter ein (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 139–149). *Francois-Xavier Amherdt* fragt nach Krisenbewältigungsstrategien. Im Rahmen einer Theologie der entgrenzten Bildung plädiert er für Strategien der Initiation (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 151–165). – Zur *Professionsentwicklung* liegen verschiedene Vertiefungen vor: *Barbara Kückelmann* plädiert – auch gegen Widerstände – für mehr Bildung des pastoralen Personals (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 167–171), *Arnd Bünker* deckt Krisenmomente kirchlicher Bildung auf, indem er Professionsethos und Habitus auf Machtförmigkeit und Machtkontrolle hin befragt (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 173–188). *Stephanie Klein* verweist auf die Potenziale aktueller Theologiestudierender hin, insofern sich diese oft erst im späteren Alter entscheiden, ein Theologiestudium aufzunehmen (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 189–205), *Andreas Schubiger* und *Jörg Schwaratzki* thematisieren Chancen kirchlicher Berufsbildung, legen aber mit Verweis auf den Mainstream, die Agonie oder die Modularisierung auch deren überwiegend dunkle Seite offen (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 207–221). *Christoph Gellner* tritt für eine Ermöglichungspastoral durch gezieltes Empowerment ein (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 223–240) und *Manfred Belok* verweist noch einmal auf die Bedeutung pastoraler Fortbildung (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 241–257). – In einer vorläufigen Bilanz (Bünker, Gellner & Schwaratzki 2022, 261–268) werden ausblicksartig folgende Aspekte zusammengetragen: Volkskirche gestaltet sich als Kirche im Wandel, nicht im Abbruch; Erfahrungsräume, andere Theologien, aber auch eine entsprechende Menschenbildung tragen dazu bei, dass die Bedeutung von Religion nachdrücklich sichtbar wird, ohne auf Professionsentwicklung zu verzichten.

Fragen der praktischen Alltagsbewältigung stehen im Zentrum eines von Irena Sgier und Ronald Schenkel herausgegebenen Sammelbands: *Zusammenhänge. Zehn Gespräche über das Lernen von Erwachsenen heute und morgen* (Sgier & Schenkel 2022). Die meisten Gespräche haben vor der Corona-Pandemie stattgefunden und beziehen sich auf eine jahrelange Erfahrung der Autorinnen und Autoren in ihrem (Berufs-) Feld. Die Beiträge verstehen sich als Denkanstöße für die Weiterbildung (Sgier & Schenkel 2022, 12). – *Ulla Klingovsky*, Professorin für Erwachsenenbildung, dekonstruiert das Schlagwort Lernkultur machtanalytisch (Sgier & Schenkel 2022, 13–24): Es beschreibe nicht die Bildung der Person, sondern sei an den Erwerb von Zertifikaten sowie an kleinteilige Akkreditierungs- und Beurteilungsverfahren gekoppelt. In theoretischer Hinsicht stützt sie sich auf Michel Foucault, dessen Konzept der Heterotopie den Versuch unternahme, einen kritischen Blick auf eine „vernähte“ Gesellschaft zu richten, um deren Brüche offenzulegen. Klingovsky empfiehlt, den – von der Lernkultur aufgebrauchten – Zwang zur Selbstoptimierung durch einen selbst bestimmten Umgang mit Podcasts zu

