

Universität Paderborn
Fakultät für Kulturwissenschaften

Von der Möglichkeit einer anderen Andersartigkeit

**Überlegungen zu einer kritischen Pastoraltheologie
des *pastor orans* in neoliberalen Kontext**

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie (Dr. phil.)
im Fach Evangelische Theologie der Universität Paderborn

von
Christoph Eidmann

Betreuer
Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke
Prof. Dr. Gustav A. Krieg

Meiner Frau Anette

Meinen Kindern Fabian, Jonathan, Nele, Jule und Bente

*Das Gebet ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit im Gebet,
das Opfer nicht im Raum, sondern der Raum im Opfer,
und wer das Verhältnis umkehrt, hebt die Wirklichkeit auf.*

Martin Buber (aus: Ich und Du)

Inhaltsverzeichnis

1. Vorüberlegungen	10
1.1. <i>Der Pfarrberuf in der Krise</i>	10
1.2. <i>Zur Methode dieser Arbeit</i>	14
I Weitung - Wahrnehmung des Horizonts	21
2. Zur Frage gewordene Lebenswirklichkeiten	21
2.1. <i>Lebenswirklichkeiten</i>	21
2.1.1. Erfahrung als Grundlage	22
2.1.2. Flexibilität als Notwendigkeit	28
2.1.3. Selbstinszenierung als Lebensmodell	31
2.1.4. Beschleunigung als Determinante	35
2.1.5. Präsenz als Sehnsucht	42
2.1.6. Individualität als Grundform	50
2.1.7. Fragment als Realität	52
2.1.8. Müdigkeit als Grundgefühl	56
2.1.9. Säkularisierung als fortschreitender Prozess	60
2.1.9.1. Grundlegende Überlegungen zum Verständnis des Begriffes ‚Religion‘	65
2.1.9.2. Unsichtbare Religion	73
2.1.9.3. Säkularität als Optionsfeld	78
2.2. <i>Fazit: Zwischen Möglichkeit und Brüchigkeit in fluiden Lebenswirklichkeiten</i>	84
3. Pastoraltheologie und Ekklesiologie	91
3.1. <i>Vorbemerkungen</i>	91
3.2. <i>Zwischen Empirie und Theologie</i>	91
3.3. <i>Ekklesiologische Überlegungen</i>	98
3.3.1. Theologieförderung gegenwärtiger Ekklesiologie?	98
3.3.2. Exegetische Bemerkungen	100
3.3.3. Systematisch-theologische Bemerkungen	102
3.3.3.1. congregatio sanctorum	102
3.3.3.2. ecclesia visibilis et invisibilis	103
3.3.4. Dimensionen der Kirche und die Freiheit	105
II Pause - Anwege zur pastoraltheologischen Orientierung	116
4. Zeitgenössische pastoraltheologische Entwürfe	116
4.1. Grözingen <i>Das Amt der Erinnerung</i>	116
4.2. Josuttis <i>Der Pfarrberuf als Mystagogie</i>	117
4.3. Krieg <i>Die anachoretische Existenz</i>	119
4.4. Karle <i>Der Pfarrberuf als Profession</i>	123
4.5. Wagner Rau <i>Das Amt an der Schwelle</i>	125
4.6. Becker <i>Ein normaler Beruf</i>	128
4.7. Dober <i>Die pfarramtliche Existenz als ‚Anders-anders-sein‘</i>	129
4.8. Grethlein <i>Ein theologischer Beruf</i>	131
4.9. Lehnert / Schneider <i>Ein Dienstbefähigungsdienst</i>	133
4.10. Hermelink <i>Ein Leitungsamt</i>	135

5. Pastoraltheologische Impulse zwischen Empirie und Theologie	140
5.1. <i>Erste Orientierungslinien</i>	140
5.2. <i>Die gewinnorientierte Art der Verwaltung der Welt</i>	145
5.2.1. Fragen	145
5.2.2. Die Herrschaft des Neoliberalismus	146
5.2.3. Neoliberale Ökonomisierung und Kirche als Organisation	159
5.2.4. Neoliberale Ökonomisierung und Pastoraltheologie	167
5.2.5. Der Pfarrberuf zwischen Anpassung und Widerstand	180
5.3. <i>Über die Möglichkeit einer kritischen Pastoraltheologie</i>	190
6. Theologische Gegen-Impulse.....	199
6.1. <i>Anders anders sein</i>	199
6.2. <i>Gegenverhaltensformen</i>	201
6.2.1. Gemeinschaft	204
6.2.2. Heilige Schrift	215
6.2.3. Mystik.....	219
6.2.4. Eschatologie	225
6.2.5. Askese	231
6.2.6. Fazit	236
III Minimierung - Folgerungen für die Pastoraltheologie	238
7. Pastoraltheologie im Horizont einer kritischen Ekklesiologie.....	239
7.1. <i>Ekklesiologie in Gottes Namen</i>	239
7.2. <i>Pastorale Existenz und die Lebenskunst der Freiheit</i>	248
7.3. <i>Zur Unterscheidung von neoliberalem und theologischem Freiheitsverständnis</i>	252
8. Gottesdienst als wesentliche Praxis der Kirche	257
8.1. <i>Gottesdienst und Gegenverhaltensformen</i>	260
8.2. <i>Gottesdienst als atmosphärisches Geschehen</i>	263
8.3. <i>Gottesdienst und soziale Praktiken</i>	266
8.4. <i>Basale, pastorale Praktiken im Gottesdienst als pastorale Handlungsbeschreibungen</i>	273
8.4.1. pastor legens	275
8.4.2. pastor narrans	276
8.4.3. pastor celebrans	279
8.4.4. pastor benedicens	287
8.4.5. pastor orans	290
9. Gebet als essenzielle pastorale Praxis und Haltung	292
9.1. <i>Aspekte des Betens</i>	292
9.1.1. Suche nach Gott – Meyer-Blanck.....	293
9.1.2. Rezeptivität – Härle und Josuttis	294
9.1.3. Aufschließung – Nancy	295
9.1.4. Ein Baum von Gesten – de Certeau	298
9.1.5. Kontemplation - Tillich.....	300
9.1.6. Stille – Bader	302
9.1.7. Gebet als Geste der Öffnung im Namen Gottes	304
9.2. <i>Beten und Gegenverhaltensformen</i>	305
9.3. <i>Gebet als wesentliche Geste des pastoralen Amtes und Möglichkeit einer anderen Andersartigkeit</i>	309

9.4. Einwände gegen die pastorale Wesensbestimmung des <i>pastor orans</i>	313
9.4.1. <i>pastor orans</i> - eine Reduktion der pastoralen Praxis?	313
9.4.2. Zur Relevanz oder Irrelevanz des <i>pastor orans</i>	316
9.4.2.1. Stellvertretung und Symbol	317
9.4.2.2. Verweilende und Suchende.....	325
9.5. <i>pastor orans</i> und das Priestertum aller Gläubigen	328
10. Nachwort: Idioten und Blumenexistenz: die einfache Öffnung zum Licht.....	334

1. Vorüberlegungen

1.1. Der Pfarrberuf in der Krise

'Krise'. Mit diesem Begriff scheint die Situation des Pfarrberufes zurzeit beschreibbar zu sein. Zumindest wird sie so von einigen Autoren beschrieben. Isolde Karle beginnt ihr Buch über den Pfarrberuf mit der Feststellung, dass er seit Beginn der Moderne in die Krise geraten ist.¹ Hans Martin Dober postuliert eine Verunsicherung, die er so groß empfindet, dass seiner Meinung nach seit Mitte der 90er Jahre die Pastoraltheologie das Leitparadigma der Berufsorientierung der Pfarrerinnen und Pfarrer geworden ist.²

Aber wie sieht diese Krise aus und was genau steckt in der Krise?

Da der Pfarrberuf an die Institution Kirche gekoppelt ist, ist jede Krise der Institution auch eine Krise des Berufes. So wie die Krise der Institution vielerlei Ursachen und auch Konsequenzen hat, so auch die Krise des Pfarrberufes. Immer knapper werdende Ressourcen und Relevanzverlust der Institution haben direkte Auswirkungen auf den pastoralen Beruf.

Das fehlende Geld, oder genauer, die Sorge um das in Zukunft fehlende Geld verändern die Arbeitsbedingungen. Mit dem euphemistischen Begriff 'Arbeitsverdichtung' wird in kirchlichen Veröffentlichungen der Prozess beschrieben, in dem Arbeitsstellen eingespart werden, ohne dass die Arbeit reduziert wird und somit die verbleibende Kräfte mit deutlich mehr Anforderungen konfrontiert werden.³ Auch eigentlich berufsfremde Arbeitsfelder wandern so offenbar automatisch – oder, in der von kirchenleitender Stelle gebrauchten Metapher: verdichten sich - in den Aufgabenbereich der Pfarrer und Pfarrerinnen, wenn z.B. in einer Gemeinde eine Küsterstelle reduziert wird. Hohe Belastungen, gerade auch im administrativen Bereich, sind Folgen der prekären pekuniären Situation.

Weitreichender, wenn auch vielleicht weniger deutlich, scheinen die Konsequenzen des zunehmenden Relevanzverlustes der Kirche zu sein, mit dem Pfarrerinnen und Pfarrer konfrontiert sind. Waren in vergangenen Zeiten Kirche und Pfarrer in hohem gesellschaftlichem Ansehen und ihre Worte und Veröffentlichungen von gesellschaftlichem Gewicht, scheint es den meisten Menschen heute relativ gleichgültig, was Pfarrerinnen und Pfarrer, was Kirche im Allgemeinen zu sagen hat.

Dieser Relevanzverlust zeigt sich unter anderem an den immer kleiner werdenden Abteilungen 'Theologie' und 'Christentum' in Buchhandlungen. Menschen scheinen sich heute nicht mehr so sehr dafür zu interessieren, was Kirche und christlicher Glaube und damit Pfarrer/in zu sagen hat. Und das gilt auch für Menschen, die noch in der Kirche sind. Der Kirchenaustritt erscheint meist als eine Konsequenz einer schon lange eingesetzten Entfremdung und Entfernung. Sah es bis vor wenigen Jahren noch so aus, dass die Kirchenaustrittszahlen eher konstant bleiben und nicht anwachsen, jedoch auf einem konstant hohen Niveau⁴, so ist ab 2020 ein sprunghafter Anstieg festzustellen und neuer

¹ Isolde Karle: Der Pfarrberuf als Profession, Stuttgart 2008, S. 11

² Hans Martin Dober: Pfarrer sein unter Markt-Bedingungen. Das geistliche Amt zwischen Management und Unternehmertum. In: Deutsches Pfarrerblatt 4/2009, S. 196

³ So z.B. in: Zeit fürs Wesentliche – Perspektiven auf den Pfarrberuf in der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2014, S. 7

⁴ Vgl. die Ergebnisse der V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft: Engagement und Indifferenz Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, Hannover 2014

Erhebungen formulieren dramatisch: „Die Kirche scheint jetzt an einem Kipppunkt angelangt zu sein, der schon in den nächsten Jahren in erhebliche Instabilitäten und disruptive Abbrüche hineinführen kann.“⁵

Kirche, Gemeinde, und damit auch der Pfarrer hat nicht mehr den Stellenwert für die Menschen, den sie (oder er) früher hatte. In früheren Zeiten scheint die Rolle, die der Pfarrer – hier allein die maskuline Form, da es damals fast ausschließlich Männer waren – hatte, klarer definiert gewesen zu sein. Diese Klarheit wurzelte wohl auch nicht unbedingt allein in einer klaren Erwartungshaltung, sondern mehr in einer, dem Amt des Pfarrers und der Institution der Kirche entgegengebrachte Hochachtung und Wertschätzung.

Wertschätzung heute scheint sich dagegen eher auf die Person als das Amt zu beziehen und muss sich erarbeitet werden.

Das Amt bedingt allerdings auch heute noch bei der Kontaktaufnahme oft eine Offenheit und positive Erwartungshaltung. Allerdings ist diese keine Garantie, dass der Kontakt wirklich gelingt, sondern wird kritisch an der gemachten Erfahrung mit der konkreten Person gemessen und gegebenenfalls korrigiert. Interessanterweise scheint diese Erfahrung mit der Person überwiegend dann in der Empfindung als eine Erfahrung mit dem Amt und damit mit der Kirche im Allgemeinen, wenn es eine negative Erfahrung war. Positive Erfahrungen scheinen eher der Person zugeordnet zu bleiben, während negative Erfahrungen stärker auf das allgemeine Bild von Amt und Kirche abfärben. Nicht das Amt trägt die Person, sondern die Person das Amt.

Das bedeutet, dass der Person des Pfarrers / der Pfarrerin zum einen mehr Verantwortung zukommt, weil dem Amt im Vergleich zu früher weniger Wertschätzung entgegengebracht wird und die Person Mittelpunkt steht, zum anderen aber auch mehr Verantwortung zukommt, weil die eventuell negative persönliche Erfahrung aber die Wertschätzung des Amtes und der Kirche im Allgemeinen beschädigt.

Neben der Erfahrung des Relevanzverlustes steht aber eine gegenläufige Erfahrung: Es gibt ein scheinbar wachsendes Interesse an Religion und religiöser Begleitung. In den oben genannten Buchhandlungen schwinden ja nicht nur die Abteilungen 'Theologie' und 'Christentum' sondern es wachsen gleichzeitig die Abteilungen 'Esoterik' und 'Spiritualität'. Die Zahl der klassischen kirchlichen Amtshandlungen wie Taufen, Trauungen und Beerdigungen ist rückläufig⁶, aber gleichzeitig werden Gottesdienste zur Einschulung, zum Schulwechsel oder -abschluss immer wichtiger und von den betroffenen Familien immer festlicher und in größerem Rahmen gefeiert. Kirchliche Begleitung an neu oder stärker empfundenen Schwellen sind in keiner Weise obsolet, obwohl die Institution und damit auch das Amt für viele genau dies ist.

Eine der Folgen dieses Relevanzverlustes und der erschwerten Arbeitsbedingungen aufgrund der prekären Situation ist eine Rollendiffusion, mit der - bewusst oder unbewusst - die Inhaber von Pfarrstellen zu tun haben. Wer ist heute der Pfarrer, die Pfarrerin in der jeweiligen konkreten Situation?

Verstärkt wird diese intrinsische Rollendiffusion durch eine Vielfalt extrinsischer Erwartungen an die Rolle des Pfarrers: ein guter Seelsorger, auch ein guter Prediger – das ist selbstverständlich. Er / sie soll die Jugendlichen ansprechen, die Kinder, die

⁵ EKD (Hrsg.): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2023, S. 59

⁶ Vgl. Gert Pickel: Religionssoziologie, Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, S. 345

Erwachsenen sowieso und vor allem die Älteren. animateur, Dienstleister, Geselligkeitskoordinator, Verwaltungsfachmann, in einer Person ... und dazu immer erreichbar ...

Die Erkenntnisse der verschiedenen Milieustudien⁷ helfen, diese vielfältigen Erwartungshaltungen zwar zu differenzieren, aber nicht automatisch dadurch konstruktiv zu behandeln. Die unterschiedlichen und sich teilweise gegenseitig ausschließenden Erwartungen der unterschiedlichen Milieus lassen sich wohl zum großen Teil aufgrund der divergierenden Milieuorientierungen verstehen. Aber die Fülle der divergierenden Erwartungen bleiben für den einzelnen Pfarrer, die einzelne Pfarrerin ein Problem, da der Anspruch, für alle da sein zu müssen, immer auch mit dem Amt verbunden zu sein scheint.

Verschiedene Konzepte lassen sich erkennen, mit denen Pfarrerinnen und Pfarrer dieser Situation begegnen, die sich in folgenden Typisierungen skizzieren lassen⁸:

- **Pfarrherr/in**: Gegen die Verunsicherung setzt dieser Typ einen Machtanspruch, der in früheren Zeiten mit der Hochachtung dem Amt gegenüber oft einherging. Oft sieht sich dieser Typ als Kämpfer/in für eine an den Rand gedrängte Kirche, die durch Abgrenzung ihr Recht bekommen muss. Eine Intoleranz und harte Linie gegenüber individuellen Wünschen z.B. bei Amtshandlung lassen den/die Pfarrherren/in z.B. ihre eigene Macht spüren und damit Sicherheit finden. Er orientiert sich nicht an Erwartungen, sondern hält sich fest an einer Amtsmacht.

- **Verwalter/in**: So wie der Typ Pfarrherr gegen die Verunsicherung die postulierte Amtsmacht stellt, so setzt der Typ Verwalter die geltenden Ordnungen gegen das Versinken in der Unsicherheit. Er achtet genau auf das korrekte Einhalten der Kirchengesetze und Verordnungen. Wenn nichts mehr klar ist, so sind die erlassenen Regeln das letzte Geländer in der Unklarheit.

- **Showmaster/in**: Anders als die beiden ersten Typen begegnet der Typ Showmaster der Unsicherheit mit einer Selbstinszenierung. Relevanz- und Rollenverlust werden aufgefangen in einer möglichst gelungenen Darstellung seiner Selbst. Er ist der perfekte animateur, der gerne im Rampenlicht steht und durch den Applaus die Leere der Rollendiffusion und der rückläufigen Relevanz zu kompensieren sucht.

- **Diener/in**: Dieser Typ ist das Gegenstück zum Typ Showmaster. Statt sich ins Rampenlicht zu stellen und selbst zu inszenieren, versucht er es allen recht zu machen und möglichst alle Erwartungen zu erfüllen. Da er immer aber auch spürt, dass das nicht geht, kann er nur als leidender Diener seine Unsicherheit tragen.

Die wachsenden Zahlen von Burnout Erkrankungen bei Pfarrern und Pfarrerinnen scheinen eine Folge dieser Krise zu sein.⁹ Es liegt nahe, eine Verbindung zwischen Rollendiffusion

⁷ Vgl. Claudia Schulz, Eberhard Hauschild, Eike Kohler: Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2010; auch Sinusstudie; auch 4. Mitgliederbefragung EKD

⁸ Ich möchte betonen: Das sind subjektive Wahrnehmungen in einem sehr engen und begrenzten Feld. Diese Typologie will nicht vollständig sein und Mischformen sind eher die Regel als Reinformen.

⁹ Andreas v. Heyl nennt die kaum fassbare Zahl von 50 % gefährdeter oder betroffener Pfarrerinnen und Pfarrer. Andreas v. Heyl: Das Anti-Burnout-Buch für Pfarrerinnen und Pfarrer, Freiburg 2011, S. 50 ff; vgl. auch: Andreas v. Heyl: Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung. Studien zum Beruf des evangelischen Pfarrers und der evangelischen Pfarrerin, Frankfurt a.M. 2003

und Relevanzverlust auf der einen Seite und dem Ausbrennen und Erschöpftsein auf der anderen Seite zu vermuten.

Sichtbar wird diese Krise des Pfarrberufes schließlich auch an dem schwindenden Interesse junger Menschen, Theologie zu studieren, um diesen Beruf zu ergreifen. Für die Evangelische Kirche im Rheinland heißt das in Zahlen, dass im Jahr 1980 auf der Liste der rheinischen Theologiestudierenden 1121 Personen eingetragen waren, im Jahr 2020 dagegen nur noch 96¹⁰. Kirchen richten mittlerweile Projektstellen zur Nachwuchsgewinnung ein, um diesem Trend entgegenzuwirken.¹¹ Diese dramatischen Einbrüche zeigen deutlich, dass es Menschen in der Berufsfindungsphase heute wohl äußerst unattraktiv erscheint, eine Zukunft in dem Beruf des Pfarrers, der Pfarrerin zu wählen.

Auch wenn die Ursachen der Krise vielfältig sind, erscheinen die meisten doch in einer Verschiebung zwischen der Gesellschaft auf der einen Seite und Religion, Kirche auf der anderen Seite begründet. Die Rolle, die Religion, oder das Christentum oder die Kirche in der Gesellschaft spielen und im Leben der Einzelnen spielen, scheint sich deutlich verschoben zu haben. Eine Verschiebung, die sicher schon lange stattfindet, deren Tempo und Deutlichkeit aber an Dynamik gewinnt.

In diesen Verschiebungen zwischen Kirche und Gesellschaft sind die Pfarrerinnen und Pfarrer sozusagen genau an der sich verschiebenden Grenze. Bildlich – und zugegeben etwas pathetisch-dramatisch - gesprochen: Der Pfarrberuf ist das Korn, dass zwischen sich verschiebenden Mühlsteinen zermahlen wird.

Aber was verschiebt sich da? Die Gesellschaft als Ganze oder eher die einzelnen Individuen in der Summe? Ist es auf der anderen Seite die Kirche oder die christliche Religion oder Religion allgemein?

Es scheint, unabhängig der Beantwortung der Frage, was sich da eigentlich verschiebt, dass der Pfarrberuf als Amt auf der Seite der Verschiebung steht, die die Institution Kirche betrifft. Gleichzeitig steht er aber als Person zumindest teilweise auch auf der Seite, die mit Gesellschaft benannt werden kann.

Die oben gemachte Aussage, dass der Pfarrberuf das Korn zwischen sich verschiebenden Mühlsteinen ist, kann also insofern modifiziert oder ergänzt werden, dass der Pfarrer, die Pfarrerin gleichzeitig nicht nur auf der Grenze, sondern sowohl diesseits wie jenseits dieser steht. Als Vertreter, Vertreterin der Institution Kirche, als Inhaber oder Inhaberin eines kirchlichen Amtes ist er / sie gleichzeitig Teil der Gesellschaft und hat als Individuum teil an dem, was häufig 'Veränderung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen' genannt wird.

Wie kann unter diesen Bedingungen das Pfarramt verantwortlich gelebt werden?
Das ist die Frage, die dieser Arbeit zugrunde liegt.

¹⁰ Zahlen aus der EKIR Statistik zur Landessynode 2021, S. 84 - aus: <https://www2.ekir.de/wp-content/uploads/sites/4/2021/01/synstat2021.pdf> - zuletzt aufgerufen am 14.01.2023

¹¹ Vgl. Daniel Lenski: Pfarrerrfang mit kuriosen Mitteln, in: Süddeutsche Zeitung vom 29.11.12

1.2. Zur Methode dieser Arbeit

Als wissenschaftlich-theologische Arbeit steht die Arbeit in einem Konfliktfeld: Als wissenschaftliche Arbeit erhebt sie den Anspruch einer empirischen Valenz im Dialog mit anderen Wissenschaftsfeldern. Als theologische Arbeit bleibt sie aber an einem gewissen Punkt empirisch defizitär, dort, wo das, was sich ‚empirischen Leerstelle‘¹² nennen lässt, sich Raum nimmt, indem das empirisch nicht Fassbare der θεο-λογία, der Rede von Gott, eingezeichnet wird.

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie in einem Kontext der Dominanz rein empirischer Wissenschaften, besonders aus dem Bereich der Ökonomie und Naturwissenschaften, ist für einige nicht mehr selbstverständlich, sondern erfordert Begründungen und Anpassungen.

Hilfreich ist hier der Ansatz von Michel de Certeaus. Er schreibt:

„Ein Diskurs lässt sich ... als wissenschaftlich kennzeichnen, wenn er die Bedingungen und Regeln seiner Produktion verdeutlicht, und vor allem die Verhältnisse, unter denen er entstanden ist.“¹³

Die Verhältnisse der Entstehung des Diskurses sind geprägt von seinem Rahmen. Der Rahmen dieser Arbeit über den Pfarrberuf ist der Pfarrberuf.

Mein Nachdenken über den Pfarrberuf ist das Nachdenken über meinen Beruf.

Die hier zu bedenkende Grundfrage, wie der Pfarrberuf in der gegenwärtigen Situation verantwortlich ausgeübt werden kann, ist die verallgemeinerte Form der Frage: Wie kann ich unter den vorgegebenen Bedingungen Pfarrer sein?“

Die Entstehungsverhältnisse sind also geprägt von einer existentiellen Verwobenheit.¹⁴

Zu dieser existentiellen Verwobenheit gehört nicht nur die Problematik der Infragestellung durch die oben skizzierte externen Prozesse der Marginalisierung von Kirche und damit auch dem pastoralen Amt der Kirche, sondern auch die Problematik der Infragestellung aufgrund der von mir so wahrgenommenen internen Prozesse der Marginalisierung der Theologie in den kirchlichen Diskursen und Reformprozessen.

Die Bedingungen und Regeln der Produktion des Diskurses lassen sich in der Betrachtung der der Arbeit zugrundeliegenden Methodik verdeutlichen.

Die Methodik leitet sich von der Fragestellung ab: Wie kann unter gegenwärtigen Bedingungen das Pfarramt verantwortlich gelebt werden?

Drei Elemente bestimmen diese Fragestellung: ‚gegenwärtige Bedingungen‘(a), ‚Pfarramt‘(b) und ‚verantwortlich gelebt‘(c). Dabei soll b mit a derart in ein Verhältnis gesetzt werden, dass c gelten kann. Anders formuliert: b soll so auf a hin verstanden werden, dass c gilt.

Zu bestimmen ist b. In a klingt die Aufgabe an, die Situation wahrzunehmen.

Doch was ist c? Der Begriff ‚gelebt‘ zeigt an, dass es nicht nur darum geht, theoretisch etwas zu denken, zu modellieren und zu entwerfen, sondern dass die Aufgabe darin besteht, dass das, was gedacht, modelliert und entworfen wurde, auch ins Leben überführt werden kann. Mit anderen Worten, dass letztlich die Lebenswirklichkeit und nicht die

¹² Vgl. 5.2.

¹³ Michel de Certeau: Kunst des Handelns, Berlin 1988, S. 102

¹⁴ Die darin liegenden Probleme, eine für den Anspruch von Wissenschaftlichkeit notwendige Distanz aufzubauen, sind zu berücksichtigen. In dieser Verwobenheit von distanziert zu betrachtenden Objektes theologischer Reflexion und alltäglichem Berufsalltag liegen aber auch positive Potentiale. Aus dem emotionalen Berührtsein fließt eine Energie, in diese Arbeit, die, sofern sie bewusst ist, die notwendigen Abstraktionen immer wieder an das Konkrete, hier das konkret Erfahrene binden kann.

immer vorläufige akademische Diskussion die Bühne ist, auf der die Verifikation oder Falsifikation der gemachten Gedanken sich zeigen muss. Aber was heißt ‚verantwortlich‘? Verantwortlichkeit ist ein relationaler Begriff, der immer auch die Frage impliziert, wem oder was gegenüber eine Verantwortung besteht. Da im Begriff der Verantwortung das Wort Antwort gesetzt ist, ließe sich auch fragen, wem das Subjekt diese Antwort schuldig ist.

Vorausgesetzt, dass dieser Beruf ein Beruf ist, dem ein Auftrag, genauer einer Sendung eingeschrieben ist, so ergeben sich im Kontext der Fragestellung 3, bzw. 4 mögliche Optionen, dieses Gegenüber zu verstehen:

- Verantwortung denen gegenüber, zu denen dieser Beruf gesandt ist - also ‚den Menschen‘ oder ‚der Welt‘ gegenüber.
- Verantwortung dem gegenüber, der gesandt ist - also sich selbst gegenüber.
- Verantwortung dem gegenüber, der gesandt hat – also Gott, oder, und das wäre die zweite Untermöglichkeit dieser dritten Option, der Kirche gegenüber.

Diese Optionen sind jedoch nicht als Alternativen zu verstehen, sondern haben alle ihre Gültigkeit.

Wesentlich im Blick auf die Frage nach der Methode dieser Arbeit ist hier, dass sowohl die Frage nach der Situation und der Wirklichkeit der Welt und ihrer Menschen (einschließlich des fragenden Subjektes) als auch die Frage nach Gott (als dem, der letztlich sendet, dessen Wort, dessen Botschaft im Wesen der Sendung steht) in dieser Frage nach dem Verständnis des Pfarrberufes ihren Ort haben.

Diese beiden Aspekte sind verbindend, korrelierend zu bedenken.

Als ‚Grundmethodik‘ bietet sich demnach die Methode der Korrelation an.

Paul Tillich schreibt relativ am Anfang seiner Systematischen Theologie:

„Das folgende System ist ein Versuch, mit Hilfe der ‚Methode der Korrelation‘ Botschaft und Situation zu vereinigen. Es sucht die Fragen, die in der Situation enthalten sind, mit den Antworten, die in der Botschaft enthalten sind, in Korrelation zu bringen. Es leitet die Antworten nicht aus den Fragen ab, noch gibt es Antworten, die nichts mit der Frage zu tun haben. Es setzt Fragen und Antworten, Situation und Botschaft, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung in Korrelation.“¹⁵

In seinem 1947 erschienen Aufsatz schreibt er dazu weiter: “Wherever theology is understood in ‘existential’ terms, all theological statements have the character of ‘correlation’.”¹⁶ Und etwas später:

“Question and answer must be correlated in such a way, that the religious symbol is interpreted as the adequate answer to a question, implied in man’s existence, and asked in primitive, pre-philosophical, or elaborated philosophical terms. ... the methode of correlation establishes a mutual interdependence between questions and answers. The questions implied in human existence determine the meaning and the theological interpretation of the answers as they appear in the classical religious concepts.”¹⁷

¹⁵ Paul Tillich: Systematische Theologie. Band I, Stuttgart 1984⁸, S. 15

¹⁶ Ders.: The Problem of Theological Method (1947), zitiert aus: Ders.: Ausgewählte Texte, Berlin 2008, S. 310

¹⁷ Ebd. S. 311

Die konkrete, kulturelle und kontextuelle Situation ist zu verbinden mit den Antworten, die der christliche Glaube geben kann. Hier: die konkrete Situation, in die das Pfarramt in der evangelischen Kirche in Deutschland gestellt ist, ist zu verbinden mit den Antworten, die die theologische Reflexion des christlichen Glaubens geben kann - auch im Blick auf den pastoralen Dienst.

Fasst man die von Tillich benutzte Metapher des Gespräches (Frage / Antwort) zur Beschreibung des Verfahrens der Korrelation näher in den Blick, so lässt sich von einer dialogischen Situation sprechen. Die gegebene Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Menschen, fragt die Theologie nach Antworten. Die pastoraltheologischen Überlegungen sind in dieser Metapher bleibend, in eine kommunikative Grundsituation eingebettet in der Form, dass sie antwortenden Charakter haben, auf die Fragen, die die Menschen stellen – nicht explizit, sondern durch ihr Leben, das wiederum durch die Lebenswirklichkeiten bestimmt wird.¹⁸

Tillich führt dann die Art der Korrelation noch weiter aus:

“The form of the questions, whether primitive or philosophical, is decisive for the theological form in which the answer is given. And, conversely, the substance of

¹⁸ Wenn von einer dialogischen Grundsituation ausgegangen wird – wobei der Dialog teilweise auch ein innerer Dialog ist – kann mit Hilfe kommunikationstheoretischer Modelle versucht werden, die Situation zu erfassen. Das Modell der gewaltfreien Kommunikation kann hier helfen.

Marshall B. Rosenberg, ein Schüler von C. Rogers, geht in seinem Kommunikationsmodell der gewaltfreien Kommunikation (Marshall B. Rosenberg: Gewaltfreie Kommunikation. Eine Sprache des Lebens, Paderborn 2012) davon aus, dass Gewalt viel früher beginnt, als gemeinhin gedacht und dass in der Form der gewaltfreien Kommunikation der Gewalt in ihrem Entstehen begegnet werden kann. Nach dem Modell der GFK sind vier Komponenten in einer doppelten Form bei jeder Kommunikation zu beachten. Die vier Komponenten sind:

- wertneutrale Beschreibung dessen, was ist. Der Akzent und die Schwierigkeit liegt auch dem Begriff der Wertfreiheit. Es ist wichtig, in diesem Schritt auf jede Form der Wertung, auf jedes Urteilen zu verzichten.
- Fühlen: Welche Gefühle sind in mir? Welche Gefühle sind in dem Kommunikations-gegenüber?
- Bedürfnis: Aus welchem Bedürfnis stammen diese Gefühle. Welche Bedürfnisse sind in mir, welche im Gegenüber, die die Gefühle verursachen oder mit Energie versorgen?
- Bitte: Welche konkrete Bitte an den anderen kann ich formulieren. Welche Bitte kann ich von dem Gegenüber empfangen. Es handelt sich dabei immer um eine Bitte, nie um eine Forderung oder einen Befehl. Die Bitte schließt immer auch die Möglichkeit der Nichterfüllung mit ein.

Die zwei Formen, in denen diese vier Komponenten zu beachten sind, sind zum einen das eigene Artikulieren, also das, was ich in mir wahrnehme und meinem Gegenüber sage. Die andere Form ist aber das empathische Wahrnehmen des Gegenübers, also das, was ich bei ihm wahrnehme, an Gefühlen und Bedürfnissen spüre und welche Bitten ich daraus höre, auch wenn sie nicht expliziert artikuliert werden (können).

Dieses Modell kann man von der Kommunikation im engeren Sinn, also z.B. einem Gespräch zwischen zwei Menschen auf andere Formen der Sozialität im weitesten Sinn übertragen. Schon in Gesprächen ist es oft nicht möglich, Gefühle, Bedürfnisse und Bitte des Gegenübers zu erfragen. Aufgabe ist es dann, diese durch Empathie zu erspüren, erahnen oder intuitiv zu erfassen. Dies ist immer auch problematisch, da der subjektiv, spekulative Charakter dieser Annahme das Gegenüber nur vage umkreisen kann, sich immer nur ungefähr und unsicher nähern kann. Und doch scheint mir diese Methode ein hilfreiches Instrument, Kommunikation in konstruktiven Formen zu führen, da der antizipatorische Perspektivwechsel, trotz aller notwendigen Relativierung aufgrund seines spekulativen Grundcharakters, wie auch die introperspektivische Suche nach Empfindungen und Sehnsüchten helfen kann, die Wahrnehmung aus einer konfliktorientierten Engführung in eine kooperationsorientierte Öffnung zu weiten.

Die von Rosenberg entwickelte Methode der Kommunikation kann auch für den Gegenstand dieser Arbeit von gewinnbringendem Nutzen ist, indem eine Ahnung davon zu gewinnen ist, was die Menschen, zu denen Kirche im allgemeinen und Pfarrer in oder Pfarrer im Besonderen gesandt sind, fühlen, wessen sie bedürfen und was sie uns als Kirche oder Pfarrer eventuell bitten, auch wenn sie es nie so artikulieren würden, könnten oder wollten. Bevor jedoch auf die Gefühle und Sehnsüchte eingegangen werden kann ist die Lebenswirklichkeit möglichst objektiv wahrzunehmen und zu beschreiben, was dem ersten Punkt der Rosenbergschen Kommunikationsregeln entspricht.

Rosenberg fragt in seinem dritten Schritt nach den Bedürfnissen. Ich würde davon abweichend lieber nach den Sehnsüchten als nach den Bedürfnissen fragen. Der Begriff Bedürfnis bezeichnet für mich ein Defizit, ist eher nach hinten gerichtet: Es scheint etwas zu fehlen, was mal da war, was eigentlich dazu gehört. Sehnsucht ist für mich dagegen eher ein Begriff, der nach vorne gerichtet ist. Er ist offener, orientiert sich nicht an einem Defizit, sondern an einem Ziel.

the question is determined by the substance of the answer. Nobody is able to ask questions concerning God, revelation, Christ, etc., who has not already received some answer. So we can say: With respect to man's ultimate concern the questions contain the substance of the answer, and the answers are shaped by the form of the questions."¹⁹

Das Alter dieses Zitates wird deutlich, da sich die Situation insofern markant verändert hat, dass die Frage wohl nicht mehr in religiösen Begrifflichkeiten gestellt wird, weil die Entkirchlichung derart fortgeschritten ist, dass von einer bereits empfangenen Antwort nicht mehr so dezidiert ausgegangen werden kann, wie Tillich das tat. Wenn aber die Frage – wie sich zeigen wird - so viel diffuser, ambivalenter, fluider, gestellt wird, als Tillich das voraussetzte, sie aber in ihrer Form, also in ihrer Diffusität, Ambivalenz, Fluidität, die Form der Antwort prägt, wie kann dann eine solche Antwort formiert sein?

Die Frage, die als Grundfrage der Arbeit das Feld der Überlegungen öffnet, ist so beschaffen, dass sie ein weites Feld öffnet. Entsprechend dieser Weite ist das Forschungsprogramm dieser Arbeit zu konfigurieren, konkreter, die Methode der Korrelation umzusetzen.

Ein naheliegendes Verfahren einer wissenschaftlichen Zweckarbeit scheint zu sein: Ein eingegrenztes, überschaubares Feld möglichst genau wahrzunehmen um dann von diesem Kleinen Schlüsse in das Größere, Allgemeinere zu ziehen, indem die Bedeutung des Wahrgenommenen in Verhältnisse gesetzt wird. Die Vorteile dieses Verfahrens liegen auf der Hand: Die gründliche und in die Tiefe gehende Untersuchung dient als Basis einer Einordnung der Ergebnisse um dann Schlüsse zu ziehen für weitreichendere Implikationen oder Konsequenzen.

Durch die Weite des Feldes, die durch die Ausgangsfrage geöffnet wurde, scheint dieser Verfahrensweg hier verschlossen. Im Gegenteil ist die in der Frage schon angelegte Weite durch eine weitere Weitung noch einmal zu öffnen, indem erst einmal der Blick vom Pfarrberuf weg auf die Situation gerichtet werden, in der die Menschen, zu denen der Pfarrberuf meinem Verständnis nach gesandt ist, leben. Die Frage nach dem Pfarramt weitet sich so, um die Hintergründe der, dieses Amt in die Krise geraten lassenden Verschiebungen in den Blick zu nehmen.

Weitung ist notwendig - jedoch nicht nur in der Wahrnehmung des weiten Feldes der Lebenswirklichkeiten, in die das Pfarramt gestellt ist, sondern auch im Blick darauf, dass dieses Amt nicht isoliert in diesem Feld verortet ist, sondern als Teil einer Konstruktion eines komplexen und äußerst ambivalenten Gebildes. Der Pfarrberuf ist nicht nur im Kontext der Weite der Lebenswirklichkeiten zu sehen, sondern ebenso in seiner Verwurzelung der Organisation institutionalisierter Religion – der christlichen Kirche, hier ganz konkret der evangelischen Kirche in Deutschland. Die oben erwähnten Herausforderungen des Pfarrberufes verschärfen sich dadurch insofern, als dass nicht nur Gewicht und Größe der Theologie und die Bedeutung der in dieser Wissenschaft geschulten Menschen in der Erwartung und Wahrnehmung der Menschen immer geringer wird, sondern dass die Haltung der Menschen gegenüber der Organisation des Christentums in Form der aktuellen Kirchen immer kritischer wird.

Nach diesen Weitungen der Wahrnehmung der Situation und der Einbindung des Pfarramtes in die Organisation der Kirche geht dann die Bewegung dieser hier gemachten

¹⁹ Ders.: The Problem of Theological Method (1947), S. 311

Überlegungen in der Erarbeitung der theologischen Antwort von der Weite, Größe, dem Allgemeineren zum Kleinen, immer Kleineren, um einen zentralen Punkt in einem Minimum zu finden.

Die nicht zu vermeidenden Nachteile dieses Vorgehens liegen ebenso auf der Hand, wie die Vorteile des Verfahrens, vom Kleinen zum Großen zu gehen: eine gewisse Oberflächlichkeit, fehlende Tiefe und dadurch auch scheinbar fehlende wissenschaftliche Valenz durch fehlende direkte empirische Erhebungen. Diese Nachteile versuche ich durch den Bezug auf Texte, die diesen direkteren Zugang, diese ‚Tiefenarbeit‘ aufweisen, oder sich auf Texte beziehen, die diese aufweisen oder sich auf Texte beziehen, die sich auf Texte beziehen, die diese Tiefenarbeit aufweisen etc., zu kompensieren.²⁰ Mit Michel de Certeau: „... trotz der Fiktion der leeren Seiten schreiben wir immer über etwas Geschriebenes ...“.²¹

Der Vorteil dieser Vorgehensweise liegt darin, dass sie zum einen auf die Weite der Fragestellung angemessen reagiert, zum anderen aber durch die Reduktion des Prozesses einer Minimalisierung des Betrachtungsfokus zu einer Konzentration kommt, aus der Identitätskonstruktion und dann Neues in der Erarbeitung der Implikationen ermöglicht, die Ermöglichungsräume öffnen können.²²

²⁰ Anders ausgedrückt lässt sich das auch so beschreiben: Die Methode der Korrelation erscheint mir im Blick auf dieses Problem eine sinnvolle Methodik, indem sie empirische Wahrnehmung mit theologischen Aussagen korreliert. Durch die Weite des zu bedenkenden Feldes entscheide ich mich dafür, die Wahrnehmung der Wirklichkeit mit Hilfe von Wahrnehmungen 2., 3., bzw. 4. Ordnung vorzunehmen.

Ich meine damit folgendes: Wahrnehmungen sind immer die Wahrnehmungen eines Subjektes, das etwas erlebt und in seinem Erleben wahrnimmt. Begrifflich unterscheide ich Erlebnis von Erfahrung weiter unten insofern, dass das Erleben das originär Widerfarnis benennt und die Erfahrung die Integration des Erlebten zur subjektiven Wahrnehmung und Einbindung in das System der Selbstnarrationen bezeichnet. Wahrnehmungen erster Ordnung bezeichnen diese zur Erfahrung verarbeiteten Erlebnisse des Subjekts.

Wahrnehmungen zweiter Ordnung sind dagegen Wahrnehmungen, die eine zweite Person von den Wahrnehmungen der ersten Person macht, indem letztere von ihnen erzählt. Dieses Erzählen setzt die mehr oder weniger bewusste Entscheidung der ersten Person voraus, was und wie sie von den Wahrnehmungen erster Ordnung mitteilen möchten.

Quantitative oder qualitative empirische Erhebungen sind in dieser Terminologie Methoden der Wahrnehmung zweiter Ordnung, wobei die qualitativen Studien meines Erachtens den Vorteil haben, die bewussten Entscheidungen der erzählenden und mitteilenden Person in den Blick nehmen zu können.

Wahrnehmungen zweiter Ordnung sind auch Wahrnehmungen von Texten, die eigenen Wahrnehmungen, Meinungen, Gedanken reflektieren und teilen, also z.B. Essays, Monographie etc.. Hier ist der Übergang zu Wahrnehmungen dritter Ordnung fließend, da diese Texte häufig auf Wahrnehmungen zweiter Ordnung Bezug nehmen.

Denn Wahrnehmungen dritter Ordnung sind entsprechend Wahrnehmung der Wahrnehmungen zweiter Ordnung mit ihren Analysen und Interpretationen. Wahrnehmungen vierter Ordnung sind dann Wahrnehmungen der dritten Ordnung usw. ... Wenn meine Wahrnehmungen sich neben meinen Wahrnehmungen erster Ordnung vor allem auf Wahrnehmungen 3. und 4. Ordnung stützen, dann heißt das, dass ich auf eigene empirische Studien der Wahrnehmung 2. Ordnung verzichte um mich stattdessen auf solche und andere Texte beziehe. Diese Wahrnehmungen von Texten erfolgt an wenigen Stellen metaphernanalytisch, sonst aber überwiegend lediglich bezugnehmend.

Bei diesen Wahrnehmungsprozessen geht es meinem Verständnis nach um ein hermeneutisches Verfahren im Sinne Gadammers, dass das eigene Vorverständnis, - hier besonders geprägt auch durch die existentielle Verwicklung des Verfassers in die Fragestellung - durch die Konfrontation mit anderen Wahrnehmungen und Meinungen kritisch hinterfragt wird und diese ebenso kritisch hinterfragt (vgl. Hans Poser: Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung. Stuttgart 2021², S.228ff). Diese Wahrnehmungen sollen dann mit theologischen Impulsen korreliert werden.

²¹ Michel de Certeau: Kunst des Handelns, S. 101

²² Ist das erstgenannte Vorgehen, die Konfiguration einer wissenschaftlichen Zweckarbeit vom möglichst Kleinen zum Großen, als eine steigende Strecke vom Konkreten zum Allgemeinen geometrisch denkbar, ist das von mir gewählte Vorgehen eher parabolisch zu sehen, genauer in einer Kurve, die erst parabolisch steigt und dann ebenso parabolisch fällt um danach wieder zu steigen: Von einer schon weiten Ausgangsfrage, weitet sich die Überlegung in zwei Schritten um die Situation in ihrer Weite zu erfassen um dann immer weiter in einem Minimalisierungsprozess der theologischen Reflexion die Konsequenzen der weiten Wahrnehmungen für den Pfarrberuf zu bedenken. An einem sehr tiefen Punkt, dem Scheitelpunkt der Parabel, einer minimalen Geste, die eine Haltung ausdrückt, lässt sich meines Erachtens dann das Wesen einer möglichen Bestimmung des Pfarrberufes finden. Der dann steigende Ast, der die Folgen dieser Wesensbestimmung in die konkrete Ausübung des Amtes entfaltet, kann in dieser Arbeit dann nur andeutend skizziert werden.

Wesentlich an dieser Methodenwahl ist, dass die Theologie einen angemessenen Raum bekommt. Denn, so viel sei an dieser Stelle schon bemerkt, die oben schon angedeutete Marginalisierung der Theologie auch im innerkirchlichen Diskurs erscheint als ein Symptom und gleichzeitig als eines der Grundprobleme des kirchlichen Denkens in der Suche nach passenden Antworten auf die Herausforderungen vor denen nicht nur der Pfarrberuf, sondern die Kirche insgesamt gestellt sind.

Diese noch später zu belegenden Theologiefälle auch in kirchlichen Diskursen ist ein Symptom des Problems, da sie eine mehr oder weniger bewusste Übernahme eines Rahmens, der Wahrnehmen, Denken und Reden prägt, spiegelt, der wesentlich ursächlich für problematische Seiten der Ambivalenzen der Gegenwart ist. Einer rein empirischen Bearbeitung dieser negativen Seiten der Ambivalenzen fehlt aus theologischer Perspektive ein Lösungsansatz.

Nach der sogenannten ‚empirischen Wende‘ und ihrer Öffnung der Theologie hin zu empirischer Beobachtung scheint dieser Impuls sich aber derart verselbständigt zu haben, dass das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wurde um möglichst objektive verifizier- bzw. falsifizierbare Aussagen treffen zu können.

Jedoch: Die Vorstellung, ein ‚rein empirischer‘ Blick sei neutral und objektiv, übersieht den normativen Charakter jeder Beschreibung. Jede Darstellung ist zumindest im Keim Urteil. Jeder Deskription haftet auch, und sei es noch so verborgen, etwas Normatives an. Dieser Zusammenhang wurzelt in der subjektiven Gebrochenheit jeder Wahrnehmung, die – und sei das Bemühen um Objektivität noch so groß – immer impliziert ist. Jede Form von Objektivität ist gebrochen, weil alles Denken und Wahrnehmen in dem gefangen ist, was Wittgenstein 'ein Bild' nennt, Taylor den 'immanenten Rahmen'.²³ Dieses Bild oder dieser Rahmen besteht aus der Vorgabe der Sprache mit ihren Begriffen und Strukturen aber auch aus den Wertungen, Sichtweisen, Ideen und Bildern, die wir internalisiert haben. Das Problem scheint nun zu sein, wie sich zeigen wird, dass dieser immanente Rahmen des Denkens und Wahrnehmens genau von diesen Diskursen und Pragmatiken geprägt ist, die ursächlich die Lebenswirklichkeit in ihren die Menschen herausfordernden Seiten bestimmen.²⁴

Theologiefälle bedeutet, dass auf theologische Argumente, Bezug auf Traditionen, theologische Begriffe, Modalitäten und Strategien gänzlich verzichtet wird, oder aber, dass in diese ein anderer Diskurs mehr oder wenig offen eingezeichnet wird durch die Wahl von Begriffen, Themen, Metaphern, die aus einem anderen Diskurs übernommen und in den theologischen eingefügt werden. In dieser Vermischung kann eine problematische Spannung entstehen, dann, wenn der eingefügte Referenzrahmen dem theologischen Referenzrahmen eigentlich unvereinbar ist.

Es gilt, diese Einfügungen und Auslassung in innerkirchlichen Diskursen und eigentlich theologischen Entwürfen und Denkformen nachzugehen.

²³ Vgl. Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe Band 1, Frankfurt a.M. 2006, S.300, Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2012, S. 915, Siehe auch unten 2.1.9.

²⁴ So wichtig es ist, den eigenen immanenten Rahmen gilt es im Blick zu halten, so erhellend kann es sein, sich auf die Suche nach solchen ‚Rahmenvorgaben‘ in Worten anderer zu machen. Ein hilfreicher Weg, um auf die Spur des in einzelnen Positionen oder Ideen verborgenen immanenten Rahmens zu kommen, ist zu schauen, wie Diskurse formatiert sind, d.h. mit welchen Begrifflichkeiten, welchen Strategien, welchen Äußerungsmodalitäten argumentiert wird.

Im Rahmen der Methode der Korrelation ist zu prüfen, welche Begrifflichkeiten, Strategien etc. möglichen theologischen Antwortversuchen zugrunde liegen, um zu überprüfen, ob und inwieweit noch ein Gegenüber zur Frage gebildet werden kann, was meines Erachtens die Voraussetzung einer Korrelation ist. Will ich Gleiches mit Gleichem korrelieren, kommt das einer simplen Verstärkung eben dieses Gleichen gleich. Um die Theologie mit der Situation zu korrelieren, darf die Theologie nicht in der Situation aufgehen, oder der theologische Referenzrahmen derart durch fremde Referenzrahmen ersetzt oder modifiziert werden, dass er als solcher nicht mehr wirken kann. Die postulierte Theologieförderung, bzw. die Amalgamierung des theologischen Diskurses²⁵ mit theologieförderung und christlicher Theologie wesentlich parasitären Diskursen²⁶, wird so als Symptom des Problems und ebenso als problematische Ursache kirchlicher Schwierigkeiten im Umgang mit der Krise deutlich werden.

Der Aufbau dieser Arbeit lässt sich wie folgt skizzieren:

Entsprechend der Methode der Korrelation steht am Anfang die Wahrnehmung der ‚Frage der Situation‘. Diese geschieht, wie gesagt, in einer doppelten Weitung der eigentlichen Fragestellung weg vom Pastoralen Amt in dem Versuch, erstens entscheidende Aspekte der Lebenswirklichkeiten der Menschen wahrzunehmen und zweitens die Einbindung des Pfarrberufes in die organisierte Form der christlichen Religion zu bedenken.

Im zweiten Teil wird versucht, eine Orientierung zu gewinnen, wie diese ‚Frage der Situation‘ mit einer möglichen ‚Antwort der Botschaft‘, mit anderen Worten wie die Wahrnehmungen der Empirie mit der Theologie in Verbindung gebracht werden können. Dazu wird erst ein Überblick über aktuelle pastoraltheologische Entwürfe gegeben, die dann auf die Analyse der Anfrage der Situation hin geordnet werden. Über die schon angedeutete Problematisierung der innerkirchlichen Marginalisierung und Amalgamierung des theologischen Diskurses soll dann eine generelle Positionierung erfolgen.

Im dritten Teil, der eine mögliche ‚Antwort der Botschaft‘ näher bearbeitet, werde ich theologisch in einem Prozess der Minimalisierung versuchen, einen möglichen Kern des Wesens des pastoralen Dienstes in den Blick zu nehmen – und zwar im Blick auf die durch die Situation gebotenen Herausforderungen und notwendigen Abgrenzungen. Dieser mögliche Kern wird in einer Grundhaltung der Öffnung bestimmt, die wiederum das Wesen des Gebetes ausmacht, wie zu zeigen sein wird.

²⁵ Vgl. Birgit Klostermeier: Das unternehmerische Selbst der Kirche. Eine Diskursanalyse. Berlin 2011. Sie schreibt: „Die zunehmende Einschreibung und Normalisierung [neoliberaler Praktiken und Strategien, C.E.] verläuft über die ... Strategien der Amalgamierung. Die Wissensbestände und Ressourcen des kirchlich-theologischen Diskurses werden aktiviert in ihrer hohen Affinität zu den Programmatiken und Praktiken des neoliberalen Diskurses.“ S. 353

²⁶ Vgl. Walter Benjamin: Kapitalismus als Religion. Er schreibt: „Der Kapitalismus hat sich ... auf dem Christentum parasitär im Abendland entwickelt, dergestalt, dass zuletzt im wesentlichen seine Geschichte die seines Parasiten, den Kapitalismus ist. In: Walter Benjamin: Kairos. Schriften zur Philosophie. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Ralf Konersmann, Frankfurt a.M. 2007, S. 111

I Weitung - Wahrnehmung des Horizonts

2. Zur Frage gewordene Lebenswirklichkeiten

2.1. Lebenswirklichkeiten

Die Wirklichkeit ist komplex und als solche kann sie in ihrer Komplexität immer nur bruchstückhaft beschrieben werden. Das ist keine neue Erkenntnis, sondern galt schon immer. Beschreibungen unserer komplexen Lebenswirklichkeit können immer nur fragmentarisch, skizzenhaft sein. Daher ist auch als Überschrift der Plural gewählt worden. Durch die Fragmentierung der Wirklichkeit erscheint sie nicht als eine, sondern als eine Vielzahl. Fragmentierung bedeutet Pluralisierung.

Die Wahrnehmung der Situation im Sinn der Methode der Korrelation kann also nur einzelne Aspekte erfassen, die dann zu skizzieren sind.²⁷

Es ist nahezu unmöglich, komplexe Prozesse und Dynamiken in konkreter Gestalt kristallisieren zu lassen. Auch wenn das schriftlich Fixieren als ein Kristallisationsprozess von Wahrnehmungen, Geschehnissen oder auch Ideen gesehen werden kann, wäre der Anspruch, damit Wirklichkeit in Gänze zu erfassen, zu groß. Es bleibt immer ein diffuser, unkonkreter, offener Rest.

Ebenso wenig lässt sich behaupten, dass die Perspektive, die die Skizzen der Aspekte der Wirklichkeiten eröffnen, so etwas wie ein Panorama bilden könnte. 'Eine Summe von Blickwinkeln' beschreibt das Mögliche wohl besser als 'Panorama', da dem Wort Panorama so etwas wie Umfassung, Totalität, Abgeschlossenheit anhaftet.

Ziel ist also, dass die Skizzen einen Zugang zu einer offenen Perspektive der Wirklichkeit eröffnen.²⁸

²⁷ Diese Aspekte, die zu skizzieren sind, werden mit Begriffen benannt werden. Diese Wörter lassen sich mit der Metapher der Passwörter in ihrer Funktion gut beschreiben.

Jean Baudrillard schreibt: „Paßwörter ... Der Ausdruck scheint mir eine gleichsam initiatorische Art und Weise, ins Innere der Dinge einzudringen, ohne sie deshalb zu katalogisieren, ganz gut zu beschreiben. Denn Wörter sind Träger von Ideen, sie generieren sie, und zwar mehr noch als andersherum. Als magische Operatoren mit gewissem Charme übermitteln sie nicht nur diese Ideen und Dinge, sondern sie selbst werden zu Metaphern und verwandeln sich in einer Art Spiralbewegung ineinander. Auf diese Weise sind sie Überträger und Schmuggler von Ideen (passeurs d'idées). ... Weil Wörter also hinüber und herüber gehen (passent), weil sie sterben (trépassent), sich in Metamorphosen verwandeln und gemäß unvorhergesehener, unkalkulierbarer Filiationen zu Überträgern und Schmugglern (passeurs) von Ideen werden, scheint mir der Ausdruck „Paßwörter“ die Möglichkeit zu bieten, die Dinge noch einmal aufzugreifen, indem ich sie zum einen in ihrer konkreten Gestalt kristallisieren lasse, sie gleichzeitig aber auch in eine offene, Panorama-artige Perspektive stelle.“ (Jean Baudrillard: Paßwörter, Berlin 2002, S. 9f).

Eine weitere Bedeutung des Ausdrucks Passwort, den Baudrillard hier nicht erwähnt, scheint mir in diesem Kontext auch erhellend: Passwörter überschreiten Grenzen und eröffnen einen Zugang. In der Zeit des Internets braucht man für jede verschlüsselte Seite einen Zugang durch ein Passwort. Vergesse ich das Wort, verliere ich den Zugang. Finde ich das Wort, öffnet sich mir eine Seite. Passwörter sind Öffnungen.

²⁸ Die Auswahl der Aspekte versucht besonders relevante und prägende Aspekte der Lebenswirklichkeit in der Postmoderne in den Blick zu nehmen. Zur Begrifflichkeit: Die Vielfalt der Bezeichnungen der Gegenwart ist verwirrend. Es ist unter anderem die Rede von der 'zweiten Moderne', der Spätmoderne, der Postmoderne. Entscheidend für die Wahl des Begriffes scheint mir, ob man von einem Bruch oder einer Kontinuität zwischen der vergangen und der gegenwärtigen Zeit ausgeht. Da aber, wie wahrscheinlich zu allen Zeiten, ein Zeitenwandel Veränderungen aufweist, die sowohl bruchartig als auch evolutionär sein können, wie aber auch konstante Elemente beibehält geht es bei der Entscheidung um Gewichtungen. Mir

Die durch die Milieustudien deutlich herausgearbeitete Differenziertheit unserer Gesellschaft durch die Unterscheidungen der verschiedenen Milieus, widerspricht dem Versuch der Beschreibung von prägenden Aspekten und Tendenzen von gesamtgesellschaftlicher Relevanz nur bedingt. Sicher treffen die im Folgenden gemachten Skizzen nicht alle Milieus in gleicher Weise. Tendenziell beziehen sich diese mehr auf die Milieus, die die Sinusstudie dem wandlungsoffenen Bereich zuordnet. Trotzdem kann von einer gesamtgesellschaftlichen Relevanz gesprochen werden, da die umrissenen Tendenzen - auch wenn sie in einigen Milieus geringere Auswirkungen zu haben scheinen - kultur- und gesellschaftsprägende Kräfte haben.

Dieser nun folgende erste Schritt von Wahrnehmungen hat also eher einen sammelnden Charakter. Wie ein Streifzug durch eine Welt der Beschreibungen der Gesellschaft und der Bedingungen des Lebens der Einzelnen in ihr, bei dem eklektisch Wahrnehmungen Anderer wie Früchte eingesammelt werden. Nicht alle Früchte, die es zu finden gäbe: eklektische Sammlung auf einer Wanderung durch überwiegend soziologische Landschaften in einer eher schlendernden Gangart ...

2.1.1. Erfahrung als Grundlage

Wir suchen Erfahrungen. Die ganze Freizeitindustrie lebt von dieser Grundsuche. Menschen fahren in den Urlaub, um Erfahrungen zu suchen, machen Extremsport, um extreme Erfahrungen zu machen, gehen ins Fußballstadion, ins Kino, ins Restaurant, um etwas zu erfahren, was nicht Alltag ist. Aber nicht nur im Bereich der Freizeitaktivitäten ist die Suche nach der Erfahrung eine Grundmotivation menschlichen Handelns. Aber was ist es, was wir da eigentlich suchen? Erlebnisse, die uns fühlen lassen, dass wir leben? Geht es mehr um erleben oder erfahren? Oder sind Erlebnis und Erfahrung Synonyme?

Gerhard Schulze redet von Erlebnissen. Er schreibt in seinem Buch „Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart“, dass die Grundhaltung aller Menschen der Gesellschaft die Suche nach Erlebnissen ist. Auch wenn er im Weiteren seiner Arbeit differenziert die einzelnen Milieus der Gesellschaft betrachtet, liegt all den Differenzierungen diese allen gemeinsame Erlebnisorientierung zugrunde. „Vielfalt entsteht aus einer grundlegenden Gemeinsamkeit...“.²⁹ Diese Erlebnisorientierung ist so umfassend, dass er schreiben kann:

„Es gibt in unserer Gesellschaft ein fast universelles Grundmuster der Beziehung von Mensch und Welt. Viele Facetten unserer sozialen Wirklichkeit lassen sich

scheint, dass durch die revolutionären Entwicklungen in der Kommunikationstechnologie und ihrer allgemeinen Nutzung, es gerechtfertigt ist, von einem epochalen Bruch zu sprechen, der rechtfertigt, trotz evolutionärer Entwicklungen und konstanten Elementen von einem 'Nach' zu reden, obwohl diese Begrifflichkeit immer auch das Problem hat, etwas Finales anklingen zu lassen, als ob es nach dem 'Nach' kein Nach mehr gäbe. Ich verwende trotz des letztgenannten Problems im weiteren Verlauf dieser Arbeit den Begriff Postmoderne im von Lyotards Schrift 'Das postmoderne Wissen' geprägten Sinn, um die Tiefe der Veränderungen zu betonen.

²⁹ Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2005, S. 36

besser verstehen, wenn den Menschen eine Perspektive unterstellt wird, die im Folgenden als Erlebnisorientierung bezeichnet werden soll.“³⁰

Er führt dann aus, dass eine Innenorientierung des Menschen die früher vorherrschende Außenorientierung verdrängt hat. „Außenorientierte Lebensauffassungen zielen primär auf eine Wirklichkeit ab, die sich der Mensch außerhalb seiner selbst vorstellt, innengerichtet Lebensauffassungen verweisen auf das Subjekt.“³¹ Die Innenorientierung zielt darauf im Subjekt selbst etwas auszulösen, was es sich gut fühlen lässt. „Der kleinste gemeinsame Nenner von Lebensauffassungen in unserer Gesellschaft ist die Gestaltungsidee eines schönen, interessanten, subjektiv als lohnend empfundenen Lebens.“³²

Dieser Wandel von einer Außenorientierung zur Innenorientierung wurde dadurch ermöglicht, dass unsere Gesellschaft von einer Mangelgesellschaft zu einer Überfluggesellschaft wurde. Nicht die Not und der Kampf ums Überleben bestimmen das Leben der Menschen heute, sondern die Fülle von Möglichkeiten und damit der Zwang, sich zu entscheiden. Das Verhältnis des Subjekts zu der es umgebenden Situation hat sich verändert. Früher, so Schulze, begrenzte die Situation das Subjekt, heute bietet sie an. Dementsprechend wirkte das Subjekt früher auf die Situation ein, um sie zu verändern, heute wählt es aus.

„Einwirken ist das Verändern der Situation durch Bearbeitung; Wählen ist das Verändern der Situation durch Umorganisieren von Verknüpfungen (situative Komponenten, mit denen das Subjekt verknüpft ist, sind beispielsweise Waren, Ambientes, Fernsehprogramme, Institutionen, berufliche Umwelten, Personen).“³³

Das Lebensprojekt erlebnisorientierter Menschen ist nach Schulze das Projekt des schönen Lebens, wobei offenbleibt, was jeweils als 'schön' verstanden wird.

„Das Projekt des schönen Lebens hat also keinen bestimmten Kurs, doch impliziert es zumindest einen bestimmten Selbstbezug des Menschen. Er achtet darauf, wie er erlebt und versucht die Umstände so zu arrangieren, dass er es schön findet.“³⁴

Bis hierher scheint alles gut: Mangel und Armut sind Wohlstand und Überfluss gewichen, dass nicht nur die kleinen Eliten einer Gesellschaft es sich leisten können, innenorientiert dem Projekt des schönen Lebens zu folgen. Jedoch wird aus der Fülle der Möglichkeiten ein Zwang zur Wahl.

„Abgelenkt von der Unüberschaubarkeit der Möglichkeiten, sich selbst als Person zu entwerfen und zu variieren, übersieht man, dass auch Freiheit den Charakter einer Bedingung hat. Gerade die mit der Veränderung der materiellen Lebensverhältnisse verbundene Ausuferung der Wahlmöglichkeiten enthält einen Anreiz zur Selbstkonstruktion des Subjekts, der wie ein Sachzwang wirkt: Erlebe dein Leben!“³⁵

Orientierung und Krise bedingen einander: „Der Weg von der Pauperismuskrisis zur Sinnkrisis lässt sich auch als Weg von der Überlebensorientierung zur Erlebnisorientierung

³⁰ Ebd. S. 36

³¹ Ebd. S. 37

³² Ebd. S. 37

³³ Ebd. S. 50

³⁴ Ebd. S. 40

³⁵ Ebd. S. 55 f

beschreiben.“³⁶ Und etwas später fasst Schulze zusammen: „Bedroht ist nicht mehr das Leben, sondern sein Sinn“³⁷

Der Zwang zur Wahl und zur Verantwortung sein Leben selbst zu gestalten und sogar sein Ich selbst immer wieder neu zu konstruieren ist mit Verunsicherung und der Angst vor Enttäuschung und Scheitern verbunden. Und genau diese Unsicherheiten lassen dann die Menschen wieder Orientierung suchen. „Persönlicher Stil, alltagsästhetische Schemata und soziale Milieus werden primär verstanden als Konstruktionen, die Sicherheit geben sollen.“³⁸

Die Kosten der Erlebnisorientierung durch die gewonnenen Freiheiten und Wahlmöglichkeiten sind also Verunsicherung und die Angst vor Enttäuschung und Möglichkeit des Scheiterns.

In dem Zusammenhang ist hilfreich, einen Blick auf Schulzes Verständnis von ‚Erlebnis‘ zu werfen. Abweichend vom umgangssprachlichen Gebrauch des Wortes ist für ihn das Erlebnis vor allem ein Produkt der Verarbeitung im Subjekt.

„Erlebnisse werden nicht vom Subjekt empfangen, sondern von ihm gemacht. Was von außen kommt, wird erst durch Verarbeitung zum Erlebnis. Die Vorstellung der Aufnahme von Eindrücken muss ersetzt werden durch die Vorstellung von Assimilation, Metamorphose, gestalteter Aneignung.“³⁹

Er sieht vor allem die Subjektbestimmtheit, die Reflexion und die Unwillkürlichkeit als Elemente, die bei der Verarbeitung der Erlebnisse durch die Subjekte von Bedeutung sind. Mit Subjektbestimmtheit meint er das Primat der Verarbeitung des Subjektes in der Interaktion von Situation und Subjekt bei der Entstehung von Erlebnissen. Reflexion versteht er als den

„... Versuch des Subjektes, seiner selbst habhaft zu werden. Durch Erinnern, Erzählen, Interpretieren, Bewerten gewinnen Ursprungserlebnisse festere Formen. Allerdings verändern sie sich dabei auch ... Gegen den ständigen Verlust von Erlebnissen im Voranschreiten der Zeit setzt der Mensch Reflexion als Verfahren der Aneignung.“⁴⁰

Dabei bleibt allerdings immer ein für das Subjekt nicht kalkulierbarer Rest, den Schulze mit Unwillkürlichkeit bezeichnet. Trotz aller Planung bleibt das Ursprungserlebnis, also die Situation, bis zu einem gewissen Grad nicht kontrollierbar. Aber auch das Subjekt selbst ist nicht konstant gesehen und es ist nicht vorhersehbar, wie die situative Verfassung des Subjektes selbst im Moment der Verarbeitung ist.⁴¹

An diesem Punkt wird eine Unschärfe der Terminologie Schulzes deutlich. Wenn er, wie oben zitiert, behauptet, dass das Subjekt das Erlebnis nicht empfängt, sondern macht, dann aber später davon redet, dass die Situation mit dem Subjekt interagiert⁴² und dann ein

³⁶ Ebd. S. 55

³⁷ Ebd. S. 68

³⁸ Ebd. S. 72

³⁹ Ebd. S. 44

⁴⁰ Ebd. S. 45

⁴¹ Vgl. ebd. S. 46

⁴² Ebd. 45

Ursprungserlebnis, das aus der Situation zu stammen scheint, von dem Erlebnis nach der Verarbeitung im Subjekt unterscheidet, dann ist das, wenn nicht widersprüchlich so zumindest unscharf und missverständlich.

Klarer wird es meiner Meinung nach, wenn man die Begriffe Erlebnis und Erfahrung bei aller Nähe der Felder, die sie bezeichnen, nicht synonym gebraucht, sondern differenziert. So kann das Ursprungsgeschehen Erlebnis genannt werden und die Ebene der Verarbeitung dieses Erlebnisses im Subjekt Erfahrung.⁴³

Diese Unterscheidung ist auch deshalb hilfreich, weil sei neben der Unsicherheit und der Angst vor Scheitern und Enttäuschung als Begleiterscheinungen der Erlebnisorientierung ein Problem aufzeigen, dass Schulze so nicht sieht. Nicht jedes Erlebnis lässt sich offensichtlich so von den Subjekten verarbeiten, dass es integriert werden kann, oder - mit anderen Worten - in eine Erfahrung transformiert werden kann.

Hartmut Rosa beschreibt im Rückgriff auf William James das subjektive Zeitparadoxon, das besagt, dass die Dauer der Zeit des Erlebens diametral entgegengesetzt ist der Dauer der Zeit des Erinnerns. Ein Erleben, das kurzweilig ist und den Eindruck hinterlässt, dass die Zeit wie im Fluge vergeht, hinterlässt eher langanhaltende und lange Erinnerungsspuren. Im Gegensatz dazu ist eine Zeit der Langweile, eine Wartezeit oder eine Zeit gefüllt mit monotonen Handlungen kaum dazu in der Lage, lange und längere Spuren in der Erinnerung zu hinterlassen. James schreibt: „In general, a time filled with varied and interesting experiences, seems short in passing, but long as we look back. On the other hand, a tract of time empty of experiences seems long in passing, but in retrospect short.“⁴⁴

Das erstere ist nach Rosa als ein kurz-lang Schema der Erlebniszeit im Verhältnis zur Erinnerungszeit, das zweite als ein lang-kurz Schema (lange Zeit des Erlebens – kurze Zeit des Erinnerns) zu sehen.⁴⁵ Für unseren Zusammenhang wird dann vor allem interessant, wenn er neben dieses subjektive Zeitparadoxon ein weiteres Paradoxon stellt, das er Fernsehparadoxon nennt.⁴⁶ Er geht von dem Phänomen aus, dass z.B. das Fernsehschauen eine kurze Erlebniszeit hat, weil das Gesehene (im gelungenen Fall) fesselt und kurzweilig ist, aber es kaum vermag Spuren in der Erinnerung zu hinterlassen. Das bedeutet, dass es heute Erlebnisse gibt, die ein kurz-kurz Schema zu haben scheinen (kurze Erlebniszeit – kurze Erinnerungszeit). Er sieht auch die Möglichkeit eines lang-lang Schemas und nennt dafür als Beispiel Situationen im Sport, in denen bestimmte, entscheidende Momente wie in Zeitlupe zu verlaufen scheinen, obwohl sie in Bruchteilen von Sekunden geschehen. Diese Momente erwähnt auch Gumbrecht. Er beschreibt diese Momente mit der im

⁴³ Diese Unterscheidung von Erlebnis und Erfahrung hat Walter Benjamin getroffen. Hartmut Rosa führt dazu aus: „Benjamin diagnostiziert einen fortschreitenden Erfahrungsverlust in der modernen Gesellschaft, der aus der Unfähigkeit der Subjekte resultiert, die Vielzahl der schockartigen Erlebnisse des Alltags (für die ihm ebenso wie Simmel das Großstadtleben als paradigmatisch erschien) in genuine Erfahrungen zu transformieren. Erfahrung ist für Benjamin unaufhebbar an die Einbettung von Erlebtem in erfahrene Geschichte und gelebte Tradition gebunden, sie entsteht in einer 'Anverwandlung' des Erlebten mithilfe von in der Erinnerung verankerten, stabilen narrativen Mustern und im Lichte geschichtlich verbürgter, vorgängiger Erfahrungshorizonte. Erlebnisse können daher nur dann zu Erfahrungen werden, wenn sie zur je eigenen und kollektiven Vergangenheit und Zukunft in eine bedeutungsvolle Beziehung gesetzt werden können.“ Hartmut Rosa: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a.M. 2005, S. 234f

⁴⁴ James: Principles of Psychology, zitiert nach Rosa, Beschleunig, S. 229

⁴⁵ Rosa: Beschleunigung, S. 229

⁴⁶ Vgl. ebd. S. 229 ff

englischsprachigen Raum häufig benutzten Formulierung 'being in the zone'⁴⁷ und zitiert den Schwimmer Pablo Morales, der seine Rückkehr zu Leistungssport begründete mit der Sehnsucht nach „der Versunkenheit in fokussierter Intensität.“⁴⁸ Entscheidend an dieser Stelle⁴⁹ ist, dass die weit häufigere Form des kurz-kurz Schemas vor Augen führt, dass es heute eben eine Fülle von Erlebnissen zu geben scheint, die in sich kaum die Möglichkeit bieten, zu Erfahrungen verarbeitet zu werden.

Mit dieser Unterscheidung der Begriffe Erlebnis und Erfahrung, lässt sich sagen, dass es Erfahrungen sind, die die Menschen heute suchen, und nicht die Erlebnisse. Rosa stellt fest, dass in den westlichen Gesellschaften die Menschen fast 40 % ihrer Freizeit vor dem Fernseher verbringen. Er berichtet weiter von Untersuchungen, die ergaben, dass die Befragten die überwiegende Zeit ihrer Freizeit mit Beschäftigungen verbringen, die sie eigentlich nicht befriedigend empfinden. Fernsehen bekommt den geringsten Befriedigungswert aller Freizeitaktivitäten, der sogar noch deutlich unter dem Wert der Erwerbsarbeit liegt.⁵⁰ Es wird deutlich, dass nicht das Erlebnis der Gegenstand der Suche ist, sondern die Erfahrung.

In einem weiteren Punkt ist die Schulze gewählten Terminologie zu hinterfragen: Nicht nur das Wort Erfahrung scheint besser geeignet als das Wort Erlebnis, auch wäre präziser, von ‚Suche‘, statt von ‚Orientierung‘ zu reden: Orientierung ist passiver als Suchen. ‚Orientieren‘ gibt lediglich an, dass eine Richtung in Blick genommen ist; ‚Suchen‘ drückt dagegen eine Bewegung aus. In unserer Gesellschaft scheint eine derartige Sehnsucht nach Erfahrung zu herrschen, dass das Folgen dieser Sehnsucht eher mit dem aktiveren Begriff 'Suchen' als mit ‚Orientierung‘ beschrieben werden kann. Statt wie Schulze von 'erlebnisorientiert' wäre präziser, von 'erfahrungssuchend' zu sprechen.

Diese Suche nach Erfahrungen wird vom Konsumgütermarkt bewusst genutzt und gefördert. Werbung und Verkaufsstrategien lassen Produkte als Erfahrungen erscheinen, die käuflich erworben werden können, die letztlich aber eher wie ein Surrogat nach einer kurzzeitigen Befriedigung der Suche den Durst nur noch verstärken und zu neuem Konsum animieren. So wird der Konsum zu einer entscheidenden Kraft in der Gesellschaft und im Leben der Menschen heute. „Leben als Konsum“ überschreibt Zygmunt Bauman eines seiner Bücher.⁵¹ Dabei diagnostiziert er, dass der Konsum unser Leben derart bestimmt, dass die Gesellschaft bis in die zwischenmenschlichen Beziehungen hinein durch die Gesetze des Marktes bestimmt wird.

„Das existenzielle Umfeld, das man 'Konsumgesellschaft' nennt, zeichnet sich dadurch aus, dass es alle zwischenmenschlichen Beziehungen nach dem Muster und Vorbild der Beziehungen zwischen Konsumenten und ihren Konsumobjekten umgestaltet. Diese erstaunliche Leistung beruht auf der Besetzung und Kolonisierung des Raumes, der sich zwischen menschlichen Individuen erstreckt, durch Konsumgütermärkte; jenes Raumes, in dem die Fäden gesponnen werden,

⁴⁷ Hans Ulrich Gumbrecht: Unsere breite Gegenwart, Berlin 2010, S. 83

⁴⁸ Ebd., S.78

⁴⁹ Es ist auch zu fragen, ob nicht das lang-lang Schema eine Erfahrungsmodalität spiritueller Erfahrungen ist oder sein kann. Provokant gefragt: Ob nicht gerade ein lang-weiliger Gottesdienst eher die Möglichkeit in sich birgt, zu einer prägenden Erfahrung zu werden als das, als kurz-weiliges Event inszenierte, gottesdienstliche Happening?

⁵⁰ Rosa: Beschleunigung, S. 222 f

⁵¹ Zygmunt Bauman: Leben als Konsum, Hamburg 2009

die Menschen miteinander verbinden, und in dem Zäune gebaut werden, die sie trennen.“⁵²

Diese Kolonisierung der Räume durch den Markt scheint generell eine der bestimmenden Tatsachen unserer Zeit zu sein. Habermas benutzt auch das Bild der Kolonisation und schreibt: „Die These der inneren Kolonisierung besagt, dass die Subsysteme Wirtschaft und Staat infolge des kapitalistischen Wachstums immer komplexer werden und immer tiefer in die symbolische Reproduktion der Lebenswelt eindringen.“⁵³ Das ist insofern als dramatisch zu betrachten, als es direkte Auswirkungen auf das Leben der Menschen hat:

„In dem Maße wie das ökonomische System die Lebensform der privaten Haushalte und die Lebensführung von Konsumenten und Beschäftigten seinen Imperativen unterwirft, gewinnen Konsumismus und Besitzindividualismus, Leistungs- und Wettbewerbsmotive prägende Kraft.“⁵⁴

Die Macht dieser Imperative ist so groß, dass sie aus den einzelnen Individuen selber Waren macht. Bauman sagt:

„In der Konsumgesellschaft kann niemand ein Subjekt werden, ohne sich zuerst in eine Ware zu verwandeln ... Die Subjektivität des Subjekts ... ist fokussiert auf das nicht enden wollende Bemühen, selbst eine verkäufliche Ware zu werden und zu bleiben. Das wichtigste Kennzeichen der Konsumgesellschaft ... ist die Verwandlung von Konsumenten in Waren.“⁵⁵

Diese innere Kolonisation, die die gesamte Lebenswirklichkeit durchdringt, bedroht Bereiche der Lebenswirklichkeit, die eigentlich nicht nach den Gesetzen des Marktes gebildet werden können, ohne an Möglichkeiten zur Lebensentfaltung abzunehmen. In der Terminologie von Habermas:

„Es geht darum, Lebensbereiche, die funktional notwendig auf eine soziale Integration über Werte, Normen und Verständigungsprozesse angewiesen sind, davor zu bewahren, den Systemimperativen der eigendynamisch wachsenden Wirtschaft und Verwaltung zu verfallen und über das Steuerungsmedium Recht auf ein Prinzip der Vergesellschaftung umgestellt zu werden, das für sie dysfunktional ist.“⁵⁶

Das Tor aber, durch das die Imperative des Marktes in die Lebenswirklichkeiten eindringt ist gleichzeitig wohl unter anderem auch eine Konsequenz eben dieses Eindringens: Die Suche nach Erfahrungen.

Dieser mit dem Begriff Erfahrung skizzierte Aspekt der Lebenswirklichkeit ist folglich in der heutigen Zeit unentwirrbar mit einer bestimmten Form der Ökonomie verbunden, die ‚kolonisierend‘ die Lebenswirklichkeiten der Menschen erobert. Diese Form der Ökonomie, die auf eine unbegrenzte Ausweitung des Marktes in alle Bereiche der Lebenswirklichkeit zielt, ist eine kapitalistische Form der Ökonomie. Unter Kapitalismus

⁵² Ebd. S. 19

⁵³ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1995, S. 539

⁵⁴ Ebd., S. 480

⁵⁵ Bauman: Leben als Konsum, S. 21

⁵⁶ Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd II, S. 547

wird hier bis auf weiteres - mit einer Formulierung von Jean-Luc Nancy - eine ‚gewinnorientierte Verwaltung der Welt‘⁵⁷ verstanden.

2.1.2. Flexibilität als Notwendigkeit

Erfahrung als Grundlage führt zu verschiedenen Aspekten der Lebenswirklichkeiten, die als solche die Erfahrungen der Individuen prägen.

Flexibilität ist eine zentrale Forderung an das Subjekt heute. Das postmoderne Subjekt muss flexibel sein, beweglich, mobil. Nicht starr und verwurzelt wie ein Baum, sondern flexibel, aber nicht wie ein Bambusrohr, das ja klassischerweise als Gegenbild zum starren Baum gewählt wird. Denn auch das Bambusrohr, auch wenn es sich flexibel im Wind bewegen kann, ist noch verwurzelt. Das Gegenbild zum Baum, das heutige Flexibilität verdeutlichen kann, scheint eher die Feder im Wind zu sein. Da ist keine Verwurzelung mehr, kein Halt, der eine Einengung der Bewegungsmöglichkeiten bedeuten würde, sondern völlige Freiheit sich von den Winden treiben zu lassen.

Von unterschiedlichen Seiten wird diese Forderung an die Einzelnen heran-getragen, beziehungsweise in sie hinein-getragen. Flexibilität ist eine äußere Anforderung aber auch – vielleicht als Folge der äußeren Anforderung - ein innerer Zwang.

Sie erscheint als eine Folge der gewachsenen Fülle von Möglichkeiten, der die innere Notwendigkeit einzuwohnen scheint, zur Flexibilität zu nötigen. Optionalität fordert die Flexibilität, um optional bleiben zu können. Denn das Ergreifen einer Möglichkeit bedeutet immer den Ausschluss unendlich vieler anderer Möglichkeiten. Warum aber diese eine, nun einmal ergriffene, lange festhalten? Warum irgendwo und irgendwie Wurzeln schlagen, wenn doch neue, vielleicht bessere Möglichkeiten sich sofort wieder anbieten? Um den gewachsenen Möglichkeitsraum in aller Freiheit nutzen zu können, verbieten sich langfristige Bindungen, vielleicht sogar Bindungen überhaupt. Und wenn sich schon binden, dann nur locker und immer wieder leicht lösbar. Keine festen Knoten, höchstens einmal kurz festhalten ... und dann wieder loslassen, um in aller Flexibilität weiter neue Möglichkeiten kurz zu ergreifen.

Richard Sennett sieht die Flexibilität vor allem als eine Forderung, die von außen, genauer von der 'Kultur des neuen Kapitalismus'⁵⁸ an den Menschen von heute gerichtet ist und mit der er so massiv und umfassend konfrontiert ist, dass er ihr kaum ausweichen kann. Beim 'flexiblen Kapitalismus', so Sennett, liegt die Betonung

„...auf der Flexibilität. Starre Formen der Bürokratie stehen unter Beschuß, ebenso die Übel blinder Routine. Von den Arbeitnehmern wird verlangt, sich flexibler zu verhalten, offen für kurzfristige Veränderungen zu sein und weniger abhängig von Regeln und förmlichen Prozeduren zu werden.“⁵⁹

An anderer Stelle schreibt er:

⁵⁷ Vgl.: Jean-Luc Nancy: Dekonstruktion des Christentums, Berlin 2015, S.8. So auch: Rainer Bucher: Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt, Würzburg 2019, S. 20 - Diese Formulierung Nancys soll hier der Abwehr einer allzu plakativen Behandlung des komplexen Themas, die mit der Verwendung des Begriffs ‚Kapitalismus‘ oft einhergeht, dienen.

⁵⁸ So der Untertitel seines Buches 'Der flexible Mensch'

⁵⁹ Richard Sennett: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 2010, S. 10

„Das sichtbarste Zeichen dieses Wandels könnte das Motto 'nichts Langfristiges' sein. In der Arbeitswelt ist die traditionelle Laufbahn ... im Niedergang begriffen. Dasselbe gilt für das Hinreichen einer einzigen Ausbildung für ein ganzes Berufsleben. Heute muss ein junger Amerikaner mit mindestens zweijährigem Studium damit rechnen, in vierzig Arbeitsjahren wenigstens elfmal die Stelle zu wechseln und dabei sein Kenntnisbasis wenigstens dreimal auszutauschen.“⁶⁰

Nicht die Zahlen, aber die Tendenz ist heute auch unschwer in unserer Gesellschaft festzustellen. Wir leben „... in einer Welt, die von einer kurzfristigen Flexibilität und ständigem Fluss gekennzeichnet ist.“⁶¹ Sennett benutzt dafür den Begriff ‚Drift‘ oder ‚driften‘. Der Mensch driftet unter den Bedingungen des flexiblen Kapitalismus von Ort zu Ort und von Tätigkeit zu Tätigkeit.⁶² Nichts, was Halt gibt, eher wie ein auf dem Meer treibendes Stück Holz, driftet der moderne Arbeitnehmer getrieben von unsichtbaren Strömungen. Sennett sieht diese erzwungene Flexibilität sehr kritisch. Für ihn verbirgt sich hinter dem „... modernen Gebrauch des Wortes 'Flexibilität' ... ein Machtsystem“⁶³, das nur scheinbar befreit, in Wirklichkeit aber neue Unfreiheiten schafft:

„Mit dem Angriff auf starre Bürokratie und mit der Betonung des Risikos beansprucht der flexible Kapitalismus, den Menschen, die kurzfristige Arbeitsverhältnisse eingehen, statt der geraden Linie einer Laufbahn im alten Sinne zu folgen, mehr Freiheit zu geben, ihr Leben zu gestalten. In Wirklichkeit aber schafft das neue Regime neue Kontrollen, statt die alten Regeln einfach zu beseitigen – aber diese neuen Kontrollen sind schwerer zu durchschauen.“⁶⁴

Er fasst die negativen Auswirkungen zusammen:

„... die Ungewissheiten der Flexibilität; das Fehlen von Vertrauen und Verpflichtung; die Oberflächlichkeit des Teamworks⁶⁵; und vor allem die allgegenwärtige Drohung, ins Nichts zu fallen, nichts 'aus sich machen zu können', das Scheitern daran, durch Arbeit eine Identität zu erlangen.“⁶⁶

Und er folgert daraus: „All diese Bedingungen treiben die Menschen dazu, woanders nach Bindung und Tiefe zu suchen.“⁶⁷

Nicht nur in der zunehmenden Kurzfristigkeit von Bindungen in der Arbeitswelt lässt sich diese Flexibilität erkennen, sondern auch in dem Diktat der Kurzfristigkeit im privaten Kontext.

Konstanz und Kontinuität erscheinen wie Stillstand und Absterben. Leben ist Veränderung lautet der Imperativ, und zwar schnelle Veränderung.

Moden wandeln sich in immer schnellerem Tempo. Was gestern noch hip und angesagt war, ist heute schon von vorgestern. Dass hinter dem permanenten Wechsel der Moden ein

⁶⁰ Ebd. S. 25

⁶¹ Ebd. S. 36

⁶² Vgl. ebd. S. 31

⁶³ Ebd. S. 59

⁶⁴ Ebd. S. 11

⁶⁵ Für Sennett ist das Teamwork deshalb problematisch, weil sich in ihm zwar Macht zeigt, aber keine Autorität. Vgl. S. 153. „Und innerhalb des Teams stärken die Fiktionen, welche individuellen Machtkampf und Konflikte leugnen, die Positionen derer an der Spitze.“ ebd. S. 151

⁶⁶ Ebd. S. 190

⁶⁷ Ebd. S. 190

deutlich ökonomisches Interesse steht, das mit großem medialem Aufwand diesen temporeichen Wechsel forciert, sei an dieser Stelle nur erwähnt. Konsum und immer neuer Konsum ist eine Folge der Flexibilität.

Auch private Beziehungen, partnerschaftliche Bindungen scheinen zunehmend kurzfristiger.

Flexibilität fordert auch eine Ortsungebundenheit. Der flexible Mensch muss bereit sein, den Ort, an dem er lebt zu verlassen, wenn z.B. berufliche Perspektiven es erfordern. Auf die Spitze getrieben könnte man sagen, der gepackte Koffer oder der Umzugskarton ist Symbol der flexiblen Existenz. Kaum angekommen, kaum, dass die Umzugskartons ausgepackt sind, müssen sie schon wieder gepackt werden. Eine flexible Existenz ist eine transitorische Existenz. Die Frage, ob es sich überhaupt lohnt, an einem Ort soziale Wurzeln zu treiben, d.h. Beziehungen einzugehen, Freundschaften aufzubauen, erscheint durchaus berechtigt. Und wenn, dann ist es ratsam, nur lose und lockere Bindungen einzugehen, die leicht und möglichst schmerzarm wieder gelöst werden können. Das Diktat der Kurzfristigkeit scheint aber auch für intime Beziehungen zu gelten. Auch wenn die Ehe und die Idee einer lebenslangen Liebe in Treue auch heute noch im Allgemeinen ein erstrebenswertes und ersehntes Ideal sind, reden die hohen Scheidungsraten davon, dass es immer schwerer wird, dieses Ideal zu leben. Die Soziologin Eva Illouz, die den Schwerpunkt ihrer frühen Arbeiten auf die Frage der Liebe in der Gegenwart gelegt hat, behauptet, dass die Menschen heute in einem Widerspruch im Blick auf die Liebe stehen, da sie zwei sich widersprechende aber kulturell vorgegebene Ideale miteinander verbinden und versöhnen müssen. Sie schreibt:

„Indem sie die Institution der Ehe mit dem Ideal der romantischen Liebe konfrontieren, bauen modere Gemeinwesen gesellschaftliche Widersprüche in unseren Erwartungen ein, Widersprüche, die ihrerseits zu psychischen Realitäten werden. Die institutionelle Organisation der Ehe, die auf Monogamie, einer Lebensgemeinschaft und dem Zusammenlegen der ökonomischen Ressourcen zum Zweck der Wohlstandsmehrung fußt, schließt die Möglichkeit aus, eine romantische Liebe als intensive und alles verzehrende Leidenschaft aufrechtzuerhalten.“⁶⁸

An anderer Stelle redet sie davon, dass nicht die Ehe, sondern die Liebesaffäre heute eine kulturelle Vorrangstellung zu haben scheint, die auch darin wurzelt, dass die Grammatik des Warenaustausches andere gesellschaftliche Sphären zu durchdringen scheint.

„Mit ihrem transitorischen Charakter und ihrer Betonung von Vergnügen, Neuheit und Erregung ist die Affäre eine spezifisch postmoderne Erfahrung und enthält eine 'Gefühlsstruktur', die Affinitäten ... zu den Emotionen und kulturellen Werten aufweist, die von der Konsumsphäre propagiert werden.“⁶⁹

Pointiert formuliert lässt sich also sagen, dass flexible Menschen sich nicht binden, sondern konsumieren, und zwar Beziehungen ebenso wie Waren.