durchbrechen (Sgier & Schenkel 2022, 23f). Der finnische Erwachsenenbildner *Jyri Manninen* plädiert für eine veränderungsorientierte Erwachsenenbildung (Sgier & Schenkel 2022, 25–35). Dies impliziert, dass nicht nur eine Optimierung bestehender Kompetenzen vorgenommen, sondern eine grundsätzliche Veränderung im Denken und Verstehen des Funktionierens von Systemen vollzogen werden sollte. Ein Rückgriff auf digitale Tools erscheint sinnvoll. Die außerhalb des Bildungssystems liegenden Ressourcen sollten im Sinne des informellen Lernens für entsprechende Veränderungsprozesse genutzt werden (Sgier & Schenkel 2022, 32ff). Die Künstlerin *Sonja Schenkel* befasst sich mit dem *Creative Change* als Möglichkeit der Beförderung sozialen Wandels durch Kunst (Sgier & Schenkel 2022, 35–46). Neue Perspektiven ergeben sich für sie aus der *Agency* des Kontextes, inklusive der Dinge: So arbeitete sie u. a. gemeinsam mit palästinensischen und israelischen Müttern (Sgier & Schenkel 2022, 45f). Die Kreativ-Coaches *Paolo Bianchi* und *Gabrielle Schmid* verstehen Kreativität als Ressource, die sich – theologisch aus der Schöpfung abgeleitet – als eine spezifische Form des Querdenkens ausbildet (Sgier & Schenkel 2022, 47–61). Sie befassen sich mit didaktischen Rahmungen des Querdenkens, um zu erläutern, welche Szenarien in der Bildung Kreativität fördern. *Sibylle Onlin*, Leiterin einer Kunsthochschule, thematisiert die Veränderung von Kunst durch Digitalisierung (Sgier & Schenkel 2022, 62–68). Zugleich weist sie darauf hin, dass die zur Kunst führende Kreativität der analogen Begegnung bedarf (Sgier & Schenkel 2022, 67). Die Kulturwissenschaftlerin *Elisabeth Bronfen* macht darauf aufmerksam, dass Fiktion nicht nur in der digitalen Welt grundsätzlich auf Krisen vorbereiten kann (Sgier & Schenkel 2022, 69–83). Auch wenn das Virus der Pandemie nicht menschlich ist, so agiert es uns gegenüber wie ein Spiegel, der uns unsere eigenen Projektionen wie u. a. Stillstand, Innehalten, Nachdenken oder Warnung vor Augen führt, die uns zu sinnstiftenden Geschichten animieren bzw. inspirieren (Sgier & Schenkel 2022, 79). Die Pandemie habe uns davon abgehalten, größerer Krisen gewärtig zu werden. – *Felix Stadler*, Professor für digitale Kultur und Theorien der Vernetzung, definiert Digitalität als soziale Bedingung des Umgangs mit digitalen Medien (Sgier & Schenkel 2022, 84–97). Die Darstellung von Wirklichkeit ist nicht länger den Redaktionen von Massenmedien vorbehalten, sondern jedem Einzelnen im digitalisierten Raum möglich. Während klassische Filter an Definitions- bzw. Deutungsmacht verlieren, werden Bildungsprozesse komplexer. Auch ist nicht ausgemacht, ob und wenn ja, welche Repräsentationen langfristig an ihre Stelle treten (Sgier & Schenkel 2022, 89–94). *Eduard Kaseser*, Physiker und Philosoph, untersucht das Verhältnis zur Künstlichen Intelligenz bzw. ihr Eindringen in die Alltagswelt (Sgier & Schenkel 2022, 98–106). Als adäquate Möglichkeit des Umgangs mit den von den Maschinen ausgehenden Gefahren oder zumindest deren Unwägbarkeiten, empfiehlt er, bewusst zu lernen „wer wir sind“ (Sgier & Schenkel 2022, 105). *Erik Haberzeth*, Professor für höhere Berufs- und Weiterbildung, beschäftigt sich mit der Frage, was lernfördernde Räume sind und wodurch sie sich auszeichnen (Sgier & Schenkel 2022, 107–114). Die sinnliche Erfahrbarkeit von Räumen bleibe gegenüber virtuellen Räumen zentral (Sgier & Schenkel 2022, 111).

Wissenschaftliches Wissen stellt verschiedene Brillen zur Verfügung, mit denen wir uns diesen Unterschied bewusst machen können (Sgier & Schenkel 2022, 113). *Isabella Passignoli*, Architektin und Neurowissenschaftlerin, beschäftigt sich mit Immersion, d. h. mit Räumen, die nicht präsent sind, sondern von der Technik vorgespiegelt werden (Sgier & Schenkel 2022, 115–124). Immersion kann Körpern Raumerfahrung vortäuschen, sodass man das Gefühl für den präsenten Raum verliert. Ethische Debatten über die Gefahren von virtueller Realität finden bislang überwiegend in technologischem Kontext, nicht aber in humanen Fächern statt. Diese Diskussion ist erwünscht und von hoher Dringlichkeit (Sgier & Schenkel 2022, 122f).

Das Verhältnis von Religion und Bildung erweist sich in den vielfältigen deutschsprachigen Publikationen zu Praktischer Theologie und Religionspädagogik der letzten Jahre als eine Art Dauerbrenner. Inmitten einer sich enttraditionalisierenden (west-)euro-päischen Gesellschaft muss um die Präzisierung des jeweiligen Kerns, aber auch um die Beziehung der beiden Universalbegriffe immer wieder gerungen werden. Auffällig scheint mir, dass von evangelischer Seite mit der Rechtfertigungsvorstellung, d. h. der Anerkennung der Person unter Absehung ihrer Taten, sowie der Zwei-Regimente-Lehre, d. h. der Unterscheidung von Theologie und Pädagogik, zwei Grundkonfigurationen vorliegen, die das weite Feld der Beziehungen von Religion und Bildung auf einer religionstheoretischen Ebene ordnen und (vor-)strukturieren. Katholische Autoren, die an religionstheoretischen Grundlegungen interessiert sind – wie der Pädagoge Ladenthin, aber auch der Exeget Söding –, nehmen diese Gedankenfiguren vordringlich auf. Auch Bernhard Dressler ermöglichen sie die Orientierung am Perspektivenwechsel, dessen Vollzug in seiner Didaktik eine spezifische Färbung erhält.