Wieder wird deutlich, dass die Anforderungen - oder Anrufungen des Marktes im Hintergrund dieses Aspektes der Lebenswirklichkeiten steht. Der flexible Mensch, der

⁶⁸ Eva Illouz: Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung, Berlin 2011, S. 31

⁶⁹ Eva Illouz: Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt a.M. 2007, S. 215

alles konsumiert und im Konsum dem Diktat der Kurzfristigkeit folgt, um schnell wieder neu konsumieren zu können, ist der optimale Akteur in einer ‚gewinnorientierten Verwaltung der Welt‘.

Ein anderes Beispiel der Konsequenz der verinnerlichten Forderung der Flexibilität, weit weniger existenziell als die Fragen im Feld der partnerschaftlichen Liebe aber sehr deutlich im Alltag der Gemeinde spürbar, ist die Tendenz der schwindenden Bereitschaft, sich langfristig ehrenamtlich zu binden. Nicht die Bereitschaft zum Ehrenamt sinkt, sondern die Bereitschaft der langfristigen Bindung. Für zeitlich überschaubare Projekte finden sich Menschen, die bereit sind, sich zu engagieren. Ist allerdings eine zeitliche Befristung des Ehrenamtes nicht absehbar, oder die Frist zu lange, bekommt man eine Fülle von Absagen mit der Begründung, sich nicht so lange festlegen zu können.⁷⁰ Hartmut Rosa schreibt:

„So wird etwa im Bereich des bürgerschaftlichen Engagements seit längerem ein Wandel in der Form des Ehrenamtes ... diagnostiziert ...: Jüngere Engagierte sind in schwindendem Maße dazu bereit, sich langfristig und in vordefiniertem Umfang an ein 'Amt' zu binden. Sie bevorzugen stattdessen flexibel Engagementsformen, über deren Dauer sie von Fall zu Fall befinden wollen und in denen sie über den Anteil an ihrem wöchentlichen oder monatlichen Zeitbudget flexibel entscheiden können Bürgerliches Engagement nimmt ... ebenso wie die berufliche Tätigkeit und tendenziell auch die Aktivitäten und Bindungen im Privatleben 'Projektform' an: Über Dauer, Sequenz und häufig auch Tempo wird flexibel entschieden; stets aber sind Projekte kurzfristig beendbar und in ihrer Laufzeit beschränkt.“⁷¹

Generell lässt sich in der Gemeindegarbeit aber nicht nur in der Frage des ehrenamtlichen Engagements, sondern auch in der Frage, welche Angebote angenommen werden, diese Tendenz der Wandlung von Kontinuität zu projektartiger Flexibilität feststellen. Es finden sich immer weniger Teilnehmende an festen Gruppen und Kreisen. Der Seniorenclub ist wohl in der Regel die einzige Gruppe, die noch als konstantes Angebot für eine feste Gruppe zu funktionieren scheint. Die Zeit der Gruppen scheint vorbei. Projekte und Kurse, die lediglich ein kurzfristiges Sich-einlassen und Sich-binden erfordern, scheinen den Menschen heute eher entgegenzukommen.⁷²

2.1.3. Selbstinszenierung als Lebensmodell

Nicht nur die Forderung einer Flexibilität als Notwendigkeit prägt den Erfahrungsraum der Menschen, sondern ebenso der Imperativ, sein Leben und sich selbst zu inszenieren.

⁷⁰ Die Verkürzung der Amtszeit der Presbyterinnen und Presbyter in der Rheinischen Kirche von 8 auf 4 Jahre ist als eine Reaktion auf diese damals schon spürbare Tendenz zu sehen. Allerdings hat sich die Situation weiter in dieser Richtung verschärft, dass es heute immer schwieriger wird, Menschen zu finden, die bereit sind, sich auch nur 4 Jahre zu binden.

⁷¹ Rosa: Beschleunigung, S. 366

⁷² Hier ist zu fragen, welchen Konsequenzen das für die Frage der Gemeinde als Gemeinschaft der Gläubigen hat, da Gemeinschaft ja etwas mit Kontinuität, zumindest im landläufigen Sinn, zu tun hat. Die Frage ist, ob nicht diese Haltung der Flexibilität nicht nur andere Angebotsformen, sondern auch andere Gemeinschaftsformen zur Konsequenz haben müsste. Vgl. 5.2.1.

Inszenierung ist ein Begriff aus dem Theater. Schauspieler werden von einem Regisseur in Szene gesetzt. So wie der Regisseur den Text, das Skript in das Spiel umsetzen möchte, so setzt er die Akteure in Szene.

Erving Goffman hat die Interaktion der Menschen unter diesem Gesichtspunkt untersucht und seiner Schrift den bezeichnenden Titel gegeben: ‚Wir alle spielen Theater‘⁷³ Dieses Buch stammt aus dem Jahre 1959. Schon damals wählt er diese Metapher, um die Selbstdarstellung als ein offenbar notwendiges Element des sozialen Lebens zu beschreiben. Der Unterschied zwischen damals und heute scheint aber zu sein, dass früher den Menschen Rollen oder bestimmte Handlungsabläufe vorgegeben zu sein schienen, sie sich zumindest daran stärker orientierten als heute. Kulturelle, religiöse oder traditionelle Vorgaben wirkten wie ein unsichtbarer Regisseur, der die Agierenden inszenierte. Dieser unsichtbare Regisseur von damals scheint heute jedoch das Theater gänzlich verlassen zu haben.

Das Ich inszeniert sich heute selbst. Alte Regieanweisungen, traditionelle Vorgaben, Regeln, Ordnungen haben sich verflüssigt wie ein Gebäude aus Sand, dass von der Flut ins Meer der Möglichkeiten geholt wird. Das Ich inszeniert sich in einer scheinbaren völligen Freiheit, so wie es sich inszenieren will.

Scheinbar, denn es ist doch Kräften ausgesetzt, die sich mit einem Mantel der Freiheit zu tarnen scheinen. So ist auch die Möglichkeit der freien Selbstinszenierung wohl eher ein Zwang zur Selbstinszenierung, der sich das Subjekt nicht entziehen kann.

Ulrich Bröckling sieht den Zwang, sich selbst als unternehmerisches Selbst zu verstehen und zu verwirklichen. Im Hintergrund seiner Überlegungen steht eine Sicht der Subjektivierung, die aus gesellschaftlichen Vorgaben und Verarbeitungen des Selbst entsteht. Der auf Foucault zurückgehende Begriff der Gouvernamentalité⁷⁴ hilft ihm die Formen der Selbstregierung des Subjektes zu analysieren. Für ihn ist offensichtlich, dass die Ökonomie nicht mehr ein Lebensbereich neben anderen ist, sondern mittlerweile die Gesamtheit des menschlichen Handelns, Denkens und Fühlens durchdrungen hat.

„Die Anrufungen [verstanden im Sinne Louis Althussters als Ineinander von gesellschaftlichen Vorgaben und Selbstkonstitution⁷⁵, Anm. von C.E.] des unternehmerischen Selbst sind totalitär. Ökonomischer Imperativ und ökonomischer Imperialismus fallen darin zusammen. Nichts soll dem Gebot der permanenten Selbstverbesserung im Zeichen des Marktes entgegen.“⁷⁶

Entsprechend überschreibt er einen Aufsatz zur Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement - so der Untertitel - mit der Überschrift: 'Totale Mobilmachung'.⁷⁷ Das Subjekt sieht sich, und versucht sich zu verwirklichen, nach den Gesetzen des Marktes, geführt wie ein Unternehmen. Er sieht eine

⁷³ Erving Goffman: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München 2011

⁷⁴ Abgeleitet von dem französischen Wort 'gouvernemental'. Auch wenn Sennelart wohl mit Recht darauf hinweist, dass sich Lemke irrt, wenn er Gouvernamentalität als Zusammenziehung der Begriffe 'gouvernement' und 'mentalité' herleitet (vgl. Klostermeier, Birgit: Das unternehmerische Selbst der Kirche. Eine Diskursanalyse, Berlin 2011, S. 32, Fußnote 34) bleiben die beiden Wortbestandteile gouverner – regieren und mentalité – Denkweise erläuternde Grundlage beider Begriffe, gouvernemental und gouvernementalité.

⁷⁵ Vgl. Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M. 2007, S. 27

⁷⁶ Ebd. S. 283

⁷⁷ In: Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (Hrsg.): Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a.M. 2000, S. 131 ff

„... Hegemonie managerialen Denkens in nahezu allen Lebensbereichen, nicht als Alternative *zum*, sondern als spezifischer Rationalitätstyp und Ensemble von Techniken für das erfolgreiche Bestehen *im* Kapitalismus ...“⁷⁸

Hier gibt es kein Entrinnen:

„Weil die unternehmerische Anrufung einer Logik der Entgrenzung folgt, gibt es kein Jenseits der Grenzen, sondern allenfalls Räume, in denen der Sog stärker oder schwächer wirkt, der Imperativ unternehmerisch zu handeln, mehr oder weniger von anderen Anrufungen überlagert wird.“⁷⁹

In diesem Zwang, sich selbst als seinem eigenen Unternehmen unternehmerisch zu begegnen, wurzelt die Notwendigkeit zur Selbstdarstellung, um die eigene Wettbewerbsfähigkeit zu erhöhen. Neoliberale Gouvernamentalität bedeutet im Kern die Förderung des Wettbewerbs. Regieren bedeutet, den Wettbewerb zu fördern und sich selbst zu regieren, bedeutet dann entsprechend die eigene Wettbewerbsfähigkeit zu fördern.

Es geht um die Schaffung und Vermarktung der Ich-Marke. „In dem Maße, in dem Einzelne sich als unverwechselbare 'Marke Ich' ... kreiert, hebt er sich von der Masse ab und vermag die Konkurrenten auszusteichen ... Das totesagte Subjekt der abendländischen Philosophie, es lebt fort – als Trademark.“⁸⁰ Will ich also auf dem Markt der Konkurrenten bestehen, muss ich mich selbst inszenieren und anders als die Anderen darstellen. Es ist also Distinktion gefordert, statt Konformität. Dies aber führt wiederum zu dem Problem, dass ja gerade der Zwang unternehmerisches Selbst zu sein vereinheitlicht, weil er allen gilt. „Wie dem Paradox einer Anrufung entgegen, die vereinheitlicht, indem sie Unterschiede stark macht?“⁸¹ fragt Bröckling.

Einen anderen Aspekt des sich selbstinszenierenden Ichs untersucht Eva Illouz. Sie fragt nach den Auswirkungen und Regeln der Selbstdarstellung im Medium des Internets. Dies scheint vor allem daher relevant, weil das Internet mit seinen social networks in einem rapide wachsenden Maß Ort der Begegnung und damit auch Bühne der Selbstinszenierungen der Agierenden wird. Anders als die Inszenierungen in den face-to-face Begegnungen, die es auch immer schon gab, z.B. durch Wahl der Kleidung, Frisur etc., bietet aber das Internet noch ganz andere Möglichkeiten, weil die Verifikation oder Falsifikation der Inszenierungen, also ihre Übereinstimmung oder nicht Übereinstimmung von Dargestelltem und Darstellendem, durch die fehlende körperliche Präsenz ungleich schwieriger bis nahezu unmöglich ist. Illouz untersucht die Formen der Selbstpräsentation der Partnersuchenden bei Online-Partnersuchdiensten. Ausgehend von dem Film ‚E-Mail für dich‘ stellt sie dar, dass das Internet „... eindeutig und positiv als eine Technologie der Entkörperlichung betrachtet ...“⁸² wird. Das Erstellen eines Profils ist dann eine sehr deutliche Form der Selbstinszenierung und der Selbstpräsentation. Das „... Internet macht das private Selbst sichtbar und stellt es einem abstrakten und anonymen Publikum vor ... Im Internet wird aus dem privaten psychologischen Selbst ein öffentlicher Auftritt.“⁸³

⁷⁸ Ebd. S. 131

⁷⁹ Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 288

⁸⁰ Bröckling, Krasmann, Lemke (Hrsg.): Gouvernamentalität der Gegenwart, S. 157 f; vgl. auch fast identisch: Bröckling, das unternehmerische Selbst, S. 68

⁸¹ Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 285

⁸² Eva Illouz: Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesung 2004, Frankfurt a.M. 2007, S. 114

⁸³ Ebd. S. 119

Dieser öffentliche Auftritt im Netz kann aber sehr wohl manipuliert sein. Das Internet ermöglicht

„... ein deutlich flexibleres, offenes und multiples Selbst, das damit gleichsam paradigmatisch wird für das postmoderne Selbst mit seiner Fähigkeit zum Spiel, zur Selbsterfindung und sogar zur Täuschung, wenn man an das Vermögen denkt, Informationen über das Selbst zu manipulieren.“⁸⁴

In einer Zeit, in der es immer fraglicher ist, was das Selbst denn in der Fülle der Möglichkeiten überhaupt ist, bekommt der Internetpräsenz eine fast identitätsstiftende Dimension zu. „Ein Internetselbst zu haben bedeutet, ein cartesianisches Ego zu haben und sich durch den Blick aus den Mauern des eigenen Bewusstseins auf Welt einzulassen.“⁸⁵

In der textlichen Selbstdarstellung, so analysiert Illouz, bedienen sich die Menschen vorgegebener kultureller Codes und Skripte, wie eine Persönlichkeit gesellschaftlich anerkannt und attraktiv erscheint. Dabei müssen sie es aber paradoxerweise schaffen, sich trotz des Bedienens vorgegebener uniformer Codes von der Masse zu unterscheiden, ganz ähnlich wie Bröckling den 'Imperativ des Anderssein' als Voraussetzung der Steigerung der persönlichen Wettbewerbsfähigkeit beschreibt. Im Unterschied zum Text, wird das Foto, durch das die Körperlichkeit dann doch eine Relevanz in der Selbstdarstellung bekommt, völlig in Übereinstimmung mit den Richtlinien für Schönheit und Fitness gestaltet oder auch manipuliert ist. „Im Netz sind folglich diejenigen am erfolgreichsten, die sich über ihre sprachliche Originalität und ihre physische Konventionalität auszeichnen.“⁸⁶

In großer Nähe zum Gedankengang Bröcklings schreibt Illouz dann:

„Das Internet strukturiert die Suche nach einem Partner buchstäblich als einen Markt oder, genauer, es formalisiert die Suche nach einem Partner im Sinne einer ökonomischen Transaktion. Es verwandelt das Selbst in ein verpacktes Produkt, das mit anderen auf einem offenen Markt konkurriert, der nur durch das Gesetz von Angebot und Nachfrage reguliert wird.“⁸⁷

Sie fährt fort:

„Exklusivität ist wesentlich für die Ökonomie der Knappheit, die für die romantische Leidenschaft maßgeblich war. Wenn das Internet andererseits einen Geist hat, dann den der Fülle und der Auswechselbarkeit. Der Grund liegt darin, dass die Partnersuche im Internet den Bereich romantischer Begegnungen mit den auf einer Ökonomie der Fülle, der endlosen Wahlfreiheit, der Effizienz, der Rationalisierung, der selektiven Auswahl und der Standardisierung basierenden Prinzipien des Massenkonsums vertraut gemacht hat.“⁸⁸

Die Freiheit der Selbstinszenierung ist also auch bei Illouz alles andere als frei, sondern gebunden an implizite Forderungen des Marktes beziehungsweise Konsequenzen der Technologie des Netzes.

Es gibt nicht die Freiheit der Selbstinszenierung, sondern die Notwendigkeit zur Selbstinszenierung.

⁸⁴ Ebd. S. 121

⁸⁵ Ebd. S. 122

⁸⁶ Ebd. S. 125

⁸⁷ Ebd. S. 132

⁸⁸ Ebd. S. 135

Rosa schreibt von einem gesteigerten Selbstthematisierungszwang⁸⁹.

„Subjekte sind in der spätmodernen Gesellschaft ... gezwungen, sich selbst fortwährend zum Thema zu machen, sich in jeder Hinsicht zu definieren und zu bestimmen, sich auszuloten und nach ihren Zielen und Bedürfnissen zu befragen ...“⁹⁰

Wenn wir aber gezwungen sind, das Selbst zum Thema zu machen, das Selbst aber nicht gegeben ist, sondern selbst erst konstruiert werden muss⁹¹, dann entspricht dieser Bewegung nach innen die Bewegung der Selbstinszenierung nach außen.

Selbstinszenierung ist die soziale Form der Selbstthematisierung und es scheint, dass Subjekte heute sich nicht nur zu einem großen Teil über ihre Selbstinszenierung thematisieren, sondern auch konstruieren.

Charles Taylor schreibt in diesem Sinn:

„Die Konsumkultur, der Expressivismus und die Räume der wechselseitigen Zurschaustellung verbinden sich in unserer Welt miteinander, um ihre eigenen Synergien zu produzieren. Waren werden zu Trägern des individuellen Ausdrucks, ja der Selbstdefinition. ... Die Sprache der Selbstdefinition wird ihrerseits in den Räumen wechselseitigen Zurschaustellung definiert, und das sind inzwischen metatopische Räume, die uns mit renommierten, normalerweise in reichen und mächtigen Ländern und Milieus angesiedelten Zentren der Stilkreation verbinden.“⁹²

Auch in diesem Aspekt ‚Selbstinszenierung‘ taucht also eine ‚gewinnorientierte‘ Forderung eines Marktes auf dem Grunde der Haltung auf, sich selbst inszenieren zu möchten und zu müssen. Der Markt regiert auch in diesem Optativ durch seinen Imperativ.

2.1.4. Beschleunigung als Determinante

Neben der geforderten Flexibilität und Selbstinszenierung prägt die empfundene, zunehmende Geschwindigkeit des Lebens die Erfahrungswirklichkeiten der Gegenwart.

Das Empfinden der Zeit scheint zum Problem geworden zu sein, genauer: das Empfinden, dass es einen Mangel an Zeit gibt, scheint zugenommen zu haben. „Ich habe keine Zeit“. Dieser Satz ist oft gehört und oft selbst gesprochen. Da aber das zur Verfügung stehende Kontingent von Zeit, die Zeit, die also pro Tag, Woche, Monat jeder und jedem zur Verfügung steht, aber faktisch zumindest relativ konstant ist, wie die Physik lehrt, ist es das subjektive Empfinden, das dieses Gefühl auslöst. Und dieses subjektive Empfinden des Mangels an Zeit scheint dadurch zu entstehen, dass die Fülle an Anforderungen oder Interessen nicht in das 'gehabte' Kontingent von Zeit zu passen scheint, so dass Sequenzierungen und Hierarchisierungen vorgenommen werden müssen. Die Zeit muss in

⁸⁹ Vgl. Hartmut Rosa: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin 2013, S. 224 - 265

⁹⁰ Ebd., S. 240

⁹¹ Vgl. Heiner Keupp u.a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg 2008

⁹² Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2012, S. 804 f

Sequenzen unterteilt werden und die Anforderungen und Interessen in eine Hierarchie gebracht werden, was Priorität bekommt und was nicht. Je mehr Anforderungen und Interessen untergebracht werden müssen, je kürzer zum einen die Sequenzen, je schneller der Takt des Wechsels, und je größer zum anderen die Summe der Anforderungen und Interessen, die mit dem ausgesprochenen oder unausgesprochenen Satz: „Ich habe keine Zeit“ abgewiesen werden. Der schnellere Takt wie auch die wachsende Summe des Verschieben oder Abgewiesenen aber erzeugen einen Druck und eine Unruhe, die das moderne Subjekt als ruhelos erscheinen und eine Sehnsucht nach Ruhe in ihm wachsen lässt. Mit der gewachsenen Fülle der Möglichkeiten und dem scheinbaren Schwinden von Notwendigkeiten wächst auch die Angst, etwas Wichtiges, Besseres, Schnelleres, kurz, einen Komparativ des Positiven zu verpassen. Die Freiheit der Möglichkeiten erzwingt eine Schnelligkeit des Handelns und Konsumierens, um offen zu bleiben für neue Möglichkeiten und dadurch frei zu bleiben. Der Preis der Freiheit wählen zu können scheint die Notwendigkeit zu sein, immer schneller wählen zu müssen und darüber ruhelos zu werden.

Hartmut Rosa sieht in der Beschleunigung die Ursache für dieses Empfinden der Zeit. Hinter den unterschiedlichen Untersuchungen und Beschreibungen der Moderne liegt für ihn als Triebfeder die Beschleunigung.⁹³ Ob nun der Schwerpunkt auf die Individualisierung gelegt wird, wie es z.B. Simmel macht, nach Marx auf der Entfesselung der Produktivität durch die Beherrschung der Natur, oder in Folge von Durkheim auf die Differenzierung gelegt wird, oder das ganze Projekt der Moderne in der Linie Webers als ein Prozess der Rationalisierung auf Grundlage der ursprünglich calvinistisch geprägten Geisteshaltung der innerweltlichen Askese gesehen wird, immer liegt im Hintergrund und in der Folge die Erfahrung von Beschleunigung. Rosa hält fest, dass die

„... bis heute so einflussreichen Bestimmungen der Modernisierung als Prozess der Individualisierung, der Rationalisierung, der Differenzierung und der wachsenden Naturbeherrschung infolge gesteigerter Produktivkraftentfaltung ihr gemeinsames Zentrum in der Erfahrung einer ungeheuren Beschleunigung, Mobilisierung und Dynamisierung des sozialen Lebens haben.“⁹⁴

Und später ergänzt er, dass „... die anderen Modernisierungstendenzen ... als Funktions- und Erscheinungsweisen der Beschleunigung ...“⁹⁵ zu sehen sind.

Beschleunigung in verschiedenen Dimensionen (sozial, technisch, Lebenstempo)⁹⁶ haben für die Individuen die Konsequenzen von Unsicherheit durch die Instabilität der

⁹³ Vgl. auch zum Folgenden: Rosa: Beschleunigung, S. 89ff

⁹⁴ Ebd. S 101

⁹⁵ Ebd., S. 110

⁹⁶ Rosa unterscheidet drei Dimensionen der sozialen Beschleunigung (vgl. ebd., S. 124-138):

Er unterscheidet die technische Beschleunigung von einer Beschleunigung des sozialen Wandels und einer Beschleunigung des Lebenstempos.

Unter technischer Beschleunigung versteht er die erhöhte Geschwindigkeit vieler Vorgänge, die sich auf technische Entwicklungen zurückführen lassen. Vor allem im Bereich von Fortbewegung, Transport, Kommunikation und von Produktion ist diese Form der Beschleunigung allgegenwärtig.

Beschleunigung des sozialen Wandels bezieht sich für ihn auf das Tempo, „... mit dem sich Praxisformen und Handlungsorientierungen einerseits und Assoziationsstrukturen und Beziehungsmuster andererseits verändern.“ (Ebd. S. 129). Zur Erläuterung dieser Form der Beschleunigung bedient er sich des Begriffes der 'Gegenwartsschrumpfung', den er von dem Philosophen Herrmann Lübbe übernimmt. Gegenwart wird dabei verstanden als „... ein Zeitraum der Dauer bzw. Stabilität, für welchen ... Erfahrungsraum und Erwartungshorizont unverändert und damit deckungsgleich sind.“ (Ebd., S. 131). Da allerdings aufgrund der

Orientierungslinien, wenn sich alles so schnell ändert und, und von Hektik und Stress bestimmt wird.

Die Verdichtung und Beschleunigung schlägt sich „... subjektiv in einer Zunahme von Empfindungen der Zeitnot, des Zeitdrucks und des stressförmigen Beschleunigungszwangs sowie in der Angst, 'nicht mehr mitzukommen', nieder.“⁹⁷

Für Rosa ist aber die Beschleunigung kein geschichtlich konstanter Prozess, sondern entwickelt sich in Schüben.⁹⁸ Auf diesem Hintergrund einer geschichtlichen Entwicklung gibt es für ihn vor allem drei Antriebe, die die Beschleunigung von außen⁹⁹ antreiben. Dies sind kulturelle, sozialstrukturelle und ökonomische Faktoren.

Im Blick auf die ökonomischen Faktoren führt er aus, dass das Zeitempfinden der Menschen immer abhängig von kulturell vorgegebenen Zeitstrukturen der Gesellschaft ist¹⁰⁰, die für ihn im Blick auf unsere Gesellschaft vom marktorientierten Denken geprägt sind.

Die dem Kapitalismus einwohnende Notwendigkeit des permanenten Wachstums trägt in sich die Aufforderung zur Beschleunigung.

„Die Steigerung der Kapital- und Warenumschnläge pro Zeiteinheit hat natürlich das ökonomisch zwingende Korrelat eine der Steigerung der Produktionsrate entsprechende Erhöhung der Konsumtionsakte pro Zeiteinheit zur Folge, da erst in der Konsumtion der Mehrwert realisiert wird. Die kapitalistische Ökonomie der

hohen Veränderungen und dem permanenten Wandel von Rahmenbedingungen für das Individuum sowohl sich der Erfahrungsraum als auch der Erwartungshorizont verändern und ihre Kongruenz permanent verschieben, schrumpft dieser stabile Zeitraum und damit die Gegenwart. Rosa definiert: „Beschleunigung des sozialen Wandels lässt sich damit definieren als Steigerung der Verfallsraten von handlungsorientierenden Erfahrungen und Erwartungen und als Verkürzung der für die jeweiligen Funktions-, Wert- und Handlungssphären als Gegenwart zu bestimmenden Zeiträume.“ (Ebd., S. 133) Die Konsequenz für die Individuen ist demnach eine Unsicherheit durch die Instabilität der Orientierungslinien.

Unter Beschleunigung des Lebenstempos, der dritten Dimension der sozialen Beschleunigung nach Rosa, versteht er schließlich das Gefühl und Streben der Menschen in der gleichen Zeit immer mehr zu erledigen oder zu erleben. Diese Beschleunigung lässt sich daran messen, dass Zeitbudgetstudien ergeben haben, dass Handlungsepisoden der Menschen heute verkürzt oder verdichtet messbar sind, z.B. die Verkürzung der Essens- oder Kommunikationsdauer. Die Menschen erreichen dieses durch schnellere Ausführung, durch Verringerung von Pausen und Leerzeiten wie auch durch simultane Ausführung verschiedener Handlungen.

⁹⁷ Ebd., S. 136

⁹⁸ Vor allem zwei Schübe meint er zu erkennen: Zum einen ein Schub zu Beginn des 20. Jahrhunderts und dann zum anderen, für unsere Zeit maßgeblich einen Schub, der sich zum Ende des 20. Jahrhunderts begann zu entfalten. (Vgl. ebd., S. 82 ff). Drei, sich revolutionsartig entfaltende, ursächliche Gründe sieht er (Vgl. ebd., S. 335 f): Einerseits die politische Revolution aus der Zeit um 1989, dem Jahr des Falls der Berliner Mauer. Der Zusammenbruch des Kommunismus als staatsbildendes System, der nicht nur die ökonomische Öffnung der ehemals kommunistisch orientierten Staaten zu Folge hatte, sondern vor allem eine Alleinstellung des Kapitalismus als Wirtschaftsform brachte.

Die digitale Revolution der Entwicklung und vor allem massenhaften Etablierung moderner Kommunikationstechnologien, vor allem des Internets, die eine globale Kommunikation in Echtzeit ermöglicht und daher zu einer Vergleichzeitigung führt, ist die zweite Entwicklung, die den Beschleunigungsschub am Übergang zum 21. Jahrhundert förderte.

Als dritte Bewegung sieht er ökonomische Veränderungen in der Etablierung einer neuen Form des Kapitalismus, die er „... ökonomische Revolution der flexiblen Akkumulation bzw. der postfordistischen 'just-in-time' Produktion des 'Turbo'-Kapitalismus ...“ (Ebd., S. 336) nennt.

⁹⁹ Neben diesen externen Antriebsfaktoren sieht Rosa auch interne. Er redet von einem Akzelerationszirkel, in dem die drei Arten der Beschleunigung (technische Beschleunigung, Beschleunigung des sozialen Wandels, Beschleunigung des Lebenstempos, siehe auch Fußnote 96) sich selber gegenseitig antreiben, so dass die soziale Beschleunigung auch ein sich selbstantreibender Prozess ist. Vgl. ebd., S. 243-255

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 15

Zeit 'erzwingt' daher eine dem Produktionsprozess analoge Steigerung der Konsumintensität ...“¹⁰¹

Diese Logik der Steigerung und des Wachstums ist aber eine Beschleunigungslogik, die sich tief in das Denken, Fühlen und Handeln der Individuen, wie auch der Gesellschaft eingezeichnet hat. Das Konzept von Zeit in unserer Kultur ist für ihn

„... entscheidend geprägt und geformt durch die den kapitalistischen Produktionsprozess charakterisierende Verdinglichung und Kommodifizierung der Zeit, d.h. Durch ihre Transformation in ein knappes, unter Effizienzgesichtspunkten zu bewirtschaftendes Gut, welche dafür verantwortlich ist, dass Zeit als eine lineare, qualitätslose und abstrakte Größe erfahren wird.“¹⁰²

Er führt im Weiteren aus, wie sich unter dem Diktat des Kapitalismus durch die Strukturierung der Arbeitszeit das Zeitempfinden der Menschen verändert hat. Die Zeit wird daher als qualitätslos empfunden da ein

„... Prozess der Auflösung zuerst der natürlichen, später aber auch der neu entstandenen, kollektiven sozialen Rhythmen nicht nur der Produktion, sondern auch der Zirkulation und Konsumtion (d.h. von Arbeitszeit und Freizeit, Sonntagen und Arbeitstagen, Öffnungs- und Schließungszeiten, Sendezeiten und Sendepausen, kurz: von Verfügbarkeiten und Unverfügbarkeiten) zugunsten einer qualitätslosen, verstetigten Simultanzeit ...“¹⁰³

der Zeit ihre besonderen, in einer kollektiv-synchronen Rhythmisierung wurzelnden je besondere Qualität raubt.¹⁰⁴ In einer Fußnote schreibt Rosa:

„Die Qualitätslosigkeit der Zeit, d.h. die Tatsache, dass im kapitalistischen Produktionsprozess und Rechnungswesen die Zeit keinerlei 'Färbung' durch die Umstände (durch Feste oder Alltag, Tag oder Nacht, Jugend oder Alter etc.) aufweist (Marx, 1972, S. 271 ff.), ist hauptverantwortlich dafür, dass sie auch immer wieder als 'tote Zeit' erfahren und bezeichnet worden ist.“¹⁰⁵

Die Chronologie dieser Strukturierung der Zeit durch Vorgaben des kapitalistischen Wirtschaftens ist die von einer Differenzierung von Arbeit und 'Leben' zu einer heutigen Ent-Differenzierung unter dem Primat der Arbeit. Die frühere klare räumliche und zeitliche Trennung von Arbeit und dem 'privaten Leben' wird durch die neuen Anforderungen flexibilisiert: Flexible Arbeitszeiten, flexible Arbeitsorte (Stichwort: Heimarbeit), flexible Verträge (Stichwort: Leiharbeit). Die Optimierung der Produktion wurde in früheren Zeiten durch eine radikale Trennung von der Arbeitswelt von allen anderen Aspekten des Lebens erreicht. Mit anderen Worten: Man reinigte die Arbeit von allem, was nicht zur Arbeit im engeren Sinne gehört, also auch von subjektiven und individuellen Belangen, die nicht die reine Arbeitskraft betreffen. Diese Haltung beschreibt man mit den Begriffen Fordismus oder Taylorismus.¹⁰⁶

¹⁰¹ Ebd. S. 262

¹⁰² Ebd. S. 258

¹⁰³ Ebd. S. 264 f

¹⁰⁴ An dieser Stelle sei auf die Bedeutung dieser Gedanken für die Diskussion um die Ladenöffnungszeiten und den Sonntagsschutz hingewiesen.

¹⁰⁵ Ebd. S. 258

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 273. Der Begriff Fordismus, benannt nach Henry Ford, bezeichnet eine von industrieller

Postfordistisch kann man die heutige Form des Kapitalismus nennen, da im ausgehenden letzten Jahrhundert die strikte Trennung und Regelung von Arbeit eher zu einem Hindernis geworden ist. Flexibilität anstelle von festen Regelungen, Aufgaben und Ereignisorientierung statt starrer Trennung der Arbeitswelt vom restlichen Leben, lautet das Konzept auf die Anforderungen der Postmodernen. Rosa schreibt:

„... so zeichnet sich nun eine Situation ab, in der die ökonomische Dynamik nur doch durch den umgekehrten Prozess einer Re-Subjektivierung der Arbeit und einer 'Kolonialisierung' lebensweltlicher Kompetenzen und Ressourcen durch die Aufhebung der Sphärentrennung möglich ist.“¹⁰⁷

Flexibilisierung bedeutet also nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, eine Befreiung des Arbeitnehmers von dem zeitstrukturierenden Diktat des Kapitalismus, sondern eher das Gegenteil: sie weist hin auf die mittlerweile völlige Besetzung des gesamten Lebens durch marktorientiertes Denken und Fühlen.¹⁰⁸

Neben diesen ökonomischen Aspekten treiben nach Rosa auch kulturelle Aspekte die Beschleunigung an.¹⁰⁹

Die kulturellen Verankerungen der Beschleunigungsdynamik liegen nach Rosa im Zeitbewusstsein. Das Zeitbewusstsein unserer Zeit beschreibt er als 'linear mit offener Zukunft'¹¹⁰. Davon zu unterscheiden ist das occasionale Zeitbewusstsein der undifferenzierten Gesellschaften, das zyklische Zeitbewusstsein der frühen ständisch differenzierten Gesellschaften und auch das Zeitbewusstsein der Gesellschaften der Neuzeit, dass er als linear mit einem Ziel beschreibt.¹¹¹ Das Besondere an dem Zeitbewusstsein unserer Gegenwart ist also Offenheit ohne Zielfixiertheit. Diese Offenheit müsste bei erster Betrachtung eigentlich entschleunigend wirken, da zum einen kein Ende

Massenproduktion von Konsumgütern geprägte Form des Wirtschaftens. Der Begriff Taylorismus geht auf Frederick Winslow Taylor zurück, und beschreibt die Steuerung von Arbeits- und Produktionsabläufen durch exakte Umsetzung von Vorgaben und Zerstückelung von Arbeitsschritten mit Hilfe einer Befehlsstruktur, mit der Folge, dass nur noch in den Vorplanenden, nicht aber mehr den Ausführenden der Zusammenhang erkennbar ist.

¹⁰⁷Ebd., S. 274

¹⁰⁸Rosa fasst zusammen: „Während ... zuerst die moderne Arbeitswelt vor der tradierten Lebenswelt geschützt werden musste, um ihr Zeitregime etablieren zu können und soziale Beschleunigung durch Rationalisierung innerhalb ihrer Grenzen zu ermöglichen, ist inzwischen die dabei entwickelte Zeitorientierung und Zeitdisziplin soweit in die alltägliche Lebensführung und die Institutionen auch der Lebenswelt eingedrungen, dass nun die gleichsam 'umgekehrte Kolonialisierung' möglich wird: Das Ethos der protestantischen Ethik und ihre Rationalisierungslogik haben auch in der Lebenswelt und in der Freizeitkultur so tiefe Wurzeln geschlagen, dass sie durch diese Ent-Differenzierung nicht mehr gefährdet werden können. Letztere bewirkt vielmehr, dass nun auch die noch bestehenden lebensweltlichen Entschleunigungspotenziale und -oasen zugunsten einer weiteren Beschleunigung von Produktion, Distribution und Konsumtion, und damit des Kapitalverwertungsprozesses, erodiert werden können.“ (Ebd., S. 275f)

¹⁰⁹Neben ökonomischen und kulturellen sieht er auch soziokulturelle Antreiber der Beschleunigung. Unter dem soziostrukturellen Aspekt sieht Rosa vor allem in der funktionalen Differenzierung eine Entwicklung der Modernisierung, die in sich eine Beschleunigungstendenz trägt. Das Individuum lebt nicht in einer, sondern in einer Vielzahl funktional differenzierter Sphären mit der Konsequenz, dass es seine Zeit sequenzieren und den einzelnen Sphären zuordnen muss. Die „... Entwicklung von Zeittakten und Stundenplänen ... ist ein gleichsam natürliches Korrelat funktionaler Ausdifferenzierung.“ (Ebd., S. 296). Die Steigerung von Komplexität als Konsequenz der Differenzierung aber bewirkt den Eindruck von Zeitmangel. (Vgl. ebd., S. 296f). Auch die von Luhmann geltende gemachte Temporalisierung von Komplexität, also das Verschieben von nicht realisierten Möglichkeiten in die Zukunft, um dort noch mehr Entscheidungsmöglichkeiten zu haben, erhöht für das Subjekt den Zeitdruck. (Vgl. ebd., S. 296f)

¹¹⁰Ebd., S. 281

¹¹¹Vgl. ebd., S. 26 f, auch: S. 281

und somit keine Fülle der Zeit zur Verfügung steht, zum anderen aber keine Richtung da ist und damit kein Ziel zu erreichen ist, welches ein entscheidender Grund dafür wäre, sich zu beeilen. Trotzdem ist gerade in unserem Zeitbewusstsein die Beschleunigung verankert. Nach Rosa ist in unserer Kultur nicht nur das Verbot der Zeitverschwendung, wie es Weber in der vom Calvinismus geprägten innerweltlichen Askese festmacht, vorhanden, sondern darüber hinaus sind nun die beiden Grundmotivationen, die Weber in der protestantischen Ethik sieht, mit dem Prinzip der Zeiteffizienz verbunden: Angst und Verheißung. Diese, so Rosa, sind die Triebfedern des Handelns. Bei Weber sind sie beschrieben als Angst vor dem Nichterwähltseins und als Verheißung des Erwähltseins zum ewigen Leben, die man am wirtschaftlich gelingenden Leben ablesen könnte. Aber auch nach Wegfall der religiösen Grundierung bleiben diese Triebfedern in unserer Gesellschaft bestimmend - zum einen als Angst nicht mehr mitzukommen und aus seinen Möglichkeiten nichts zu machen.

„Als Grundangst wirkt in der dynamisierten Bewegungsgesellschaft der Moderne die ... universalisierte Beunruhigung ... in allen Daseinsbereichen gleichsam auf rutschenden Abhängen, auf 'slipping slopes' zu stehen, d.h. in einer Welt wachsender Kontingenz unwiderruflich abgehängt zu werden, entscheidende Optionen und Anschlusschancen zu verlieren oder in unaufholbaren Rückstand zu geraten.“¹¹²

Aber auch die andere der beiden Triebfedern, die Verheißung, bleibt nach dem Wegfall des religiösen Kontextes bestimmend. Was aber ist die Verheißung in einer Gesellschaft mit zukunfts offenem linearen Zeitbewusstsein? Rosa greift hier unter anderem zurück auf die Arbeit von Deutschmann, der in der Verheißung des absoluten Reichtums die Antwort auf die Frage sieht, was in der säkularen Gesellschaft die Funktion eines bergenden Gottes übernimmt.¹¹³ Das Geld scheint Gott als Hilfe der Kontingenzbewältigung zu ersetzen. Es schützt vor Kontingenzerfahrungen insofern es Handlungsoptionen zu gewähren scheint, wenn Problematisches dem Individuum widerfährt.¹¹⁴

Rosa sieht aber noch eine andere Verheißung in der sozialen Beschleunigung der Modernen verborgen:

„Das eigentliche, verborgene, aber kulturell höchst wirksame Heilsversprechen der sozialen Beschleunigung ... besteht darin, dass sie ein säkular funktionales

¹¹² Ebd., S. 284 f

¹¹³ Zur religiösen Dimension des Kapitalismus siehe unten 4.2.3.

¹¹⁴ Rosa schreibt: „In dieser Verheißung finden wir einmal mehr jene für die Moderne so charakteristische Verknüpfung von Wachstum und Beschleunigung: Wie insbesondere Deutschmann deutlich macht, gewinnt das Geld (als gleichsam 'geronnene' Zeit) in der säkularisierten kapitalistischen Gesellschaft eine religiöse Ersatzfunktion, indem es als Kontingenzbewältiger an die Stelle Gottes tritt. Angesichts der fundamentalen Ungewissheiten der Zukunft verspricht nicht mehr die Hinwendung zu einem gegenüber den Kontingenzen eingriffsmächtigen und rückversichernden Gott Beruhigung – der ermutigende Grundgedanke vieler Gebete besteht ja just in der Vorstellung, dass, was auch immer geschehen möge, in Gottes Hand stehe und daher gut sei - , sondern als funktionales Äquivalent dafür dient nun die Vorstellung, dass das Verfügen über eine möglichst große Geld- und damit Optionenmenge es erlaube, auch zukünftige Kontingenzen, d.h. neue Bedürfnisse und neue Bedrohungslagen, angemessen reagieren zu können. Als Kapital habe das Geld die Aufgabe übernommen, so Deutschmanns These im Anschluss an Luhmann, unbestimmbare in bestimmte Komplexität zu transformieren und daher als 'Mittel sinnhafter Bewältigung des Unbestimmbaren' (Deutschmann, S. 100) zu fungieren. Das Geldvermögen induziere auf diese Weise 'die Obsession individueller Allmacht' (Deutschmann, S. 177 / 179) (d.h. des Offenhaltens aller Optionen) – und ganz wie bei den früheren religiösen Verheißungen, fühlen sich auch im Hinblick auf diesen 'absoluten Reichtum' viele berufen, wenngleich es offensichtlich ist, dass am Ende nur wenige auserwählt seien.“ (Ebd. S. 285)

Äquivalent für die Idee des 'ewigen Lebens' zu bieten scheint und daher als die Antwort der Moderne auf das unvermeidliche große Kulturproblem der menschlichen Endlichkeit, den Tod, verstanden werden kann.“¹¹⁵

Durch den Verlust des Glaubens an einen Gott, haben die Menschen auch den Glauben an eine sakrale Zeit verloren, die das Auseinanderfallen von Weltzeit und Lebenszeit zusammenhielt.¹¹⁶ Der Tod und die Perspektive der vergänglichen Zeit inmitten der Vergänglichkeit lassen ohne eine Perspektive einer anderen Zeit lassen die Zeit flüchtig und knapp erscheinen. Auch die mit der Endlichkeit verbundene Frage, wie denn das Leben dann in dieser kurzen Frist gut zu führen ist, erfüllt und glücklich zu gestalten ist, bekommt durch den Wegfall der Perspektive eines ewigen Lebens eine neue Dringlichkeit. Die scheinbare Lösung lautet: je mehr ich erlebe, je erfüllter mein Leben.

„Weil sich umso mehr Möglichkeiten realisieren lassen, je schneller die einzelnen Stationen, Episoden oder Ereignisse durchlaufen werden, stellt Beschleunigung die aussichtsreichste, ja die einzige Strategie dar, Weltzeit und Lebenszeit einander anzunähern. Wer doppelt so schnell lebt, kann doppelt so viele Weltmöglichkeiten realisieren. ... Wer noch schneller lebt, kann dann gewissermaßen eine Vielzahl von Lebensspensen in einer einzigen Lebensspanne realisieren und sich deren Erfahrungs- und Erlebnismöglichkeiten erschließen – es ist unschwer zu sehen, wie hier der Horizont eines 'ewigen Lebens' zurückgewonnen wird durch die Imagination unbegrenzter Beschleunigung. Wer unendlich schnell wird, braucht den Tod als Optionsvernichter nicht mehr zu fürchten.“¹¹⁷

Rosa weist darauf hin, dass dieser Lösungsversuch, durch Beschleunigung dem Tod zu entinnen, notwendigerweise aber genau in das Gegenteil führt: Dadurch, dass ich mehr Möglichkeiten ergreife, vergrößere ich auch die Summe der verpassten Möglichkeiten. Versuche ich diesem durch die 'Temporalisierung von Komplexität' zu entgehen, also dadurch, dass ich Möglichkeiten zu ihrer potentiellen Erfüllung in die Zukunft verschiebe, erhöhe ich die Summe der nicht nutzbaren Möglichkeiten, verschlechtere also das Verhältnis von genutzten zu ungenutzten Optionen.

„Das (spät)moderne Subjekt kommt niemals an den Punkt 'alt und lebensgesättigt' zu sterben, die Lebenszeit also mit der Weltzeit versöhnt zu haben ..., weil alles, was er erlebt hat, längst überholt worden ist durch neue und gesteigerte Erlebnis-, Ereignis- und Erfahrungsmöglichkeiten.“¹¹⁸

Für den Einzelnen bedeutet die Beschleunigung eine Entbettung und Verflüssigung der stabilisierenden Kräfte und Formen. Rosa sieht die verschiedenen Diagnosen postmoderner Identität konvergieren „... in der These einer Verflüssigung der stabilen personalen Identität zugunsten offenerer, experimenteller und oft auch fragmentarischer Selbstentwürfe.“¹¹⁹ Wenn alles in einem immer schnelleren Wandel ist, verliert das Subjekt jeden sicheren Boden unter den Füßen und bekommt das Gefühl auf rutschenden Abhängen zu stehen. Ihm scheint diese Metapher der slipping slopes „... geeignet zu sein, die spätmoderne Befindlichkeit zu interpretieren: Die Akteure operieren unter Bedingungen permanenten multidimensionalen Wandels, die Stillstehen durch Nicht-

¹¹⁵ Ebd. S. 287

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 35

¹¹⁷ Ebd., S. 291f

¹¹⁸ Ebd., S. 294

¹¹⁹ Ebd., S. 362

Handeln oder Nicht-Entscheiden unmöglich machen.“¹²⁰ Die Beschleunigung produziert eine permanente Unruhe, die verweilende Dauer nicht gestattet. „Die moderne Gesellschaft ist gekennzeichnet durch ein historisch beispielloses Maß an 'kinetischer Energie' oder transformatorischer Unruhe ...“¹²¹ und genau diese Unruhe prägt auch das Leben der Einzelnen und lässt sie ruhelos werden.

Byung-Chul Han sieht genau wie Rosa eine große Unruhe, widerspricht aber dem Befund, dass ursächlich für das Empfinden der Unruhe die Beschleunigung sei. Für ihn ist die Beschleunigung nicht Ursache der gemachten Empfindung der Ruhelosigkeit, sondern selbst Folge eines tieferliegenden Verlustes, dem der Fähigkeit zu Erzählen. Durch den Verlust einer strukturierenden Narration hat die Zeit ihren Rhythmus¹²² verloren, die Gravitation ihres Sinns¹²³, ihr Spannungsverhältnis¹²⁴, ihren Duft¹²⁵. Byung-Chul Han schreibt:

„Eines dieser Symptome der Entnarrativisierung ist das vage Gefühl, des Leben beschleunige sich, wobei in Wirklichkeit nichts sich beschleunigt. Genauer betrachtet, handelt es sich um ein Gefühl des Gehetztseins. Eine wirkliche Beschleunigung setzt einen gerichteten Prozeß voraus. Die Entnarrativisierung bringt aber eine ungerichtete, richtungslose Bewegung, ein Schwirren hervor, das indifferent ist gegenüber Beschleunigung. Der Abbau der narrativen Spannung zieht es nach sich, daß die Ereignisse, da sie nicht mehr auf die narrative Bahn gelenkt werden, richtungslos schwirren.“¹²⁶

Das bindende Band einer Erzählung hält die Zeit nicht mehr in einem geordneten Lauf, so dass sie zerfällt in einzelne punktförmige Ereignisse. Byung-Chul Han redet von einer Zerstreuung der Zeit, von ihrer Atomisierung.¹²⁷

Auch wenn er die Ursächlichkeit anders sieht als Rosa, ist doch das Resultat im Empfinden und Leben der Menschen ganz ähnlich: Angst und Unruhe beherrschen das Leben und Empfinden der Menschen. Das Handeln der Menschen ist geprägt von der atomisierten Zeit, aus der ein Diktat der Kurzfristigkeit wächst, dass Praktiken, die eine Dauer implizieren, immer schwerer werden.¹²⁸

2.1.5. Präsenz als Sehnsucht

In diesem Raum einer beschleunigten Erfahrungswirklichkeit mit den Forderungen der Flexibilität und eine Selbstinszenierung, erscheint die körperlichen Präsenz als Sehnsucht

¹²⁰ Ebd., S. 190

¹²¹ Ebd., S. 176

¹²² Byung-Chul Han: Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens, Bielefeld 2009, S. 7

¹²³ Ebd., S. 28

¹²⁴ Ebd., S. 11

¹²⁵ Ebd., S. 24

¹²⁶ Ebd., S. 39

¹²⁷ Ebd., S. 7

¹²⁸ Byung-Chul Han schreibt: „Wo die Praxis eines langfristigen Sich-Bindens ... der zunehmenden Kurzfristigkeit weicht, steigt auch die Unzeitigkeit, die sich auf der psychologischen Ebene als Angst und Unruhe widerspiegelt. Die zunehmende Diskontinuität, die Atomisierung der Zeit zerstört die Erfahrung der Kontinuität.“ (Ebd., S. 14)

auf dem Hintergrund der Drohung und Erfahrung von Präsenzlosigkeit, von Raumverlust, ja Raumvernichtung.

Der Körper, die Körperlichkeit spielt eine besondere Rolle in der Gegenwart. Das Verhältnis der Menschen zu ihrem Körper scheint sehr ambivalent, in jedem Fall aber ihr Selbstgefühl prägend. Die verschiedenen Formen von Essstörungen, seien sie pathologisch oder pathologisiert, seien sie in gesellschaftlich geforderten Rahmen – das eine nur durch eine hauchdünne, manchmal verschwimmende und verschwindende Linie von dem anderen getrennt –, dominieren, oft sehr subtil, das Leben.

Der Abnehm-Wahn ebenso wie der Fitnesskult haben ökonomische Implikationen, denn riesige Märkte mit Unsummen an Umsatz liegen hinter diesen Tendenzen und fördern sie. Durch Werbung, Lifestylemagazine, Film und Fernsehen werden Körperideale stilisiert, die kulturell prägende Dominanz erhalten und tief, bis in die unbewussten Schichten der Menschen einwandern. Ein schlanker, athletischer Körper ist das Ideal, das gezeigt werden muss. Es geht dabei immer auch um Zurschaustellung, Ausstellung des eigenen Körpers, wenn er das Ideal widerspiegelt, aber auch um Versteckung, Verhüllung, wenn er dem Ideal widerspricht. Aber auch hinter der Versteckung steht eine Zurschaustellung, da diese Versteckung in Form einer Verkleidung so gut es eben geht doch eine akzeptable Präsentation der eigenen, nun getarnten Körperlichkeit ist: eine versteckte Präsentation, oder besser noch: eine Präsentation des Versteckens. Mode, Kosmetik und im Extrem Schönheitschirurgie sind Mittel dieser versteckten Ausstellung der eigenen Körperlichkeit – wiederum mächtige Wirtschaftszweige, die die Ideale implantieren, um Produkte zu verkaufen, die die Abweichung von den Idealen verstecken können.

Dieser Zwang oder Druck der Zurschaustellung, der Präsentation liegt eine Sehnsucht nach körperlicher Präsenz zugrunde, da unsere Zeit zunehmend körperlos und damit auch präsenzlos zu sein scheint.

Präsenz ist hier verstanden als eine körperliche Gegenwart im Raum. Gumbrecht, für den 'Präsenz' der zentrale Begriff seiner Überlegungen ist, versteht Präsenz auch vor allem räumlich als *prae-esse* im Sinn von ‚vor etwas stehen‘.¹²⁹

Da der Raum aber zu schwinden scheint – der Körper selbst aber auch ein Raum ist – schwindet die Möglichkeit der Präsenz und wird das Leben präsenzlos.

Räumliche Demonstrationen der Präsenz – körperliche Präsentationen, oder genauer: Präsentationen des Körpers – sind also hier entsprechend gesehen als Symptome eines Versuches Körper und Raum wieder zu gewinnen und sich selbst in ihnen zu verorten.

Ein markantes Beispiel des Versuches der Demonstration körperlicher Präsenz ist der Torjubel beim Fußball: Fällt ein Tor, wird der Jubel zelebriert (es gibt Spieler, die dafür eigens Rituale mit ihren Teamkollegen einstudieren). Manchmal aber, in besonders emotionalen Momenten tauchen Rituale auf, die jenseits jeder bewussten Einstudierung tief in wohl kulturell geprägten Mustern zu liegen scheinen und die so stark sind, dass der Spieler bereit ist, dafür Sanktionen in Kauf zu nehmen.

Hat ein Spieler ein wichtiges Tor geschossen, geschieht es häufig, dass er sich zum einen das Trikot auszieht und zum anderen in Richtung der Fankurven läuft. Beide Elemente scheinen wichtig: Entblößung der – zumindest im Profifußball – durchtrainierten und damit

¹²⁹Er schreibt: „Dabei verwende ich das Wort 'Präsenz' in dem Sinne, den wir meinen, wenn wir sagen, 'jemand hat Präsenz'. Diese Bedeutung betont, möglicherweise überraschend, die Dimension des Raumes stärker als die der Zeit (so wie das Lateinische 'prae-esse', von dem sich 'Präsenz' herleitet, wörtlich 'vor etwas stehen' bedeutet.) ... Präsenz in diesem Sinne schließt natürlich die Zeitdimension nicht aus, bindet aber Zeit immer an einen Raum.“ (Hans-Ulrich Gumbrecht: Lob des Sports, Frankfurt a.M. 2005, S. 40)

dem Schönheitsideal entsprechenden Körper und das Aufsuchen der Nähe des Publikums, um die eigene Körperlichkeit der Menge zu präsentieren.

Besonders eindrücklich ist folgende Szene der Selbstpräsentation: Nach seinem Tor im Halbfinale der EM 2012 zwischen Italien und Deutschland läuft Mario Ballotelli einige Schritte, zieht sein Trikot aus, nimmt die Haltung eines Bodybuilders ein, die die Brustmuskulatur besonders betont und bleibt mit versteinerten Miene, ohne jedes Lächeln in dieser Pose einige Sekunden stehen. Als dann seine Teamkollegen kommen und ihn umarmen, hält er noch einige Momente diese versteinerte Pose mit starrem, ernstem Gesichtsausdruck bei, bevor wieder eine Dynamik in seinen Körper kommt und ein Lachen sein Gesicht aus der Erstarrung löst.

Das Besondere dieser Szene liegt nicht in der Geste der Selbstentblößung, sondern in der ernsten, fast aggressiven Erstarrung und Einfrierung der körperlichen Selbstpräsentation. Diese verdeutlicht das hinter dieser Handlung liegende Bedürfnis. Der Spieler möchte zeigen: Das bin ich. Hier bin ich. In diesem Körperraum an diesem Ort bin ich. Ich bin dieser Körper. Ich bin körperlich im Raum präsent. Ich bin gegenwärtig mit einer Präsenz, die dauert. Ich bin eine derartige Stärke und Macht in meiner Präsenz, die nicht vergeht, an der alles zerschellt.

Dieses Bild der Pose der körperlich-mächtigen Präsenz ging um die Welt. Vielfach wurde es bearbeitet, karikiert. Diese Wirkung spricht dafür, dass die Botschaft verstanden wurde und den gewünschten Eindruck hinterlassen hat. Das ist möglich, weil diese entblößte und erstarrte körperliche Präsentation durch eine allgemeine Sehnsucht nach Präsenz in einer präsenzlosen Zeit allgemein verständlich ist.

Es ist beim Blick auf unsere Gesellschaft auffallend, dass der Sport eine immer größere Bedeutung zu gewinnen scheint. Sowohl das aktive Betreiben von Sport bekommt einen immer größeren Stellenwert als auch das passive Betrachten von Sport scheint immer mehr Menschen in Bann zu ziehen. So steigen die Zahlen der Zuschauer von Fußballspielen konstant. Die Bundesliga verzeichnet eine – mit kleinen Abweichungen - sehr konstante und beeindruckende, wachsende Rate an Zuschauern. In der ersten Saison 1963/64 lag die Gesamtzuschauerzahl bei 5.909.776, was einem Schnitt von 24.624 Zuschauern pro Spiel entspricht. In der Saison 2011/12 waren es dagegen 13.805.496, also durchschnittlich 45.116 Zuschauer pro Spiel. Bis zum coronabedingten Einbruch der Zuschauerzahlen in den Jahren 2020-2022 hielt sich der Schnitt mit leichten Schwankungen immer über 40.000 Zuschauern pro Spiel.¹³⁰ Selbst wirtschaftliche Krisenzeiten führen nicht zu einem Rückgang der Zuschauerzahlen, sondern verzeichnen häufig einen Zuwachs.

Der Grund für die steigende Attraktivität des Sportes ist auch darin zu sehen, dass Sport eine Art Forum der Präsenz ist. Auch Gumbrecht sieht Sport als Sehnsucht nach Präsenz. Seiner Meinung nach: „... sorgt der Sport nicht nur für den Eindruck einer Wiedergewinnung der physischen Seite der menschlichen Existenz, er bindet auch unsere Vorstellungen und Erfahrungen an spezifische Orte zurück ...“¹³¹ Er sieht diese Wiedergewinnung darin verwurzelt, dass Sport eine 'Produktion von Präsenz' ist¹³², dass „... Sport dem Körper einen Platz in unserer Existenz offenhält.“¹³³

Über diese Schaffung von Präsenz bekommt der Sport für Gumbrecht eine quasi-religiöse Dimension, indem er zu einer Strategie der Wiederverzauberung der modernen Welt wird.

¹³⁰ Zahlen aus: <http://www.dfb.de>

¹³¹ Hans Ulrich Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, Berlin 2010, S. 50 f

¹³² Hans Ulrich Gumbrecht: *Präsenz*, Berlin 2012, S. 271

¹³³ Ebd. S. 92

„Somit drängt sich die ... Idee auf, daß die – zumindest quantitativ – äußerst erfolgreiche Geschichte des Mannschaftssport als Zuschauersport auf eine neue und wichtige Ausgleichsfunktion hinweist, genauer gesagt, auf eine Funktion der Kompensation und säkularen Wiederverzauberung – und dies in einer Zeit, in welcher der vom Westen ausgehende Prozeß der Säkularisierung und Entzauberung der Welt (im Sinne Max Webers) innerhalb unserer globalisierten Öffentlichkeit scheinbar fast zur Vollendung gekommen ist.“¹³⁴

Neben der Bedeutung des passiven Teilnehmens am Sport durch den Modus des Zuschauens, ist aber auch das aktive Sporttreiben populär. Vor allem Sportarten, die in verschiedener Weise etwas Extremes zur Erfahrung bringen, erfreuen sich wachsender Beliebtheit. Das Extreme kann eine besondere Gefahr bedeuten, wie z.B. Base-Jumping¹³⁵, oder Free-Solo-Klettern, oder eine besondere Form der Ausdauer erfordern. Insbesondere extreme Ausdauersportarten, wie Marathonlauf oder Triathlon scheinen immer mehr Menschen zu faszinieren, wie man an den steigenden Teilnehmerzahlen von 'Jedermannrennen' ablesen kann.¹³⁶

Der Grund dieser so sehnstüchtig gesuchten Erfahrung von Präsenz scheint in der Erfahrung von Präsenzlosigkeit zu liegen. Präsenz geht verloren, weil Raum in gewisser Weise verloren geht, ja vernichtet wird.

Die neuen Medien und Kommunikationstechnologien scheinen die Präsenz zu behindern, die Körperlichkeit zu reduzieren.

Zwei Beispiele sollen das Gemeinte verdeutlichen:

Seit einigen Jahren wird erfolgreich versucht, E-Reader auch auf dem Markt zu etablieren. Mit Hilfe dieser Geräte werden Texte direkt aus dem Netz geladen, sind, durch integrierte Beleuchtung, immer zu lesen unabhängig von den Lichtverhältnissen und lassen sich viel leichter durch geringes Gewicht und geringen Raum transportieren. Es gibt eine Fülle von Vorteilen im Vergleich zu klassischen Büchern, die im Verhältnis schwer, raumfüllend, unhandlich und lichtabhängig sind. E-Reader sind eine 'Entkörperlichung' des Buches. Sie 'entsinnlichen' das Lesen. Das Lesen eines Buches ist primär ein visueller Akt, wie auch das Lesen eines Textes auf einem E-Reader. Aber gleichzeitig sind auch andere Sinne beim Lesen des Buches angesprochen. Vom Hören des Umblätterns (es gibt E-Reader, die dieses Geräusch nachahmen) über das haptische Greifen und Begreifen, das Spüren des Gewichtes bis hin zum olfaktorischen Genuss das erste Mal durch ein druckfrisches Buch zu Blättern ... des Lesens.

¹³⁴ Gumbrecht: Unsere breite Gegenwart, S. 91

¹³⁵ Base-Jumping nennt man das Springen von hohen Gebäuden, Brücken oder Ähnliches mit einem Fallschirm.

¹³⁶ Beim Triathlon in Hamburg nehmen regelmäßig um die 10.000 Sportlerinnen und Sportler teil. Rosa sieht in dieser Tendenz einen Hinweis auf die ungebrochene Wirksamkeit der von Weber skizzierten innerweltlichen Askese auf Grundlage der calvinistischen Ethik, die nach Weber den modernen Kapitalismus ermöglicht hat. Rosa schreibt: „Als Indiz für die anhaltende kulturelle Wirksamkeit der selbst- und weltverneinenden Beherrschungskonzeption könnte im Kleinen auch die ungebrochene, ja wachsende Popularität des Marathonlaufes dienen, bei dem ja immer mehr Menschen völlig grundlos und absolut systematisch bis an die absoluten Grenzen des physisch zu Bewältigenden traktieren ...“ (Rosa, Weltbeziehung, S. 404). Ich teile diese Sicht nicht. Vielmehr scheint mir das Ausloten der körperlichen Grenzen nicht 'völlig grundlos', sondern als ein Versuch, den Körper und mit ihm Raum wieder zu gewinnen und zu erfahren. Sport gibt dem Menschen eine Erfahrung seines Körpers und Extremsport entsprechend extreme Erfahrungen. Gumbrecht sieht sogar bestimmte „... autoaggressive Verhaltensweisen wie Tätowieren, Piercen oder Ritzen, die von einem unbestimmten Verlangen angetrieben zu werden scheinen, sich in der materiellen Welt zu erden.“ (Gumbrecht, Unsere breite Gegenwart, S. 51)

Letztlich kann man diese Entwicklung einzeichnen in eine Geschichte der Befreiung des Wortes von der seiner ursprünglichen Orts- und Raumgebundenheit.

Das gesprochene Wort ist gebunden an Raum und Zeit. Es trägt nur so weit, die Stimme reicht und vergeht, bis auf die Spuren, die es in dem, der es gehört hat hinterlässt, mit dem Atem. Gumbrecht betont aber, dass das gesprochene Wort eine Raumwirkung jenseits der sprachlichen Kodierung hat, sozusagen eine physische Dimension. Das, was Gadamer als Volumen der Sprache bezeichnet, der Klang- und Schallraum, ihr Rhythmus, all das, was wir nicht nur mit den Ohren aufnehmen, sondern mit dem ganzen Körper erspüren, jenseits vom Sinn der Worte, ist gebunden an die Präsenz an eine Gegenwart in Zeit und Raum.

Die Erfindung der Schrift ist ein erster Schritt, das Wort aus seiner Raum-Zeit-Gebundenheit zu befreien. Zum einen wird es durch das geschriebene Wort möglich, über weite Distanzen weg Worte zu übermitteln, zum anderen aber auch über Zeiten hinweg zu überliefern.

Auch wenn diese sicher eine der weitreichendsten kulturellen und traditionsbildenden Errungenschaften der Menschheit ist, kann man doch negativ formulieren, dass die Schrift dem Wort den Schallraum genommen hat.

Die Erfindung des Buchdruckes hat dann eine neue Dimension der Vervielfältigung ermöglicht, die aber dem Wort seinen Wohnraum im Schriftraum Buch belässt. Erst durch den Computer, das Handy, den E-Reader, erfährt das Wort eine neuerliche Befreiung von seiner Gebundenheit an einen räumlichen Körper aus Papier. Auch wenn es eher ein Umzug als ein Auszug ist, dass das Wort nun mit einer unendlich potenzierten Zahl anderer Wörter in einem anderen Wohnraum, dem eines technischen Gerätes ist, so kann doch von einer weiteren Stufe der Entsinnlichung gesprochen werden. Es bleibt das entsinnlichte, nackte Wort nun beheimatet in einer unüberschaubaren Fülle anderer Worte im Raum eines technischen Gerätes. Aber so, wie kein geschriebener Text ein Gespräch letztlich ersetzen kann, so wird vielleicht auch der sinnlichere Wohnraum des Buches nicht verloren gehen.

Ein weiterer Zweig dieser Geschichte der Befreiung des Wortes aus seiner Raum-Zeit-Gebundenheit ist die Entwicklung der Fernmündlichkeit. Auch das Telefon ist eine Möglichkeit nicht die Zeit, wohl aber den Raum zu überwinden, so wie die Sprachaufzeichnungen - auf welchem Medium auch immer - eine Möglichkeit der Überwindung von Zeit bedeuten. In dieser Möglichkeit der Raumüberwindung liegt aber auch die Möglichkeit eines Präsenzverlustes.

Ein zweites Beispiel dieses Präsenzverlustes: Ein Restaurant, die meisten Tische besetzt. An einem Tisch eine Gruppe dreier junger Menschen, die sich eine Zeitlang angeregt unterhalten. Irgendwann klingelt eines der drei auf dem Tisch liegenden Handys und der Angerufene nimmt das Gespräch an und beginnt zu telefonieren. Das Gespräch am Tisch ist entsprechend sofort unterbrochen. Reflexartig nehmen die beiden anderen aber auch ihr Handy und beginnen per SMS zu kommunizieren, bzw. im Internet zu surfen. Es wäre möglich, dass der Telefonierende mit einem Gesprächspartner in Amerika telefoniert, der SMS-Schreibende mit jemandem in Asien in Kontakt steht und die dritte Person eine Internetseite aus Australien liest. Mit anderen Worten: Es besteht die Möglichkeiten, dass alle drei – obwohl gemeinsam an einem Ort, faktisch aber in dem Moment an drei verschiedenen, über die Welt verteilten Orten weilen. Auch wenn die räumliche, körperliche Präsenz vor Ort ist, sind diese Menschen doch nicht präsent, da die Möglichkeiten der Kommunikation sie von diesem Ort an andere Orte 'welt-weit' führte. Präsenzlosigkeit meint also, wie dieses Beispiel zeigt, nicht nur Körperlosigkeit, sondern auch Geistlosigkeit. Präsenz setzt eine Einheit, eine Ganzheitlichkeit voraus. Die

Möglichkeiten der Raumüberwindung macht vom Körper, der körperlichen Präsenz unabhängig und lässt dann manchmal nur einen Geist-präsenzlosen Körper in einem Raum, während ein anderes Teil des Ichs Körper-präsenzlos im raumlosen Netz surft. So ist eine Seite der zunehmenden Möglichkeiten und Bedeutungen sich in virtuellen Welten zu bewegen der Verlust des Raumes, die Kehrseite aber des Raumverlustes der präsenzlose Körper im Raum.

Gumbrecht stellt fest, „... daß die existentiell schwierigste Konsequenz des elektronischen Zeitalters tatsächlich in der Eliminierung der Raumdimension aus vielfältigen Ebenen unserer Erfahrungen und unseres Verhaltens liegen.“¹³⁷ An anderer Stelle vermutet er unsere Sehnsucht nach Präsenz als eine Reaktion auf unseren Alltag. Er schreibt:

„Dieser ist mehr denn je zu einem Alltag der rein virtuellen Wirklichkeiten geworden, einem Alltag, in dem uns die moderne Kommunikationstechnologien Omnipräsenz verschafft und damit den Raum aus unserem Dasein eliminiert haben, einem Alltag, in dem die reale Präsenz der Welt auf eine Bildschirmpräsenz zusammengeschrunft ist ...“¹³⁸

Entsprechend führt Rosa aus, dass das Raumempfinden in engem Zusammenhang mit den Möglichkeiten der Fortbewegung verknüpft ist: Je schneller sich die Menschen im Raum bewegen können, desto kleiner erscheint er. Er redet von einer Raumschrumpfung oder Zeit-Raum-Kompression.¹³⁹ Mit den Möglichkeiten der neuen Kommunikationstechniken wird aus der Schrumpfung des Raumes eine Vernichtung desselben, denn er spielt keine Rolle mehr. Im Internet ist alles scheinbar gleichzeitig aber ortlos. „Die sinnbildliche Verdichtung des 'Globalisierungszeitalters' ist das ortlose, 'u-topische' Internet, in dem alle Ereignisse weltweit gleichzeitig stattfinden.“¹⁴⁰

Ganz ähnlich schreibt Byung Chul Han, dass die neuen Medien den Raum abschaffen. „Die Epoche der neuen Medien ist eine Epoche der Implosion. Raum und Zeit implodieren zum Hier und Jetzt. Ent-fernt wird alles.“¹⁴¹ Es gibt kein Dort mehr, kein dann, sondern alles fällt zusammen im punktuellen Jetzt-hier. Allerdings ist dies nicht das Jetzt-Hier einer Präsenz, sondern ein präsenzloses Jetzt-hier. Durch diese Punktualisierung – Han redet auch hier von Atomisierung - fällt das Individuum aus dauerstiftenden Strukturen des Raum-Zeit-Gefüges.

„Die Atomisierung des Lebens geht mit einer atomischen Identität einher. Man hat nur sich selbst, das kleine Ich. Man nimmt gleichsam radikal ab an Raum und Zeit, ja an Welt, an Mitsein. Die Weltarmut ist eine dyschronische Erscheinung. Sie lässt den Menschen auf seinen kleinen Körper zusammenschrumpfen, den er mit allen Mitteln gesund zu erhalten sucht. Sonst hat man ja gar nichts. Die Gesundheit seines fragilen Körpers ersetzt Welt und Gott.“¹⁴²

Bei Byung-Chul Han klingt es so, als sei die oben beschriebene Sehnsucht nach körperlichen Präsenzen, nach Erfahrung des Körpers ein letztes Klammern an den letzten Fetzen Raum, den die atomisierte Identität noch hat und die ihm dann Welt und Gott wird.

¹³⁷ Gumbrecht: Unsere breite Gegenwart, S. 42

¹³⁸ Ebd., S. 31

¹³⁹ Rosa: Beschleunigung, S. 164

¹⁴⁰ Ebd., S. 48

¹⁴¹ Han: Duft, S. 66

¹⁴² Ebd.

Mir scheint es dagegen eher so zu sein, dass der Körper und die Sehnsucht nach einer körperlichen Präsenzerfahrung eine Möglichkeit ist, sich in der Welt zu verorten, eine Möglichkeit, die durch die zunehmende Dominanz raumlosen, entkörperlichten Lebens in virtuellen Welten sehnsüchtig gesucht wird. Die inszenierte Präsentation von Körper weist auf die Defiziterfahrung der Präsenzlosigkeit hin. Sie spricht von einer Sehnsucht nach räumlicher Präsenz und nicht, wie Han vermutet, von einem resignativen Rückzug.

Gumbrecht schreibt in diesem Sinne:

„Ich will nicht behaupten, dass diese – größtenteils 'digitale' – Beziehung zur materiellen Welt existentiell minderwertig gegenüber einer präsenzbasierter Beziehung ist. Es hat jedoch den Anschein, dass sie einige selten genannte Dimensionen des individuellen Lebens (zwar nicht aktiv ausschließt, aber) ausläßt, die sich dann anschließend als Reaktion auf diese Auslassung bemerkbar machen.“¹⁴³

Illouz hat bei der Untersuchung der Selbstinszenierung von Partnersuchenden im Internet, wie oben beschrieben, auch die Wichtigkeit der körperlichen Inszenierung inmitten des körperlosen Netzes bedacht.¹⁴⁴ Sie schreibt: „Trotz der entkörperlichten Aspekte des Internets sind Schönheit und Körperlichkeit omnipräsent, gerade weil sie zu geronnen, festen Bildern werden, die den Körper in ewige Gegenwart der Photographie bannen.“¹⁴⁵ Aber genau in dieser letztlich körperlichen Präsenzlosigkeit liegt für sie das nicht revidierbare Defizit der Partnerwahl im Internet. Sie greift zurück auf die Unterscheidung von *sentir* und *connaître* bei Merleau-Ponty, der beim *sentir* die Wahrung eines Geheimnisses im Unterschied zur reinen Objektwahrnehmung sieht, also den existentiellen Hintergrund im Gegensatz zur Wahrnehmung als reines Wissen betont. Auch führt sie Bourdieu an mit seinem Gedanken, dass jede soziale Erfahrung eine körperliche Dimension hat und sich in ihm niederschlägt und ausdrückt. Sie folgert, dass erst die körperliche Präsenz über ein intuitives Denken eine Begegnung ermöglicht. „Die Vorstellungskraft im Internet ist also nicht einfach der Wirklichkeit entgegengesetzt; sie ist einer Art der Vorstellungskraft entgegengesetzt, die auf dem Körper und auf intuitivem Denken beruht.“¹⁴⁶

¹⁴³ Gumbrecht: *breite Gegenwart*, S. 44

¹⁴⁴ Vgl.: Illouz: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, S. 121 ff

¹⁴⁵ Ebd., S. 123

¹⁴⁶ Ebd., S. 157. In diesem Zusammenhang sind auch die Erfahrungen in der Corona-Pandemie zu erwähnen. Die erzwungene Distanz führte zu einem Digitalisierungsschub, der auch in der Kirche zu Innovationen führte, die digitale Formate in einer vor der Pandemie nicht vorstellbaren Geschwindigkeit in das kirchliche Leben implantierte. Beeindruckend war die mutige Kreativität, mit der den pandemie-bedingten Herausforderungen begegnet wurde. Gleichzeitig erschreckend erscheint aber die unreflektierte Euphorie, in der diese Digitalisierung kirchlichen Lebens propagiert wurde. Im Rahmen der Notwendigkeit ist die Erprobung neuer medialen Wege unabdingbar und der Mut diese Erprobungen mit Euphorie und Enthusiasmus anzugehen, nur positiv zu bewerten. Notwendig ist allerdings auch eine reflektierend kritische Auseinandersetzung mit den Implikationen der neuen medialen Wege, die diese Erprobungen meines Erachtens begleiten muss, um zu schauen, welche Formen zu welchen Inhalten sich wie verhalten und diese verändern. Jede Form hat Einfluss auf ihren Inhalt und jeder Inhalt wird verändert von der Form, die ihm gegeben wird. Einen online Gottesdienst mitzufeiern ist etwas anderes, als einen Gottesdienst präsent in einer Kirche zu erleben, so wie es etwas anderes ist, eine Reportage über ein Land zu sehen als Urlaub in diesem zu machen. Der Genuss einer Bachkantate über CD zu Hause im Sessel ist unbestritten schön und doch etwas anderes als das Erleben eines Konzertes, in dem diese Kantate aufgeführt wird. Mein Eindruck ist, dass die Freude über das Gewinnen neuer Möglichkeiten die Auseinandersetzung mit den Verlusten und den Veränderungen hat vergessen lassen. Diese wäre aber notwendig, um zu schauen, wie diese Veränderungen und auch Verluste kreativ genutzt werden können. Das Fehlen der körperlichen Präsenz in einem

Die Suche der Wiedergewinnung einer körperlichen Präsenz zeigt sich auch verborgen in einer weiteren Reaktion auf die Präsenzlosigkeit. Das, was im Allgemeinen unter dem Stichwort Globalisierung zusammengefasst wird, was mit den oben beschriebenen Gedanken als ein Paradox des weltweiten Wachstums des Handlungs- und Kommunikationsraums durch das Schwinden der Räume beschrieben werden kann und somit letztlich auch eine Ursache der Erfahrung der Präsenzlosigkeit zu sein scheint, bringt eine Gegenbewegung hervor, die in einer neuen Betonung des Lokalen liegt. Gemeint ist damit die feststellbare Zunahme der Wichtigkeit, die der unmittelbare Raum zu gewinnen scheint. Menschen, die beruflich weltweit handeln, konzentrieren sich in ihren zeitlichen Freiräumen in ihrem unmittelbaren Wohnraum, oft in Abgrenzung zum Viertel nebenan, was zur grotesken Situation führt, dass die 'global-player' zu 'urban-quarter-fighter' werden. Oder in einem anderen Wortspiel: das 'global village' schrumpft und dehnt sich gleichermaßen zur 'urban world'. Die Pflege regionaler Traditionen, das Kultivieren lokaler Gebräuche, die eigentlich ja den sonstigen gesellschaftlichen Entwicklungen zu widersprechen scheinen, sind hier ebenso zu nennen. Mir scheint es eine Art Renaissance von Junggesellenvereinen und Heimatvereinen zu geben, die lokale Gebräuche weiterführen, während die Mitglieder ansonsten entweder im Internet oder real über die ganze Welt jetten und sich multikulturell bewegen und inszenieren. Ähnliches findet sich wiederum im Fußball. Die Verfeindung zweier Mannschaften wurzelt meist in ihrer lokalen Nähe. Und über die Identifikation mit dem lokalen Fußballverein wird die Abgrenzung zum lokal benachbarten Fußballverein kultiviert, und andersherum: über die Abgrenzung vom unmittelbar Benachbarten wird die Identifikation gewonnen, was im Blick auf die Internationalität der in den Vereinen handelnden Spieler nahezu absurd erscheint.

So stellt auch Gumbrecht eine Tendenz zu Regionalisierung fest. Er schreibt:

„... die Tatsache, dass ... alles Regionale so ungeheuer wichtig geworden ist, zeugt von einem existentiellen Bedürfnis: Es ist das Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einem Raum, der nicht zu groß ist, um noch mit persönlichen Erfahrungen oder zumindest mit persönlichen Vorstellungen gefüllt werden zu können.“¹⁴⁷

Diese Zugehörigkeit zu einem überschaubaren Raum sichert die Präsenz in einem abstrakten Raum der Präsenzlosigkeit.

Auch Rosa beobachtet das gleiche Phänomen. Er nennt es einen „... sekundären Relevanzgewinn des Raumes, bzw. des Ortes ...“. ¹⁴⁸ Sekundär deshalb, weil es eine Gegenreaktion auf die Erfahrung der Entbettung. Er hält fest,

„..., dass für viele soziale Vorgänge Raumdistanzen irrelevant geworden sind und immer mehr Ereignisse oder Handlungen raumzeitlich 'entbettet' werden, d.h. Ursachen und Folgen haben, die zeitlich und räumlich vom Ereignis selber völlig oder weitgehend getrennt sind.“¹⁴⁹

ausgesonderten Raum, die Reduktion der Sinne auf optische und akustische Reize, die räumlich präsente Gemeinschaft über die unmittelbare Hausgemeinschaft hinaus verändern z.B. das gottesdienstliche Erleben. Wie kann dem Bedürfnis nach körperlicher Präsenz in einem digitalen Medium Rechnung getragen werden?

¹⁴⁷ Ebd. S. 52

¹⁴⁸ Rosa: Beschleunigung, S. 341

¹⁴⁹ Ebd.

Durch die Erfahrung der raumzeitlichen Kontingenz verliert der Raum also an Bedeutung, schrumpft, wird ent-fernt. Dagegen betont das entbettete Individuum die für es überschaubare Einheit des Lokalen in Abgrenzung des unmittelbar benachbarten. Rosa schreibt: „Gerade, weil der Raum für viele Entscheidungen kontingent geworden ist, gewinnen regionale oder lokale Differenzen und Identitäten eine neue Bedeutsamkeit, die aber eindeutig eine Folge vorgängiger Entbettung ist.“¹⁵⁰

2.1.6. Individualität als Grundform

In all den Erfahrungswirklichkeiten des Lebens rückt das Subjekt der Erfahrung ins Zentrum.

Dass Individualisierung eines der markantesten Phänomene und eine der prägendsten Tendenzen der Gegenwart ist, ist weder eine besonders neue noch diskussionswürdige Feststellung. Zu allgegenwärtig ist in unserer Zeit die Tatsache, dass nicht gesellschaftliche Vorgabe, sondern allein die Wünsche, Bedürfnisse, Vorlieben des Individuums entscheidend und entscheidungsleitend sind.

Schon Georg Simmel sieht Anfang des 20. Jahrhunderts, dass durch die Differenzierung der Gesellschaft die Individualität des Einzelnen stärker ausgebildet wird. Triebfeder des gesellschaftlichen Wandels ist für ihn vor allem die Geldwirtschaft, die das Individuum zunehmend aus bestehenden Bindungen löst und vereinzelt.¹⁵¹ Vor allem auch Ulrich Beck betont die Bedeutung des Individualismus in unserer Zeit. Er schreibt, dass „... individualisierte Existenzformen und Existenzlagen, die Menschen dazu zwingen, sich selbst – um des eigenen materiellen Überlebens willen – zum Zentrum ihrer eigenen Lebensplanung und Lebensführung zu machen ...“.¹⁵²

Einen Hinweis für die zunehmende Dominanz der Individualisierung kann auch im Rücktritt von Papst Benedikt XVI im Februar 2013 gesehen werden. Er hat erklärt:

„Nachdem ich wiederholt mein Gewissen vor Gott geprüft habe, bin ich zur Gewissheit gelangt, dass meine Kräfte infolge des vorgerückten Alters nicht mehr geeignet sind, um in angemessener Weise den Petrusdienst auszuüben. Ich bin mir sehr bewusst, dass dieser Dienst wegen seines geistlichen Wesens nicht nur durch Taten und Worte ausgeübt werden darf, sondern nicht weniger durch Leiden und durch Gebet. Aber die Welt, die sich so schnell verändert, wird heute durch Fragen,

¹⁵⁰ Ebd., S. 342. Dies spiegelt sich meiner Meinung nach auch in einer der Erfahrungen mit digitalen Gottesdiensten während der Corona-Pandemie. In unserer Gemeinde gab es Vorbehalte gegen eigene Online-Gottesdienste mit der Begründung, dass es im Netz und im Fernsehen eine Vielzahl an Gottesdienstangeboten gibt, die eine deutlich bessere technische Qualität haben, als wir das mit unseren Mitteln je werden umsetzen können. Die Erfahrung mit digitalen Gottesdiensten haben dagegen aber gezeigt, dass gerade im Wegfall des vertrauten Raumes und der körperlichen Präsenz vertrauter Personen genau diese lokale Differenz und Identität von vertrautem Raum und vertrauter Person den Zugang zu dem raumlosen digitalen Gottesdienst ermöglicht. Die Verbindung zu bereits Erlebten, das Raum-Erinnern und Kontakt-Erinnern scheint ein Schlüssel zu sein. Wenn das Fern-Gesehene eine Erinnerungsspur von Nah-Erlebtem in dem Rezipienten findet, kann etwas verknüpft werden, dass etwas entstehen kann, was man eine Präsenz zweiter Ebene oder aber eine Präsenz der Erinnerung nennen könnte.

¹⁵¹ Vgl., Simmel, Georg: Philosophie des Geldes, Berlin 2013, S. 375 f

¹⁵² Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986, S. 116

die für das Leben des Glaubens von großer Bedeutung sind, hin- und her geworfen. Um trotzdem das Schifflein Petri zu steuern und das Evangelium zu verkünden, ist sowohl die Kraft des Körpers als auch die Kraft des Geistes notwendig, eine Kraft, die in den vergangenen Monaten in mir derart abgenommen hat, dass ich mein Unvermögen erkennen muss, den mir anvertrauten Dienst weiter gut auszuführen.“
153

In historisch wohl einmaliger Weise setzt der Papst die eigene Einschätzung der Grenzen seiner Fähigkeiten über die Erwartungen und die Regeln der Tradition. Mit anderen Worten: die Möglichkeiten und Entscheidung des sich selbstreflektierenden Individuums gegen die Institution und Tradition. Die Kritik des polnischen Erzbischofs Stanislaw Dziwisz, der mit den Worten zitiert wird: „Man steige nicht vom Kreuz herab“¹⁵⁴ kontrastiert entsprechend das von Benedikt in seiner Erklärung mehrfach benutzte 'Ich' mit dem allgemeinen 'Man' und polemisiert durch einen Verweis auf Theologie und Tradition. Wie weit aber die Akzeptanz der Individualisierung ist, zeigt die ansonsten überwiegend positiven Reaktionen auf seinen Rücktritt.

Trotz der Selbstverständlichkeit aufgrund ihrer Offensichtlichkeit, ist diese These der Individualisierung hier zum einen zu erwähnen, da sie in einem herausragenden Grad kulturprägend ist. Zum anderen ist es erhellend mit Axel Honneth zu unterscheiden und zu präzisieren, wie Individualisierung verstanden wird.¹⁵⁵

Honneth unterscheidet Individualisierung von Privatisierung und Autonomisierung. Mit Individualisierung bezeichnet er die Grundlage, also die Tatsache, dass die Situation des Individuums nicht durch Muster oder Vorgaben geprägt ist, sondern durch die gestiegene Fülle der Möglichkeiten und Freiheiten dem Individuum eröffnet wird, seine Lage zunehmend selbst zu gestalten.

Auf der Grundlage der Individualisierung sieht er in Privatisierung und Autonomisierung zwei mögliche Folgen.

Zum einen grenzt er die Privatisierung ab, die für Honneth eben eine mögliche, aber in keiner Weise zwingende Folge der Individualisierung ist. Privatisierung meint die Vereinzelung, die Auflösung von Gemeinschaften oder Auslösung des Einzelnen aus gemeinschaftlichen Strukturen. Mit Baier ist vielleicht jedoch besser statt von Privatisierung von Isolierung zu sprechen, da ich die Bildung einer Privatsphäre eher als ein positives Phänomen zu sehen ist¹⁵⁶ und das Wort Isolierung unmissverständlicher markiert, was Honneth hier skizziert.

Autonomisierung bezeichnet im Sprachgebrauch Honneths dagegen die andere mögliche Folge der Individualisierung: die Befähigung des Individuums zu zunehmend selbstbestimmter Lebensgestaltung in dem gewachsenen Möglichkeitsraum, also die Fähigkeit die positiven Seiten der Entwicklung gewinnbringend im Sinne einer Emanzipation zu nutzen.

¹⁵³ Zitiert nach: <http://www.tagesspiegel.de/politik/papst-ruecktritt-benedikts-erklaerung-im-wortlaut/7765328.html>

¹⁵⁴ Zitiert nach: <http://blog.zdf.de/hyperland/2013/02/papst-ruecktritt-ehrfurcht-und-kritik-aus-dem-ausland/>

¹⁵⁵ Honneth, Axel: Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt a.M. 1994, S., 20-28; Rosa und Baier übernehmen in ihren Untersuchungen ebenfalls diese Differenzierung Honneths. Vgl. Rosa, Weltbeziehung, S. 230; Karl Baier, Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität, in: Karl Baier, Josef Sinkovits (Hrsg.): Spiritualität und moderne Lebenswelt, Berlin 2006, S. 30

¹⁵⁶ Baier: Spiritualität und moderne Lebenswelt, S. 30, Fußnote 30

Diese Unterscheidung hilft meines Erachtens zum einen zu erkennen, dass Individualisierung keineswegs zur Vereinzelung führen muss, sondern vielleicht neue Formen der Vergemeinschaftung sucht und ermöglicht. Das ist ein Gedanke, der für Kirche von hoher Relevanz ist auf der Suche nach Formen der Gemeinschaft, die auch Menschen Zugang eröffnet, die aus milieudifferenzierter Perspektive keinen oder kaum Zugang zu den gegenwärtigen Gemeinschaftsformen der Kirche haben.¹⁵⁷ Zum anderen wird die Ambivalenz deutlich, die der Gewinn an Autonomie und Selbstbestimmung als Folge der Tendenz der Individualisierung in sich trägt. Es gibt viele Menschen, die die neuen Möglichkeiten, welche die gesellschaftlichen Entwicklungen bieten, nutzen können, um sich zu entfalten und zu emanzipieren, also einen Gewinn an Lebensqualität daraus ziehen. Aber es scheint ebenso viele Menschen zu geben, die mit den sich ihnen eröffnenden Möglichkeiten nichts anfangen können, da sie überfordert sind oder gehemmt, die Potentiale zu nutzen oder aufgrund von Benachteiligungen nur begrenzt Zugang zu den gesellschaftlichen Potentialitäten haben.¹⁵⁸

Auch bei diesem Aspekt der Lebenswirklichkeiten ist eine enge Verbindung zur gewinnorientierten Verwaltung der Welt zu erkennen. Der Grundgedanke von Adam Smith, dass das Gewinnstreben des Einzelnen auch zu einem Gewinn für die Allgemeinheit führt, betont das Individuum als Handlungssubjekt. Das Individuum ist der zentrale Akteur des Marktes, sowohl als Unternehmer als auch als Konsument. Individualismus fördert die gewinnorientierte Verwaltung der Welt und diese fördert den Individualismus.

2.1.7. Fragment als Realität

Durch die Beschleunigung, aber auch durch die Imperative der Flexibilität und der Individualität mit dem Zwang zur Selbstinszenierung zerbricht etwas. Die Lebenswelt erscheint nicht mehr wie aus einem Guss. Eher ist sie zerbrochen, zerstückelt, zertrümmert in tausende kleine Fragmente. Die eigene Biographie ist nur noch selten eine Linie, entworfen in einem Lebensplan, der dann auch so ablaufen kann. Erfahrungen von Kontingenz, Forderungen von Flexibilität, Verlockungen durch neue Möglichkeiten lassen das Leben dann auch eher wie eine Ansammlung von Punkten, von Punktepisoden erscheinen, die kaum im Stande sind, eine Form zu bilden, geschweige denn eine Linie, die eine Richtung zu haben scheint. Nicht nur die Biographie ist eher durch Brüche und Kontingenzen gezeichnet als durch geformter Lebensplanung, auch die Zeiterfahrung, die Welterfahrung, ja die Identität erscheint fragmentarisiert, wenn nicht gar atomisiert.¹⁵⁹

„Fragment“ ist in diesem Zusammenhang eine deutlichere Metapher als die Metapher „Atom“ (Atomisierung der Gesellschaft), da es nicht immer die kleinstmöglichen Teile sind, in die Erfahrung und Identität zersplittern, sondern sich durch konstruierende Arbeit

¹⁵⁷ Vgl. Hauschildt: Milieus praktisch, S. 110 ff; vgl. 5.2.1.

¹⁵⁸ Auch hier wurzelt eine praktisch-theologische Aufgabe, nämlich zu schauen, wie Kirche jenen Menschen, die eben in einer individualisierten Gesellschaft keinen Autonomiegewinn erleben können, zu einer selbstbestimmenden Befähigung helfen kann, gerade auch im Blick auf spirituelle, religiöse Fragen – oder mit anderen Worten: Befähigungen, die helfen mit den Kontingenzen des Lebens konstruktiv umzugehen.

¹⁵⁹ Vgl. Byung-Chul Han: Duft der Zeit, S. 7

kleine Cluster bilden lassen, die als Fragmente eines potentiellen Ganzen gesehen werden können.

Die Frage nach den Ursachen der Fragmentarisierung der Gegenwartserfahrung führt zu einem Gedanken, den Jean-Francois Lyotard in seiner Arbeit 'Das postmoderne Wissen' geäußert hat: das Ende der großen Erzählungen.

In dieser Schrift untersucht Lyotard das Wissen in der postmodernen Gesellschaft vor allem unter dem Gesichtspunkt der Legitimation. Die in der Vergangenheit tragfähige Legitimation durch eine 'große Erzählung' trägt heute nicht mehr. Er redet vom „Veralten des metanarrativen Dispositivs der Legitimation“¹⁶⁰ oder vom „Niedergang der vereinheitlichenden und legitimierenden Macht der großen Spekulations- und Emanzipationserzählungen“¹⁶¹ und bündelt sehr pointiert: „Die große Erzählung hat ihre Glaubwürdigkeit verloren ...“¹⁶². Statt einer Narration, die alles und alles umfassend erklären und begründen will, die den Anspruch erheben will, ein allein gültiges Sprachspiel oder Metasprachspiel zu sein, dem alle anderen Sprachspiele ein- und unterzuordnen sind, sieht er heute nur die Möglichkeit, die Zerstreuung und Zersplitterung von Sprachspielen, ohne eine ordnende Metasprache festzustellen. Er benutzt nicht nur Wittgensteins Theorie der Sprachspiele, sondern veranschaulicht auch diese Zerstreuung mit dem von Wittgenstein in seinen 'Philosophischen Untersuchungen' benutzten Bild der Sprache als Stadt. Lyotard schreibt:

„In dieser Zerstreuung (dissémination) von Sprachspielen scheint sich das soziale Subjekt selbst aufzulösen. Das soziale Band ist sprachlich, aber es ist nicht aus einer einzigen Faser gemacht. Es ist ein Gewebe, in dem sich zumindest zwei Arten, in Wahrheit eine unbestimmte Zahl von Sprachspielen kreuzen, die unterschiedlichen Regeln gehorchen. Wittgenstein schreibt: „Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gässchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte, mit gerade und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“ Und um klar zu zeigen, dass das Prinzip der Eintotalität (unitotalité) oder der Synthese unter der Autorität eines Metadiskurses des Wissens unanwendbar ist, setzt er die „Stadt“ der Sprache dem alten Paradox des Haufenschlusses aus, indem er fragt: „Und mit wie viel Häusern, oder Straßen, fängt eine Stadt an, eine Stadt zu sein?““¹⁶³

In dieser Situation gilt es, die Vielzahl der Sprachspiele ernst zu nehmen, sie als „kleine Erzählungen“¹⁶⁴ in ihrer Differenz fruchtbar zu machen, ohne dass die ein einen Hegemonieanspruch über die andere erheben darf.

„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. ... Und sie legt ein Legitimationsmodell nahe, das

¹⁶⁰ Jean-François Lyotard: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien 2009, S. 24

¹⁶¹ Ebd., S. 99

¹⁶² Ebd., S. 99

¹⁶³ Ebd. S. 104 f

¹⁶⁴ Ebd. S. 145

keineswegs das der besten Performanz ist, sondern der als Paralogie verstandenen Differenz.“¹⁶⁵

Die 'als Paralogie verstandenen Differenz' der kleinen Erzählungen als Gestaltungsrahmen des gesellschaftlichen Diskurses zeichnet dann eben kein einheitliches Bild aus einem Guss, sondern ein Bild voller Brüche, Gräben, aus vielen Fragmenten, wobei die Aufgabe darin besteht, gerade diese Brüche und das ungeordnete Nebeneinander der Fragmente fruchtbar zu machen. Eine „Paralogie der Erfinder“¹⁶⁶ als Grund des postmodernen Wissens.

Lyotard schreibt:

„Die narrative Funktion ... zerstreut sich in Wolken, die aus sprachlich-narrativen, aber auch denotativen, präskriptiven, deskriptiven usw. Elementen besteht ... Jeder von uns lebt an Punkten, wo viele von ihnen einander kreuzen. ... So hängt die kommende Gesellschaft ... von einer Pragmatik der Sprachpartikel ab. Es gibt viele verschiedenen Sprachspiele – das ist die Heterogenität der Elemente. Sie führen nur mosaikartig zur Institution – das ist der lokale Determinismus.“¹⁶⁷

Lyotard sieht vor allem Vorteile in dieser komplex und kompliziert anmutenden Situation, die man durchaus als eine Situation der Fragmentierung beschreiben kann. Er sagt: „Es verfeinert unsere Sensibilität für die Unterschiede und stärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen.“¹⁶⁸

Das Ende der großen Erzählungen markiert den Übergang in eine Gesellschaft der Fragmente, ein fragmentarisches Leben, fraktale Subjekte.

Die Folgen eines Wegfalls der großen Narrationen sind weitreichend und nicht nur positiv zu bewerten, wie das Lyotard kann. Es gibt auch Konsequenzen, die das Leben der Menschen erschweren.

Wenn es keine großen Erzählungen mehr gibt, oder genauer sie ihre Glaubwürdigkeit und Gültigkeit verloren haben, und so der Einzelne sich nicht mehr in sie hineinernstzen kann, in ihnen keinen Platz mehr findet, um sich und sein Leben zu verordnen, verstärkt sich die Notwendigkeit, sich selbst zu erzählen, eine Selbstnarration zu konstruieren. Keupp schreibt:

„Identität ist weitgehend eine narrative Konstruktion. Das zentrale Medium der Identitätsarbeit ist die Selbsterzählung. Damit meinen wir die Art und Weise, wie das Subjekt selbstrelevante Ereignisse auf der Zeitachse aufeinander bezieht und 'sich' und anderen mitteilt. Diese Selbsterzählungen werden von gesellschaftlich vorgegebenen Fertigpackungen ebenso beeinflusst, wie von Machtstrukturen. Insofern sind Selbsterzählungen nicht einfach Ergebnisse kommunikativer Akte, sondern werden durch erzählerische Muster, medial verstärkte Metaerzählungen und von Machtfragen geprägte Darstellungsmechanismen beeinflusst.“¹⁶⁹

Wenn er von Metaerzählungen redet, ist zu berücksichtigen, dass dieser Begriff offensichtlich hier anders gebraucht ist als bei Lyotard. Es ist nicht eine Erzählung der

¹⁶⁵ Ebd. S. 142

¹⁶⁶ Ebd. S. 26

¹⁶⁷ Ebd. S. 24f

¹⁶⁸ Ebd. S. 26

¹⁶⁹ Keupp: Identitätskonstruktionen, S. 216

Ganzheit im Blick, sondern eine kulturelle Modeerzählung, die für bestimmte Lebensbereiche durch Medien mit einer breiten Wirkung ausgestattet, bestimmte Normen und Muster vorgibt, die in die Selbsterzählungen integriert werden. Anders als früher, als sich das Subjekt in die Metaerzählungen im Sinne Lyotards selber hineinerzählte, erzählt es heute gängige Kulturcluster (Metaerzählungen im Sinne Keupps) in seine Selbsterzählung hinein. Früher, so schreibt der Psychologe Polkinghorne, war

„... Identität durch kulturelle Normen und Glaubenslehren (Metaerzählungen im Sinne Lyotards, Anmerkung C.E.) entworfen und festgeschrieben ... Im Gegensatz zu anderen Zeiten versorgt die gegenwärtige Kultur ihre Angehörigen nicht mit einer kohärenten und stabilen Definition des Selbst. ... Anstatt ein einziges integratives Identitätsmodell anzubieten, überhäuft die Kultur unserer Gegenwart die Menschen mit zahlreichen konfligierenden Modellen und überlässt die Aufgabe, eine einheitliche Identität auszubilden der Person. Narrative Psychologen meinen, dass Identität eine geschichtsförmige Konstruktion ist und als Selbst-Erzählung einer Person präsentiert wird. Selbstnarrative dienen funktional der Integration des menschlichen Lebens ...“¹⁷⁰

Dieser Zwang zur narrativen Selbstkonstruktion durch den Wegfall der allgemeingültigen großen Erzählungen, bedeutet zum einen ein Freiheitsgewinn, zum anderen aber eine Aufgabe, die überfordern und Ängste auslösen kann.

Eine weitere negative Folge des Wegfalls der großen Erzählungen sieht Han, wie oben schon angedeutet, in dem Verlust des Rhythmus der Zeit und damit die Entstehung dieser eigenartigen Unruhe, in der die Ereignisse nicht mehr durch Narration geordnet sind, sondern wie Atome umherschwirren.

„Eines dieser Symptome der Entnarrativisierung ist das vage Gefühl, das Leben beschleunige sich ... Genauer betrachtet, handelt es sich um ein Gefühl des Gehetztseins. ... Der Abbau der narrativen Spannung zieht es nach sich, dass die Ereignisse, da sie nicht mehr auf die narrative Bahn gelenkt werden, richtungslos schwirren.“¹⁷¹

Rosa sieht in der Gegenwart „... die Ersetzung des Sinnmusters der linearen Narration durch das Prinzip des Fragmentarisch-Simultanen ...“. ¹⁷² Dieses ‚Gleichzeitig-Fragmentarisch‘ hinterlässt eher ein Gefühl von Unruhe und Unordnung, da die narrative Ordnung verloren gegangen ist mit dem Wegfall der großen Erzählungen und immer neu vom Individuum konstruiert werden muss.

Einen auf den ersten Blick eher irritierenden Schluss zieht Baudrillard aus dem Zersplittern und der Fragmentierung nach dem Wegfall der großen Erzählungen. Er vermutet die Möglichkeit und feststellbare Vervielfältigung des eigenen Selbst im virtuellen Raum des Netzes liegt darin, dass im Fragment das Ganze enthalten ist oder es zum Ganzen erhoben wird. So ist nicht die Sehnsucht nach einer Ganzheit die treibende Kraft, sondern die Lust an der Vervielfältigung.

¹⁷⁰ Donald E. Polkinghorne: Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Beziehungen und Perspektiven, in: Jürgen Straub (Hrsg.): Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1, Frankfurt a.M. 1998, S. 33

¹⁷¹ Han: Duft der Zeit, S. 39

¹⁷² Rosa: Beschleunigung, S. 334

Jean Baudrillard schreibt:

„Die Transzendenz ist in Tausende von Fragmenten zerbrochen, die wie Bruchstücke eines Spiegels sind, in denen wir flüchtig noch unser Spiegelbild greifen können, bevor es vollends verschwindet. Wie in den Fragmenten eines Hologramms ist in jeder einzelnen Scherbe das gesamte Universum enthalten. Ein fraktales Objekt zeichnet sich dadurch aus, dass sämtliche Informationen, die dieses Objekt bezeichnen, im kleinsten Einzeldetail einbeschlossen sind. In demselben Sinn können wir heute von einem fraktalen Subjekt sprechen, das in eine Vielzahl von winzigen gleichartigen Egos zerfällt, die sich auf gleichsam embryonaler Ebene vermehren und durch fortdauernde Teilung ihre Umgebung besetzen. Wie das fraktale Objekt bis ins Kleinste seinen elementaren Teilchen entspricht, trachtet auch das fraktale Subjekt danach, sich selbst in seinen Bruchstücken anzugleichen. Diesseits jeder Repräsentation fällt es zurück bis zum winzigen molekularen Bruchteil seiner selbst. Ein eigentümlicher Narziß: er sehnt sich nicht mehr nach seinem vollkommenen Idealbild, sondern nach der Formel einer endlosen genetischen Reproduktion.“¹⁷³

Hingewiesen sei an dieser Stelle auch auf die Überlegungen zum Fragment, die Hennig Luther bereits 1985 in die Diskussion über die Frage nach der Identität im Rahmen der praktischen Theologie einbrachte. Für ihn ist das Fragmentarische ein notwendiger Aspekt der Identität und er wehrt sich gegen jeden Versuch, Identität als vollständige und dauerhafte zu denken. Dies ist für ihn vor allem auch aus theologischen Gründen wichtig. Er schreibt:

„Das eigentümlich Christliche scheint mir nun darin zu liegen, davor zu bewahren, die prinzipielle Fragmentarität von Ich-Identität zu leugnen oder zu verdrängen. Glaube hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können.“¹⁷⁴

2.1.8. Müdigkeit als Grundgefühl

Das immer höhere Tempo, die geforderte Flexibilität, die Anforderungen in Beruf und Privatem, die Anrufungen, sich immer wieder neu entscheiden zu können und zu müssen, das macht müde. Die Müdigkeit der Menschen, ihre Erschöpfung scheint allgegenwärtig. Erschöpft und müde von den Möglichkeiten, als Individuum die Verantwortung für sein Leben zu übernehmen und es zu gestalten, sich immer neu zu entwerfen, geht die Kraft und Energie zum Leben verloren. Der Schlaf wird zum Risiko, da man etwas verpassen könnte und gleichzeitig zum Objekt der Sehnsucht.

Die pathologischen Formen und Folgen dieser Müdigkeit und Erschöpfung gerade auch bei jungen Menschen lassen sich mit Zahlen belegen:

¹⁷³ Jean Baudrillard: Videowelt und fraktales Subjekt, in: Jean Baudrillard, u.A.: Philosophien der neuen Technologie, Berlin 1989, S. 113

¹⁷⁴ Henning Luther: Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zu Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjektes, Stuttgart, 1992, S. 160-182, hier: S. 172 (Erstveröffentlichung in Theologia Practica 20 (1985), S. 317-338)

2023 stellt der Report der Techniker Krankenkasse fest, dass von 2006 – 2022 die Fehlzeiten unter den Diagnosen psychische Störungen „... bei Erwerbspersonen altersbereinigt um insgesamt 130 Prozent ...“¹⁷⁵ gestiegen sind.

Das Statistische Bundesamt stellt im Vergleich der Zahlen von 2000 und 2017 der Patientinnen und Patienten, die vollstationär aufgrund von Depressionen im Krankenhaus behandelt wurden fest, dass sich die Zahl mehr als verdoppelt hat. Besonders signifikant ist die Zunahme der stationär behandelten Jugendlichen unter 15 Jahren, die sich in diesem Zeitraum verzehnfacht hat. 2021 waren psychische Erkrankungen die häufigste Ursache für Krankenhausbehandlungen von 10- bis 17-jährigen.¹⁷⁶

Diese Zahlen zeigen deutlich, dass das Problem der psychischen Erkrankungen im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang ein immer größeres Gewicht bekommt. Vor allem Angststörungen, Suchterkrankungen und Depressionen machen die Menschen krank. Das enorme Anwachsen dieser Erkrankungen scheint auf einen Ursachenkomplex zu verweisen, der gesellschaftlich und zeitlich bedingt ist. Unsere Gesellschaftsform zu unserer Zeit scheint der Nährboden zu sein, auf dem diese psychischen Erkrankungen gedeihen. Die Frage ist, worin diese Ursachen zu suchen sind.

Alain Ehrenberg hat in seinem Werk „Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart“ aus dem Jahr 1998 herausgearbeitet, dass die Depression die Krankheit unserer Zeit ist, so wie die Neurose die Krankheit des vergangenen 20. Jahrhundert war. Die Ursachen dieser Verschiebung sieht er in der gewonnenen Freiheit. „An die Stelle der Konformität gegenüber einer einzigen Norm tritt zunehmend die Vervielfältigung der Werte und die Heterogenisierung der Lebensweisen“. ¹⁷⁷ Die Konsequenz ist, dass das Individuum selbst die Verantwortung und Initiative übernehmen muss, die früher kulturell geregelt war. „Der Rückgang der Regulierung durch die Disziplin macht den individuellen Akteur zum Verantwortlichen für sein Handeln.“ ¹⁷⁸ Diese Verantwortlichkeit ist ein Produkt der verschiedenen Emanzipationsprozesse, die die Welt verändert haben. Es ist der Gewinn an Freiheit, der gesucht und erstrebt, erkämpft wurde, der die Möglichkeit, selbst Verantwortung zu übernehmen eröffnet. Dieser Gewinn hat aber den Schatten, dass er gleichzeitig einen Zwang beinhaltet. Ehrenberg schreibt:

„Die Welt hat neue Regeln: Es geht nicht mehr um Gehorsam, Disziplin und Konformität mit der Moral, sondern um Flexibilität, Veränderung, schnelle Reaktion und dergleichen. Selbstbeherrschung, psychische und affektive Flexibilität, Handlungsfähigkeit: Jeder muss sich beständig an eine Welt anpassen, die eben ihre Beständigkeit verliert, an eine instabile, provisorische Welt mit hin und her verlaufenden Strömungen und Bahnen. Die Klarheit des sozialen und politischen Spiels hat sich verloren. Diese institutionellen Transformationen vermitteln den Eindruck, dass jeder, auch der Einfachste und Zerbrechlichste, die Aufgabe, alles zu wählen und alles zu entscheiden, auf sich nehmen muss.“ ¹⁷⁹

Für Ehrenberg sind es die Gebote und gesellschaftlichen Zwänge, unter denen der Neurotiker leidet und von denen er sich befreien muss. Die Freiheit, die den Zwang zur

¹⁷⁵ www.tk.de/resource/blob/2146912/44b10e23720bf38c1559538949dd1078/gesundheitsreport-au-2023-data.pdf, S. 5 - aufgerufen am 13.01.2024

¹⁷⁶ Vgl.: www.destatis.de – zuletzt aufgerufen am 13.01.2024

¹⁷⁷ Alain Ehrenberg: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2008, S. 147

¹⁷⁸ Ebd., S. 220

¹⁷⁹ Ebd., S. 247

Aktion und der Eigenverantwortung in sich trägt und die eine Gesellschaft entstehen lässt, in der vor allem die Leistung und das eigene Handeln zählt, macht aber müde und droht dem Individuum mit der Gefahr des Nichtnutzens der Möglichkeiten. Unzulänglichkeit, nicht zu reichen, nicht zu genügen, die notwendigen Leistungen nicht zu bringen, die notwendige Kraft und Energie nicht zu haben, sind die Ängste und Erfahrungen, die die Menschen umtreiben und belasten. Nicht der Konflikt als Hintergrund der Neurose, sondern die Unzulänglichkeit ist der Boden, auf dem die Depression keimt.¹⁸⁰

Ehrenberg fasst zusammen: „Sich befreien macht nervös, befreit sein depressiv. Die Angst, man selbst zu sein, versteckt sich hinter der Erschöpfung, man selbst zu sein.“¹⁸¹

Dass die Erschöpfung, man selbst zu sein, die Grundlage der Zunahme an Erkrankungen wie Depression und andere psychisch-pathologischen Formen ist, die mit den Anforderungen und Belastungen der Gegenwart zu tun haben, legt Ehrenberg plausibel dar. Er sieht - in großer Nähe zu Sennet und Bröckling¹⁸² - die Anforderungen des herrschenden Kapitalismus als eine der zentralen Faktoren, warum die Müdigkeit und die Erschöpfung heute die Menschen derart belasten, dass sie krank werden.

„In den Unternehmen weichen die disziplinarischen Modelle des Personalmanagements nach Taylor und Ford zugunsten von Normen, die autonomes Verhalten der Angestellten und Arbeiter fordern. Partizipatives Management, Qualitätszirkel und dergleichen sind die neuen Formen, Autorität auszuüben und jedem Beschäftigten Unternehmergeist beizubringen. Die neuen Modelle zur Regulation und Beherrschung der Arbeitskraft beruhen weniger auf mechanischem Gehorsam als auf Initiative: Verantwortung, die Fähigkeit, Projekte zu entwickeln, Motivation, Flexibilität – das ist die neue Liturgie des Managements. Das Bild des idealen Arbeiters ist nicht mehr das des Maschinenmenschen für repetitive Arbeit, sondern der flexible Unternehmer. ... Das Unternehmen ist das Vorzimmer der nervösen Depression geworden.“¹⁸³

Im Allgemeinen wird heute die durch Arbeit verursachte pathologische Erschöpfung meist nicht Depression, sondern 'Burnout-Syndrom' genannt. Dabei ist die Klassifikation und Abgrenzung schwierig und oft nicht eindeutig zu treffen, da die Symptome einander ähneln und die Übergänge fließend zu sein scheinen. Generell ist die Klassifikation psychischer Erkrankungen schwierig und umstritten. Dies gilt relativierend dem Befund der Zunahme psychischer Erkrankungen entgegenzuhalten. Die Frage, die immer auch im Hintergrund steht, ist, wo die Grenze zwischen 'normal' und 'krank' zu ziehen ist.¹⁸⁴ Es kann also auch sein, dass nicht von einer faktischen Zunahme psychischer Erkrankungen auszugehen ist, sondern von einem überhandnehmenden, psychologischen Diskurs, der

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 287

¹⁸¹ Ebd., S. 67

¹⁸² Vgl. oben, S. 13f bzw. 16

¹⁸³ Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst, S. 245

¹⁸⁴ Es gibt Kataloge von Diagnoseklassifikationen, die dies versuchen einzuordnen und zu vereinheitlichen. Die in Deutschland gültige 'International Classification of Disease', 10. Revision (ICD-10) der WHO erkennt Burnout z.B. nicht als Krankheit an, während das in den Vereinigten Staaten gültige Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders in seiner gerade erschienen 5. Auflage (DSM-5) in der Kritik steht, die Grenze zum Kranksein so nahe an eigentlich normales Verhalten verschoben wird, dass völlig unbedenkliche Verhaltensweise pathologisiert werden um dann entsprechend mit eventuell auch medikamentöser Behandlung behandelt werden zu können. Vgl.: <http://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2013-08/volkskrankheit-psychische-erkrankungen/seite-2> und: <http://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2013-05/dsm-5-bibel-der-psychiatrie> - zuletzt aufgerufen am 29.08.2014

über gesellschaftlich anerkannte Narrationen in die Selbsterzählungen der Menschen dringt und zu einer Pathologisierung von bisher als 'normal' angesehenem Verhalten führt. Trotz dieser relativierenden Möglichkeit scheinen jedoch die Arbeiten Ehrenbergs¹⁸⁵ deutlich gemacht zu haben, dass das Individuum heute einer Vielzahl von neuen Belastungen ausgesetzt ist, die mit der Gestaltung und Nutzung der sich ihm neu eröffnenden Möglichkeiten zusammenhängt und die es erschöpfen und ermüden. Ob und in welchem Maße diese Ermüdung und Erschöpfung pathologisch ist oder wird und an welcher Stelle, ist eine Frage, die die Tatsache des müden Selbst nicht in Frage stellt.

Byung-Chul Han benutzt auch den Begriff der Müdigkeit, um die Gesellschaft zu beschreiben, jedoch in einem anderen Sinn. In seinem Essay 'Die Müdigkeitsgesellschaft' ist diese keine den status quo beschreibende, sondern eine erhoffte Gesellschaft im Gegensatz zu der Leistungs- und Aktivgesellschaft. Müdigkeit ist bei ihm nicht eine Folge der Leistungsanforderung, sondern ein ersehnter Gegenentwurf. Er sieht die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts nicht mehr als die von Foucault beschriebene Disziplinargesellschaft, sondern als eine Leistungsgesellschaft, in welcher die Mitglieder dieser Gesellschaft Leistungssubjekte sind. „Sie sind Unternehmer ihrer selbst.“¹⁸⁶ schreibt er fast wortgleich mit Bröckling.¹⁸⁷ In Abgrenzung zu Ehrenberg, dem er vorwirft, „... die Depression lediglich aus der Perspektive der Ökonomie des Selbst ...“¹⁸⁸ zu sehen, betont er die Bindungsarmut und den Druck, den der Leistungsimperativ erzeugt, als Ursachen der Depression.

„Zur Depression führt aber gerade auch die Bindungsarmut, die charakteristisch ist für die zunehmende Fragmentarisierung und Atomisierung des Sozialen. ... Er [gemeint ist Ehrenberg, Anm. C.E.] übersieht auch die der Leistungsgesellschaft innewohnende Gewalt, die psychische Infarkte hervorruft. Nicht der Imperativ, nur sich selbst zu gehören, sondern der Leistungsdruck verursacht die Erschöpfungsdepression.“¹⁸⁹

Depression ist für ihn eine 'Schaffens- und Könnensmüdigkeit' des Menschen, den die Leistungsgesellschaft deformiert zum „... animal laborans, das sich selbst ausbeutet, und zwar freiwillig, ohne Fremdzwänge.“¹⁹⁰ Für Han ist die freiwillige Selbstausschöpfung ein Charakteristikum des Menschen in der Leistungsgesellschaft: „So überlässt sich das Leistungssubjekt der zwingenden Freiheit oder dem freien Zwang zur Maximierung der Leistung.“¹⁹¹ Gegen die 'Schaffens- und Könnensmüdigkeit', die krank macht, setzt er die Hoffnung auf andere, eine 'heilende Müdigkeit'¹⁹² entgegen. „Die Müdigkeit der Leistungsgesellschaft ist eine Alleinmüdigkeit, die vereinzelt und isolierend wirkt.“¹⁹³ Die heilende Müdigkeit beschreibt er bezugnehmend auf Peter Handkes 'Versuch über die Müdigkeit' als eine beredete, sehende, versöhnende, weltvertrauende Müdigkeit¹⁹⁴, die offen ist für das Geschehende und Berührtwerden im Nicht-tun, ähnlich der

¹⁸⁵ Vgl. auch neben 'Das erschöpfte Selbst' das Buch von Ehrenberg 'Das Unbehagen in der Gesellschaft.' Dort vergleicht er die französische und die US-amerikanische Gesellschaft unter der Fragestellung, wie die gewonnenen Freiheiten und die damit verbundenen Anforderungen verarbeitet werden.

¹⁸⁶ Han: Müdigkeitsgesellschaft, S. 19

¹⁸⁷ Vgl. oben, S. 16

¹⁸⁸ Han: Müdigkeitsgesellschaft, S. 22

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd., S. 23

¹⁹¹ Ebd., S. 24

¹⁹² Vgl. ebd. S. 6

¹⁹³ Ebd., S. 57

¹⁹⁴ Vgl. ebd., S. 58

Pfingstgemeinde der Apostelgeschichte. „Die Müdigkeit befähigt den Menschen zu einer besonderen Gelassenheit, zu einem gelassenen Nicht-Tun.“¹⁹⁵ Han versteht diese Müdigkeit als eine Haltung des 'nicht-zu' im Gegensatz zu der Haltung des 'um-zu'. Für ihn – und vielleicht auch für Handke – hat das offensichtlich eine durchaus religiöse Dimension, wie sein Verweis auf Pfingsten und den Sabbat verdeutlicht. Er sieht das Wesen des Sabbats als einen Tag des 'nicht-zu' und schreibt:

„Heilig ist also nicht der Tag des um-zu, sondern der Tag des nicht-zu, ein Tag an dem der Gebrauch des Unbrauchbaren möglich wäre. Es ist der Tag der Müdigkeit. ... Im langen, langsamen Blick des Müden weicht die Entschlossenheit einer Gelassenheit.“¹⁹⁶

Er schließt seine Überlegungen:

„Jene Pfingstgesellschaft, die zum Nicht-Tun inspiriert, ist der Aktivgesellschaft entgegengesetzt. ... Wäre 'Pfingstgesellschaft' ein Synonym für die künftige Gesellschaft, so könnte die kommende Gesellschaft auch Müdigkeitsgesellschaft heißen.“¹⁹⁷

Ob nun Müdigkeit als Beschreibung der Erschöpfung der Menschen unter dem Zwang, die Möglichkeiten der gewonnenen Freiheiten, man selbst zu sein, zu nutzen, negativ konnotiert wird oder aber als Verweis auf ein Desiderat als eine heilende Müdigkeit eine Art Zielorientierung wird, sie beschreibt direkt oder indirekt einen wesentlichen Aspekt der Lebenswirklichkeiten der Menschen.

2.1.9. Säkularisierung als fortschreitender Prozess

Im Hintergrund der skizzierten Aspekte der Erfahrungswelten und Lebenswirklichkeiten erfolgt eine Veränderung der Konstruktion des Rahmens, in den diese eingebettet sind. In einem scheinbar fortschreitenden Prozess wird der Rahmen, in dem Erleben in Erfahrung verarbeitet wird, in dem sich das Subjekt in Flexibilität und Selbstinszenierung beweisen muss, scheinbar geschlossen, so dass empirische Immanenz kein ‚Anderes‘ mehr zulässt.

Säkularisierung, vorläufig verstanden als ein Schwinden von Religion oder Kirchlichkeit, wird als eine, unsere Wirklichkeit bestimmende Realität wahrgenommen. Sie scheint die Wahrnehmung der Gesellschaft und die Selbstwahrnehmung der Menschen in dieser Gesellschaft zu prägen. Das ist unstrittig. Offen allerdings ist, was dann genauer unter dem Begriff ‚Säkularität‘ verstanden ist. Die begriffliche Ungenauigkeit führt zu Missverständnissen und der Begriff ‚Säkularität‘ verkommt zur – manchmal auch manipulativen - Hülse, wenn nicht klar wird, was unter ihr verstanden wird.

Die quantitativ erfassbaren empirischen Daten sind klar im Blick auf die Anbindung der Menschen an eine Kirche. Nach Angaben des Statistischen Bundesamtes waren 1970 noch ca. 95 % der Bevölkerung Deutschlands (West) Mitglied einer der beiden großen Kirchen

¹⁹⁵ Ebd., S. 59

¹⁹⁶ Ebd., S. 62

¹⁹⁷ Ebd., S. 63

und knapp unter 4 % konfessionslos. Bereits bis kurz vor der Wende veränderte sich dieses Verhältnis deutlich: 1987 waren schon über 11 % ohne Konfession und nur noch ca. 83 % Kirchenmitglieder. Mit der Wiedervereinigung wuchs die Anzahl der Konfessionslosen auf über 22 % im Verhältnis zu 72 % konfessionell Gebundener. Und die Tendenz dieser Verschiebung hält weiter an:

2007 war das Verhältnis 34 zu 60 und 2010 37 zu 58. 2013 prognostizierte Thomas Großbölting aufgrund dieser Tendenz, dass 2025 der Anteil der Konfessionslosen in der Bundesrepublik größer als der Anteil derer, die Mitglied einer der beiden großen Kirchen sind.¹⁹⁸ Dieser ‚Kipppunkt‘ wurde schon im Frühjahr 2022 erreicht. Die verschiedenen Skandale der Kirchen aber auch wahrscheinlich die Coronapandemie haben diesen Prozess noch einmal dramatisch beschleunigt.

Entsprechende Resultate liefern die Ergebnisse der Kirchenmitgliedschaftsstudien der EKD. Thies Gundlach fasst die Ergebnisse der V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft zusammen mit den Worten:

„Zehn Jahre nach der letzten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD 2002 (IV. KMU) zeigen die Ergebnisse der aktuellen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung 2012 (V. KMU) im Grundsatz eine Verstärkung und Verdeutlichung schon in den vergangenen Untersuchungen wahrgenommener Tendenzen. Eine wie auch immer geartete Umkehr der Trends ist nicht zu erkennen: Die absolute Zahl der Kirchenmitglieder sinkt kontinuierlich, die Kasualien werden seltener begehrt, mit jeder nachrückenden Generation wird die Relevanz von Glaube und Kirche in der Gesellschaft undeutlicher. Das wird von anderer Seite bestätigt dadurch, dass auch der Berufsstand der Pfarrerinnen und Pfarrer an Wertschätzung verliert. Die evangelische Kirche nimmt seit Beginn der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen 1972 ihre kontinuierliche Schwächung wahr ...“¹⁹⁹

Wie oben bereits zitiert, verschärfen sich die Zahlen in der VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD derart, dass von einem Kipppunkt geredet wird, das schon bald erhebliche Instabilitäten und disruptive Abbrüche in den Kirchen befürchten lässt.²⁰⁰

Diese Ergebnisse stützen anscheinend eine weit verbreitete Sicht auf die Säkularisierung, die besagt, dass es sich dabei um einen homogenen und natürlichen Prozess handelt, der Glauben zunehmend überflüssig macht. Die Vernunft tritt an die Stelle des Glaubens und ersetzt ihn zunehmend. Das Licht der Aufklärung erhellt das Dunkel der Religion. Es ist eine Art Wachstumsgeschichte, oder Reifungsprozess, der mit der Metapher des Erwachsenwerdens des Individuums beschrieben wird. Der ontogenetische Prozess der Reifung (des Individuums) dient als Spiegel der phylogenetischen Entwicklung (der Gesellschaft). So wie das Kind, naiv, gutgläubig, in Abhängigkeit von den Eltern sich im Prozess der Pubertät löst, Selbstständigkeit gewinnt, selbst denken und entscheiden lernt, so löst sich die Menschheit aus der Naivität der primitiven Glaubenswelt, in der sich das Individuum zwar naiv und gutgläubig zu Hause fühlte, aber letztlich unfrei und

¹⁹⁸ Vgl. Thomas Großbölting: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013, S. 184

¹⁹⁹ Thies Gundlach, in: EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft: Engagement und Indifferenz Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, S. 128

²⁰⁰ Siehe oben S. 5; EKD (Hrsg.): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2023, S. 59

unselbstständig gehalten wurden. Die Menschheit befreit sich aus der Abhängigkeit von Göttern – und ihren klerikalen Dienern - im aufklärerischen Prozess, gewinnt so Selbstständigkeit und lernt selbst zu denken und zu entscheiden. Ein Befreiungsprozess hin zu einer mündigen Autonomie.

Diese Sichtweise der Säkularisierung legt nicht nur die Richtung fest, sondern impliziert eine Wertung und prognostiziert das zu erwartende Ende der Entwicklung. Religion ist hinderlich und wird gänzlich überwunden werden, außer in Individuen oder Gruppen, die regressiv und pathologisch sich dieser natürlichen Entwicklung verweigern.²⁰¹

Dieser Sicht auf Säkularisierung ist an zumindest zwei Punkten zu widersprechen. Zum einen handelt sich bei dieser Sichtweise um eine eurozentristische Sicht. Global gesehen, sehen die Prozesse anders aus. Weltweit wachsen die Religionen, auch das Christentum. Vor allem in Asien und Afrika ist eine hohe Religiosität erkennbar. Eine Verschiebung von ethnoreligiösen Praktiken zu den Großreligionen Christentum und Islam ist hier ebenfalls feststellbar.²⁰²

Auch in den USA bietet sich ein anderes Bild im Vergleich zu Europa. Obwohl die Rahmenbedingungen im Blick auf die Modernität der Staaten in Nordamerika und Europa vergleichbar sind, ist eine ganz andere religiöse Vitalität vor allem in den Vereinigten Staaten erkennbar.²⁰³ In globaler Perspektive ist nicht die Situation in den Vereinigten Staaten der Sonderfall, sondern eher die Situation in Europa.²⁰⁴

Es handelt sich also bei den in unserer Gesellschaft feststellbaren Phänomenen nicht um allgemeine, globale, gleichförmig laufende Prozesse, sondern um sich regional unterschiedlich gestaltende Entwicklungen. Wie auch immer man die Prozesse der Säkularisierung sieht und bewertet, es muss sehr differenziert und regionalisiert wahrgenommen und analysiert werden. Diesem Einwand wird häufig mit einer kulturellen Arroganz begegnet, die eine Überlegenheit der aufgeklärten, säkularisierten Kultur anderen Kulturen gegenüber, in denen Religion eher wächst (häufig in wirtschaftlich nicht dominanten Ländern) behauptet: 'Wir sind eben besser, weiter, reifer, als die, die noch in den frühen, kindlichen Entwicklungsstadien der Religion sind.' Meines Erachtens gibt es jedoch keinen Grund, in dem diese Arroganz wurzeln könnte.

²⁰¹ Vgl. Charles Taylor: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2002, u.a. S. 53ff. Taylor nennt diese Sichtweise eine ‚Subtraktionsgeschichte‘, die im ausgrenzenden Humanismus verwurzelt das Schwinden bis hin zum Verschwinden der Religion durch ihre Unvereinbarkeit mit der durch die Wissenschaft geprägten Moderne prognostiziert. Die Macht der Metaphern, in denen wir sprechen und denken, wirkt - auch an diesem Punkt. Diese Wirkmacht der Metaphern ist oft unbewusst, aber dadurch mit nicht weniger, sondern mehr Macht versehen (vgl. George Lakoff, Mark Johnson: Leben in Metaphern.; auch: George Lakoff, Elisabeth Wehling: Auf leisen Sohlen ins Gehirn). Die Metapher ‚individuelle Entwicklung‘ als Bild für den Prozess der Säkularisierung wirkt nicht nur bei Gegnern der Religion, sondern auch bei ihren Befürwortern, denn sie impliziert die positive Wertung der Reifung, also der Überwindung der Religion und damit ihr zwangsläufiges Ende, so wie ein Kind zwangsläufig erwachsen wird. Daher ist die kirchliche Angst, dem Untergang geweiht zu sein, mit dieser Metapher verbunden, die sich dann in Strategien des Wegschauens, der Resignation oder des Aktivismus in der Übernahme scheinbar 'reifer' Methoden, Formen und den damit verbundenen Metaphern artikuliert.

²⁰² Vgl. Pickel: Religionssoziologie, S. 380-390

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Vgl. Hans Joas: Glaube als Option, S. 39. Selbst innerhalb Europas gibt es erhebliche Unterschiede zu konstatieren (Vgl. Pickel, Religionssoziologie, S. 357-368). In Irland und Polen zum Beispiel spielt Religion in der Gesellschaft eine deutlich andere Rolle als in Deutschland oder den Niederlanden - zumindest jetzt noch (Vgl. ebd., S. 357 ff. In Irland bleibt z.B. die Zahl der Konfessionslosen im Vergleich von 1990 bis 2006 auf konstant niedrigen 4 %, während sie in den Niederlanden von schon hohen 49 % auf 56% anwuchs (Pickel, S. 357). Vgl. auch: Joas, Glaube als Option, S. 34 ff).

Der zweite Punkt, an dem dieser Sicht der Säkularisierung als natürlicher Reifungsprozess an dessen Ende eine religionslose Zeit zu erwarten ist, widersprochen werden kann, ist, dass es auch Gegenbewegungen gibt.

Der Historiker Thomas Großbölting hat in seinem Buch 'Der verlorene Himmel' die Entwicklung des Glaubens in Deutschland seit 1945 nachgezeichnet und stellt zusammenfassend plakativ fest: „Ein 'christliches Deutschland' gibt es nicht mehr.“²⁰⁵ Etwas differenzierter schreibt er dann zum Ende des Buches:

„Mit Blick auf Deutschland lautet die Diagnose ...: Das Christentum an sich ist nicht tot. Wohl aber sind die spezifischen Sozialformen an ihr Ende gekommen ...: die Kirche als Organisation, die auf zugeschriebener (nicht freiwilliger) Mitgliedschaft beruht und für ihre Angehörigen Rollen vorgibt, die diese weitgehend unabhängig vom eigenen Willen zu erfüllen haben.“²⁰⁶

Auch wenn eine wiederkehrende Präsenz des Religiösen erkannt werden kann,

„... dann handelt es sich ... nicht um eine Rückkehr des Alten, sondern allenfalls um Formen einer neuen 'post – säkularen' Religion (Jürgen Habermas), die gegenüber früheren religionsgeschichtlichen Mustern durch starke Pluralisierung und Individualisierung der persönlichen Glaubensinhalten sowie eine nicht minder starke Fragmentierung und Amalgamierung der unterschiedlichen Traditionsbezüge gekennzeichnet ist.“²⁰⁷

An anderer Stelle führt er aus:

„Die Auflösung traditionaler Strukturen entlässt das Individuum aus gewachsenen Bindungen. Anstelle von Bindungen und Zwang treten individuelles Auswahlverhalten und eigene Entscheidungen. Die Distanz zwischen den institutionelle formulierten Glaubensangeboten und der jeweils individuell gelebten Religiosität wächst.“²⁰⁸

Die Menschen sind nicht mehr in einem festen Gebäude der richtigen Lehre beheimatet, sondern als Suchende unterwegs.

Das hat auch Auswirkungen auf den Pfarrberuf. Großbölting sieht eine dem entsprechende Veränderung im Pfarrbild vom „heiligen Mann als großer Beter mit direkter Verbindung zu Gott“ hin zu „dem mehr oder weniger säkularisierten Sozialarbeiter, der vor allem auf Beratung und Lebensbegleitung setzt.“²⁰⁹

„Sozialarbeiter, Mediator, Therapeut – die mehrfache Erweiterung seiner Rolle ließ die theologische Kompetenz des Pfarrers in den Hintergrund treten. Vom 'Zeugen' über den 'Berater' zum 'Krisenagenten' – mit diesen Begriffen lässt sich die Entwicklung des Pfarrbildes ... charakterisieren, wie es sich in den

²⁰⁵ Thomas Großbölting: Der verlorene Himmel, S. 18

²⁰⁶ Ebd. S. 259

²⁰⁷ Ebd. S. 183

²⁰⁸ Ebd. S. 251

²⁰⁹ Ebd. S. 246

Selbstbeschreibungen, aber auch in den Erwartungen an diesen Berufsstand zeigt.“
210

So wird „... der Hirte zu einem Anbieter geistiger Serviceleistungen ...“ und „... das Schaf ... zum Klienten ...“. ²¹¹

Es ergibt sich also ein Bild, dass auf der einen Seite die Bindungen der Menschen an die Großkirchen deutlich nachlassen, auf der anderen Seite aber Religiosität hinter diesen Zahlen vielleicht schwindet, aber nicht verschwindet und sich verwandelt.

Es ist die Rede von der Wiederkehr der Götter²¹². Jürgen Habermas redet von einer 'postsäkularen Gesellschaft'²¹³ und Peter L. Berger von einer 'Entsäkularisierung'²¹⁴. Gemeint ist, dass trotz der unstrittigen Zahlen in Blick auf die Entwicklungen der Kirchenmitgliedschaft oder die Inanspruchnahme kirchlicher Angebote²¹⁵, Religiosität und Spiritualität eine große Aufmerksamkeit zunehmend bekommen. Der Trendforscher Matthias Horx spricht von einem 'Megatrend Religion'. „Die Flut der spirituellen, spiritistischen, abergläubischen, mystisch-ratgeberischen Literatur legt Zeugnis ab von einem bisweilen geradezu fanatischen Glaubensbedürfnis ...“. ²¹⁶

Diese neu erwachte Religiosität findet aber offensichtlich - wie Großbölting beschreibt - ihren Raum nicht unbedingt in den Kirchen. Thomas Luckmann hat schon 1963 auf die Tendenz hingewiesen, dass sich die Religion von den Institutionen löst und zu etwas privatem und daher in gewisser Weise unsichtbar wird. Diese Position kann als Individualisierungs- oder Privatisierungsthese als eine kritische Antwort auf die These, dass die Säkularisierung das Ende der Religion bringt, weil sie sich mit Modernität einer Gesellschaft nicht vereinbaren lässt,²¹⁷ gesehen werden. Nicht das Ende, sondern Transformation ist die Reaktion von Religion auf die Anforderungen der Moderne.

Dem widersprechen scheinbar die Ergebnisse der VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU). Die EKD hat erste Ergebnisse veröffentlicht in denen ausgeführt wird, dass sowohl kirchenferne Religiosität als auch das, was mit dem Begriff der ‚Spiritualität‘ assoziiert werden kann, als auch individualisierte Religiosität im Verhältnis zu kirchlicher Religiosität nach den ersten Analysen der Verfasser kaum eine Rolle spielen.²¹⁸ „Es gibt keine Hinweise darauf, dass sich kirchliche Religiosität in Richtung auf eine nicht-

²¹⁰ Ebd. S. 245

²¹¹ Ebd. S. 263 Diese Beschreibung Großböltings ist erst einmal wertneutral zur Kenntnis zu nehmen. Die unterschiedlichen Bewertungen dieses Prozesses innerhalb der Theologie, von einem kritischen Bedauern von der einen Seite (z.B. Josuttis) bis zu einer positiven Aufnahme und Förderung (z.B. Karl-Wilhelm Dahm) auf der anderen Seite, sollen hier außer Acht gelassen sein. Bei der weiter unten erfolgenden Suche nach einem Orientierungspunkt wird jedoch auf genau diese Bewertung dieser Veränderungen nicht zu verzichten sein.

²¹² Friedrich Wilhelm Graf: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007

²¹³ Jürgen Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001, S. 13

²¹⁴ Vgl. Hubert Knoblauch: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009, S. 27f

²¹⁵ Der statistische Gottesdienstbesuch in Deutschland (nur West) reduzierte sich von 13% 1981 auf 10 % 2006 – in den Niederlanden sogar von 16 % auf 8%. Pickel, S 359

²¹⁶ Zitiert aus: Ariane Martin: Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität, Aachen 2011, S. 15

²¹⁷ Vgl. Pickel: Religionssoziologie, S. 178 - 197

²¹⁸ Vgl. EKD: Wie hältst du's mit der Kirche?, S. 16-39

kirchliche Religiosität verschieben würde. Vielmehr nimmt Religiosität insgesamt ab, kirchennahe wie kirchenferne.“²¹⁹

Spätestens an dieser Stelle ist jedoch eine Begriffsklärung notwendig. Was ist Religion, was Religiosität, was Spiritualität? Oder genauer: was ist hier mit diesen Begriffen gemeint?

2.1.9.1. Grundlegende Überlegungen zum Verständnis des Begriffes ‚Religion‘

Substantiell oder funktional? - so die klassische Alternative des Verständnisses der Religion.²²⁰

Ist eher von der Funktion, die Religion für die Menschen ausübt, auszugehen oder von dem Inhalt dessen, was die Funktion bedingt?

Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt gehen in ihrer Studie über unsichtbare Formen von Religiosität auch innerhalb der Kirchen von einem funktionalen Religionsbegriff aus und begründen das damit, dass nur ein funktionales Religionsverständnis den Wandel des Religiösen erfassen kann, „... weil Religion hier nicht an 'transzendente' und deshalb 'auf ewig geltende' 'Wahrheiten' gebunden wird, sondern historisch variable funktionale Äquivalente mit einschließt.“²²¹ Und dies ist für die Autoren deshalb so wichtig, „... weil das wichtigste Kennzeichen der religiösen Gegenwartskultur gerade in der – alle bisher bekannten Konturen verwischenden - Diffusität oder Hybridität des religiösen Lebens und Erlebens besteht.“²²²

Was nicht einen Transzendenzbezug hat, ist nach einem substantiellen Religionsverständnis nicht religiös und daher hilft diese Art Religion zu verstehen nicht, gegenwärtiges religiöses oder quasireligiöses Leben zu erfassen.

Aufgrund der unbestreitbaren Dynamik und Diffusität der religiösen Gegenwartskultur, hat das Argument ein deutliches Gewicht. Allerdings hängt das Argument an dem Verständnis von Transzendenz. Was wird überschritten? Es ist zu fragen, ob es nicht auch Formen religiösen Erfahrens gibt, die ohne einen expliziten Transzendenzbezug gerade dadurch zu religiösen Erfahrungen werden, dass das Alltägliche transzendiert wird, die Grenzen des Normalen überschritten werden? Zu denken ist hier vor allem an Erfahrungen, die in einem nicht direkt 'religiösen' Kontext stehen, aber etwas Öffnendes und dadurch sich Selbstverlassendens, Überschreitendes, Extatisches in sich haben, wie z.B. Erfahrungen der gemeinschaftlichen Verbundenheit bei Sportevents oder Festivals. Diese Erfahrungen können durchaus eine religiöse Dimension haben, oder vorsichtiger formuliert, die Spur oder einen Nachhall dieser Dimension, der in der Struktur des Sichselbstverlassendens, sich Selbstüberschreitenden des Transzendierens besteht. Charles Taylor nennt diese Erfahrungen ‚Erfahrungen der Kategorie des Festlichen‘.

²¹⁹ Ebd. S. 36

²²⁰ Vgl. Pickel, S. 19 ff

²²¹ Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt: Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009, S. 20.

²²² Ebd.

„Es handelt sich um Augenblicke des Miteinander im gemeinsamen Handeln oder Fühlen, die uns aus dem Alltag herausreißen und mit etwas Außergewöhnlichem, Jenseitigem in Verbindung zu bringen scheinen. Das ist der Grund, warum diese Augenblicke von manchen Autoren zu den neuen Formen gerechnet werden, die das Religiöse in unsere Welt annimmt.“²²³

Daher scheint Notwendigkeit der Reduktion auf die Funktion der Religion irreführend, da der Akt des Transzendierens in Richtung auf etwas Außergewöhnliches oder Jenseitiges, das eigentliche religiöse dieser Erfahrung ist und nicht eine ‚ewig geltende Wahrheit‘.

Wenn aber auf die Substanz dessen, wohin transzendiert wird, aufgrund der hohen Diffusität dieses Gegenübers zur Definition von Religion kaum noch zurückgegriffen werden kann, bietet sich die von Knoblauch gewählte Alternative zu funktionalem und substantiellen Religionsbegriff an: ein phänomenologischer Religionsbegriff.

Er benutzt den Transzendenzbegriff, um sich dem zu nähern, was er populäre Religion nennt. Ihm ist dabei wichtig, den binären Code der klassischen Religionsdefinitionen zu verlassen, die immer in einem Gegenüber definieren: zwischen sakral und profan oder eben Transzendenz und Immanenz. Im Gegensatz zu dieser binären Zuordnung versteht er Transzendenz nicht als Bezeichnung eines von Immanenz zu unterscheidenden Bereiches, sondern als etwas Verbindendes. Er schreibt über den Transzendenzbegriff: „Statt der Unterscheidung bezeichnet er die Verbindung und Entgrenzung als Überschreitung und Überwindung dessen, was als Grenze oder Differenz angesehen werden kann.“²²⁴ Er versteht das Gegensatzpaar profan / sakral als aufgehoben, aber nicht in dem weit verbreiteten Sinn, dass das ‚Profan‘ das ‚Sakral‘ verdrängt hat, sondern das Sakrale sich in das Profane mischt.

„So betrachtet hat die Moderne lediglich die Religion – als institutionell verfasste allgemein verbindliche Glaubensform – verloren, nicht aber die Transzendenz. Vielmehr sind „... die Grenzen zwischen Profanem und Sakralem flüssig oder zumindest so durchlässig geworden, dass diese Unterscheidung nicht mehr als konstitutiv dafür dienen kann, was wir allgemeiner als Transzendenz bezeichnen.“²²⁵

Mit diesem nicht-binären Verständnis der Transzendenz öffnet sich ihm ein phänomenologisches Religionsverständnis als Ausweg aus den Problemen der Entscheidung zwischen einer funktionalen oder substantiellen Definition der Religion. In diesem Verständnis der Religion ist der Vorgang der Grenzüberschreitung selbst das kennzeichnende Moment und nicht der Inhalt oder die Funktion dieser Grenzüberschreitung.²²⁶

Allerdings bleibt meiner Meinung nach bei diesem phänomenologischen Verständnis ein Rest von Substantiellem, da immer eine dialogische Grundsituation bleibt! Das liegt im Wesen des Transzendierens, des Überschreitens, weil das, was überschritten wird, als eine Art Grenze eines von einem anderen trennt. Es bleibt also immer die Situation einer Zweiheit, getrennt von einer wie auch immer gearteten Grenze oder Schwelle, die

²²³ Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M. 2012, S. 804

²²⁴ Hubert Knoblauch: Populäre Religion, S. 55

²²⁵ Ebd., S. 50

²²⁶ Vgl. ebd., S. 64

überschritten wird. Keine saubere Trennung zwischen sakral und profan, keine starre Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz, aber es bleibt ein Gegenüber, sei er personal oder transpersonal gedacht oder erfahren und sei dieses Gegenüber als Qualität des Raumes jenseits der Grenze noch so diffus gedacht.²²⁷

Dem Wesen der Transzendenz eigen ist neben der Bewegung der Überschreitung die Richtung der Überschreitung zu einer Andersartigkeit von etwas Anderem. Öffnung, Offenheit, Offenheit für dieses Andere ist das Grundwesen des Transzendierens und dieses Andere hat etwas Substantielles an sich, wie auch immer diese Andere gedacht und dessen ‚Substanz‘ konkret gefüllt werden mag.²²⁸ Man könnte diesen Ansatz auch phänomenologisch-theologisch nennen, da er ansetzend am Phänomen des Transzendierens, in diesem aber das theo-logische und xeno-logische des Dialogischen, des Anderen wahrnimmt und festhält, wobei das ‚theo‘ und ‚xeno‘ jedoch erst einmal inhaltlich offenbleiben müssen (im Rahmen einer Überschreitung der reinen Immanenz dann das ‚Xeno-theo-logische‘) und dann in einer sekundären Betrachtung substantiell bedacht werden kann.

Ähnlich versucht Charles Taylor, sich dem Religionsbegriff zu nähern. Er formuliert keine Definition von Religion, weil er der Überzeugung ist, dass es unmöglich ist, ein derart komplexes und vielfältiges Phänomen in eine umfassende Definition zu packen.²²⁹ Zum Verständnis des Begriffes reicht es seiner Meinung nach aus, ihn im Sinn der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zu interpretieren.²³⁰ In diesem Wortpaar möchte auch ich Religion verstehen und zwar etwas genauer als eine die reine Immanenz überschreitende Offenheit zu einer Transzendenz, also als eine Transzendenzoffenheit oder noch etwas präziser: eine Transzendenzöffnung.

Von daher sei folgendes Verständnis von Religion als Arbeitshypothese für diese Untersuchung gewählt:

Religion ist eine die reine Immanenz zu etwas Anderem öffnende Erfahrung und solche öffnende, individuelle wie auch gemeinschaftliche Haltung, Orientierung und Praxis.

Dieser Ansatz möchte zweierlei betonen: 1) die Bedeutung der individuellen Erfahrung und 2) das Öffnende zu etwas Anderem als den zentralen Wesenszug der Religion.²³¹

(1) Das erste ist die reine Immanenz öffnende Erfahrung des Individuums, aus der sich dann für diese wiederum öffnende individuelle und gemeinschaftliche Praktiken, Konzepte, Rahmen, Orientierungen etc. entwickeln.

²²⁷ Auf der einen Seite kann dieses Gegenüber so fern erlebt werden, dass es in der Distanz nur noch als Hintergrund diesem Raum einen Grund gibt. Auf der anderen Seite kann die Nähe und Durchdringung sich bis zu scheinbarer Auflösung verdünnen oder aber zu einer als Einung empfundenen Erfahrung (unio) verdichten, in der aber meinem Verständnis nach doch ein dialogisches Element bleibt.

²²⁸ Knoblauch sieht ebenfalls als ein wesentliches Element des Transzendierens, dass es auf die Begegnung mit etwas Anderem zielt, dass Interaktion ursprünglich zur Transzendenz dazugehört (ebd. S. 65ff). In der Abgrenzung zu einem substantiellen Religionsverständnis übersieht er meiner Meinung nach, dass diesem dialogische Grundmotiv des Transzendierens ein substantielles Element eingeschrieben ist, da dem Gegenüber, wie auch immer das gefasst wird, etwas Substantielles wesentlich zu sein scheint.

²²⁹ Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2012, S. 35 ff

²³⁰ Ebd. S. 36

²³¹ Die von Hans Joas benutzte Formulierung ‚Erfahrung von Selbsttranszendenz‘, mit der er einen wesentlichen Aspekt von Religion zu erfassen sucht, weist in eine ganz ähnliche Richtung. Vgl: Hans Joas: Braucht der Mensch Religion?. Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004, S. 16ff

Die Definition von William James liegt dem hier gewählten Verständnis nahe. James schreibt:

„Daher soll Religion ... für uns bedeuteten: die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von Einzelnen Menschen in ihrer Abgeschlossenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen. Weil diese Beziehungen entweder geistig, körperlich oder institutionell sein kann, ist es evident, dass in einem zweiten Schritt Theologien, Philosophien und kirchliche Organisationen erwachsen können.“²³²

Er sieht also ursächlich das Gefühl, die Handlung und Erfahrung Einzelner. Demgegenüber ist die rationale Auseinandersetzung und Institutionalisierung zweitrangig, folgende, Konsequenz.

Kritisch und relativierend ist jedoch gegenüber James zu betonen, dass diese radikal individualistische Sicht von Religion gewisse Einseitigkeiten mit sich bringt. Zu Recht hat unter anderem Charles Taylor darauf hingewiesen, dass es nie eine rein individuelle Erfahrung geben kann, da jede Erfahrung eingebettet ist in vorgegebene kulturelle Codes, Wahrnehmungs-, Sprach-, Denk- und Interpretationsmuster.²³³ Daher ist die gemeinschaftliche Dimension im Verständnis von Religion nicht zu vernachlässigen. Der Ansatz beim individuellen Empfinden und Erfahren aber bietet in der Zeit eines radikalen Individualismus und der Erfahrungssehnsucht die besten Anknüpfungspunkte eines Verstehens religiösen Lebens und Fühlens heute, auch wenn natürlich Sprache, Codes, Muster und Konzepte immer schon vorlaufend vorhanden sind.

Martin Buber schreibt fast zeitgleich zu William James²³⁴:

„Aber das ist der Gottessinn des Menschenlebens, daß das Getriebe eben doch nur das Außen ist zu einem unbekannten und allerlebendigsten Innen und daß dieses Innen sich nur der Erkenntnis, die eine Tochter des Getriebes ist, nicht aber der schwingenden und sich befreienden Seele zu Erlebnis versagen kann. Die Seele, die sich ganz gespannt hat, das Getriebe zu sprengen und ihm zu entrinnen, diese ist es, die die Gnade der Einheit empfängt...“²³⁵

²³² William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrungen, S. 63 f

²³³ Vgl. Charles Taylor: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2002, S. 27 ff

²³⁴ James hielt die Vorlesungen, aus denen das Buch 'Die Vielfalt religiöser Erfahrungen' hervorgegangen ist 1902. 7 Jahre später erschienen Bubers Schrift 'Ekstatische Konfessionen', von der er sich später distanzierte, die später neu aufgelegt wurde: Peter Sloterdijk (Hrsg.): Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker gesammelt von Martin Buber, München 1993

²³⁵ Martin Buber: Ekstase und Bekenntnis, in: Peter Sloterdijk (Hrsg.): Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker, S. 53f. Der Kontext erklärt, was Buber mit ‚Getriebe‘ meint: „Unser menschliches Lebensgetriebe, das alles einläßt, das ganze Licht und die ganze Musik, alle Tollheiten des Gedankens und alle Variante des Schmerzes, die Fülle des Gedächtnisses und die Fülle der Erwartungen, ist nur einem Verschlössen: der Einheit. In jedem Blick blinzeln heimlich tausend Blicke mit, die sich ihm nicht verschwistern wollen, jedes schöne reine Staunen wird von tausend Erinnerungen verwirrt, und noch in das stillste Leid zischeln tausend Fragen. Das Getriebe ist üppig und karg, es häuft und versagt das Umfassen, es baut einen Wirbel von Gegenständen und einen Wirbel von Gefühlen, Wirbelwand zu Wirbelwand, daß es gegeneinander und übereinander fliegt, und läßt uns hindurchgehen, diesen unseren Weg lang, ohne Einheit. Das Getriebe läßt mich die Dinge haben und die Ideen dazu, nur nicht die Einheit: Welt oder Ich, gleichviel. Ich, die Welt, wir – nein, ich Welt bin das Entrückte, das nicht zu Fassende, nicht zu Erlebende. Ich gebe dem Bündel einen Namen und sage Welt zu ihm, aber der Name ist keine Einheit, die erlebt wird. Ich gebe dem Bündel ein Subjekt und sage Ich zu ihm, aber das Subjekt ist keine Einheit, die erlebt wird. Name und Subjekt sind des Getriebes, und mein ist die Hand, die sich ausstreckt – ins Leere. Aber das ist der Gottessinn des Menschenlebens ... (ebd.). Wie bei James ist auch hier das Erfahren, nicht das Erkennen das Entscheidende.

Was aber genau ist dieses religiöse Erfahren, der Gottessinn des Menschenlebens, der auf ein Innen weist, welches der wissenden Erkenntnis verborgen, 'der schwingenden und befreienden Seele' aber erlebbar ist in einem Empfangen der 'Gnade der Einheit'? Mit anderen Worten, was bedeutet das Erfahren von Transzendenz, oder genauer, was ist transzendent, was bedeutet transzendieren?

(2) Religion ist Öffnung zu etwas Anderem hin. Öffnung für etwas, das die Grenzen reiner Immanenz überschreitet, transzendiert. Taylor unterscheidet geschlossene Weltstrukturen von offenen Weltstrukturen, die offen bleiben für etwas Jenseitiges, Transzendentes.²³⁶ In diesem Sinne ist hier Öffnung als das Offenhalten und Einräumen einer Leerstelle, einer Türe im Denken, Fühlen und Handeln, dass das Sein von etwas 'ganz anderem' möglich ist, verstanden. Das Ich ist porös und nicht abgepuffert, wie Taylor formuliert.²³⁷ Dieses Offenhalten und Einräumen ist aber nicht passiv, sondern hat eine aktiv suchende Bewegung in sich, die auch in die Richtung gehen kann, sich aktiv offen zu halten. Ein Agnostizismus, der nicht gleichgültig und passiv sich zurücklehnt, sondern sich seiner Unfähigkeit des Erkennens zu beiden Seiten aktiv bewusst und dabei offen für transzendente Erfahrungen bleibt, sie vielleicht sogar sucht, ist nach meinem Verständnis durchaus religiös.

Ganz anders und doch inhaltlich ähnlich sieht es auch Hans-Martin Barth. Er definiert Religion als:

„... ein über die Immanenz hinausweisend und nicht von jeweiligen Erkenntnisbedingungen abhängig gedachter Kosmos von als letztgültig angenommenen verhaltensorientierenden Vorstellungen, der durch individuelle und kommunikative Praxis eine psychologisch und soziologisch erfassbare Gestalt gewinnt.“²³⁸

Er führt dann aber weiter aus, dass Menschen durchaus ohne einen solchen Kosmos leben können, ja, dass immer mehr gegen die Existenz eines solchen Kosmos spricht und daher ein religionstranszendentes Christentum in Aufnahme der Gedanken Bonhoeffers zur Nicht-religiösen-Interpretation eine zukunfts mögliche, wenn nicht die zukunfts wahrscheinliche Form des Christentums ist.

Entsprechend verneint er, dass Religion eine anthropologische Konstante ist. Er begründet das unter anderem damit, dass die Funktionen, die ehemals eine Transzendenz für die Menschen erfüllte, zunehmend von reiner Immanenz erfüllt wird und daher der Areligiosität die Zukunft gehören kann. Vor allem auch die Kontingenzbewältigung, als eine zentrale Aufgabe von Religion, muss nicht religiös erfolgen.

„Die Religion ist nicht notwendig; sie lässt sich als eines unter anderen Vertröstungsmitteln für bedrängte Menschen verstehen. Wenn Johann Baptist Metz nüchtern und wertneutral feststellt, die kürzeste Definition von Religion sei 'Unterbrechung', so gilt analog: Religion mag 'Unterbrechung' sein, aber es stehen

Buber geht dabei jedoch über James hinaus, wenn er dieser Erfahrung als Erfahrung der Einheit bezeichnet. Dass es sich dabei um religiöses Erfahren handelt, wird durch den Begriff Gottessinn angedeutet.

²³⁶ Vgl. Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, S. 899 ff

²³⁷ So unter anderem ebd., S. 72

²³⁸ Hans-Martin Barth: Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013, S. 27

vielerlei Möglichkeiten der 'Unterbrechung' zur Verfügung, die mit Religion nichts zu tun haben – heute mehr denn je.“²³⁹

Barth kommt dadurch, dass er die Religion an der Substanz dieses 'gedachten Kosmos' und nicht an dem Akt der Öffnung oder des Überschreitens festmacht, zu den Folgerungen, dass Religion überwunden wird und entsprechend keine anthropologische Konstante sein kann.

Zu dem gleichen Schluss, dass Religiosität nicht als anthropologische Konstante betrachtet werden kann, kommt die VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung aufgrund der zugrundeliegenden quantitativen Erhebung.

„Kirchliches Handeln kann auf der Basis empirischer Daten nicht mehr davon ausgehen, dass Religiosität eine anthropologische Konstante ist, die nicht zurückgehen könne. Sinnvoller ist es, sich Religion als ein kulturelles Phänomen vorzustellen ... Es gibt kein anthropologisches Auffangnetz für kirchliches Handeln.“²⁴⁰

Grundlage dieser These ist die Auswertung der Frage nach der Selbsteinschätzung des Grades der eigenen Religiosität auf einer zehnstufigen Skala. „Würden Sie von sich sagen, dass sie eher religiös oder eher nicht religiös sind?“²⁴¹ Die Asymmetrie der Verteilung – 1 (nicht religiös) erhielt die mit Abstand höchste Zustimmung von über 30 % - spräche gegen ein anthropologisches Merkmal, da keine sogenannte ‚Normalverteilung‘ vorläge.²⁴² Unabhängig von der Frage, ob eine quantitative Umfrage, und sei sie noch so repräsentativ vorbereitet, in einem engen kontextuellen Feld – hier die Bundesrepublik Deutschland – nicht nur globale sondern sogar anthropologische Grundaussagen der Art: ‚empirische Daten belegen, dass ...‘ wissenschaftlich verantwortbar ermöglichen kann, scheint mir hier der entscheidende Punkt, dass das Verständnis, was Religion sei, das jeweils eigene Verständnis der antwortende Subjekte ist, bzw. genauer, die Antwort auf die Frage die individuelle Füllung dieses nicht geklärten Begriffs im Bezug auf das eigene Leben spiegelt. Daraus Rückschlüsse zu ziehen, ob Religion ein kulturelles Phänomen oder eine anthropologische Konstante ist, erscheint fragwürdig.²⁴³ Entscheidend ist auch hier die Frage, wie der Begriff Religion verstanden wird.

Der hier gemachte Vorschlag ist - wie gesagt -, Religion zu verstehen als eine die reine Immanenz öffnende Erfahrung und solche öffnenden, individuellen wie auch gemeinschaftlichen Haltungen, Orientierungen und Praktiken. Liegt also das Wesen der Religion im Akt der Öffnung und des Überschreitens, dann ist sie eine anthropologische Konstante, da schon das Fragen oder Sehnen in Anbetracht einer Kontingenzerfahrung etwas Öffnendes und Überschreitendes hat, zumindest im Ansatz.

²³⁹ Ebd. S. 75

²⁴⁰ EKD: Wie hältst du's mit der Kirche?, S. 37f

²⁴¹ Ebd. S. 26

²⁴² Ebd. S. 27

²⁴³ Zugespißt formuliert: Wenn man die Frage nach der Bedeutung des Todes (z.B.: „Würden Sie sagen, dass das Thema Tod in ihrem Leben eine Rolle spielt“) in einem Kontext stellt, in dem die Menschen überwiegend die Auseinandersetzung mit dem Tod verdrängen, und würden die hypothetischen Antworten dann so aussehen, dass der Tod im Leben der Mehrheit keine Rolle spiele – würde dann also keine Normalverteilung vorliegen, wäre der Schluss, dass die Sterblichkeit keine anthropologische Konstante ist, trotzdem völlig abwegig.

Es stimmt sicher, dass es viele Möglichkeiten der Kontingenzbewältigung und der Unterbrechung gibt, auch solche, die dezidiert nicht einen Bezug zu etwas Göttlichem haben. Es stimmt sicher auch, dass viele Formen und Erfahrungen gegenwärtigen religiösen Lebens diffus und hybrid sind und sich nicht mit 'ewigen Wahrheiten' identifizieren lassen.

Und doch sind die Erfahrungen der Grenzen, Erfahrungen der Grenzen der Immanenz. Man kann sich an dieser Grenze zurückziehen in die reine Immanenz, die Strukturen und Konzepte geschlossen halten. Man kann sich auch betäuben, die Grenzen verdrängen und doch ist immer auch etwas Transzendierendes schon in der Frage, bzw. der Erfahrung der Grenze.

Allein die Frage hat etwas Öffnendes. Weder die Verweigerung der Frage noch das Leugnen der Erfahrung noch das Beantworten mit einem Surrogat spricht gegen das 'Das' des Öffnenden.

Gegen die Argumentation von Barth ist darauf hinzuweisen, dass die Existenz einer alternativen Antwort nicht gegen das Vorhandensein der Frage spricht – im Gegenteil, sie weist eher auf die Realität der Frage hin. Das 'religiöse Apriori', dessen Existenz Barth verneint, ist nun aber nicht in der religiösen Antwort, sondern in der religiösen Frage verortet und daher ist der Verweis auf verschiedene Antwortmöglichkeiten kein Argument für das Fehlen einer solchen religiösen Grundkonstante menschlicher Existenz.

Mit unter anderem Luckmann ist dagegen Religion als eine anthropologische Konstante zu sehen.²⁴⁴ Das ist so, weil die Erfahrungen der Kontingenz, die Erfahrungen von Grenzen, das Wissen um die eigene Sterblichkeit, anthropologischen Konstanten sind. Und diese Erfahrungen werfen Fragen auf. Das Fragen an der Grenze ist deshalb religiös, da in dem liminalen Fragen auch nach den Möglichkeiten gefragt wird, die Grenze zu überschreiten, zu überwinden, zu öffnen.

Daher: Da dieses liminale, existentielle Fragen eine anthropologische Konstante ist, ist auch die Religion eine solche, wenn diese in dem Phänomen des Überschreitens oder Öffnens ihren Definitionsgrund findet.²⁴⁵

Das Andere, auf das hin die Öffnung geschieht, zu dem hin Überschritten wird, darf nicht im Sinne eines substantiellen Verständnisses von Religion vorschnell mit einer Vorstellung von einem Gott identifiziert werden.

Und: Das Überschreiten der Grenze muss nicht das Überschreiten der Grenze zu etwas Göttlichem sein. Es kann, ähnlich wie Luckmann das sieht²⁴⁶, auch das Überschreiten der

²⁴⁴ Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt 1991, S. 77 ff; Vgl.: Pickel: Religionssoziologie, S. 183 f

²⁴⁵ Genau betrachtet ist jedoch das Öffnende allein nicht schon ein Überschreiten – wohl aber eine Ermöglichung dieses Transzendierens. Vielleicht ist daher besser als von einem Transzendieren oder einem Transzendenzbezug von einem Aperiren oder einer Transzendenzöffnung zu reden.

²⁴⁶ Vgl.: Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, S. 166 ff. Thomas Luckmann unterscheidet zwischen kleinen, mittleren und großen Transendenzen. Er definiert: „Erstens, wenn das in der gegenwärtigen Erfahrung angezeigte Nicht-Erfahrene grundsätzlich genau so erfahrbar ist, wie das gegenwärtige Erfahrene, wollen wir von kleinen Transendenzen innerhalb des Alltäglichen sprechen. Zweitens, wenn das Gegenwärtige grundsätzlich nur mittelbar, nie unmittelbar, dennoch aber als Bestandteil der gleichen Alltagswirklichkeit erfahren wird, wollen wir von mittleren Transendenzen sprechen. Drittens, wenn etwas überhaupt nur als Verweis auf eine andere, außeralltägliche und als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit erfasst wird, sprechen wir von großen Transendenzen.“ (S. 167f) Mit kleinen Transendenzen meint er das Überschreiten der lokalen und temporalen Grenze des im hier und jetzt Erfahrenen durch zum Beispiel Erinnern oder intentionales Vorwegnehmen. Mit mittleren Transendenzen meint er das Überschreiten der personalen Grenzen durch Kommunikation, indem wir z.B. einander von Erfahrungen erzählen. Große Transendenzen sind in seinem Verständnis dadurch gekennzeichnet, dass sie die Grenzen der Alltagswirklichkeit überschreiten. Diese Außeralltäglichkeiten sind, anders als seine Formulierung

Grenzen der reinen Ichbezogenheit sein in der Erfahrung der Andersartigkeit des menschlichen oder vielleicht sogar tierischen Anderen oder generell Anderen. Hilfreich ist eine Unterscheidung zwischen vertikalen und horizontalen Transendenzen, wie Taylor sie trifft.²⁴⁷ Die Frage ist – in Aufnahme oben skizzierten Gedanken im Zusammenhang des Hinweises Knoblauchs, dass nicht mehr strikt zwischen profan und sakral unterschieden werden kann – ob nicht auch in diesen horizontalen Überschreitungen durchaus göttliches, heiliges Gegenüber erfahren werden kann, das Vertikale sozusagen in das Horizontale zumindest einfallen kann. Nicht das jedes horizontale Überschreiten per se schon zur Erfahrung des Göttlichen führt, aber dass es durchausmöglich ist, dass in bestimmten horizontalen Überschreitungen vertikale Transendenzen aufleuchten oder durchschimmern.

Ich sehe mich mit diesem Verständnis in einer Nähe von Martin Buber, dessen Ich-Du Beziehung immer auch eine religiöse Dimension hat. Jedes Verlassen des Ich-Es Verhältnis öffnet für etwas anderes. Buber schreibt über die Ich-Du Beziehung:

„... sie lehrt dich andern begegnen und ihrer Begegnung standhalten; und sie führt dich, durch die Huld ihrer Ankünfte und durch die Wehmut ihrer Abschiede, zu dem Du hin, in dem die Linien der Beziehungen, die parallelen, sich schneiden. Sie hilft dir nicht, dich im Leben zu erhalten, hilft dir nur, die Ewigkeit zu ahnen.“²⁴⁸

Entsprechend dem hier skizzierten weiten Verständnis von Religion ist der Begriff 'Religiosität' als eine Offenheit für Religion zu verstehen, also eine Offenheit für diese öffnenden Erfahrungen, Haltungen etc...

Der Begriff 'Spiritualität' ist annähernd synonym zum Begriff 'Religiosität' zu verstehen, aber versehen mit einem Akzent auf der individuellen Erfahrung des Öffnenden im Gegenüber zu einer eher gemeinschaftlichen Praxis und Haltung des Öffnenden.

Beim Sprachgebrauch ist jedoch darauf zu achten, dass diese Begriffe auch anders gefüllt. Meinem Verständnis nach, weisen die Begriffe Religion, Religiosität und Spiritualität eine große Nähe auf – wenn auch mit kleinen Akzentverschiebungen – und haben eine ähnlich positiv wertende Konnotation. Das ist in anderen Kontexten ganz anders. Knoblauch schreibt: „Der Begriff Spiritualität wird nicht zufällig immer wieder ... als Alternative zum Begriff der Religion verwendet.“²⁴⁹ Gerade der Begriff 'Religion' wird heutzutage von vielen Menschen negativ konnotiert, verbunden mit der Empfindung dominanter, intoleranter traditioneller Institution.²⁵⁰

Dagegen kommt die erste Analyse der VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD zu dem Schluss,

„..., dass die Reichweite des Begriffs ‚Spiritualität‘ zur Indizierung einer mit dem Religionsbegriff noch nicht erfassten anderen Form von Religiosität nur sehr

missverstanden werden können, durchaus erfahrbar – er nimmt das Beispiel des Traumes und schreibt: Eine andere Wirklichkeit als die des täglichen Lebens wird erfahrbar.“ (S. 169) – aber eben nicht alltäglich erfahrbar, sondern wir müssen „... eine Erfahrungsgrenze überschreiten.“ (ebd.)

²⁴⁷ Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, S. 1122 f

²⁴⁸ Martin Buber: Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1984, S. 37

²⁴⁹ Knoblauch, Populäre Religion, S. 41

²⁵⁰ Zitiert aus: Ariane Martin: Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität, S. 23

begrenzt ist. Nach diesen Befunden ‚boomt‘ Spiritualität nicht, weder als Begriff noch als soziales Phänomen.“²⁵¹

Auch wenn die empirischen Befunden Spiritualität nicht als eigenständige Dimension von Religiosität erkennen lassen, machen sie doch deutlich, dass die Begrifflichkeiten andere Nuancen haben und der Begriff Spiritualität vor allem mit einer kirchenfernen Religiosität in der Verbindung gebracht wird, ohne in dieser aufzugehen.²⁵²

Wo der Kontext es nicht erlaubt, ausführlich zu differenzieren, was mit dem Gebrauch des Wortes Religion oder Religiosität gemeint und konnotiert wird, sollte es vorsichtig gebraucht werden und stattdessen in Abgrenzung zu den institutionellen Konnotationen des Religionsbegriffs eher von Spiritualität gesprochen werden.

2.1.9.2. Unsichtbare Religion

Luckmann hat seiner Studie den Titel 'Die unsichtbare Religion' gegeben, um zu betonen, dass es neben der sichtbaren, d.h. öffentlich wahrnehmbaren, mit der Institution Kirche oder christlichen Gemeinschaften verbunden Religion, eine verborgene, private Form der Religion gibt. „Believing without belonging“ dem auf der anderen Seite ein „belonging without believing“ (Grace Davie)²⁵³ entspricht. Glaube findet sich verborgen außerhalb der Kirchen, so wie sich indifferenter Unglaube innerhalb der Kirche findet.

Aber stimmt das? Gibt es wirklich diesen Glauben außerhalb der Kirchen, diese unsichtbare und daher schwer fassbare Religion, von der Luckmann? Dem scheinen die Ergebnisse der V. Kirchenmitgliedschaftsstudie zu widersprechen. Thies Gundlach schreibt:

„Darüber hinaus muss auch in Erinnerung gerufen werden, dass *die Hoffnung auf eine Zeit der »Wiederkehr der Religion«* als Rückenwind für alles Wachsen gegen den Trend insofern ein Irrtum war, als es nicht die Zustimmung zur oder Neugier auf Religion war, die wiederkehrte, sondern eine neue Wahrnehmung der *Ambivalenz von Religion*.“²⁵⁴

Die V. KMU zeigt auf, dass die lang vertretene These von einem freien, kirchendistanzierten Christentum zunehmend „in der Luft hängt“.²⁵⁵ Grundlage dieser Feststellung ist die Auswertung der Beantwortungen der Frage, ob die Befragten religiös auf der Suche seien. Nur ein sehr geringer Anteil der Befragten bejahen diese Frage, woraus der Schluss gezogen wird, dass die These einer Religiosität außerhalb der Kirche, nicht haltbar sei.²⁵⁶

²⁵¹ EKD: Wie hältst du's mit der Kirche?, S. 25

²⁵² Ebd.

²⁵³ Vgl. Grace Davie: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London 2002

²⁵⁴ Thies Gundlach, in: EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft: Engagement und Indifferenz Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, S. 129 f

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ „Mögliche Erwartungen an eine gewisse religiöse Experimentierfreudigkeit oder gar an so etwas wie eine weit verbreitete religiöse Sehnsucht werden durch das Antwortverhalten der Befragten allerdings nachhaltig gedämpft. Nur 14,4 % der Evangelischen und sogar nur 3,1 % der Konfessionslosen geben an, dass sie religiös auf der Suche seien, 75,6 % der Evangelischen und 91,7 % der Konfessionslosen erteilen einer

Die ersten Ergebnisse der VI. KMU unterstreichen diese Positionierung und stellen fest: „Im Verständnis der Bevölkerung ist das Assoziationsfeld des Begriffs ‚religiös‘ ganz überwiegend kirchlich geprägt.“²⁵⁷ Dabei hat die ‚individualisierte Religiosität‘ – so die dort benutzte Bezeichnung für das, was Luckmann ‚unsichtbare Religion‘ nennt – tendenziell geringer biographische Relevanz für die Befragten als die kirchliche Religiosität.²⁵⁸ „Ein ‚believing without belonging‘ lässt sich nur bei relativ Wenigen empirisch feststellen.“²⁵⁹

Dieses Urteil scheint jedoch vorschnell getroffen.²⁶⁰ Vielleicht ist diese ‚unsichtbare Religiosität‘ empirisch mit den Mitteln standardisierter Methoden quantitativer Untersuchungen nur schwer zu erfassen sind. „Dichte Beschreibungen“ (Clifford Geertz), die durch nicht-standardisierte Fragemethoden eher ermöglichen, die individuelle Haltung jenseits mehr oder weniger oberflächlicher Schemen der Glaubenswirklichkeit empirisch in den Blick zu bekommen, könnten eine andere Sicht eröffnen. Qualitative Studien müssen die Ergebnisse der quantitativen ergänzen, bestärken oder auch kritisch hinterfragen.

Eine solche qualitative Studie haben die oben schon erwähnten Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt verfasst. Es handelt sich dabei um ein interdisziplinäres Projekt an der Universität Bayreuth. Der Titel ‚Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion - Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur‘ nimmt die Arbeit Luckmanns auf, präzisiert sie aber, indem sie auch nach den Spuren dieser Religiosität innerhalb der Kirche fragt.²⁶¹

solchen Suche eine dezidierte Absage. Wie die oben aufgeführten nichtchristlichen und nichtkirchlichen Religionsvorstellungen mit Kirchlichkeit in einem positiven Zusammenhang stehen, so findet sich auch die kirchlich völlig freischwebende Religionssuche eher unter Konfessionsgebundenen als unter konfessionell Ungebundenen. Wenn wir dieses Ergebnis verallgemeinern wollen, dann können wir sagen, außerkirchliche Religiositätsformen und dogmatisch nicht approbierte Glaubensvorstellungen sind innerhalb der Kirche wahrscheinlicher als außerhalb. ... Believing without belonging? Frei flottierende Religiosität jenseits der Kirchenmauern? – Beliebtes Stichwort der Vergangenheit. Man sollte sich nicht darauf verlassen, dass die Kirche vor allem außerhalb ihrer selbst lebt.“ (EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft: Engagement und Indifferenz Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, S. 42)

²⁵⁷ EKD: Wie hältst du’s mit der Kirche?, S. 27

²⁵⁸ Ebd. S. 29

²⁵⁹ Ebd. S. 38

²⁶⁰ Im Blick auf die Behauptung der V. und VI. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, dass es kaum religiöse Sehnsucht außerhalb verfasster Kirche gibt, ist eine Relativierung angebracht: Die Grenzen quantitativer empirischer Studien liegen darin, dass durch die hohe Anzahl der Befragungen nur mit Hilfe von Standardisierungen vergleichbare Ergebnisse erlangt werden können. Durch die Standardisierung entsteht aber das Problem, dass anhand von bestimmten, in den Fragen vorgegebenen Wortfeldern, Antworten gegeben werden, die assoziativen Konnotationen zu den Wortfeldern mit ihren einzelnen Begriffen spiegeln, ohne dass das Verständnis Begriffe selbst gründlich geklärt werden kann. Zum anderen scheint auch hilfreich zu berücksichtigen, dass das, wie Menschen erscheinen wollen und wie sie sich fühlen nicht immer identisch ist. Die Antworten spiegeln, wie die Befragten wahrgenommen werden wollen. Darüber hinaus ist noch zu berücksichtigen, dass es neben der bewussten Selbstwahrnehmung unbewusste Ebenen gibt, die aber sehr wirksam sind, und dass jede Selbstreflektion Teil einer zum großen Teil unbewussten Selbstkonstruktion ist. Diese Problematik ist natürlich auch den Designern quantitativer Studien bekannt und man versucht, durch bestimmte Fragencluster ihr zu begegnen. Ich glaube aber, dass diese Grundproblematik quantitativer Studien sich nicht lösen lässt. Trotzdem besitzen sie einen hohen Aussagewert aufgrund der Repräsentativität aufgrund der hohen Befragungszahlen. Sie bedürfen meines Erachtens aber der Ergänzung durch qualitative Studien, die diese Probleme zwar auch nicht völlig lösen können, aber durch das andere Design der Befragung und die Reduktion der Standardisierung, andere Möglichkeiten haben ihm zu begegnen.

²⁶¹ Auch wenn die Autoren im Gegensatz zu Luckmann und zu mir einen funktionalen Religionsbegriff wählen, sind die Ergebnisse der Studie im Rahmen dieser Arbeit sehr zielführend und fruchtbar, da sie die

Das Ergebnis fassen die Autoren zusammen in der Beschreibung des 'spirituellen Wanderers' als ein Idealtypus gegenwärtiger christlicher Religiosität.²⁶² Es gibt sicher auch andere solcher Idealtypen, auch solche die vielleicht faktisch mehrheitlich sind, wie Typen, die beschrieben werden können durch eine allein kasualorientiert Frömmigkeit oder die, die sich mit dem Begriff der Kerngemeinde beschreiben lassen – Trutz Rendtorff redet hier von 'Kasualienfromme' und 'Kerngemeindefromme'²⁶³. Die Autoren der Studie sehen jedoch in dem Prototyp des 'spirituellen Wanderers' den Typ, der in der Zukunft zunehmend an Relevanz gewinnen wird.²⁶⁴

Wie kann nun dieser 'spirituelle Wanderer' beschrieben werden? Die Metapher des Wanderers bezeichnet jemanden, der in Bewegung ist, auf dem Weg, unterwegs. Er ist auf der Suche. Viele Wege sind möglich, wichtig ist, dass es seine Wege sind. Erfahrung und Ganzheitlichkeit sind ihm wichtig. Wenn er irgendwo vorübergehend Heimat finden kann, können das nur offene Häuser sein. Vor allem Individualität und Toleranz sind zentrale Charakteristika dieses Idealtypus:

- Individualität: Es geht diesem Typus darum, den je eigenen Weg zu finden und zu gehen. Selbstermächtigung statt zugesprochener Ermächtigung²⁶⁵, lautet das Programm.

„Das Auflehnen der Wanderer gegen jedwede spirituell-religiösen Herrschaftsansprüche religiöser Institutionen und/oder Traditionen bildet eine entscheidende Säule ihres Programms. ... Wanderer gestehen die soziale Deutungshoheit über die eigene Spiritualität und Religiosität niemandem anderem zu als ausschließlich sich selbst – sie sind sozusagen ihre eigenen Päpste und Dogmatikprofessoren.“²⁶⁶

Entsprechend wird von einem Pfarrer vor allem erwartet, sich auf den je eigenen Weg des Wanderers einzustellen²⁶⁷. Ein mit einem Amt verbundenen Anspruch auf Überlegenheit wird entsprechend abgelehnt²⁶⁸ - wie auch generell eine Deutungshoheit der Kirche.

„Die 'Selbstermächtigung des religiösen Subjekts' führt zur Aushöhlung des Stellenwerts der 'Rechtläufigkeit', aus der sich das Lehramt bzw. die theologische Dogmatik der kirchlichen Institutionen legitimiert. ... An die Stelle der Rechtläufigkeit (sei sie dogmatisch oder ethisch begründet) tritt die Frage nach der Authentizität, ob etwas 'wirklich meines' ist, ob es 'für mich stimmt'.“²⁶⁹

verborgene Lebendigkeit der Religion auch innerhalb der Kirche sehr deutlich herausarbeitet.

²⁶² 'Idealtypus' verstehen sie dabei als eine anschauliche Verdichtung der Ergebnisse, die dann als 'Gesamtbild' die Präsentation wie auch die Diskussion erleichtern sollen. Diese vor allem von Max Weber entwickelte Methode, reduziert und vereinfacht, doch verdeutlicht durch die Wahl der Metapher die wesentlichen Merkmale. Vgl. Christoph Boehinger, Martin Engelbrecht, Winfried Gebhardt: Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, S. 32

²⁶³ Vgl. ebd. S. 25

²⁶⁴ Ebd. S. 34

²⁶⁵ Ebd., S. 35

²⁶⁶ Ebd., S. 78

²⁶⁷ Vgl. ebd., S. 39

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 99

²⁶⁹ Ebd. S. 150 ff

Die entscheidende Instanz ist nicht mehr eine Institution, auch nicht mehr deren Vertreter, sondern liegt nun im Inneren des Subjektes in seinem ganz individuellen religiösen Erleben. Jedoch gibt es auch die Orientierung an Traditionen, wenn auch sehr eklektisch und fließend. „So ist 'Wandern' kein existenzialistischer Prozess der Sinnerzeugung, sondern ein mystisch-rekursiver Prozess des Findens einer dem Individuum vorgängige Wirklichkeit, die dem Individuum das Finden erst ermöglicht.“²⁷⁰

- Toleranz: Neben dem Konzept der Selbstermächtigung ist der Gedanke der 'vielen Wege' entscheidend. Es gibt nicht den einen Weg. Eine „... grundlegende Gewissheit der Konvergenz aller Traditionen im Göttlichen ermöglicht den Wanderern ihren pragmatisch-selektiven und gleichzeitig verknüpfenden Zugang mit unterschiedlichen Traditionen ...“²⁷¹. Ein 'radikaler Ökumenismus des Spirituellen', der alle Religionen und Konfessionen als mehr oder weniger gleichwertig ansieht, ist die Konsequenz daraus.²⁷²

Auffällig sind die Überschneidungen der Beschreibung des spirituellen Wanderers mit den oben gemachten Skizzen zur Beschreibung heutiger Lebenswirklichkeiten der Menschen. Diese Überschneidungen decken sich bis hinein in die Wahl ähnlicher Metaphern. Während die Studie von Bochinger u.A. vom Wandern redet, wählt Zygmunt Bauman auch das Bild eines sich bewegenden Menschen, jedoch mit einer aufschlussreichen Differenzierung. Für das Leben der Moderne wählt er das Bild des Pilgers. Er beschreibt, dass das Unterwegssein - aber eben einem Ziel folgend - den modernen Menschen charakterisiert. In der Postmoderne jedoch verändert sich die Lebenswirklichkeit derart, dass das Pilgern nicht mehr eine aussagekräftige Metapher ist.

„Ich möchte behaupten, so wie der Pilger, die passendste Allegorie für die moderne Lebensstrategie und ihre entmutigende Aufgabe der Identitätsbildung darstellte – so bilden der Spaziergänger, der Vagabund, der Tourist und der Spieler zusammen die Metapher für die postmoderne Strategie mit ihrer Furcht vor Gebundenheit und Festlegung.“²⁷³

Reisen und Bewegung – also Wandern im weiteren Sinn – bilden auch zumindest bei den ersten drei Metaphern zur Postmoderne den Horizont, jedoch eben nicht differenziert im Vergleich zur Moderne als nicht mehr zielorientiertes Bewegen.

Die qualitative Untersuchung von Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt deckt sich also mit den Ergebnissen der V. Mitgliedschaftsstudie der EKD insoweit, als deutlich wird, dass innerhalb der Kirchen „... außerkirchliche Religiositätsformen und dogmatisch nicht approbierte Glaubensvorstellungen ...“²⁷⁴ zu finden sind.