Die praktisch-theologische Rezeption der systematischen Reflexionsbegriffe aus der evangelischen Theologie sollte allerdings nicht den Blick dafür verstellen, dass die katholischen Theologinnen und Theologen – ausgehend von ihrer Kritik an einer Institution, die im Hysteresis-Habitus gefangen ist – an vielen Stellen in der Lage sind, Ästhetisches mit soziologischen Ansätzen auf eine Weise zu verschränken, dass Neues dabei entsteht: Die riskante Theologie, das Theologie-anders-Denken, die Auseinandersetzung mit Digitalität und Digitalisierung nehmen jene Themen und Aspekte auf, die weder ausschließlich rechtfertigungstheologisch, noch allein von der Freiheit der Zwei-Regimente-Lehre her gedacht werden können, sondern ganz praktisch in einem enttraditionalisierten, säkularisierten Umfeld initiale Bildungsprozesse anschieben, die sich religiös lesen lassen.

Zwar verliert die Theologie ihre kritische Funktion, wenn sie durch Soziologie ersetzt wird oder jenseits von institutionellen Kontexten nur noch als Schrumpfreigion plakativ zur Sprache kommt. Es könnte aber sein, dass die verschiedenen, theologischen sowie soziologischen Brillen in der (Post-)Säkularität nicht nur neue Gedankenfiguren hervorbringen, sondern auch christliche Aspekte jenseits eingefahrener Wege aufspüren und als religiöse Dimension(en) zur Sprache bringen. Wichtig scheint mir allerdings, dass

Theologie zwar kritisch argumentiert, aber nicht nur ausschließlich kritisch agiert. Gegenüber Vereinnahmungen jeder Art, insbesondere auch politischen Verzweckungen ist Vorsicht geboten.

Es steht zu hoffen, dass das Beste aus beiden Ansätzen und Traditionen künftig religions- sowie praxistheoretische Möglichkeiten eröffnet, Religion und Bildung als zwei notwendige, aber auch notwendig miteinander verschränkte (Welt-)Zugänge zu gestalten, welche die individuelle Sinnsuche in dieser Welt für ein gemeinschaftliches Sichorientieren-Lassen – auch von einem Jenseits dieser Welt her – empfänglich halten, indem sie nicht zuletzt scheinbar zugeschüttete Wege freilegen. Um das große Ganze des Themas Religion und Bildung nicht verlorengelassen zu lassen, empfehlen sich nach meinem Dafürhalten vielfältige Zugänge, asymmetrische Perspektiven sowie die Bereitschaft, sich auf neuartige Themenstellungen, Methoden und Konzepte einzulassen.

Literaturverzeichnis

- Bogner, Daniel, Schüßler, Michael & Bauer, Christian (Hg.) (2021). *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour*. Bielefeld: Transcript.
- Bünker, Arnd, Gellner, Christoph & Schwaratzki, Jörg (Hg.) (2022). *Anders Bildung Kirche*. St. Gallen: Edition Spi.
- Dressler, Bernhard (2020). *Religion verstehen. Beiträge zur Religionshermeneutik und zu religiöser Bildung*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Ebertz, Michael N. & Stürner-Höld, Janka (2022). *Eingespielt – Ausgespielt. Vom notwendigen Wandel des Pastoralen Habitus in der Kirche*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.
- Sautermeister, Jochen & Zwick, Elisabeth (Hg.) (2019). *Religion und Bildung: Antipoden oder Weggefährten? Diskurse aus historischer, systematischer und praktischer Sicht*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schröder, Bernd (Hg.) (2021). *Bildung*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Sgier, Irena & Schenkel, Ronald (Hg.) (2022). *Zusammenhänge. Zehn Gespräche über das Lernen von Erwachsenen heute und morgen*. Zürich: Transit.

Prof. Dr. theol. Antje Roggenkamp
Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Universitätsstraße 13–17
48143 Münster
+49 (0) 251 83-22519
antje.roggenkamp(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/EvTheol/personen/roggenkamp.shtml>
ORCID 0000-0002-0251-1491