Ein weiteres Ergebnis von dieser Studie Bochinger u.A. ist jedoch, dass deutlich zwischen Religion in einem institutionell geprägten Verständnis und Spiritualität unterschieden werden muss. Die Spiritualität der religiösen Wanderer kann, so interpretiert die Studie, „... als Verselbstständigung der subjektiven Seite der Religion interpretiert ...“ werden und

²⁷⁰ Ebd., S. 49

²⁷¹ Ebd., S. 48

²⁷² Vgl. ebd., S. 88ff

²⁷³ Zygmunt Bauman: Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen, Hamburg 2007, S.149

²⁷⁴ EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft: Engagement und Indifferenz Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, S. 42

sie reden von einer „... Konjunktur des Terminus 'Spiritualität' – in Abgrenzung von (christlicher) 'Religion' ...“.²⁷⁵ Religion steht für einen Teil der Interviewten für Dogmatik und Institution, während Spiritualität die Atmosphäre von Freiheit und Individualität eigen ist. Auch verweisen die Autoren auf Bewegungen wie z.B. die Anonymen Alkoholiker, die sich als 'nicht-religiös' aber 'spirituell' begreifen.²⁷⁶ Dieser Befund deckt sich mit der Überzeugung von Regina Pollak, die eine Entkopplung des Wortfeldes Religion von dem spirituellen Suchen und Praktizieren sieht.²⁷⁷

Nicht von ‚unsichtbarer Religion‘ aber von ‚unauffälligem‘²⁷⁸ oder ‚unscheinbarem Christentum‘²⁷⁹ spricht Kristian Fechtner. Er schaut auf die „...Ausübung von Religion in der Lebenswelt der Spätmodernen...“²⁸⁰ und untersucht - nicht ausgehend von den Selbstbeschreibungen der Agierenden²⁸¹ - Praktiken und Haltungen die als ‚Miniaturen des Religiösen‘²⁸² als Formen gelebter, subjektiver religiöser Praktiken gesehen werden können. Betrachtet werden Phänomene wie z.B. der Umgang mit Engelsfiguren und Kerzen, Pilgern und Fasten, die ursprünglich religiös geprägt und immer noch religiös konnotiert sind, aber in einen ‚säkularen‘ Kontext eingebettet wurden. Er prägt für diese Formen religiöser Praktiken den eindrücklichen Begriff ‚mild religiös‘.

„Unter der Chiffre ‚mild religiös‘ werden hier Frömmigkeitspraktiken gefasst, die religiös eher unscheinbar bleiben und nur in besonderen Situationen ausgeübt werden. Sie sind auch für Menschen zugänglich, die sich selbst als mäßig oder kaum religiös beschreiben würden.“²⁸³

Er sieht diese Formen der Religiosität außerhalb aber auch innerhalb der kirchlichen Religiosität verortet aber immer mit dieser verbunden und möchte sie

„... als Resonanzraum kirchlicher Praxis begreifen. Sie ist nicht die Echokammer, denn in der individuell gelebten Religiosität hallt kirchliche Theologie und Verkündigung nicht einfach nach. Das Echo wäre ja lediglich der Widerhall des ursprünglichen Tones oder Wortes. Von Resonanz – im Sinne von Hartmut Rosa – hingegen ist dann zu sprechen, wenn ein Anderes in eine ‚Eigenschwingung‘ (vgl. Rosa: Resonanz -Anm. 76 -, S. 282) versetzt wird. ... Religiöse Erfahrungen lassen sich nicht andemonstrieren oder herstellen, sie können und sollen jedoch kirchlich angeregt und plausibilisiert werden.“²⁸⁴

In diesem Sinn sieht er die Aufgabe der Kirche in einer Frömmigkeitspflege²⁸⁵ auch im Blick auf diese ‚milde Religiosität‘.

Für diese Aufgabe ist es aber notwendig, diese Formen der Religiosität als Religiosität wahrzunehmen und als subjektiv angeeignete Form christlicher Frömmigkeit wertzuschätzen. Die These von einem allgemeinen Schwinden von Religiosität und der

²⁷⁵ Bochinger u.A.: Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion, S. 157

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ Ebd. S. 14

²⁷⁸ Kristian Fechtner: Mild religiös. Erkundungen spätmoderner Frömmigkeit, Stuttgart 2023, S. 9

²⁷⁹ Ebd. S. 22

²⁸⁰ Ebd. S. 23

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Ebd. S. 19

²⁸³ Ebd. S. 155

²⁸⁴ Ebd. S. 159

²⁸⁵ Vgl. ebd. S. 160 ff

Verneinung von Religiosität außerhalb von kirchlichen Strukturen ist also durchaus kritisch zu sehen und zu relativieren um diese ‚mild religiösen‘ Formen von Spiritualität inner- und außerhalb von Kirche wahrnehmen zu können.

Das hier dargelegte Verständnis von Religion als Öffnung zu einer die reine Immanenz übersteigende Wirklichkeit hilft bei dieser wertschätzenden Wahrnehmung.

2.1.9.3. Säkularität als Optionsfeld

Wie lässt sich auf Grundlage der Wahrnehmung, dass es innerhalb und außerhalb der Kirchen eine Fülle ‚unsichtbarer‘ Spiritualität gibt, Säkularität sinnvoll verstehen? Das vage und vorläufige Verständnis von Säkularität als ein ‚Schwinden von Religion oder Kirchlichkeit‘²⁸⁶ kann also enger gefasst werden als ein Schwinden von Kirchlichkeit – auch wenn die Kirchenmitgliedschaftsstudien dem zu widersprechen scheinen. Aber auch diese Engführung fasst das Phänomen nur sehr unzureichend.

Bei dem Versuch der Beantwortung der Frage nach dem Verständnis von Säkularität scheinen die Arbeiten des kanadischen Philosophen Charles Taylor hilfreich. Vor allem in seinem Buch 'Ein säkulares Zeitalter' entwirft er eine Sicht der Säkularität, die sowohl für die Frage nach einer verantwortbaren zeitgenössischen Pastoraltheologie als auch für die generelle Frage, wie Kirche und Theologie mit Säkularisierung umgehen kann, hilfreich ist. Sehr ausführlich und differenziert skizziert er die geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien, die zu unserer heutigen Situation führen.

An dieser Stelle scheint vor allem bedeutsam, dass Taylor die säkulare Gegenwart als eine Art Optionsfeld begreift, in dem das Nichtglauben im Gegensatz zu früheren Zeiten eine Option ist (1). Ebenso wichtig scheinen mir seine Gedanken zu den Rahmenbedingungen, die die Menschen in dem so entstandenen Entscheidungsfeld für oder gegen Glauben prägen (2).

1) Taylor sieht vor allem drei Möglichkeiten, Säkularität zu verstehen.²⁸⁷ Zum einen kann sie a) verstanden werden als ein Rückgang des gesellschaftlichen Einflusses, der vor allem an der schwindenden Prägekraft der die Religion vertretenden Institutionen, also insbesondere der großen Kirchen, sichtbar wird. Dieser Rückgang ist vor allem in Europa sichtbar.

Zum anderen aber kann sie b) verstanden werden als ein Rückgang der individuellen religiösen Praxis der einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft, ablesbar an den schwindenden Zahlen der Nachfragen und Nutzung religiöser Angebote wie z.B. rituelle Handlungen anlässlich wichtiger Lebensabschnitte oder der sonntägliche Gottesdienstbesuch. Die quantitativen Untersuchungen zur religiösen Praxis oder religiösen Einstellung, wie die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, blicken auf diese Form der Säkularität.

In diesen beiden Verständnisformen von Säkularität ist die Feststellung eines Rückgangs – zumindest im Blick auf den europäischen Kontext – unbestreitbar.

²⁸⁶ Vgl. 2.1.9.

²⁸⁷ Vgl. zum folgenden: Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, S. 11 ff und öfters

Taylors Überzeugung nach fruchtbarer und hilfreicher ist es jedoch, Säkularität c) als eine Veränderung der Rahmenbedingungen zu verstehen. Er fragt nach den ‚Bedingungen der Erfahrungen des Spirituellen‘²⁸⁸ und versucht, „... Glaube und Nichtglaube nicht bloß als Theorien oder anerkannte Glaubenssysteme, sondern auf angemessenere Weise als Rahmen des Erlebens zu begreifen.“²⁸⁹

Wie hat sich der Rahmen des Erlebens verändert, dass das Nichtglauben eine Option geworden ist? Wie ist es erlebbar geworden, dass es heute für die Menschen eine Möglichkeit – und je nach Milieu eine deutlich überzeugendere Möglichkeit – ist, nicht an einen Gott zu glauben, was vor wenigen Jahrhunderten (mit Ausnahme kleiner Eliten) letztlich unmöglich war? Wie konnte Nichtglauben und entsprechend auch Glauben zu einer Option werden? Wie konnte ein solches Feld entstehen, auf dem jedes Individuum diese Entscheidung treffen muss, die ihm vorher durch kulturelle Rahmenbedingungen abgenommen, weil vorgegeben war?

Diesen Fragen geht Taylor auf mehr als 1000 Seiten nach und wehrt sich dabei immer gegen eine Sicht der Säkularisierung, die er eine Subtraktionsgeschichte nennt. Darunter versteht er eine Geschichte, die einen Fortschritt, eine positive Entwicklung durch einen Wegfall, eine Subtraktion erzählt. Säkularisierung als Subtraktionsgeschichte sieht den ganzen Prozess, der zu der heutigen Situation geführt hat als eine Überwindung der 'Verzauberung der Welt' (Max Weber) durch die naturwissenschaftliche Vernunft.²⁹⁰

Taylor hält diese Sicht für falsch und viel zu kurz greifend. Er erzählt eine andere Geschichte, eine alternative Sicht zu dieser, heute meist unreflektiert als gültige gesehenen Subtraktionsgeschichte. Taylor erzählt ausführlich eine Geschichte von innerkirchlichen Bestrebungen der Überwindung der Distanz religiöser Eliten und der 'normalen' Gläubigen. Er nennt das 'REFORM-Bewegung', eine Bewegung, die schon in den Ursprüngen der Religion wurzelt, dann aber zu bestimmten Zeiten besonders stark wird. Die Reformation ist für Taylor ein historisch besonders sichtbarer Ausdruck dieser 'REFORM-Bewegung'. Diese Bewegung führt zur Entstehung eines 'ausgrenzenden Humanismus', der im Laufe der Entwicklung zu einer allgemeinmöglichen Option wird und so dieses Feld der Option des Nichtglaubens öffnet. Pointiert zusammengefasst: Die REFORM-Bewegung – insbesondere auch in der Reformation - ermöglicht und begünstigt das, was wir heute als Säkularisierung erfahren.²⁹¹

Wichtig in Kontext dieser Arbeit ist, dass diese alternative Erzählung Taylors auch zu einer anderen Prognose als die allgemein herrschende Subtraktionsgeschichte kommt. Ist die ganze Geschichte eine Geschichte des Fortschritts durch Wegfall hemmender Elemente, so ist sie zu erzählen als eine, die zu einer Entwicklung und Reife führt, indem Religion und Glaube letztlich gänzlich überwunden werden. Taylors Erzählung sieht dagegen ein konstantes Feld, ein bleibendes Gegenüber der Optionen. „Das Religiöse verharrt unauslöschlich am Horizont des Areligiösen – und umgekehrt.“²⁹² Es ist für Taylor ein dynamisches Feld mit sich verändernden und verschiebenden Gefällen, so dass mal die eine, mal die andere Option attraktiver und wahrscheinlicher erscheint. Ein Feld, das auch je nach Milieu unterschiedliche Gefälle aufweist.²⁹³ So extrem dieses Gefälle und damit die Begünstigung auch zugunsten des Nichtglaubens in einigen Milieus auch sein

²⁸⁸ Vgl. u.a. S. 16

²⁸⁹ Ebd. S. 23

²⁹⁰ Vgl. ebd. S. 53 f

²⁹¹ Hier ist nicht der Raum, diese These ausführlich zu diskutieren. Ich halte es aber für sehr fruchtbringend, gerade aus Sicht evangelischer Theologie sich nicht nur abwehrend – klar, Taylor ist überzeugter Katholik – sondern konstruktiv kritisch ihr auseinanderzusetzen, um kirchenleitende Handlungsoptionen im Rahmen der Säkularität entwickeln zu können.

²⁹² Ebd. S. 986

²⁹³ Vgl. ebd. S. 916

mag, die religiöse Sehnsucht bleibt für Taylor auch in der Gegenwart, die er, anders als z.B. Bauman nicht Postmoderne - ein Begriff, der für Taylor eine philosophische Richtung bezeichnet - sondern Moderne nennt, eine starke, Menschen bewegende Kraft. Er schreibt:

„Wir haben es nicht mit einem linearen Rückgang des Glaubens und der religiösen Praxis zu tun (es geht hier nicht um Fragen der Statistik) – einem Rückgang, dessen Unvereinbarkeit einiger Merkmale der 'Moderne' mit dem religiösen Glauben läge. Dieser Großerzählung über den Gang der Säkularisierung scheint oft eine unausgesprochene Prämisse über die menschliche Motivation zugrunde zu liegen – eine Prämisse, die ich nicht akzeptiere. Insbesondere glaube ich, dass die ... religiöse Sehnsucht – die Sehnsucht nach einer über das Immanente hinausgehende Transformationsperspektive und die Reaktion auf diese Perspektive – auch in der Moderne eine starke, unabhängige Quelle der Motivation bleibt.“²⁹⁴

Hans Martin Barth sieht im Gegensatz zu Taylor wie oben schon erwähnt ein religionsloses Zeitalter kommen. Interessanterweise bezieht Barth sich auch auf Taylor jedoch in einer irritierenden Art und Weise. Er schreibt:

„Einleuchtend auf den ersten Blick ist seine Charakterisierung der von ihm reflektierten Phasen von Säkularisierung – beginnend mit der Trennung des gesellschaftlichen Bereiches von der Religion in der 'Säkularisierung 1' weiter zur 'Säkularisierung 2' mit dem allmählichen Schwinden von religiöser Praxis, hin zur 'Säkularisierung 3', in der sich eine Veränderung in den Rahmen-Bedingungen für Religion und Glaube zeige. ... Die Entwicklung ist inzwischen weitergegangen. Eine Säkularisierung 4 zeichnet sich ab, in der überhaupt nicht mehr nach Glauben oder Unglauben gefragt wird.“²⁹⁵

Das irritierende ist, dass Taylor nie von Stufen oder Phasen redet, sondern von drei alternativen Sichtweisen oder Bedeutungen oder Formen.²⁹⁶ Die Pointe seiner Überlegungen ist ja gerade in der Abgrenzung der herrschenden Auffassung einer Subtraktionsgeschichte, die Barth wieder neu erzählt, zu beschreiben, dass alle drei Sichtweisen gleichzeitig möglich sind und eben nicht chronologisch einander folgen. Von daher ist jene 'Säkularisierung 4', von der Barth redet, ja genau der Endpunkt der Erzählung, gegen die Taylor seine alternative Geschichte von der Entstehung und Bleiben dieses Entscheidungsfeldes der Optionen erzählt

2) Wie ist jedoch dieses Entscheidungsfeld entstanden und wie geben bestimmte Milieus bestimmte Entscheidungswahrscheinlichkeiten vor? Taylor erzählt davon, dass Menschen immer in einem bestimmten, von ihnen in der Regel nicht bewussten, Rahmen leben, empfinden und denken. Er redet von einem immanenten Rahmen, der historisch und kulturell uns immer schon vorgegeben ist und innerhalb dessen Entscheidungsmöglichkeiten inklusive Entscheidungswahrscheinlichkeiten historisch wachsen und auch wieder verschwinden. Daher zeichnet er detailliert nach, wie die geistesgeschichtlichen Entwicklungen der letzten Jahrhunderte dieses Feld mit der Möglichkeit des Nichtglaubens eröffnet hat. Entscheidend ist, dass dieser immanente Rahmen der Hintergrund ist, auf dem sich all unsere Denkens und Empfinden, das Entstehen von Meinungen und Überzeugungen bildet. Für ihn ist deutlich,

²⁹⁴ Ebd. S. 887

²⁹⁵ Barth: Konfessionslos glücklich, S. 60

²⁹⁶ Vgl. Taylor: Ein säkulares Zeitalter, u.a. S. 13 oder S. 35

„..., daß der immanente Rahmen selbst weder normalerweise noch hauptsächlich eine Reihe von Meinungen über unsere wie auch immer entstandene heikle Lage darstellt, sondern den gefühlten Kontext, in dem wir unsere Meinungen überhaupt erst bilden.“²⁹⁷

Er bezieht sich in diesen Überlegungen auf Wittgenstein, der in § 115 seiner 'Philosophischen Untersuchungen' schreibt: „Ein Bild hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.“²⁹⁸

Dieses Gefangensein sieht Taylor wie Wittgenstein in der Sprache verwurzelt, die uns gegeben ist. Es geht um Strukturen und Begriffe, die sich in Ideen und Wertungen verknüpfen und einen unbewussten Rahmen bilden, der gefangen nimmt, ohne dass dieses Gefangensein wahrgenommen wird.

„Generell gesprochen, haben wir es hier mit einem 'Bild' zu tun, wie Wittgenstein sagt – mit dem Hintergrund unseres Denkens, der die Begriffe, in denen sich dieses Denken abspielt, vorgibt, aber selbst oft weitgehend unformuliert bleibt und zu dem wir uns, gerade aus diesem Grund, häufig keine Alternative vorstellen können.“²⁹⁹

Das bedeutet, dass wir nie wirklich frei - im Sinne von völlig ungebunden - selbst und autonom entscheiden können, sondern uns immer in einem vorgegebenen Rahmen bewegen, den wir nie gänzlich verlassen, mit dem wir wohl aber arbeiten können, wenn uns seiner bewusst werden.

Alle – zumindest alle Mitglieder einer Kultur – teilen die Grundlinien dieses vorgegebenen immanenten Rahmens. Taylor sieht diese Linien im Blick auf unsere Kultur vor allem darin, dass das Individuum sich nicht mehr in einer verzauberten Welt, in der Geister und Dämonen, Mächte und Kräfte auf den einzelnen wirken, befindet, sondern in einer entzauberten Welt der Kausalitäten und Naturgesetze lebt. Taylor nennt das „... die Ersetzung des porösen Selbst durch das abgepufferte Selbst ...“³⁰⁰ Dieses Selbst hat die Tiefen des Kosmos in sein Inneres geholt und ist geprägt von der Disziplin der Selbstbeherrschung und dem instrumentellen Denken der Zweck-Mittel-Rationalität. Das höchste ethische Gut ist das gegenseitige Wohl und das Empfinden der Zeit ist nicht mehr differenziert in heilige und profane Zeit, wie es für die verzauberte Welt typisch war, sondern eine durchgängig säkulare Zeit, die wie eine Art Rohstoff genutzt werden muss. Taylor fasst zusammen:

„Die abgepufferte Identität des disziplinierten Individuums bewegt sich in einem konstruierten sozialen Raum, in dem die Zweck-Mittel-Rationalität als maßgeblicher Wert gilt und die Zeit überall säkular ist. Aus diesen Bestandteilen setzt sich der ... immanente Rahmen zusammen, dem noch ein Grundgedanke hinzuzufügen ist, nämlich die Vorstellung, dass dieser Rahmen eine natürliche im Gegensatz zu einer übernatürlichen Ordnung bildet – eine immanente Welt im Gegensatz zu einer transzendenten Welt.“³⁰¹

²⁹⁷ Taylor: Ein säkulares Zeitalter, S. 915

²⁹⁸ Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, S.300

²⁹⁹ Taylor: Ein säkulares Zeitalter, S. 915

³⁰⁰ Ebd. S. 899

³⁰¹ Ebd. S. 903f

Wir alle teilen diesen Rahmen. Er kann ohne jede Form der Transzendenz gedacht und gelebt werden und das ist das eigentlich Neue dieses Rahmens im Vergleich zu früheren Zeiten. Aber – und das ist die Pointe Taylors in Abgrenzung zu der herrschenden Sicht der Säkularität im Sinne einer Subtraktionsgeschichte – er muss es nicht. Die Sicht der Säkularität als Subtraktionsgeschichte legt nahe, dass dieser Rahmen naturwissenschaftlich begründet die Transzendenz ausschließt und damit eliminiert. Taylor aber sagt:

„Die immanente Ordnung kann das Transzendente also völlig abstreifen. Es ist aber nicht notwendig, dass es sich so verhält. Was ich hier als den immanenten Rahmen beschrieben habe, ist uns allen im modernen Westen gemeinsam. ... Manche von uns möchten diese Situation so leben, dass sie für etwas Jenseitiges offen ist; von anderen wird sie als abgeschlossene Situation erfahren. Sie lässt Abgeschlossenheit zu, ohne sie zu verlangen.“³⁰²

Der immanente Rahmen versperrt also nach Taylor nicht automatisch den Horizont für die Möglichkeit des Transzendenten und damit für Glauben und Religion.

„Nach meiner Auffassung ... gestattet der immanente Rahmen, wenn man ihn richtig versteht, beide Lesarten, ohne uns zu einer zu zwingen. Wenn man unsere prekäre Situation ohne ideologische Verzerrung und ohne Scheuklappen begreift, wird man sehen, dass der eine wie der andere Weg einen sogenannten 'Glaubenssprung' voraussetzt.“³⁰³

Die Wahl zwischen Glauben und Nichtglauben, die immer eine Entscheidung mit diesem 'Glaubenssprung' ist, ist in seiner Terminologie die Wahl zwischen offenen und abgeschlossenen Weltstrukturen³⁰⁴. Auch wenn Vieles für eine Entscheidung zugunsten der Abgeschlossenheit zu sprechen scheint, bleibt die religiöse Sehnsucht und das Gefühl des Unbehagens in der Abgeschlossenheit der reinen Zweckrationalität. Dieses offene Gegenüber der Möglichkeiten hinterfragt immer auch die jeweilige Entscheidung, so dass der Zweifel und die Unsicherheit permanente Begleiter sind.

„Die Existenz der Alternative fragilisiert jeden Kontext, das heißt, sie sorgt dafür, dass das Gefühl für das Denkbare und das Undenkbare unsicher und schwankend ist. Diese Fragilisierung wird noch dadurch verstärkt, dass viele Menschen in keinen dieser Kontexte fest eingebettet sind, sondern verwirrt und gegenläufigem Druck ausgesetzt sind und sich eine Art Zwischenposition gebastelt haben.“³⁰⁵

Auch wenn er immer wieder betont, dass diese beiden Optionen bleiben werden und daher das säkulare Zeitalter als ein schizophrenes Zeitalter beschrieben werden kann,³⁰⁶ sieht er doch auch deutlich die den Glauben bedrohenden Tendenzen:

„Die gebrochene expressivistische Kultur der Gegenwart steht dem Glauben offenbar nicht sonderlich entgegenkommend gegenüber. Unsere Welt ist in ideologischer Hinsicht fragmentiert. ... Die Kenntnis einiger bedeutender Sprachen der Transzendenz nimmt ab. In dieser Hinsicht gerät viel in Vergessenheit. Das

³⁰² Ebd. S. 906

³⁰³ Ebd. S. 917

³⁰⁴ Vgl. u.a. ebd. 919 ff

³⁰⁵ Ebd. S. 928 f

³⁰⁶ Vgl. ebd. S. 1204

individuelle Streben nach Glück im Sinne der Konsumkultur bindet nach wie vor einen großen Teil unserer Zeit und unserer Kraft.“³⁰⁷

Und die Kirchen haben hier oft auch keine förderliche Rolle gespielt. In der Aufnahme von Gedanken von Ivan Illich kritisiert Taylor die bürokratische Verhärtung der Kirchen, die den Menschen den Zugang zum Glauben oft erschwert. Er gesteht ein, dass Regeln und Ordnungen der Institutionen notwendig sind.

„Aber obwohl wir der nomokratischen, juristisch geprägten und objektivierten Welt nicht zur Gänze entrinnen können, ist es äußerst wichtig zu erkennen, dass das nicht schon alles ist ... Auch die besten Kodizes können zu Götzen und Fallen werden. ... Illich kann uns daran erinnern, dass wir nicht völlig im Kodex aufgehen sollten, auch wenn es der beste Kodex eines friedliebenden, egalitären Liberalismus ist. Den Mittelpunkt unseres spirituellen Lebens sollten wir jenseits des Kodex auf einer tieferen Ebene finden.“³⁰⁸

Dieser nomokratische Bürokratismus ist für Taylor ein allgemeines Phänomen unserer Gesellschaft:

„Der 'Regelfeteschismus' – die Nomolatrie – der modernen liberalen Gesellschaft ist also potenziell überaus schädlich. Es besteht die Tendenz, den Hintergrund, der jedem Kodex Sinn verleiht - als die Vielfalt der Werte, deren Realisierung die Regeln und Normen dienen sollen -, außer acht zu lassen und uns für die vertikale Dimension unempfänglich, ja blind zu machen. ... Man könnte sogar sagen, dass die moderne Nomolatrie die moralische und spirituelle Nivellierung begünstigt.“³⁰⁹

Wenn aber nun selbst die Kirchen, die ja gerade eine moralische und spirituelle Profilierung bieten sollten, in eine Nomolatrie verfallen, dann kann man erahnen, was Illich mit dem Ausspruch 'corruptio optimi pessima' meint.³¹⁰

Neben dieser Gefahr des Bürokratischen der Institution betont Taylor wieder mit Illich die negativen Folgen einer Theologie, die die Exkarnation, also die Entfernung vom lebendigen Körper durch eine Verköpfung gefordert und gefördert hat. Taylor beschreibt die Exkarnation „... als die stetige Entkörperlichung des spirituellen Lebens, das deshalb immer weniger in bedeutsamen körperlichen Formen vollzogen wird und daher immer mehr 'im Kopf' stattfindet.“³¹¹

Dass diese exkarnierte Haltung von einer Religion, in deren Zentrum die Inkarnation steht, in unserer Kultur so verbreitete ist, ist für Taylor eine Verleugnung der eigenen Grundlage. Er sagt, „...“, dass das Christentum als Glaube an den fleischgewordenen Gott etwas ihm selbst Wesentliches verleugnet, solange es an exkarnierenden Formen festhält.“³¹²

Dass gerade die Kirchen also auch eine in diesem Entscheidungsfeld zwischen Glauben und Nichtglauben nicht unbedingt förderliche Rolle für den Glauben spielen, halte ich für

³⁰⁷ Ebd. S. 1203

³⁰⁸ Ebd. S. 1229

³⁰⁹ Ebd. S. 1173

³¹⁰ „Das Verderben der Besten ist das Schlimmste.“ Vgl. ebd. S. 1226,

³¹¹ Ebd. S. 1277

³¹² Ebd.

einen sehr wichtigen Hinweis, den es lohnt, - auch bei pastoraltheologischen Überlegungen - selbstkritisch zu bedenken.

Statt in diesen destruktiven Formen den Menschen den Zugang zum Glauben zu erschweren, kommt es nach Taylor darauf an, 'neue Routen' zum Glauben zu finden.³¹³ Taylor ist überzeugt davon, dass es dem Christentum gelingen wird.

„Das christliche Leben der Gegenwart wird jedoch unweigerlich und zu Recht nach neuen Wegen suchen, um über die jetzigen Ordnungen hinauszugelangen – und es wird solche Wege finden. Man könnte sagen, dass wir nach neuen und beispiellosen Routen suchen.“³¹⁴

Eine Richtung, in der diese Suche nach neuen Routen gehen könnte, deutet Taylor an, in dem er auf die Arbeit von Mikhail Epstein verweist, der die Religion im nachatheistischen Russland untersucht und etwas findet, was er Minimaltheologie nennt.³¹⁵ Typisch für diese Minimaltheologie ist nach Epstein eine große Offenheit und Toleranz, die zum Nebeneinander verschiedener Formen der Spiritualität führt. Die Erfahrung der Leere und Ödnis, die unter der staatlichen Repression gemacht wurde, führe laut Epstein zu einer Weite und Offenheit.³¹⁶ Zentrales Thema der Theologie ist dabei aber das Einzelne: „Die Minimaltheologie ... vermeidet pantheistische Annahmen. Gott ist nicht in allem, sondern in jedem Ding, in der jeweiligen Einzigkeit jedes Dinges.“ „Das eigentliche Thema der Theologie ist die Welt der Singularitäten, die Einzigkeit aller Dinge, die dem einzigen Schöpfer zu seinem Bilde geschaffen wurden.“³¹⁷ Diese, im Blick auf den russischen Kontext gemachten Aussagen von Epstein, findet Taylor ansatzweise auch in unserer westlichen Situation gespiegelt.

„'Spiritualität ohne Religion' ist eines jener westlichen Phänomene, die der von Epstein in Russland diagnostizierten 'Minimalreligion' ähneln. Gemeint ist „... ein spirituelles Leben, das einen gewissen Abstand zur Disziplin und Autorität der Konfessionen hält.“³¹⁸

2.2. Fazit: Zwischen Möglichkeit und Brüchigkeit in fluiden Lebenswirklichkeiten

Der methodische Ansatz dieser Arbeit, die Situation als Frage mit theologischen Antworten zu korrelieren, führt dazu, erst einmal die Situation wahrzunehmen und die Frage oder die Fragen in ihr zu entdecken und zu artikulieren.

Die hier gemachten Skizzen von wesentlichen Aspekten der Lebenswirklichkeiten von Menschen in der heutigen Zeit und in der konkreten hier verorteten Gesellschaft sind

³¹³ Vgl. ebd. S. 1233

³¹⁴ Ebd. S. 1248

³¹⁵ Vgl. ebd. S. 893 ff und Fußnote 51, S. 1260

³¹⁶ Ebd. S. 894

³¹⁷ Beide Zitate ebd. S. 1260, Fußnote 51

³¹⁸ Ebd. S. 895

sicher nicht vollständig und zwangsläufig fragmentarisch. Und doch zeichnen sie auch in ihrer Weite und Vielfalt ein Bild.

Es ist deutlich geworden, dass die verschiedenen Aspekte untereinander in Beziehung stehen, jeweils unterschiedliche Seiten eines gleichen Phänomens sichtbar machen oder sich einander bedingen und fördern (z.B. hat offensichtlich Individualität mit Säkularisierung zu tun, Präsenz mit Selbstinszenierung, diese aber auch mit Erfahrung und Individualität und so weiter ...). Und doch, auch wenn sie miteinander verbunden, auch wenn sie jeweils verschiedene und wesentliche Seiten der heutigen Lebenswirklichkeit beschreiben, es bleiben eher Pixel einer fragmentarischen und kontingenten Lebenswirklichkeit. Die Skizzen umreißen kein detailliertes Bild. Etwas Gebrochenes ist ihnen inhärent. Statt klarer Konturen lassen Sie in ihrer Summe eher ein schillerndes Leuchten entstehen, ambivalente Atmosphären.³¹⁹ Sie können kalt und zerstückelt, unruhig scheinen oder warm, geheimnisvoll, bunt und verheißungsvoll sein.

Wie das Richterfenster³²⁰ im Kölner Dom aus einer Ansammlung von farbigen, kontingenten Pixeln besteht und auf das Licht wartet, das eine Wirkung, eine Atmosphäre entstehen lässt, so auch diese Skizzen.

Die Atmosphären, die entstehen, hängen ab von dem Licht, das auf das Südfenster des Querschiffes des Kölner Doms fällt. Je nach Sonneneinstrahlung schaffen die farbigen Pixel entweder von einem Leuchten durchflossen einen geheimnisvollen Raum, oder aber sie bleiben matt und lassen eine graue Wirklichkeit noch grauer erscheinen.

³¹⁹ Spätestens mit dem 'Ende der großen Erzählungen' (vgl. 2.1.7) ist auch ein Ende der 'großen Antworten' im Sinne einer allgemeingültigen, klar zu erfassenden Situation und dann einer klar umreißenen Problemlösung gegeben. Eher sorgen Atmosphären für hilfreiche Ahnungen, die ergreifen und dann bewegen, als fertige Antwortkonzepte für Lösungen, die einfach umzusetzen wären. Der Begriff der Atmosphäre ist hier in seiner umgangssprachlichen Form benutzt als etwas Diffuses, schwer Fassbares, Gefühle Tangierendes. Unter 7.2. wird zu klären sein, wie dieser Begriff genauer verstanden werden kann und nutzbar gemacht werden kann in den pastoraltheologischen Überlegungen.

³²⁰ Im Jahr 2003 hat das Kölner Domkapitel beschlossen, das Südfenster des Querhauses des Doms erneuern zu lassen. Geplant waren Darstellungen von Märtyrern des 20. Jahrhunderts. Da die eingereichten Entwürfe jedoch nicht überzeugen konnten, entschied sich das Domkapitel 2006 für die Beauftragung von Gerhard Richter zur Schaffung dieses Südfensters. 2007 wurde das Fenster dann eingeweiht. Es besteht aus ca. 11500 Farbquadraten, die jeweils 9,6 cm x 9,6 cm groß sind, in insgesamt 72 Farbtönen. Die Auswahl der Anordnung der Farbtöne erfolgte durch einen Computer per Zufall. Es wurde also auf jede figürliche oder bildliche zugunsten einer abstrakten, pixelartigen und kontingenten Darstellung verzichtet. Es gab Widerstand, vor allem durch den damaligen Kölner Kardinal Meißner. Er äußerte die Meinung, dass dieses Fenster eher in eine Moschee oder ein anderes Gebetshaus als in die gotische Kathedrale passe. Grund seiner Kritik war, dass keine figürliche Darstellung der Märtyrer, wie ursprünglich geplant, gewählt wurde, sondern eine für ihn offensichtlich nicht christlich profilierte Abstraktion. Figürliche Darstellungen erzählen Geschichten, erinnern an Geschichte, aber eine farbige Pixelansammlung? Meiner Meinung nach erzählt das Richterfenster - aber nicht durch Darstellung und Erinnerung an eine konkrete Person oder Situation, sondern durch eine entstehende Atmosphäre. Licht und Farben prägen den Raum, schaffen einen Lichtraum, der nicht eindeutig differenzierbar ist, aber vielleicht gerade dadurch einen spirituellen Raum öffnet. Norbert Feldhoff schreibt, dass das Fenster „... animiert, es beseelt, es regt zur Meditation an und schafft ein Flair, das für das Religiöse öffnet.“ (Zitiert aus: Hubertus Butin: Gerhard Richters Kölner Domfenster, in: Museum Ludwig und Metropolitankapitel der hohen Domkirche Köln (Hrsg.): Gerhard Richter – Zufall, das Kölner Domfenster und 4900 Farben, Köln 2007) Genau die Schaffung dieses Flairs, das für das Religiöse öffnet, erzählt auf einer Ebene, die nicht allein kognitiv zu erfassen ist. Dieses Flair, vielleicht besser, diese Atmosphäre entsteht durch die kontingente Ansammlung der Farbfragmente. Dieses Fensterbild kann als Metapher unserer Wirklichkeit heute dienen, die sich eben nicht mehr, oder kaum noch, durch figürliche Bilder, sondern durch Sammlungen von Fragmenten darstellen lässt, die aber in ihrer Summe, wenn es gelingt, eine Atmosphäre entstehen lassen, die erzählt, und eine Ahnung wachsen lässt, wie der Raum der Gegenwart getönt ist.

Der Versuch einer zusammenfassenden Bewertung der Summe dieser Skizzen mit der erhofften Perspektive auf eine Ahnung der in der Lebenswirklichkeit der Menschen liegenden Grundsehnsüchte und Fragen, lässt zuallererst ihre Ambivalenz wahrnehmen. Die Aspekte als einzelnen, aber auch in ihrer Summe, zeigen eine ambivalente Grundsituation, die lebensförderlichen und lebenshemmende Implikationen hat. Positiv reden die Skizzen dieser Aspekte von einem ungemeinen Gewinn an Freiheit und eine gewonnene Fülle an Möglichkeiten. Das Individuum hat eine Autonomie gewonnen, in der es nicht mehr gefangen ist in einem Korsett an Vorgaben und Richtlinien, sondern in dem es immer wieder neu und frei wählen kann, was für es in der konkreten Situation die beste und gewünschte Möglichkeit ist.

Dieses Mehr an Möglichkeiten und Freiheit steht aber gewichtigen negativen Seiten gegenüber - oder genauer, bringt mit sich eine Schattenseite, die lebenshemmend und -bedrohlich ist: Der Zwang zur permanenten Wahl und die Brüchigkeit bzw. Unsicherheit dadurch, dass das Leben und die Welt nicht mehr, wie aus einem Stück erscheint, sondern in viele Fragmente zerbrochen wirkt. „Biografien werden im Zuge der fortschreitenden Differenzierung, Pluralisierung und Enttraditionalisierung sozialer Verhältnisse aus traditionellen Vorgaben 'entbettet' ...“³²¹ schreiben Eickelpasch und Rademacher. Und an anderer Stelle betonen sie: „An die Stelle der alten Ordnungs- und Ganzheitsvision tritt in der Postmoderne eine Kultur der Vielfalt und Differenz, das Leben mit Ambivalenz, Unsicherheit und Kontingenz.“³²² Die Arbeit an der eigenen Identität wird zur Aufgabe, die eine Chance bedeutet, aber auch eine riskante Herausforderung: „Die gesellschaftliche Forderung sich aus vorgefertigten Fragmenten und Versatzstücken eine eigene Biografie und Identität zu konstruieren, stellt für den Einzelnen ein anstrengendes, störungsanfälliges, riskantes Unterfangen dar.“³²³

Zygmunt Bauman nennt unsere Gegenwart 'Flüchtige Zeiten' und beschreibt sie als

„... einen Zustand, in dem soziale Formen (Strukturen, die individuelle Entscheidungsspielräume begrenzen; Institutionen, die darüber wachen, dass Routineabläufe wiederholt werden; allgemein akzeptierte Verhaltensmuster) ihre Gestalt nur für kurze Zeit behalten ..., weil sie so schnell zerfallen, dass sie schon geschmolzen sind, während sie noch geformt werden.“³²⁴

Zu dieser fehlenden Konstanz und Einheitlichkeit tritt eine zunehmende Vermischung und weitere Potenzierung der Möglichkeiten durch neue Kommunikationstechniken und durch eine zunehmende Migrationsbewegung im Zusammenhang der Globalisierung.³²⁵ Die Menschen heute haben die Chance und stehen gleichzeitig permanent vor der Aufgabe, flexibel zu bleiben, immer wieder neu ihr Leben zu entwerfen, sich selbst immer wieder neu zu erzählen und immer wieder neu mit Scheitern und Brüchen umgehen zu müssen. Die Fragmentierung der Welt bedingt eine Fragmentierung der Biografien und genau darin liegen ungeahnte Möglichkeiten sich zu entfalten oder aber genau daran drohen die Menschen auch zu zerbrechen.

Eindrücklich werden diese Möglichkeiten, diese Anforderung und die Gefahr des Zerbrechens in dem Roman 'Jasmine' die indo-amerikanische Autorin Bharati Mukherjee

³²¹ Eickelpasch, S. 7

³²² Ebd., S. 43

³²³ Ebd., S. 7

³²⁴ Bauman, Zygmunt: Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit, Hamburg 2008, S. 7

³²⁵ Vgl. Eickelpasch, S. 104 ff

beschrieben.³²⁶ Die Geschichte der jungen Frau, von der Mukherjee erzählt, scheint symptomatisch für heutige, fragmentarisierte Existenz:

Die kleine Joyti wächst im ländlichen Indien auf, verlässt ihr Dorf und heiratet unter dem Namen Jasmine. Mit 17 aber wird sie schon Witwe, weil ihr Mann von einem Terroristen ermordet wird. Sie geht nach New York, nimmt dort den Namen Jase an um schließlich in Iowa als Jane eine kleine Familie zu gründen. Es ist eine Art Migrationsodyssee bei der sie an jedem Ort, in jeder Episode eine fast komplett neue Identität annimmt, Sprache und Gebräuche übernimmt, symbolisiert durch den jeweils neuen Namen. Es ist eine Geschichte von immer wieder neuem Scheitern und immer wieder neuem Anfangen.

Symptomatisch ist ein Erlebnis in ihrer frühen Kindheit, als sie durch einen Fluss schwimmt und dabei einen Hundekadaver berührt. Dieser zerbricht bei der Berührung in zwei Teile, verbreitet einen Gestank und geht dann unter. Dieser Geruch begleitet sie als eine Art Mahnung durch ihr Leben: „That stench stays with me ... every time I lift a glass of water to my lips, fleetingly I smell it. I know, what I don't want become.“³²⁷

Sie bekommt im Fluss der Zeit immer wieder neue Möglichkeiten, und gleichzeitig zerbricht ihr Leben ihr immer wieder. Auch wenn das ihre Lebensrealität ist - sie möchte nicht zerbrechen und untergehen. Das ist ihre Angst, zu zerbrechen wie der tote Hund und dann stinkend unterzugehen im reißenden Fluss der Zeit und der Veränderungen.

Diese Migrationsgeschichte kann als Metapher für die Bedingungen auch der Biografien dienen, die keine Migration integrieren müssen. Denn die Brüche und Veränderungen, auch wenn sie nicht so sichtbar sind wie in dieser Biografie der Migrantin Joyti, bedrohen die Existenzen, das Gefühl von Identität genauso. Und das Gefühl der Angst zu zerbrechen ist ähnlich - ebenso wie die Möglichkeiten neu anzufangen.

Neben dem Gefühl der Angst unterzugehen, steht – durch die Fülle der Möglichkeiten - das Gefühl der Freiheit, aus seinem Leben das machen zu können, was man will. Darin wieder liegt auch die Notwendigkeit und die Not immer nach Ganzheit, Identität suchen zu müssen, da sie nicht vorgegeben sind, oder - wenn man sie gerade gefunden hat - immer wieder schwinden, weil alles beschleunigt ist, schneller geht, voller Unruhe ist. Die permanente Aufgabe zu entscheiden, schnell zu entscheiden, neu seine Identität zu entwerfen, zu inszenieren oder zu erzählen, bietet Chancen, erzeugt aber auch das Gefühl von Überforderung und dann von Ermüdung.

„Identitäten gleichen in der zerrissenen Welt der Spätmoderne nicht fertigen Behausungen mit einem dauerhaften Fundament und einem schützenden Sinn-Dach, sondern permanenten, lebenslangen Baustellen, auf denen die freigesetzten oder 'versetzten' (dislocated) Individuen ohne festgelegten Bauplan und unter Verwendung vorhandener Bausätze und Sinnangebote sich (bis auf weiteres) eine Unterkunft schaffen.“³²⁸

In all dem ist die Frage nach dem Sinn von drückender Last. Denn in dem Maße, in dem die Sinnangebote der Religion ihre Evidenz verlieren, steigt die Aufgabe mit jeder neuen Erfahrung der Grenze und des Scheiterns eine sinnhafte Antwort auf diese zu konstruieren, die hilft sie zu verarbeiten bzw. sinnvoll in die eigene Selbstnarration zu integrieren - oder aber zu verdrängen. Die Angst vor Sinnlosigkeit oder aber die Kunst des Verdrängens prägen die Lebenswirklichkeit der gewonnenen Freiheit.

³²⁶ Bharati Mukherjee: Jasmine, New York 1999

³²⁷ Bharati Mukherjee: Jasmine, New York 1999, S. 5

³²⁸ Eickelpasch, S. 14

Frei und ungebunden und doch in der Kontingenz und Hektik getrieben, sich selbst suchend, überfordert und verunsichert flattert die Seele unruhig hin und her – ängstlich irgendwo vorübergehend Unterschlupf und Behausung suchend.

Es wäre sinnvoll und hilfreich, aber den Rahmen dieser Arbeit sprengend, die Genese dieser Entwicklung, die Genese der einzelnen mit den Skizzen beschriebenen Phänomene zu untersuchen, um zu verstehen, wie es gekommen ist, was ist. Was sind die Prozesse, die Triebkräfte, die die heutige Wirklichkeit haben entstehen lassen? Welche Vorstellungen wurden wie und warum von wem neu konfiguriert, dass die Veränderungen ihre Richtung bekommen haben. Welche Entwicklungen sind prägend gewesen?³²⁹

Auch wenn das hier im Einzelnen nicht geleistet werden kann, eine dominante Triebkraft ist deutlich:

Bei den meisten der hier genannten Aspekten der Lebenswirklichkeiten ist eine Verbindung zu der von Nancy so genannten ‚gewinnorientierten Verwaltung der Welt‘ vorhanden. Im Laufe der Betrachtungen sind die Konturen dieser gewinnorientierten Art der Verwaltung der Welt schon etwas deutlicher geworden. Die die Lebenswirklichkeit der Menschen heute prägende Macht des Marktes mit seinen Anrufungen schimmert durch die verschiedenen Skizzen hindurch. So sieht auch Hartmut Rosa in der marktwirtschaftlich orientierten Art der Beziehung zur Welt und zum Leben die Haupttriebkraft hinter den die Wirklichkeit prägenden Phänomenen. Er schreibt:

„Von elementarer Bedeutung für die alle Formen und Sphären der moderneren Weltbeziehung durchdringenden Dynamisierungs- und Steigerungszwänge ist ohne Zweifel das dominante Wirtschaftssystem der Moderne. Nicht nur Karl Marx, sondern auch Max Weber, als sein soziologischer Antipode, hat auf dieses konstitutive Grundfaktum für jede Form moderner Soziologie hingewiesen, als er den Kapitalismus als die ‚schicksalsvollste Macht unseres modernen Lebens‘ bestimmte.“³³⁰

Beschleunigt und verstärkt wird diese Macht durch die technische Entwicklung vor allem im Kommunikationsbereich. Die Digitalisierung mit ihren Möglichkeiten und Risiken ist eine derartige Kraft, die die Lebenswirklichkeit der Menschen zurzeit derart revolutioniert, wie es nicht häufig in der Geschichte der Menschheit zu finden ist. Man kann wohl von einem Epochenumbruch reden, der durch die technischen Ermöglicungen zurzeit stattfindet. Diese Entwicklung stärkt die Macht des Marktes, bezieht aber gleichzeitig ihre Energie aus dieser Art der kapitalistischen Weltbeziehung.

Die gemachten Skizzen der Lebenswirklichkeiten hinterlassen Atmosphären der Ambivalenz vor einem generell fluiden Hintergrund, Atmosphären der Fluidität. Das Thema Freiheit leuchte in diesen Ambivalenzen zwischen Möglichkeiten und Brüchigkeit

³²⁹ Im Blick auf das, was hier mit der Skizze ‚Individualität‘ beschrieben wurde, hat Charles Taylor in seinem Buch „Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. (Frankfurt 1996) ausführlich und eindrücklich ausgeführt, wie unsere heutige Auffassung des Selbst aus früheren Bildern der Identität entstanden ist.

³³⁰ Hartmut Rosa: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin 2013², S. 14. Etwas vorher schreibt er, „...“, dass die Art und Weise, wie moderne Subjekte die Welt erfahren und sich in der Welt bewegen, grundlegend bestimmt wird durch die Steigerungslogik der modernen Gesellschaften. Das fundamentale Charakteristikum dieser Gesellschaft ist die Tatsache, dass sie sich nur dynamisch zu stabilisieren vermag, was bedeutet, dass sie nicht nur kontingent ..., sondern strukturell und dauerhaft auf Wachstum, Innovationsverdichtung und Beschleunigung angewiesen ist, um sich in ihren Strukturbedingungen zu erhalten und zu reproduzieren.“ (ebd. S. 13f)

fluider Lebenswirklichkeiten auf. Das Fluide öffnet Möglichkeiten, da feste Strukturen verschwimmen. Ebenso aber entsteht Brüchigkeit durch das Fluide, dass das Haltgebende von Strukturen mit diesen wegschwemmt.

In dieser Ambivalenz der Fluidität spiegelt sich die Ambivalenz der Freiheit. Die Freiheit öffnet Räume, befreit von Grenzen und Zwängen und generiert dadurch gleichzeitig Grenzen und Zwänge. Der permanente Zwang zur Wahl und zur Entscheidung ist der Schatten der Möglichkeit der Wahl und Entscheidung.³³¹

Es geht um Freiheit. Und wenn nach den Sehnsüchten gefragt ist, die hinter und in den vielfältigen Lebenswirklichkeiten der Menschen heute liegen könnte, die Sehnsüchte, die in den Lebenswirklichkeiten verborgen sein könnten, sind es zum einen die Sehnsucht nach Freiheit und gleichzeitig die Sehnsucht nach Halt und Geborgenheit, die die empfundene Ambivalenz der erfahrenen Freiheit spiegeln. Konkreter an den gemachten Skizzen orientiert: Es ist die Sehnsucht nach einer Freiheit, in der sich das Subjekt findet und ganzheitlich, authentisch leben kann (Fragment, Individualität und Selbstinszenierung), voller Erfahrungen der Geborgenheit, der Präsenz, Ruhe (Flexibilität und Beschleunigung) und Kraft (Müdigkeit). Und es ist die Sehnsucht nach Sinn (Säkularisierung) in der Weite der Möglichkeiten.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die gemachten Skizzen von Aspekten der Wirklichkeit sind ambivalent. Es sind Beschreibungen der Gegenwart, die die Ambivalenzen dieser Gegenwart spiegeln. Die Lebenswirklichkeiten sind fluide.

Sie haben etwas Verheißungsvolles, Sehnsuchtgetränktes und gleichzeitig etwas Fragmentierendes, Beängstigendes. Die Macht der gewinnorientierten Verwaltung der Welt prägt den Raum, den die Skizzen in ihren Ambivalenzen beschreiben: Unruhig, kontingent, unsicher und flexibel bis zum Zerbrechen schwirrt da etwas - gleichsam präsenzlos in einem beziehungs- und bindungsarmen Raum. Es ist ein weiter Raum, ein Raum voller Freiheit und voller Möglichkeiten. Ein Raum, in dem hohe Geschwindigkeiten, eine hohe Dynamik herrschen – aber keine Präsenz möglich ist. Die Wirkkräfte eines dominanten marktorientierten Denkens zerren und ziehen, quetschen diesen Raum, um ein Optimum an Leistung und Profit aus ihm zu pressen. Gleichzeitig weiten sie ihn mit Hilfe neuer Kommunikationstechnologie und bringen noch mehr Freiheiten, noch mehr Möglichkeiten, um ebenso die Gewinnchancen zu erhöhen. Politische und soziale Bindekräfte schwinden. Halt und Orientierung gebende, große Erzählungen zerfallen in kleinste Fragmente und beginnen im Schwarm der Möglichkeiten mitzuschwirren. Und das, was den Menschen bleibt in der gewonnenen Freiheit, ist die Spur einer Sehnsucht nach etwas, von dem sie nicht wissen, was es ist und wo es herkommen kann. Sie suchen Sinn, Halt und Geborgenheit im weiten Raum der Freiheit.

Das Bild, das entsteht, ist ein unscharfes Bild. Kein Bild mit exakten Konturen aber ein Bild, das Atmosphären ausstrahlt: ambivalente Atmosphären der Fluidität, der Kontingenz und der Fragmentierung. In diesen Atmosphären bildet sich die Frage in einer suchenden Geste.

Wie eine kleine Jolle auf dem Meer. Kein Land in Sichtweite. Wasser bis zum Horizont. Es wehen die heftige Winde der gewinnorientierten Verwaltung der Welt. Nichts Festes unter den Füßen außer dem dünnen Rumpf des wackeligen Bootes. Hohe Wellen, die schon ins Boot schwappen. Die Segen sind noch gesetzt und durch den starken Wind fährt

³³¹ Vgl. Martin Laube: Freiheit als Thema der Theologie, in: Martin Laube (Hrsg.): Freiheit, Tübingen 2014, S. 6f

die Jolle mit hoher Geschwindigkeit. Orientierung scheint nicht möglich – zu unübersichtlich die Situation, zu groß das Tempo und die Konzentration den Weg ins nächste Wellental zu schaffen, ohne zu kentern. Die Ambivalenz der Lust an der Möglichkeit der Geschwindigkeit und der Fortbewegung auf der einen Seite und der Angst und Not, unterzugehen auf der anderen Seite. Ein suchender Blick umher nach Halt, Orientierung. Vielleicht auch ein Blick zum Himmel – als Geste.

Die Frage, die die Lebenswirklichkeiten im Kontext der Methode der Korrelation stellt, so lässt sich nun formulieren, ist eine Geste des Suchens in einem Raum der Atmosphären der Fluidität.

Und die Pastoraltheologie? Wie kann sie auf diese suchende, fragende Geste antworten? Wie zu einer ‚geborgenen Freiheit‘ helfen; wie zu einer ganzheitlichen, authentischen Erfahrung von sich selbst; wie zu Präsenz, Kraft, Ruhe und Sinn zu finden in einem Raum der flatternden und getriebenen Existenz, in dem alles möglich erscheint?

Genauer: Welche pastoraltheologischen Überlegungen können helfen, den Beruf des Pfarrers / der Pfarrerin so zu konzipieren und dann so zu leben, dass sie den gefangenen-freien Menschen, denen sie begegnen, helfen können?

Oder noch knapper: Wie kann man heute in dieser Situation der Ambivalenz der Freiheit Pfarrer / Pfarrerin sein?

Oder, den Begriff der Atmosphäre aufnehmend: Wie kann Pastoraltheologie helfen, in den Atmosphären der Fluidität und des Fragmentarischen, der Möglichkeiten und Unsicherheiten der Geste des Suchens mit so etwas wie Gründung und Orientierung zu begegnen und zu antworten.

3. Pastoraltheologie und Ekklesiologie

3.1. Vorbemerkungen

Weitungen sind nötig. Neben der Weitung des Blickes weg von dem Pfarramt zu den Lebenswirklichkeiten, in die dieses Amt gestellt ist, ist eine weitere Weitung des Blicks notwendig, weg von dem isoliert betrachteten Amt und den einzelnen, dieses Amt innehabenden Personen hin zu der Organisation oder Institution, in der das Amt verortet ist.

Pastoraltheologie ist Teil der Ekklesiologie. Sie hat dort ihren Kontext und ihren Grund. Jeder Versuch, pastoraltheologisch zu arbeiten, hat ekklesiologische Gründe, Implikationen und Konsequenzen.

Denn: Das Pfarramt ist ein Amt der Kirche. Die Kirche ist das System, in dem der Pfarrberuf verortet ist. Sie bildet den Rahmen, den Hintergrund, regelt durch Ordnungen den Dienst, sorgt für die Alimentation. Aber nicht nur soziologisch, auch theologisch ist die Ekklesiologie der Hintergrund der Pastoraltheologie. Das besondere Amt ist auch theologisch immer ein Amt in einem Verhältnis zu einem System, in dem es – oder auch im extremen Fall: gegen das es – eine Aufgabe ausübt. Eine Pastoraltheologie ist ohne eine Positionierung in der Frage, was denn eigentlich Kirche ist, nicht denkbar, denn je nach Verständnis der Ekklesiologie ist das Verständnis des Pfarramtes zu entwickeln.

An dieser Stelle der Überlegungen werden die Wahrnehmungen durch dezidiert theologische Überlegungen zu ergänzen sein. Das führt zu der Notwendigkeit einer Reflexion des Verhältnisses von Empirie und Theologie.

3.2. Zwischen Empirie und Theologie

Hans-Günter Heimbrock schreibt: „Alle Evangelische Theologie hat es um ihres Lebens- und Praxisbezugs willen mit Erfahrung als einer ihrer Erkenntnisquellen zu tun.“³³²

Diesem Satz ist voll und ganz zuzustimmen und er ist in aller Deutlichkeit zu unterstreichen. Theologie ist eine erfahrungsorientierte Wissenschaft. Sie ist gebunden und gesandt in dieses Leben, in diese Wirklichkeiten, in diese Welt. Weil Gott sich in diese Welt gegeben hat, ist die Welt ein Ort der Offenbarung und Erfahrung eine Erkenntnisquelle und eine grundlegenden Erkenntniskategorie. Und daher ist Theologie zwangsläufig immer empirische Theologie.

Heimbrock schreibt an anderer Stelle:

„Der Urimpuls Empirischer Theologie kommt aus dem theologie-kritischen Impuls der Überwindung von Lebensferne weltabgehobener Dogmatik, positiv gesprochen aus dem Motiv der ‚Lebensnähe‘ von Theologie. Gegen Wirklichkeitsverlust und

³³² Hans-Günter Heimbrock: Leben. Praktische Theologie als Theorie ‚Gelebter Religion‘ und der Begriff der Erfahrung, in: Birgit Weyel, Wilhelm Gräb, Hans-Günter Heimbrock (Hrsg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Leipzig 2013, S. 124

Lebensferne hilft heute sicher keine naiv-enthusiastische Empirie, sondern nur diejenige theologische Forschung, die durch die Empirie-Modelle der Sozialwissenschaften hindurchgegangen ist. Theologie kann ... dabei auch einen Überschuss geltend machen. Dieser Überschuss verweist auf das generelle theoretische Interesse der Theologie an Relationalität. Diese richtet sich nicht auf eine transzendente göttliche Realität, nicht auf die Sicht mental isolierter Maschinen ohne Subjektivität, sondern auf inter-aktive Subjekte, die an lebendigen Verbindungen teilhaben. „³³³

Auch dem ist bis auf einen Punkt zuzustimmen:

Einleuchtend ist die Abgrenzung einer naiv-enthusiastischen Empirie bei gleichzeitiger Aufforderung als theologische Forschung sich der Empirie-Modelle zu bedienen, wo es nützlich erscheint. Und dass nicht nur die Empirie-Modelle, sondern auch die mit ihnen verbundenen Methoden hilfreiche Instrumente einer offenen Wahrnehmung der Wirklichkeit sind, derer sich die Theologie bedienen sollte, wenn sie die Erfahrung als Grundlage ihrer Teilhabe an der Wirklichkeit ernst nimmt, ist ebenso klar und einleuchtend.

Auch im Blick auf das grundsätzliche Interesse der Theologie an Relationalität ist Heimbrock zu folgen. Problematisch ist jedoch der letzte Satz des Zitates: Warum soll sich das Interesse der Theologie an Relationalität nicht auch ein Interesse an Relation zu einer transzendenten göttlichen Realität sein? Als *Theo*-logie ist ihr genau diese Relation zu dieser Realität des Transzendenten eingeschrieben und normativ vorgegeben, wenn sie noch Theologie sein möchte.

Vielleicht ist es die Angst vor metaphysischen Spuren in einer nachmetaphysischen Zeit, in der jede Spur von Metaphysik als peinliches Relikt von Vergangenem exkludiert werden muss, um im Spiel der empirischen Wissenschaften mitspielen zu können, die zu einer solchen Reduktion treibt.

Schon 1947 redet Paul Tillich von einem methodischen Imperialismus³³⁴, der nur noch empirisch Methoden zulässt und damit auch Aussagen, die nur noch durch solche Methoden falsifiziert werden können. Vielleicht ist ein solcher in der Theologie wirksamer Imperialismus nicht nur als Forderung der empirischen Wissenschaften an die Theologie zu sehen, sondern eher noch als vorweglaufender Gehorsam einer Theologie, die sich selber ihres Gegenstandes entledigt hat, weil sie meint, nur so im Spiel der Wissenschaft noch mitspielen zu können.

Das, was passiert, wenn die Theologie ein Interesse an Relationalität zum Transzendenten leugnet, ist das, was zu theologischen Diskursen führt, die durch eine Theologieferne

³³³ Hans-Günter Heimbrock: Von der ‚Lebensnähe‘ zur Lebenswelt. Forschungsgeschichtliche Durchblicke zur ‚Empirischen Theologie‘, in: Birgit Weyle, Wilhelm Gräb, Hans-Günter Heimbrock (Hrsg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Leipzig 2013, S. 116

³³⁴ „It is not a sound procedure to borrow a method for a special realm of inquiry from another realm in which this method has been successfully used. It seems that the emphasis on the so-called ‘empirical’ method in theology has not grown out of actual theological demands but has been imposed on theology under the pressure of a ‘methodological imperialism’, exercised by the pattern of natural sciences. This subjection of theology to a strange pattern has resulted in an undue extension of the concept ‘empirical’ and the lack of a clear distinction between the different meanings of ‘experience’ in the theological enterprise. ... An exclusive method applied to everything closes many ways of approach and impoverishes our vision of reality. ... In this respect a genuine pragmatism which refuses to close any door is much more realistic than a dogmatic empiricism with which it is sometime confused – even by its own followers.” (Paul Tillich: “The Problem of Theological Method (1947), S. 301f)

gekennzeichnet sind, in der Theologie nur eine legitimierende Funktion bekommt, um einen ihr eigentlich fremden Diskurs in den theologischen Kontext einzuführen.

Die Erfahrung, um die es in der Theologie geht, ist immer auch (!) eine religiöse Erfahrung, also eine Erfahrung, die etwas mit Transzendenz, mit Überschreitung zu tun hat.

Nimmt Theologie diese Grenze, die ein Überschreiten erst notwendig macht, und das ihr Jenseitige nicht mehr in den Blick, weil sie rein immanent bleiben möchte, dann wird sie stumm und reduziert sich darauf, Teil der Frage zu sein, bleibt aber Möglichkeiten der Antwort schuldig.

Ludwig Wittgenstein hat sich in seinem ‚Tractatus-logico-philosophicus‘ mit dieser Grenze beschäftigt. Es geht ihm um Grenzziehungen – und damit aber auch um eine Markierung, dass es etwas jenseits der Grenze gibt.

Einige der Sätze relativ zum Ende des Tractatus sollen das verdeutlichen:

- „6.41 Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb allen Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. Es muß außerhalb der Welt liegen.
- ...
- 6.4312 ... Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit.
(Nicht Probleme der Naturwissenschaft sind ja zu lösen.)
- ...
- 6.4321 Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.
- ...
- 6.522 Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.
- ...
- 7 Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“³³⁵

³³⁵ Ludwig Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. In: Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe Bd. I, Frankfurt a.M., 2006, S. 82ff. Auch folgende Sätze sind in diesem Kontext von Relevanz:

- „6.371 Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien.
- 6.372 So bleiben sie bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbarem stehen, wie die Älteren bei Gott und dem Schicksal.
Und sie haben ja beide Recht, und Unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluss anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei *alles* erklärt.
- ...
- 6.432 *Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt.
- 6.44 Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.
- 6.45 Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes.
Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.
- ...

Diese Gedanken Wittgensteins sind hier von Relevanz da sie ausdrücken, dass jenseits der empirischen Verifikation oder Falsifikation etwas ist, das Lösung beinhalten könnte, das unsere eigentlichen Lebensprobleme berührt. Die Empirie kann nicht Antworten geben auf die Fragen der eigentlichen Lebensprobleme.

Daraus lässt sich über Wittgenstein hinaus, die Notwendigkeit einer Korrelation folgern. Die Aufgabe aus der Welt der ‚Tatsachen‘, um mit Wittgensteins Worten zu reden, kann nicht in der Welt der Tatsachen gelöst werden. Es bedarf eines ‚außerhalb‘ – des ‚Mystischen‘, wie er es nennt, das unaussprechlich sich ‚zeigt‘.³³⁶

Hans-Günter Heimbrock formuliert an anderer Stelle: „Theologie begreift Wirklichkeit von der Differenz her.“³³⁷ Aus theologischer Perspektive ist die Wirklichkeit der Empirie ein Ort, an dem sich Gott zeigt. Inkarnation heißt: Gott wird Mensch in weltlicher Wirklichkeit und damit auch in empirischer Wirklichkeit. Gott wohnt in dem empirisch Wahrnehmbaren und offenbart sich in empirischer Wirklichkeit. Aber es gibt in der theologischen Erfahrung immer auch ein mehr, ein extra nos, einen Überschuss, ein Jenseits der rein empirischen Erfahrung, dass die Differenz erst bilden kann. Dieses Mehr ist das, was sich nach Wittgenstein ‚zeigt‘, was er ‚das Mystische‘ nennt. Im Blick auf die Theologie kann der Ort dieses sich zeigende, mystische Mehr als empirische Leerstelle markiert werden, die eben die Stelle des Denkens bezeichnet, die der Welt der ‚Tatsachen‘ übersteigt und mit den Methoden der Erfassung nicht erfasst werden kann, wenn auch die Wirkungen des sich in ihr Zeigenden empirisch erfasst werden können.

Aus theologischer Perspektive kann dieses Zeigen als Offenbarung, als Gabe verstanden werden. Auch wenn das Mehr unaussprechlich ist und bleibt, das Zeigen wird erfahrbar und damit - wenn auch gebrochen – kommunizierbar. Oder vielleicht genauer: Aus der Erfahrbarkeit des ‚Sich-Zeigens‘ wächst die Aufgaben, vielleicht sogar Notwendigkeit, der Kommunikation des ‚Nicht-kommunizierbaren‘.

Es lässt sich also sagen: Von diesem Zeigen des ‚Mystischen‘ - obwohl immer auch unaussprechlich - redet die Offenbarung - in der Tradition *und* in der Empirie. Und in

6.52 Wir fühlen, daß, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“ (ebd. S. 81ff)

³³⁶ Das Problem des Aussprechlichen und Unaussprechlichen, oder des sinnvoll Sagbaren und unsinniger Sätze, löst Wittgenstein im Tractatus aber so, dass für ihn nur im Bereich der Naturwissenschaften sinnvolle Sätze möglich sind, und das alles andere, wovon man nicht sprechen kann am Ende mit einem Schweigegebot versehen wird. Das Ganze wird paradox, da Wittgenstein eingesteht, dass auch das philosophische Sprechen letztlich dann unsinnig ist und damit all seine Worte im Bereich des Unsinnigen angesiedelt sind.

Er schreibt: „6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“ (ebd. S. 85) - Dazu schreibt Georg Römpp: „Die Tatsache, dass es ‚Unaussprechliches‘ gibt, ändert nichts daran, dass vieles *gesagt* wird, was nach Wittgensteins Gedankengang ‚eigentlich‘ nicht sagbar ist, weil es nicht wahrheitsdifferent ist, d.h. weil es keine Behauptung über das Bestehen von Sachverhalten enthält und deshalb nicht durch den Bezug auf die Welt in einem empirischen Sinne als wahr oder falsch bezeichnet werden kann. ... Wenn das Mystische sogar das ‚Unaussprechliche‘ ist, dann kann es sogar weder als innerhalb noch als außerhalb der Sinngrenze der Sprache stehende angesehen werden. Sinn und Unsinn setzen nach Wittgensteins Grenzziehung voraus, dass etwas in Sätzen ausgesprochen wird und gerade nicht unaussprechlich bleibt. Das Mystische kann sich also nur zeigen ...“ (Georg Römpp: Ludwig Wittgenstein, Köln Weimar Wien, 2010, S. 46f). Vorausweisend sei angemerkt, dass dort, wo nach Wittgenstein der Bereich der Sprache endet, sie nach Bader anfängt (Vgl. 8.1.6.).

³³⁷ Heimbrock, Hans-Günter: Empirie, Methode und Theologie, in: Dinter, Astrid; Heimbrock, Hans-Günter; Söderblom, Kerstin (Hg.): Einführung in die Empirische Theologie, Göttingen 2007, S. 57

diesem Zeigen wurzelt auch die Möglichkeit der Kritik, die „...Potenzen zur normativen Systemkritik und zur utopischen Innovation...“³³⁸. Das Unaussprechliche ist die Differenz, von der her Theologie die Wirklichkeit begreifen kann und begreifen muss.

Durch ein Leugnen eines Transzendenzbezuges kann Religion auch nicht mehr die Funktion ausüben, die sie laut Luhmann für die Gesellschaft hat.³³⁹ Er sieht ihre Aufgabe in der Bewältigung der Kontingenz. Luhmann sieht für die verschiedenen Subsysteme der Gesellschaft mit ihren unterschiedlichen Funktionen zur Erhaltung der Gesellschaft jeweils Leitdifferenzen konstitutiv, die sich über binäre Codes ausdrücken. Für die Religion mit ihrer Aufgabe der Schaffung von Sinnvertrauen, um Kontingenzbewältigung zu erreichen, ist die Leitdifferenz Immanenz und Transzendenz. „Wo die Welt mit dem religiösen Code, der Differenz von Immanenz und Transzendenz beobachtet wird, dort lässt sich von Religion reden.“³⁴⁰ Dabei ist ihm diese Differenz kein Gegenüber, sondern die Transzendenz ist in der Immanenz sichtbar. Die Immanenz hat Verweischarakter. Pollak schreibt: die „... Einheit von Immanenz und Transzendenz wird von Luhmann als das Sakrale bezeichnet.“³⁴¹

Auf Grundlage dieser Sichtweise würde die Theologie selbst die Religion in ihrer Funktion behindern, wenn nicht gar überflüssig machen, wenn sie auf die eine Seite des binären Codes, der Transzendenz, verzichtet. Die Einheit von Immanenz und Transzendenz kann entsprechend nicht verstanden werden als eine Aufgabe der Transzendenz, sondern als ein Sich-zeigen dieser in der Immanenz bei einem gleichzeitigen Transzendent-bleiben.

Dieses Sich-zeigen erfordert zum einen, die Grenze in den Blick zu nehmen und damit auch notwendigerweise über diese Grenze zu schauen und nach dem Transzendenten zu fragen - nach dem, das sich zeigt, zu suchen. Gleichzeitig erfordert das Sich-zeigen aber ebenso, dass die Empirie – und auch empirische Methoden – nicht missachtet werden, da eben die Immanenz und damit die Empirie der Ort des Sich-Zeigens ist und war (die Tradition will davon Zeugnis geben).

Auch bei Tillich, der sich so dezidiert gegen eine unkritische Übernahme empirischer Methoden wehrt, ist eine solche Missachtung nicht gegeben. Die Betonung liegt auf ‚unkritisch‘, denn auch für Tillich ist der Begriff der Erfahrung und damit die Empirie von hoher Wichtigkeit. Er schreibt:

“Without participation in the reality within which theology speaks, no theology is possible; it is the air in which theology breathes. We call this participation experience in the larger sense of the word, in which it covers the mere encounter as well as the cognitively conscious encounter. ‘Experience’ in both senses is the medium, the element in which theology lives.”³⁴²

Eine existenziell relevante Theologie bedarf also der Erfahrung und der Wahrnehmung der Erfahrung und der Reflexion dieser Erfahrung wie ‚die Luft zum Atmen‘. Oder mit den

³³⁸ Josuttis, Manfred: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion, S. 252

³³⁹ Vgl. Zum Folgenden: Gert Pickel: Niklas Luhmann und die Funktion von Religion in der modernen Gesellschaft, in: Oliver Hidalgo, Christian Polke (Hrsg.): Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens, Wiesbaden 2017, S. 383-396

³⁴⁰ Ebd. S. 387

³⁴¹ Ebd.

³⁴² Paul Tillich: “The Problem of Theological Method (1947), S. 307

oben genutzten Begriffen³⁴³: Sowohl das Erleben als auch das Erfahren und die Reflexion von Erleben und Erfahren sind der Lebensraum der Theologie.

So öffnet sich erst die Möglichkeit des theologischen Arbeitens, indem in diesem Medium der Lebenswirklichkeiten versucht wird, mögliche Antworten der Theologie zu entfalten in der Korrelation zu diesen Lebenswirklichkeiten. "Wherever theology is understood in 'existential' terms, all theological statements have the character of 'correlation'."³⁴⁴

Gerade dieser Charakter der Bindung der Theologie an eine Relation zu einem extra nos in der Lebenswirklichkeit der Immanenz und damit der notwendig korrelative Charakter der Theologie aber öffnet Räume und Möglichkeiten in der von der gewinnorientierten Art der Verwaltung der Welt dominierten Wirklichkeit mit all ihren Ambivalenzen und ihrem fluiden Charakter.

Dietrich Zilleßen beschreibt sehr prägnant diese der Religion - und damit auch der Theologie - innewohnende befreiende Wirklichkeit:

„Religion ... ist nicht an die Tauschökonomie gebunden, sondern an den unverfügbaren Anderen, dessen Gabe sie glaubt, annimmt. Der irritierende, befremdliche Fremde unterbricht die Ökonomie, weil in ihm ein Zweckloses, ein Bedeutungsloses, eine Leere, eine Stille aufscheint, die nicht einmal sichtbar und hörbar ist. Seine „Gabe“ ist der Einbruch von woandersher.“³⁴⁵

Die Fragestellung des Verhältnisses von Empirie und Theologie ist auch der Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen z.B. Dahm und Josuttis im Zusammenhang der 'funktionalen Theorie'. Diesen Begriff hat Karl-Wilhelm Dahm in die praktisch theologische Diskussion eingeführt - oder zumindest sehr profiliert. Im Kontext der 'empirischen Wende' in der Theologie in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts fordert er eine 'funktionale Theorie des kirchlichen Handelns', die sich sozialwissenschaftliche Zugangsweisen zu eigen macht, nach der Funktion von Religion und Kirche in der Gesellschaft fragt und sich an dieser Frage orientiert.³⁴⁶ Er schreibt:

“Wichtig ist nicht in erster Linie, was die Ursache für die Religion ist; sondern: wichtig ist, wofür Religion ihrerseits zur Ursache wird, was sie bewirkt, was sie verhindert, welche Funktion sie damit wahrnimmt und welches wiederum die Folgen dieser Funktionen sind.”³⁴⁷

Entsprechend sieht und beurteilt er die Kirche "... in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung ihrer praktischen Aufgaben ...".³⁴⁸ Keine theologische Bestimmung von Kirche, sondern eine empirisch-funktionale Analyse der kirchlichen Wirklichkeit ist also Ausgangspunkt dieser 'funktionalen Theorie des kirchlichen Handelns'.

Dagegen hat sich Josuttis deutlich positioniert. Ihm fehlt die Theologie in dem Ansatz von Dahm. Er polemisiert, dass die theologische Reflexion bei Dahm „... kaum den Rang geistvoller Aperçus...“³⁴⁹ erreicht und problematisiert, dass Dahm die kritisch,

³⁴³ Vgl. 2.1.1.

³⁴⁴ Paul Tillich: "The Problem of Theological Method (1947), S. 310

³⁴⁵ Dietrich Zilleßen: Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Didaktik, Berlin 2019², S. 8

³⁴⁶ u.a.: Dahm, Karl-Wilhelm: Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte, München 1971, S. 303 ff

³⁴⁷ Ebd. S. 298

³⁴⁸ Ebd. S. 309

³⁴⁹ Josuttis, Manfred: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion, Gütersloh 1978, S. 249

wirklichkeitsverändernde Kraft des Evangeliums mit seiner Haltung negiert. Er schreibt: „Das Evangelium, das auf den Funktionsfeldern der Gesellschaft Praxis wird, will die Menschen nicht einfach bedienen, sondern will sie und die Gesellschaft verändern.“³⁵⁰ Dieses kritische und überschreitende Moment ist für Josuttis zentral, denn es gilt, dass „... Religion sich in ihrer Integrations- Stabilisierungs- und Legitimationsfunktion keineswegs erschöpft, sondern Potenzen zur normativen Systemkritik und zur utopischen Innovation enthält.“³⁵¹

Aus der Perspektive von Josuttis ist also die funktionale Betrachtung letztlich eine systemerhaltende und stabilisierende Betrachtung, die Kritik verhindert. Dahm selber thematisiert das Verhältnis seiner ‚Funktionalen Theorie‘ mit der vor allem auf Habermas zurückgehenden ‚Kritischen Theorie‘ insofern, dass die funktionale Analyse helfen würde, die leitenden Erkenntnisinteressen transparent zu machen.³⁵² Er erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Gefahr des Missbrauchs einer funktionalen Theorie zu „... einer positivistischen Rechtfertigung des Bestehenden...“.³⁵³

Josuttis legt aber sehr präzise den Finger auf die Schwachstelle der Position von Dahm, da eine positivistische Rechtfertigung des Bestehenden immer schon impliziert ist, wenn die Funktion des Betrachteten im Fokus der Betrachtung liegt. Es besteht ein Zusammenhang von Deskription und Normierung. Gibt es kein Gegenüber zum Funktionierenden, das betrachtet und beschrieben wird, so hat die Beschreibung allein schon etwas Stabilisierendes, Erhaltendes und eben Normierendes. Eine mögliche Kritik des Bestehenden braucht ein Anderes, ein extra nos, an dem sie sich festmacht. Eine empirische Betrachtung, die sich auf das Funktionelle fokussiert ohne einen Differenzgrund, ist letzten Endes immer eine unkritische, stabilisierende, den status quo normierende Betrachtung. Das wird später noch genauer zu bedenken sein. Von daher ist Josuttis in vollem Umfang Recht zu geben, wenn er auf die fehlenden kritischen Potentiale und die fehlende Theologie in der ‚Funktionalen Theorie‘ hinweist.

Der im Hintergrund stehende Frage nach der Funktionalität von Religion im Gegenüber zu ihrer Substanz, wurde oben³⁵⁴ nach Hubert Knoblauch ein nicht nicht-binäres, theologisch- phänomenologisches Religionsverständnis zur Seite gestellt, in dem der Prozess des Transzendierens als das zentrale Moment in den Blick genommen wird. Das Grenzüberschreitende hat Wirkung und in dieser nimmt es eine Funktion wahr. Gleichzeitig ist ihm aber auch etwas Substantielles zu eigen, da es etwas gibt, zu dem hin die Grenze überschritten wird.

Es wäre also zu schauen, ob die Kritik von Josuttis an der ‚Funktionalen Theorie‘ so auf ein funktionales Verstehen religiöser Wirklichkeit zu weiten wäre, dass die Funktion von Religion, Kirche oder auch pastoralem Amt nicht allein in der Stabilisierung der Verhältnisse der Wirklichkeit gesehen werden kann, sondern auch in ihrer Destabilisierung im Sinne einer Öffnung. In diese Richtung gehen die Überlegungen von Michel Foucault, Jacques Derrida und Gianni Vattimo zum Verhältnis von Politik und Religion.³⁵⁵ Gegen die Tendenzen vermeintlich objektiven Wissens in der Politik und Gesellschaft, weiß

³⁵⁰ Ebd. S. 250

³⁵¹ Ebd. S. 252

³⁵² Vgl. Dahm: Beruf: Pfarrer, S. 299ff

³⁵³ Ebd. S. 301

³⁵⁴ Vgl. 2.1.9.1

³⁵⁵ Vgl. zum Folgenden: Michael Reder: Postmoderne Perspektiven auf Politik und Religion, in: Oliver Hidalgo, Christian Polke (Hrsg.): Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens, Wiesbaden 2017, S. 415-427

Religion um die Grenzen von Erkenntnis und Wissen. Die Funktion von Religion könnte diesen Ansätzen folgend nicht in der Stabilisierung gesellschaftlicher Systeme liegen, sondern gerade in der Infragestellung von Herrschaftsformationen in den gesellschaftlichen Systemen, indem den Diskursen eine Offenheit und damit eine jeweilige Gebrochenheit und Fragwürdigkeit eingezeichnet wird.

Unabhängig davon: Josuttis ist auch bei diesen Überlegungen unbedingt Recht zu geben, dass theologische Reflexion und substanzielle Elemente des gegenüberseienden Anderen bei der Betrachtung der Funktion eine Rolle spielen müssen. Weiter unten wird dieser Faden der Überlegung wieder aufgenommen werden müssen.³⁵⁶

Auch wenn es eine Verbindung gibt, ist es meiner Überzeugung nach aber ein Fehler, die Begriffspaare funktional/substantiell und empirisch/theologisch zu sehr zu parallelisieren. Nicht jeder empirischer Zugang ist ein funktionaler Zugang und Theologie muss sich nicht – und darf sich nicht – ausschließlich mit Substantiellem im Sinne von vorweg Gegebenem beschäftigen. Es kommt also darauf an, ein Verständnis einer empirischen Theologie zu gewinnen, das auf der einen Seite bei der offenen Wahrnehmung der Empirie ansetzt, aber auf der anderen Seite dabei nicht aufhört, sondern diese theologisch befragt und hinterfragt. Man könnte diesen Zugang in Anlehnung an die oben gemachten Gedanken zum Religionsbegriff einen phänomenologisch – theologischen Zugang zu einer empirischen Theologie nennen.

3.3. Ekklesiologische Überlegungen

3.3.1. Theologieferne gegenwärtiger Ekklesiologie?

Ekklesiologie ist im Feld zwischen Empirie und Theologie zu lokalisieren. Das bedeutet: eine empirische Ekklesiologie hat es auf der einen Seite mit konkreten, empirisch erfassbaren und historisch kontingenten Strukturen, Formen und Verfassungen zu tun, auf der anderen Seite aber mit einem empirisch kaum direkt fassbaren, dynamischen Geschehen eines ‚Mehr‘, das mit Hilfe der Theologie versucht wird zu beschreiben. Wird die empirisch erfassbare Seite vernachlässigt, begibt man sich in die Gefahr einer weltflüchtigen Gegenhaltung. Wird die theologische Seite vernachlässigt, begibt man sich in die Gefahr einer himmelsflüchtigen Kritiklosigkeit.³⁵⁷

Zurzeit erscheint mir die zweite Gefahr näher und bedrohlicher, gerade wenn man sich Veröffentlichungen im Zusammenhang der Reformbemühungen der Kirche anschaut. Martin Laube redet von einer „... eigentümlichen Theologieferne zeitgenössischer Kirchenreformdebatten.“³⁵⁸ Ähnlich sieht es Isolde Karle, die formuliert:

³⁵⁶ Vgl. 3.3.4. und 4.1.

³⁵⁷ Vgl. Martin Laube: Die Kirche als ‚Institution der Freiheit‘, in Christian Albrecht (Hg.): Kirche. Themen der Theologie Bd. 1, Tübingen 2011, S. 133 f

³⁵⁸ Ebd., S. 166

„Die Frage nach der Gestaltbarkeit der Kirche ist von der Frage der Finanzierbarkeit so tiefgreifend geprägt, dass die Theologie zum ornamentalen Beiwerk zu werden droht, in jedem Fall scheint sie nicht die zentrale Steuerungs- und Reflexionsinstanz für die anstehenden Reformen zu sein.“³⁵⁹

Die Frage ist, wie es überhaupt sein kann, dass in der Ekklesiologie die Theologie zu einem ‚ornamentalen Beiwerk‘ verkommen kann. Ist die eben skizzierte Problematik einer ‚empirischen Wende‘, die sich allein auf Empirie und Funktionalität fokussiert, der Grund der Ausblendung der Theologie auch in der Ekklesiologie?

Oder aber: Stimmt diese Kritik von u.a. Martin Laube und Isolde Karle nicht? Gibt es überhaupt eine solche ‚Theologieförderung‘ in den Debatten und Veröffentlichungen rund um die Frage nach Kirchenreformen? Was ist das denn für eine Debatte? Stimmen die oben gemachten Gedanken zur Theologielosigkeit funktionaler empirischer Betrachtung auch im Blick auf die Ekklesiologie?

Diese Fragen stehen auch im Zusammenhang mit der Diskussion, ob Kirche eher als eine Institution oder als eine Organisation zu begreifen ist, bzw. genauer: ob nicht die gesellschaftlichen Veränderungen es notwendig erscheinen lassen, die Institution Kirche in eine Organisation Kirche zu überführen. Eine notwendige Reform wäre dann genau jener Transformationsprozess von Institution zur Organisation.

Aber was ist eine Organisation? Ist Religion überhaupt organisierbar und damit Kirche als Organisation denkbar? Oder ist diese, im Hintergrund der Reformdebatte stehende Alternative zwischen Institution und Organisation schon eine Reduktion?

Und das in einer doppelten Richtung: Wäre nicht a) auch aus einer ganz anderen soziologischen Perspektive möglich auf Kirche zu blicken als in der Alternative von Institution und Organisation, z.B. in der Perspektive des Netzwerkgedankens?³⁶⁰ Oder: Wäre es nicht auch hilfreich, den Rahmen der Blickrichtung zu erweitern, indem Kirche eingeordnet würde in das Christentum, also eine kirchensoziologische Betrachtung durch eine christentumssoziologische Betrachtung ergänzt bzw. erweitert würde, um so empirische Zugänge jenseits des Dualismus von Organisation und Institution zu ermöglichen?³⁶¹

Wäre b) die Reduktion auf die Alternative Organisation versus Institution nicht insofern zu hinterfragen, dass beide Begriffe soziologische Begriffe sind, die die lediglich die äußere Verfasstheit von Kirche beschreiben? Wo sind die theologischen Ebenen? Welche Rolle spielt die ‚innere Verfasstheit‘? Theologie als ‚ornamentales Beiwerk‘ schon in dieser Reduktion?

³⁵⁹ Isolde Karle: Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010, S. 11f

³⁶⁰ Vgl. vor allem: Maren Lehmann: Leutemangel. Mitgliedschaft und Begegnung als Formen der Kirche. In: Jan Hermelink und Gerhard Wegner (Hrsg.): Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche. Würzburg 2008, S. 123-144. Und: Maren Lehmann: Everybody's Talking. Das Publikum der Kirche. In: : Isolde Karle (Hrsg.): Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig, 2009, S. 219-236. Und: Maren Lehmann: Zwei oder Drei. Lektüre und Kommentarversuch zur V. Kirchmitgliedschaftserhebung der EKD aus netzwerktheoretischer Sicht. In: Peter Burkowski, Lars Charbonnier (Hrsg.): Mehr Fragen als Antworten?. Die V. Kirchenmitgliedschaftserhebung für das Leitungshandeln in der Kirche, Leipzig, 2015, S. 167-194

³⁶¹ Vgl. Martin Laube: Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien, in: Heinrich Bedford-Strohm, Volker Jung (Hrsg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015, S. 35-49

Wenn aber Theologie mehr als ‚Verschmückung‘ eines ökonomisch geprägten Diskurses sein soll, ist es notwendig, neben der Weitung der Betrachtung der Frage nach der notwendigen Organisationsförmigkeit von Kirche (a), den empirischen und soziologischen Blickwinkel durch einen theologischen, genauer: einen exegetischen und systematisch-theologischen Blickwinkel zu ergänzen (b) und zu schauen, was diese beiden Blickwinkel der soziologischen Betrachtung der ekklesiologischen Frage an die Seite stellen können.

3.3.2. Exegetische Bemerkungen

Fragt man nach dem biblischen Befund zum Thema Kirche, so geht der Blick in erster Linie in das Neue Testament, da unser Verständnis von Kirche untrennbar mit Jesus Christus verbunden ist. Kirche in diesem engen und strengen Sinn gibt es im Alten Testament nicht. Aber die Geschichte des neutestamentlichen Ringens um ekklesiologische Fragestellungen hat eine alttestamentliche Vorgeschichte, bedient sich teilweise alttestamentlicher Bilder und findet im Alten Testament ähnliche Fragestellungen³⁶², unter anderen: Wie ist das Verhältnis zur das Volk Israel umgebenden Gesellschaft? Wie ist das Verhältnis zwischen dem realen, empirischen Volk und der von Gott berufenen Heilsgemeinschaft? Sowohl nach außen als auch nach innen sind diese Verhältnisse nicht spannungsfrei. Das Volk Gottes ist immer auch anders³⁶³, es besteht ein Kontrast zu den anderen Völkern und es gibt eine „... Kluft zwischen empirischer und idealer Gestalt der religiösen Gemeinschaft ... in der Regel in eschatologischer Perspektive.“³⁶⁴

Im Neuen Testament findet sich dann eine Fülle von unterschiedlichsten, sich teilweise widersprechenden ekklesiologischen Ansätzen.³⁶⁵ Der gebotene historisch-kritische Zugang sperrt sich gegen die manchmal verlockend erscheinende Möglichkeit, einen scheinbar passenden Ansatz in unsere Zeit zu kopieren. Trotzdem ist es sinnvoll und hilfreich zu schauen, ob es Linien, Impulse, Elemente gibt, die auch für heutiges Fragen nach der Kirche Orientierung geben können, zumal nach reformatorischem Verständnis und auch nach dem biblischen Selbstverständnis diese Texte durchaus beanspruchen, etwas Normatives zu haben. Es ist mit Roloff zu betonen, dass die unterschiedlichen

„...Vorstellungen zwar von der Selbstwahrnehmung erfahrener kirchlicher Wirklichkeit ausgingen, dabei jedoch keinesfalls stehenblieben: In Anknüpfung *und* Widerspruch der eigenen Erfahrung mit der Kirche, sollte jeweils erfasst werden, was Kirche nach dem Willen Gottes *ist*, und was sie darum auch *sein soll*. Neutestamentliches Reden von Kirche will deshalb als *normatives Reden* verstanden sein (kursiv im Original).“³⁶⁶

³⁶² Vgl. Christoph Levin: Das Gottesvolk im Alten Testament, in: Christian Albrecht (Hg.): Kirche, Tübingen u.a., 2011, S. 7-35

³⁶³ Vgl. ebd. S. 24

³⁶⁴ Ebd. S. 7

³⁶⁵ Vgl. zum Folgenden: Jens Schröter: Die Anfänge christlicher Kirche nach dem Neuen Testament, in: Christian Albrecht (Hg.): Kirche, Tübingen u.a., 2011, S. 37-77 und: Jürgen Roloff: Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen, 1998

³⁶⁶ Roloff: S. 310

Es lassen sich verschiedene zeitliche Ebenen der Auseinandersetzung mit der Frage, was denn Kirche ist und wie sie sein kann und soll, voneinander trennen.

Da ist erst einmal die Ebene des Wirkens Jesu. Hier findet sich eine Art implizite Ekklesiologie, in der die Verknüpfung mit der Eschatologie ein wesentliches Element ist.³⁶⁷ Die markante Sozialform auf dieser Zeitebene ist die Lebensform der berufenen Jünger in der Nachfolge. Auch wenn sicher nur ein Teil der Anhänger Jesu seine Lebensform des wandernden und charismatischen Lehrers teilten, bildeten sie doch die Sozialstruktur, die besonders auffiel durch ihre Andersartigkeit, die geprägt war von dem Verzicht auf Macht und dem dienenden Lieben.

„So wurde die Jüngergemeinschaft zur Kontrastgesellschaft, die durch ihre Existenz ein werbendes und Hoffnung gebendes Zeichen für die von Gott verheißene heilvolle Veränderung aller Verhältnisse im Zeichen seiner anbrechenden Herrschaft war. Dies erwies sich als ein für das Selbstverständnis der frühen Kirche zentraler Faktor.“³⁶⁸

Die nächste zeitliche Ebene ist die Zeit der Wirksamkeit der Apostel. Bei Paulus finden sich nach Roloff³⁶⁹ ein zweidimensionaler Zugang zum Wesen der Kirche, der sich zum einen mit christologischen Deutungsmustern, vor allem dem Bild des Leib Christi, zum anderen aber mit dem Deutungsmuster des Volk Gottes beschreiben lässt. Die heilsgeschichtliche Kontinuität mit einer eschatologischen Perspektiver bildete die Horizontale, während die Christusgegenwart in den Bildern ‚Leib‘, ‚Bau‘, ‚Tempel‘ als Vertikale gesehen werden kann.

Diese Vertikale bringt immer auch eine Distanz, etwas Neues, Anderes: „Die Gemeinde ist also Ort der Anwesenheit Gottes und deshalb heiliger Raum (1. Kor. 3,17), in dem besondere Bedingungen gelten.“³⁷⁰

Bei Paulus finden sich auch erste Gedanken zum Amt. Es sind Charismen, die besondere Aufgaben begründen, die dann zu einer Art Ämter zu führen scheinen. In 1. Kor. 12 nennt er eine Reihe solcher Aufgaben / Ämter, wobei die ersten drei (Apostel, Propheten und Lehrer) personal formuliert sind, die folgenden dann allgemein. Es ist möglich, dass dieser Unterschied darin wurzelt, dass er diese ersten drei Aufgaben bestimmten Personen zuordnete, so dass hier dann wirklich von Ämtern geredet werden könnte.³⁷¹

Auf der dritten zeitlichen Ebene wird es dann unübersichtlich und vielgestaltig. Es ist die Ebene der dritten christlichen Generation, die vor dem Problem stand, dass die Naherwartung sich so nicht erfüllt hatte und somit Zukunft – auch von Kirche – neu gedacht werden musste. Wie kann eine Kontinuität sichergestellt werden, die eine Identität bewahrt und wie kann sich die im Entstehen begriffene, strukturell gesicherte Sozialform Kirche in ihrer Umwelt positionieren?³⁷²

Die Antworten, die die jeweiligen Verfasser der biblischen Schriften auf diese Fragen finden, unterscheiden sich sehr. Einheitlich sind sie in dem Bezugspunkt Christus. Der Bezug auf Jesus Christus als dem Grund der Kirche ist in allen Ansätzen zu finden, sei es als lehrender Jesus (Matthäus und Johannes) oder als erhöhter Christus, der über Zeit und Welt herrscht (Offenbarung und Kolosser), oder als der Christus der in der Heilsbotschaft des Wortes gegenwärtig ist (Pastoralbriefe) oder als der Christus der

³⁶⁷ Vgl. ebd. S. 313

³⁶⁸ Ebd. S. 314

³⁶⁹ Vgl. S. 317

³⁷⁰ Schröter, S. 54

³⁷¹ Vgl. ebd., S. 56

³⁷² Vgl. Roloff, S. 318ff

Schöpfungsmittlerschaft, dessen Erstlingswerk die Kirche ist (Epheser).³⁷³ Die Frage, ob und wie eine Institutionalisierung der Kirche angegangen werden soll, differiert. Das Spektrum der Antworten reicht von der Einrichtung von Ämtern, die vor allem durch Lehre leiten (Pastoralbriefe), bis hin zur Verweigerung jeder institutionalisierenden Tendenz (johanneische Schriften).³⁷⁴

Auch in der Frage der Positionierung in der Gesellschaft finden die neutestamentlichen Autoren sehr unterschiedliche Antworten von einem radikalen Gegensatz von Kirche und Welt (Johannesoffenbarung) bis hin zu dem Versuch einer Annäherung und Ermutigung der Aufnahme gesellschaftlicher Normen und Sichtweisen (Pastoralbriefe). Gemeinsam scheint aber allen diesen Ansätzen in der Beantwortung dieser Frage, dass Kirche anders ist und bleiben soll.

„Der zentrale Auftrag der Kirche ist demnach, die *unangepasste Andersartigkeit* (kursiv im Original) ihrer Lebensweise für die sie umgebende Gesellschaft sichtbar werden zu lassen. Davon, daß sie als vom Dienstauftrag Jesu geprägte Kontrastgesellschaft in der Welt und in der Gesellschaft lebt, ist Veränderung zu erhoffen.“³⁷⁵

3.3.3. Systematisch-theologische Bemerkungen

Ich möchte mich hier auf zwei zentrale Gedanken des reformatorisch, systematisch-theologischen Denkens über das Wesen der Kirche beschränken. Das ist zum einen der Gedanke, dass Kirche im eigentlichen Wesen nicht eine Institution mit Hierarchien und organisierten Strukturen ist, sondern eine personale Gemeinschaft, die ihre Mitte im gottesdienstlichen Geschehen hat, so wie es in der Grundbestimmung der Kirche in CA VII ausgedrückt ist. Der andere Gedanke ist die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche.

3.3.3.1. congregatio sanctorum

„Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.“³⁷⁶

So definiert die Confessio Augustana die Kirche in Artikel VII: Eine Versammlung: keine Organisation oder Institution, keine Anstalt. Kirche ist hier gesehen als eine konkrete Versammlung einzelner Personen vor Ort. Diese Versammlung wird dann näher bestimmt, dass sie sich dadurch auszeichnet, dass das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente richtig verwaltet werden. Es ist also in ihrem Wesen eine gottesdienstliche Versammlung. Ganz ähnlich die bekannte Äußerung Luthers: „Es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ‚Schäflein, die ihres Hirten

³⁷³ Ebd., S. 319

³⁷⁴ Ebd., S. 320f

³⁷⁵ Ebd., S. 322

³⁷⁶ Zitiert aus Jan Hermelink: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche. Gütersloh, 2011, S. 36

Stimme hören.“³⁷⁷ Auch hier die Betonung des Personalen (nicht Institutionellen) und der Bezug zum Gottesdienst.

Aus Sicht der Reformation reicht das zur Bestimmung der Kirche. Im weiteren Verlauf der CA VII wird das deutlich betont im Blick auf die Einheit der Kirche: „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consensire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.“³⁷⁸

Das reicht: die Predigt und Sakramente. Alles andere ist vielleicht nötiger Rahmen, aber trifft nicht das Wesen der Kirche. In diesem ‚satis est‘ liegt eine Gestaltungsfreiheit: Jede Institution oder auch die Fragen der Organisation sind Beiwerk.

Allerdings nicht gleichgültiges Beiwerk. Die Gestaltungsfreiheit hat Grenzen, oder genauer einen Bezugspunkt. Im Kirchenkampf ist deutlich geworden, dass durchaus auch die Ordnungen und Organisationen derart falsch sein können, dass es eben nicht gleichgültig ist, wie die Kirche sich organisiert. Die 3. These der Barmer Theologischen Erklärung betont:

„Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte. Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen.“³⁷⁹

An dieser These ist in unserem Zusammenhang erst einmal bedeutend, dass die Ordnungen, die die Kirche sich gibt, eben nicht gleichgültig und der herrschenden Meinung angepasst sein dürfen, sondern bezeugen sollen, dass die Kirche Christi ist und von seinen Weisungen und Tröstungen sowie in der Erwartung seiner Erscheinung lebt. Es wird hier deutlich, dass der eigentliche Bezugspunkt der Kirche der gegenwärtige und der kommende Christus ist, also eine empirisch schwer fassbare Realität. Und das führt zum zweiten, mir im Kontext dieser Arbeit wichtig erscheinenden Gedanken reformatorischer Ekklesiologie.

3.3.3.2. ecclesia visibilis et invisibilis

In Abgrenzung sowohl zur römisch-katholischen Kirche wie auch zu schwärmerischen Gemeinden betont Luther³⁸⁰, dass das Sichtbare der Kirche nicht alles ist, dass es eine unsichtbare, verborgene Ebene gibt. Mit anderen Worten: die empirische Wirklichkeit ist nicht alles. Es gibt eine andere Seite, die nicht durch empirische Methoden, sondern allein durch Glauben erfasst werden kann. Neben und in der soziologischen Realität gibt es eine theologische Realität.

³⁷⁷ Zitiert aus ebd., S. 34

³⁷⁸ Zitiert aus ebd., S. 37

³⁷⁹ Zitiert aus EG (Rheinland, Westfalen, Lippe) 858

³⁸⁰ Vgl. Peter Geminhardt: Die Kirche zwischen theologischem Anspruch und historischer Wirklichkeit, in: Christian Albrecht (Hg.): Kirche, Tübingen u.a., 2011, S. 81-130, hier S. 98ff

Paul Tillich beschreibt diese unsichtbare Ebene der Kirche mit dem Begriff der Geistgemeinschaft, die unzweideutig, wenn auch fragmentarisch inmitten der Zweideutigkeiten des Lebens, das Neue Sein in Christus schon vergegenwärtigt. Der Vorteil der Terminologie Tillichs liegt darin, dass zum einen deutlich wird, dass es sich dabei um eine Schöpfung des Geistes handelt und damit auch die Unverfügbarkeit mit anklingt. Zum anderen wird aber das Verhältnis der beiden Aspekte – *visibilis et invisibilis* - näher bestimmbar. Für Tillich ist das Paradox der Kirche, dass sie einerseits an den Ambivalenzen und der Zweideutigkeit allen Lebens teilhat, andererseits aber in sich etwas hat, was diesen Zweideutigkeiten entgegensteht und versucht, sie zu überwinden und auf ein unzweideutiges Leben hinzuwirken, das Tillich das Neue Sein in Christus nennt.³⁸¹ Wie schon die Reformatoren legt Tillich Wert darauf zu betonen, dass diese beiden Seiten der Kirche nicht zwei Kirchen bezeichnen, die nebeneinander existieren, sondern es sind zwei Aspekte der einen Kirche in Raum und Zeit. Die Geistgemeinschaft hat für Tillich „... keine Eigenständigkeit neben den Kirchen, sie ist ihre geistige Essenz und wirkt in ihnen als Kraft, als Struktur und als kämpfende Macht gegen ihre Zweideutigkeit.“³⁸² Sie darf also nicht als Idealbild verstanden werden, dass gegen die Realität der Kirchen gestellt werden kann, sondern sie ist in dieser Realität immer schon verborgen gegenwärtig. Das essentielle Sein muss der jeweiligen Aktualisierung vorangehen.³⁸³ Wer verantwortlich ekklesiologisch denken möchte, muss aus dieser Perspektive also immer soziologische und theologische Ebenen zusammendenken, ohne sie gegeneinander auszuspielen. Denn sonst kommt es nach den Worten Karl Barths entweder zu einer ‚Flucht vor der Sichtbarkeit der Kirche‘ oder zu einer ‚Flucht in die Sichtbarkeit der Kirche‘.³⁸⁴ Die Flucht vor der Sichtbarkeit nimmt die empirische Realität nicht ernst oder betrachtet sie als reine Negativfolie, vor deren Hintergrund der Kontrast der eigentlichen, wahren, nur dem Glauben zugängliche Kirche umso heller leuchtet. Die Flucht in die Sichtbarkeit begeht den entgegengesetzten Fehler, das Faktische absolut zu setzen und eventuell sogar diese Faktizität religiös zu überhöhen.

Dieses Zusammendenken der beiden Ebenen, das weder zu einer dogmatischen Überfrachtung der Kirche noch zu einem empirischen Wirklichkeitsverlust führen darf, setzt nach Laube in der Wahrnehmung der soziologischen Wirklichkeit an, die dann aber theologisch (sic!) verstanden werden soll.³⁸⁵

Es ist deutlich, dass eine Ekklesiologie - und damit auch eine Pastoraltheologie - nicht auf eine theologische Dimension verzichten kann. Eine Ekklesiologie, die auf die Ebene der unsichtbaren Kirche oder der Geistgemeinschaft verzichtet, ist meines Erachtens nach immer eine reduktionistische Ekklesiologie, die das Wesen der Kirche nicht beschreiben kann. Es kommt darauf an, in all den Reformprozessen, die in den Kirchen gefordert und initialisiert werden, das Einzeichnen dieser anderen, nicht empirisch fassbaren Ebene von Kirche nicht zu vergessen. Ekklesiologie ist immer zwingend auch Theologie und kann sich nicht erschöpfen in der Alternative zweier empirischer Sozialformen. Und: wie die Ekklesiologie hat auch die Pastoraltheologie mit Theologie und nicht nur mit Soziologie oder anderen empirischen Wissenschaften zu tun und hat mit diesem Nicht-empirisch-Fassbaren zu rechnen und es ernst zu nehmen.³⁸⁶

³⁸¹ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie Bd. III, Stuttgart 1984, S. 194 ff

³⁸² Ebd. S. 192

³⁸³ Vgl. ebd. S. 193

³⁸⁴ Vgl. Karl Barth: Die Not der Evangelischen Kirche, ZdZ 9 (1931), S 89-122,

³⁸⁵ Vgl. Martin Laube: Die Kirche als ‚Institution der Freiheit‘, S. 133 f

³⁸⁶ Auch ist die Frage, wie der empirisch, soziologische Blick auf die Kirche gerichtet wird von entscheidender Relevanz. Es ist ein Unterschied, ob der Fokus auf die Gesamtgestalt gelegt wird – verbunden

3.3.4. Dimensionen der Kirche und die Freiheit

Zurück zu der Frage, ob die Kirche sich zunehmend als Organisation begreifen muss, mit anderen Worten: ob es eine Notwendigkeit gibt, Kirche in den Selbstbeschreibungen als moderne Organisation zu modellieren und sie dann entsprechend zu transformieren. Zur Beantwortung der Frage muss erst einmal geklärt werden, was denn Organisation eigentlich ist.

Der Begriff Organisation wird in den kirchlichen Debatten sehr unterschiedlich gefüllt. Auf der einen Seite wird er manchmal als eine Art Oberbegriff verwendet: Kirche muss sich organisieren und daher ist jede Form von organisierter Kirche eine Organisation. Auch die Institution oder ein Verein oder welche Form der Vergesellschaftung auch immer, sind in diesem Verständnis Unterbegriffe und nicht Gegenmodelle von Organisation. Auf der anderen Seite wird der Begriff Organisation aber häufig als eine bestimmte Form moderner Vergesellschaftung begriffen in Opposition z.B. der Institution. Aber auch diese spezifische Form der Vergesellschaftung wird unterschiedlich verstanden. Es sind zwei Hauptlinien des Verständnisses dieser spezifischen Vergesellschaftungsform im kirchlichen Diskurs zu erkennen: eine eher an wirtschaftlichen Wahrnehmungen orientierte und eine eher an soziologischen Wahrnehmungen, namentlich vor allem in Rezeption der Gedanken Niklas Luhmanns, orientierte Linie des Verständnisses des Organisationsbegriffes.³⁸⁷

Eberhard Hauschildt betrachtet Organisation eher aus betriebswirtschaftlicher Perspektive. Er definiert mit Uta Pohl-Patalong: Organisationen sind „... Erscheinungen zweckrationalen Denkens und Handelns: Um ein Ziel auf Dauer zu gewährleisten wird bewusst eine Struktur geschaffen und festgelegt und es werden daran ausgerichtet die Aktivitäten der Organisationsmitglieder und die verfügbaren Mittel koordiniert ...“³⁸⁸ In seinem Referat zum Schwerpunktthema der EKD-Synode 2007 beschreibt er aus dieser Perspektive, dass sich Organisationen dadurch auszeichnen,

„... dass sie 1. ein klares Programm formulieren, sich 2. ein eindeutiges Handlungsziel geben, und zur Verfolgung dieses Ziels braucht es dann 3. materielle und personelle Ressourcen; deren Findung und möglichst effektiver Einsatz wird zu einer vordringlichen Aufgabe zur Erreichung des Zieles.“³⁸⁹

mit der Frage nach Organisation oder Institution – ob also die Makroebene Ausgangspunkt der Fragestellung wird, oder ob bei den einzelnen sozialen Praktiken angesetzt wird, genauer, bei der – aus theologischer Perspektive – zentralen sozialen Praktiken des Gottesdienstes. Es wäre also nicht nur der von Laube geforderte Weg von der Wahrnehmung soziologischer Wirklichkeit zu einer theologischen Reflexion dieser Wirklichkeit zu gehen, mit anderen Worten, das empirisch nicht Fassbare nach der Wahrnehmung des empirisch Fassbaren mit diesem in Verbindung zu bringen, sondern auch die Wahl der soziologisch-empirischen Blickrichtung wäre eine bewusst theologisch angeratene Wahl.

³⁸⁷ Jens Schlamelcher stellt fest: „Bis heute hat keine theologische Reflexion der Kirche als Organisation stattgefunden.“ (Jens Schlamelcher: Unternehmen Kirche?. Neoliberale Diskurse in den deutschen Großkirchen; in: Walter Otto Ötsch, Claus Thomasberger: Der neoliberale Markt-Diskurs. Ursprünge, Geschichte, Wirkung; Marburg 2009, S. 222). Dies scheint mir zuzutreffen und skizziert eine Leerstelle, die im Blick auf die häufige und zentrale Verwendung dieses Begriffes irritiert: Wie kann ein Begriff als Zielvorstellung in die Theologie, genauer: in die Ekklesiologie, eingeführt werden, ohne ihn theologisch zu reflektieren?

³⁸⁸ Eberhard Hauschildt, Uta Pohl-Patalong: Kirche, Gütersloh 2013, S.181

³⁸⁹ Eberhard Hauschildt: Organisation der Freiheit; in: Kirchenamt der EKD (Hrsg.): Kirche im Aufbruch. Schlüsseltexte zum Reformprozess, Leipzig 2012, S. 219

Er sieht eine Entwicklung von Kirche von einer Bewegung zur Institution zur Organisation und eine Notwendigkeit dieser kirchlichen Entwicklung, da sie den gesellschaftlichen Prozessen folgt.³⁹⁰ Diese Entwicklung ist seiner Meinung nach aber nicht zu sehen im Sinne einer vollständigen Verwandlung der einen Form in die andere, sondern es kommt zu einem Nebeneinander und Ineinander der verschiedenen Formen, so dass er und Pohl-Patalong die Kirche als eine Art Hybrid sehen:

„Dementsprechend möchten wir Kirche als Hybrid aus Institution, Organisation und Bewegung verstehen. ... In allen Einzelfragen des besten Handelns der Gemeinden und Kirchen ist in concreto auszututieren, wie die Logiken produktiv nebeneinander existieren können, anstatt sich gegenseitig zu schwächen. Das Nebeneinander der drei Logiken ist nicht das eines stabilen, sondern eines dynamischen Gleichgewichts, bei dem sich von Fall zu Fall und im Laufe der Zeit Gewichtsverschiebungen ergeben können.“³⁹¹

Die andere Linie, in der ekklesiologischen Debatte Organisation zu betrachten, orientiert sich nicht so sehr an betriebswirtschaftlichen Perspektiven, sondern an soziologischen, vor allem an der Sichtweise Niklas Luhmanns. Dieses Verständnis von Organisation widerspricht nicht dem Erstsizzierten, setzt aber einen deutlich anderen Akzent. Für Luhmann sind Organisationen vor allem Entscheidungssysteme. Er schreibt, dass Organisationen als soziale Systeme zu verstehen sind, „... die Handlungen so behandeln, als ob es Entscheidungen wären.“³⁹² Die Entscheidungen werden getroffen von „Personen-in-Rollen“ die sich in ihrem Entscheiden wieder auf andere Entscheidungen beziehen und diese dann als Begründungen ihrer Entscheidungen benutzen. Dadurch werden Organisationen selbstreferentiell strukturiert. „Es entsteht ein geschlossenes System, in dem Entscheidungen auf Entscheidungen bezogen werden und darin ihre Begründung finden.“³⁹³ Auch der Ein- bzw. Austritt in die Organisation und damit die Regelung der Zugehörigkeit wird allein als individuelle Entscheidung gesehen. Den Ansatz von Luhmann bündelnd definiert Hans Geser Organisationen

„... als durch Entscheidungen konstituierte und gesteuerte Sozialsysteme (...), die weitergehend als andere Kollektive ihre Entstehung einem expliziten Entscheidungsakt („Gründung“) verdanken, ihre inneren Strukturparameter, Zielsetzungen und Handlungsprogramme mittels autoritativer Entscheidungen in Geltung setzen und dauerhaft in der Länge bleiben, ihre täglichen Handlungsabläufe (z.B. die Verteilung von Arbeit oder die Rekrutierung von Personal) durch laufende Entscheidungsarbeit zu steuern.“³⁹⁴

In diesem Zitat wird sowohl die Nähe als auch der unterschiedliche Akzent gegenüber dem betriebswirtschaftlicheren Verständnis, wie es Hauschildt zeigt, deutlich: Handlungsprogramm und Handlungsziel werden in beiden Definitionen genannt, jedoch bei Geser vor allem in der Perspektive ihres Entscheidungscharakters, wohingegen Hauschildt die Erschließung von Mitteln und Effizienz im Umgang mit Ressourcen neben Programm und Ziele stellt. Während Geser formal und abstrakt auf die Struktur und den

³⁹⁰ Vgl. Eberhard Hauschildt, Uta Pohl-Patalong: Kirche, S. 182

³⁹¹ Ebd. S. 218

³⁹² Niklas Luhmann: Organisation; in: ders.: Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977, S. 284

³⁹³ Ebd. S. 286

³⁹⁴ Zitiert aus: Hartmann Tyrell: Religion und Organisation; in: Jan Hermelink, Gerhard Wegner (Hrsg.): Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg 2008, S.183

Charakter der Prozesse blickt, wird die formale Abstraktion bei Hauschildt durch Verwendung marktaffiner Termini konkretisiert.

Die Definition von Geser macht dabei auf der einen Seite deutlich, dass - unter dieser Vorgabe – Kirche heute schon unwiderruflich eine Organisation ist, denn die Mitgliedschaft zu ihr ist schon länger nicht mehr selbstverständlich, sondern selbstverständlich abhängig von der Entscheidung der autonomen Subjekte. Auf der anderen Seite wird die Grundproblematik, ja die Unmöglichkeit, die in einer Umwandlung der Kirche in eine Organisation liegt, in dieser zweiten Sicht von Organisation deutlich: In ihrem Grunde ist Kirche etwas, was nicht von Menschen entschieden wird und entschieden werden kann. Der Gründungsakt liegt nicht in einer menschlichen Entscheidung, sondern liegt im Selbstverständnis der Kirche in Gottes Handeln. Dass eine, der Entscheidung der autonomen Menschen vorrausgehende und nicht manipulier- oder von Menschen gestaltbare göttliche Entscheidung, die eigentliche Basis ist, ist in diese Sichtweise nicht integrierbar. Die oben eingezeichnete ‚empirische Leerstelle‘ markiert also genau das Problem einer Kirche, die sich als Organisation versteht oder verstehen möchte. Gott, der theologisch betrachtet der Grund und das Ziel der Kirche ist, ist unverfügbar und damit ist Glaube letztlich nicht etwas, das entschieden werden kann und damit letztlich in diesem Verständnis nicht organisiert werden kann.³⁹⁵ Luhmann schreibt:

„Wenn die Organisation in allem, was sie akzeptiert und reproduziert, eine Entscheidung sieht, muss das zu einer Dekonstruktion von Glaubensinhalten führen. (...) Entscheidungen werden ... als kontingent erfahren, und genau darauf beruht die Zukunft der Organisation, die nur in der Form der Möglichkeit künftiger Entscheidungen Gegenwart werden kann. Aber die Religion will sich auf das, was sie schon ist, verlassen können.“³⁹⁶

Der Soziologe Nassehi schließt an diesen Gedankengang an und formuliert die Problematik, vor der die Kirchen stehen entsprechend:

„Die eigentliche Herausforderung ist die Organisation von Unorganisierbarem, weil sich Kirchen inzwischen in einer Welt bewegen, in der das gesellschaftliche Personal nicht mehr per se und ohne je eigene Entscheidung Mitglied von Kirche ist ...“³⁹⁷

In dieser Spannung aus einer zwangsläufigen Notwendigkeit von Organisation und letztllicher Unorganisierbarkeit von dem, worum es in Religion geht, bildet für ihn die Organisation eine Art Rahmen, in dem sich Nischen des Eigentlichen bilden und halten können. „Die spannenden Dinge finden in jener Praxis und jenen Gegenwarten statt, in denen sich tatsächlich etwas verändern lässt – aber eben kaum organisieren.“³⁹⁸ Und als Soziologe (!) schreibt er den Theologen, die über Reformen die Kirche in eine Organisation umgestalten wollen, als Erinnerung:

³⁹⁵ vgl. Isolde Karle: Kirche im Reformstress, S. 94 ff

³⁹⁶ Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M, 2002, S. 248f

³⁹⁷ Armin Nassehi: Die Organisation des Unorganisierbaren. Warum sich Kirche so leicht, religiöse Praxis aber so schwer verändern lässt. In: Isolde Karle (Hrsg.): Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig, 2009, S. 208

³⁹⁸ Ebd. S. 217

„... in religiösen Dingen ist es wohl der *heilige Geist*, der sich nicht wirklich darum scheren dürfte, ob irgendeine Kirchenleitung oder kirchliches Gremium dies oder jenes reformierend entschieden hat. Der *soziologische* Funktionssinn des heiligen Geistes dürfte nach Paulus (vgl. 2. Korinther 3,6) jedenfalls darin liegen, dass sich *Pneuma* eben nicht durch *Gramma* konditionieren lässt.“ (kursiv im Original, CE)
399

Es scheint, dass zurzeit die ekklesiologische Diskussion von der organisationstheoretischen Perspektive bestimmt wird. Die Notwendigkeit, Kirche nicht mehr als Institution, sondern als Organisation zu sehen, wird überwiegend betont - meist verbunden mit der Forderung, sie auch entsprechend umzugestalten.

Diese Perspektive, Kirche als Organisation und nicht mehr als Institution zu sehen, ist evident, wenn das Kriterium ‚Entscheidung‘ als Differenzkriterium zugrunde gelegt wird. Auch Grethlein sieht dies so. Für ihn ist der entscheidende Unterschied zwischen beiden Sozialformen der der Selbstverständlichkeit. Zu einer Institution gehört man selbstverständlich, man wird quasi in sie hineingeboren. Für eine Organisation kann man sich entscheiden und man kann sie auch wieder verlassen, wenn man sich dann wieder gegen Sie entscheidet.⁴⁰⁰ Aus dieser Perspektive ist es unabweisbar, dass sich die Kirche schon lange zu einer Organisation verwandelt hat, da der Wahlcharakter, der Zwang zur Häresie, wie Peter L. Berger es nennt⁴⁰¹, schon lange ein nicht hintergehbare und zunehmend deutlich werdender Grundzug der Gesellschaft ist.

Es ist offensichtlich, dass heute die freie Wahl des Subjekts über Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit entscheidet, und wenn dies das entscheidende Charakteristikum einer Organisation ist, dann ist Kirche als eine Organisation zu sehen.

Problematisch wird meines Erachtens aber diese Bestimmung von Kirche zum einen dann, wenn damit auch ein betriebswirtschaftlich geprägtes Verständnis von Organisation zu Grunde gelegt wird und die theologische Reflexion der damit übernommenen Grundaxiome ausbleibt. Zum anderen aber erscheint mir problematisch, wenn unterstellt wird, dass damit die Kirche als Ganzes beschrieben werden kann und die Probleme der Aufgabe, Unorganisierbares zu organisieren, nicht wahrgenommen werden.⁴⁰²

Isolde Karle arbeitet auch mit einem eher soziologisch orientierten Organisationsbegriff.⁴⁰³ Wie Hauschildt betont auch sie die Notwendigkeit und die Vorteile, Elemente von Organisation in der Kirche zu etablieren. Organisation ist zwingend notwendig in einer differenzierten Gesellschaft, um Interaktionen zu koordinieren, Räume für diese zu

³⁹⁹ Ebd. S. 218

⁴⁰⁰ Vgl. Christian Grethlein: Praktische Theologie, Berlin 2012, S. 330f

⁴⁰¹ Vgl.: Gert Pickel: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, S. 144ff

⁴⁰² Im Weiteren werde ich von diesem betriebswirtschaftlichen Verständnis von Organisation ausgehen, auch wenn ich persönlich den soziologisch orientierten Ansatz des Verständnisses des Organisationsbegriffes für fruchtbarer halte, gerade auch in der Frage der ekklesiologischen Anwendbarkeit. Der Grund für diese Entscheidung liegt darin, dass mir scheint, dass in den skizzierten Pastoraltheologien, bei denen sich eine stärkere Einbindung des Pfarramtes in das Funktionssystem Kirche findet, eine Ekklesiologie zugrunde gelegt ist, die Kirche als Organisation aus eher betriebswirtschaftlicher Perspektive betrachtet. Darüber hinaus scheint mir auch zu gelten, dass diese betriebswirtschaftliche Sichtweise der Organisation auch die Grundlage kirchenleitenden Handelns ist, das sich in verschiedenen Reformpapieren und Handreichungen wiederfinden. Vgl. 4. und 5.2.3.

⁴⁰³ Vgl. Isolde Karle: Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010, S 85ff

schaffen, kollektive Handlungsfähigkeit sicherzustellen und nicht zuletzt die Kommunikation mit anderen gesellschaftlichen Organisationen zu ermöglichen.⁴⁰⁴ Anders als Hauschildt sieht sie die Organisation aber nicht im Gegenüber der Institution und der Bewegung, sondern in einem Gegenüber zur Interaktion, die sie versteht als direkte Kommunikation zwischen realen Personen. Wiederum anders als Hauschildt sieht sie kein sich potentiell befruchtendes, hybrides Miteinander der verschiedenen Logiken, sondern eine zunehmende Dominanz der Organisationsperspektive, „... die die interaktiven Sozialformen tendenziell in den Hintergrund drängt und damit zugleich die religiös-geistliche Perspektive schwächt.“⁴⁰⁵ Für sie liegt der notwendige Schwerpunkt der Betrachtung nicht auf der Organisation, sondern auf der Interaktion.⁴⁰⁶

Interaktion ist neben der Dimension von Organisation bzw. Institution eine weitere zentrale Ebene der Kirche, die in der ekklesiologischen Betrachtung nicht fehlen darf. Die direkte Begegnung, soziale Interaktion zwischen realen Menschen ist ein wesentlicher und zentraler Punkt kirchlicher Wirklichkeit und damit auch notwendiger Bestand kirchlicher Selbstbeschreibung. Nicht nur der biblische Befund, auch die Theologie vor allem der Reformatoren, legt immer wieder den eigentlichen Akzent auf das reale Zusammenkommen, der direkten Kommunikation des Evangeliums. Von daher scheint es in jedem Fall sinnvoll, bei der Suche nach ‚Eck- oder Schwerpunkten‘ eines ekklesiologischen Feldes neben den des Organisierens den des Interagierens zu setzen.

Im Hintergrund der Überlegungen von Karle stehen die Gedanken Luhmanns, der in der modernen Gesellschaft drei Systemebenen sieht. Er unterscheidet Funktions-, Organisations- und Interaktionssysteme.⁴⁰⁷ Religion findet sich auf allen drei Ebenen. Als Funktionssystem ist Religion für die religiösen Fragen und Sprache auf der Makroebene zuständig. Als einfaches Interaktionssystem findet sie sich die in den direkten Begegnungen und Interaktionen von anwesenden Menschen auf der Mikroebene. Auf der Mesoebene findet sich die Religion als Organisationssystem.

„Für Religion heißt das: Sie kann nicht beschränkt werden auf Kirche als Organisation, die nach Mitgliedschaft fragt und Zwecke verfolgt ..., sondern sie begegnet zugleich auch gesamtgesellschaftlich und auf der Ebene unendlich vieler face-to-face Interaktionen.“⁴⁰⁸

Auch wenn hier der Begriff Religion nicht einfach durch den Begriff Kirche ersetzt werden kann, so ist doch deutlich, dass aufgrund der engen Verbindung von Kirche und Religion auch für die Kirche gilt, dass sie, als die für Religion zuständige Organisation, bei ihrer Selbstreflektion die Interaktion auf der Mikroebene und die Funktion auf der Makroebene nicht vernachlässigen darf.

Luhmann sieht die Funktion der Religion auf der gesellschaftlichen Makroebene darin, „... die Kontingenz ... zu chiffrieren und motivfähig zu interpretieren.“⁴⁰⁹ Dieser rein

⁴⁰⁴ Vgl. ebd. S.89f

⁴⁰⁵ Ebd. S. 93

⁴⁰⁶ Vgl. auch: Isolde Karle: Pfarrerinnen und Pfarrer zwischen Interaktion und Organisation; in: Isolde Karle (Hrsg.): Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, S.177-198

⁴⁰⁷ Vgl. auch zum Folgenden Isolde Karle: Kirche im Reformstress, S. 85f; und: Jan Hermelink, Gerhard Wegner: Die Evangelische Kirche in Deutschland auf dem Weg zur Organisation?. Eine interessierte Erinnerung an Niklas Luhmann. In: Jan Hermelink, Gerhard Wegner (Hrsg.): Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg, 2008, S. 14ff

⁴⁰⁸ Hermelink, Wegner, Paradoxien kirchlicher Organisation, S. 14

⁴⁰⁹ zitiert nach: ebd. S. 15

empirisch-soziologischen Funktionsbestimmung von Religion ist meiner Meinung nach in dem Kontext dieser Arbeit eine theologische Bestimmung ergänzend an die Seite zu stellen.⁴¹⁰

Der Versuch, Kirche rein empirisch zu erfassen und zu verstehen, kann immer nur zu kurz greifen. Peter Zimmerling ist unbedingt zuzustimmen, wenn er schreibt: „Ich gehe bei den folgenden ekklesiologischen Überlegungen davon aus, dass die Empirie nicht ausreicht, um das Wesen der Kirche zu erfassen. Sie ist auch eine theologische Größe und reicht über rein soziologische Bestimmungen hinaus.“⁴¹¹

Die theologische Bestimmung der Funktion von Kirche, die ich hier vorschlage, ist die Funktion der Öffnung, des Aufschließens, des Offenhaltens für das Andere. Diese Funktionsbestimmung bezieht sich auf das, was ich oben als Wesen der Religion in Rückgriff auf Charles Taylor beschrieben haben. Ich hatte folgende Bestimmung von Religion vorgeschlagen: Religion ist eine reine Immanenz zu etwas Anderem öffnende Erfahrung und solche öffnende individuelle wie auch gemeinschaftliche Haltung, Orientierung und Praxis.⁴¹² Wenn aber Religion ihrem Wesen nach Öffnung ist, dann kann die theologische Funktion von Kirche meinem Verständnis nach auch nur Öffnung sein.⁴¹³

Der Soziologe Hartmut Rosa bestimmt die Funktion von Religion aus soziologischer Perspektive ganz ähnlich zu dieser theologischen Bestimmung.⁴¹⁴ Er sieht die Aufgaben, Bedeutung und notwendige Funktion von Religion in der Demokratie in der Förderung und Ermöglichung von Resonanzverhältnissen, auf die eine demokratische Gesellschaft angewiesen ist und unter deren Mangel oder gar Abwesenheit die gegenwärtigen Gesellschaften leiden.⁴¹⁵ Resonanzen bestehen für ihn aus 4 Momenten: der Anrufung, der Verbundenheit, der Transformation und der Unverfügbarkeit.⁴¹⁶ Wesentlich ist, dass durch die Anrufung sich etwas öffnet in dem, der die Anrufung vernimmt und es so zu einem Hören, einer Verbindung kommt. Resonanz ist also angewiesen auf das Entstehen einer Öffnung, die allerdings immer unverfügbar bleibt, die geschieht. Das, was Religion machen kann, ist soziale und materiale Räume für diese Resonanzen zur Verfügung zu stellen und so diese Öffnungen zu ermöglichen.⁴¹⁷ Diese Resonanzen und damit auch Öffnungen sind nicht nur horizontal, sondern auch vertikal zu verstehen.⁴¹⁸

„Religion hat die Kraft, sie hat ein Ideenreservoir und ein rituelles Arsenal voller entsprechender Lieder, entsprechender Gesten, entsprechender Räume, entsprechender Traditionen und entsprechender Praktiken, die einen Sinn dafür öffnen, was es heißt, sich anrufen zu lassen, sich transformieren zu lassen, in Resonanz zu stehen. Wenn die Gesellschaft das verliert, wenn sie diese Form der Beziehungsmöglichkeit vergisst, dann ist sie endgültig erledigt. Und deshalb kann

⁴¹⁰ Auch gibt es andere Möglichkeiten der Funktionsbestimmung. Vgl. 3.2.

⁴¹¹ Peter Zimmerling: Gemeindearbeit zwischen Mission und Grundversorgung. Worauf müssen wir uns in Zukunft konzentrieren, in: DTPF 1/2021, 11

⁴¹² Vgl. 2.1.9.1.

⁴¹³ Aus theologischer Perspektive ist dabei aber zu betonen, dass diese Öffnung Gottes Handeln voraussetzt, nie allein Werk und Wirkung des Menschen sein kann. Von daher ist der Begriff Funktion in theologischer Perspektive auch missverständlich.

⁴¹⁴ Vgl. Hartmut Rosa: Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Basierende auf einem Vortrag bei Würzburger Diözesanempfang 2022, München 2022

⁴¹⁵ Vgl. Ebd. e-book, Pos. 434

⁴¹⁶ Vgl. ebd. Pos. 356ff

⁴¹⁷ Vgl. ebd. Pos. 422

⁴¹⁸ Vgl auch Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, S. 435ff

die Antwort auf die Frage, ob die heutige Gesellschaft noch der Kirche oder der Religion bedarf, nur lauten: Ja!“⁴¹⁹

Die Funktion der Religion oder Kirche in der Gesellschaft ist nach Rosa Öffnung eines Sinns für die Resonanz. Mit anderen Worten: Die Öffnung für die Öffnung zu dem Anderen und ganz Anderen. Diese soziologische Funktionsbestimmung korrespondiert mit der hier vorgenommenen theologischen Funktionsbestimmung. Ebenso gibt es auch eine Verbindung mit den oben kurz skizzierten Sicht, dass die Funktion von Religion darin bestehe die geschlossenen gesellschaftlichen Systeme dahingehend zu destabilisieren, dass die sie legitimierenden und beherrschenden Diskurse durch den Verweis auf eine Offenheit in ihrer normativen Objektivität hinterfragt werden.⁴²⁰ Die Öffnung für das Andere relativiert die Absolutheit des Herrschenden.

Die Betrachtung der Kirche ist nicht zu reduzieren auf empirisch feststellbare Elemente der Funktion, Organisation und Interaktion, sondern hat darüber hinaus notwendig eine weitere Dimension, die die reine Empirie übersteigt, dieser aber nicht widerspricht. Mit der theologischen Bestimmung der Funktion in Ergänzung der soziologischen Bestimmung, nähert sich der Gedankengang der empirischen Leerstelle, da ‚Öffnung‘ in diesem Kontext die Möglichkeit von etwas Transzendente impliziert.

Das, was die Tradition mit *ecclesia invisibilis* bezeichnet hat, geht aber darüber hinaus. Eine gewisse Normativität ist diesem Terminus und den damit verbundenen Gedanken implizit, die in die Betrachtung der Kirche einzuzeichnen ist. Sie bezieht sich auf alle Ebenen der Kirche, ist also sowohl in der Interaktion auf der Mikroebene, der Organisation auf der Mesoebene und der Funktion auf der Makroebene wirksam – und präzisierend: normativ wirksam.

Ist diese empirische Leerstelle dem Ganzen der Kirche wesentlich und ist sie entsprechend allen oben dargestellten Ebenen normativ einzuzeichnen, so ist das jedoch nicht einheitlich in dem Sinn, dass die Einzeichnung auf allen Ebenen identisch ist, sondern es gibt unterschiedliche Verbindungsmöglichkeiten und -aufgaben.

Ist die Makroebene als Funktion der Öffnung verstanden, kann diese empirische Leerstelle so mit ihr verbunden werden, dass sie als der Raum gesehen wird, der durch die Haltung der Öffnung entsteht. Die empirische Leerstelle wird so zur theologischen Leerstelle, indem sie den Raum des Wirkens des Geistes markiert, der durch die Haltung der Öffnung Raum gewinnt. In gewisser Weise ist diese Leerstellung in der theologischen Bestimmung schon eingezeichnet.

Auf der Mikroebene ist diese empirische Leerstelle, der geöffnete Raum des Wirkens und der Gegenwart des Geistes in jeder Interaktion geglaubte Wirklichkeit.

Auf der Mesoebene ist diese empirische Leerstelle dagegen vor allem Gestaltungsaufgabe.

Die *ecclesia invisibilis* – deren Grundhaltung die der Offenheit gegenüber den horizontalen und vor allem vertikalen Achsen der Resonanzbeziehungen ist - ist nicht deckungsgleich mit der *ecclesia visibilis*, wirkt aber auch in dieser und durch diese mit dem Ziel der Funktion der Öffnung Raum zu verschaffen – will es zumindest.

Diese Dimension ist zentral, auch wenn sie, sofern die Funktion theologisch begriffen ist, empirisch nicht - zumindest nicht leicht, wenn überhaupt - erfassbar und - weil nicht im

⁴¹⁹ Rosa: Demokratie braucht Religion, Pos. 473

⁴²⁰ Vgl. 3.2.

menschlichen Wirken eingeschlossen - weder organisierbar noch in zwischenmenschlicher Interaktion aufgehend und doch wirksam ist.

Tillichs Begriff der Geistgemeinschaft scheint zur Beschreibung dieser Dimension von Kirche hilfreich. In Tillichs Terminologie könnte man diese als die geistige Essenz der Kirche in jeder Form der Funktion, der Interaktion und der Organisation sehen.

Es gilt festzuhalten: Diese Dimension invisibilis von Kirche hat eine Wirksamkeit in der empirisch fassbaren Wirklichkeit, ist kirchliche Essenz in jeder kirchlichen Existenz, ist jedoch nicht einfach menschlichen Entscheidungsrahmen und Interaktionen unterworfen. Sie bestimmt auch als normative Vorgabe die Ebenen der Funktion, der Organisation und der Interaktion. Das heißt: Funktion, Organisation und Interaktion haben der Geistgemeinschaft zu dienen, sie zu ermöglichen, indem sie den Raum des Zwischen öffnen, in dem wirken kann, was sich nicht entscheiden, nicht machen, nicht organisieren lässt.

Diese Dimensionen von Kirche, Geistgemeinschaft, Funktionssystem, Organisationssystem und Interaktionssystem, sind mitzudenken, wenn Kirche bedacht wird. Sie umreißen ein Feld kirchentheoretischen Denkens, in das - abhängig von der jeweiligen Akzentuierung der Dimensionen - verschieden ekklesiologische Ansätze eingetragen werden könnten.

In diesem Zusammenhang sei die oben skizzierte Möglichkeit der Weitung des Blickfeldes der empirischen Betrachtung der Kirche noch einmal erwähnt und ausgeführt.

Es könnte hilfreich sein, den empirischen Blick zu weiten und nicht von einer empirischen Wahrnehmung allein der Verfasstheit der Kirche auszugehen. Mit anderen Worten: nicht nur kirchensoziologisch auf die Kirche zu schauen, sondern auch die Formen der Interaktion und Verhaltensformen in den Blick zu nehmen, die eher individuell geprägt zu sein scheinen und, wenn auch nicht kirchlich, so doch christlich zu nennbar sind.

Martin Laube schlägt vor, von der Christentumssoziologie, wie sie vor allem von Joachim Matthes und Trutz Rendtorff entfaltet wurde, die Blickerweiterung über den engeren kirchlichen Kontext heraus zu übernehmen, sie aber gleichzeitig weiterzuentwickeln, da die Erkenntnis evident geworden ist, dass es auf der einen Seite Christentum außerhalb der Kirche gibt, auf der anderen Seite aber Christentum ohne eine wie auch immer verfasste Form als reine Privatfrömmigkeit undenkbar ist.⁴²¹ Er wählt für diese Betrachtung jenseits der Polarität von Kirchensoziologie und Christentumssoziologie die Formulierung ‚Christentum und Christsein als Lebensform‘. Den Terminus Lebensform, der vor allem auch bei Ludwig Wittgenstein eine prominente Prägung erfahren hat, übernimmt er von Rahel Jaeggi. In ihrer Habilitation zum Thema ‚Kritik von Lebensformen‘ bestimmt sie diese als „... Zusammenhänge von Praktiken und Orientierungen und Ordnungen sozialen Verhaltens. Dies umfassen Einstellungen und habitualisiertes Verhalten mit normativem Charakter, die die kollektive Lebensführung betreffen, obwohl sie gleichzeitig nicht streng kodifiziert oder institutionell verbindlich verfasst sind.“⁴²² Christentum oder Christsein in diesem Verständnis wäre also eine soziale, empirisch erfassbare Form eines Bündels von Praktiken diesseits und jenseits der Institution oder Organisation Kirche.

⁴²¹ Vgl. Martin Laube: Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien, in: Heinrich Bedford-Strohm, Volker Jung (Hrsg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015, S. 35-49

⁴²² Rahel Jaeggi: Kritik von Lebensformen, Berlin 2014², S. 89

Auch Christian Grethlein wählt diese Formulierung ‚Christsein als Lebensform‘ als Titel einer Studie zur Grundlegung der Praktischen Theologie.⁴²³ Er begründet diese Titelgebung mit dem Hinweis, dass seiner Meinung nach die Problematiken, die mit den Begriffen Kirche oder Religion als Leitbegriffe der Praktischen Theologie gegeben sind, mittlerweile so groß sind, dass er sie ersetzen möchte durch den Begriff ‚Kommunikation des Evangeliums‘ als Leitbegriffe der Praktischen Theologie und damit zur Bestimmung des Christseins.⁴²⁴ Als Fluchtpunkt und Konkretisierung dieses Leitbegriffes schlägt er dann die Begrifflichkeit Christsein als Lebensform vor.⁴²⁵ Diese Entscheidung wiederum begründet er damit, dass der Begriff ‚Lebensform‘ einen empirischen Zugang ermöglicht und daher auch in einem säkular geprägten Kontext anschlussfähig ist. Er schreibt: „Mein Interesse ist jedoch, Christsein als Lebensform zu plausibilisieren und das dürfte durch Beobachtbares und damit unmittelbar Nachvollziehbares am besten gelingen.“⁴²⁶ Im Plural der faktisch vorfindbaren christlichen Lebensformen sucht er mit der Formulierung im Singular ‚Lebensform‘, das, „... was Christen in der Unterschiedlichkeit ihrer Lebenssituationen und -Stile gemeinsam ist und damit auch verbindet bzw. verbinden kann. Ich suche also nach dem beobachtbaren Gemeinsamen der Kommunikation des Evangeliums im Leben von Menschen.“⁴²⁷

Diese Weitungen der empirischen Wahrnehmung von Kirche sind hilfreich, da sie helfen, die Verengung der Wahrnehmung von Kirche allein auf die Institution (bzw. Organisation) oder aber auch die Interaktion - aber nur im Rahmen der Institution oder Organisation - zu vermeiden. Die ekklesiologische Wahrnehmung des Christsein als Lebensform bleibt eine ekklesiologische - wenn auch keine kirchensoziologische - da die Ekklesiologie immer auch die Interaktion auf der Mikroebene in den Blick nimmt und sich dabei nicht von der Mesoebene der Organisation oder Institution schon einengen lassen darf. Aber auch diese Erweiterung bedarf der nochmaligen Erweiterung durch die theologisch bestimmte Funktion auf der Makroebene und die Dimension der Geistgemeinschaft, die auch nicht auf die Ebene der Organisation bzw. Institution eingeengt werden kann.

Das bedeutet aber, wenn die Ekklesiologie der Raum der Verortung des Pfarrberufes ist, dass, auch wenn sie Dienstherr und Arbeitgeber ist, nicht die verfasste Kirche diesen Raum umfasst, sondern ein Christentum als Lebensform, das empirisch wahrnehmbar auch theologisch verstanden werden muss.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass das Marginalisieren der Theologie in der ekklesiologischen Diskussion, die u.a. Laube und Karle wahrnehmen durch die Dominanz der Organisationsperspektive in den Reformdebatten genau so zu konstatieren ist: ‚Theologieförderung‘ (Laube), Theologie als ‚ornamentales Beiwerk‘ (Karle), das schmückt, das Legitimationsfunktionen ausübt aber substantiell und essentiell Kirche nicht mehr bestimmt. Das ist ein Problem, da die essentielle Bestimmung von Kirche aus den genannten Gründen eine theologische ist. Interaktion, Funktion und Organisation sind dieser nachgeordnete Perspektive. Das Andere, das durch die theologische Perspektive in Kirche eingezeichnet ist, und nur dieses Andere, ermöglicht ihr anders zu sein. Lebensformen und Verfasstheit des Christentums verlieren ihr Eigentliches ohne dieses Andere. Sie sind dann ununterscheidbar zu der Fülle der anderen Funktionssysteme der

⁴²³ Christian Grethlein: Christsein als Lebensform. Eine Studie zur Grundlegung der Praktischen Theologie. Leipzig 2018

⁴²⁴ Ebd. S. 11ff

⁴²⁵ Ebd. S. 18ff

⁴²⁶ Ebd. S. 18

⁴²⁷ Ebd. S. 20

differenzierten Gesellschaft. Auch wenn eine empirisch-funktionale Profilierung ihr eine gesonderte, gesellschaftliche rein empirisch bestimmte Funktion zuordnen mag, bleibt sie, die Kirche bzw. christliche Lebensform, ein, den status quo stabilisierendes System neben anderen. Es ist zu fragen, ob ein solcher, stabilisierender Grundzug von Kirche oder christlicher Lebensform als einer gesellschaftlich funktionierenden Organisation überhaupt Potentiale hätte, auf die Anforderungen der Lebenswirklichkeiten eine Antwort geben zu können.

Auf der anderen Seite wäre - auch für die Aufgabe der Verortung einer Pastoraltheologie - zu prüfen, ob nicht in einer Ekklesiologie, die vor allem von der Dimension der Geistgemeinschaft entwickelt und damit vor allem theologisch bestimmt wird, nicht eher solche Antwortmöglichkeiten lägen. Statt von einer Funktion der Stabilisierung des status quo von einer Funktion der Öffnung auszugehen, und dieser Funktion der Öffnung dann die Interaktion in den verschiedenen Lebensformen nachzuordnen und erst dann in einem dritten Schritt die Organisation diesen ersten beiden unterzuordnen, könnte – so die Vermutung - helfen, Antworten auf die bedrängenden Seiten der Ambivalenzen fluider Lebenswirklichkeiten zu eröffnen. Die Organisation, die Mesoebenen, hätte in einer derart theologisch entworfenen Ekklesiologie, der Interaktion, der Mikroebene zu dienen und beide wären wiederum der Funktion der Öffnung als dem Raumgeben der Geistgemeinschaft verpflichtet.

In einer solchen Nachordnung der in gegenwärtiger Diskussion so dominanten Organisationsperspektive liegt, so die vorläufige Vermutung, ein konstruktives Potential im Blick auf die kirchlichen Reformbemühungen und eben auch im Blick auf das Verständnis des pastoralen Amtes im Versuch, eine Antwort auf die Herausforderungen der aktuellen Lebenswirklichkeiten zu geben.

Ein zentraler Begriff dieser Lebenswirklichkeiten scheint der Begriff der Freiheit zu sein. Eine möglichst selbstbestimmte Nutzung, der sich immens vergrößernden Zahl von jeweils zur Verfügung stehenden Möglichkeiten ist der Grundton, der durch verschiedene Skizzen der Lebenswirklichkeit hindurchschimmert. Individualität, Selbstinszenierung, Flexibilität und Beschleunigung - und auch Säkularisierung - reden von gewonnenen Räumen der Freiheit. Das Wachstum der Entscheidungsmöglichkeiten des Individuums legt den Gedanken nahe, dass die Freiheit des Einzelnen der Grundton der Gegenwart ist. Die Ambivalenz der Freiheit findet sich in den Ambivalenzen der Wirklichkeiten. Dass mit diesem Freiheitsgewinn auch Schatten verbunden sind, ist ebenso deutlich geworden, so dass neben der Sehnsucht nach Freiheit auch die Sehnsucht nach Geborgenheit, Ruhe, Kraft, Präsenz und Sinn als dominante Sehnsüchte der Menschen heute vorausgesetzt werden können. Diese sind im Zusammenhang mit den gewonnenen und gleichzeitig immer auch noch mehr ersehnten Freiheiten zu betrachten. Die Sehnsucht nach Ruhe, Präsenz, Kraft etc. sind im Kontext der Freiheit zu sehen. Es ist die Sehnsucht nach einer Ruhe in Freiheit, nach einer autonomen Präsenz, nach selbstbestimmter Kraft und so weiter.

Der Begriff ‚Freiheit‘ taucht häufig auch in kirchlichen Selbstbeschreibungen auf. Er scheint überraschenderweise vor allem dann eine Rolle, wenn die die Notwendigkeit der Organisationsförmigkeit von Kirche betont wird. Ein besonders prägnantes Beispiel ist ihre das Impulspapier der EKD, das Freiheit zum wesentlichen Bestimmungsgrund von Kirche macht: „Kirche der Freiheit“.⁴²⁸

⁴²⁸ Kirche der Freiheit, in: Kirche im Aufbruch. Schlüsseltexte zum Reformprozess, Leipzig 2012, S. 20-104

Aber auch in anderen Ansätzen protestantischer Ekklesiologie ist Freiheit der zentrale und bestimmende Begriff, z.B. ‚Institution der Freiheit‘ bei Laube⁴²⁹ oder ‚Organisation der Freiheit‘ bei Hauschildt⁴³⁰. Die possessive Zuordnung macht die besondere Bedeutung der Freiheit im evangelischen Selbstverständnis sehr deutlich. Freiheit ist der, oder zumindest ein, zentraler Begriff kirchlicher Selbstbestimmung.

Das hat in der Regel erst einmal gewichtige theologisch Gründe. Sowohl die paulinische Verbindung von Geist Gottes und Freiheit („Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ 2. Kor 3,17 - generell ist Paulus für Friedrich Wilhelm Horn der Theologe der Freiheit⁴³¹) als auch Luthers Betonen der Freiheit eines Christenmenschen seien hier exemplarisch erwähnt. Mit Laube lässt sich festhalten, dass die Freiheit das zentrale Merkmal des protestantischen Christentums ist.⁴³² Er schreibt: „Denn so sehr die Moderne als *Zeitalter der Freiheit* gilt, so sehr versteht sich nun zugleich das Christentum als *Religion der Freiheit* (kursiv im Original, CE).“⁴³³ Die Reformation hat nach ihm die untrennbare Zusammengehörigkeit von Christentum und Freiheit noch einmal besonders ins Zentrum gestellt.

Wenn auf der einen Seite aus theologischer Perspektive der Freiheit eine zentrale Stellung eingeräumt wird, auf der anderen Seite aber auch von einem organisationstheoretischen Blick auf die Kirche die Freiheit in das Zentrum der Selbstbeschreibung gestellt wird, ist die Frage hilfreich, was denn unter Freiheit überhaupt zu verstehen ist.⁴³⁴ Wenn, wie oben vermutet, die Dominanz eines ökonomisch verstandene Organisationsbegriff mit einer Marginalisierung der Theologie verbunden ist, wäre die Funktion des Gebrauches des Begriffes zu prüfen. Betonungen dienen zeitweise dazu, das Gegenteil des Betonten zu verstecken. Betonung der Freiheit würde dann eine Unfreiheit verschleiern. Was, wenn diese versteckte Unfreiheit zusammen hängt mit dem, was hier bisher überwiegend mit der Formulierung Nancys die ‚gewinnorientierte Verwaltung der Welt‘ genannt wurde? Eine andere Formulierung benutzend: Was, wenn die Unfreiheit eine gouvernementale Knechtschaft unter dem herrschenden Neoliberalismus ist?

Die Notwendigkeit der ‚Kunst nicht dermaßen regiert zu werden‘ (Foucault) würde übergangen und ignoriert, indem die Betonung der Freiheit verdeckt, dass man dermaßen regiert wird.

Aber stimmt es denn, dass es eine gouvernementale Knechtschaft gibt, dass wir dermaßen regiert werden - auch innerhalb des kirchlichen Denkens? Und wenn ja, von wem oder was?

Diesen Fragen wird später nachzugehen sein.⁴³⁵

⁴²⁹ Martin Laube: Institution der Freiheit, in: Albrecht: Kirche, S. 131ff

⁴³⁰ Eberhard Hauschildt: Organisation der Freiheit, in: Kirche im Aufbruch, S. 215ff

⁴³¹ Friedrich Wilhelm Horn: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“. Neutestamentliche Perspektiven, in ebd. S. 54

⁴³² Martin Laube: Freiheit als Thema der Theologie, in: Martin Laube (Hrsg.): Freiheit, Tübingen 2014, S. 3

⁴³³ Ebd. S. 2

⁴³⁴ Vgl. 7.3.

⁴³⁵ Vgl. 5.2.

II Pause - Anwege zur pastoraltheologischen Orientierung

Zur Bearbeitung der Ausgangsfrage ‚Wie kann unter den gegebenen Bedingungen das Pfarramt verantwortlich gelebt werden?‘ wurde in einer doppelten Weitung erst die gegebene Situation betrachtet und dann die Verflechtung des Pfarramtes in das Gebilde Kirche in den Blick genommen. Die eine, in Korrelation zu bringende Seite, die Wahrnehmung der zur Frage werdenden oder gewordenen Situation, wurde so entfaltet. In diesem zweiten Teil soll nun eine Orientierung gefunden werden, wie denn eine theologische Antwort sich zu dieser Situation generell positionieren könnte, bevor diese dann im dritten Teil gesucht werden soll.

Diese hier nun zu entwickelnde generelle Orientierung beginnt mit einer Sichtung zeitgenössischer pastoraltheologischer Entwürfe, die dann geordnet werden nach ihren ekklesiologischen Implikationen. Daran anschließend wird dann die oben sichtbar gewordene dominante Triebkraft hinter den Ambivalenzen der Lebenswirklichkeiten, die gewinnorientierte Art der Verwaltung der Welt, näher in den Blick genommen und mögliche Verhältnisse und Positionierungen von christlicher Theologie zu dieser Art der Verwaltung der Welt bedacht.

4. Zeitgenössische pastoraltheologische Entwürfe

Im Folgenden sollen verschiedene mehr oder weniger aktuelle pastoraltheologische Entwürfe betrachtet werden. Ziel ist es, einen groben Überblick über die verschiedenen Ansätze zu gewinnen.⁴³⁶ Diese Wahrnehmungen sollen erst einmal nur darstellend neben die Wahrnehmung der Situation gestellt werden.

4.1. Grözinger Das Amt der Erinnerung

Albrecht Grözinger hat keinen pastoraltheologischen Entwurf im engeren Sinne entfaltet, wohl aber einen wichtigen Impuls gegeben, indem er den Beruf der Pfarrerin oder des Pfarrers als 'Amt der Erinnerung'⁴³⁷ versteht. Am Ende seiner 1998 veröffentlichten Überlegungen zur Kirche in der postmodernen Gesellschaft versucht er, das Profil des Pfarrberufes auf dem Hintergrund der Anforderungen der Postmodernen in diesem

⁴³⁶ Die Darstellung der folgenden Entwürfe erfolgt in chronologischer Reihenfolge der Erscheinung der maßgeblichen Veröffentlichungen. Bei mehreren ähnlich bedeutenden Veröffentlichungen habe ich die rechnerische Mitte gewählt. Bei gleichem Erscheinungsjahr habe ich alphabetisch geordnet.

⁴³⁷ Albrecht Grözinger: Die Kirche – ist sie noch zu retten?. Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998, 3. Aufl. 2000

Erinnerungsamt zu fassen. Er sieht die Aufgabe, vor der die Kirche in der postmodernen Gesellschaft steht, darin, „...in ihrer Praxis die Tauglichkeit ... der biblischen Tradition inmitten der postmodernen Vielfalt der Weltanschauungen und religiösen Orientierungen Tag für Tag aufs Neue den Menschen plausibel zu machen.“⁴³⁸ Dieses Amt würde eine konstruktive Antwort auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen nach der Meinung Grözingers darstellen:

„Die Individualisierung der Lebenswelten und der Verdacht gegen die großen Erzählungen lösen die Verbindlichkeitsstruktur und die institutionellen Selbstverständlichkeiten der Vermittlung von kulturellen und religiösen Traditionsbeständen auf. Zugleich aber entsteht durch den Zwang zur Erfindung des eigenen Lebens ein neues Bedürfnis nach Tradition mittels derer das eigene Leben gestaltet werden kann. ... Die Postmoderne lässt Traditionen zerfallen und lechzt zugleich nach ihnen. Innerhalb dieser paradoxalen Struktur der Postmoderne kann das Pfarramt als Amt der Erinnerung eine neue Bedeutung gewinnen. Die Aufgabe eines solchen Amtes der Erinnerung bestünde darin, durch innovatorische Vergegenwärtigung den gefährdeten biblisch-christlichen Traditionsbestand zu erhalten. Das Pfarramt wäre dann der institutionelle Ort des biblisch-christlichen Gedächtnisses.“⁴³⁹

In Abgrenzung von u.a. Ernst Lange betont Grözinger, dass dann eben nicht die Kommunikation im Zentrum des Berufes wäre, sondern die Interpretation und das 'Stehen-für' der biblisch-christlichen Tradition. Der Pfarrer, die Pfarrerin nicht als Kommunikator, sondern als Interpret. „Pfarrerinnen und Pfarrer müssen nicht die besseren oder schlechteren Moderatoren sein, nicht die besseren oder schlechteren Manager, nicht die besseren oder schlechteren Show-Master, sondern sie müssen eintreten für eine bestimmte Tradition.“⁴⁴⁰

Als Konsequenz daraus ist das Pfarramt in erster Linie ein intellektuelles Amt, das in gewisser Analogie zum jüdischen Rabinat auf genau diese profilierte Aufgabe der Erinnerung beschränkt werden soll, also befreit werden muss von aller Verwaltungs- und Leitungstätigkeit innerhalb der Institution oder Organisation Kirche.

4.2. Josuttis Der Pfarrberuf als Mystagogie

Andersartigkeit – das ist für Josuttis der Ausgangspunkt seines pastoraltheologischen Ansatzes. 'Der Pfarrer ist anders'⁴⁴¹ so der Titel seines Buches von 1982, das eine weite Rezeption erfahren hat und in vielerlei Hinsicht prägend war für viele Theologinnen und Theologen.

Wenn man dieses Buch heute liest, fällt auf, wie sehr sich Josuttis nahezu abarbeitet in der Abgrenzung von einer von der dialektischen Theologie geprägten, pastoraltheologischen Grundeinstellung. Insofern ist es sicher auch ein Dokument einer bestimmten Auseinandersetzung, die heute so nicht mehr das Denken und Fühlen der Theologinnen

⁴³⁸Ebd. S. 135

⁴³⁹Ebd. S. 137

⁴⁴⁰Ebd. S. 139

⁴⁴¹ Manfred Josuttis: Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München 1982

und Theologen prägt. Auf der anderen Seite sind die grundlegenden Einsichten dieses Buches auch heute noch richtungsweisend.

Die Andersartigkeit, die festgestellt, gewünscht, gefordert oder gar beklagt werden kann⁴⁴², zieht sich für Josuttis durch alle Lebensbereiche des Pfarrers bzw. der Pfarrerin. Er diskutiert diese Andersartigkeit in den Feldern Amt, Gemeinde, Macht, Wort, Tod, Zeit, Geld, Sexualität und Frömmigkeit. Mir scheint vor allem im letztgenannten Feld der Faden angelegt zu sein, den er in seinen späteren Werken dann sehr profiliert entfaltet. Schon 1982 schreibt er: „Der Pfarrer ist anders. Er ist Bürge für die Wahrheit, Lebenskraft und Relevanz von Religion. Nachdem es keine heiligen Orte, Zeiten und Gegenstände mehr gibt, steht er als religiöses Symbol einigermaßen verloren in einer säkularisierten Gesellschaft.“⁴⁴³ Für ihn ist also hier schon der Pfarrer ein 'Bürge des Heiligen'.⁴⁴⁴

Genau diesen Ansatz profiliert er dann 14 Jahre später in seinem Buch 'Die Einführung in das Leben'. Es soll eine Grundlegung zu seinen bisherigen pastoraltheologischen Arbeiten bieten, die „... die Aufgaben, Schwierigkeiten und Chancen dieses Berufes neu, anders, realitätsgerechter beschreibt.“⁴⁴⁵

Grundlage dieser Beschreibung ist ein religionsphänomenologischer Zugang. In Abgrenzung zu von der dialektischen Theologie geprägten Ansätzen des Pfarrkonzeptes des Zeugens, die nach Josuttis einen dogmatischen Zugang wählen, und in gleichzeitiger Abgrenzung zu Ansätzen des Pfarrkonzeptes des Helfers, die von der Tiefenpsychologie (und anderen Humanwissenschaften) ausgehen – und dabei den transzendenten Horizont weitgehend ausgeblendet haben⁴⁴⁶, betont Josuttis, dass die Religionsphänomenologie die angemessenen Kategorien für das pastorale Arbeitsfeld liefert, „... weil sie das, wovon die Bibel erzählt, weder in dogmatischen Formeln einsperrt noch zu funktionalistischen Aussagen verdünnt.“⁴⁴⁷ In den gleichen Abgrenzungsbewegungen sieht er nicht mehr die Verkündigung (Zeuge) und nicht mehr die Seelsorge (Helfer), sondern den Gottesdienst im Zentrum.⁴⁴⁸

Die Religionsphänomenologie ist deshalb der hilfreiche Ausgangspunkt, weil sie damit rechnet, „..., dass es 'das Heilige' gibt, eine Wirklichkeit, die immer präsent, aber nicht immer zugänglich ist ...“⁴⁴⁹

Pfarrerinnen und Pfarrer sind 'Repräsentanten des Heiligen', ja: „... selbst ein religiöses Symbol“⁴⁵⁰, sie „... führen in die verborgenen und verbotenen Zonen des Lebens.“⁴⁵¹

Diese Zonen des Heiligen sind nicht nur oft verborgen, sondern auch in der modernen Gesellschaft verboten, „..., weil diese Macht [des Heiligen, Anm. CE] die einzig reale Alternative gegenüber den destruktiven Tendenzen des Mammonismus darstellt.“⁴⁵²

So sind Pfarrerinnen und Pfarrer für ihn nicht in erster Linie Zeugen oder Helfer, sondern Führer, Mystagogen, die an der Grenze zum Heiligen leben und arbeiten. Es geht um Grenzerfahrungen und Grenzüberschreitungen, Grenzöffnungen, Grenzannäherungen.

⁴⁴² Vgl. ebd. S. 12ff

⁴⁴³ Ebd. S. 200

⁴⁴⁴ Vgl. ebd. S. 195

⁴⁴⁵ Manfred Josuttis: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, S.9

⁴⁴⁶ Vgl. ebd. S. 15

⁴⁴⁷ Ebd. S. 18

⁴⁴⁸ Ebd. S. 19

⁴⁴⁹ Ebd. S. 18

⁴⁵⁰ Ebd. S. 19

⁴⁵¹ Ebd. S. 34

⁴⁵² Ebd. S. 20

„Pfarrerinnen und Pfarrer führen Menschen ... in die verborgene und verboten Zone des Heiligen. Ihr Dienst an der Gemeinde besteht also nicht vorrangig in den Akten von Verwaltung, wie sie in der Organisation erforderlich sind. Er besteht auch nicht zuallererst in den Angeboten von Unterhaltung, wie sie im Gemeindemilieu so beliebt sind. Pfarrerinnen und Pfarrer haben sich jenen Expeditionen und Exerzitien zu widmen, in denen, soweit das menschenmöglich ist, die Annäherung an den Machtbereich des Heiligen versucht wird.“⁴⁵³

4.3. Krieg Die anachoretische Existenz

Auch Krieg verortet die pastorale Identität in einem Grenzbereich, jedoch deutlich radikaler als dies u.a. Wagner-Rau macht. Es ist der Grenzbereich des ‚spekulativen Karsamstag‘⁴⁵⁴, „... zwischen Gethsemane und Ostern, Ostern und dem Jüngsten Tag ...“⁴⁵⁵

Es ist eine Verortung, die das Verhältnis zu Gesellschaft und Welt eher prophetisch apokalyptisch als apologetisch bestimmt und das eschatologische Moment als ‚Gegenrede‘ und Widerstand gegen eine innerweltliche Selbstgenügsamkeit, die ein Außen, ein *extra me* jenseits der Empirie, ein Wirklichkeit-Transzendentes⁴⁵⁶ schlichtweg negiert.

Ausgangspunkt der Überlegungen Kriegs ist der Blick auf die von Individualismus, Säkularisierung und Erlebnishunger geprägte Gesellschaft. Anders als andere pastoraltheologische Ansätze, findet er jedoch kaum Anknüpfungspunkte, sondern stellt vor allem Diastasen fest, in denen selbst ein theologischer Minimalkonsens, wie, dass es „... um die Praxis *coram Deo* und im Angesicht des Christus, wie sie sich in diesen Traditionen zur Sprache gebracht hat und wie sie immer wieder zur Sprache kommen will“⁴⁵⁷ geht, kaum mehr zu vermitteln ist.

Und genau in diesen Diastasen findet er den Ausgangspunkt der Suche nach pastoraler Identität.

„Produktiver für eine gegenwärtige Bestimmung pastoraler Praxis ... könnte sein, deutlicher die Diastasen zwischen dem oben formulierten Minimalkonsens und gesamt-gesellschaftlichen Entwicklungen nachzuzeichnen, d.h. sich in gesellschaftlichen Binnensichten hineinzubegeben, von denen aus verständlich wird, dass manche pastoralen Bemühungen vergeblich bleiben müssen, da sie von gesellschaftlichen Trends überholt sind.“⁴⁵⁸

Krieg sieht das Wesen unserer Gesellschaft mit Lyotard als Wettbewerbsgesellschaft und bestimmt genauer diesen Wettbewerb im Sinne Wittgensteins „... als Wettbewerb der Sprachspiele und Lebensformen, als deren Teilbereich diese Sprachspiele figurieren.“⁴⁵⁹

⁴⁵³ Ebd. S. 85

⁴⁵⁴ Gustav A. Krieg: Gefangene Gottes. Auf der Suche nach pastoraler Identität. Stuttgart 2000, S. 113

⁴⁵⁵ Ebd. S. 153 u.ö.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd. S. 43

⁴⁵⁷ Ebd. S. 20

⁴⁵⁸ Ebd. S. 23

⁴⁵⁹ Ebd. S. 29

Die grundlegende Änderung im Vergleich zu früher sei nun, dass einzelne Sprachspiele keine übergeordnete Funktion mehr haben, sondern alle im Wettbewerb auf gleicher Ebene stehen. „Diese Wendung von einer 'übergeordneten' Sprache und Lebensform zu unterschiedlichen gleich-geordneten Sprachen und Lebensformen ist zu registrieren.“⁴⁶⁰ Das erinnert an die Loytards Formulierung vom Ende der großen Erzählungen. Die Folge ist der Verlust eines ‚absoluten‘ Bezugspunktes⁴⁶¹, *extra me* Gottes⁴⁶² und damit auch der Verlust eines Standpunktes der Selbstbestimmung, der zu Widerstand befähigt. „Denn welchen Widerstand kann das Ich den neuzeitlichen Technologien und Erlebnisproduzenten, den Texten und Dateien, der Welt der ‚MegaSysteme‘ noch leisten, wenn es ... durch kein extra me angesiedeltes Vonwoher und Woraufhin bestimmt ist?“⁴⁶³ Eine weitere Folge dieses Verlustes einer Wirklichkeits-Transzendenz neben der Unmöglichkeit, die Welt als Ganze zu hinterfragen⁴⁶⁴, ist die Tendenz der Vereinnahmung aller Lebenswirklichkeiten in eine kommerzialisierbare Erlebnisrationalität. Auf diesem Freizeitmarkt der perfektionistischen Inszenierung von Erlebnissen hat die Kirche mit ihren Angeboten den Wettbewerb aber immer schon verloren, da sie mit der Freizeitindustrie nicht mithalten kann.⁴⁶⁵

Diese Tendenzen sieht Krieg nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Volkskirche. Über alles legt sich ein ‚hermeneutischer Schatten‘:

„Solche Trends lagern sich wie überwältigende hermeneutische Schatte über tradiert-gemeindliche Sprachspiele und Lebensformen; sie lassen jedes einzelne dieser Sprachspiele und jede einzelne dieser Lebensformen fraglich werden – nämlich geradezu versinken in der Vielfältigkeit ihrer möglichen (und eben sehr säkularen) Interpretationen; und es scheint zunächst zwischen jenem Minimalkonsens einer wie auch immer an „Dogmatiken“ zurückgebundenen (und pastoral repräsentierten) „Kirchlichkeit“ und zeitgenössischem Denken und zeitgenössischen Lebenspraktiken ... zunehmend weniger gemeinsame Verbindungen zu geben, aufgrund derer ein Gespräch möglich wäre.“⁴⁶⁶

Postulierung und Betonung der Radikalität der Diastasen führen zu beinahe apokalyptischen Zügen der Argumentation. Das radikal gedachte Gegenüber von Theologie und Gesellschaft hat die Konsequenz der Möglichkeit eines klaren Blickes und der unverblünten Erkenntnisse, dass zum einen die Gesellschaft sich von der Theologie so weit entfernt hat und so alle Anknüpfungspunkte verloren wurden, dass zum anderen die Welt selbst sich in einer radikalen 'Unordnung' befindet.

„Und vielleicht könnte sich ja, fasst man diese Frage nach der pastoralen Identität in ihrer Unterschiedenheit von anderen Möglichkeiten persönlicher und beruflicher Identität in Volkskirche und Gesellschaft als Verstehensprinzip und Handlungsimpuls einmal radikal, aus dieser Sicht zeigen, dass ... die Welt mehr in Unordnung ist, als dass ihr mit Appellen zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung aufzuhelfen wäre.“⁴⁶⁷

⁴⁶⁰Ebd. S. 20

⁴⁶¹ Vgl. ebd. S. 44

⁴⁶² Vgl. ebd. S. 43

⁴⁶³ Ebd. S. 44

⁴⁶⁴ Vgl. ebd. S.45

⁴⁶⁵ Vgl. S. 95ff

⁴⁶⁶ Ebd. S. 49

⁴⁶⁷ Ebd. S. 26

Entsprechend gewinnt seine Bestimmung in großer Nähe zur dialektischen Theologie die Konturen der Zeugenschaft. Das Kerygmatische wird programmatisch.⁴⁶⁸ Der Pfarrberuf wird ‚end-geschichtlich‘ orientiert gesehen.⁴⁶⁹ Es gilt, eine eschatologische Perspektive in einer teleologie- und eschatologielos gewordenen Welt⁴⁷⁰ wieder einzuzichnen. Das Pfarramt als ein Wächteramt, das von seinem eschatologischen Horizont her die Gemeinde schützen soll, zum einen vor der Depravation zu einem Geselligkeitsverein kultureller und sozialer Aktivitäten und zum anderen vor eben diesem Horizont vor Aktionismus, der in der Wettbewerbsgesellschaft der Erlebnisangebote nur zu Frustrationen führen kann.⁴⁷¹

Auch wenn die Nähe zu Karl Barth und der dialektischen Theologie überaus deutlich und auch von Krieg selbst betont wird, geht es ihm nicht um eine simple Renaissance dieser Theologie. Vielmehr nimmt er auch die Gefahren und problematischen Konsequenzen dieser theologischen Orientierung sehr deutlich in den Blick.⁴⁷² Da ist kein doktrinäres, elitäres, pfarrherrliches und dadurch auch herablassendes Dogmatisieren im Blick, wohl aber eine dogmatisch orientierte Bestimmung des Pfarrberufes⁴⁷³, die im „... Einsammeln von Fragmenten ...“⁴⁷⁴ begründet, diesem selber nur sich jeder Systematisierung verweigernde ‚Ferment‘ und Streifblicke jener anderen Wirklichkeit zuordnet⁴⁷⁵ und die selber in ihren „... praktisch-theologischen Folgerungen nur fragmentarisch sein“⁴⁷⁶ kann.

Entsprechend ist es eine anachoretische, gewagte und betende Existenz, die hier als pastorale Existenz angedeutet wird:

- Anachoretisch: aus dem oben skizzierten ist deutlich, dass die pastorale Existenz in eine gewisse Ferne und Fremdheit zur Welt und den dort herrschende Sprachspielen führen muss, „... eine Existenz der totalen Anachorese von allen Sprachspielen und Lebensformen der Welt.“⁴⁷⁷

Aber es geht noch weiter: Auch im Blick auf die Gemeinde und die Kirche führt die pastorale Existenz in die Anachorese, da auch dieser Lebensbereich von den innerweltlichen Tendenzen durchdrungen ist. Die Erfahrung von Fremdlingschaft in dieser Welt wurde von der Institution Kirche domestiziert und zur ‚dogmatischen Leerformel‘ depraviert, da sich die Kirche selbst in die Gesellschaft integrierte.⁴⁷⁸ „Es wäre also auch eine Anachorese aus der Gemeinde, ein Weg in die theologische Vereinzelung.“⁴⁷⁹ „Festzuhalten ist also ...an der Distanzierung pastoralen Bewusstseins von Volkskirche, Gemeinde und Gesellschaft. Ebenso bleibt also dabei zu verharren, dass mit alledem auch eine hermeneutische Distanzierung von den Welt-Sichten der Volkskirche und Gemeinden angezeigt ist ...“⁴⁸⁰

Pastorale Existenz ist entsprechend eine Außenseiterexistenz: Pfarrerinnen und Pfarrer sind „... Träger eines Wissens um die Außenseite der Welt, dass sie auch selbst zu

⁴⁶⁸ Vgl. S. 127

⁴⁶⁹ Vgl. S. 114

⁴⁷⁰ Vgl. S. 111

⁴⁷¹ Vgl. S. 150

⁴⁷² Vgl. u.s. S. 145 und S. 153

⁴⁷³ Vgl. S.107

⁴⁷⁴ Ebd. S. 152

⁴⁷⁵ Vgl. S. 153

⁴⁷⁶ Ebd. S. 27

⁴⁷⁷ Ebd. S. 105

⁴⁷⁸ Vgl. ebd. S. 115

⁴⁷⁹ Ebd. S. 105

⁴⁸⁰ Ebd. S. 115

Außenseitern macht.“⁴⁸¹ So ist „... das Wissen eines Pfarrers nicht in der lebendigen Gemeindearbeit, sondern mit den Gedanken an den Himmel und dem Kopf in den Büchern.“⁴⁸² Mit anderen Worten: Diese Außenseiterexistenz vereinzelt und ist gebunden an das Eschaton (das nicht auf die Erde zu reduzieren und nicht in das Präsensische auflösbar ist) und das Studium der Schriften.

- Gewagt: pastorale Existenz ist gewagte Existenz, weil das, was sie zu sagen hat, etwas ist, was kommt, dessen Wahrheit sich also erst erweisen wird. Sie ist getragen von einem „... Wissen um das unplausible Wagnis einer unplausiblen Antwort, auf deren end-gültige Verifikation sie nur neugierig sein können.“⁴⁸³ Das Zentrale ist „... das pastorale Wagnis, in einer zu Ende denkbaren Welt wieder neu zu beginnen.“⁴⁸⁴

- Betend: Das, was denn dann wirklich von diesen Außenseitern gewagt zu sagen ist, ist, wie oben angezeigt, nicht eine doktrinaire Dogmatik, sondern letztlich nur stammelndes Gebet. Der Pfarrer hat

„... eine eigentümlich ortlose Existenz in dieser Welt, eine Existenz der Fremdlingschaft: Skeptisch gegenüber allen menschlichen Möglichkeiten der Welt-Affirmation, weiß er doch zugleich, dass *sub specie crucis* alle Erwartung einer eschatologischen Welt-Affirmation die Erwartung in einen offenen Raum hinein ist, artikulierbar von Gethsemane her zunächst als zitterndes und zagendes Abba.“⁴⁸⁵

Dieser Abba-Ruf ist es, der „... von der Sprach-Gestalt aller pastoralen Dogmatik ...“⁴⁸⁶ allein übrig bleibt. Dieser Gebetsruf Jesu ist für Krieg das „... zentrale Paradigma dafür, dass pastorales Tun bei aller Akzeptanz humanwissenschaftlicher Diskurse angesichts ihrer Zu-Ende-Denkbarkeit und ihrer Auflösbarkeit im Nihil bloßer innergeschichtlicher „Entwicklungen“ in einen offenen Raum hinausgeschickt wird ...“⁴⁸⁷ Entsprechend kann dann alle pastorale Praxis als eine Praxis des Gebetes in diesen offenen Himmel hinein verstanden werden.⁴⁸⁸

Wenn also Krieg den Pfarrberuf am Ort des ‚spekulativen Karsamstags‘ lokalisiert, damit an einen Ort des Zwischens, des Wartens, einen Ort nach dem Scheitern, in einer teleologie- und eschatologielos gewordenen Welt⁴⁸⁹, einer Welt des ‚anthropologischen Schlafes‘, da „... nichts mehr zu machen ist ... da alles Zu-Denkende gedacht und alles Zu-Hoffende gehofft ist“⁴⁹⁰, dann ist eine entsprechende Haltung dieser Zwischenexistenz in der Fremde die des Träumens – und so endet er seine Überlegungen mit einem Nachwort über das Träumen. Es gilt es zu träumen – keinen Traum der Apokalypse, sondern einen ‚jenseits der Apokalypse‘, der diese jedoch als „...die Perspektivlosigkeit in der Perspektive ...“⁴⁹¹ in sich trägt. Einen ‚maßlosen Traum‘, der nicht nur die Kirche,

⁴⁸¹ Ebd. S. 120

⁴⁸² Ebd.

⁴⁸³ Ebd. S. 134

⁴⁸⁴ Ebd. S. 153

⁴⁸⁵ Ebd. S. 110

⁴⁸⁶ Ebd. S. 122

⁴⁸⁷ Ebd. S. 129

⁴⁸⁸ Vgl. ebd. S. 129f

⁴⁸⁹ Vgl. ebd. S. 111

⁴⁹⁰ Ebd. S. 111

⁴⁹¹ Ebd. S. 152

sondern die Welt, ja die Himmel träumt und der die Kraft gibt, das Wagnis einzugehen, „... in einer zu Ende denkbaren Welt wieder neu zu beginnen.“

4.4. Karle Der Pfarrberuf als Profession

Isolde Karle beginnt ihre Habilitationsschrift 'Der Pfarrberuf als Profession' mit der Feststellung der Problemlage:

„Durch die Individualisierungsprozesse seit Beginn der Moderne, insbesondere aber in den letzten Jahrzehnten, ist der Pfarrberuf in die Krise geraten. ... Die Kirche steht nicht mehr an der hierarchischen Spitze der Gesellschaft, sondern ist in der funktional differenzierten Gesellschaft zu einem Sozialsystem neben anderen geworden.“⁴⁹²

Daher ist es ihrer Wahrnehmung nach nicht mehr das Amt, dass die einzelne Person trägt, sondern die Person muss das Amt füllen und tragen, was zu einer Orientierungskrise und Überforderung führt. Wird das Pfarramt aber zum Ort der Selbstdarstellung des Individuums, dann leiden auch die Gemeinden.⁴⁹³ Ihr Ansatz ist nun entsprechend dieser Problemanalyse das Amt wieder zu stärken, indem es auf dem Hintergrund der Systemtheorie Luhmanns und der Professionstheorie Stichwehs in seiner Funktion in der Gesellschaft und dem Sozialsystem Kirche betrachtet wird. Mit einer soziologischen Beschreibung der kirchlich-professionellen Praxis will sie das Besondere des Pfarrberufes erfassen.⁴⁹⁴

Für Stichweh ist es das Charakteristikum einer Profession, dass sie eine verberuflichte Leistungsrolle in einem Funktionssystem der ausdifferenzierten Gesellschaft übernimmt und in dieser Übernahme eine bestimmte Berufsgruppe eine Monopolstellung einnimmt. Die zentrale Aufgabe dieser monopolisierten Berufsgruppe ist, durch Interaktion, verstanden als Kommunikation unter Anwesenden, eine Inklusion der Menschen in das entsprechende Funktionssystem zu ermöglichen. Mit anderen Worten: „... von Profession ist nur dort zu sprechen, wo eine Berufsgruppe ... das Inklusionsproblem eines Funktionssystems verwaltet.“⁴⁹⁵

Entsprechend hat für Karle der Pfarrberuf als Profession vor allem die Aufgabe, die zum Sozialsystem der Kirche und potentiell dazu gehörenden Mitglieder in das System Kirche einzubinden. Vor allem für Kirchenmitglieder, die nicht unmittelbar zur Kerngemeinde gehören, hat der Pfarrberuf eine zentrale Funktion, da er Erwartungssicherheit symbolisiert und somit den Zugang zu diesem Sozialsystem ermöglicht.⁴⁹⁶ Diese Erwartungssicherheit schafft Vertrauen, die der Schlüssel zur Integration darstellt. Und genau diese Erwartungssicherheit, die mit dem Amt verbunden sind, hat das Potential, die Person, die das Amt innehat, zu stabilisieren und zu tragen.⁴⁹⁷ Das Amt trägt also in gewisser Weise die Person. Karle betont aber die Wichtigkeit, Amt und Person zu trennen, und

⁴⁹² Isolde Karle: Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2008, S. 11

⁴⁹³ Vgl. ebd. S. 13

⁴⁹⁴ Vgl. ebd. S. 23

⁴⁹⁵ Stichweh, Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft, zitiert nach: Karle, Der Pfarrberuf als Profession, S. 42

⁴⁹⁶ Vgl. ebd. S. 53f

⁴⁹⁷ Vgl. ebd. S. 134

argumentiert aus der Perspektive der Amtsinhaber: „Es ist ... für eine Pfarrerin und einen Pfarrer elementar, ihr berufliches Selbst von anderen Aspekten ihrer sozialen Identität unterscheiden zu können ...“⁴⁹⁸

Neben dieser Notwendigkeit, die verschiedenen Aspekte der Lebenswirklichkeit zu unterscheiden, betont sie auf der beruflichen Ebene die Notwendigkeit der beruflichen Generalistenrolle. Sie zitiert Karl-Wilhelm Dahm, der schreibt: „... gesucht wird vielmehr die Kompetenz eines Generalisten, der innerhalb einer in Fragmentierung und Segmentierung auseinanderstrebenden Alltagswelt die Aufgabe einer geistlich-pastoralen Integration im sozialen Nahbereich der Gemeinde wahrzunehmen vermag.“⁴⁹⁹

Dabei ist nach der Überzeugung Karles vor allem der direkte Kontakt, die face-to-face Begegnung entscheidend. Es geht darum „... authentische, nicht virtuelle Begegnungen, um ein gemeinsam gepflegtes Sinnzentrum her zu ermöglichen.“⁵⁰⁰ Die Leiblichkeit dieser realen Begegnungen ist ihrer Meinung nach kaum zu überschätzen. Daraus folgt, dass die überschaubare, lokale Parochie die entscheidende und oft unterschätzte Form der Kirche ist⁵⁰¹, und dass vor allem kommunikative und soziale Kompetenzen für die Ausübung des Pfarrberufes erforderlich sind.

Daneben ist aber auch eine theologische Kompetenz notwendig, die einen „... differenzierten Umgang mit den Ursprungstraditionen des christlichen Glaubens und ... Auseinandersetzungen mit aktuellen kulturellen Strömungen ...“⁵⁰² ermöglicht. Denn gerade der Umgang mit der Ursprungstraditionen ist für sie von großer Bedeutung. Karle bezieht sich hier auf Jan Assmanns Überlegungen zum kulturellen Gedächtnis, der von der ‚gemeinsam bewohnten Vergangenheit‘ redet.

„Jede Kultur bildet etwas aus, was man ihre konnektive Struktur nennen könnte. Sie wirkt verknüpfend und verbindend, und zwar in zwei Dimensionen: Der Sozialdimension und der Zeitdimension. ... Was einzelne Individuen zu einem ... Wir zusammenbindet, ist die konnektive Struktur eines gemeinsamen Wissens und Selbstbildes, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt.“⁵⁰³

So ist für Karle die ‚kontrapräsentische Erinnerung‘ (G. Theißen) eine zentrale Aufgabe des Pfarramtes: „Pfarrerinnen und Pfarrer haben in der funktionsdifferenzierten Gesellschaft die Aufgabe diese Zirkulation [des kulturellen Sinns, Anm. von CE) und kontrapräsentische Erinnerung zu stimulieren.“⁵⁰⁴

Ihr Pfarrbild zusammenfassend endet Karle Ihre Habilitationsschrift mit folgenden Worten:

„Idealiter leiten professionelle Pfarrerinnen und Pfarrer die Gemeinden stimulierend, impulsgebend und koordinierend und fördern gerade so die Selbstständigkeit von Gemeindegliedern und Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Sie unterscheiden individuelle und berufliche, psychische und soziale Perspektiven und können deshalb sich selbst, ihre individuellen Überzeugungen und privaten

⁴⁹⁸ Ebd. S. 320

⁴⁹⁹ Dahm, [Art.] Pfarrer, Pfarramt, in: EKL, Göttingen, 3. Aufl. 1992, S. 1158, zitiert nach Karle, Pfarrberuf als Profession, S. 243

⁵⁰⁰ Ebd. S. 69

⁵⁰¹ Vgl. ebd. S. 243ff

⁵⁰² Ebd. S. 193

⁵⁰³ Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992, 7. Aufl. 2013, S. 16f. Vgl. Karle, Pfarrberuf als Profession, S. 224

⁵⁰⁴ Karle, Pfarrberuf als Profession, S. 230

Interessen im Dienst an der Gemeinde bei Bedarf souverän zurückstellen. Sie sind um Vertrauensbildung bemüht Sie vermitteln die Botschaft des Evangeliums nach allen Regeln der Kunst und versuchen, die Differenziertheit und den Reichtum der normativen und formativen Erzählungen des christlichen Glaubens in einer orientierungsbedürftigen und individualistischen Gesellschaft gemeinsam mit anderen Christinnen und Christen zu erinnern, zu deuten und zu vergegenwärtigen. Im Wissen um die Überkomplexität dieser Aufgaben und die Grenzen ihrer individuellen Steuerungs- und Gestaltungsmöglichkeiten vertrauen sie in all ihrem Tun gelassen auf das Wirken des Geistes Gottes.“⁵⁰⁵

Etwas später fügt sie zu diesen pastoraltheologischen Gedanken ihrer Habilitation Überlegungen zum Pfarrberuf im Kontext der Ökonomisierung. Sie sieht eine zunehmende Organisationsförmigkeit der Kirche, die mit einer wachsenden Orientierung an wirtschaftlichem und unternehmerischem Denken in der Kirche einhergeht.⁵⁰⁶ Sie schreibt: „Durch die Ökonomisierung der Kirche entsteht eine Eigendynamik der Organisation, die sich theologischen Beurteilungskriterien mehr und mehr entzieht. An die Stelle theologischer Steuerung tritt immer stärker eine managementförmige Steuerung. Theologie wird zur legitimierenden Zweitkodierung.“⁵⁰⁷ Entsprechend sieht sie auch den Pfarrberuf im Sog der Ökonomisierung.⁵⁰⁸ Sie fordert:

„Pfarrerinnen und Pfarrer arbeiten in vielfacher Hinsicht unter Marktbedingungen und sind doch herausgefordert, der Ideologie des Marktes nicht einfach zu folgen. Dies erfordert eine eigene pastorale Lebenskunst. Humor, Gelassenheit und Demut sind christliche Tugenden, die der pastoralen Lebenskunst, ‚anders anders zu sein‘ (Dober), förderlich sein können.“⁵⁰⁹

4.5. Wagner Rau

Das Amt an der Schwelle

Ulrike Wagner-Rau arbeitet mit räumlichen Metaphern, um die Konturen des Pfarrberufes zu bestimmen. Es ist die Schwelle, an der sie das Pfarramt situiert, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zum einen ist es die Schwelle des Übergangs in eine neue Situation, in die das Pfarramt durch die Veränderungen, zu denen die Kirche aufgrund der veränderten Rahmenbedingungen gezwungen ist.⁵¹⁰ Zum anderen ist es aber auch die Schwelle, in der Pfarrerinnen und Pfarrer in einer pluralen Gesellschaft Menschen begegnen an den Grenzen des Innen und Außen der Kirchlichkeit.⁵¹¹ Und schließlich ist die Schwelle ein Ort der Dynamik, an dem das Bleiben kein Dauerzustand sein kann, sondern Bewegung impliziert.⁵¹² In diesem letzten Punkt sieht sie die geistliche Aufgabe, vor die Pfarrerinnen

⁵⁰⁵ Ebd. S. 328f

⁵⁰⁶ Karle, Isolde: Kirche im Reformstress. Gütersloh 2010, S. 195.

⁵⁰⁷ Ebd. S. 258f

⁵⁰⁸ So der Titel des vorletzten Kapitels ihres Buches, ebd. S. 191ff

⁵⁰⁹ Ebd. S. 222. Zur Formulierung ‚anders anders zu sein‘ vgl. u. S. 92ff

⁵¹⁰ Vgl. Ulrike Wagner-Rau: Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels, Stuttgart 2009 u.a. S. 1+13

⁵¹¹ Vgl. ebd. S. 41 ff

⁵¹² Vgl. ebd. S. 16

und Pfarrer heute gestellt sind: „... hier liegt die geistliche Herausforderung der Schwelle im eigentlichen Sinn: Sie ist der Ort der Auflösung der Sicherheit.“⁵¹³

Wichtig ist ihr, den Pfarrberuf in der Dynamik der Notwendigkeit der Veränderungen innerhalb der Kirche zu betrachten. Wie Josuttis, der aufgrund der Herrschaft der Ökonomie die Zone des Heiligen als eine in unserer Gesellschaft verbotene Zone empfindet, sieht sie in der zunehmenden Dominanz des ökonomischen Denkens eine zentrale Rolle der Probleme dieser Gesellschaft, die auch in diesen Veränderungsprozessen wirken. Es ist die Ökonomisierung, die eine Sehnsucht nach mehr in den Menschen weckt: „Jedenfalls weckt die fast durchgehende Ökonomisierung aller gesellschaftlichen Bereiche offenkundig auch die Sehnsucht, im Leben mehr an Bedeutung zu finden und Menschenfreundlicheres zu gestalten als Konsum und Profitmaximierung.“⁵¹⁴ In diesem Zusammenhang warnt sie auch davor, dass in den kirchlichen Umgestaltungsprozessen in der Aufnahme unternehmerischer Methoden und Metaphern das eigentlich theologische zu verlieren:

„Die sehr bereitwillige Adaption einer systemfremden Sprache ist ein empfindlicher Anzeiger eines problematischen Vorgangs, in dem nicht nur das Lernen von, sondern die Identifikation mit einer Rationalität stattfindet, deren Logik – kritisch angeeignet – hilfreich und unterstützend sein kann, die theologische Denkweise aber nicht ersetzen darf.“⁵¹⁵

Auch in dem postulierten Handlungsziel der Mission sieht sie die ökonomische Wachstumsmetapher im Hintergrund, die zu unrealistischen Überforderungen führt. „Im Kontext des modernen Kapitalismus ist 'Wachstum' eine ideologisch besetzte Metaphorik: Sie ist untrennbar mit der Ökonomisierung des gesellschaftlichen Lebens verbunden. ... Leistungsanforderungen steigen und überfordern viele Menschen.“⁵¹⁶ Deshalb schlägt sie vor, nicht das missionarische Wirken in den Vordergrund als handlungsleitendes Ziel von Kirche zu stellen,⁵¹⁷ sondern das Leitbild der Gastfreundschaft.

„Während die Mission eine deutliche Bewegungsrichtung hat, nämlich hinauszugehen in die Welt, um hineinzuziehen in die Gemeinschaft der Kirche, schwingen in der Gastfreundschaft die Türen in beide Bewegungsrichtungen: ... Man kann kommen, und man kann gehen. ... Es ist Zeit für Prozesse langsamer Annäherung, Raum für ein Erkunden von Nähe und Distanz von Differenz und Übereinstimmung.“⁵¹⁸

Gastfreundschaft ist ein performativer Akt der Grenzüberschreitung.⁵¹⁹

Von diesem Leitbild der Gastfreundschaft aus bestimmt sie das Pfarramt als ein Amt an dieser Schwelle, das öffentlich, vermittelnd, einladend und entlassend, leitend, begrenzt und vernetzt und geistlich ist.⁵²⁰

⁵¹³ Ebd. S. 135

⁵¹⁴ Ebd. S. 44

⁵¹⁵ Ebd. S. 75

⁵¹⁶ Ebd. S. 94

⁵¹⁷ Vgl. ebd.

⁵¹⁸ Ebd. S. 99

⁵¹⁹ Vgl. ebd. S. 98

⁵²⁰ Vgl. ebd. S. 120 ff

Interessanterweise – und vielleicht auch irritierenderweise – nimmt sie in ihrem pastoraltheologischen Entwurf kaum Bezug auf ihre Habilitationsschrift zur Kasualpraxis, obwohl sich dort einige sehr hilfreiche Impulse zur weiteren inhaltlichen Bestimmung dieses Amtes an der Schwelle finden. Das, was sie dort über die Kasualpraxis schreibt, lässt sich auch auf den Pfarrberuf im Allgemeinen ausweiten.

Auch hier benutzt sie eine räumliche Metaphorik, in dem Sie die Kasualrituale versteht als „... Inszenierung eines Möglichkeitsraumes, in dem das je eigene Leben mit seinem Erfahrungshorizont bestätigt werden und zugleich dieser Erfahrungshorizont transzendiert werden kann.“⁵²¹ Natürlich handelt es sich bei diesem Raum nicht um einen geographisches Gebiet, sondern eine Art von Raum, die Foucault mit dem Begriff Heterotopie bezeichnet, eine Art Zwischenraum, der den normalen Ablauf der Zeit unterbricht.⁵²²

Im Hintergrund steht die Vorstellung des intermediären Raumes des Psychoanalytikers Donald W. Winnicotts. Dieser intermediäre Raum ist nach Winnicott fundamental wichtig in dem Prozess der Entstehung von Identität. Es ist eine Intermediarität, eine Art „... Zwischenbereich zwischen dem Subjektiven und dem, was objektiv wahrgenommen wird.“⁵²³, ein Zwischenraum zwischen Mutter und Kind, der „...sich dann in der Gestalt einer guten Beziehung zum verinnerlichten guten Objekt...“⁵²⁴ konstituiert.

Einen solchen Zwischenraum gilt es nach Wagner-Rau in der Kasualpraxis zu inszenieren. Einen Raum in dem die eigene Lebensgeschichte – aus Anlass eines Bruches oder Überganges - neu erzählt werden kann. „Die Kasualpraxis bietet Raum und ein personales Gegenüber, um Lebensgeschichte zu (re)konstruieren, und zwar dann, wenn in schicksalhaften Momenten ein besonderer Bedarf danach besteht.“⁵²⁵

Im Hintergrund steht hier die auch oben erwähnte Bedeutung der Selbsterzählung⁵²⁶ zur Findung und Gestaltung einer Identität. Wagner-Rau zitiert Giddens, um diese Bedeutung zu belegen:

„Die Identität einer Person ist also begründet in der Fähigkeit „to keep a particular narrativ going“, in der kontinuierlichen Fortsetzung einer Selbsterzählung, die in ausreichendem Maß Ereignisse der Außenwelt integriert, um in Kommunikation mit anderen Menschen bleiben zu können, die eine innere Stimmigkeit hat, die bewusste und ... unbewusste Anteile hat und die – wenn es die Geschichte eines religiösen Menschen ist – eine Beziehungsgeschichte mit einem anderen, die menschliche Realität und Möglichkeit transzendierenden Gegenüber ist.“⁵²⁷

Dieser Raum, der durch die Kasualpraxis inszeniert wird, ist vor allem ein Segensraum, ein Raum, in dem der Segen Gottes Raum gewinnt und die Menschen erfüllend verändert.

„Als Gesegnete werden sie begrüßt und aufgenommen mit allem, was sie mitbringen aus ihrer Geschichte. Gesegnet öffnet sich ihnen der Spielraum, in dem

⁵²¹ Ulrike Wagner-Rau: Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft. Stuttgart 2000, 2. Aufl. 2008, S. 128

⁵²² Wagner-Rau schreibt zu diesem Begriff Foucaults: „Heterotopien sind Zwischenräume, die quer zur herkömmlichen Zeit stehen, indem sie den Alltag unterbrechen.“ in: Ebd. S. 18

⁵²³ Donald W. Winnicott: Übergangsobjekte und Übergangsphänomene, in: Ders.: Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse, Frankfurt 1983, S. 302. Zitiert nach: Wagner-Rau: Segensraum, S. 106

⁵²⁴ Ebd. S. 110

⁵²⁵ Ebd. S. 135

⁵²⁶ Vgl. 2.1.7.

⁵²⁷ Wagner-Rau: Segensraum, S. 96 (Zitat aus: Anthony Giddens: Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Modern Age, Cambridge 1991, S.54)

sie ihre Geschichte neu (er)finden und verwandeln können. Als Gesegnete gehen sie schließlich mit der Verheißung von Zukunft wieder hinaus in den Alltag.“⁵²⁸

Diese hier von ihr skizzierte Notwendigkeit der Inszenierung eines solchen Raumes im Blick auf die Kasualpraxis scheint allgemein für ihre Sicht des Pfarrberufes, auf der Schwelle von Bedeutung.

4.6. Becker Ein normaler Beruf

Dieter Becker konstatiert in seinem Artikel „Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie“⁵²⁹ ein epistemologisches Defizit aller von ihm untersuchten pastoraltheologischen Modelle. Auch wenn es sich dabei nur um sieben Entwürfe handelt,⁵³⁰ postuliert er ein allgemeines Auseinanderfallen von Theorie und Praxis in der Pastoraltheologie. Er sieht „... eklatante Brüche und Diskrepanzen zwischen Berufspraxis und Berufstheorie ...“⁵³¹ Die Modelle seien ‚wirklichkeits-fremd‘.⁵³² Diese Brüche wurzeln für ihn in einem aktuellen Grunddilemma evangelischer Theologie: „Das Fehlen einer der heutigen Wirklichkeitswahrnehmung angemessenen Erkenntnistheorie bzw. –methode in der theologischen Theoriebildung.“ Der Fehler der Theologie ist seiner Meinung nach das Festhalten an einem hermeneutischen Ansatz.

„Die theologische Hermeneutik scheint an ihre Grenze bzw. an ihr erkenntnistheoretisches Ende gekommen zu sein. Sie vermag es nicht mehr, empirische Wirklichkeitserfahrungen und hermeneutische Deutungen lebensrelevant zu artikulieren. Sie erweist sich ... als wenig tragfähig, die Diskrepanzen zwischen Theoriebildung und Praxiswirklichkeit ... angemessen und sachgerecht zu überbrücken.“⁵³³

Auch wenn er offenlässt, welche Methode theologischer Wirklichkeitswahrnehmung seiner Meinung nach an die Stelle der Hermeneutik treten soll, wird zumindest deutlich, dass er sich allein an der empirischen Wirklichkeit orientieren möchte. Aus dieser Orientierung folgt für ihn in erster Linie, dass der Pfarrberuf ein normaler Beruf ist. Die Betonung der Andersartigkeit, wie Josuttis sie unter anderem vorgenommen hat, ist für ihn mit der Wirklichkeit der Praxis nicht vereinbar. In zweiter Linie folgt aus dieser ‚Wirklichkeitsorientierung‘ die Feststellung, dass „... die ‚Ökonomisierung der Kirchen‘ ein wichtiges Element der zukünftigen Kirchenentwicklung ...“⁵³⁴ ist und bleibt. Entsprechend setzt sein pastoraltheologischer Vorschlag genau dort an, in einem Bild einer ökonomisierten Kirche, die sich in Flexibilisierung und Profilierung die Lösung der Probleme verspricht.

⁵²⁸ Ebd. S. 182

⁵²⁹ Dieter Becker: Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie, in: Deutsches Pfarrblatt 10/2008, S.524-530

⁵³⁰ Es handelt sich um den auch hier beachteten Entwurf von Karle, sowie um die Ansätze von Pohl-Patalong, Klessmann, der EKKW, der EKBO, der EKHn und der Pfarrvereine.

⁵³¹ Becker: Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie, S. 528

⁵³² Vgl. ebd.

⁵³³ Ebd.

⁵³⁴ Ebd. S. 529

„Ein Theoriemodell muss sich der Vielfältigkeit der unterschiedlichen Anforderungen anpassen und über eine gegenseitige Profilierung sowohl der konkreten Stellen als auch der Gaben der Bewerberinnen und Bewerber, diesen in möglichst großer Effizienz entsprechen. So „... wäre ein Zusammenspiel der Praxiswirklichkeit und der Berufstheorie möglich.“⁵³⁵

4.7. Dober Die pfarramtliche Existenz als ‚Anders-anders-sein‘

Wie bei allen hier dargestellten Ansätzen findet sich auch bei dem Ansatz den Hans Martin Dober - bei ihm nicht ausführlich entfaltet, sondern eher kurz skizziert - die Feststellung der Irritation und Unklarheit, was denn das Profil des Pfarrberufes heute sein kann, beziehungsweise was für ein Profil heute hilfreich sein könnte.⁵³⁶ Dober geht davon aus, dass eine solche Bestimmung eines hilfreichen Profils nicht ohne Berücksichtigung der in unserer Gesellschaft herrschenden Plausibilitätsstrukturen zu erreichen ist. Der Markt und die ökonomischen Paradigmen sind seiner Überzeugung nach so dominant, dass sie alle Lebensbereiche der Gesellschaft durchdrungen haben und bestimmen, somit auch die Erwartungen und Anforderungen, die an die Pfarrerinnen und Pfarrer gestellt werden. Gemeindeleitung wird entsprechend nicht mehr mit Hilfe der Metapher ‚Steuerung eines Schiffes‘ entsprechend der ursprünglichen Wortbedeutung Kybernetik beschrieben und verstanden, sondern als Management. Nicht der Zielhafen bietet die Orientierung, sondern Gemeindeleitung wird „... unter dem Leitstern des Managements an den Maximen von Kunden- und Produktorientierung ausgerichtet.“⁵³⁷ Diese Allgegenwart des Marktes, die für Dober religiöse Züge hat⁵³⁸, implementiert in jedem Individuum den Imperativ, ein ‚unternehmerisches Selbst‘ zu sein. Dober bezieht sich hier auf den oben erwähnte⁵³⁹ Soziologen Bröckling, der in diesem imperativen Leitbild ein ‚Subjektivierungsregime‘ sieht mit einer eigenen symbolischen Ordnung. Er zitiert Bröckling:

„Die Anrufungen des unternehmerischen Selbst sind totalitär. Ökonomischer Imperativ und ökonomischer Imperialismus fallen darin zusammen. Nichts soll dem Gebot der permanenten Selbstverbesserung im Zeichen des Marktes entgegen. Keine Lebensäußerung, deren Nutzen nicht maximiert, keine Entscheidung, die nicht optimiert, kein Begehren, das nicht kommodifiziert werden könnte.“⁵⁴⁰

⁵³⁵ Ebd. Die betonte Wahrnehmung der Vielfalt des Faktischen und der Größe der Diversitäten ist wohl eine Stärke dieses Ansatzes. Er wirft allerdings auch Fragen auf: Was ist die Wirklichkeit? Wenn wirklich ist, was wirkt, dann gibt es aus theologischer Sicht vielleicht eben doch mehr als das empirisch Mess- und Erfragbare. Oder genauer: Wie messe ich die Empirie? Die Diskussion zwischen quantitativen und qualitativen Untersuchungen ist hier zu führen. Weiter ist zu fragen: Wenn es mehrere Wirklichkeiten gibt, welche Wirklichkeit hat normative Kraft – oder sollte sie haben? Ist es vielleicht nicht gerade sinnvoll, der sicher vorhandenen Normativität der faktischen Ökonomisierung auch des Geistlichen eine Normativität von etwas ganz anderem entgegenzusetzen, da vielleicht diese Ökonomisierung dem Geistlichen doch eigentlich widerspricht? Diesen Fragen wird weiter unten nachzugehen sein.

⁵³⁶ Dober, Hans Martin: Pfarrer sein unter Markt-Bedingungen. Das geistliche Amt zwischen Management und Unternehmertum. In: Deutsches Pfarrerblatt 4/2009, S. 196-201

⁵³⁷ Ebd. S. 196

⁵³⁸ „... einer umfassenden Plausibilität zufolge scheint der Markt heute die letzte Instanz zu sein: der Markt als das Überindividuelle, Transzendierende und Transzendente...“, ebd. S. 197

⁵³⁹ Vgl. 2.1.3.

⁵⁴⁰ Ebd. S. 197f. Zitiert aus Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 283

Da diese Forderungen und Plausibilitäten des ökonomischen Paradigmas omnipräsent sind, betreffen sie nach Dober auch Kirche und Pfarrerinnen und Pfarrer. Der Umgang mit diesen dominanten Plausibilitäten kann für Kirche Dobers Meinung nach jedoch immer nur ambivalent sein: Zum einen beherrschen die Marktbedingungen den Raum, in dem auch Kirche agiert und agieren muss, mit anderen Worten: gibt die Ökonomie die Spielregeln vor, nach denen auch Kirche als Teil dieser Gesellschaft spielen muss. Auf der anderen Seite jedoch ist es dem Wesen der Kirche zu eigen und ihre Aufgabe, diese Wirklichkeit in den Horizont einer ganz anderen Wirklichkeit zu stellen.

„Die andere Seite ist, dass all diese endlichen Verhältnisse in die Dimension des Unendlichen gestellt werden müssen, damit eine befreiende und lösende Erfahrung mit der Erfahrung des Marktes stattfinden kann. Dazu bedarf es der Kompetenz nicht nur zum organisierenden, sondern auch zum symbolischen Handeln. ... Das symbolisierende Handeln der Kirche muss es mit der ‚symbolischen Ordnung jenes Kraftfeldes ‘ aufnehmen, in dem Bröckling zufolge ‚die Maxime, handle unternehmerisch!‘ zur übergreifenden Richtschnur der Selbst- und Fremdenführung erhoben worden ist.“⁵⁴¹

Aufgabe der Kirche und des Pfarrers, der Pfarrerin ist es demnach, befreiende Erfahrungen von und mit den Erfahrungen einer von der Ökonomie beherrschten Wirklichkeit zu eröffnen. Dazu bedarf es der theologischen Reflexion, die gemeinsam mit der symbolisierenden Kompetenz das Wesen des notwendigen Profils des Pfarrberufes ausmacht. Bezugnehmend auf Schleiermacher schreibt Dober: „Die mit der symbolisierenden Kompetenz verschwisterte theologische Reflexion macht ihn zum Geistlichen ...“.⁵⁴² Indem die Erfahrungen in einen anderen Wirklichkeitshorizont gestellt werden, können neue Erfahrungen mit diesen Erfahrungen gemacht werden. „Pfarrer und Pfarrerinnen sind zur Eröffnung dieser anderen Perspektive berufen.“⁵⁴³ Es ist eine Vermittlungsaufgabe auch zwischen der „... wirklichen Gestalt der Kirche vor Ort und der Idee ihrer Gemeinsamkeit...“⁵⁴⁴, die nach Dober zunehmend die individuelle Person des Pfarrers / der Pfarrerin zu tragen hat, da die Institution dies nicht mehr erfüllen kann. Aus diesem Gedankengang kommt Dober zu dem Schluss, dass diese Vermittlungsaufgabe in einer Lebenskunst gelingen kann, die er mit der Formulierung Bröcklings ‚anders anders sein‘ bezeichnet. Hinter dieser Formulierung steckt der Versuch auszudrücken, vom Imperativ des Marktes anders zu sein, sich zu unterscheiden. Es ist seine Formulierung einer Richtung, einer Antwort auf die Frage Bröcklings: „Wie dem Paradox einer Anrufung entgegen, die vereinheitlicht, indem sie Unterschiede stark macht?“⁵⁴⁵ Was das ‚Anders-anders-sein‘ bedeuten kann, präzisiert Dober unter Rückgriff auf das paulinische $\omega\varsigma\ \mu\eta$: „Anders anders zu sein heißt in diesem Zusammenhang nicht aus ökonomischen, sondern aus theologischen Gründen anders zu sein“⁵⁴⁶, sich das Ideal des Selbstseins nicht von den symbolischen Ordnungen des ökonomischen Paradigmas vorgeben zu lassen, sich dem Imperativ der permanenten Selbstoptimierung nicht zu beugen, sondern „diese Idealisierungen ... zu korrigieren an den höchsten Gütern, für die

⁵⁴¹ Dober: Pfarrer sein ..., S. 199

⁵⁴² Ebd.

⁵⁴³ Ebd.

⁵⁴⁴ Ebd. S. 199f

⁵⁴⁵ Bröckling, Das unternehmerische Selbst, S. 285

⁵⁴⁶ Ebd. S. 200

die Theologie steht.“⁵⁴⁷ Der Pfarrer als Lebenskünstler ‚anders anders zu sein‘, der so etwas - theologisch reflektiert - Anderes symbolisiert.

4.8. Grethlein Ein theologischer Beruf

Christian Grethlein sieht den Pfarrberuf vor allem als theologischen Beruf⁵⁴⁸, den Pfarrer entsprechend vor allem als Theologen. Allein schon die wichtigste Zulassungsvoraussetzung für die Ergreifung dieses Berufes, nämlich ein Hochschulstudium der Theologie, weist für ihn in die Richtung dieser Bestimmung. Theologie versteht der dabei funktional als eine Vermittlungsaufgabe: sie soll die Kommunikation des Evangeliums in den jeweils verschiedenen Kontexten fördern.⁵⁴⁹ Dabei ist diese Kommunikation nicht nur Aufgabe der Amtsträger, sondern geschieht im Sinne des Priestertums aller Gläubigen an vielen verschiedenen Orten durch viele verschiedene Menschen in unterschiedlichen Kontexten. „Die christliche Gemeinde ist nach reformatorischer Einsicht eine ‚Interpretationsgemeinschaft‘, deren Ziel die Kommunikation des Evangeliums ist.“⁵⁵⁰ Mit einer steigenden Öffentlichkeit des Kontextes, steigen die Ansprüche an die Pluralismuskompetenz, die wiederum eine zunehmende, durch akademisches Studium erworbene, wissenschaftliche, theologische Kompetenz erfordert.⁵⁵¹ Das bedeutet zum einen, dass der Öffentlichkeitsbezug für das Pfarramt kennzeichnend ist⁵⁵², zum anderen aber, dass der Pfarrer auch die in dem EKD Impulspapier ‚Kirche der Freiheit‘⁵⁵³ skizzierten Rolle eines ‚leitenden Geistlichen‘ übernehmen muss, der wiederum andere ehrenamtlichen (oder auch haupt- oder nebenamtliche) Gemeindeglieder anleitet und qualifiziert, die Aufgabe der Kommunikation des Evangeliums in anderen - auch privateren Kontexten- zu übernehmen. Die Aufgabe des Pfarrers / der Pfarrerin als Theologe / Theologin besteht also dann in zweierlei: zum einen als ‚leitender Geistliche‘ / ‚leitende Geistliche‘ andere Gemeindeglieder theologisch zu qualifizieren, zum anderen aber auch selber durch die Kenntnisse der biblischen Tradition Bezugspunkte zu der individuellen Biographiearbeit der Einzelnen zu suchen. Eine reine Positionierung auf einer Metaebene, auf der ‚nur‘ die Mitarbeitenden qualifiziert werden, für die eigentliche Kommunikation des Evangeliums zu sorgen, ist also bei Grethlein nicht intendiert, auch wenn sich manche Stellen so lesen lassen.⁵⁵⁴ Darüber hinaus ist es die Aufgabe der Pfarrperson, ihre theologische Urteilsfähigkeit, die eine „... inhaltlich klare Orientierung am Evangelium ...“⁵⁵⁵ impliziert, auch in die Reformprozesse der Kirche einzubringen, da diese „theologische Urteilsfähigkeit ... für die Tätigkeit der Institution Kirche fundamental ...“⁵⁵⁶ ist.

⁵⁴⁷ Ebd.

⁵⁴⁸ U.a.: Grethlein, Christian: Praktische Theologie, Berlin 2012, S. 478

⁵⁴⁹ Vgl.: Grethlein, Christian: Pfarrer – ein theologischer Beruf, Frankfurt 2009, S. 106ff

⁵⁵⁰ Grethlein: Praktische Theologie, S. 478

⁵⁵¹ Vgl. Grethlein, Pfarrer, S. 111 und S. 122

⁵⁵² Vgl. ebd., S. 122

⁵⁵³ Vgl. EKD: Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, S. 71 ff, Vgl. auch: Grethlein: Pfarrer: S. 77ff und S. 133

⁵⁵⁴ Vgl. u.a.: Grethlein, Pfarrer, S. 122.

⁵⁵⁵ Ebd., S. 126

⁵⁵⁶ Ebd.

Grethlein stellt eine Transformation der Institution Kirche in eine Organisation fest, die in den ökonomischen Zwängen wurzelt, die eine klare, theologisch begründete Zielbeschreibung braucht⁵⁵⁷, und daher von den zu einer solchen theologischen Urteilsfähigkeit befähigten, akademisch ausgebildeten Pfarrern als Theologen auch kritisch zu begleiten ist. Auf der anderen Seite aber stellen die „... als Übergang von der Institution zur Organisation gedeuteten Transformationen der Kirche ... den empirischen Rahmen für die ... Veränderungen im Pfarrberuf dar.“⁵⁵⁸ Aufgabe ist es also, diesen prägenden Rahmen durch eine inhaltliche Orientierung am Evangelium wiederum zu prägen.

Die eigentliche Aufgabe und das eigentliche Spannungsfeld sieht Grethlein aber in dem erst genannten Aufgabenbereich, konkreter: in dem Verhältnis des Pfarrberufes zu dem für die Reformation zentralen Gedanken des Priestertums aller Gläubigen:

„Von daher hat eine pastorale Berufstheorie den kommunikativen Zusammenhang des Pfarrberufes mit dem allgemeinen Priestertum aller Getauften herauszuarbeiten.“⁵⁵⁹

Es gibt hier eine Spannung, die Grethlein mit einem, auf der einen Seite asymmetrischen Kommunikationsverhältnis durch den Wissensvorsprung der akademisch-theologisch gebildeten Pfarrer / Pfarrerinnen, auf der anderen Seite aber theologisch zwingend gegebenen, grundsätzlich gegebenen symmetrischen Verhältnis durch den Gedanken des Priestertums aller Getauften beschreibt.

„Kommunikationstheoretisch geht es darum, die durch das theologische Expertenwissen gegebene funktionale Asymmetrie in der Beziehung zu den Gemeindegliedern und die grundsätzliche Symmetrie in der Beziehung zwischen den Getauften in eine Balance zu bringen, die die Kommunikation des Evangeliums fördert.“⁵⁶⁰

Er führt diese Spannung dann weiter aus, indem er den Begriff des Evangeliums, dessen Kommunikation seiner Meinung nach ja das Ziel sowohl der Theologie als auch der Kirche sein soll, differenziert in ein Evangelium als Speichermedium (ein Medium, das die Tradition in sich bewahrt, die es zu verknüpfen gilt mit dem ‚biographisch Bedeutsamen‘⁵⁶¹) und einem Evangelium als Übertragungsmedium (ein Medium der konkreten Kommunikation). Am Zweitgenannten haben seiner Meinung nach alle Getauften teil, der Rückgriff auf das Erstgenannte aber fordert das theologische Fachwissen. Beide Erscheinungsformen müssen seiner Meinung nach immer aufeinander bezogen bleiben.

„Die Pfarrer/innen haben durch ihre Ausbildung besondere Kenntnisse zu Erschließung des Speichermediums Evangelium, die sie in den grundsätzlich symmetrischen Kommunikationsprozess der Interpretationsgemeinschaft der Getauften einzubringen haben.“⁵⁶²

Wichtig erscheint mir bei Grethleins Ansatz weiterhin die Forderung, dass Theologie nicht nur im Studium kognitiv angeeignet werden soll, sondern ebenso durch eine ‚monastische‘ oder ‚spirituelle‘ Perspektive die Persönlichkeit des oder der zukünftigen Pfarrers / Pfarrerin durchdringen soll.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., S. 127

⁵⁵⁸ Grethlein, Praktische Theologie, S. 475

⁵⁵⁹ Ebd. S. 477

⁵⁶⁰ Ebd.

⁵⁶¹ Vgl. ebd. S. 478

⁵⁶² Ebd.

„Daraus resultiert für das Theologiestudium eine doppelte Vermittlungsaufgabe: Zum einen gilt es Gelegenheiten zu schaffen, in denen die Studierenden selbst in die Kommunikation des Evangeliums lebensweltbezogen eintreten; zum anderen sind sie darauf vorzubereiten, die in der Spannung von Speicher- und Übertragungsmedium platzierte Besonderheit des Evangeliums als didaktische Herausforderung zu bearbeiten.“⁵⁶³

4.9. Lehnert / Schneider Ein Dienstbefähigungsdienst

Lehnert und Schneider gehen in ihren Überlegungen von der Verhältnisbestimmung des allgemeinen Priestertums zum besonderen Amt aus. Sie zeichnen in einem geschichtlichen Überblick über die jeweiligen Positionierungen in den verschiedenen Bekenntnisschriften eine dialektische Spannung zwischen diesen beiden, die im Blick auf das Pfarramt sich in der Frage konkretisieren, ob es eher eine Delegation aus dem allgemeinen Priestertum ist oder aber eine göttliche Stiftung und Ordnung im Gegenüber der Gemeinde. Für Lehnert und Schneider ist es ein dialektisches Verhältnis, das nicht in der Vernachlässigung einer Seite aufgelöst werden kann, sondern „... im Sinne einer Zwei-Naturen-Lehre des Evangelischen Pfarramtes weiter zu reflektieren“⁵⁶⁴ ist. Sie präzisieren diese Verhältnisbestimmung dann so, dass je nach Blickrichtung unterschieden wird:

„Das Amt steht als Teil der Gemeinde zugleich der Gemeinde gegenüber. Wird die Gemeinde im Sinne Bonhoeffers als soziale Existenzform des gegenwärtigen Christus gedacht (Leib Christi), repräsentiert das Amt per Delegation den als Gemeinde existierenden Christus vor der Welt. Wird Christus als Herr und Haupt des Leibes der Gemeinde gegenüber gedacht, repräsentiert das Amt als Stiftung den Christus für die Gemeinde und das ‚extra nos‘ ... Das besondere Amt existiert um seiner katalysatorischen Funktion willen für das Allgemeine Priestertum!“⁵⁶⁵

Diese Position untermauern beide Autoren durch Verweise auf 1. Kor 12 und vor allem auf Epheser 4, 11-16. Hier werden die Ämter, Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer als von Christus eingesetzt genannt. Diese Ämter haben nach Vers 12 die Aufgabe der Zurüstung der Heiligen zum Werk des Dienstes. Unter Heiligen werden alle Christen verstanden und Zurüstung im Sinn von ‚Schulung‘.⁵⁶⁶

Aus diesen Überlegungen erfolgt dann eine Funktionsbestimmung des Pfarramtes, dessen Aufgaben dann vor allem darin besteht, das allgemeine Priestertum zu entfalten, zu fördern und zu koordinieren.⁵⁶⁷ Ziel ist es von einer ‚Betreuungskirche‘ zu einer ‚Beteiligungskirche‘ zu kommen, in der der Pfarrer eher die Rolle des Trainers als eines Mitspielers hat: „Im Bild gesprochen: Die Gemeinde beauftragt keine Stürmer, sie beauftragt Trainer. Das führt zu einer Beteiligungskirche. Das Amt ist ... kein Betreuungsdienst. Das Amt ist ein Dienstbefähigungsdienst ...“.⁵⁶⁸

⁵⁶³ Grethlein: Pfarrer, S. 115f

⁵⁶⁴ Schneider, Nikolaus; Lehnert, Volker: Berufen – Wozu?. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Pfarrbild in der Evangelischen Kirche, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 50

⁵⁶⁵ Ebd. S. 65

⁵⁶⁶ Vgl. ebd. S. 60f

⁵⁶⁷ Vgl. ebd. S. 136

⁵⁶⁸ Ebd. S. 58

Auf der einen Seite betonen die Autoren, dass es dabei nicht nur um die Gewinnung und Begleitung von ehrenamtlich Engagierten in der Gemeindearbeit geht, sondern ebenso um „... die Förderung der christlichen Lebenspraxis aller Gemeindeglieder.“⁵⁶⁹ Dieser Aspekt tritt im Laufe des Gedankenganges jedoch aus dem Blick. Stattdessen wird die Förderung des Allgemeinen Priestertums fokussiert auf die

„... Sichtung, Aktivierung, Einsatz und Förderung der in einer konkreten Gemeinde vorhandenen und aufspürbaren Charismen ... Aktivierende, motivierende und unterstützende Professionalität im Umgang mit Ehrenamtlichen und Mitarbeitenden gehört daher ... zu den vordringlichsten Qualifikationen von Pfarrerinnen und Pfarrern.“⁵⁷⁰

Markant in dem Entwurf von Lehnert und Schneider ist weiterhin, dass das Amt in eine Dienstgemeinschaft gestellt und mit den anderen Ämtern der Kirche parallelisiert wird. Der Plural der Ämter in Epheser 4, die nebeneinander aufgeführt werden, wird in einen Plural der Ämter in der Gegenwart überführt, die ebenfalls nebeneinander angeordnet werden:

„Die Stiftung, besser die Gabe besonderer Ämter generiert als gerade kein hierarchisches, sondern ein kollegiales, besser geschwisterliches Verhältnis ... Wir finden in diesen Überlegungen des Epheserbriefes nicht weniger als eine funktionale Theorie besonderer kirchlicher Ämter: Die besonderen Ämter sind von Gott gegeben um des Allgemeinen Priestertums willen. ... Die Ämter und somit auch das Pfarramt befähigen ... das Allgemeine Priestertum zu dessen eigenem Dienst ...“⁵⁷¹

Der Pfarrer als Trainer (in einem Team mit anderen Trainern) soll nach Lehnert und Schneider an Effektivität und Effizienz gemessen werden.⁵⁷² Konkurrenz wird in diesem Ansatz der beiden Autoren positiv gesehen: „Da Konkurrenzverhalten zu unserer menschlichen ‚Grundausstattung‘ gehört, sollten wir sie nicht neurotisch verdrängen, sondern kreativ und motivationspsychologisch nutzen.“⁵⁷³

⁵⁶⁹ Ebd. S. 59

⁵⁷⁰ Ebd. S. 97. Damit wird aber das Gegenüber des Amtes unter der Hand zu einem Gegenüber im Blick auf die Kerngemeinde und die Distanzierten oder nicht in der Gemeinde Aktiven geraten aus dem Blick. Auch die missionarische Dimension wird schwierig in dieser Engführung mit dem Pfarramt zu verbinden sein. Wenn gute Gründe dafür zu sprechen scheinen, dass die funktionale Bestimmung des besonderen Amtes in der Förderung des Allgemeinen Priestertums zu suchen ist, dann ist zu fragen, was dieses ist. Das allgemeine Priestertum ist durch eine Verbindung mit dem Nachfolgedanken konstruktiv zu präzisieren. Eine Engführung der Nachfolge auf das ehrenamtliche Engagement in der organisierten Kirche erscheint als eine problematische Reduktion.

⁵⁷¹ Ebd. S. 62 Eine ganz ähnliche Position findet sich auch in den Ausführungen der EKiR zum Pfarramt in der Handreichung mit dem Titel: „Zeit fürs Wesentliche – Perspektiven auf den Pfarrberuf in der Evangelischen Kirche im Rheinland“. Diese Nähe und Ähnlichkeit verwundert nicht wirklich, da Lehnert und Schneider kirchenleitenden Funktionen in der EKiR innehaben bzw. innehatten.

⁵⁷² Vgl. Ebd. S. 113ff

⁵⁷³ Ebd. S. 118 Hier wird deutlich, dass der Gedanke der Leistung und Leistungssteigerung in einem für eher neoliberales Unternehmertum typischen Sinn in die Pastoraltheologie eingeführt wird. Fragwürdig erscheint vor allem die Begründung der positiven Aufnahme der Konkurrenz, dass diese eigentlich als Ausdruck der biblischen Agape zu verstehen sei im Sinne einer gegenseitigen Bereicherung (vgl. ebd. S. 119f)

4.10. Hermelink

Ein Leitungsamt

„Vielmehr ist es der Kontext der (evangelischen) Kirche, ihrer normativen Traditionen wie ihrer komplexen Organisationsformen, in dessen Horizont jener Beruf zu verstehen ist: nämlich als ein spezifisches Leitungsamt, das den sachgemäßen Umgang der Kirche mit interner und externer Vielfalt ermöglichen soll.“⁵⁷⁴

Mit diesen Worten bestimmt Jan Hermelink präzise seine Verortung des Pfarramtes in der kirchlichen Leitungsfunktion. In einer von Pluralität gezeichneten Gegenwart bedarf es seiner Meinung nach diese Bestimmung, um gewährleisten zu können, dass die Kirche ihrer Aufgabe, nämlich den christlichen Glauben adäquat und prägnant darzustellen, gerecht werden kann. Die für den Pfarrberuf notwendige Kompetenz ist entsprechend eine Pluralitätskompetenz, die sich aufgliedert in eine Deutungs-, Gestaltungs-, und symbolische Selbstdarstellungskompetenz.⁵⁷⁵ Die individuelle, gesellschaftliche, aber auch kirchliche Wirklichkeit öffentlich zu deuten im Licht des Evangeliums ist für Hermelink die Grundaufgabe des Pfarrberufes. Gestalterisch wirkt der Pfarrer / die Pfarrerin vor allem im Blick auf den Gottesdienst, die Bildungsaufgaben, die Begleitung der haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden. Im Blick auf die Pluralisierung begreift er die Aufgabe des Pfarrberufes im Bereich der Regie kirchlicher Vielfalt im Sinne eines ‚Diversity Managements‘, das die Vielfalt fördern soll. Neben Deutung, Gestaltung und Regie ist aber auch die Fähigkeit ‚sich selbst darzustellen‘ von großer Bedeutung, da der Pfarrer / die Pfarrerin immer auch eine symbolische Repräsentierungsfunktion hat, indem er sowohl die Institution Kirche als auch die göttliche Macht symbolisiert. Von daher ist ein reflektierter Umgang mit der eigenen Individualität und der jeweiligen Außenwirkung für Hermelink wichtig.

Die zentrale Leitungsaufgabe des Pfarrberufes besteht darin, „... eine prägnante Inszenierung des Glaubens zu ermöglichen ...“⁵⁷⁶. Die Leitung des Gottesdienstes hat für Hermelink eine paradigmatische Funktion und dadurch eine Priorität. Das Verständnis von Leitung, das er dann im Blick auf die Organisation Kirche ausführt, beschreibt nicht direktes, ‚entscheidungsförmiges‘⁵⁷⁷ Leiten, sondern ein ‚indirektes, reflexiv-kommunikatives‘⁵⁷⁸, das Entscheidungen „... vorbereitet und argumentativ begleitet ...“⁵⁷⁹. Der Pfarrer / die Pfarrerin bereitet den Raum vor: „Die hermeneutische, reflexive Praxis des Pfarrers stellt der binnenkirchlichen Organisation des Glaubens einen inhaltlichen Rahmen, eine Basis theologischer Vergewisserung zur Verfügung.“⁵⁸⁰ Leitung ist also in seinem Verständnis eher eine Koordination, eine Legitimation und eventuell auch Kritik von Macht, die andere ausüben. Er postuliert einen „... reflexiv-hermeneutischen Charakter der pastoralen Arbeit...“⁵⁸¹ und bestimmt damit auch den Charakter von Leitung, wenn denn pastorale Arbeit Leitung bedeuten soll.⁵⁸² Entsprechend

⁵⁷⁴ Hermelink, Jan: Der evangelische Pfarrberuf: Ein kirchliches Leitungsamt im Kontext sozialer und organisatorischer Pluralität. In: Ders.: Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Leipzig 2014, S. 9

⁵⁷⁵ Vgl. auch zum Folgenden ebd. S. 14 ff

⁵⁷⁶ Ebd. S. 26

⁵⁷⁷ Vgl. ebd. S.27

⁵⁷⁸ Vgl. ebd.

⁵⁷⁹ Ebd.

⁵⁸⁰ Ebd. S. 28

⁵⁸¹ Ebd. S. 34

⁵⁸² Kritisch ist hier zu fragen: Was ist Leitung? Ist der von Hermelink gewählt Begriff geeignet, das von ihm gemeinte auszudrücken? Konkret: Kann man ein Handeln, das nicht wesentlich entscheiden kann, sondern

sieht er dann auch kirchenleitendes Handeln in Bezug auf CA 28⁵⁸³ vor allem in der Predigt, die Entscheidungen und initiierte Prozesse der Kirche ins Licht der Ziele und Aufgaben, die ihr durch das Evangelium gegeben sind, zu stellen: „Die kirchenleitende Potenz der Predigt, jeder Predigt besteht ... darin, dass sie die sichtbare wie die verborgene Kirche erhellend und überzeugend zur Darstellung bringt.“⁵⁸⁴ In Auslegung des *„sine vi humana sed verbo Dei“* aus CA 28 präzisiert er, was er unter Leitung der Kirche versteht:

„Die spezifische Wirkung einer Leitung im Horizont des gepredigten Wortes beruht gerade nicht darauf sich gewaltsam: rechtlich, administrativ oder auch charismatisch durchzusetzen. Evangelische Kirchenleitung konstituiert sich vielmehr als hörbarer Hinweis auf eine Wahrheit, die Leitenden und Geleiteten gemeinsam zu Grunde liegt, die aber immer wieder – auch konfrontativ – erinnert, aufgedeckt, zur Sprache gebracht und dargestellt werden muss.“⁵⁸⁵

Daher ist für ihn evident, dass die theologische Kompetenz die Basis des kirchenleitenden Handelns und damit auch des Pfarrberufes ist.⁵⁸⁶

Konsequenz aus dieser Bestimmung des Pfarrberufes ist, dass die Handlungsfelder Gottesdienst und Bildung betont, das Handlungsfeld Seelsorge jedoch in den Hintergrund tritt. Hermelink formuliert radikal: „Als ein eigenständiges, für die spezifisch pastorale Arbeit besonders charakteristisches Handlungsfeld sollte Seelsorge gleichwohl nicht begriffen werden.“⁵⁸⁷ ‚Geistliche Begleitung‘ sieht er sogar im Widerspruch zum reformatorischen Verständnis des Pfarramtes.⁵⁸⁸

Eine weitere Konsequenz dieser Bestimmung des Pfarrberufes ist der Rückzug des Pfarrers / der Pfarrerin aus allen Gruppen und Kreisen, in denen es nicht um Bildungsfragen oder theologische Begleitung von haupt- oder ehrenamtlichen Mitarbeitenden geht.

‚Vereinskirchlichen Geselligkeitsformen‘ erteilt er eine klare Absage.⁵⁸⁹

Hermelink nimmt zur Präzisierung seiner Meinung die Begrifflichkeit ‚Manager‘ auf. Die betriebswirtschaftliche Perspektive bietet seiner Meinung nach einen „spezifischen Realitätsgewinn“.⁵⁹⁰ Wie ein Manager ist auch der Pfarrer in der leitenden Position einer Organisation und daher zum einen verantwortlich für die innere Struktur und Koordination der Mitarbeitenden, wie auch zum anderen für die Darstellung des Produktes gegenüber

Entscheidungen lediglich argumentativ begleitet und vorbereitet, leitend nennen? Anders ausgedrückt: Kann man leiten ohne Macht zu entscheiden? Noch einmal zugespitzt: Wie ist das Verhältnis von Leitung und Macht? Lässt sich machtlose oder machtarme Leitung denken? Oder muss vielmehr gedacht werden in eine Richtung, die zwar Macht aber keine Herrschaft dem Amt zuordnet?

⁵⁸³ „So ist es das bischöfliche Amt nach göttlichem Recht (iure divino), das Evangelium predigen, Sünde vergeben, Lehre beurteilen und Lehre, die gegen das Evangelium ist, verwerfen; ... ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort (sine vi humana sed verbo Dei)“ zitiert nach Hermelink, ebd. S. 16

⁵⁸⁴ Hermelink, Jan: Die kirchenleitende Funktion der Predigt. Überlegungen zum evangelischen Profil der Kybernetik. In: Hermelink: Kirche leiten in Person, Leipzig 2014, S. 84

⁵⁸⁵ Ebd. S. 77

⁵⁸⁶ Vgl. Hermelink: Der evangelische Pfarrberuf. Ebd. S. 33ff

⁵⁸⁷ Ebd. S. 31

⁵⁸⁸ Vgl. ebd. S.32 Es kann hier kritisch gefragt werden, ob die Ausgrenzung der Seelsorge als eigenständiges Handlungsfeld, nicht eine – zwar der Aufnahme der unternehmerischen Terminologie entsprechende, aber dem Inhalt und der Aufgabe einer Darstellung, die mehr ist als eine Zurschaustellung, sondern eine authentische Verkörperung von gelebten Glauben, widersprechende - Reduktion ist, die kaum hilfreich sein kann. Die entscheidende Frage scheint zu sein, ob das Agieren auf einer Metaebene, also letztlich nur Begleitende begleitend, Bildende bildend, Leitende ebenfalls begleitend, einer solchen authentischen Darstellung entsprechen kann.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd. S. 32f

⁵⁹⁰ Hermelink, Jan: Pfarrer als Manager?, in: ders.: Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Leipzig 2014, S. 43

den Kunden in einem vom Wettbewerb auf dem Markt gekennzeichneten Realität. Hermelink führt aus, dass im Hintergrund einer betriebswirtschaftlichen Betrachtungsweise des Pfarramtes ein bestimmtes Bild von Kirche steht.

Kirche „... kommt zunächst nicht als ein Raum der Erfahrung mit dem Evangelium in Betracht. Vielmehr wird sie als ein Zusammenhang von Tätigkeiten gesehen, die sich insgesamt als Handeln im Auftrag der Kirche verstehen. ... Kirche erscheint in betriebswirtschaftlicher Sicht nicht als ein Sozialsystem der Mitgliedschaft, sondern als eine Organisation von Mitarbeit.“⁵⁹¹

Sie erscheint „... nicht als ‚*communio sanctorum*‘, sondern ... als ein organisierter Zusammenhang zielorientierten Handelns.“⁵⁹² Auf Grundlage dieser Differenzierung führt Hermelink als Konsequenz für den Pfarrberuf aus, dass er zum einen zwar immer noch mit Menschen zu tun hat, die sich nicht als Mitarbeiter gewinnen lassen möchten und daher im Status der Mitgliedschaft verbleiben, zum anderen aber als zentrale Aufgabe die Koordination der Vielfältigkeit der Mitarbeitenden in den Blick genommen wird. Hier taucht wieder die Sicht auf, das auf der einen Seite ein ‚Produkt verkauft‘ werden soll im Blick auf die Mitglieder, zum anderen aber die Organisation im Blick auf die Mitarbeitenden optimiert werden soll, dass möglichst große Effizienz entstehen kann.⁵⁹³ Hermelink verweist zwar auf Grenzen und Spannungen dieser Sichtweise und Terminologie⁵⁹⁴, findet sie aber offensichtlich im Versuch der Bestimmung des Pfarramtes hilfreich durch jenen ‚spezifischen Realitätsgewinn‘.⁵⁹⁵

In späteren Veröffentlichungen scheint er sich von dieser Sichtweise teilweise zu distanzieren, bzw. lassen sich gewisse Spannungen zu der positiven Bewertung der Aufnahme betriebswirtschaftlicher Perspektive feststellen. Mit Hilfe einer Analyse der von Kirchen durchgeführten sozialwissenschaftlichen Befragungen der Mitglieder bzw. der Pfarrerinnen und Pfarrer, stellt er eine Verschiebung des Selbstbildes der Kirche fest, die sich zunehmend als eine soziale Organisation begreift und den Pfarrberuf entsprechend funktional interpretiert.⁵⁹⁶ Er sieht darin eine Domestizierung des Pfarrberufes, der durch eine Reduktion theologischer Reflexion begleitet wird. Institutionelle Selbstvergewisserung

⁵⁹¹ Ebd. S. 56f. In einer fragwürdigen Argumentation sieht Hermelink diese Sicht der Kirche als eine Ausführung des Gedankens aus CA V, wo das Predigtamt als ein Instrument des Heiligen Geistes gesehen wird. Die Betonung des instrumentellen Charakters von Kirche sieht er in der Sicht als ‚Organisation von Mitarbeit‘ verdeutlicht. Fragwürdig ist dieser Gedanke da gerade der Bezug auf den Heiligen Geist die empfangende Dimension von Kirche, die einer Haltung einer gewissen Passivität entspricht – also einer Sicht als Erfahrungsraum korrespondiert – betont und einen Aktionismus, der in einer gewissen Selbstüberhebung - und vielleicht auch Selbstherrlichkeit - wurzelt und latent in der Sicht als Organisation von Mitarbeitenden inhärent erscheint, hinterfragt.

⁵⁹² Ebd. S. 57

⁵⁹³ Vgl. ebd. S. 57 ff

⁵⁹⁴ Vgl. ebd. S. 63 ff

⁵⁹⁵ Kritisch ist zu fragen, welche Realität denn durch diese Sichtweise spezifisch gewonnen werden soll. Ist es nicht vielmehr so, dass durch die Übernahme von Theologie und Sichtweise eines gänzlich anderen Sprachspieles eine zentrale Realität verschleiert wird, indem schon die Wahrnehmung durch die Parameter einer der Sache des Glaubens fremden, wenn nicht widersprechenden Realität, Raum gegeben wird. Der Leistungs- und Effizienzgedanke ist dem Evangelium ein diametral entgegengesetzter Gedanke. Auch Hermelink ahnt etwas von dieser Problematik (vgl. S. 62f), sieht sie aber offensichtlich nicht zentral genug. Weiter muss gefragt werden, ob nicht die Aufnahme der Managerterminologie von dem wegführt, was das Pfarramt eigentlich – auch seiner Positionierung nach - ausmacht, nämlich eine prägnante Inszenierung und Darstellung des Glaubens, die auch die Komponente der symbolischen Selbstdarstellung enthält.

⁵⁹⁶ Vgl. Hermelink, Jan: „Sind Sie zufrieden?. Die Domestizierung des Pfarrberufes durch die kirchliche Organisation. In: ders.: Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Leipzig 2014, S. 111

tritt an die Stelle religiöser Selbstvergewisserung.⁵⁹⁷ Einhergehend mit dieser Domestizierung stellt er fest, dass der gesellschaftliche „... Trend ständiger (Selbst-) Optimierung...“⁵⁹⁸ zunehmend auch die Kirche dominiert und sich in einem „... Imperativ nachweisbarer Wirkung ...“⁵⁹⁹ konkretisiert, den Kirche Pfarrerinnen und Pfarrern bewusst zumutete. Dagegen sieht er jedoch in der Darstellung, Symbolisierung eine wesentliche Aufgabe des Pfarrberufes, nicht nur aufgrund der Erwartungshaltung der Mitglieder und formuliert:

„Wenn zur pastoralen Rolle auch gehört, die Kirche darzustellen, dann wohl eher eine Kirche, die das ‚ganz Andere‘ gegenüber der Organisationsgesellschaft markiert. Als Geistliche stehen die Pfarrerinnen und Pfarrer dafür ein, dass wenigstens die Kirche sich nicht als völlig rationalisiert und flexibilisiert begreift, sondern das bewahrt, was mein Dasein trägt und orientiert – jenseits allen geplanten Tuns und messbaren Wirkens.“⁶⁰⁰

Die Spannung zu der oben skizzierten betriebswirtschaftlichen Perspektive wird vor allem deutlich, wenn er schreibt:

„Die pastorale Praxis stellt – heute vielleicht deutlicher, vielleicht auch nur in anderer Form – das Gesetz allen gesellschaftlichen Handelns dar: ‚Du musst wirksam sein‘. Insofern sich die pastorale Praxis jedoch am Evangelium orientiert, wird sie – in jenem Gesetz, und mitunter auch dagegen – die evangelische Freiheit von allem Wirkenmüssen darstellen: in der Gesellschaft und (sogar) in der Kirche.“⁶⁰¹

In einer noch späteren Veröffentlichung, in der er das leitende Handeln der Kirche aus der theatralen Perspektive als Inszenierungstätigkeit betrachtet, findet sich in meiner Wahrnehmung jedoch wieder ein Schritt zurück in Richtung einer funktionalen Sicht des Pfarrberufes aus organisationstheoretischer Perspektive. Hermelink führt aus, dass das kirchenleitende Handeln auf allen Ebenen, also auch zentral auf der Ebene des Pfarramtes, als eine Arbeit mit Szenen in theatralem Verständnis gesehen werden kann. Diese Betrachtungsweise, die der Inszenierung - und damit auch etwas Spielerischem, Befreienden auch auf der Ebene des Leitungshandeln im engeren Sinne - Raum gibt, ist für ihn hilfreich und bereichernd. Unter Rückgriff auf Gedanken von Berthold Brecht befürwortet er die

„... Einübung einer Haltung des Provisorischen. Immer erneut soll probiert werden, immer wieder soll der jeweils erreichten ästhetischen 'Lösung' mit Staunen, besser noch mit Widerspruch begegnet werden, um das Gegebene als 'das Zufällige', als nur eine Möglichkeit unter vielen anderen zur Darstellung zu bringen – und damit als eine Wirklichkeit, die gezielt verändert werden kann.“⁶⁰²

⁵⁹⁷ Vgl. ebd. S. 122

⁵⁹⁸ Hermelink, Jan: „Pastorales Wirken im Spannungsfeld von Organisation, Person und ‚geistlicher‘ Darstellung. Aktuelle Tendenzen der Fremd- und Selbstwahrnehmung. In: : ders.: Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie. Leipzig 2014, S. 141

⁵⁹⁹ Ebd., S. 142

⁶⁰⁰ Ebd. S. 143f

⁶⁰¹ Ebd. S. 144

⁶⁰² Hermelink, Jan: Spielräume der Kirchenleitung. Studien zu Praxis und Theorie kybernetischer Inszenierung, Stuttgart 2022, S. 109

Aus dieser Haltung wächst zum einen die Bereitschaft ,radikal auch die kirchlichen Strukturen zu hinterfragen‘⁶⁰³, zum anderen aber eine ,Heiterkeit und Lässigkeit‘, die auch kirchliches Leitungshandeln samt Sitzungen und Gremienarbeit in einer ,gelösten und entspannten Atmosphäre‘ geschehen lassen kann.⁶⁰⁴

In Spannung zu diesen Gedanken Hermelinks steht die von ihm früher kritisierte Reduktion der Rolle der Theologie – allgemein im kirchenleitenden Handeln und eben auch in der pastoraltheologischen Implikation. Er schreibt:

"Namentlich theologische Theoriebestände müssen dann nicht als Instrumente der Legitimation oder der Kritik eingesetzt werden, sondern sie sind – ähnlich wie psychologische, pädagogische oder kommunikationswissenschaftliche Einsichten – primär als Beobachtungsperspektiven für die kirchliche Praxis zu nutzen.“⁶⁰⁵

Theologie als eine 'Beobachtungsperspektive' ist für ihn hier eine hilfreiche Perspektive auf die kirchliche Praxis neben anderen und hat weder eine legitimierende noch eine kritische Aufgabe – eine Unterbestimmung und Reduktion der Theologie , die von ihm vorher kritisiert wurde.

⁶⁰³ „Alle kirchliche Strukturen müssen als kontingent und veränderlich, als eine Variante unter anderen möglichen vorstellig gemacht werden ...“, ebd. S. 129

⁶⁰⁴ Vgl. ebd., S. 113

⁶⁰⁵ Ebd. S. 60

5. Pastoraltheologische Impulse zwischen Empirie und Theologie

5.1. Erste Orientierungslinien

Wenn die Situation so ist, wie die oben gemachten Skizzen von Aspekten der Lebenswirklichkeiten es umschreiben, und wenn mit dieser Situation ein bestimmtes Feld von Möglichkeiten, Sehnsüchten und Suchbewegung gegeben ist und Pastoraltheologie auf dieses Feld reagierend antworten möchte, wie es in dem Weg dieser Untersuchung angelegt ist, dann entsteht die Frage, in welcher Richtung im Blick auf die skizzierten pastoraltheologischen Entwürfe Ansätze solcher Antworten sinnvollerweise gesucht werden können. Wie sich orientieren in der Fülle der Ansatzmöglichkeiten? Lässt sich da etwas ordnen? Gibt es Ähnlichkeiten oder parallele Strukturen? Lassen sich gegenläufige oder entsprechende Grundlinien erkennen?

Es fällt auf, dass einige Ansätze sehr nahe beieinander liegen (z.B. Grethleins Betonung des theologischen Berufes, dessen Aufgabe es ist, die biblische Orientierung durch das Fachwissen über das Evangelium als Speichermedium in die Kommunikation einzutragen und Grözingers Amt der Erinnerung), andere jedoch sich anscheinend zu widersprechen scheinen (z.B. Krieg mit der nahezu apokalyptisch, anachoretischen Existenz des Pfarrers, der vor allem als Zeuge prophetisch agiert und Lehnerts Betonung organisationsstabilisierender Funktion des Berufes, der dann als eine Art von Sozialmanager erscheint).

Mit einiger Vorsicht lassen sich drei Linien erkennen, anhand derer man eine gewisse vorläufige Ordnung in die Fülle der pastoraltheologischen Entwürfe bringen kann. Zum einen gibt es Entwürfe, die eher eine funktionalistische Bestimmung des Pfarrberufes vornehmen, im Gegenüber zu anderen, die eher substantiell versuchen auf diesen Beruf zu schauen. Zum anderen scheint die mehr oder weniger starke Einbindung oder Nicht-Einbindung in die verfasste Kirche ein Unterscheidungsmerkmal zu sein. Zum dritten fällt auf, dass einige der Entwürfe sich in einer Art Gegenüber oder Widerstand zu herrschenden Denk- und Wahrnehmungsstrukturen der Gegenwart entfalten, andere hingegen versuchen, einige von ihnen zu adaptieren. Vor allem in der Aufnahme oder Ablehnung einer betriebswirtschaftlichen Orientierung, scheint ein Orientierungsmarker zu liegen.

(1) Ist der Pfarrberuf funktional oder substantiell zu bestimmen? Wie könnte eine Orientierungslinie anhand dieser beiden Bestimmungsmöglichkeiten aussehen? Ich beziehe mich in der Begriffsfüllung auf die oben skizzierten Möglichkeiten des Religionsverständnisses.⁶⁰⁶ Einem Blick auf die Funktion von Religion in der Gesellschaft als Grundlage eines Religionsverständnisses steht der Blick gegenüber, der versucht, Inhalt und Wesen von Religion zu erfassen. So auch hier: Es besteht die Möglichkeit, den Pfarrberuf eher von seiner Funktion in Kirche oder Gesellschaft zu verstehen - oder ihn aber zu versuchen über seine Wesen, seinen Inhalt zu begreifen.

⁶⁰⁶ Vgl. 2.1.9.1. und 3.2.

Alle oben skizzierten Entwürfe sind sicher Mischformen - und doch lassen sie sich meist mehr oder weniger deutlich dem einen oder anderen Pol zuordnen.

Die Funktion der Leitung oder der Zurüstung sind die zentralen Bestimmungen des Pfarrberufes bei Hermelink, Becker und bei Lehnert / Schneider. Die inhaltliche Bestimmung ist bei Hermelink und Lehnert / Schneider zwar auch deutlich vorhanden, der funktionalen Bestimmung gegenüber aber sekundär. Erinnert werden soll aber an dieser Stelle auch, dass Hermelink an anderer Stelle die Funktionalisierung des Pfarrberufes als eine Domestizierung beschreibt, die er sehr kritisch bewertet.⁶⁰⁷ Bei Becker dagegen spielt eine inhaltliche Bestimmung kaum eine Rolle. Hier geht es lediglich um eine möglichst effiziente Passung, um die Effizienz der ökonomisierten Kirche zu sichern.

Bei Grözinger, Josuttis, Krieg, Wagner-Rau, Dober und Grethlein findet sich im Gegensatz zu den drei erstgenannten eher eine inhaltliche als funktionale Bestimmung des Pfarrberufes. Der, der erinnert, ins Heilige führt, der als betende Existenz eine Art Gegenentwurf lebt, der Lebenskünstler, der versucht anders-anders zu sein oder schlicht der Theologe ist, ist eher inhaltlich, substantiell markiert, als von seiner Funktion her verstanden, auch wenn die inhaltliche Seite natürlich jeweils mindestens eine Aufgabe impliziert und damit indirekt auch eine Funktion ausübt.

Karle nimmt eine Zwischenposition ein. Auf der einen Seite geht sie von einer Funktion aus, die diese Profession im Funktionssystem Kirche ausübt, füllt diese dann aber zum einen sehr konkret und markant inhaltlich als eine theologische und fordert zum anderen eine eigene pastorale Lebenskunst mit Humor, Gelassenheit und Demut in Abgrenzung zu den Tendenzen der Ökonomisierung des Berufes.

An dieser Stelle ist noch einmal der Faden der oben schon mehrfach beachten Frage nach der Funktion bzw. dem Substantiellen von Religion in den Blick zu nehmen.⁶⁰⁸

In der Entscheidung, ob eher ein funktionaler oder substantieller Ansatz einer Pastoraltheologie, die Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart geben könnte spielt die Frage eine Rolle, in welches Verhältnis theologische Reflexion zu empirischer Wahrnehmung gesetzt wird.

So wie der Vorteil einer funktionalen Religionsbestimmung darin besteht, in der inhaltlichen Leerstelle eine möglichst weite empirische Wahrnehmung mit dem Begriff der Religion zu verbinden, ist der Vorteil einer funktionalen Bestimmung des Pfarrberufes, frei von theologischen Reflexionen seine faktischen Wirkungen unvoreingenommen empirisch zu erfassen und - wichtiger noch - seine Einsatzmöglichkeiten im Funktionssystem Kirche ohne einschränkende theologische Vorgaben frei zu konzipieren. Der Gewinn ist also tendenziell die Betonung der Empirie und damit ein klarer Wirklichkeitsbezug eines pastoraltheologischen Entwurfes. Der Nachteil ist der tendenzielle Verlust der Theologie, die nicht mehr substantiell den Pfarrberuf bestimmt, sondern nur noch entweder einen Rahmen für empirische Wahrnehmungen und dann auf dieser Basis getroffenen konzeptionellen Entscheidungen gibt - oder im schlimmsten Fall nur noch als Legitimationsgrund der Deutungen und Entscheidungen dient, die sich in eigentlich theologiefernen Logiken gründen.

Auf der anderen Seite bietet eine substantielle Perspektive den Vorteil der Akzentuierung der Theologie als wesentliche Wissenschaft der Bestimmung, verbunden mit dem Nachteil, dass dadurch empirische Wahrnehmung und effiziente Konzeption durch theologische

⁶⁰⁷ Vgl. 3.10.

⁶⁰⁸ Vgl. 2.1.9.1. und 3.2.

Vorgaben begrenzt werden mit der Gefahr eines wirklichkeitsfernen Verständnisses der Pfarrberufes.

Bei all dem muss aber über die eingezeichnete Funktion nachgedacht werden. Was ist die Funktion, die der Religion, der Kirche oder aber dem Pfarrberuf zugeschrieben wird?

Im Blick auf Religion und Kirche kann diese Funktion mit Luhmann beschrieben werden als Kontingenzbewältigung mit Hilfe der Leitdifferenz Transzendenz und Immanenz. Die Gedanken anderer, eher der Postmoderne zugeordneten Denker (Foucault, Derrida, Vattimo) aufnehmend, kann die Funktion aber auch eher darin gesehen werden, das Wissen der Religion um die Grenzen der Erkenntnis in die gesellschaftlichen Diskurse einzutragen um Herrschaftsansprüche zu hinterfragen.

Es ist auffällig, dass die funktionale Einzeichnung in den entsprechenden Entwürfen nicht in die Gesellschaft, sondern in die Kirche erfolgt, genauer: in die Organisation Kirche. Der Pfarrberuf übt also keine gesellschaftliche Funktion aus, weder Kontingenzbewältigung noch eine Öffnung, sondern eine Funktion in einer Organisation, sei es Leitung, sei es Effizienzsteigerung, sei es Koordination der Ehrenamtlichen.

(2) Eine weitere Orientierungsmöglichkeit bietet die Frage, ob der Pfarrer / die Pfarrerin eher als Einzelne, als Individuum in den Blick genommen wird oder ob die Einbindung in das System der Kirche die Perspektive bestimmt.

Unter dieser Fragestellung verlaufen die Linien der Zuordnung ähnlich wie unter der erstgenannten Fragenstellung. Vor allem Becker, Lehnert / Schneider und Hermelink schauen besonders auf die Funktion des Pfarrers / der Pfarrerin in der Kirche. Er ist Leitender in einer ‚Organisation von Mitarbeit‘ oder katalysatorisch wirkender Trainer von Ehrenamtlichen (Lehnert / Schneider) oder ein normaler Beruf in einer ökonomisierten Kirche, der mit möglichst hoher Profilierung in einer ebenso profilierten Stelle für das Unternehmen Kirche möglichst effizient und gewinnbringend arbeitet (Becker).

Demgegenüber ist die Sicht auf den Pfarrer als Erinnerer (Grözingen), Mystagoge (Josuttis), Anachoret (Krieg) Rauminszenierer (Wagner-Rau) oder Lebenskünstler (Dober) eher ein Blick auf das Individuum, das zum Teil auch in kritischer Opposition zu der verfassten Kirche (Krieg) zu denken ist.

Bei allen Positionen finden sich auch hier selbstverständlich Elemente der anderen Sicht, also entweder der Blick auf das Individuum oder seine Einbindung in die verfasste Kirche - manchmal aber verschwindend gering.

Bei Grethlein und Karle sind beide Perspektiven ungefähr gleich gewichtet.

(3) Die dritte Orientierungslinie kann durch die Frage geöffnet werden, ob betriebswirtschaftliche Perspektiven in der Konzeption des Pfarrberufes eher positiv aufgenommen werden oder ob sie eher kritisch abgelehnt werden.

Auch hier finden sich ähnliche Zuordnungen. Die Aufnahme betriebswirtschaftlicher Perspektiven und Denkstrukturen finden sich vor allem und sehr explizit bei Becker und etwas weniger deutlich bei Lehnert / Schneider. Bei Hermelink findet sich meines Erachtens eine widersprüchliche Ambivalenz: Auf der einen Seite sieht er einen spezifischen Realitätsgewinn in der Übernahme der betriebswirtschaftlichen Perspektive. Auf der anderen Seite kritisiert er die damit oft verbundene Reduktion theologischer Reflexion, die in der pfarramtlichen Praxis befähigen würde, den herrschenden Imperativen der Optimierung die evangelische Freiheit entgegenzuhalten.

Deutlichen Widerstand gegen die herrschende Marktorientierung formulieren dagegen Josuttis, Krieg, Wagner-Rau, Karle und Dober: Josuttis redet von ‚destruktiven Tendenzen

des Mammonismus'.⁶⁰⁹ Krieg sieht die problematische Tendenz der Vereinnahmung aller Lebensbereiche in eine kommerzialisierbare Erlebnisrationalität. Wagner-Rau kritisiert die durchgehende Ökonomisierung der Gesellschaft und kritisiert mit Blick auf die Betriebswirtschaft die Adaptation systemfremder Sprachspiele in der Kirche, die das Eigentliche, das Theologische, in den Hintergrund drängt. Karle fordert, sich nicht von den Zwängen ökonomischer Logik fremdbestimmen zu lassen. Dober schließlich warnt mit Bröckling vor den totalitären Anrufungen des unternehmerischen Selbst. Die jeweiligen pastoraltheologischen Entwürfe werden dann in dieser widerständigen Opposition entwickelt.

Bei Grözinger und Grethlein findet sich weder eine ablehnende noch positive, explizite Bezugnahme auf die Fragen und Herausforderungen des Marktdenkens.

Die Frage wird zu klären sein, was denn überhaupt mit Ökonomisierung oder Mammonismus oder Neoliberalismus gemeint ist, wie sich diese auf den Pfarrberuf und die Kirche auswirken und wie das zu bewerten ist.

Pastoraltheologie ist immer eingebunden in eine Ekklesiologie. Im Hintergrund dieser drei Orientierungslinien stehen ekklesiologische Entscheidungen. Der Versuch einer Ordnung der verschiedenen Ansätze kann mit dem Versuch einer Ordnung der teilweise nur impliziten – und daher zu rekonstruierenden – Ekklesiologie ergänzt werden, indem gefragt wird, in welche Art des Kirchenverständnis der Pfarrberuf eingebunden ist.

Oben wurde das Zusammenspiel von 4 Dimension der Kirche benannt:

Geistgemeinschaft, Funktionssystem, Organisationssystem und Interaktionssystem.⁶¹⁰

Auch wenn in den Entwürfen explizit manchmal kaum oder gar nicht ekklesiologische Überlegungen thematisiert sind, implizieren die pastoraltheologischen Bestimmungen doch entsprechende ekklesiologische Bestimmungen. Einige der Einordnungsversuche scheinen mir offensichtlich:

Vor allem Becker setzt in seinen Überlegungen meines Erachtens sehr deutlich beim Verständnis von Kirche als Organisationssystem an. Die anderen Dimensionen der Kirche haben in seinem Verständnis des Pfarrberufes keinen Raum. Ähnlich ist es bei dem Ansatz von Lehnert/Schneider – auch wenn hier theologische und interaktive Perspektiven mehr eingebunden sind als bei Becker. Hermelink berücksichtigt in der Fokussierung auf die Leitungsfunktion auch sehr stark organisatorische Aspekte von Kirche. Bei ihm sind aber noch einmal stärker als bei Lehnert/Schneider (und entsprechend noch mal deutlicher als bei Becker) die anderen Dimensionen in seiner Sicht von Kirche angedeutet.

Auf der anderen Seite ist bei Krieg deutlich, dass die Kirche nicht im Blick auf Organisation bedacht ist und auch das Thema der Interaktion nur sekundär in den Blick genommen wird. Vielmehr ist vor allem das theologische Moment in der apokalyptisch-anachoretischen Bestimmung des Pfarrberufes maßgebend, also die Ebene der Funktion und eine substantielle Dimension prägend.

Ähnlich, wenn auch nicht ganz so radikal, findet sich diese theologisch-essentielle Bestimmung von Kirche implizit bei Josuttis und Grözinger. Bei Wagner-Rau, Grethlein und Dober ist auch eine eher essentielle Bestimmung von Kirche im Hintergrund ihrer Überlegungen, wenn auch – stärker als bei Krieg, Josuttis und Grözinger – die anderen Dimensionen Gewicht zu finden scheinen.

⁶⁰⁹ Vgl. Josuttis: Einführung in das Leben, S. 20

⁶¹⁰ Vgl. 3.3.4.

Karle ist sicher die, die in ihren Überlegungen zum Pfarrberuf am stärksten Kirche als Interaktionssystem bedenkt.

Durch die Ähnlichkeit der Zuordnungen der Entwürfe an den drei Linien entlang lässt sich erkennen, dass es einen Zusammenhang zwischen der deutlichen Einordnung des Berufes in die verfasste Kirche, einem eher funktionalem Pfarramtsverständnis und einer Bereitschaft bzw. Forderung der Aufnahme betriebswirtschaftlichen Denkens auf der einen Seite und einem bestimmten Kirchenverständnis, nämlich dem, dass Kirche eher als Organisationssystem sieht, gibt.

Demgegenüber korrespondiert ein Kirchenverständnis, das eher die Dimensionen der Geistgemeinschaft, des Funktionssystems oder / und des Interaktionssystems akzentuiert, mit einer Betonung des Subjekts der Pfarrperson, einem eher substantiellem Pfarrverständnis und einer widerständigen Abgrenzung gegen Tendenzen der Ökonomisierung.

Die Ähnlichkeiten der Zuordnung anhand der drei Orientierungslinien erlaubt aufgrund der oben gemachten Betonung der Bedeutung der Theologie in ekklesiologischen und pastoraltheologischen Überlegungen eine erste Bewertung:

Ein rein funktionaler Zugang zur Pastoraltheologie ist kritisch zu sehen. Die Betonung der Funktion nimmt die Pfarrperson schnell allein aus der Organisations- bzw. Systemperspektive in den Blick. Die Reduktion auf eine organisationstheoretische Funktion reduziert dann ebenso schnell die Theologie zugunsten einer betriebswirtschaftlichen Betrachtung und verliert so das kritische Potential. Mehr noch: die Zuspitzung der Kritik von Josuttis im Dialog mit Dahm im Blick auf das kirchliche Handeln ist auch im Blick auf pastoraltheologische Entwürfe anwendbar, die sich in funktionalistischer Betrachtung verlieren. Josuttis schreibt im Blick auf die ‚Funktionale Theorie‘: „... sie reproduziert das Selbstverständnis, das dem kirchlichen Handeln fast ausnahmslos immer zugrunde lag. Die funktionale Theorie des kirchlichen Handelns wiederholt theoretisch, aber theorielos das Handeln einer ebenso theorielos funktionierende Kirche.“⁶¹¹ Theorielos ist eine funktionale Betrachtung nach Josuttis, wenn sie die Grundaxiome ihrer Hypothesen nicht reflektiert. Das bedeutet im Blick auf Theologie und Kirche: wenn eine empirische Theologie keine theologische Reflexion ihrer Bestimmungen und Setzungen vornimmt, sondern sich mit dem Beschreiben von Funktionen begnügt und unreflektiert Axiome empirischer Wissenschaften - hier insbesondere ein betriebswirtschaftliches Relevanzsystem - übernimmt und in den theologischen Diskurs implantiert, dann disqualifiziert sie sich als theorielose Nicht-Theologie.

Ein theorieloses und theologiloses Funktionieren - sei aus der Perspektive einer Organisationsentwicklung noch so notwendig - kann keine Antwort auf die Fragen der Zeit geben. Der Pfarrberuf muss theologisch substantiell begründet sein, um theologischer Beruf bleiben zu können und eine profilierte Position in der skizzierten Situation anbieten zu können. Genau das, so die Vermutung, scheinen Menschen in der Sehnsucht nach Freiheit, Ruhe, Sinn, Authentizität und Kraft zu suchen: eine theologisch verantwortete Öffnung zu etwas Anderem, dass Gegebenes kritisch hinterfragen lässt und gleichzeitig hilft, Kontingenz zu bewältigen.

Über diese erste Bewertung hinaus ermöglicht die Ähnlichkeit der Zuordnung der verschiedenen pastoraltheologischen Entwürfe anhand der drei genannten

⁶¹¹ Josuttis, Manfred: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion, S. 253

Orientierungslinien, sich im Weiteren auf eine dieser Linien zu fokussieren. Gibt es einen Zusammenhang zwischen funktionaler Sichtweise, Einbindung in das System Kirche und der Aufnahme betriebswirtschaftlicher Logiken auf der einen Seite und zwischen substantieller Sichtweise, dem Blick eher auf das Individuum als Träger des Amtes und einer Ablehnung der ökonomischen Betrachtungsweise auf der anderen Seite, dann bietet sich an, der letztgenannten Linie weiter zu folgen, da sie in ihrer spezifischen Konkretion auf dem Hintergrund der Skizzen der Lebenswirklichkeiten zielführender zu sein scheint. Die Frage, wie sich pastoraltheologische und ekklesiologische Konzeption zur ‚gewinnorientierten Verwaltung der Welt‘ verhält, ist vor den anderen beiden Orientierungslinien weiterführend, da in dieser marktorientierten Haltung eine treibende Kraft hinter den Ambivalenzen und Herausforderungen fluiden Lebenswirklichkeiten erkannt wurde. Wenn diese Marktorientierung Grund der Frage im Kontext der Methode der Korrelation ist, bedarf die Suche nach ihrer Antwort auch die genauere Betrachtung eben dieser Orientierung und das Finden einer Haltung zu ihr.

5.2. Die gewinnorientierte Art der Verwaltung der Welt

5.2.1. Fragen

Wenn diese Analyse, dass eine, wenn nicht die dominante Triebkraft hinter den Ambivalenzen und damit auch den Problemen, die in den Lebenswirklichkeiten liegen, die Herrschaft der gewinnorientierten Art der Verwaltung der Welt ist, dann muss die Aufnahme des Relevanzrahmens dieser Art der Verwaltung in die theologischen Überlegungen kritisch reflektiert werden.

Diese Reflexion muss sich einer Reihe von Fragen stellen:

- 1) Stimmt es, dass diese gewinnorientierte Art der Verwaltung der Welt wirklich die dominante Triebkraft hinter den Aspekten der Lebenswirklichkeiten ist? Mit anderen Worten: Determiniert das neoliberal geprägte Denken und Handeln die Welt in unserer Gegenwart? (→ 5.2.2)
- 2) Inwiefern und inwieweit bestimmt diese gewinnorientierte Art der Verwaltung der Welt auch kirchliches und theologisches Denken und Handeln? (→ 5.2.3 und 5.2.4)
- 3) Wie kann einer Herrschaft des neoliberalen Relevanzsystems, wenn denn von ihr die Rede sein kann, verantwortlich begegnet werden? (→ 5.2.5)

Zur Annäherung an diese Fragen sind Überlegungen von Michel Foucault hilfreich. Die theologische Reflexion wird danach erfolgen.

Foucault hat im Rahmen seiner Gouvernementalitätsstudien sich mit dieser gewinnorientierten Verwaltung der Welt beschäftigt und Methoden entwickelt und genutzt, wie z.B. die Diskursanalyse, um subtile Formen der Herrschaft wahrzunehmen und nachzuweisen.

Mit Hilfe seines Ansatzes und seiner Suche nach diesen subtilen Formen der Herrschaft soll im Folgenden der Frage nach der Herrschaft des Neoliberalismus - auch im kirchlichen Kontext - nachgegangen werden.

5.2.2. Die Herrschaft des Neoliberalismus

Stimmt die Behauptung, dass unsere Zeit geprägt ist von einer gewinnorientierten Verwaltung der Welt? Mit dieser Formulierung Nancys wurde im bisherigen Verlauf der Arbeit sehr allgemein die Prozesse und Haltungen beschrieben, die eine Marktförmigkeit auch in marktfremde Lebensbereiche einzeichnet. Es geht dabei nicht nur um eine gewinnorientierte Verwaltung einzelner Bereiche des Lebens, sondern alle Lebenszusammenhänge werden in dieser Orientierung gestaltet und empfunden, so die der Frage zugrundeliegende Annahme.

Diese Annahme lässt sich präziser so zu formulieren: Eine Ökonomisierung, die neoliberal geprägt ist, bewirkt, prägt das Wahrnehmen, Denken und Handeln der Menschen in nahezu allen Lebensbereichen, so dass den Regeln und Gesetzen des Marktes eine Herrschaftsrolle zugesprochen werden muss.⁶¹² Das würde heißen: Die Wirklichkeit ist geprägt von einer bestimmten Form der Ökonomie und diese Prägung hat ambivalente Folgen. Diese ambivalenten Folgen verdichten sich in Prozessen und Empfindungen und es ist dieses Verdichten, das sich in den Ambivalenzen der oben skizzierten Aspekte der Lebenswirklichkeiten ausdrückt.

Wie sind diese Begriffe zu verstehen? Was ist Ökonomisierung? Was verbirgt sich hinter dem Begriff des Neoliberalismus, der oft vage, eher plakativ wie ein Feindbild in den Diskussionen im Rahmen der Fragen der Globalisierung benutzt wird?

Unter dem Begriff der Ökonomisierung wird hier die Durchdringung aller Lebensbereiche durch den Markt verstanden. Das hat semantische und strukturelle Dimensionen und prägt Wahrnehmen, Denken und auch Handeln einzelner Individuen und kollektiver Einheiten. Nicht nur der Einzelnen, auch Institutionen, Organisationen, sogar Staaten unterliegen den Imperativen der Ökonomie. Neben den Dingen, die als Waren ihren Wert bekommen - oft losgelöst von ihrem Gebrauchswert - werden auch Menschen, ihre Zeit, Gefühle, Erlebnisse, ja das gesamte Leben kommodifiziert.

Ökonomisierung ist also verstanden als das, was Habermas ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘ nennt, die mit einer „... monetären Umdefinition von Zielen, Beziehungen und Diensten, von Lebensräumen und Lebenszeiten ...“⁶¹³ einhergeht.

„Die These der inneren Kolonisation besagt, daß die Subsysteme Wirtschaft und Staat infolge des kapitalistischen Wachstums immer komplexer werden und immer tiefer in die symbolische Reproduktion der Lebenswelt eindringen.“⁶¹⁴

⁶¹² Vgl. zu folgendem: Jens Schlamelcher: Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus. Würzburg, 2013. Und: ders.: Ökonomisierung der Kirchen. In: Jan Hermelink, Gerhard Wegner (Hrsg.): Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche. Würzburg, 2008, S. 145-177. Und: ders.: Unternehmen Kirche?. Neoliberale Diskurse in den deutschen Großkirchen, In: Walter Otto Ötsch, Claus Thomasberger (Hrsg.): Der Neoliberale Markt-Diskurs. Ursprünge, Geschichte, Wirkungen. Vol 1. Marburg, 2009, S. 213-256

⁶¹³ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M., 1987, S. 476

⁶¹⁴ Ebd. S. 539

Dieses Eindringen hat Konsequenzen für die Gesellschaft, wie für den Einzelnen:

„In dem Maße wie das ökonomische System die Lebensform der privaten Haushalte und Lebensführung von Konsumenten und Beschäftigten seinen Imperativen unterwirft, gewinnen Konsumismus und Besitzindividualismus, Leistungs- und Wettbewerbsmotive prägende Kraft.“⁶¹⁵

Trotz dieser Bestimmung ist der Begriff Ökonomisierung allein zu unpräzise, da die Entwicklung des Geldwesens allgemein als eine Geschichte der Ökonomisierung beschrieben kann, die einen Zeitraum von ca. 3000 Jahren umfasst.⁶¹⁶ Von den Stammesgesellschaften, in denen der Handel mehr nach dem Prinzip des Schenkens als nach dem des Tauschens funktionierte, über die archaischen Gesellschaften, in denen Geld und auch wohl schon Kredite mit Zinsforderungen auftauchen, gewann das Medium Geld zunehmend Einfluss bis es dann zusammen mit Privateigentum im 8. – 4. Jh. vor Christus begann, das tägliche Leben der Menschen zu bestimmen. Über den Frühkapitalismus im 14. Jahrhundert, dem industriellen Kapitalismus seit dem späten 18. Jahrhundert, der sich mit der Ideologie des Liberalismus verband, nimmt die Macht der Ökonomie weiter zu, bis sie im heutigen Finanzkapitalismus einen zumindest vorläufigen Höhepunkt erreicht. Diese moderne Form des Kapitalismus lässt sich mit dem Begriff des Neoliberalismus in Zusammenhang bringen, der den Begriff der Ökonomisierung zur Beschreibung der heutigen Lebenswirklichkeit sinnvoll ergänzt.

Neoliberalismus schließt sich, wie der Begriff schon sagt, an den Liberalismus an. Dieser – als Ausgangspunkt des Neo-liberalismus - geht vor allem auf Adam Smith zurück.⁶¹⁷ In seinem Werk ‚The Wealth of Nations‘ argumentiert Smith, dass nicht das Streben nach dem allgemeinen Wohl, sondern das Streben nach dem individuellen Glück die Grundlage des Wohlstands einer Nation sei. Das individuelle Nutzstreben ist die Motivation, aus dem das Gute wachsen kann. Der homo oeconomicus ist ein Egoist, der durch seinen Egoismus aber Gutes bewirkt und den allgemeinen Wohlstand der Nation erzeugt. Es kommt für die Regierung der Nation dann darauf an, ihn letztlich machen zu lassen, Freiräume des Marktes zu schaffen, in denen sich die Einzelnen um ihr privates Glück kümmern können und so allgemeinen Wohlstand erzeugen. Smith fasst zusammen:

„Der Herrscher wird dadurch vollständig von seiner Pflicht entbunden, bei deren Ausübung er stets Täuschungen ausgesetzt sein muss und zu deren Erfüllung keine menschliche Weisheit oder Erkenntnis jemals ausreichen könnte, nämlich zur Pflicht und Aufgabe, den Erwerb privater Leute zu überwachen und ihn in die Wirtschaftszweige zu lenken, die für das Land am nützlichsten sind.“⁶¹⁸

Wichtig für das Verständnis des Folgenden ist dabei, dass sowohl Smith als auch die ihm folgenden nationalökonomischen Theorien des Keynesianismus und der Neoklassik dabei den separierten Bereich der Wirtschaft im Blick haben. Markt ist hier verstanden als ein Bereich der Gesellschaft neben anderen, gleichberechtigten Teilen.

⁶¹⁵ Ebd. S. 480

⁶¹⁶ Vgl. zu Folgendem: Ulrich Duchrow: Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven, München 2013, S. 16-55

⁶¹⁷ Vgl. zu Folgendem: Jens Schlamelcher: Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus. Würzburg, 2013, S. 27ff

⁶¹⁸ Zitiert nach ebd. S. 29

Das ändert sich im Neoliberalismus. Dieser lässt sich mit zwei Bewegungen oder ideologieproduktive Schulen verbinden: der deutsche Ordoliberalismus der Nachkriegszeit und der US-amerikanische Liberalismus der Chicagoer Schule.⁶¹⁹

Beiden Richtungen sind zwei Differenzen zum Liberalismus gemeinsam. Zum einen wird das Verhältnis von Staat und Markt neu gefasst.

„Anders als in der klassisch-liberalen Rationalität definiert und überwacht der Staat nicht länger die Marktfreiheit, sondern der Markt wird selbst zum organisierenden und regulierenden Prinzip des Staates. Der Neoliberalismus ersetzt ein begrenzendes und äußerliches durch ein regulatorisches und inneres Prinzip: Es ist die Form des Marktes, die als Organisationsprinzip des Staates und der Gesellschaft dient.“⁶²⁰

Zum anderen verschiebt sich etwas in der Grundlage des Regierungshandelns: Prinzip des Handelns ist nicht mehr ein weiter, in gewisser Weise natürlicher Begriff der Freiheit, sondern Freiheit wird enger gefasst als die Freiheit des unternehmerischen Selbst, dass nach der ökonomischen Vernunft frei handelt. Der Neoliberalismus

„... sucht jedoch das rationale Prinzip für die Regulierung des Regierungshandelns nicht mehr in einer natürlichen Freiheit, die es zu respektieren gilt, sondern findet es in einer künstlich arrangierten Freiheit: dem unternehmerischen Verhalten der ökonomisch-rationalen Individuen.“⁶²¹

Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es deutliche Unterschiede zwischen beiden Richtungen: Der deutsche Neoliberalismus nach 1945, der mit den Namen Erhard und Schiller und dem Begriff der sozialen Marktwirtschaft verknüpft ist, sieht als seine Aufgabe, die Gesellschaft in eine Marktwirtschaft zu transformieren und dabei aber auch den Markt zu regulieren. Der Markt ist hier nicht mehr als ein natürlich gegebener Raum verstanden, sondern als ein Produkt, das durch den Staat geschaffen und von dem er - der Markt - gleichzeitig abhängig ist. Durchaus kritisch werden dabei aber die destruktiven Tendenzen des Marktes gesehen, denen eine Sozialpolitik gegenübergestellt wird. So verweist der Begriff der sozialen Marktwirtschaft ziemlich exakt auf die beiden wesentlichen, durch den Staat zu schaffenden Elemente: Einerseits die freie Marktwirtschaft, der aber andererseits eine Sozialgesetzgebung an die Seite gestellt wird, um den Markt quasi zu zähmen.

Radikaler gebiert sich dem gegenüber der US-amerikanische Neoliberalismus der Chicagoer Schule. In dieser Sichtweise gibt es kein ‚Neben‘ oder ‚Außerhalb‘ des Marktes. Alles ist Markt und alles wird in den Kategorien des Marktes verstanden und gestaltet.

„Die Ökonomie gilt nicht mehr als ein gesellschaftlicher Bereich mit spezifischer Rationalität, Gesetzen und Instrumenten, sie besteht vielmehr aus der Gesamtheit menschlichen Handelns ... Das Ökonomische ist ... nicht ein fest umrissener und

⁶¹⁹ Vgl. zu Folgendem: ebd. S.29ff; Thomas Lemke, Susanne Krasmann, Ulrich Bröckling: Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologie. Eine Einleitung, in: Thomas Lemke, Susanne Krasmann, Ulrich Bröckling (Hrsg.): Gouvernamentalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt a.M., 2000, S. 7-40; Petra Gehring: Vorlesungen zu Staat / Gouvernamentalität, in: Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.): Foucault Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2014, S. 149-158

⁶²⁰ Thomas Lemke, Susanne Krasmann, Ulrich Bröckling: Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologie. Eine Einleitung, S. 15

⁶²¹ Ebd.

eingegrenzter Bereich menschlicher Existenz, sondern umfasst prinzipiell alle Formen menschlichen Verhaltens.“⁶²²

Den Begriff Neoliberalismus verstehe ich hier dieser Linie folgend also nicht, wie oft reduzierend in Politik und Ökonomie verstanden, als die Summe der wirtschaftspolitischen Maßnahmen, die radikal dem Diktum des freien Marktes folgend durch Deregulation den Kräften dieses Marktes möglichst viel Raum geben möchten.⁶²³ Demgegenüber folge ich Wendy Brown, die Neoliberalismus definiert als

„...eine Ordnung normativer Vernunft, die, wenn sie an Einfluss gewinnt, die Form einer Regierungsrationalität annimmt und bestimmte Formulierungen ökonomischer Werte, Praktiken und Metriken auf jede Dimension des menschlichen Lebens ausdehnt.“⁶²⁴

Dieses kommt dem sehr nahe, was, wie oben skizziert, Habermas als eine innere Kolonisierung sämtlicher Lebensbereiche durch die Ökonomie bezeichnet. Es geht eben nicht nur um Formen der Monetarisierung oder Vermarktlichung im engeren Sinne, auch wenn diese natürlich in diesen Prozessen eine wesentliche Rolle behalten. Es geht darüber hinaus auch um die Durchdringung der Lebensbereiche, in denen Geld keine Rolle spielt und auch nur begrenzt spielen kann, die die Konsequenz hat, dass die Menschen sich auch dort verstehen und agieren als Marktwesen, als *homines oeconomici*.⁶²⁵ Aus Gründen der Präzisierung und Abgrenzung zu einer meines Erachtens zu kurz greifenden Sicht der Ökonomisierung als Form der Wirtschaftspolitik möchte ich daher hier nicht allgemein von einer Ökonomisierung reden, sondern von einer, die neoliberal – in diesem genannten weiten Sinn - geprägt ist.

Dieses weite Verständnis des Neoliberalismus als einer Regierungsrationalität bedingt auch, wie oben angedeutet, dass der Begriff der Freiheit in der Entwicklung von Liberalismus zu Neoliberalismus noch einmal in den Blick genommen werden muss. Denn was ist Freiheit, wenn das Wahrnehmen und Denken von vorgegebenen Regierungsstrategien gelenkt ist?

Es ist für den weiteren Verlauf des Gedankenganges sinnvoll, auf diese Problematisierung des Freiheitsverständnisses noch etwas genauer zu schauen. Ebenso scheint es hilfreich noch etwas weiter der Frage nachzugehen, wie denn genau das Ökonomische das Individuelle und Soziale seinen Imperativen unterwirft.

Diese nun folgenden Überlegungen sind für die Frage nach einer verantwortbaren Pastoraltheologie insofern von Relevanz, da sie sowohl die Lebenswirklichkeit der Menschen heute bestimmen als auch – so die Vermutung – die Lebenswirklichkeit, Wahrnehmungsmöglichkeiten und Entscheidungs- bzw. Handlungsorientierungen von Kirche betreffen. Beide Fragerichtungen, die nach der Freiheit und die nach der Art und Weise des ‚Kolonisierens‘ (Habermas) aller Lebensbereiche durch die gewinnorientierte Verwaltung der Welt (Nancy), lassen sich durch Überlegungen von Foucault erhellen.⁶²⁶

⁶²² Ebd. S. 16

⁶²³ Die Folgen einer solchen Wirtschaftspolitik sind schlimm genug.: Verstärkung der Ungleichheiten, Vermarktung und Kommodifizierung, zunehmender Einfluss der Wirtschaft auf politische Prozesse seien hier nur andeutungsweise genannt. Vgl: Wendy Brown: Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört. Berlin 2015, S. 29-31

⁶²⁴ Ebd. S. 32

⁶²⁵ Vgl. ebd.

⁶²⁶ Vgl. zum Folgenden: Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I, Frankfurt a.M., 20154. Und: ders.: Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der

Bevor zu verstehen ist, wie eine ökonomische Orientierung derart Macht ausüben kann, wie das oben angedeutet wurde, ist es notwendig, einen Umweg zu nehmen und zuerst zu schauen, was denn Macht ist und wie sich die Herrschaft in der Zeit verändert hat, bis sie zu einer Herrschaft der gewinnorientierten Verwaltung der Welt wurde.

Michel Foucault hat einen großen Teil seiner Arbeit der Frage gewidmet, wie Macht funktioniert, wie Menschen regiert werden. Die Begriffe ‚Regierung‘ und ‚Führung‘ sind für ihn in diesen Überlegungen leitend. Er untersucht die Techniken der Herrschaft, und vor allem, wie diese sich mit ‚Technologien des Selbst‘ verknüpfen. ‚Regieren-‘ / ‚gouverner-‘ bezeichnet für ihn eine „... Herrschaft, die man über sich selbst und über andere ausüben kann, über seinen Körper, aber auch über seine Seele und seine Art zu handeln.“⁶²⁷ Diese Überlegungen stellt Foucault unter den Neologismus ‚Gouvernementalität‘, einen Begriff in dem er ‚gouverner‘ (regieren) und ‚mentalité‘ (Denkweise) semantisch verbindet, um damit das ‚Forschungsprogramm‘ begrifflich zu umreißen.

Wie wird die Art des Regierens gedacht? In den beiden Vorlesungsreihen zur Geschichte der Gouvernementalität aber auch in anderen seiner Schriften, wie zum Beispiel in seinem Werk „Überwachen und Strafen“⁶²⁸ skizziert er verschiedene Formen der Entwicklung der Macht. In unserem Zusammenhang scheinen mir vor allem die Gedanken zur Pastoralmacht und zur Disziplinarmacht hilfreich.

Bevor ich diese beiden konkreten Machtformen nach Foucault darstelle, möchte ich kurz zum Machtverständnis von Foucault allgemein einige kurze Gedanken vorrausschieben.⁶²⁹ Auch wenn er in seinen Schriften häufig das Thema der Macht anhand von Zwangspraktiken untersucht, hat er kein negatives Verständnis der Macht. Er schreibt:

„Man muss aufhören, die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur ‚ausschließen‘, ‚unterdrücken‘, ‚verdrängen‘, ‚zensieren‘, ‚abstrahieren‘, ‚maskieren‘, ‚verschleiern‘ würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches.“⁶³⁰

Macht ist nicht so sehr etwas von wenigen Mächtigen, sondern sie durchdringt alle Lebenswirklichkeit. Es gibt kein Außen der Macht und das, was der Macht an Widerstand immer entgegengesetzt ist, ist eher wie Gegenpunkte innerhalb eines Machtnetzes zu verstehen. Bublitz schreibt zum Machtverständnis Foucaults:

„Macht kann am ehesten als ein dezentriertes, substratloses Operieren umschrieben werden, als dessen Oberfläche zentralisierende Strukturierungsleistungen erscheinen, unter der die Macht verdeckt operiert. Darunter befindet sich die Mikrophysik der Macht, ein dezentralisiertes Netzwerk von Konfrontationen ...

Gouvernementalität II, Frankfurt a.M., 20154. Und: Thomas Lemke u.a. (Hrsg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Und: Clemens Kammler u.a. (Hrsg.): Foucault Handbuch.

⁶²⁷ Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I, S. 183

⁶²⁸ Michel Foucault: Überwachen und Strafen. In: ders.: Die Hauptwerke. Frankfurt a.M., 20133, S. 701-1019

⁶²⁹ Vgl. zum Folgenden: Hannelore Bublitz: Macht, in: Clemens Kammler u.a. (Hrsg.): Foucault Handbuch. S.273 –277

und: Byung-Chul Han: Was ist Macht?, Stuttgart 2005, S. 43-57

⁶³⁰ Zitiert nach: Han: Was ist Macht, S. 44f

Die Mikrophysik der Macht teilt den Menschen von anderen und in sich selbst, sie prägt ihm (s)eine Individualität auf und fesselt ihn an (s)eine Identität.“⁶³¹

Macht steht für Foucault in einem unlösbaren Zusammenhang zu Wissen. Ohne Wissen keine Macht und Macht produziert Wissen. So entstehen als Machtdispositive ‚Macht-Wissens-Komplexe‘. Für Foucault ist Macht also eher als Produktionsfeld eines Beziehungssystems und Kommunikationsnetzes zu sehen, ein Geflecht von Kräften, ein Spiel von Machtbeziehungen. Trotz diesem neutralen oder sogar positiven Zugang zu dem Thema Macht bleibt auch die Seite im Blick, die Kontrolle und Herrschaft ausüben möchte und das am effektivsten so, dass sich die Macht verbirgt, dass das Individuum, das regiert wird, gar nicht merkt, dass es regiert wird. Foucault schreibt:

„Das, wodurch die Macht im 19. Jahrhundert wirkt, ist die Gewohnheit, die bestimmten Gruppen auferlegt wurde. Die Macht kann ihren Aufwand von früher aufgeben. Sie nimmt die hinterlistige, alltägliche Form der Norm an, so verbirgt sie sich als Macht und wird sich als Gesellschaft geben.“⁶³²

Herrschaft und Macht unterscheiden sich dergestalt, dass „... Machtbeziehungen (relations de pouvoir) ... prinzipiell umkehrbar sind, ... Herrschaftszustände (états de domination) ...“⁶³³ aber ein Gefälle haben und mit Formen und Strukturen der Gewalt verbunden sind. Es geht ihm darum, die Formen der Herrschaft als besondere Form der Macht zu erkennen, zu kritisieren und zu verändern, um ein freies Spiel der Machtbeziehungen autonomer Subjekte zu ermöglichen.

Wie entwickelte sich nun nach Foucault historisch die Machtausübung? Eine wichtige Form im Prozess der Entstehung der Gouvernamentalität, die oft eine verborgene Form der Regierung und damit auch der beherrschenden Macht beinhaltet, ist die Pastoralmacht.⁶³⁴ Sie ist nach Foucault eine Technik des Regierens deren Ursprung seiner Meinung nach im Orient zu suchen ist und die dann in der christlichen Kirche institutionalisiert – in gewisser Weise autonomisiert - wurde, da ursprünglich das Verhältnis Hirte – Herde vor allem im Blick auf Gott – Volk als Metapher benutzt wurde, in der christlichen Kirche dann aber auch zur Beschreibung der Führung von Menschen durch Menschen diente.⁶³⁵ Nicht nur Gott und Christus waren der Pastor, sondern auch in jeweils hierarchischer Abstufung der Papst, der Bischoff und auch der Pastor vor Ort. Die kirchliche Hierarchie bekommt also im Bild des Hirten ihre Form und ihren Inhalt, ihre Machtstruktur und die Art ihrer Machtausübung.

Die Pastoralmacht zeichnet sich nun dadurch aus, dass sie nicht als eine Macht über ein Territorium oder Gebiet, sondern als eine Macht über Menschen zu verstehen ist. Sie ist zudem eine wohltätige, ja dienende Macht, eine Macht der Sorge und der Pflege, die bis dahin geht, dass sich der Hirte für seine Herde opfert. Wichtig scheint vor allem, dass es eine Regierungstechnik ist, die individualisiert. Zum einen ist natürlich das Ganze, die gesamte Herde von Wichtigkeit. Gleichzeitig ist aber auch jedes einzelne Schaf für den Hirten von unendlicher Wichtigkeit: omnes et singulatim.⁶³⁶

⁶³¹ Bublitz: Macht, S. 274

⁶³² Zitiert nach Han: Was ist Macht?, S. 55

⁶³³ Wilhlem Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a.M., 2016⁴, S. 80

⁶³⁴ Vgl. zum Folgenden: ebd. S. 185-330

⁶³⁵ Vgl. ebd. S. 223

⁶³⁶ So auch der Titel eines Vortrages von Foucault an der Universität Stanford am 10. + 16.10.1979, veröffentlicht in: Michel Foucault: Analytik der Macht, Frankfurt am Main, 2015⁶, S. 188-219

Diese Regierungstechnik des Pastorats wird im Prozess der christlichen Institutionalisierung zu einer Kunst der Menschenführung, die das ganze äußere und innere Leben der Einzelnen wie des Ganzen begleitet, lenkt und führt, um dem Individuum und der Gesamtheit zu helfen, den Weg zum Heil zu finden. Dabei ist der Pastor verantwortlich für Alle, die ihm anvertraut sind, und wieder: omnes et singulatim. Gehorsam ist dabei von großer Wichtigkeit. Die Beziehung der Schafe zu ihrem Hirten ist eine, die Foucault mit dem Begriff der ‚integralen Abhängigkeit‘⁶³⁷ bezeichnet. Er versteht darunter eine Beziehung, in der sich ein Individuum einem anderen Individuum unterwirft und die nicht zielgerichtet ist und damit auch nicht begrenzt ist. Der Pastor leitet das Gewissen, er lehrt und unterrichtet - auch durch sein eigenes Leben.

Diese Leitung „... muss auch eine Beobachtung, eine Überwachung, eine jeden Augenblick ausgeübte und möglichst kontinuierliche Lenkung des vollständigen und totalen Verhaltens der Schafe umfassen.“⁶³⁸ Es geht um eine permanente Gewissensleitung, die das Abhängigkeitsverhältnis noch verstärkt.

Diese Form der Pastoralmacht war nie direkt Herrschaftstechnik im politischen Sinn. Die Herrschaft eines Souveräns - Foucault nennt sie Souveränitätsmacht -, die zu diesen Zeiten im politischen Kontext die dominante Machtform war, war völlig anders. Sie gründete sich vor allem auf physische Gewalt. Strafen wurden durch Folter oder Hinrichtungen vollzogen. Pastoralmacht war und ist, wie oben skizziert, eine andere Form der Macht. Im Zuge der Säkularisierung wurde sie jedoch modifiziert und begann die anderen Herrschaftsformen zu durchdringen, so dass Foucault in ihr das „Präludium der Gouvernamentalität“⁶³⁹ sehen konnte.

Die eben genannte Souveränitätsmacht wurde nun im 17. Jahrhundert von einer anderen Machtform abgelöst, die Foucault Disziplinarmacht nennt. Bevor auf diesen Machttypus eingegangen wird, soll ein Nebengedanke in den Blick genommen werden, den Foucault im Rahmen dieser Vorlesungsreihe im Rahmen seiner Erörterungen der Pastoralmacht kurz skizziert.⁶⁴⁰

Foucault behandelt in zwei seiner Vorlesungen⁶⁴¹ etwas, was er mit ‚Gegen-Verhaltensformen‘ benennt. Er meint damit Widerstandsformen gegen die von der Kirche ausgeübte Pastoralmacht, die sich innerkirchlich im Mittelalter schon ausgebildet haben. Er nennt fünf verschiedene ‚Gegenverhaltensformen‘: Die Askese, die Gemeinschaft, die Mystik, die Heilige Schrift und die Eschatologie. Diese Gegenverhaltensformen relativieren auf unterschiedliche Arten die Pastoralmacht.

Es fällt auf, dass zumindest die Punkte der Betonung der Heiligen Schrift und der Gemeinschaft, mit gewissen Abstrichen auch die der Mystik und der Eschatologie, in der Reformation eine besondere Betonung erfahren haben. Foucault kann in diesem Sinn davon reden, dass die protestantischen Kirchen „... eine gewisse Art der Reimplantierung dieser Gegen-Verhaltensformen wählen ...“.⁶⁴²

Nach Foucault wird in der modernen Gesellschaft die Souveränitätsmacht durch die Disziplinarmacht und die Macht der Normalisierung abgelöst. Die Disziplinarmacht hat

⁶³⁷ Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I, S. 255f

⁶³⁸ Ebd. S. 263

⁶³⁹ Ebd. S. 268

⁶⁴⁰ Dieser Verweis ist wichtig, weil später im Verlauf der Arbeit diese Gedanken Foucaults einen zentralen Impuls in die ekklesiologischen und pastoraltheologischen Überlegungen geben werden. Vgl. 6.2.

⁶⁴¹ Ebd. S. 239-330

⁶⁴² Ebd. S. 312

dabei vor allem das Individuum im Blick, die Macht der Normalisierung dagegen das Kollektiv der Bevölkerung. Diese Macht der Normalisierung versucht über statistische und demographische Methoden regulierend auf die Bevölkerung einzuwirken, indem sie Normen setzt und versucht dadurch das Leben der Masse zu optimieren.⁶⁴³

Die Disziplinarmacht versucht die Individuen durch Disziplintechniken an vorgegebenen Normen anzupassen. Ziel ist es, möglichst gut funktionierende, effiziente Kräfte durch Systeme von Strafen und Belohnungen zu formen, die möglichst effektiv die gestellten Aufgaben erfüllen. Strafen werden nicht mehr durch reine, physische Gewalt, wie in der Zeit der Souveränitätsmacht, sondern eher durch Wegsperrungen umgesetzt. Gefängnisse, aber auch andere Anstalten der Disziplinierung wurden eingerichtet. Auch Schulen, Kasernen, Krankenhäuser, können unter bestimmten Gesichtspunkten als solche Disziplinierungsanstalten gesehen werden. Das zentrale Moment der Funktionsweise dieser Disziplinierungstechniken drückt Foucault mit dem Begriff des ‚Panoptismus‘ aus. Er bezieht sich mit diesem Neologismus auf den Entwurf eines Reformgefängnisses, den der Philosoph Jeremy Bentham 1787 unter dem Titel ‚Panopticon‘ vorgelegt hat. Dieser architektonische Entwurf eines neuen Typus des Gefängnisses sieht einen kreisrunden Gebäudekomplex vor, in dessen Mitte ein Turm steht. Die Zellen der Inhaftierten sind in dem kreisrunden Gebäude, die Wächter sind im mittigen Turm. Die Pointe dieses Entwurfes liegt darin, dass die Zellen völlig einsichtig sind, dadurch, dass die Zellenmauern sowohl nach außen als auch nach innen durchbrochen sind und zumindest die Silhouetten der Gefangenen immer sichtbar sind. Im Gegensatz dazu ist der Turm jedoch durch Jalousien und bewegliche Zwischenwände völlig uneinsichtig. Die absolute Transparenz auf der einen Seite und die völlige Verborgenheit auf der anderen bewirkt, dass sich die Inhaftierten jederzeit beobachtet fühlen und es letztlich dann gleichgültig ist, ob der Turm wirklich mit Wächtern besetzt ist, oder leer. Das Gefühl der Beobachtung wird also verinnerlicht, so dass sich die Gefangenen verhalten, als wären sie beobachtet, auch wenn sie faktisch nicht beobachtet werden. Die äußere Kontrolle wird durch eine innere Kontrolle überflüssig. Die Disziplinierung erfolgt über eine Selbstdisziplinierung. Die Technik der Herrschaft wird zu einer Technologie des Selbst. Man kann somit sagen, dass die Disziplinarmacht tief in das Selbst eindringt, viel tiefer als das die physischen Verletzungen der Souveränitätsmacht vermögen. Befehl, Norm und Überwachung werden internalisiert.

Durch die zunehmende Veränderung innerhalb der verschiedenen Produktionsprozesse von materiellen Fertigungen zu immateriellen Anforderungen an die Beschäftigten in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts verlor die Disziplinarmacht zunehmend an Möglichkeiten.⁶⁴⁴ Das Problem der Disziplinarmacht ist, dass, auch wenn sie, wie oben beschrieben verinnerlicht wurde, ein Rest bleibt, auf den sie keinen Zugriff hat. Insofern bleibt diese Macht ein verinnerlichtes Äußeres, weil ein Ort des möglichen Widerstands im Individuum bleibt. Der Literaturtheoretiker Michael Hardt und der Politikwissenschaftler Antonio Negri schreiben entsprechend:

⁶⁴³ Vgl. Hannelore Bublitz: Macht, in: Clemens Kammler u.a. (Hrsg.): Foucault Handbuch. S.275 f. In unserem Zusammenhang scheinen mir jedoch die Gedanken Foucaults zur Disziplinarmacht wichtiger, weshalb ich hier nicht weiter auf die Macht der Normalisierung eingehen möchte.

⁶⁴⁴ Vgl. zum Folgenden: Jens Schlamelcher: Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus, Würzburg 2013. Und ders.: Unternehmen Kirche? Neoliberale Diskurse in den deutschen Großkirchen. In: Der neoliberale Markt-Diskurs. Ursprünge, Geschichte, Wirkungen. Vol. 1 Marburg 2009, S. 213-256. Und ders.: Ökonomisierung der Kirchen?. In: Jan Hermelink und Gerhard Wegner (Hrsg.): Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche. Würzburg 2008, S. 145-177

„Disciplinary fixed individuals within institutions but did not succeed in consuming them completely in the rhythm of productive practices and productive socialization; it did not reach the point of permeating entirely the consciousnesses and bodies of individuals, the point of treating and organizing them in the totality of their activities. In disciplinary society, the relationship between power and the individual remained a static one: the disciplinary invasion of power corresponded to the resistance of the individual.“⁶⁴⁵

Im Bild des Panopticons: Auch wenn die Insassen den Wächter verinnerlicht haben und sich immer bewacht fühlen, auch wenn der Turm nicht besetzt ist, so haben sie doch einen inneren Widerstand gegen diese Überwachung, lehnen sie ab, ja hassen sie. Werden nun aber zunehmend nicht manuelle und materielle Fähigkeiten in den Wirtschaftsprozessen gefordert, da zunehmend Maschinen diese Arbeiten erledigen, sondern intellektuelle, eigenverantwortliche und kreative Gaben, so ist genau dieser innere Widerstand ein Produktionshemmnis. Eine neue Herrschaftstechnik, die regiert, aber nicht mehr diesen inneren Widerstand hervorruft ist zur Steigerung der Produktion also nötig.

Auch Foucault dachte bereits in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts über das Ende der Disziplinargesellschaft nach.⁶⁴⁶ Sein Freund und Weggefährte Deleuze sieht das Ende dieses Disziplinarregimes in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts und erkennt stattdessen die Machttechnik der Kontrolle in der Gegenwart als dominante Herrschaftstechnik. Eine Kontrollgesellschaft gibt dem Individuum auf der einen Seite Autonomie, also auch die Möglichkeit der Eigenverantwortlichkeit und Kreativität, auf der anderen Seite behält sie aber eine totale Kontrolle – ermöglicht durch ‚Informationsmaschinen und Computer‘.⁶⁴⁷ Statt Einschließungsmilieus und Disziplin scheinbare Freiheit und Kontrolle, so dass von einer kontrollierten Scheinfreiheit gesprochen werden kann.

Die ebenfalls an Foucault anschließenden Gouvernamentalitätsstudien gehen auch von dem Ende der Disziplinarmacht aus, setzen aber einen anderen Akzent als Deleuze. Nicht die Kontrollgesellschaft ersetzt das Disziplinarregime, sondern das Marktregime. „Der Markt wird zur Disziplinierungsinstanz.“⁶⁴⁸ Der Markt fungiert dabei als die letzte Instanz, die über gelungen oder nicht gelungen, gut oder schlecht entscheidet, eine Art letztes Tribunal. Er bestimmt nicht nur die externen Verhältnisse der wirtschaftlich operierenden Organisationen, sondern zunehmend auch die internen Verhältnisse dieser. Die Arbeitskräfte agieren scheinbar auf einer Ebene in einem internen Konkurrenzverhältnis mit größerer Autonomie auf der einen Seite, mit der Pflicht zu mehr Verantwortung und damit Gefahr des Scheiterns auf der anderen Seite. Die Arbeitnehmer werden zu innerbetrieblichen Arbeitskraftunternehmern.⁶⁴⁹ Die Effizienz, die Qualität des Produktes, und letztlich der Gewinn entscheidet über Aufstieg und Fall nicht nur der Organisationen, sondern auch der Mitarbeitenden in den Organisationen. Das ist das Tribunal des Marktes.

⁶⁴⁵ Michael Hardt, Antonio Negri: Empire. Cambridge 2000, zitiert nach: Jens Schlamelcher, Ökonomisierung der protestantischen Kirche?, S. 32

⁶⁴⁶ Vgl. Schlamelcher: Ökonomisierung der Kirchen? S. 149. Und ders. Ökonomisierung der protestantischen Kirche? S. 31

⁶⁴⁷ Gilles Deleuze: Postskriptum über die Kontrollgesellschaft. 1993, S. 3. Online verfügbar unter: <https://www.nadir.org/nadir/archiv/netzkritik/postskriptum.html> – zuletzt aufgerufen am 19.01.2024

⁶⁴⁸ Jens Schlamelcher: Ökonomisierung der Kirche? S. 33

⁶⁴⁹ Vgl. Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst. S.47ff

Um den veränderten Produktionsbedingungen Rechnung zu tragen und unter diesen Optimierungen der Herrschaftsform zu verwirklichen, muss diese neue Herrschaftstechnik – wie oben angedeutet – also noch stärker als die Disziplinarmacht es vermag, in das Selbst eindringen und zu einer Selbsttechnologie werden. Mit anderen Worten: Die Anforderungen müssen so verinnerlicht sein, dass sie von innen, als Teil des Selbst empfunden werden. Mit noch anderen Worten: Die Determinierung muss als Freiheit gefühlt und verstanden werden.

Aber wie kann das gehen? Wie kann Fremdbestimmung als Freiheit erscheinen? Wie kann das Selbst eine fremde Anforderung so verinnerlichen, dass sie als Selbstanforderung gefühlt und gesehen wird?

Hier ist nicht der Raum der Frage im Einzelnen nachzugehen, wie ein Subjekt entsteht. Eine kurze Skizze ist dennoch nötig, um verständlich machen zu können, wie und wie sehr das Marktregime verinnerlicht werden kann, ohne dass eine Form der Fremdregierung dem Subjekt ins Bewusstsein gelangt.

Althusser, Foucault, Butler und andere verweisen mit unterschiedlichen Akzentuierungen auf das Paradox, dass dem Werden eines Subjektes immer auch ein Element der Unterwerfung inhärent ist.

Für Foucault ist das Subjekt nicht autonomes Zentrum der Welt, sondern immer unterworfenen Produkt der Welt.⁶⁵⁰ Zwar ist es als Akteur der Selbstkonstruktion und Selbstrepräsentation immer auch souverän, jedoch als gleichzeitig, bzw. genauer vorzeitig, ist es ein unterwerfener Souverän. „Eingebettet in komplexe Machtverhältnisse, unterliegt das Subjekt historischen Produktionsverhältnissen und kulturellen Sinnstiftungsprozessen. Es ist Wirkung und nicht Urheber einer gesellschaftlichen Ordnung.“⁶⁵¹

Butler wählt dafür das Wort ‚Subjektivation‘ und definiert: „Subjektivation bezeichnet den Prozeß des Unterworfenwerdens durch Macht und zugleich den Prozeß der Subjektwerdung.“⁶⁵²

Anschaulich erläutert Althusser diesen Sachverhalt in einer Szene⁶⁵³: Ein Polizist ruft einem Passanten zu: „Hey, Sie da!“ Unwillkürlich dreht sich das so angerufene Individuum um in der Ahnung, dass es gemeint ist. Durch diese physische Wendung, so Althusser, wird er zum Subjekt, weil er dadurch anerkennt, dass dieser Anruf ihm als individuelles Subjekt gegolten hat. Das besondere dieser Situation ist durch die gesellschaftliche Rolle des Rufenden gegeben. Als Repräsentant der Macht evoziert er im Angerufenen eine Art subtiles Schuldgefühl, das aber immer schon da ist. Anerkennung dieser Schuld und Subjektwerdung ist für Althusser untrennbar.

Bröckling schreibt: „Subjektivierungsregime konfrontieren den Einzelnen mit spezifischen Erwartungen, die er zurückweisen, zu unterlaufen oder einzulösen versuchen, denen er aber niemals voll und ganz genügen kann.“⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ Vgl. auch zum Folgenden: Hannelore Bublitz: Subjekt, in: Clemens Kammler u.a. (Hrsg.): Foucault Handbuch. S.293 ff

⁶⁵¹ Ebd. S. 294. Es ist aber anzumerken, dass Foucault zum Ende seines Lebens hin derart relativiert hat, dass neben der Bedingtheit zunehmend der aktive Anteil des Subjektes an der Selbstkonstruktion Raum gewonnen hat. Statt der Betonung des ‚assujettissement‘ (Unterwerfung) gewinnt die ‚subjectivation‘ (Subjektwerdung) durch die Selbstsorge mehr und mehr Raum. Vgl: Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82), Frankfurt a.M 2016³

⁶⁵² Judith Butler: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main 2017⁹, S. 8

⁶⁵³ Vgl. Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst. S. 27 f

⁶⁵⁴ Ebd. S. 28

Der Gedanke, dass sich die Unterwerfung des Subjekts in dem Prozess der Subjektivation im Kontext einer gewinnorientierten Verwaltung der Welt als eine Unterwerfung unter das Marktregime verstehen lässt, überzeugt.

An dieser Stelle ist darauf zu verweisen, was oben unter der Skizze

„Selbstinszenierung“⁶⁵⁵ schon kurz angedeutet wurde: Die Anrufung des Marktregimes an das Subjekt lautet nach Bröckling: „Sei unternehmerisches Selbst!“ Es ist ein Ruf zur permanenten Selbstoptimierung, um vor dem Tribunal des Marktes bestehen zu können. Es ist die Aufforderung, im Komparativ zu leben: besser, schneller, effizienter, schöner, erfolgreicher. Und wenn das nicht gelingt, ist es auch ein Leben im Komparativ: schlechter, langsamer, ineffizienter, ... Ein Leben im Komparativ ist ein Leben der Konkurrenz, des vergleichenden Blickes auf die Anderen – aber auch auf den jeweils aktuellen status quo des Individuums. Der Zwang zur Optimierung verhindert ein Sein in der Grundform der Adjektive, ein Sein im Positiv, weil schon der Stillstand gemessen an der Anforderung und den Optimierungen der Anderen oder aber der potentiellen Optimierungen des Selbst ein Rückschritt bedeutet. Die Freiheit sich zu entfalten, wird zum Zwang zur Optimierung, so dass die Möglichkeit eines Lebens im Positiv von der Notwendigkeit eines Lebens im Komparativ verschlungen wird.

„Die Anrufungen des unternehmerischen Selbst sind totalitär. Ökonomischer Imperativ und ökonomischer Imperialismus fallen darin zusammen. Nichts soll dem Gebot der permanenten Selbstverbesserung im Zeichen des Marktes entgegen. Keine Lebensäußerung, deren Nutzen nicht maximiert, keine Entscheidung, die nicht optimiert, kein Begehren, das nicht kommodifiziert werden könnte.“⁶⁵⁶

Die Ablösung des Disziplinarregimes durch das Marktregime hat Konsequenzen sowohl im Blick auf die inneren Strukturen von Organisationen und Einrichtungen als auch im Blick auf das Individuum. Und diese Konsequenzen sind ambivalent. Auf der einen Seite ist ein deutlicher Gewinn von Freiheit, Autonomie und Möglichkeiten zu sehen. Auf der anderen Seite gibt es aber mit diesem Gewinn auch Probleme und die Frage, ob der Gewinn an Freiheit wirklich ein Gewinn an Freiheit ist oder eine subtile Form von Fremdherrschaft, die als Autonomie erscheint.

Die Konsequenzen dieses Regimewechsels sind in den gestalteten Arbeitsprozessen in vielen Unternehmen und Organisationen sehr sichtbar. Dabei geht es nicht nur um solche Einrichtungen, die genuin wirtschaftlich ausgerichtet sind, sondern auch um Einrichtungen und Organisationen, die ursprünglich andere Ziele haben, als Profit zu generieren.

Wird der Arbeitnehmer zunehmend ein Unternehmer seiner selbst, ein Arbeitskraftunternehmer - also einer, der sein eigenes Unternehmen in einem größeren Unternehmen auf dem Kapital seiner Arbeitskraft, seiner Fähigkeiten, seiner Zeit etc. gründet -, dann wird er von einem Aufgabenempfänger zu einer Art Geschäftspartner innerhalb dieses größeren Unternehmens. Entsprechend verändern sich die Beziehungsstrukturen. Hierarchien werden abgebaut. Man begegnet sich, soweit es möglich ist, auf Augenhöhe. Eigenverantwortlichkeit soll intrinsische Motivation fördern. Bereiche möglichst autonomer Verantwortlichkeit werden delegiert. Statt Befehle zu erteilen bzw. zu empfangen werden Vereinbarungen getroffen. Ein Qualitätsmanagement mit permanenten Evaluationen ersetzt die panoptische Überwachung. „Kontrolle bedeutet

⁶⁵⁵ Vgl. 2.1.3

⁶⁵⁶ Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 283

nicht länger, die Kontrollierten auf einen festen Sollwert zu eichen, sondern eine unabschließbare Dynamik der Selbstoptimierung in Gang zu setzen.“⁶⁵⁷

Für das Individuum bedeutet diese Änderung erst einmal im Blick auf die Arbeitswelt einen unbestreitbaren Gewinn. Es ist sicherlich sehr viel angenehmer, nicht primär Auftragsempfänger zu sein, der Vorgaben anderer abarbeiten muss, sondern selbstverantwortlich in überschaubaren Aufgabenfeldern agieren zu können. Es ist wertschätzender und fühlt sich besser an, gemeinsam Zielvereinbarungen zu treffen, als Zielvorgaben vorgesetzt zu bekommen, die erfüllt werden müssen. Die Rolle eines Vertragspartners ist motivierender als die des Befehlsempfängers.

Jedoch wird an dieser Stelle auch deutlich, dass diese Veränderungen auf der einen Seite Hierarchien der Herrschaft relativieren, auf der anderen Seite diese, die immer noch vorhanden sind, kaschieren. Denn auch wenn z.B. Zielvereinbarungen nach einem - eventuell wirklich partnerschaftlich geführten - Diskurs, kontraktuell fixiert werden, formal also zwei gleichberechtigte Vertragspartner einen Vertrag schließen, besteht in Wirklichkeit ja doch eine Ungleichheit zwischen den Vertragspartnern. Der Dienstvorgesetzte ist eben nicht auf Augenhöhe, sondern bleibt Vorgesetzter. Die Ziele des Arbeitnehmers bleiben den Zielen des Unternehmens untergeordnet.

„Dass Freiheit hier nicht als Widerpart, sondern als elementares Medium der Macht fungiert, verschafft den Machtasymmetrien die Legitimation des Konsensus. Weil die ‚Kontraktgesellschaft‘ Ausbeutung und Unterdrückung an die Zustimmung derer bindet, die ausgebeutet und unterdrückt werden, hat niemand Grund zu klagen.“⁶⁵⁸

Entscheidender aber scheint zu sein, dass durch diese Veränderungen der Druck auf das Individuum, optimale Leistung zu erbringen, immer weiter erhöht wird. Um vor dem Tribunal des Marktes bestehen zu können, muss die Leistung immer wieder gesteigert, die immer neu gemessene Qualität verbessert werden. Mit der Verantwortung steigt das Risiko des Scheiterns. Und der Markt ist ein ungnädiges Tribunal. Auch hier ist wieder zu verweisen auf eins der oben mit Skizzen der Lebenswirklichkeiten beschriebenen Phänomene.⁶⁵⁹ Die Müdigkeit als eines der Grundphänomene der Empfindungen der Menschen in unserer Gesellschaft wurzelt in diesen Anforderungen des Marktregimes. Das ‚erschöpfte Selbst‘ erschöpft sich, laugt sich aus, brennt aus in der nicht enden könnenden Forderung der permanenten Selbstoptimierung.

Es gibt noch eine weitere Konsequenz des Wechsels vom Disziplinarregime zum Marktregime, die Organisationen und Einrichtungen betrifft, die ihrem Wesen nach ursprünglich nicht profitorientiert sind. Gemeinnützige Organisationen oder auch staatliche Organisationen haben einen Auftrag, ein Ziel, das ihr Wesen ausmacht und damit auch ihre Existenz legitimiert. Im Gesundheitssystem ist dieses Ziel zum Beispiel die Heilung oder Prävention von Krankheit, im Bildungssystem die Förderung und Bildung etc. Um diese Ziele zu erreichen, benötigen diese Organisationen Geld. Geld, Ökonomie ist also Mittel zum Zweck. Zunehmend festzustellen ist jedoch unter dem Marktregime, vor allem in Zeiten der Verknappung von Geldern, eine Zweck-Mittel-Verschiebung. Formal bleibt in idealer Weise das Ziel z.B. der Heilung bestehen, unter der Hand geht es aber immer mehr darum, durch gute Zahlen oder einen guten Ruf so attraktiv zu werden, dass mehr Gelder

⁶⁵⁷Ebd. S. 239

⁶⁵⁸ Ebd. S. 148

⁶⁵⁹ Vgl. 2.1.8.

generiert werden können. Das eigentliche Ziel wird also zum Mittel um das eigentliche Mittel (Geld) zu bekommen.

„Dies bedeutet ... eine Verschiebung in der Leit- oder Primärfunktion der betreffenden Organisation: von der ursprünglichen Leitfunktion (z.B. Wissenschaft, Bildung, Gesundheit / soziale Fürsorge, Kunst, Religion) hin zu einer wirtschaftlichen.“⁶⁶⁰

Es wird weiter unten zu prüfen sein, ob sich in der Kirche eine solche Zweck-Mittel-Verschiebung auch finden lässt. Mit anderen Worten: Ob der ursprüngliche Zweck, die Verkündigung des Evangeliums, oder die Kommunikation des Evangeliums, oder wie auch immer man diesen benennen mag, zu einem Mittel wird, Kirchenmitglieder möglichst effektiv an sich zu binden, um so die Steuermittel zu sichern oder neue gar zu werben oder sonst Mittel zu generieren, die ein wirtschaftliches Überleben absichern. Dazu wird im Vorfeld zu klären sein, ob eine derartige Ökonomisierung neoliberaler Prägung auch zunehmend die Wirklichkeit der Kirche bestimmt.

Wichtig ist an dieser Stelle festzuhalten, dass Freiheit im neoliberalen Marktsystem das elementare Medium der Macht des Marktes ist. Die verinnerlichte, totalitäre Anrufung der Ökonomie, die Herrschaft des Optimierungsimpertivs, bewirkt die Unfreiheit einer Ausbeutung. Nur wird das Subjekt nicht von einem anderen Subjekt ausgebeutet, sondern es beutet sich nun selbst aus. In der grenzenlosen Freiheit der unbegrenzten Macht der Märkte ist das Subjekt Sklave neoliberaler Gouvernamentalität und meint dabei selbst, frei zu sein.

Nicht nur die Verknechtung des freien Individuums ist eine Folge der totalitären Anrufung des Marktes, sondern auch die Zerstörung der Lebensgrundlagen und die Zerrüttung des Sozialen.

Diese zerstörerischen Wirkungen wurzeln nach Hartmut Rosa darin, dass die Menschen unter der neoliberalen Gouvernamentalität ein aggressives Verhältnis zu Welt haben.⁶⁶¹ Der Zwang zur Beschleunigung, der Imperativ der permanenten Steigerung führt zu immer extremerer Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, die er als ein Aggressionsverhältnis zu der Umwelt begreift. Ebenso wird auch das politische Klima daher nach ihm aggressiver. Er schreibt:

„Dieses Aggressionsverhältnis zur Welt, das aus dem permanenten Steigerungszwang kommt, der überhaupt kein Ende hat, weil es nie befriedet werden kann, übersetzt sich auch in die Politik und es übersetzt sich in die individuelle Lebensführung.“⁶⁶²

Das Problem, das er dann diagnostiziert und das es notwendig macht, nach anderen Formen des Weltverhältnisses zu suchen, die kritisch diesem neoliberal gegründeten Aggressionsverhältnis gegenüber stehen, bringt er mit folgenden Worten prägnant auf den Punkt: „Demokratie funktioniert im Aggressionsmodus nicht, ich glaube das kann man ganz grundsätzlich sagen.“⁶⁶³ Dem ist - auch im Blick auf die Schattenseiten der

⁶⁶⁰ Jens Schlamelcher: Ökonomisierung der protestantischen Kirche, S.47

⁶⁶¹ Vgl. auch zum Folgenden: Hartmut Rosa: Demokratie braucht Religion. E-Book Pos. 239ff

⁶⁶² Ebd. Pos. 253

⁶⁶³ Ebd. Pos. 317

ambivalenten Lebenswirklichkeiten - nur zuzustimmen und zu erweitern: Gelingendes, friedliches, glückliches Leben funktioniert im Aggressionsmodus nicht.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die herrschende gewinnorientierte Verwaltung der Welt zerstört nicht nur unsere Lebensgrundlagen und die Möglichkeiten eines glücklichen und freien Zusammenlebens, sondern sie nimmt auch unter dem Gewähren bestimmter Formen von Freiheit eben die wesentliche Freiheit des Menschen.

Wenn nun aber Kirche und Christentum, wie oben behauptet, untrennbar mit Freiheit verbunden sind, ist die Frage, wie diese Freiheit in Abgrenzung dieser ambivalenten Freiheit zu denken ist, oder ob auch in der Kirche die neoliberale Ökonomisierung Freiheit in Zwang verkehrt.

5.2.3. Neoliberale Ökonomisierung und Kirche als Organisation

Sucht man Spuren einer derart verstandenen Ökonomisierung in der Kirche, ist als erstes die Frage zu stellen, wo man nach diesen Spuren sucht.

Es gibt eine Beziehung zwischen Ökonomisierung und der Vergesellschaftungsform Organisation. Es sieht so aus, als ob gerade in dieser Form der modernen Organisation die Prozesse der Ökonomisierung besonders effektiv greifen können – oder andersherum, als ob die Ökonomisierung die Form der Organisation selbst hervorbringt bzw. fördert. Die Vergesellschaftungsform Organisation hat genuin eine besondere Verbindung zu dem Medium Geld. In dem betriebswirtschaftlichen Verständnis von Organisation wird dies in der Betonung der Notwendigkeit des Akquirierens und des effizienten Umgangs mit Ressourcen deutlich.

Auch in der eher soziologisch orientierten Sichtweise mit der Betonung der Entscheidung als dem eigentlichen Grund der Organisation wird diese Verbindung evident, sobald ein finanziell prekärer Rahmen das ökonomische Überleben der Organisation in Frage stellt. Entsprechend sieht Jens Schlamelcher die Ökonomisierungsprozesse vor allem innerhalb der Organisationen wirksam und daher eine notwendige organisationsförmige Umgestaltung anderer Vergesellschaftungsformen im Zuge der Ökonomisierung. „Ökonomisierung ist ... ein Prozess, der in erster Linie auf der gesellschaftlichen Meso-Ebene, und zwar in der staatlichen Regulation wie auch in der internen Steuerung von Organisationen beobachtet werden kann.“⁶⁶⁴ Von daher ist es nicht verwunderlich, dass ekklesiologische Entwürfe, die eher an dem Eckpunkt ‚Organisation‘ des ekklesiologischen Feldes angesiedelt sind, deutlicher Spuren der Ökonomisierung der Kirche aufweisen als eine Ekklesiologie, die sich eher an den Ecken Geistgemeinschaft oder Interaktion beheimatet weiß.

Der oben festgestellte Zusammenhang zwischen einer funktionalen Betrachtungsweise des Pfarrberufes, der Einbindung des Pfarrberufes in eine vom Organisationsdenken geprägte Ekklesiologie und die Bereitschaft oder Forderung betriebswirtschaftliche Methoden und Sprache zu adaptieren, wird nun verständlicher.

⁶⁶⁴ Schlamelcher: Ökonomisierung der protestantischen Kirche?, S. 17

Wer sich also auf die Suche nach Spuren der Ökonomisierung der Kirche macht, kann sie in den Umgestaltungsprozessen zur unternehmerischen Organisation suchen.

Es gibt zwei Ebenen, auf denen diese Spuren deutlich werden: Zum einen auf der Ebene der beschreibenden Diskurse, vor allem der der programmatischen Selbstbeschreibungen von Kirche. Zum anderen sind auf der Ebene der programmatischen Forderungen der Reform und des Umbaus der Kirche zu einer Organisation in betriebswirtschaftlichem Sinn Ökonomisierungstendenzen sichtbar in der Forderung der Aufnahme unternehmerischer Elemente in kirchliche Verfahren und Ordnungen.

Es geht hier darum zu schauen, ob und wie weit Kirche den Markt als ihre Führungstechnologie installiert, indem sie sich in einem ersten Schritt als unternehmerische Organisation beschreibt und dann in einem zweiten Schritt unternehmerische Methodik und Programmatik fordert und dann legislativ internalisiert. Mit anderen Worten: es ist zu untersuchen, ob ein unternehmerischer Diskurs dem theologischen Diskurs eingelagert wird und ob eine solche Übernahme von Sprache - und damit auch von Wahrnehmungs- und Denkstrukturen - in Handlungsstrukturen überführt wird. Mit noch anderen Worten: Es geht um die Suche nach Formulierungen und Formatierungen neoliberaler Grundierungen in der Kirche.

Es lässt sich ungefähr seit Mitte der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts eine zunehmende Aufnahme betriebswirtschaftlicher Semantik in theologischen Veröffentlichungen feststellen.⁶⁶⁵ Verallgemeinernd lässt sich sagen, dass in diesen Veröffentlichungen Kirche als ein Unternehmen gesehen wird, das mit unternehmerischen Mitteln eine unternehmerische Krise zu überwinden hat. Entsprechend sind die Gemeindeglieder - nun Gemeindeglieder genannt – Kunden eines Dienstleistungsunternehmens, Mission eine Frage des Marketings und Pfarrer eher Kundenbetreuer oder Manager. Begriffe wie ‚Controlling‘, ‚Qualitätsmanagement‘, ‚Zielvereinbarungen‘, ‚Kundenorientierung‘ werden unkritisch eingeführt bzw. vorausgesetzt.

Ein markanter und viel diskutierter Punkt, an dem deutlich wird, dass die unternehmerische Sichtweise und Semantik den kirchlichen Diskurs durchdringen, ist das EKD-Reformpapier ‚Kirche der Freiheit‘ aus dem Jahr 2006.⁶⁶⁶

Dieses Zeitfenster der beginnenden Orientierung an der Betriebswirtschaft ist nicht verwunderlich, da die Folgen der Säkularisierung als Krise der Kirche immer deutlicher wurden. Wahrgenommen wurde und wird diese Krise aber vor allem als eine (perspektivisch) ökonomische Krise. Von daher liegt der Gedankengang nahe, auf eine ökonomische Krise mit ökonomischen Mitteln zu reagieren und dabei von denen zu lernen, die sich mit Ökonomie gut auskennen: den Betriebswirten. Die Betriebswirtschaft wird nach der Soziologie in den fünfziger Jahren und der Psychologie in den siebziger Jahren zur dritten Sozialwissenschaft, an der sich Kirche orientiert.⁶⁶⁷

Befürworter dieser Aufnahme betriebswirtschaftlicher Semantik und Methodik argumentieren gerne gegenüber kritischen Anfragen, indem sie diese drei Hinwendungen zu empirischen Wissenschaften parallelisieren und darauf verweisen, dass es jedes Mal

⁶⁶⁵ Schlamelcher: Unternehmen Kirche?, S. 214f; auch: Karle: Kirche im Reformstress, S.107ff

⁶⁶⁶ EKD: Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006. Auch wenn in diesem Reformpapier sorgfältig darauf geachtet wurde, besonders problematische Begriffe zu vermeiden und zu betonen, dass Kirche eben kein Wirtschaftsunternehmen ist, ist die Logik dieses Papieres davon bestimmt, sich den Ökonomisierungsprozessen zu unterwerfen und sich an der Betriebswirtschaft zu orientieren. Vgl.: Schlamelcher: Unternehmen Kirche, S. 234ff; auch: Karle: Kirche im Reformstress, S. 107f

⁶⁶⁷ Vgl.: Schlamelcher: Unternehmen Kirche?, S.225

Widerstand gegen diese Aufnahme gab, der sich jeweils im Rückblick aber als nicht haltbar erwies. Soziologie und Psychologie seien mittlerweile ja anerkannte Gesprächspartner, von denen Kirche und Theologie viel lernen konnten und lernen kann. So würde es mit zeitlichem Abstand auch im Blick auf die Betriebswirtschaft sein. Gegen dieses Argument sind jedoch zwei Einwände geltend zu machen, warum es sich bei der Adaptation der betriebswirtschaftlichen Logiken um etwas anderes handelt. Zum einen ist nach dem oben skizzierten Gedankengang die Übernahme der Betriebswirtschaft als Leitwissenschaft eine Folge der totalen Anrufung des Marktes. Das herrschende Marktregime fordert die Konformität aller Lebensbereiche. Vielleicht kann zugutegehalten werden, dass auch Soziologie und Psychologie teilweise mit dem Anspruch der Deutungshoheit in ihrem Gebiet aufgetreten sind und auftreten, aber einen solchen, die ganze Lebenswirklichkeit umfassenden Herrschaftsanspruch gab und gibt es weder von Seiten der Soziologie noch der Psychologie. Zum anderen ist das Verhältnis der Theologie zur Soziologie und zur Psychologie ein von Grund auf anderes, als das Verhältnis zur Betriebswirtschaft. Diese Differenz wurzelt darin, dass Religion immer genuin mit Fragen der Gemeinschaft (Soziologie) und der Seele (Psychologie) beschäftigt ist und somit in diesen beiden Wissenschaften natürliche Gesprächspartner im gemeinsamen Lernen hat. Das Verhältnis von Religion und Wirtschaft, bzw. konkreter: von Christentum und Kapitalismus ist jedoch ein gänzlich anderes und hochkomplex auch im Sinne einer Opposition.

Auf die Tatsache, dass diese Oppositionshaltung nicht nur ein Gegeneinander, sondern auch ein gegenseitiges, konkurrierendes Einander-Bedingen inkludiert verweist auch Birgit Klostermeier. Sie hat in ihrer Promotion mit dem Titel ‚Das unternehmerische Selbst der Kirche. Eine Diskursanalyse‘ theologische Veröffentlichungen unter der Fragestellung untersucht, inwieweit sich in ihnen eine diskursive Ökonomisierung feststellen lässt, und kommt zu dem Ergebnis,

„..., dass der allgemeine ökonomisch überformte Diskurs im kirchlich-theologischen Diskurs da ist und unterschiedliche und auch widersprüchliche Subjektvorstellungen aus sich heraussetzt. Die Wirkmächtigkeit des anderen, fremden Diskurses wird bestätigt, indem er als eigener Diskurs adaptiert wird.“⁶⁶⁸

Den Prozess dieser Einschreibung des eigentlich fremden Diskurses beschreibt sie mit der Metapher Amalgamierung. Dabei unterstellt sie eine in sich vorhandene Nähe beider Diskurse und schreibt: „Die Wissensbestände und Ressourcen des kirchlich-theologischen Diskurses werden aktiviert in ihrer hohen Affinität zu den Programmatiken und Praktiken des neoliberalen Diskurses.“⁶⁶⁹

Auf der einen Seite überzeugt die Metapher der Amalgamierung nicht, da er eher an eine Mischung denken lässt. Faktisch findet aber keine Vermischung statt, sondern eine Übernahme, eine Durchdringung, eine Art Kolonisierung – um den Begriff Habermas‘ zu gebrauchen.

Auf der anderen Seite öffnet aber die Behauptung der Affinität zwischen theologischem und neoliberalem Diskurs das weite Feld der Frage nach der Beziehung zwischen Religion und Kapitalismus. Neben dem Oppositionellen gibt es doch etwas Affines, was nach Klostermeier gerade den kirchlich-theologischen Bereich besonders offen oder anfällig macht für neoliberale Semantik und Methodik.

⁶⁶⁸ Birgit Klostermeier: Das unternehmerische Selbst der Kirche. Eine Diskursanalyse, Berlin 2011, S 350

⁶⁶⁹ Ebd. S. 353

Bekanntlich hat schon Max Weber auf diese Affinität zwischen Religion – konkret der Ethik des Calvinismus – und dem Kapitalismus verwiesen, und zwar dergestalt, dass der Kapitalismus aus dieser protestantischen Ethik entstanden ist.⁶⁷⁰ Walter Benjamin hat diese These der religiösen Bedingtheit des Kapitalismus aufgenommen und radikalisiert. Er hat ein bemerkenswertes Fragment hinterlassen, das aufgrund seiner Radikalität und seines nur andeutenden Charakters unklar aber auch sehr anregend ist. Er schreibt in ‚Kapitalismus als Religion‘⁶⁷¹: „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d.h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben.“⁶⁷² Er sieht den Kapitalismus als eine reine Kultreligion, die keine spezielle Dogmatik oder Theologie hat, die auf Dauer gestellt ist und die verschuldet, statt zu entschuldigen. Und er ist eine enge Verbindung mit dem Christentum eingegangen:

„Der Kapitalismus hat sich ... auf dem Christentum parasitär im Abendland entwickelt, dergestalt, daß zuletzt im Wesentlichen seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist. ... Das Christentum zur Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt.“⁶⁷³

Für Benjamin ist der Kapitalismus also nicht nur wie für Weber religiös bedingt, sondern er ist selber Religion, die sich derart parasitär mit dem Christentum verbunden hat, dass dieses sich in jenen verwandelt hat. Kapitalismus ist umgewandeltes Christentum. Meines Erachtens bedeutet das nicht, dass Christentum umgewandelter Kapitalismus ist, oder gar der Protestantismus als Kapitalismus zu betrachten ist. Das wäre eine so kaum zu haltende These. Das aber Kapitalismus als ein Parasit sich des Christentums bedient hat, um sich selbst als Religion zu generieren, ist eine sehr nachdenkenswürdige Überlegung. Wenn aber der Kapitalismus als Parasit ein umgewandeltes Christentum ist, dann würde das die merkwürdige Affinität des theologischen und neoliberalen Diskurses erklären, die Klostermeier postuliert.

Was bedeutet das dann für die Beobachtung, dass der Kapitalismus in Form der neoliberalen Ökonomisierung nun wiederum und nochmal deutlicher sich des Christentums zu bemächtigen scheint? Vielleicht dann doch die Umwandlung des Christentums in den Kapitalismus: Der Parasit, der sich vom Wirt ernährt, bis er alles aufgesogen hat, um autark als Konkurrent auftreten zu können, und dann den ursprünglichen Wirt sich einverleibt, indem er den Konkurrenten von innen her dergestalt verwandelt, dass dann eben doch das Christentum zum umgewandelten Kapitalismus wird und der Kapitalismus so die Reste des Widerständigen in sich aufsaugt.⁶⁷⁴ - Kolonialisierung der gesamten Lebenswelten ...

⁶⁷⁰ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Frankfurt a.M. 2006

⁶⁷¹ Walter Benjamin: Kapitalismus als Religion, in: Dirk Baecker (Hrsg.): Kapitalismus als Religion, Berlin 2009, S. 15ff

⁶⁷² Ebd. S. 15

⁶⁷³ Ebd. S. 17

⁶⁷⁴ In dem Zusammenhang Kapitalismus als Religion scheint mir auch die These des Soziologen Christoph Deutschmann relevant, der auch im Kapitalismus eine Art religiöses Surrogat sieht, dass über die Verheißung eines absoluten Reichtums dem Menschen Seligkeit und Erlösung verspricht. Vgl.: Christoph Deutschmann: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. Frankfurt a.M. 2001. Nimmt man diesen Gedanken Benjamins und Deutschmanns auf im Blick auf die Fragen der Säkularisierung, ließe sich sagen, dass Säkularität nicht das Schwinden von Religion bezeichnet, sondern die

Was dieses konkurrierende Einander-Bedingen von Christentum und Kapitalismus für die Pastoraltheologie bedeutet, wird weiter unten zu bedenken sein. An dieser Stelle ist aber schon einmal festzuhalten, dass die Parallelisierung der Aufnahme von und Orientierung an soziologischen und psychologischen Einsichten, Methodik und Semantik auf der einen Seite und die Orientierung an betriebswirtschaftlichen Einsichten, Methodik und Semantik auf der anderen Seite nicht tragfähig ist. Im Gegenteil scheint eine solche Orientierung an der Betriebswissenschaft eher problematisch, ja für die Kirche toxisch.

Findet die Orientierung an der Ökonomie auch jenseits der kirchlichen Selbstbeschreibung (und theologischen Diskursen) Niederschlag in der Verfasstheit, den Ordnungen, den Strukturen? Auch das ist zu bejahen, und zwar sowohl im Sinne auf eine interne wie auch einer externen Vermarktlichung.⁶⁷⁵ Mit anderen Worten: Es lassen sich marktförmige Strukturen sowohl in der inneren Verfasstheit von Kirche wie auch in den Beziehungen nach außen feststellen.

Jens Schlamelcher schreibt:

„Seit Mitte der neunziger Jahre hat ein Know-How-Zufluss von Managementkonzepten in Form von externen Unternehmensberatungen, betriebswirtschaftlichen Mitarbeiterschulungen und Stellenbestzungen in der Kirche Einzug gehalten. Auch werden die wichtigsten im Zusammenhang mit interner Vermarktlichung genannten Instrumente wie Budgetierung, Zielvereinbarungen und Qualitätsmanagement mittlerweile nahezu flächendeckend eingesetzt.“⁶⁷⁶

Es lässt sich kirchenintern zunehmend eine Tendenz der Autonomisierung der einzelnen kirchlichen Einheiten feststellen. Diese sollen sich über Ansätze und Methodik des unternehmerischen Handelns möglichst effizient selbst steuern. Leitbildformulierungen, Evaluationen, das ‚Neue kirchliche Finanzwesen (NKF)‘ sollen den einzelnen Einheiten dabei helfen. Die jeweilige Autonomie der Untereinheiten differiert: Von einer sehr hohen Autarkie über eine Anbindung an die landeskirchlichen Leitungsgremien durch Zielvereinbarungen und Budgetierungen bis hin zu einer formal-organisatorischen Ausgliederung bildet sich ein Spektrum verschiedener Einheiten, die zum Teil miteinander marktförmige Beziehungen eingehen. Zum Beispiel gibt es in vielen Landeskirchen Organisationen der Gemeindeberatung, die gegen Bezahlung (unter anderem) Kirchengemeinden ihr ‚Produkt‘ der Beratung anbieten.

Die interne Vermarktlichung wird daran deutlich, wie Kirchenleitung die Kontrolle über das Finanzverhalten der einzelnen Einheiten ausübt. Signifikant erscheint mir die Änderung in der Art der Rechnungsprüfung in der rheinischen Kirche.⁶⁷⁷ Die Rechnungsprüfung der einzelnen Gemeinden war früher so organisiert, dass jeweils – in der Regel - pro Kirchenkreis ein Rechnungsprüfer beauftragt war, bei den jeweiligen

Verdrängung der Religionen durch eine sehr spezielle Form der Religion, dem Kapitalismus. Es würde sich sicher lohnen, diesem Gedanken an anderer Stelle nachzugehen.

⁶⁷⁵ Vgl. zum Folgenden: Jens Schlamelcher: Ökonomisierung der Kirchen?, S. 165ff und: ders.: Ökonomisierung der protestantischen Kirche? S. 147ff

⁶⁷⁶ Jens Schlamelcher: Ökonomisierung der Kirchen?, S. 165

⁶⁷⁷ Ich beziehe mich hier überwiegend auf die EKIR, da diese die Landeskirche ist, in der ich tätig bin und die mir daher auch am vertrautesten ist. Ähnliche Prozesse lassen sich wohl aber auch in allen Landeskirchen finden.

Gemeinden diese Prüfung vorzunehmen. Das Ziel der Prüfung war nach der Rechnungsprüfungsordnung vom 30.11.2001 wie folgt definiert: „Ziel der Prüfung ist, die Leitungsorgane bei der Wahrnehmung ihrer Finanzverantwortung zu beraten, wirtschaftliches Denken sowie verantwortliches Handeln im Umgang mit den der Kirche anvertrauten Mitteln zu fördern.“ Beratung und Förderung von verantwortlichem Handeln waren also das, worum es ging, und dieses prägte, zumindest meiner Erfahrung nach, auch den Charakter der Prüfung. Geändert wurde diese Verordnung durch das Rechnungsprüfungsgesetz vom 15.01.2010. Es wurden bis zu fünf zentrale Rechnungsprüfungsstellen eingerichtet, eigene Organisationen mit einem eigenen Vorstand. Ein eigentliches Ziel der Prüfung wird in diesem Gesetz nicht mehr erwähnt – offensichtlich scheint es evident zu sein, oder die Prüfung selbst ist das Ziel. § 8 (1) formuliert, aber indikativisch den Dienst der Prüfung⁶⁷⁸: „Die Prüfung dient der Feststellung, dass die der Kirche anvertrauten Mittel ordnungsgemäß, zweckentsprechend, wirtschaftlich und sparsam verwendet werden.“ Nicht mehr Beratung und Förderung, sondern eine Feststellung bestimmt nun das Wesen der Prüfung. Nicht mehr das Leitungsorgan ist das Gegenüber, sondern eine Norm. Man kann hier im Blick auf diese semantische Verschiebung von einer Entpersonalisierung und Versachlichung der Prüfung sprechen. In diesem Zusammenhang ist darauf zu verweisen, dass gerade die Versachlichung nach Schlamelcher ein wesentlicher Zug von Organisationen ist.⁶⁷⁹ Er sieht Organisationen als einen „versachlichten, stratifizierten Sozialverband ...“,⁶⁸⁰ oder als „... versachlichte Entscheidungssysteme ...“⁶⁸¹ Diese semantische und strukturelle Änderung korrespondiert mit der Art der Prüfung, die nun nicht mehr den Charakter einer internen Beratung hat, sondern den einer externen Kontrolle: Eine Organisation innerhalb der kirchlichen Organisation kontrolliert im Auftrag der Kirchenleitung andere interne Organisationen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass diese Umstrukturierung keine Kosten gesenkt, sondern im Gegenteil die Kosten der Rechnungsprüfung um ein Vielfaches erhöht hat. Ein vielfach zu beobachtender Mechanismus: je mehr Organisationsförmigkeit, je höher die Verwaltungsanforderungen, je ausgeprägter die Bürokratie, je höher die Kosten, obwohl diese ja eigentlich gesenkt werden sollten.

Ein weiterer Punkt, der die interne Vermarktlichung deutlich macht, ist die Förderung und Stärkung der mittleren Ebene, also der Kirche als Kirche in der Region auf Kosten der lokalen Ortsgemeinden. Verantwortlichkeiten und damit Macht wird zunehmend auf die regionale Ebene gelegt. Ziel dieser Strukturverschiebungen ist zum einen die Reaktionsmöglichkeit auf prekäre Situationen, wenn die lokale Ebene aufgrund von finanzieller oder personeller Enge handlungsunfähig wird und zum anderen die Ermöglichung einer funktionalen Differenzierung der Gemeinden und damit der kirchlichen Angebote. Damit wird auch eine Konkurrenzsituation zwischen den Gemeinden erzeugt, die im parochialen System so nicht möglich war. Über Erfolg oder Misserfolg in dieser Konkurrenzsituation entscheidet dann der Markt in Form der Öffentlichkeit in Form der Quantität der Besucher und Besucherinnen der Angebote.⁶⁸²

⁶⁷⁸ Es lässt sich darüber diskutieren, ob der Dienst, oder das, wozu etwas dient, das Ziel beschreibt. Ich bin der Meinung, dass es durchaus sinnvoll ist, hier zu differenzieren, da dem Dienst meinem Verständnis nach immer noch ein übergeordnetes Ziel inhärent ist. Aber wie dem auch sei: die semantische Verschiebung ist signifikant.

⁶⁷⁹ Jens Schlamelcher: Ökonomisierung der protestantischen Kirche?, S. 78ff

⁶⁸⁰ Ebd. S. 81

⁶⁸¹ Ebd. S. 79

⁶⁸² Prozesse der internen Ökonomisierungen von Kirchen werden besonders deutlich, wenn prekäre Situationen zu Sparmaßnahmen zwingen. Dann bekommen schnell monetäre Perspektiven ein deutliches

Dies führt zur zweiten Seite der faktischen Ökonomisierung der Kirche, der externen Vermarktlichung. Das Verständnis eines Dienstleistungsunternehmens, das eine Dienstleistung als Produkt auf einen Markt bringt, korreliert mit einer Anbieter-Kunden-Beziehung zwischen Kirche und Gemeindemitgliedern. Der theologische Einwand, dass doch die Gemeindeglieder eben nicht so sehr Gemeindemitglieder, sondern Teil, bzw. Glieder des einen Leibes Christi sind, ist zwar nicht hintergehbare Konsens, spielt aber in der praktischen Gemeindearbeit kaum eine Rolle, zumindest dann nicht mehr, wenn auch die distanzierten Gemeindemitglieder in den Blick genommen werden. Die Grundhaltung ist die, dass Kirche - in Form der hauptamtlichen und einiger ehrenamtlichen Mitarbeitenden - Angebote macht und die Besucher diese als Konsumenten aufsuchen, oder eben auch nicht. Ziel ist es also möglichst attraktive Angebote zu kreieren, orientiert an den Kunden, die auf dem Markt der anderen Freizeitangebote mithalten können – wobei das Problem deutlich zu werden scheint, dass dieses Mithalten aufgrund der Qualität der Freizeitangebote anderer Anbieter schwer ist, wenn versucht wird, lediglich zu kopieren womit andere Erfolg haben.

Zielgruppengottesdienste sind ein gutes Beispiel dieser Haltung. Es werden Gottesdienste für Familien, Jugendliche, Motorradfahrer, etc. angeboten, um genau den Bedürfnissen und Erwartungen dieser Kundengruppe zu entsprechen. Dass in dieser segmentierenden Kundenorientierung Exklusionen eben all der Anderen, die diesem Kundenprofil nicht entsprechen, inkludiert sind, wird entweder übersehen oder übergangen. So genannte ‚Niedrigschwellige Angebote‘ sind ein weiteres Beispiel für diese externe Vermarktlichung in Form des Dienstleister-Konsumenten Verhältnisses von Kirche und Gemeindemitglieder. Man versucht angenommene, bestehende Schwellen für potentielle Interessentinnen und Interessenten so niedrig zu halten, dass diese sie leichter überschreiten können. Mit anderen Worten: Man versucht, das Angebot konsumerabler für Kundinnen und Kunden zu machen.⁶⁸³

Übergewicht gegenüber inhaltlichen Gesichtspunkten. Ein Beispiel, wie Zielvorgaben über Budgetierungen von inhaltlichen zu rein monetären Orientierungen und Begrenzungen werden, gibt die Entscheidung der Landessynode der EKiR des Jahres 2015 im Blick auf die Fortführung der Arbeit des Hauses der Stille. Im Hintergrund stand ein Haushaltskonsolidierungs-Prozess, in dem alle Einrichtungen der EKiR auf dem Prüfstand standen, da Einsparungen in Höhe von jährlich 20 Millionen Euro nötig waren. Der Vorschlag der vorbereitenden Arbeitsgruppe war im Blick auf das Haus der Stille, dieses zu schließen, da es nicht kostendeckend arbeitet. Gegen diese Pläne gab es erhebliche Widerstände, so dass die Synode den Beschluss fasste, das Haus der Stille erst einmal weiterzuführen, allerdings mit der Auflage, Konzepte vorzulegen, die exakt den Betrag einsparen, den eine Schließung den Haushalt entlasten würde. Dass nicht inhaltliche, nicht einmal auf Ebene der Einrichtung organisatorisch sinnvolle Kriterien Grundlage des Entschlusses waren, sondern allein die haushaltsrelevante Ökonomie, wird aus der Identität der Höhe der geforderten Einsparung mit der potentiellen Einsparung durch Schließung ersichtlich. Deutlich wird an diesem Beispiel ebenso der Mechanismus, dass der ökonomische Druck auf die einzelnen Untereinheiten weitergegeben wird. Diese sind dann gezwungen über verschiedene Maßnahmen Erträge zu steigern und Ausgaben zu senken. Fundraising, Reduktion von Personal, Spendengenerierung sind dann notwendigen Mittel. In diesem Fall des Hauses der Stille der EKiR wurden Konzepte vorgelegt, die zum einen die Beiträge der an den Kursen Teilnehmenden drastisch erhöhte, Personal eingesparte, Fundraising Projekte planten und die Werbung und Außendarstellung intensivierten. Die Unterfinanzierung führte also zu Ertragssteigerungen und Einsparungen, die auf der einen Seite aus diakonischer Perspektive durchaus kritisch zu werten sind und auf der anderen Seite zu einem erheblichen Aufwand an Arbeitszeit der Mitarbeitenden für Fundraising und Werbung führten, die dem prioritären Arbeitsfeld dann abgezogen wurde.

⁶⁸³ Die hier zu stellende Frage ist, ob das ‚Heilige‘ aber nicht immer notwendigerweise mit einer Schwelle verbunden ist und dass es eher darum gehen müsste, Hilfestellungen, Ermutigungen zum Überwinden der Schwelle zu geben, als diese zu verkleinern.

Das Dilemma, in dem die Kirche steckt, wird aus den oben skizzierten Gedanken nun deutlich: Auf der einen Seite gibt es intern einen erheblichen Druck finanzieller Art, da die Folgen der Säkularisierung vor allem auf finanzieller Ebene wahrgenommen und verstanden werden. Effizientes Haushalten scheint eine Frage des Überlebens zu werden, weil das Überleben sich auf dem Markt entscheidet.

Auf der anderen Seite scheint die Kirche nach außen (was theologisch betrachtet eigentlich aber ein innen ist) gar nicht anders als zielgruppenorientiert arbeiten zu können in einer derart differenzierten und säkularisierten Gesellschaft. Wenn sie nicht auch attraktiver auf dem Markt der Anbieter für die in ihrer Selbstwahrnehmung autonomen Kunden agiert, wird sie bald gar nicht mehr agieren können, weil niemand mehr sich für sie interessiert und niemand mehr Geld für ihre Arbeit zur Verfügung stellt.

In diesem Dilemma findet zunehmend die oben erwähnte Zweck-Mittel-Verschiebung statt. Um das eigene Überleben zu sichern, müssen zum einen die Bindungen der ‚Kunden‘ zu dem Unternehmen Kirchen gesichert werden und zum anderen neue Gelder akquiriert werden. Das zentrale Produkt, das diese Ziele erreichen lassen kann, ist im besten Fall die möglichst attraktive Verkündigung des Evangeliums.⁶⁸⁴ Das eigentliche - theologische - Ziel von Kirche, eben diese Verkündigung des Evangeliums, dem alle ökonomischen Ressourcen als Mittel dienen sollen, wird so selber zum Mittel, das dem betriebswirtschaftlichen Ziel, die ökonomische Absicherung der Zukunft der Kirche, dient.

Der amerikanische Soziologe Erik Olin Wright geht im Rahmen einer Untersuchung über Utopien auf die Probleme des Kapitalismus ein und schreibt im Blick auf Religion und Spiritualität:

„Der besondere Wert der Religion wird durch die Kommodifizierung beständig bedroht. Die Kommerzialisierung des Weihnachtsfestes ist das berüchtigtste, von vielen Christen lautstark verdamnte Beispiel. Schwerer wiegt vielleicht, wie religiöse Werte durch die Kommodifizierung der Kirchen selbst – durch ihre Verwandlung in profitmaximierende Religionshändler – bedroht werden.“⁶⁸⁵

Was Ulrich Bröckling im Blick auf eine Genealogie der Subjektivierung schreibt, ist an dieser Stelle erst einmal auch für diese Betrachtung auf die Ökonomisierung der Kirche festzuhalten: „Die Genealogie der Subjektivierung weiß nicht, ob es ein Jenseits der Regierungen des Selbst gibt, aber sie insistiert darauf, die Zumutungen sichtbar zu machen, welche die Subjektivierungsregime den Einzelnen abverlangen.“⁶⁸⁶ An dieser Stelle geht es entsprechend erst einmal nicht darum, Alternativen zur Ökonomisierung der Kirche aufzuzeigen, sondern festzustellen, dass es eine solche Ökonomisierung gibt und anzudeuten, dass sie auch durchaus fragwürdige Konsequenzen für die Kirche hat.

In einem weiteren Schritt wird nun zu schauen sein, ob diese Ökonomisierung auch in den pastoraltheologischen Entwürfen, die dem Eckpunkt Organisation des ekklesiologischen Feldes zugeordnet wurden, zu finden ist und ob es auch strukturelle, durch kirchenleitende Entscheidungen gestaltete Veränderungen im Blick auf den Pfarrberuf gibt, die diese Ökonomisierung spiegeln.

⁶⁸⁴ Im besten Fall daher, weil häufig schon dieses als zu unattraktiv gesehen wird und stattdessen eine Selbstsäkularisierung betrieben wird, indem versucht wird, durch Geselligkeitsangebote oder Events ohne religiösen Bezug oder mit allenfalls rudimentärem religiösen Bezug, für Menschen wieder attraktiver zu werden.

⁶⁸⁵ Erik Olin Wright: Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus, Berlin 2017, S. 131

⁶⁸⁶ Ulriche Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S.44

5.2.4. Neoliberale Ökonomisierung und Pastoraltheologie

Die pastoraltheologischen Entwürfe von Becker und Lehnert wurden oben im ekklesiologischen Feld in Nähe des Distinktionspunktes Organisation eingeordnet.⁶⁸⁷ Aus der oben skizzierten Affinität von Organisation und Ökonomisierung lässt sich also vermuten, dass vor allem in diesen beiden Ansätzen sich Spuren der neoliberalen Marktorientierung finden lassen. Diesem gilt es in einem ersten Schritt nachzugehen. In einem weiteren Schritt wird dann versucht nachzuweisen, dass nicht nur im semantisch diskursiven Bereich pastoraltheologischer Entwürfe sich solche Elemente der Implementierung der Ökonomie als Führungstechnik finden lassen, sondern auch in konkreten legislativen Umsetzungen und in kirchenleitendem Handeln, das den Pfarrberuf betrifft. Dabei wird vor allem der Prozess ‚Zeit fürs Wesentliche‘ der EKIR in den Blick genommen, da hier ein Amtsverständnis zugrunde gelegt wird, in dem solche Spuren der Ökonomisierung zu finden sind, die dann in kirchlichen Verordnungen überführt wurden. Wieder gilt die Suche Formulierungen und Formatierungen.

Wie oben skizziert⁶⁸⁸, geht Becker in seinem Ansatz von einem Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis aus, das darin wurzelt, dass die pastoraltheologischen Theorieentwürfe sich der theologischen Hermeneutik als „Leitmethode theologischer Wirklichkeitswahrnehmung“⁶⁸⁹ verbunden fühlen, diese es aber nicht mehr vermag „... empirische Wirklichkeitserfahrung und hermeneutische Deutung lebensrelevant zu artikulieren.“⁶⁹⁰ Er begründet das damit, dass er zum einen theoretische Ansätze vergleicht und festhält, dass sie uneinheitlich sind und keinen empirischen, sondern einen hermeneutischen Zugang wählen. Zum anderen wählt er dann empirische Daten aus drei Pfarrbefragungen und liest aus ihnen eine Diversität der Rollen und schließt daraus auf eine Unsicherheit als Grundbedingung pastoraler Arbeit.⁶⁹¹ Etwas vereinfacht kann man seinen Befund auf die Formel bringen: Empirie zeigt Diversität, Hermeneutik postuliert Einheitlichkeit. Die Faktizität der Empirie ist für ihn normativ und seine Antwort auf die Diversität ist die Profilierung. Dabei betont er, dass der Pfarrberuf eben nicht anders ist, sondern ein ganz normaler Beruf. Theologische Hermeneutik hat keinen Platz mehr in kirchenleitendem Handeln.

Die Schlussfolgerung aus den von ihm zitierten empirischen Daten, nicht mehr von einem Pfarrberuf, sondern von einem Plural der Berufe ausgehen zu müssen, und der Rat auf diese Diversität mit einer Profilierung sowohl der Stellen wie auch der Personen zu reagieren, ist ein typisch marktwirtschaftlich orientiertes Muster: Diversifizierung und Profilierung entsprechen dem Modell des Verhaltens auf dem Markt, über ein vielfältiges und jeweils profiliertes Angebot die Produktattraktivität zu erhöhen. Nicht nur die Produktattraktivität wird erhöht, sondern auch die Konkurrenz untereinander. Pfarrerinnen / Pfarrer treten als profilierte Konkurrenten gegeneinander an, wie auch Gemeinden als profilierte Funktionssysteme gegeneinander in Konkurrenz um die Kundengunst treten. Im

⁶⁸⁷ Vgl. 5.1.

⁶⁸⁸ Vgl. 4.6.

⁶⁸⁹ Dieter Becker: Pfarrberufe zwischen Theorie und Praxis. Pastorale Berufstheorien im Widerstreit mit der empirischen Berufswirklichkeit, S. 528

⁶⁹⁰ Ebd.

⁶⁹¹ Vgl. ebd. S. 526f

Imperativ der Profilierung steckt zudem der Imperativ der Optimierung des unternehmerischen Selbst.

Diese Orientierung an der Marktwirtschaft macht er auch explizit, wenn er schreibt, dass die „... ,Ökonomisierung der Kirche ‘ein wichtiges Element der zukünftigen Kirchenentwicklung ...‘⁶⁹² bleibe. Er redet hier von bleiben, d.h. diese Ökonomisierung war und ist jetzt schon ein wichtiges Element der Kirchenentwicklung und wird es auch in Zukunft sein.

Deutlich wird die unternehmerische Orientierung dieses pastoraltheologischen Entwurfes auch an der Nivellierung der Andersartigkeit des Pfarrberufes, wie sie z.B. Josuttis und - mit Abstrichen - Karle postuliert haben. Wenn der Pfarrberuf eben ein ganz normaler Beruf ist, der sich in nichts von anderen Berufen unterscheidet, ist der Pfarrer / die Pfarrerin auch ein ganz normaler Arbeitnehmer und - im Umkehrschluss - die Kirche ein ganz normaler Arbeitgeber, wie alle anderen Unternehmen auch. Das Produkt unterscheidet sich, nicht aber die unternehmerische Grundhaltung und Struktur. Da die Theologie als hermeneutische Hilfe der Wirklichkeitswahrnehmung keine Rolle mehr erkenntnistheoretisch spielen kann, ist auch kein Grund zu sehen, eine Singularität des Pfarrberufes zu postulieren.

Die Kirche wird also gesehen als ein Unternehmen und der Pfarrer als ein Angestellter, der möglichst profiliert die diversifizierten Rollenerwartungen der Kunden erfüllen soll, um die Kundenbindung zu fördern, um das Überleben der ökonomisierten Organisation zu sichern. Gemeinden sind dann - ebenso wie andere Orte der Tätigkeit der Funktionsträger – Arten von unterschiedlich profilierten Filialen, die in einer inneren Konkurrenzsituation die Effizienz der Gesamtorganisation steigern sollen. Die Spuren neoliberaler Ökonomisierung sind in diesem pastoraltheologischen (und ekklesiologischen) Konzept deutlich.

Weniger klar und deutlich differenzierter finden sich auch Spuren dieser Ökonomisierung in dem Entwurf von Lehnert und Schneider. Auch hier wird aber eine verdeckte Dominanz des marktwirtschaftlichen Denkens sichtbar. Diese Dominanz ist verdeckt, da - anders als bei Becker - die Theologie in diesem Ansatz eine zentrale Rolle spielt, da die Autoren sowohl dogmatisch als auch exegetisch argumentieren.

In diesen theologischen Diskurs ist jedoch ein marktwirtschaftlicher Diskurs eingezeichnet, der sich inhaltlich an ähnlichen Punkten wie bei Becker deutlich machen lässt: dem Optimierungsimperativ, der Nivellierung der Andersartigkeit des Pfarramtes und der organisationstheoretischen Perspektive.

Bevor diese drei Punkte näher erläutert werden, soll auf einen ambivalenten Grundzug hinweisen werden, der sich durch den gesamten Entwurf von Lehnert und Schneider zieht. Auf der einen Seite denken und argumentieren sie theologisch und betonen auch die Wichtigkeit der Theologie für den Pfarrberuf. Es geht für sie darum: „... den Pfarrberuf als theologischen Beruf zu realisieren, als ‚Amt der Erinnerung‘.“⁶⁹³ Auf der anderen Seite erreichen Sie aber durch die Einordnung des Pfarramtes auf eine Art ‚Metaebene‘, dass es in erster Linie darum gehen soll, in der „katalysatorischen Trainerfunktion“⁶⁹⁴ ehrenamtlich Mitarbeitende zu begleiten und zu schulen⁶⁹⁵, nachdem man ihre Gaben

⁶⁹² Ebd. S. 529

⁶⁹³ Nikolaus Schneider, Volker Lehnert: Berufen – wozu?. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Pfarrbild in der Evangelischen Kirche, S. 141 – Sie beziehen sich dabei vorher explizit auf die Ansätze von Grethlein und Grötzinger.

⁶⁹⁴ Ebd. S. 130

⁶⁹⁵ Vgl. ebd. S. 99

gesichtet, aktiviert und gefördert hat.⁶⁹⁶ Einem theologisch bestimmten Beruf der Erinnerung, der aber vor allem ehrenamtlich Mitarbeitende trainieren soll, scheint eine gewisse Spannung inhärent zu sein. Diese Ambivalenz wird auch in den beiden Schlussätzen des Entwurfes deutlich. Lehnert und Schneider schreiben zusammenfassend: „Kernaufgabe des besonderen Amtes ist und bleibt die theologische Entfaltung und die hermeneutische Kommunikation des Evangeliums. Hauptwirkung wird die kybernetische Entfaltung des Allgemeinen Priestertums im Sinne des Eph4-Modells sein.“⁶⁹⁷

Die Zuordnung dieser Wirkung zu jener Aufgabe scheint, vor allem nach der vorher, im Blick auf die Wirkung formulierte Konkretisierung der Aufgabe als katalysatorischer Trainer, widersprüchlich und engführend.

Die durchgängige Ambivalenz dieses Ansatzes wird auch im Sprachgebrauch deutlich. Auf der einen Seite werden unternehmerische Begriffe wie ‚Managementaufgaben‘⁶⁹⁸, ‚leitende geistliche Angestellte‘⁶⁹⁹, ‚Unternehmensziele‘⁷⁰⁰ und ‚Organisationsentwicklung‘⁷⁰¹ benutzt, auf der anderen Seite werden diese aber meist in Anführungsstriche gesetzt. Dieses Setzen in Anführungsstrichen soll offensichtlich eine Form der Distanzierung signalisieren. Trotzdem werden diese Begriffe benutzt, um einen Sachverhalt möglichst genau zu beschreiben. Wenn die These stimmt, dass Sprache Formen und letztlich auch Inhalte des Denkens bestimmt und determiniert⁷⁰², dann weist diese ‚distanzierte Benutzung‘ zum einen auf eine Übernahme bestimmter Denkformen und Inhalte bei gleichzeitig demonstrativer Abgrenzung hin.

Aber unabhängig von dieser Ambivalenz der Einzeichnung ökonomischer Begrifflichkeit und Strukturen in genuin theologischer Argumentations- und Sprachformen und theologischer Positionierungen, scheinen die Spuren neoliberaler Ökonomisierung in unternehmerischen Forderungen und Perspektiven eben doch, wenn auch in dieser Ambivalenz, deutlich.

Deutlich sichtbar ist erstens der Optimierungsimperativ auch mit marktkonformer Begrifflichkeit. Erfolg und Konkurrenz sind zentrale Begriffe des Marktes. Erfolg ist das Kriterium des Bestehens vor dem Tribunal des Marktes und Konkurrenz die Triebfeder des Agierens. Beide Begriffe werden nun zentral in die Pastoraltheologie von Lehnert und Schneider eingezeichnet.

Erfolg wird zum Orientierungspunkt: „Erfolg ist aber ja bekanntlich nicht nur das Brot des Künstlers oder der Künstlerin, sondern aller Menschen, die etwas bewegen oder erreichen wollen.“⁷⁰³ Mit anderen Worten: wenn man etwas bewegen möchte im Pfarramt, lebt man letztlich vom Erfolg, ernährt sich vom Erfolg. Erfolg ist also das, was man erreichen muss, um überhaupt überleben zu können in diesem Beruf.

Konkretisiert wird dann später, dass es um Effektivität und Effizienz auch im Pfarrberuf geht und dass diese messbar sind. Sie zitieren Becker:

⁶⁹⁶ Vgl. ebd. S. 97

⁶⁹⁷ Ebd. S. 141

⁶⁹⁸ Vgl. ebd. S. 103

⁶⁹⁹ Vgl. ebd. S. 116

⁷⁰⁰ Vgl. ebd. S. 137

⁷⁰¹ Ebd.

⁷⁰² Vgl.: George Lakoff, Elisabeth Wehling: Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht. Heidelberg 2008⁴; ebenso: George Lakoff, Mark Johnson: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. Heidelberg 2014⁸

⁷⁰³ Nikolaus Schneider, Volker A. Lehnert: Berufen – wozu?, S. 64

„Der Hypothese ‚Glaube sei nicht messbar‘ muss entgegnet werden, dass auch Liebe nicht messbar, aber sehr wohl anhand von Kriterien und Merkmalen beschrieben und überprüft werden kann. ... Als Argument spricht dies für die Leistungserfassung, weil sonst pastorale Arbeit der Willkür und dem individualistischen Eigennutz der Amtsinhaber obliegt.“⁷⁰⁴

Im Weiteren werden dann spezifische Parameter zur Kennzählerfassung in verschiedenen pastoralen Arbeitsbereichen skizziert. Der reformatorische Grundsatz der ‚ecclesia semper reformanda‘ wird dann entsprechend als ‚ständiger Evaluierungsbedarf der Kirche‘ definiert.⁷⁰⁵ Schließlich wird diese Erfolgsorientierung mit der Entlohnung verbunden mit dem Hinweis darauf, dass eine erfolgsunabhängige, gleiche Besoldung für alle, „... motivationshemmende Nebeneffekte ...“⁷⁰⁶ habe.

Damit ist inhaltlich der zweite zentrale Begriff aus der Marktwirtschaft schon angedeutet: die Konkurrenz. Offensichtlich soll Konkurrenz gefördert werden durch ein erfolgsabhängiges Gratifikationssystem oder durch eine Besoldungssystematik, die sich an Effizienz und Effektivität der Einzelnen orientiert. Konkurrenz wird aber auch explizit gefordert. Allerdings ist auch hier eine Vorsicht zu erkennen, diesen klar marktwirtschaftlich konnotierten Begriff einzuführen und einzufordern. Diese Vorsicht wird nicht mit Hilfe der Setzung in Anführungszeichen ausgedrückt, sondern durch eine Uminterpretation der Konkurrenz. Die im Hintergrund des Begriffs der Konkurrenz liegende Metapher - das gegeneinander Laufen in einem Wettkampf - wird zu einem ‚Lebensstil der Agape‘⁷⁰⁷ umgedeutet, indem sie mit dem Begriff der Kooperation zu einer „...kooperativen Konkurrenz“ ...⁷⁰⁸ verbunden wird. Der metaphorische Hintergrund wird selber thematisiert und mit dem Adjektiv ‚konstruktiv‘ so gedeutet, dass der antagonistische Charakter des Wettkampfes gedämpft wird und als eine „...konstruktiven Kon-Kurrenz...“⁷⁰⁹ synergetisch stimulierend gedeutet wird. Gegen eine „... neurotische Verdrängung ...“ gilt es, sie „... kreativ und motivationspsychologisch zu nutzen.“⁷¹⁰

Theologisch wird diese Umwandlung des metaphorischen Hintergrundes der Konkurrenz begründet mit einer spekulativen Reflektion über Genesis 4:

Hätte Kain sein Konkurrenzgefühl kreativ genutzt im Sinne einer ‚komplementären Gemeinsamkeit‘, dann hätte er seinen Bruder Abel nicht erschlagen müssen, sondern hätte begriffen, dass „... der Erfolg Abels mit seinem größeren und qualifizierteren Einsatz für Gott ...“ zusammenhing, dass also sein mangelndes Engagement der Grund ist, warum er weniger Erfolg hatte. Er hätte dann Abel fragen können, um von ihm zu lernen seine eigene geistliche Kompetenz zu erweitern, statt ihn zu töten.⁷¹¹ Erfolg und Misserfolg hängen also an dem eigenen Engagement und Konkurrenz soll dienen, dieses zu erhöhen. Und in diesem Zusammenhang winkt dann nicht nur eine höhere Besoldung, sondern auch ein Mehr an Annahme durch Gott. Der Erfolg Abels wird in dieser Betrachtung „... mit seinem größeren und qualifizierteren Einsatz für Gott ...“ begründet und Gottes Handeln,

⁷⁰⁴ Ebd. S. 114f

⁷⁰⁵ Vgl. ebd. S. 115

⁷⁰⁶ Ebd. S. 113

⁷⁰⁷ Vgl. ebd. S. 118ff

⁷⁰⁸ Ebd. S. 121

⁷⁰⁹ Ebd. S. 120

⁷¹⁰ Ebd. S. 118

⁷¹¹ Vgl. ebd. S. 118f

„... die Annahme bzw. Nichtannahme der Opfer ...“ unterliegt „... nicht länger einem als ‚freie Gnadenwahl‘ maskierten Willkürverdacht ...“. ⁷¹²

Stellt man sich die Frage, wozu die Konkurrenz kreativ genutzt werden soll, schließt sich der Kreis: Es ist der Erfolg, die Effizienz, die Effektivität, die geförderte werden soll: „... in komplementärer Gemeinsamkeit erreichen wir mehr ...“. ⁷¹³

Zweitens findet sich wie Becker auch eine Nivellierung der Andersartigkeit des Pfarramtes, jedoch differenzierter. Anders als bei Becker ordnen Lehnert und Schneider das Pfarramt nicht allgemein in die Berufe ein, sondern in die Ämter. Auf eine exegetische Betrachtung von Epheser 4 aufbauend wird das eine besondere Amt in einen Plural der „...besonderen Ämter...“ ⁷¹⁴ geweitet. Auch, wenn hier theologisch argumentiert wird und der Bezugsrahmen der eine Dienst der Kirche bleibt, handelt es sich letztlich um eine Form der Deprofessionalisierung im Professionsverständnis von Isolde Karle, wenn der Pfarrberuf mit dem Küsterberuf, dem Beruf des Kirchenmusikers etc. gleichgestellt wird. Denn z.B. beim Küster handelt es sich deutlich nicht um eine Profession im Sinne Karles ⁷¹⁵, da er sich weder auf zentrale Fragen des Menschseins bezieht noch „... ein Monopol für die Übernahme der Leitungsrolle eines ganzen Funktionssystems ...“ ⁷¹⁶ innehat.

Diese Deprofessionalisierung ist als eine Spur der Ökonomisierung zu sehen, da sie die Voraussetzung dafür ist, diesen Beruf aus der professionstheoretischen Ausnahmestellung zu heben und ihn so in eine unternehmerische Organisation im Status einer Art Sozialmanager als leitenden geistlichen Angestellten einzugliedern.

Drittens ist festzustellen, dass dieser Ansatz insgesamt von einer organisationstheoretischen Perspektive geprägt ist. Es geht bei der Frage nach Zukunft vor allem um zielgerichtete Organisationsentwicklung und Personalentwicklung „... um die mehrheitlich – also presbyterial oder synodal – vereinbarten ‚Unternehmensziele‘ zu erreichen.“ ⁷¹⁷ Die Gemeindeglieder sind nicht so sehr als Individuen im Blick, sondern als potentielle Multiplikatoren und sollen mit ihren Gaben entsprechend entdeckt, aktiviert und eingesetzt bzw. koordiniert werden. ⁷¹⁸ Die Pfarrperson wird dabei in dieser Perspektive modelliert als ein Koordinator. Koordination ist aber nach dem britischen Ökonom Mark Casson ein entscheidendes Kriterium des unternehmerischen Handelns. Er definiert: „Ein Unternehmer ist derjenige, der sich darauf spezialisiert, Entscheidungen über die Koordination knapper Ressourcen zu treffen.“ ⁷¹⁹ Im Ansatz von Schneider und Lehnert werden die Gaben der Gemeindeglieder skizziert als eine solche Ressource, aus der die Gemeinde im Sinn des Allgemeinen Priestertums lebt und durch die Kirche als Organisation überleben kann. Entdecker, Aktivierer und Koordinator dieser Ressource ist hier der Pfarrer, die Pfarrerin und er muss als ‚katalysatorischer Trainer‘ unternehmerisch

⁷¹² Ebd. S. 119 Ich finde es eine beachtenswerte Tatsache, solche Gedanken, die eine im neoliberalen Diskurs zentrale Metapher durch die fragwürdige Übertragung in eine biblische Geschichte theologisch einbettend legitimieren, in einem pastoraltheologischen Entwurf zweier Autoren zu finden, die kirchenleitende Funktionen in einer protestantischen Kirche wahrnehmen bzw. wahrnahmen, in der doch das (erfolgsunabhängige) sola gratia der Reformation tragende Grundaussage ist.

⁷¹³ Ebd. S. 119

⁷¹⁴ Ebd. S. 62

⁷¹⁵ Vgl. Isolde Karle: Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft. Stuttgart 2008, S. 31ff

⁷¹⁶ Ebd. S. 33. Karle bezieht sich hier auf die Professionstheorie von Rudolf Stichweh.

⁷¹⁷ Schneider, Lehnert: Berufen – wozu?, S. 137

⁷¹⁸ Vgl. ebd. S. 69

⁷¹⁹ Zitiert nach: Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 120

mit dieser knappen Ressource umgehen. Auch diese Metaphern des Trainers und der Katalyse, spielen Themen des marktorientierten Diskurses in den theologischen Diskurs ein, da es bei ihnen auch um die Felder Optimierung und prozessorientierte Steigerungsmotive geht.

Auch diese organisationstheoretische Perspektive trägt also unternehmerische Spuren in sich und bedient sich der Sprache, Methodik und Sichtweise ökonomischer Führungstechnik.

Die Frage ist nun, ob diese theoretischen Perspektiven auf den Pfarrberuf auch in praktische Formatierungen desselben münden. Das ist der Fall, da sich nicht nur in pastoraltheologischen Entwürfen, die Kirche vor allem als Organisation sehen, Spuren der Ökonomisierung finden lassen, sondern auch in kirchenleitendem Handeln, das den Pfarrberuf in den Blick nimmt und ihn im Sinne einer Rahmgebung formatiert. Als Beispiel dient hier der Prozess ‚Zeit fürs Wesentliche‘ der Evangelischen Kirche im Rheinland.⁷²⁰

Ausgangspunkt dieses Prozesses ist ein Beschluss der Landessynode 2009, der die Kirchenleitung beauftragt, ein Pfarrbild zu erarbeiten. Dieser Auftrag wurde mit einem Impuls der Kirchenleitung verbunden, Vereinbarungen für die Arbeitszeit von Pfarrern und Pfarrerinnen zwischen den Leitungsorganen und den Amtsinhaberinnen und Amtsinhabern zu installieren und damit auf diese Fragestellung fokussiert. Am Anfang des Prozesses, der auf der Landessynode 2014 beschlossen wurde, war unklar, ob es zu verbindlichen Zeitvereinbarungsmodellen und einer festgelegten durchschnittlich zu leistenden Wochenarbeitszeit kommen soll oder nicht. Über einen Fragebogen als Anhang zu der Handreichung ‚Zeit fürs Wesentliche – Perspektiven auf den Pfarrberuf in der Evangelischen Kirche im Rheinland‘⁷²¹, sollten die Gemeinden, Kirchenkreise, Ämter, Werke und Einrichtungen der EKiR sowie die Pfarrvertretung Stellung zu dem Impuls nehmen. Die Auswertung dieser Stellungnahmen wurden dann in einem nicht transparent definierten Maß in den Prozess eingearbeitet und der Prozess mündete dann in einen Beschluss der Landessynode drei Jahre später. Dieser besagte, nicht eine definierte Arbeitszeit einzuführen, sondern verbindliche Vereinbarungsgespräche zwischen Leitungsorgan und Pfarrstelleninhabern und –inhaberinnen anzuordnen. Die Regelung, wie diese Gespräche zu führen sind, wie die Vereinbarungen zu formulieren sind und wie diese im Verhältnis zur Dienstanweisung zu behandeln sind, wurde in einer weiteren Handreichung mit dem Titel ‚Zeit für das Wesentliche – Vereinbarungen über den Pfarrdienst für Pfarrerinnen und Pfarrer sowie für Presbyterinnen und Presbyter‘⁷²² fixiert und kommuniziert.⁷²³

In der ersten Handreichung wurde, wie der Untertitel anzeigt, eine generelle Betrachtung des Pfarrdienstes als Grundlage des Prozesses formuliert. Wieder finden sich hier die

⁷²⁰ Da Schneider und Lehnert in kirchenleitender Position in der EKiR waren bzw. sind, ist es nicht verwunderlich, Aspekte ihres pastoraltheologischen Entwurfes auch in diesem und ähnlichen Prozessen innerhalb dieser Kirche zu finden.

⁷²¹ EKiR: Zeit fürs Wesentliche – Perspektiven auf den Pfarrberuf in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Handreichung. Düsseldorf 2014

⁷²² EKiR: Zeit für das Wesentliche – Vereinbarung über den Pfarrdienst für Pfarrerinnen und Pfarrer sowie für Presbyterinnen und Presbyter. Handreichung. Düsseldorf 2017

⁷²³ Wie aus dem Titel der zweiten Handreichung ersichtlich wird, geht es in dieser Phase ausschließlich um den parochialen Dienst. Der funktionale Dienst sollte später bedacht werden.

Aspekte der Nivellierung der Andersartigkeit Pfarramtes und eine organisationstheoretische Perspektive auf den Pfarrberuf.

Die Nivellierung der Andersartigkeit des Pfarramtes ist explizit in der zentralen Aussage dieser Betrachtung, dass das Pfarramt kein besonderes Amt ist, sondern mit den anderen Ämtern eingeordnet ist in den einen Dienst der Kirche.⁷²⁴ Dieser Dienst wird mit Barmen VI bestimmt als Dienst, der durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes kommuniziert. Mit Barmen IV wird jedoch diese eindeutige Fixierung auf den Pfarrdienst durch die Begriffe Predigt und Sakrament aufgebrochen, da keine Herrschaft zwischen den Ämtern bestehen soll. So ist eine „... mulitprofessionelle und funktionale Dienstgemeinschaft ...“⁷²⁵ das Ziel kirchlicher Personalentwicklung.

Exegetisch wird dieser Ansatz wieder, wie im pastoraltheologischen Entwurf von Lehnert und Schneider, mit Epheser 4 und 1. Korinther 12 begründet. Auch wenn – wie eingeräumt wird - dieses „... Mitarbeitendenmodell nach Epheser 4 ...“⁷²⁶ in Spannung steht zu den Erwartungen vieler Kirchenmitglieder, ist daran festzuhalten und Aufgabe der Pfarrperson, diese Erwartungen mit dem Selbstbild und den synodalen Vorgaben und aktuellen Anforderungen in Balance zu bringen.⁷²⁷ Wie Becker betont dann auch dieses Papier, dass die Diversität der verschiedenen Pfarrdienste sehr groß ist. Im Gegensatz zu Becker redet dieses Papier aber nicht von einem Plural der Pfarrberufe, sondern von einem Plural der Perspektiven auf den Pfarrberuf. Auch wenn das eine signifikante Unterscheidung markiert, wird diese dann doch wieder etwas aufgelöst, indem die Konsequenz gezogen wird, dass „... man von ‚verschiedenen Perspektiven auf den Pfarrberuf‘ sprechen ...“⁷²⁸ sollte, statt von einem Pfarrbild. Das Verbindende bleibt in dem einen Auftrag und Dienst, den das Pfarramt aber mit allen anderen Ämtern teilt.⁷²⁹

Es werden dann 5 zentrale Aufgaben genannt (Verkündigung, Seelsorge, Bildung, Diakonie, Leitung), aus denen sich aber nicht das Spezifische des Pfarramtes bestimmen lässt. „Geht man von dem Mitarbeitendenmodell nach Epheser 4 aus, lässt sich damit allein aus den zentralen Aufgaben des Pfarramtes sein ‚Alleinstellungsmerkmal‘ nicht erheben.“⁷³⁰

Ebenso ist wieder die Organisationsperspektive bestimmend. Das Besondere des Pfarramtes wird dann doch gesucht in vier Verortungen: einer wissenstheoretischen (besondere wissenschaftlich-theologische Kompetenz und Verantwortung), einer verwaltungstechnischen Verortung (Übertragung einer ordentlichen Pfarrstelle) und zwei organisationstheoretischen Verortungen (grundlegende Verbindung der 5 Aufgaben und Schnittstellenkommunikation in der Organisation).⁷³¹

Die Dominanz Organisationsperspektive in der Bestimmung des Pfarramtes wird hier besonders deutlich: Sämtliche Verortungen, die das Besondere des Pfarramtes, das es ja eigentlich nicht geben darf, ausmachen, sind – mit Ausnahme der theologischen Ausbildung – aus der Organisation gegeben: ein Verwaltungsaspekt und die Festlegung des Ortes und der Funktion innerhalb der Organisation.

⁷²⁴ Vgl. EKIR: Zeit fürs Wesentliche, S.9 ff

⁷²⁵ Ebd. S. 13

⁷²⁶ Ebd. S. 15

⁷²⁷ Vgl. ebd. S. 16.

⁷²⁸ Ebd. S. 18

⁷²⁹ Vgl. ebd. S.19: „Nicht ein neues Pfarrbild, sondern der eine Auftrag und Dienst sind die einende Perspektive auf das Pfarramt.“

⁷³⁰ Ebd. S. 22

⁷³¹ Vgl. ebd. S.23ff

Ein weiterer Aspekt, in dem die Dominanz der Organisationsperspektive deutlich wird, liegt in der oben erwähnten Bemerkung, dass neben der Fremderwartung, dem Selbstbild und aktuellen Anforderungen die Balance gefunden werden muss auch mit den synodalen Vorgaben.⁷³² Es wäre hier statt des Hinweises auf Entscheidungen der Organisation als Handlungsrahmen eine Besinnung der biblischen oder theologischen Vorgaben zu erwarten gewesen. Dass aber eine Entscheidung einer Organisation Grundlage anderer Entscheidungen der Organisation wird, darauf hat schon Luhmann hingewiesen. Er schreibt, dass Organisationen selbstreferentiell strukturiert sind. „Es entsteht ein geschlossenes System, in dem Entscheidungen auf Entscheidungen bezogen werden und darin ihre Begründung finden.“⁷³³ Von daher ist die Betonung von synodalen Vorgaben statt theologischer oder biblischer Vorgaben als Zielvorgabe und damit jeweiliger Entscheidungsgrundlage ein Element einer Perspektive auf den Pfarrberuf, die der selbstreferentiell strukturierten Organisation weiten Raum gibt.

Die zweite Handreichung bietet ein standardisiertes Gesprächsverfahren, das in schriftliche Vereinbarungen zwischen Presbyterium und Pfarrstelleninhaber und -inhaberinnen mündet, für die auch Formulierungsvorschläge angeboten werden. Diese Vereinbarung soll, „... eine Gesprächs- und Vereinbarungskultur fördern, mit der die Pfarrerrinnen / Pfarrer und Kirchengemeinden in gemeinsamer Verantwortung Zeiten dienstlicher Beanspruchung und Aufgabenschwerpunkte konkretisieren.“⁷³⁴

Es gibt in dieser Regelung vor allem zwei Aspekte, die Ausdruck einer neoliberalen Ökonomisierung sind. Zum einen werden die Verhältnisse innerhalb der Presbyterien signifikant neu gedacht in Analogie zu wirtschaftlichen Organisationen. Zum anderen ist der Umgang mit einer Zeitreglung innerhalb des Pfarrberufes auch zu sehen als Teil einer Nivellierung der Andersartigkeit dieses Berufes durch die Anpassung an das in der ökonomischen Welt Übliche.

Die Verhältnisse innerhalb der Presbyterien werden in dem Papier formiert durch Kommunikation und Vereinbarungen. Beides sind positiv konnotierte Begriffe. Sie definieren den gewünschten Umgang zwischen autonomen und gleichberechtigten Individuen oder Kollektiven. Von daher ist wenig Widerspruch zu erwarten, wenn es im Vorwort der Handreichung heißt, dass der Landessynode „... die Etablierung einer Vereinbarungskultur am Herzen ...“ liegt.⁷³⁵

Der metaphorische Hintergrund dieses Begriffs ‚Vereinbarungskultur‘ spielt mit dem Bild, dass eine Vielzahl zu einer Einheit gebracht wird: vereinigen, eins-werden, zusammenführen. Vereinbarungen werden entsprechend meist verstanden als eine kommunikativ erreichte, verbindende Übereinkunft zwischen gleichberechtigten Partnern – als eine Art vorkontraktuelle Absprache.

Ziel der Handreichung ist es, diese Vereinbarung aber auch schriftlich zu fixieren, wie es beispielhaft in ihr vorgeschlagen wird. Diese Fixierungen sollen auch im Blick auf die Aufgabenbereiche Maximalwerte definieren als Zielvorgaben⁷³⁶, die wiederum mit den Finanzkalkulationen des neuen kirchlichen Finanzwesens verbunden werden sollen.⁷³⁷

Durch diese schriftliche Fixierung verschiebt sich jedoch die Metaphorik im Hintergrund des Begriffes von einem zwischenmenschlichen, verbindenden, vereinenden Geschehen,

⁷³² Vgl. ebd. S. 16

⁷³³ Niklas Luhmann: Organisation in: ders.: Funktion der Religion, S.286

⁷³⁴ EKIR: Zeit für das Wesentliche, S. 3

⁷³⁵ Ebd. S. 1

⁷³⁶ Ebd. S. 13

⁷³⁷ Ebd. S. 12

zu dem Bild des Kontraktes, der zwischen zwei Kontraktpartner gesehen wird, die aber deutlich auf Distanz bleiben und darauf angewiesen sind, dass eine Verschriftlichung das gegenseitige Vertrauen wenn nicht ersetzt, so doch absichert.

Ulrich Bröckling hat auf den Zusammenhang der Ökonomisierung und der zunehmenden Dominanz vertraglich geregelter Beziehungen hingewiesen.

„Weil im Rahmen der unternehmerischen Anrufung alles Handeln als Handeln auf Märkten gedeutet wird und alles Handeln von Marktteilnehmern wiederum darauf hinausläuft, mit anderen Marktteilnehmern Verträge zu erschließen, scheint der Vertrag als grundlegende soziale Institution.“⁷³⁸

Umgekehrt bedeutet das, dass die Ausdehnung der Vertragswelten der Ökonomisierung Räume öffnet oder mit dieser einhergeht. Bröckling schreibt, dass „... gerade die Perspektivierung sämtlicher sozialer Beziehungen als kontraktuelle Arrangements es ermöglichen ... auch das Kraftfeld ihrer praktischen Ökonomisierung zu aktivieren.“⁷³⁹

Dabei ist eine der Pointen des Vertrages, dass sich Leistungsanforderungen leichter durchsetzen lassen, wenn sie auf freiwilliger Basis ausgehandelt anstatt von oben angeordnet wurden. Kommunikativ ausgehandelte und dann vertraglich fixierte Zielvereinbarungen, die durch permanente Evaluationen kontrolliert werden, sind ein effizienteres Mittel der Unternehmensführung als Anordnung und Überwachung.⁷⁴⁰ Dabei wird eine Symmetrie zwischen den Vertragspartnern suggeriert, die aber faktisch nur selten anzutreffen ist. Der Tausch, der die Basis des ökonomischen Kontraktes bildet, findet in der Regel auf einem Gelände mit einem Machtgefälle statt. Im Rahmen der Neuen Institutionenökonomie und der Transaktionskostenökonomik⁷⁴¹ werden auch Organisationen und Institutionen als ein System von Verträgen in den Blick genommen. Die Kategorie des Vertrages ist in dieser Perspektive die Grundform jeder formalen Organisation.

„Wenn auch Hierarchien, Märkte und Kooperationsbeziehungen nichts anderes als Tauschbeziehungen sind, dann durchsetzt die Logik des Wettbewerbs die Binnenstruktur sozialer Institutionen und unterwirft sie einer permanenten ökonomischen Evaluation.“⁷⁴²

Wendet man diese Gedanken auf die verordnete Vereinbarungskultur im Blick auf den Pfarrdienst an, ist die erste Frage, ob es sich dabei überhaupt um einen ökonomischen Kontrakt handelt.

Dass es ein Kontrakt ist, ist durch die inhaltliche Verschiebung des ursprünglichen metaphorischen Klanges evident, da es sich nun um eine von beiden Seiten schriftliche fixierte Bindung handelt, die durch die Fixierung eine Distanz im ursprünglichen auf Vertrauen basierenden Bild der Einheit einzeichnet. Es sind eher zwei ‚Vereinbarungspartner‘, die sich gegenüberstehen als zwei, die sich vereinen. Da ist auf der einen Seite das Presbyterium ohne die pfarramtlichen Amtsinhaber, wohl aber mit den hauptamtlichen Mitarbeiterpresbyter / innen, und auf der anderen Seite die

⁷³⁸ Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 129

⁷³⁹ Ebd.

⁷⁴⁰ Verwiesen sei hier auf die im Hintergrund stehende und oben skizzierte an Foucault anknüpfende Umstellung vom Disziplinarregime auf das Marktregime.

⁷⁴¹ Vgl. hierzu: Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 133ff

⁷⁴² Ebd., S. 135

Pfarrstelleninhaber / Pfarrstelleninhaberinnen. Bei Gemeinde mit mehreren Pfarrstellen wandern wohl die pfarramtlichen Kollegen / Kolleginnen auf die andere Seite der Vereinbarungspartner, wenn sie nicht selber Gegenüber der Vereinbarung sind.

Was aber wird getauscht und befinden sich die Vertragspartner in einem symmetrischen Verhältnis?

Wie oben zitiert sollen Zeiten dienstlicher Beanspruchung und Aufgabenschwerpunkte konkretisiert werden. Ziel ist dabei, wie später konkretisiert wird, „... die Herstellung einer ‚Vereinbarungskultur‘, die auf gegenseitige Bewusstwerdung von Stärken und Schwächen, Belastungssituationen und Wünschen an den Dienst abzielt.“⁷⁴³

Die Formulierung ‚gegenseitige Bewusstwerdung‘ wie auch die Metapher der Vereinbarungskultur suggerieren ein symmetrisches Verhältnis. Wenn man sich aber die Vertragspartner anschaut und die Punkte, die bewusst werden sollen, so wird deutlich, dass – zumal im pastoraltheologischen Kontext dieser Handreichung – dieses ‚gegenseitig‘ faktisch relativ zu verstehen ist. Stärken und Schwächen haben eher die einzelne Amtsperson im Blick als das Leitungsgremium. Auch bei den Belastungssituationen ist eher an die Pfarrerin, den Pfarrer gedacht als an das ganze Presbyterium. Lediglich bei den Wünschen ist ein gegenseitiges Bewusstwerden wohl wörtlich so angedacht. Getauscht werden an diesem Punkt also die wertende Selbstwahrnehmung der Stärken, Schwächen und Belastungen des Pfarrers und der Pfarrerin, mit der ebenso wertenden Fremdwahrnehmung der Stärken, Schwächen und Belastungen des Pfarrers und der Pfarrerin. Darüber hinaus werden gegenseitig Erwartungshaltungen getauscht. Tauschgegenstand des Vertrages werden dann aber nicht diese Wertungen und Erwartungen, sondern die Arbeitskraft und Arbeitszeit gegen eine Alimentation und definierte freie Zeit. Der allgemeine Tausch Arbeitszeit gegen Alimentation ist auf anderer Ebene mit der Landeskirche vertraglich geregelt. Hier aber wird vertraglich fixiert, wie genau diese Arbeitszeit einzusetzen ist und wie im Gegenzug sie auch zu begrenzen ist. Es bleibt aber auch hier bei dem Grundtausch Arbeitszeit gegen Alimentation, auch wenn das in diesem Vertrag nicht prinzipiell geregelt wird. Wie auch immer man das im Einzelnen bewerten mag, deutlich wird, dass das Verhältnis der Vertragspartner nicht symmetrisch ist.

Schon allein durch die Gegenüberstellung wird etwas eingeführt oder zumindest akzentuiert, was in den sonstigen Versuchen der Ordnung des Pfarrdienstes möglichst vermieden wurde, nämlich das Leitungsorgan der Gemeinde in eine Art Arbeitgeberfunktion dem Pfarrstelleninhaber, der Pfarrstelleninhaberin gegenüberzustellen. Aus einem Miteinander-Leiten wird ein Gegenüber-Vereinbaren. Auch wenn die Wahl auf der Ebene der Gemeinde erfolgt, Berufung und Anstellung erfolgt zentral über die Landeskirche. Die Vorgesetztenfunktion ist auch nicht auf Ebene der Gemeinde definiert, sondern in der übergeordneten kirchlichen Ebene. Durch diese Gegenüberstellung in dieser Vereinbarungskonstellation, gerät das Presbyterium nun aber in ein Gegenüber zum Pfarrstelleninhaber, zur Pfarrstelleninhaberin, was die Pflichten der Aushandlung des konkreten Arbeitsfeldes und auch der Kontrolle über die Einhaltung der definierten Zielvorgaben über den Weg der Überprüfung und Kontrolle impliziert. Die Asymmetrie der Vertragspartner wird nun evident. Das Presbyterium übernimmt durch diese Verordnung also eine Rolle, die einem Aufsichtsrat eines Wirtschaftsunternehmens angelehnt zu sein scheint. Diese Rolle wird diesem Leitungsgremium aber zugewiesen, ohne über die eigentlichen Machtinstrumentarien der Vorgesetztenfunktionen zu verfügen,

⁷⁴³ EKIR: Zeit für das Wesentliche, S. 8

da diese auf Kirchenkreisebene verbleiben. Und doch gilt, was Bröckling im Blick auf die scheinbare Symmetrie von Vertragspartner im Marktregime schreibt:

„Die formale Gleichheit der Kontraktparteien ... verfestigt und legitimiert ihre soziale Ungleichheit. Verträge sind Machtdispositive ... Weil die Kontraktgesellschaft Ausbeutung und Unterdrückung an die Zustimmung derjenigen bindet, die ausgebeutet und unterdrückt werden, hat niemand Grund zu klagen: Was auch immer ihm zugemutet wird, *coatus voluit*, er selbst hat es so gewollt.“⁷⁴⁴

Die in diesen Gedanken lesbare Andeutung, dass Pfarrerinnen und Pfarrer ausgebeutet und unterdrückt würden, ist in der Regel sicher nicht gegeben. Deutlich aber ist, dass der Begriff der Vereinbarungskultur eine Symmetrie suggeriert, die aber durch ihre vertragliche Formatierung sich in den neoliberalen Diskurs inhaltlich einordnet und damit faktisch aber eine Asymmetrie als Basis hat, diese verstärkt und nicht unbedingt eine freie Selbstentfaltung und Selbstbegrenzung der Vertragspartner ermöglicht.

Unabhängig von der Positionierung in dieser Frage bleibt aber für unseren Gedankengang festzuhalten, dass durch die Modifizierung des metaphorischen Hintergrundes des Begriffs der Vereinbarung durch ihre Eingliederung in die Ebene der Kontrakte, der jeweilige Vereinbarungspartner zum ‚homo contractualis‘⁷⁴⁵ wird. Durch die Schaffung von Vertragswelten ist eine Spur neoliberaler Ökonomisierung in den Diskurs eingezeichnet. Diese ‚Kontraktualisierung‘ ist zum einen Folge der Ökonomisierung und fördert diese gleichzeitig.

An dieser Stelle ist ein weiterer Gedankengang hilfreich, der die Frage der Arbeitszeitreglung im Pfarrdienst allgemein betrifft. Hintergrund dieses Prozesses in der EKiR war ja genau diese Frage und Hintergrund dieser Frage wiederum die weiter oben beschriebenen Problemlagen, die zu Überforderungen und Erkrankungen gerade auch im Pfarrberuf führen. Da keine Zeitreglung vorhanden war, schien die Einführung einer solchen als ein sinnvolles Mittel, um scheinbar immer grenzenloser werdende Anforderungen an den Pfarrer, die Pfarrerin zu begrenzen. Der Überforderung entgegenzutreten, indem verbindliche Arbeitszeitbegrenzungen eingeführt werden, ist nicht nur naheliegend, sondern auch immer wieder gerade von Pfarrerinnen und Pfarrern gefordert worden. Da es im Rahmen des Prozesses ‚Zeit für das Wesentliche‘ in der EKiR Widerstände gegen eine solche verbindliche Zeitreglung gab, war eine normative Verordnung der Vereinbarungskultur als eine Art Mittelweg zu sehen, die Freiräume situativ und lokal, aber verbindlich regeln sollte.

Im Januar 2023 hat die EKiR beschlossen, auf diesem Weg einen Schritt weiterzugehen und die Arbeitszeit von Pfarrerinnen und Pfarrern verbindlich und gesetzlich geregelt auf 41 Stunden Wochenarbeitszeit festzulegen. Mit dieser legislativen Fixierung erhoffen sich die Kirchenleitenden zum einen, einen Schutz der Pfarrerinnen und Pfarrer vor Überforderungen, zum anderen aber eine Erhöhung der Attraktivität des Pfarrberufes, um das Problem des mangelnden Nachwuchses zu minimieren. Beides sind notwendige und wünschenswerte Ziele. Die Problematik der Überforderungen und der auch daher fehlenden Attraktivität dieses Berufes ist evident und ernst zu nehmen.

⁷⁴⁴ Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 147f.

⁷⁴⁵ Vgl. ebd., S. 143

Die Einführung einer Arbeitszeitreglung scheint ein hilfreiches Mittel um diese Probleme anzugehen, ist jedoch insofern problematisch, da sie als ein Element der Ökonomisierung auch des kirchlichen Bereiches gesehen werden muss. Der Pfarrberuf wird zu einem Beruf neben anderen Berufen gemacht, seine eigentümliche Sonderheit nivelliert. Vielleicht ist das längst überfällig, das Festhalten an dieser Sonderform ein Anachronismus. Vielleicht aber wird mit dieser Sonderform, dieser Andersartigkeit auch etwas aufgegeben, was genuin zu diesem Beruf in der Kirche gehört.⁷⁴⁶

Eine kurze Skizze der Geschichte der Arbeit soll diese zweite Möglichkeit verdeutlichen: Was ist Arbeitszeit und seit wann gibt es sie? Wann haben die Menschen begonnen zwischen Arbeitszeit und Freizeit zu unterscheiden? Wann haben Menschen angefangen, einen Teil ihrer Zeit als Ware zu verkaufen?⁷⁴⁷

Die Antwort auf diese Fragen hängt zusammen mit der Frage des Besitzes. In dem Moment, wo Besitz und Eigentum ungleich verteilt waren, entsteht die Notwendigkeit, auf der einen Seite Menschen zu finden, die z.B. das Land bestellen, das der Eigentümer nicht mehr bestellen kann, weil es zu groß und zu viel ist. Auf der anderen Seite ist die Notwendigkeit, für den Unterhalt zu sorgen, weil z.B. kein eigener Landbesitz da war. Der Beginn der Fronarbeit ist sicher schon in den Anfängen der Kulturentwicklung zu datieren. Menschen verkaufen ihre Zeit und Ihre Kraft an andere Menschen, die diese zur Produktion von Waren benötigen. Das hat sich prinzipiell bis heute nicht geändert. Geändert hat sich aber zum einen das Verhältnis der Person zur Arbeitszeit. Bis in die Neuzeit hinein gab es eine enge Verbindung zwischen Person und Arbeit, was unter anderem daran ersichtlich ist, dass die Personen die Namen bekamen, die ihre Arbeit bezeichnete (Müller, Schuster, Bäcker ...). Auch war die Arbeitszeit nicht durch Stundenkontingente geregelt, sondern entweder durch Notwendigkeit oder aber durch natürliche Rhythmen. Mit der Industrialisierung änderte sich das. Der Takt der Maschinen gab nun die stundenförmige Reglung der Arbeitszeit vor. Eine radikale Trennung von Arbeit und Privat wurde räumlich und zeitlich eingeführt. Das hatte auf der einen Seite auch für die Arbeitnehmer Vorteile, auf der anderen Seite führte das aber zu einer immer stärker werdenden Abtrennung der Arbeitszeit von der restlichen Lebenszeit und damit auch von der Person. Man könnte das als einen Prozess der Entfremdung von und Verdinglichung der Arbeit beschreiben. Diesem Prozess haben die Kirchen im Blick auf das Pfarramt immer widerstanden, indem sie für diesen Beruf eine Arbeitszeitreglung aus inhaltlichen Gründen ablehnten. Und diese Gründe wurzeln wohl darin, dass in diesem Beruf etwas ‚gearbeitet‘ wird, was untrennbar Zentrum des Lebens ist und daher nicht trennbar von der Person und der Lebenszeit dessen, der diese Arbeit ausübt.

⁷⁴⁶ Die aktuellen Diskussionen, ob der Beamtenstatus der Pfarrpersonen abgeschafft werden soll, gehört in diesen Kontext. So hat die Landessynode der EKIR 2025 beschlossen, dass ein konkreter Vorschlag für die Umstellung von öffentlich-rechtlichen in privatrechtliche Beschäftigungsverhältnisse der Landessynode 2026 vorgelegt werden soll. Im Hintergrund dieser Systemumstellung sind die ökonomischen Probleme durch Altersversorgung und Beihilfeansprüche von Beamten und Beamtinnen handlungsleitend. In der Informationsbroschüre zur Landessynode heißt es darüber hinaus: „Eine solche Systemumstellung führt dazu, dass viele Bereiche des Arbeitens speziell von Pfarrerinnen und Pfarrern neu justiert werden müssen. ... Die Evangelische Kirche im Rheinland möchte diese Systemumstellung daher gleichzeitig zum Anlass nehmen, den Dienst ihrer Pfarrerinnen und Pfarrer zu modernisieren und so die Berufszufriedenheit zu steigern.“ (synode.info, S. 12. Unter: <https://mediencenter.ekir.de/resource/A/93929> [zugegriffen: 10.02.2025]). Es ist bemerkenswert, dass die Nivellierung der Besonderheit des Pfarrberufes durch die Überführung in privatrechtliche Beschäftigungsverhältnisse gepriesen wird als Weg zur Erhöhung der Berufszufriedenheit. Die theologischen Implikationen einer Umstellung des ‚Dienstes‘ in einen marktkonformen Tausch von Zeit gegen Lohn wird nicht bedacht – zumindest nicht thematisiert.

⁷⁴⁷ Vgl. zum Folgenden: Thomás Sedláček: Die Ökonomie von Gut und Böse, München 2012, vor allem Teil I: Ökonomie in früheren Zeiten, S. 31-265

Im Prozess der neoliberalen Ökonomisierung der Wirklichkeit findet sich jedoch zunehmend eine gegenläufige Tendenz zur oben beschriebenen räumlichen und zeitlichen Trennung von Arbeits- und Privatzeit. Da sich aufgrund der technischen Entwicklungen die Arbeit zunehmend von ‚Hand- zu Kopftätigkeiten‘ verschiebt, Maschinen nicht mehr die Zeit und den Ort der Arbeit bestimmen, findet sich eine zunehmende Aufweichung der Grenzen (Flexible Arbeitszeiten, Home-Office, Großraumbüros, die eher einem Urlaubsressort ähneln als einem klassischen Büro ...). Man könnte also behaupten, dass die Wirtschaft nach dem Umweg der strikten Trennung zum Modell der Kirche und des Pfarramtes zurückfindet, indem Arbeit und Leben wieder mehr vermischt werden.

Wenn das stimmt, dass die Aufgabe der Trennung von Arbeitszeit und Lebenszeit im Zuge der aktuellen Ökonomisierung der Verbindung von Arbeitszeit und Lebenszeit im klassischen Pfarramt ähnelt, so gibt es doch einen fundamentalen Unterschied: Der Neoliberalismus fördert eine Ausweitung der Arbeit in die Lebenszeit unter der Herrschaft der Arbeit. Freizeit bekommt dann nicht einen Wert an sich, sondern dient vor allem zur Regeneration mit dem Ziel einer effektiven Arbeit. Gesundheit ist kein Wert an sich, sondern Krankheitsprophylaxe dient zur Erhaltung und Sicherung der Arbeitskraft. Im Gegensatz dazu ist im Pfarramt ursprünglich die Einheit von Arbeit und Leben jedoch in einer Integration der Arbeit in das Leben unter der Herrschaft des Lebens zu sehen. Lebenszeit und Freizeit, Gesundheit und Körperlichkeit sind Werte an sich und nicht Mittel-zu. Arbeit ist Teil des Lebens und nicht das Leben ein Mittel zum Zweck der Arbeit.

Wird nun die Arbeitszeit im Pfarrberuf quantifiziert und von der Freizeit festgeschrieben getrennt, wird diese Integration von Arbeit in Leben, von Arbeitszeit in Lebenszeit, von Person und Arbeit zum Teil aufgegeben. Dieses ist aber durchaus einer Ökonomisierung förderlich oder Konsequenz dieser, dass das Widerständige und Autonome dessen, was sich den Produktionsprozessen verweigert, erst abgetrennt und dann aber von innen her unterworfen wird.

Nimmt man diesen Gedanken ernst, würde die Ziehung einer äußeren, quantitativ messbaren Grenze der Zeit, die zu arbeiten ist, nicht nur die Probleme aufwerfen, wie diese Grenze in diesem Beruf zu ziehen ist, was zur Arbeit zählt und was nicht. Es wird von den Amtsinhabenden implizit gefordert, diese Grenze für sich selbst klar zu ziehen. Das hat sicher eine Schutzfunktion, führt aber zu dem eigentlichen Problem, zu einer innerlichen Abspaltung der Arbeit vom Leben. Die pastorale Arbeit wird zu einem Tauschobjekt Zeit gegen monetäre Entlohnung.

Der entscheidende Begriff ist hier die Alimentation. Er taucht in dem Text nicht auf, ist aber Teil des Beamtenrechts und bezeichnet in diesem Zusammenhang auch die monetäre Gabe der Kirche an die Pfarrperson. Ein Pfarrer / eine Pfarrerin wird alimentiert und bekommt keinen Lohn oder Gehalt. Der altertümliche Begriff der Alimentation bezeichnet die Versorgung mit dem Lebensunterhalt (lat. alimentatio). Es geht also um ein ‚Sorgen-für‘, eine Fürsorge, mit der die Kirche sich um die kümmert, die in ihr dienen in der Ausübung des Pfarramtes. Der metaphorische Hintergrund des Begriffs der Alimentation zeichnete also ein fürsorgliches Miteinander und eine enge Verbundenheit zwischen Kirche und Amtsperson, die nicht auf den Regeln eines Tausches, sondern auf einem Prinzip gegenseitiger Verantwortlichkeit basiert. Wird die pastorale Arbeit aber ein Tausch ‚Zeit gegen Geld‘, so ist das Prinzip gegenseitiger Verantwortlichkeit zu einem Handel nach den Gesetzen des Marktes geworden. Statt Fürsorge und Hingabe gilt Leistung und

Entlohnung. Die begriffliche Unterscheidung von Gehalt und Alimentation wird ihres Inhaltes beraubt.⁷⁴⁸

Nicht Ziehung äußerer Grenzen, sondern das Stärken der Fähigkeit innere Grenzziehungen und innerer Widerständigkeit, scheinen ein hilfreicherer Weg zu sein. Es käme darauf an, die Position und das Selbstbewusstsein der Pfarrerinnen und Pfarrer strukturell so zu stärken, dass die Integration der Arbeit in das Leben unter einer klaren Priorität des Lebens gelingen kann, ein Leben in der Nachfolge ... und das auch unter den verinnerlichten Anrufungen des Marktes und den u.U. expliziten, entsprechenden Erwartungen durch Kirchenleitung oder Presbyterium.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass auch im Prozess ‚Zeit fürs Wesentliche‘ mit dem Resultat verordneter Vereinbarungsgespräche und dann vor allem auch in der 2023 beschlossenen quantitativ fixierten Arbeitszeitreglung handlungsrahmende Formatierungen des Pfarrberufes zu finden sind, die in der Perspektive neoliberaler Ökonomisierung wurzeln.

5.2.5. Der Pfarrberuf zwischen Anpassung und Widerstand

Es ist deutlich geworden, dass es einen Prozess der Ökonomisierung neoliberaler Prägung in der Gesellschaft gibt. Ebenso deutlich dürfte sein, dass sich Spuren dieser Ökonomisierung auch in der Kirche und dann auch in pastoraltheologischen Ansätzen und kirchenleitenden Formatierungen finden. Die Frage ist, wie mit diesem Befund verantwortlich umgegangen werden kann.

Zu Beginn dieser Arbeit wurde versucht, die Lebenswirklichkeiten mit Hilfe von Skizzen einiger Aspekte zu beschreiben. Dort war es wichtig, die Ambivalenz zu betonen: Die Skizzen beschreiben ein Feld der Wirklichkeit voller Ambivalenzen. Neben Elementen, die positiv zu bewerten sind in dem Sinn, dass sie einen Gewinn von Leben und Lebensqualität ermöglichen, gibt es auch Elemente, die das Leben der Einzelnen eher belasten, die Qualität des Lebens vermindern. Zentral ist dabei der Begriff der Freiheit. Die neuen Möglichkeiten der Freiheit der Selbstgestaltung der eigenen Identität korrelieren mit den Schatten eines bestimmten Verständnisses von Freiheit, der Brüchigkeit und Kontingenz der Welt- und Selbsterfahrung. Ermöglichkeiten und Überforderungen, Sehnsüchten und Ängste, sind ineinander verwoben.

Nach den nun erfolgten Gedanken und Wahrnehmungen zur Ökonomisierung ist festzuhalten, dass die Prozesse der Individualisierung und Säkularisierung mit den hier beschriebenen Prozessen der Ökonomisierung untrennbar verbunden zu sein scheinen. In einem ersten Fazit nach der Sammlung der Skizzen hatte ich als eine zentrale Triebfeder der Prozesse der Gegenwart ‚die gewinnorientierte Verwaltung der Welt‘ genannt. Dies lässt sich nun genauer beschreiben als ‚neoliberale‘ Ökonomisierung der Welt in allen Bereichen der Lebenswirklichkeit: Der Einzelne als Unternehmer seiner Selbst rückt in den Mittelpunkt, weil er im Marktregime das produktivste Element ist, das den größten Gewinn verspricht, weil die Widerstände durch die Verinnerlichung der Marktmaxime aufgelöst sind. Das Individuum ist konzipiert als homo oeconomicus.

⁷⁴⁸ ... was im Verhältnis Staat und staatliche Beamte schon lange vollzogen ist.

Auch die Säkularisierung ist im Zusammenhang mit der Ökonomisierung zu sehen, da sich Kapitalismus, besonders in seiner neoliberalen Ausprägung, gebiert als eine säkulare Religion, die transzendente Religionen nur schwer neben sich ertragen kann. Es sei noch einmal an das Zitat von Benjamin erinnert: „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d.h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben.“⁷⁴⁹

Wenn nun Individualisierung und Säkularisierung als vielleicht die zwei dominanten Prozesse der Gegenwart zu betrachten sind, diese aber wiederum so mit der neoliberalen Ökonomisierung verbunden sind, dass sie diese fördern oder von dieser selbst gefördert werden, dann kann mit Recht behauptet werden, dass die neoliberale Ökonomisierung die eigentlich treibende Kraft ist, die das Wirklichkeitsfeld der Gegenwart bestimmt.

Aus dieser Perspektive betrachtet wird meines Erachtens deutlich, dass die Ambivalenzen der Gegenwart zunehmend ein Gefälle hin zu den negativen Aspekten einer durchökonomisierten Wirklichkeit bekommen. Ein neoliberales Freiheitsverständnis, das die Entscheidungsmöglichkeit in einer Vielfalt und Fülle der Möglichkeiten als Definitionsgrund hat, impliziert leider nicht nur Ambivalenz, Unsicherheit und Kontingenzt, sondern produziert nach den Gesetzen des Marktes auch eine Fülle von Verlierern, die teilweise gar nicht in den Blick kommen. Der homo oeconomicus ist in letzter Konsequenz ein egoistisches Wesen, das sich auf Kosten anderer bereichert, um seinen Gewinn zu maximieren. Das Gesetz der Gewinnmaximierung, das Tribunal des Marktes, der permanente Optimierungsimperativ zerstören letztlich aber auch die Qualität des Lebens des unternehmerischen Selbst. Entfremdung und Verdinglichung sind die Folgen einer Lebenshaltung des homo oeconomicus: Indem er alles in eine Kosten-/ Nutzenkalkulation überführt, um die Gewinnspannen zu erhöhen, verdinglicht er alles und entfremdet sich dadurch von allem, letztlich auch von sich selbst. Verdinglichung und Entfremdung bedingen einander, sind zwei Aspekte der gleichen Grundhaltung.

„Entfremdung und Verdinglichung ... fokussieren auf die zwei Seiten eines (tendenziell pathologisches) Weltverhältnisses. Stumme Weltbeziehungen sind dadurch gekennzeichnet, dass die Welt Dinge (einschließlich der Menschen und des eigenen Körpers) nur als Ressourcen, Instrumente oder kausale Wirkursachen in den Blick geraten – die Beziehungen zu ihnen sind dann in diesem Sinne verdinglicht ..., was wiederum auf Seiten des Subjektes als Entfremdung erfahren wird. Verdinglichung beschreibt damit die Bewegung aus dem Subjekt heraus: Die Welt wird als stummes Ding behandelt, während Entfremdung die Art und Weise angibt, in der die Welt begegnet oder erfahren wird.“⁷⁵⁰

Eine verdinglichte Welt ist eine Welt, die ich mir rücksichtslos zu Nutze machen kann. Entfremdung ist eine Trennung und Abkapslung von sich selbst und allem anderen, eine „Beziehung der Beziehungslosigkeit“⁷⁵¹, wie Rahel Jaeggi es formuliert hat. Wenn aber Leben immer auch bedeutet, in Beziehung zu stehen zu sich selbst und anderen, dann ist ein entfremdetes Leben ein reduziertes Leben.⁷⁵²

⁷⁴⁹ Ebd. S. 15

⁷⁵⁰ Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, S.307

⁷⁵¹ Zitiert nach Rosa, ebd. S. 305

⁷⁵² Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an Luthers Bild des ‚homo incurvatus in se‘.

So lässt sich die These vertreten, dass in allerletzter Konsequenz die neoliberale Ökonomisierung durch das Feld der Ambivalenzen hindurch in Probleme hineinführt, die das Leben der Einzelnen und der Gesamtheit nicht nur belasten, sondern in ihrer Existenz bedrohen. Die Schattenseiten der Lebenswirklichkeiten treten nun immer deutlicher aus dem Dunst der Ambivalenz und werden zum Zukunftshorizont der Gegenwart, wenn keine Kräfte gegen die neoliberale Ökonomisierung aktiviert werden können. Die Unterdrückungs- und Zerstörungspotentiale einer unkontrolliert weiterzunehmenden neoliberalen Ökonomisierung aller Lebensbereiche werden immer offensichtlicher. Wirtschafts- und Finanzkrisen, die Energie- und Umweltkrise, die immer ungleicher werdende Verteilung der Güter, all das sind auch Folgen eines ungezügelten globalen Marktes, dem keine globale Sozialgesetzgebung Grenzen setzt. Ja die Demokratien selbst werden von dem Neoliberalismus zerstört, wie Wendy Brown in ihrem Buch ‚Die schleichende Revolution‘ aufweist.⁷⁵³ Auf der Seite des Individuums führt die kompetitive Grundorientierung, der Zwang zur Optimierung, zu Druck und Angst, die krank machen und zerstören.

Diese Zerstörungs- und Unterdrückungspotentiale der neoliberalen Ökonomisierung sind nicht ambivalent, sondern eindeutig negativ zu bewerten. Die Freiheit des Neoliberalismus führt nicht nur zur offensichtlichen Ausbeutung der natürlichen Ressourcen der Mitwelt, sondern ebenso zu einer subtilen Form der Ausbeutung, der Selbstausbeutung.

Angenommen also, die oben skizzierten Linien spiegeln wesentliche Linien der Realität wider; angenommen also, es gibt so etwas wie eine Ökonomisierung neoliberaler Prägung und angenommen, dieses Marktregime ist nicht nur in alle Lebensbereiche eingedrungen und hat sie besetzt, sondern ist auch derart in das Individuum eingesickert, dass es als eine unbewusste Selbsttechnologie das Selbst zumindest mitkonstituiert, dann stellt sich die Frage, welche Möglichkeiten es denn dann gibt jenseits der Möglichkeit, dieses Spiel nach den Regeln des Marktregimes möglichst gut spielen zu lernen. Dies ist der Weg, den alle zu gehen scheinen, auch die Kirchen, weil er alternativlos erscheint. Wie soll man sich denn in einer Welt behaupten, die nur noch nach solchen Regeln zu funktionieren scheint, wenn man sich diesen Regeln nicht unterwirft – vor allem, wenn man sich ihnen unbewusst schon immer unterworfen hat?

Wenn aber auf der anderen Seite dagegen die Schatten dieses Systems, die Gefährdungen, die in ihm inhärent sind, sowohl für den Einzelnen als auch für das Gesamte, immer deutlicher werden, und die Zusammenhänge und Verwurzelungen lebensmindernder Aspekte unserer Wirklichkeit mit eben dieser Herrschaft des Neoliberalismus erkannt werden, wird die Notwendigkeit der Suchen nach Alternativen drängend.

Die Frage nach den Alternativen lässt sich auch so stellen: Woher, wenn nicht aus etwas anderem, sollen Möglichkeiten des Anderen kommen? Wie kann ein anders Anderssein gegründet werden, wenn es nicht aus etwas ganz anderem erwächst? Mit anderen Worten, haben nicht gerade die Religionen die vielleicht einzige Ressource, die dieser Herrschaft etwas anderes entgegensetzen kann, weil sie sich in einem ganz anderen verwurzelt wissen? Noch einmal zugespitzt formuliert: Wenn nicht die Kirchen, wer dann? Umso problematischer wäre dann, wenn diese versuchen, dieses Spiel, das eigentlich inkompatibel zu ihrem Wesen ist, zu spielen.

Habermas schreibt:

⁷⁵³ Wendy Brown: Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört, Berlin 2015

„Es geht darum, Lebensbereiche, die funktional notwendig auf eine soziale Integration über Werte, Normen und Verständigungsprozesse angewiesen sind, davor zu bewahren, den Systemimperativen der eigendynamisch wachsenden Subsysteme Wirtschaft und Verwaltung zu verfallen und über das Steuerungsmedium Recht auf ein Prinzip der Vergesellschaftung umgestellt zu werden, das für sie dysfunktional ist.“⁷⁵⁴

Kirche, in der es sicher um Werte, Normen und Verständigungsprozesse geht, sollte also nach Habermas versuchen, sich selbst zu schützen vor den Systemen Wirtschaft und Verwaltung, statt danach zu eifern, diese möglichst gut zu verinnerlichen.

Zu fragen ist darüber hinaus, ob Kirchen nicht aus ihrem Auftrag, ihrer Berufung, ihrer Bindung an die zentrale theologische Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus heraus einen Einspruch zu artikulieren und zu leben hat. Und das in ihren Diskursen, wie in ihren Strukturen; in ihren Ordnungen, wie auch in ihren Orientierungen – auch im Blick auf die Pastoraltheologie.

Es geht dann um Theologie! Den Wahlkampfslogen Bill Clintons von 1992 “It’s the economy, stupid!” aufgreifend ließe sich für die Kirche und die Pastoraltheologie sagen: “It’s the theology, stupid!”

Die Bilder aus dem ersten Teil dieser Untersuchung aufnehmend wäre dann zu formulieren: Eine Pastoraltheologie könnte die Spur einer Erinnerung einzeichnen, dass ein Anders möglich ist, das Anders einer vielleicht verlorenen Zeit, - eschatologisch, vielleicht sogar apokalyptisch konnotiert -, statt das Relevanzsystem des Neoliberalismus zu verinnerlichen, in welcher weder der Pfarrberuf, noch die Kirche noch Gott eine Zukunft zu haben scheint. Auf der anderen Seite könnte es sein, dass eine, sich zu einer betriebswirtschaftlichen Organisation degradierende Kirche, die aus dem Pfarrberuf einen Managerjob macht, Selbstsäkularisation in Richtung einer Selbstauflösung betreibt. Ebenso wäre eine Kirche, die sich betriebswirtschaftlich selbst bestimmt und aufhört Theologie zu betreiben - auch in ihrer immer neu notwendigen Selbstbesinnung -, ein stabilisierendes Moment in einem hochproblematischen, weil zerstörerischen System der Verwaltung der Welt, bevor sie von diesem überflüssig gemacht wird.

Aber stimmt das denn? Wäre das nicht vorschnell gefolgert? Ist dieses Spiel der Märkte wirklich nicht kompatibel zum Wesen der Kirche? Begibt sie sich nicht ihrer letzten Möglichkeiten, in einer sich immer stärker säkularisierenden und individualisierten Gesellschaft eine Rolle zu spielen, wenn sie nicht versucht dieses Spiel - wenn auch mehr schlecht als recht - mitzuspielen? Konkreter: Wie soll sie sich finanzieren, wenn sie nicht nach den Regeln des Marktes agiert? Als Anbieter auf einem Markt der Sinndeutungen hat sie doch schon in dem Moment verloren, wenn sie sich schmollend in die Ecke stellt und trotzig nicht mitspielen möchten. Und im Blick auf die Spuren neoliberaler Ökonomisierung im Bereich der Pastoraltheologie werden ja auch theologische Begründungen vorgebracht, warum die Übernahme betriebswirtschaftlicher Perspektiven und Methoden nicht nur legitim, sondern notwendig ist. Vor allem Lehnert und Schneider argumentieren in ihrer Perspektive auf den Pfarrberuf ja theologisch, Becker zumindest epistemologisch. Wie sind diese Argumente zu bewerten?

Die Spuren der Ökonomisierung wurden in der Einführung des Optimierungsimperativs, in der Nivellierung der Besonderheit des Pfarrberufes und der zentralen Stelle der

⁷⁵⁴ Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. II, S. 547

Organisationsperspektive gefunden. Die Begriffe Erfolg und Konkurrenz werden dabei theologisch begründet eingeführt, der Einordnung des Pfarrberufes in die Ämter vor allem exegetisch legitimiert. Bevor diese Begründungen theologisch betrachtet werden, ist im Vorfeld auf die grundlegenden epistemologischen Überlegungen Beckers einzugehen.

Auch wenn Becker betont, dass offen sei, welche Leitmethode sich in Zukunft für die Theologie durchsetzen wird, scheint er sich doch in der Betonung, im Gegensatz zu einem hermeneutischen Zugang rein empirisch vorzugehen, für eine Leitmethode entschieden zu haben.

Dieser Ansatz von Becker ist epistemologisch doch sehr fragwürdig. Denn auch wenn man bei der Wahrnehmung der Wirklichkeit ansetzt, die Phänomene erst einmal anschaut, bevor sie gedeutet werden, ist irgendwo der Moment notwendig, in dem man sich um ein Verstehen der Phänomene bemüht, also eine hermeneutische Bewegung beginnt. Es gibt keine Empirie ohne Hermeneutik, keine Wahrnehmung, ohne die Bemühung zu verstehen.⁷⁵⁵ Mit anderen Worten: Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft, keine empirische Wahrnehmung ohne erkenntnisleitendes Interesse, keine wertfreie und völlig objektive Datenerhebung ohne das Subjekt mit dem je eigenen Frage- und Deutehorizont. Ein positivistisch verstandener Zugang zur Empirie, die im Namen von Wertfreiheit und Objektivität die Normativität des Faktischen absolut setzt, ist besonders kritisch auf den Subtext der subjektiven Interessen und Wahrnehmungs- und Deutemuster zu hinterfragen. Auch bei Becker, wie auch bei allen anderen, gibt es ein Erkenntnisinteresse, ein Wahrnehmungs- und Deuteschema, mit anderem Wort: eine Hermeneutik, die allerdings, wie er ja auch explizit betont, keine theologische Hermeneutik ist. Sein Umgang mit den zitierten empirischen Daten zeigt, dass er doch einer leitenden Methode folgt, die auch auf seinen Zugang zum Wirklichkeitsverständnis hinweist, auch wenn er das Gegenteil behauptet.⁷⁵⁶ Von der Feststellung von diversen Rollenerwartungen auf funktionale Diversifizierungen des Pfarramtes zu schließen und daraus zu folgern, dass sich die „... Unterscheidung zwischen ‚Funktionsamt einerseits und ‚Gemeindeamt‘ andererseits ... als Illusion ...“⁷⁵⁷ erweist und damit „... der Begriff ‚Gemeindepfarramt‘ zu einer (ideologischen) Worthülse ohne einheitlich bestimmte Bedeutung...“ verkommen ist, erscheint aufgrund der erhobenen Daten doch sehr von einem bestimmten Zugang zur Wirklichkeit und einem konkreten erkenntnisleitenden Interesse bestimmt zu sein. Wahrnehmung und Deutung werden hier miteinander vermischt, so dass die Deutung als Teil der Wahrnehmung verschleiert wird und somit im Gewand eines empirischen Befundes normative Kraft bekommt.

Dieses wird vor allem deutlich in der Betonung der funktionalen Diversifizierung, auf die mit Profilierung zu antworten sei.

Dieses Betonen weist auf einen Zugang, der marktwirtschaftliche Züge hat.

Nicht Dogmatik und Theologie ist bei ihm die Leitwissenschaft (darf sie ja auch nicht und kann sie auch nicht, da sie ja in ihrem hermeneutischen Ansatz an ihr Ende gekommen ist), sondern offensichtlich die Betriebswirtschaft. Diese Wahl wird jedoch weder explizit, noch wird sie begründet. Ob die Betriebswirtschaft eine adäquate Leitwissenschaft für die

⁷⁵⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden: A. Dinter / H.-G. Heimbrock / K. Söderblom (Hrsg.): Einführung in die Empirische Theologie. Göttingen 2007, S. 51ff. Auch Becker bezieht sich interessanterweise auf dieses Buch als Beleg für das Ende der theologischen Hermeneutik, übersieht meines Erachtens aber den dort versuchten Ansatz einer empirischen Hermeneutik, die in einer Empirischen Theologie eine empirisch-theologische Hermeneutik ist (vgl. vor allem S. 42ff) und der dezidiert theologische Erkenntnisinteressen zugrunde liegen: „Theologische Weltsicht ist ... an einem Begriff von Wirklichkeit und an Beschreibungsverfahren interessiert, die Raum lassen für Offenheit, Andersartigkeit und für die Veränderbarkeit von Welt. (S. 57)

⁷⁵⁶ Vgl.: Dieter Becker: Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie, S. 528

⁷⁵⁷ Ebd. S. 527

Kirche ist, die sich in der Nachfolge Jesu Christi sieht, ist sehr fragwürdig. Das spannungsreiche und komplexe Verhältnis von Kapitalismus und Christentum ist oben ja schon angerissen worden. Nicht Betriebswirtschaft kann die Leitwissenschaft für kirchliches Denken und Handeln sein, sondern das muss die Theologie bleiben – oder werden, wenn Kirche noch Kirche vor und von Gott sein will.

Die Begriffe Erfolg und Konkurrenz werden von Lehnert und Schneider mit der oben skizzierten Auslegung von Genesis 4, der Geschichte von Kain und Abel, begründet.⁷⁵⁸ Das Fremde und Sperrige des Begriffes Konkurrenz wurde vorher abgeschwächt, indem er mit positiven konnotierten und kirchlich vertrauten Worten verbunden wurden zu einer kooperativen Konkurrenz, die einem Lebensstil der Agape entspricht in einem konstruktiven con-currere. Es ist die fehlende Fähigkeit Kains, sein Konkurrenzgefühl kreativ zu nutzen, die zu dem Brudermord führt. Der bessere Einsatz für Gott hätte ihn motivieren können, von Abel zu lernen, ihn zu fragen und ihm dann nachzueifern – und dann hätte sein Opfer auch Gottes Wohlwollen gefunden. Aus theologischer, zumal aus evangelisch theologischer Perspektive, scheint es ein fragwürdiger Ansatz zu sein, dass die Gnade Gottes abhängt von der Qualität und Intensität meines Engagements für Gott. Da klingt zum einen das Thema Werkgerechtigkeit deutlich durch, zum anderen aber klingen auch die Gedanken Max Webers zum Zusammenhang protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus an. Erwählung durch Gott ist hier Zeichen eines „... größeren und qualifizierteren Einsatz für Gott ...“⁷⁵⁹ und damit auch im Umkehrschluss, der mit Erfolg belohnte Einsatz ein Zeichen der Erwählung durch Gott. Dass die freie Gnadenwahl Gottes als Maske eines Willkürverdachtes klassifiziert wird⁷⁶⁰ ist eine entsprechend hinterfragbare theologische Positionierung.

Die Art und Weise, wie Schneider und Lehnert und dann in ihrer Folge auch die Handreichung Zeit fürs Wesentliche der EKIR die Nivellierung der Andersartigkeit des Pfarramtes durch die Einordnung des Pfarramtes in die anderen Ämter der Kirche theologisch begründen, ist ähnlich problematisch. Dies geschieht vor allem durch exegetische Reflektionen über Epheser 4, aus dem denen dann eine „... funktionale Theorie besonderer kirchlicher Ämter ...“⁷⁶¹ abgeleitet wird, das dann von ihnen so genannte Eph4-Modell. Im Zusammenhang mit der bis zu diesen exegetischen Gedanken geführten Diskussion des Verhältnisses Allgemeines Priestertum / besonderes Amt, erscheint diese Stelle aus Epheser 4, 11-16 sehr fruchtbar, da beide Elemente dieses Verhältnisses hier in eine Beziehung gesetzt werden. Besondere Ämter bekommen eine Zielformulierung, die Lehnert und Schneider als Unterstützung des allgemeinen Priestertums verstehen und kommen so zu der sehr sinnvollen Verhältnisbestimmung: „Das Amt bezieht vom Allgemeinen Priestertum neben der Stiftung durch Gott nicht nur seine wesentliche Legitimation, sondern findet in diesem auch seine zentrale Aufgabe.“⁷⁶² Das ist zu unterstreichen! Allerdings wurden dann in der Exegese dieser Stelle durch die Autoren einige Engführungen vorgenommen, die zum einen aus dem einen Amt eine Vielzahl von Ämtern machen (und es damit auflösen) und die zum anderen aus dieser Verhältnisbestimmung ein Gemeindeentwicklungsprogramm machen, das sein leitendes Interesse aus der Organisationsperspektive zieht.

⁷⁵⁸ Vgl. 4.9.

⁷⁵⁹ Lehnert, Schneider: Berufen wozu, S. 118f

⁷⁶⁰ Vgl. ebd.

⁷⁶¹ Ebd., S. 62

⁷⁶² Ebd., S. 65

Die gleichberechtigte Vielzahl der Ämter der heutigen Kirche wird begründet mit der Vielzahl der in der Epheserstelle genannten Ämter: Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, ... (Eph 4, 11).

Schaut man sich diese Ämter jedoch genauer an, wobei - nebenbei bemerkt - unklar ist, ob es sich hier wirklich schon um Ämter in unserem Verständnis handelte oder ob nicht eher von Funktionen geredet werden sollte, dann muss festgehalten werden, dass all diese Ämter oder Funktionen heute im Pfarrberuf subsumiert zu sein scheinen. Die Funktion der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer sind in der heutigen kirchlichen Berufswelt wohl am ehesten dem Pfarrberuf zuzuordnen. Wie auch immer man diese Zusammenfassung dieser Funktionen in einem besonderen Amt oder Beruf bewerten mag, diese Stelle eignet sich in keiner Weise, den Pfarrberuf in den Plural der heute möglichen kirchlichen Berufe einzuordnen und einen Ämtermix der kirchlichen Berufe daraus abzuleiten. In jedem Fall sind es im Epheserbrief theologisch qualifizierte Ämter oder Berufe oder Funktionen, die genannt werden. Wenn postuliert wird: „Die neutestamentliche Basis für den einen Dienst, die Vielfalt und das Miteinander kirchlicher Ämter findet sich im Epheserbrief (Eph 4, 11.12)“⁷⁶³, dann ist festzuhalten, dass diese Basis doch sehr dünn ist, da nur theologisch begründete Ämter hier in den Blick genommen werden.

Noch deutlicher wird der fragwürdige exegetische Umgang in der Art und Weise, wie diese Nivellierung der Besonderheit des Pfarrberufes mit 1. Korinther 12 begründet wird. Es wird behauptet im Blick auf die Differenzierung der Ämter, dass erst im gleichberechtigten Plural der unterschiedlichen Berufe oder Ämter die Kommunikation des Evangeliums adäquat verwirklicht werden kann: „Dies entspricht der Gabenlehre nach 1. Korinther 12, insofern auch bei Paulus durch die Charismen keine Hierarchie etabliert wird.“⁷⁶⁴ Schaut man sich die entsprechenden Vers 12-31 in 1. Korinther 12 an, so scheint die verwendete Leibmetaphorik diese Aussage zu bestätigen. Dann aber heißt es in Vers 31a:

ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα.

μείζονα ist ein Komparativ. Die Gaben sind für Paulus also nicht alle gleich und er empfindet offensichtlich doch eine Art ‚Hierarchie‘. Deutlich wird das auch in Vers 28: Καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.

Die numerische Aufzählung der ersten drei und ihre personalisierte Form heben diese von den anderen Gaben deutlich hervor, so dass bei dem μείζονα in Vers 31a eventuell an sie gedacht werden kann. Diese drei wiederum, - Apostel, Propheten, Lehrer – sind wie die Ämter aus Epheser 4 wohl am ehesten im Blick auf die heutigen Berufe in der Kirche in die Aufgabenfelder des Pfarrberufes geflossen. Es sind theologisch qualifizierte Charismen und Ämter.

Dieser Befund, auf der einen Seite der Komparativ μείζονα in Vers 31a und auf der anderen Seite die Heraushebung der drei Ämter - Apostel, Propheten und Lehrer - durch die numerische Aufzählung in Vers 28, führt zu einem erheblichen Problem: Eine

⁷⁶³ EKIR: Zeit fürs Wesentliche, S. 13

⁷⁶⁴ Ebd.

Hierarchisierung, die einer egalitären Grundhaltung, die uns lieb und wichtig ist und die Paulus in den ganzen restlichen Versen des Kapitels ausführt und einfordert, zu widersprechen scheint.

Betont man diesen Komparativ und die Besonderheit einiger Ämter, dann öffnet diese Betonung der Legitimation einer kirchlichen Hierarchie Tor und Tür, unter denen so viele Menschen in der Geschichte gelitten haben und heute noch leiden.

Ist dann nicht der Weg, den Schneider und Lehnert hier gehen der bessere, diesen Komparativ und diese Besonderheit einfach zu übergehen und einen gleichberechtigten Plural der verschiedenen Berufe in der Kirche mit dem Rest des Kapitels zu begründen? So verlockend dieser Weg auch erscheint, er ist meines Erachtens einer, der eine wesentliche Pointe dieses Gedankens des Paulus übersieht und im Blick auf die Entwicklung einer heute hilfreichen Pastoraltheologie mir hinderlich erscheint.

Paulus argumentiert, indem er die Unterschiedlichkeit betont, die aber eingebunden ist in der Einheit, dass es ein Geist, ein Herr, ein Gott ist, der alles wirkt. Und alles gehört zusammen und alles ist wichtig und kein Teil ist verzichtbar, wie er mit der Leibmetaphorik verdeutlicht. In den Versen 22 und 23 benutzt er dann die Komparative ἄσθενέστερα, ἀτιμότερα – schwächer, unwichtiger – verbindet sie aber mit δοκοῦμεν – es scheint uns, wir halten für. Er betont also die subjektive Wahrnehmung des vergleichenden Wertens. Im Blick auf die Frage nach der Gleichwertigkeit der verschiedenen Ämter oder Berufe, würde das bedeuten, dass wir zwar hierarchisierend werten, dass das aber nur unser Ding ist, nur Augenschein - und Gott das ganz anders sieht.

In Vers 24 formuliert Paulus dann: ἀλλ' ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοῦν τιμὴν

Ein Mehr (περισσοτέραν - Komparativ) an Ehre hat Gott dem gegeben, was benachteiligt ist, dem etwas fehlt, das weniger ist (τῷ ὑστερουμένῳ, Partizip Passiv von ὑστερέω: ermangeln, geringer sein). Hier relativiert Paulus dieses Fehlen also nicht durch die Hinzufügung, dass es uns so scheint, dass etwas fehlt, geringer ist, sondern durch die besondere Ehre, die Gott ihm gibt. Bei Gott findet eine Umordnung statt, die unsere Werte auf den Kopf stellt: Das Geringere bekommt eine besondere Wichtigkeit.

Es gibt also zweierlei, was unsere Hierarchisierungen relativiert: unser fehlerhaftes Werten aufgrund des Augenscheins und die besondere Ehre, die Gott dem gibt, was gering ist.

Das ist der Hintergrund, auf dem Paulus dann zum einen diese drei Ämter besonders hervorhebt und zum anderen den Komparativ μείζονα benutzt.

Im Blick auf die hier zu bearbeitende Frage bedeutet das, dass von einer egalitären Dienstgemeinschaft ausgegangen werden kann als normative Vorgabe, in der sich kein Amt, kein Beruf über den anderen erheben kann und darf. Ebenso gibt es aber neben den nur scheinenden Unterschieden der Wichtigkeit auch faktische Unterschiede wahrzunehmen und nicht zu übergehen, die allerdings nicht ein System der Wertigkeit überführt werden dürfen. Es gibt also zentralere und wichtigere, und eher randständig und weniger wichtige Aufgaben, Ämter, Gaben. Der eine Gott wirkt aber in allen und in seinen Augen besondere Ehre haben die randständigen und weniger wichtigen nach Paulus.

Die oben skizzierte Unterscheidung von Foucault zwischen Macht und Herrschaft ist hier hilfreich. Eine Hierarchisierung, ein mehr oder weniger zentral, bezeichnet ein mehr oder weniger an Verantwortung und Macht, darf aber nicht sich verfestigen in eine Herrschaft des einen über das andere.

Die Pointe des Paulus liegt dann darin, die Unterschiedlichkeit und Besonderheit festzuhalten und gleichzeitig jeglichem Herrschaftsanspruch eine Absage zu erteilen.

Es gibt eine Unterschiedlichkeit der Gaben, auch in der Wichtigkeit oder der ‚Größe‘, aber darin liegt kein Herrschaftsanspruch, weder einer Gabe über die andere und schon gar nicht einer Person, die eine ‚größere‘ Gabe hat, über eine andere, die eine ‚kleiner‘ Gabe hat.

Es darf nicht der Fehler gemacht werden, aus der Besonderheit und der Andersartigkeit des Pfarrberufes einen Herrschaftsanspruch über die anderen Berufe und Ämter abzuleiten. Die Pfarrherrlichkeit, die, wie zu vermuten ist, eine der Negativfolien dieser Nivellierung der Andersartigkeit des Pfarrberufes ist, und die eine Überlegenheit und Herrschaft über alle anderen Berufe und damit auch Menschen in der Gemeinde kultiviert und die leider auch oft bis zur Unerträglichkeit gelebt wurde und gelebt wird, kann und darf sich nicht aus der Andersartigkeit ableiten.

‚Hierarchie‘ bei Paulus gründet keine Herrschaft, aber es ist ebenso ein Irrtum zu meinen, man könnte Herrschaftsansprüche nivellieren, indem man die Andersartigkeit und auch Besonderheit des Pfarrberufes nivelliert.

Diese Besonderheit, dieses *μείζονα* führt bei Paulus eben nicht zur Herrschen sondern zum Dienen.

Denn das ‚Größere‘ der Charismen, nach denen wir streben sollen, führt zu dem noch Besseren, von dem er dann im 13. Kapitel redet, der Liebe.

Καὶ ἔτι καθ’ ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. (V. 31b)

Allgemein formuliert der Neutestamentler Udo Schnelle in seinem Werk über Paulus im Blick auf die paulinische Ekklesiologie:

„Das Verhalten Jesu wird für Paulus zum Strukturprinzip seiner Ekklesiologie. Durch seine Pro-Existenz überwand Jesus das Denken in Herrschafts- und Gewaltkategorien und setzte an ihre Stelle das Prinzip des dienenden Daseins für andere.“⁷⁶⁵

Das von Liebe geprägte Leben ist das Grundprinzip der Kirche. Das bedeutet aber nicht, dass alles gleich ist. Unterschiedlichkeit – auch inhaltliche Vor- und Nachordnungen – müssen nicht diesem Grundprinzip widersprechen.

Für Paulus bedeutet diese Grundorientierung nicht ein Ende der Möglichkeit - oder vielleicht sogar Notwendigkeit - von Strukturen oder auch ‚Hierarchien‘ im Sinn von mehr oder weniger zentral, nur eben ein Ende, diese in Herrschaftskategorien zu denken.

An den Ansatz von Alain Badiou anknüpfend lässt sich behaupten, dass Paulus gegen den Universalismus des römischen Imperiums, das auf Gewalt und Herrschaft und Ausbeutung gründete, einen anderen Universalismus begründet, der in der Liebe als universaler Macht gründet.⁷⁶⁶ Dabei ist von Bedeutung, dass in diesem Universalismus der Liebe nicht alles gleich ist. Empirisch wahrnehmbare Unterschiede, Partikularitäten, Differenzen sind und bleiben faktisch – vielleicht auch notwendig.

Diese Partikularitäten – auch die Differenzen durch Strukturen der Hierarchien – werden von Paulus nicht in eine plane, zweidimensionale Uniformität aufgelöst, sondern in einer ‚hügeligen‘, dreidimensionalen Pluralität belassen, wohl aber perspektivisch transformiert und transzendiert, indem das Prinzip der Herrschaft durch das Prinzip der dienenden Liebe ersetzt wird, die allerdings – scheinbar paradoxerweise - Differenzen und Ungleichheiten überwinden will. Denn die Liebe fordert auf der einen Seite die Überwindung von Ungleichheiten, fördert auf der anderen Seite aber Vielfalt und eine tolerante Pluralität.

⁷⁶⁵ Udo Schnelle: Paulus. Leben und Denken, Berlin / Boston 2014², S. 619

⁷⁶⁶ Vgl. Alain Badiou: Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich-Berlin 2009²

Dieser Widerspruch ist zu lösen, indem konkretisiert wird, welche Ungleichheiten überwunden und welche Ungleichheiten als Vielfalt von der Liebe gefördert werden. Alle Diversität, die Herrschaft der einen über die anderen begründet, legitimiert und fördert, ist in dem Aspekt der Herrschaft zu überwinden und in eine herrschaftsfreie, dienende, liebende Form zu transzendieren und transformieren. In der Terminologie Foucaults: freie Spiele der liebenden Macht sollen feste Strukturen der Herrschaft ersetzen. Das, was Badiou im Blick auf den paulinischen Umgang mit Unterschieden formuliert, lässt sich auch auf den Umgang mit durch Hierarchie begründete Differenzen festhalten. Badiou schreibt:

„Die Differenzen lassen sich nur transzendieren, wenn das Wohlwollen gegenüber den Gebräuchen und Meinungen als tolerante Indifferenz gegenüber den Differenzen auftritt, eine Indifferenz, deren einziger materieller Beweis, wie Paulus zeigt, in ihrer Fähigkeit besteht, die Differenzen selbst zu praktizieren.“⁷⁶⁷

Diese tolerante Indifferenz bezieht sich meiner Überzeugung nach aber eben nicht auf Unterdrückungsmechanismen und Strukturen der Herrschaft, wohl aber auf die Unterschiedliche Verteilung von Verantwortung und Macht an sich. Auch wenn man Macht immer mit Skepsis begegnen sollte, und auch wenn sie unter dem kritischen Vorbehalt zu betrachten sind, als Machtformen immer auch der Gefahr zu unterliegen, Herrschaft von Menschen über Menschen zu begründen, können sie transzendiert werden, indem sie in toleranter Indifferenz praktiziert werden und so zu dienender Liebe werden.

Im Blick auf die hier im Raum stehende Frage, ob die Differenzen in der Wertigkeit der Charismen (und Ämter) von Paulus aufgelöst werden, ist meines Erachtens auf der einen Seite aufgrund des Textbefundes mit einem klaren Nein zu antworten, das allerdings auf der anderen Seite insofern konkretisiert werden muss, dass die mit den Hierarchien normalerweise automatische verknüpften Herrschaftsverhältnisse ebenso deutlich negiert und die herrschenden Wertungen auf den Kopf gestellt werden. Eine ‚tolerante Indifferenz‘ gegenüber den Differenzen der Gaben - auch in ihrer ‚Wertigkeit‘ - bedeutet, diese zu nutzen, ja sogar zu fördern, um notwendige Strukturen zu schaffen und sinnvolle Formen der Organisation zu etablieren, ohne damit eine herrschaftliche Ungleichheit, die der Liebe widersprechen würde, zu festigen.

Die unterschiedliche Gewichtung gründet bei Paulus also keine Herrschaft, sondern Dienst, dienende Liebe – und das gilt im Blick auf die Ordnung der Ämter: Nicht eine Nivellierung der Andersartigkeit, sondern eine Wertschätzung dieser und Akzeptanz ihres ‚Komparativs der Größe‘ in der Verpflichtung auf Herrschaft und Überlegenheitsgefühl zu verzichten und in der dienenden Liebe sich zu konkretisieren.

So bleibt ein egalitäres Miteinander, gleichberechtigt und wertschätzend, gerade denen gegenüber, die weniger zentral sind, aber von Gott als umso wertvoller geachtet werden, die Zielvorstellung der Zuordnung der kirchlichen Ämter und Berufe, ohne dass die Unterschiedlichkeit, die Andersartigkeit des Pfarramtes im Vergleich zu den anderen kirchlichen Berufen nivelliert werden darf.

In diesem Festhalten an der Andersartigkeit des besonderen Amtes des Pfarrberufes liegt eine Möglichkeit der Kritik und des Widerstandes gegen die herrschenden Formen der Macht - auch im Blick auf das Allgemeine Priestertum, das Legitimation und Aufgabe des besonderen Amtes ist und bleibt. In dieser Kritik und Widerständigkeit liegt, so die

⁷⁶⁷ Ebd. S. 122f

vorläufige Ahnung an dieser Stelle der Arbeit, vielleicht die Grundierung des Weges, auf dem die Aufgabe, eine auf die Anfragen der Lebenswirklichkeiten antwortende Pastoraltheologie zu denken, angegangen werden kann.

Zusammenfassend lässt sich hier sagen, dass die vorgebrachten epistemologischen und theologischen Argumente, mit denen Spuren der Ökonomisierung auch der Pastoraltheologie begründet werden, nicht überzeugen. Im Gegenteil: aus epistemologischen und vor allem aus theologischen Gründen ist diesen Tendenzen der Ökonomisierung deutlich zu widersprechen.

Bleibt die Frage nach der Notwendigkeit - weil Alternativlosigkeit - der Ökonomisierung der Kirche und damit auch der Pastoraltheologie. Trotz all den aufgeführten Problemen aufgrund der fehlenden Optionen: Notwendige Anpassung?

5.3. Über die Möglichkeit einer kritischen Pastoraltheologie

Es sei darauf verwiesen, dass bis zu dieser Stelle der Untersuchung das Ziel nicht sein konnte, Alternative aufzuzeigen, sondern zum einen das Vorhandensein solcher neoliberalen Ökonomisierungstendenzen und zum anderen die Probleme und Schatten sichtbar zu machen, die mit diesen Tendenzen einhergehen.

Wenn diese Probleme und Schatten aber in den bisherigen Überlegungen deutlich geworden sind, dann ist evident, dass es nicht ausreicht, bei der reinen Analyse und Wahrnehmung zu bleiben. Eine Form der Wertung und Bewertung des Analysierten und Sichtbargemachten ist notwendig, um eine Positionierung finden zu können und Folgerungen aus der Analyse zu ziehen und dann eventuelle Alternativen zu finden.

Aus dem oben Gesagten wurde deutlich, dass eine Pastoraltheologie, die den Menschen in dem Wirklichkeitsfeld gerecht werden möchte, das durch die Skizzen der Aspekte der Lebenswirklichkeiten umrissen wurde, in einem ekklesiologischen Feld zu verorten ist. Dieses Feld wurde durch verschiedene Distinktionspunkte markiert. Es ist deutlich geworden, dass eine Verortung der Pastoraltheologie in Nähe des Punktes Organisation, an dem vor allem die Kirche aus betriebswirtschaftlicher Perspektive verstanden wird, problematisch ist, da eine solche Verortung die Probleme und Schatten der Dominanz des neoliberalen Relevanzsystems eher vergrößern, zumindest aber kaum eine Hilfe bieten kann.

Eine Verortung der Pastoraltheologie nahe an den Punkten des ekklesiologischen Feldes, die nicht die Kirche als Organisation im Blick haben, sondern auf die Perspektive der Funktion und der Geistgemeinschaft mehr Wert legen, könnte dagegen einen konstruktiveren Ansatz ermöglichen. Konkreter wäre das eine Verortung in den Bereichen des ekklesiologischen Feldes, die Kirche eher im Kontext des Eschaton oder auch der Tradition oder an der Grenze zu dem ganz Anderen verstehen. Es sind also die Räume, in denen die Positionierungen von Krieg, Josuttis, Dober, mit Abstrichen auch von Grözinger, Grethlein und Wagner-Rau, zu finden sind. Eine Antwort, die ein mögliches Anderssein, eine kritische Opposition von Kirche zu diesen Schatten der Ökonomisierungstendenzen geben könnte, ist in solchen Regionen des ekklesiologischen Verstehens zu suchen.

Die oben schon angedeutete Frage steht im Raum, ob nicht vielleicht wirklich allein die Religion, die sich ja in einem ganz Anderen verwurzelt weiß, die einzige Kraft ist, die der Dominanz des neoliberalen Kapitalismus und dem Marktregime etwas entgegensetzen kann. Kirche wäre dann gefordert eine prophetische, vielleicht sogar eschatologisch-apokalyptische Perspektive einzutragen – zumindest aber eine kritische. Entsprechend wäre nach einer kritischen Theorie des Pfarrberufes zu fragen und eine kritische Pastoraltheologie zu skizzieren.

Was aber heißt ‚kritische Opposition‘, ‚kritische Theorie‘ oder ‚kritische Pastoraltheologie‘?⁷⁶⁸

Der Begriff ‚kritisch‘ soll zum ersten anzeigen, dass der Blick auf die Wirklichkeit wach ist für die Zumutungen, die diese Wirklichkeit für die in ihr lebenden Menschen impliziert. Ansatzpunkt ist also die konkrete Situation der Menschen, genauer, die Probleme, Ängste, Sorgen der Menschen. Es geht - an Axel Honneth anschließend - um Identifikation sozialer Pathologien.⁷⁶⁹ Der Versuch dieser Arbeit, mit der Wahrnehmung der Wirklichkeit zu beginnen und die Ambivalenzen dieser durch Skizzen von Aspekten der Lebenswirklichkeit zu beschreiben, kann diesem Ansatz Rechnung tragen.

Zweitens ist der Möglichkeit nachzugehen, dass diese Zumutungen oder Pathologien des Sozialen nicht einfach naturgegeben sind, sondern entstanden und gemacht durch Herrschaftsformen, die aber oft im Verborgenen wirken und nicht auf der Ebene des Bewusstseins des leidenden Subjektes sein müssen. Die oben skizzierten Gedanken über die Herrschaft des Neoliberalismus, der vor allem im Inneren der Subjekte seine Dynamik entwickelt, folgen dieser Linie.

Drittens könnte es sein, dass das Verbergen der Herrschaftsformen ideologisch verdeckt wird. Ideologien legitimieren Herrschaft und verbergen sie, indem sie durch Werte positiv konnotiert wird, auch wenn die Auswirkungen der Herrschaft den Werten widersprechen. Diese positive Konnotation erfolgt, indem in bestimmter Hinsicht die jeweiligen Werte verwirklicht werden und gelten und damit mit der Herrschaftsform positiv verbunden werden. Gleichzeitig aber wirkt die Herrschaft diesen Werten entgegen. Die Aussage Adornos, dass in Ideologien „... das Wahre und das Unwahre immer miteinander verschränkt ...“ sind⁷⁷⁰, beschreibt diesen selbstwidersprüchlichen Gebrauch von Werten durch Ideologien. Mit anderen Worten – denen von Rahel Jaeggi -: Ideologien sind immer „...‘gleichzeitig wahr und falsch‘, sofern die Normen, an die sie anknüpfen, einen nicht verwirklichten Wahrheitsgehalt haben.“⁷⁷¹

Die oben wahrgenommenen Ambivalenzen scheinen mit diesem Sachverhalt verbunden zu sein: Einerseits sind die Ermöglicungen, die durch einige der Skizzen angedeutet werden, positiv zu bewerten, andererseits deren Folgen jedoch durchaus negativ.

Konkret: Freiheit ist ein hoher positiver Wert, der mit dem Marktregime verbunden ist, den es fordert und auch ermöglicht. Gleichzeitig schafft aber diese Herrschaft des Marktes eine

⁷⁶⁸ Mit der Wahl dieses Terminus ‚kritische Theorie‘ stelle ich mich bewusst in die Tradition der Frankfurter Schule, ohne aber im Einzelnen den – durchaus diversen – theoretischen Überbau und unterschiedlichen Konzeptionen in Gänze damit übernehmen zu wollen.

⁷⁶⁹ Vgl. Hartmut Rosa: Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin 2013, S.74

⁷⁷⁰ Zitiert nach: Rahel Jaeggi: Was ist Ideologiekritik?, in: Rahel Jaeggi, Tilo Wesche (Hrsg.): Was ist Kritik?, Frankfurt a.M. 2013³, S. 272

⁷⁷¹ Ebd. S. 276

Unfreiheit, die über Mechanismen der Anrufung und Selbstregierung internalisiert wird und so den scheinbar freien Menschen unterwirft. Noch konkreter: Freiheitsgewinn impliziert in diesem Kontext einen Zwang, sich permanent selbst beweisen, konzipieren und optimieren zu müssen. Möglichkeitszuwachs wird vor dem Tribunal des Marktes zu einem Leistungsdruck. Die Ausbeutung des freien Individuums wird zur Selbstausbeutung.

Viertens wäre demzufolge eine kritische Pastoraltheologie immer auch Ideologiekritik. Das Aufdecken der ideologisch verdeckten Formen der Herrschaft, die selbstwidersprüchlich die Lebenswirklichkeit der Menschen belasten, ist eine Kritik der die Herrschaft begründenden Ideologien. Wie oben gezeigt, wird die subtile Herrschaft des Marktes auch in Lebensbereichen, die nicht der ökonomischen Sphäre zuzuordnen sind, kaum wahrgenommen, weil sie durch Werte wie Freiheit, Autonomie und Selbstverwirklichung verschleiert wird. Schon Deskriptionen der Wirklichkeit haben einen normativen Charakter, der verschleiert wird, indem die Deskription als scheinbar neutrale und objektive, empirische Wahrnehmung vorgestellt wird. Aufgabe der Ideologiekritik ist es entsprechend „... den normativen Charakter (bestimmter?) Deskriptionen zu enthüllen.“⁷⁷²

Rahel Jaeggi folgend⁷⁷³ sehe ich in der Ideologiekritik eine Herrschaftskritik, die versucht die inneren Widersprüche aufzudecken und dabei davon auszugehen, dass den herrschenden Deskriptionen, Normen und Deutungen mit einem kritischen Vorbehalt, einer ‚Hermeneutik des Verdachts‘ (Paul Ricoeur) zu begegnen ist. Diese Kritik analysiert aber nicht nur, nimmt nicht nur Widersprüche wahr, deckt nicht nur Zumutungen auf, sondern bewertet diese auch.

An dieser Stelle aber entsteht ein Problem, das von den verschiedenen Vertretern dieser kritischen Betrachtungslinie, unterschiedlich gelöst wurde – oder eben auch nicht gelöst wurde. Und dies ist der Moment, in dem der Ansatz einer kritischen Pastoraltheologie von zumindest einigen Strömungen der kritischen Theorie abgrenzt werden sollte.

In dem Augenblick, in dem die Analyse der Situation zu einer Bewertung wird, ist die Frage zwingend, woher die Maßstäbe der Bewertung zu nehmen sind. Wenn der Ansatzpunkt der Kritik die konkrete Situation der Menschen in ihrem historischen Kontext ist, was ist der Fluchtpunkt der Kritik, aus dessen Perspektive auf diese Situation wertend geschaut wird?

Jede gesellschaftliche Konstellation ist eingerahmt in ein historisch gewachsenes, durch Kontingenz und Tradition bedingtes Konstrukt an Werten und Meinungen, in dem Menschen wahrnehmen, werten und entscheiden. Charles Taylor redet von einem „immanent frame“, das das Denken und Handeln der Menschen determiniert.⁷⁷⁴ Er ist der

„... gefühlte Kontext, in dem wir unsere Meinungen überhaupt erst bilden. ... Generell gesprochen, haben wir es hier mit einem ‚Bild‘ zu tun, wie Wittgenstein sagt – mit dem Hintergrund unseres Denkens, der die Begriffe, in denen sich das Denken abspielt vorgibt, aber selbst oft weitgehend unformuliert bleibt und zu dem wir uns, gerade aus diesem Grund, häufig keine Alternative vorstellen können. ‚Ein Bild hielt uns gefangen‘, schreibt Wittgenstein an einer bekannten Stelle. Mitunter

⁷⁷² Ebd., S. 281

⁷⁷³ Vgl. ebd., S. 269f

⁷⁷⁴ Vgl. Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2012, besonders: S. 899 ff

kann uns das Bild völlig gefangen halten, so dass wir uns nicht einmal ausmalen können, wie eine mögliche Alternative aussähe.“⁷⁷⁵

Und das gilt nicht nur für das Individuum im Singular, sondern auch für den Plural, die soziale Wirklichkeit, die durch eine bestimmte Brille wahrgenommen und konstruiert wird. „Alle Weisen der Weltauffassung sind ja insofern (und zwar gerade aus der Sicht der Ideologiekritik) perspektivisch, ‚konstruiert‘ und normsetzend, als es keine (soziale) Wirklichkeit ohne Festlegung eines Bedeutungs- und Möglichkeitsraum geben kann.“⁷⁷⁶, schreibt Rahel Jaeggi. Diese Festlegung ist meiner Überzeugung nach aber keine bewusst getroffene und gleichzeitig keine naturgegebene. Sie ist konstruiert, gestaltet und gleichzeitig auch kontingent und entstanden.

Der Versuch nun, innerhalb dieses Bildes, Rahmens oder Raumes Kriterien und Maßstäbe zu finden, die die eigenen Normen und Maßstäbe bewerten, ist zum Scheitern verurteilt, wenn es mehr als eine Selbstbestätigung sein soll. Diese Maßstäbe müssen in einem Außen, einem Anders, einem *extra nos* verankert sein. Wenn das Ziel der Kritik eine Verbesserung des Schlechten ist, muss die Richtung dieser Bewegung definiert werden von einem außen her, das anzeigt, was schlecht, was gut und was besser ist, um ‚stark‘ das Innen des Rahmens kritisieren zu können. Das Verbleiben der Kritik in einem Innen nimmt ihr die Kraft zur Veränderung. Es ist eine ‚schwache‘ Kritik.

Das Beziehen auf ein Außen ist aber ebenso problematisch, da dieses Außen wieder in den Verdacht zu stellen ist, nur eine weitere Rahmung zu sein, eine Ideologie, die ebenso der Ideologiekritik zu unterwerfen ist. Eine externe Kritik konfrontiert eine konkrete Situation mit Normen, die den in der Situation agierende Menschen von außen vorgesetzt werden, die insofern also autoritär sind und deren Anspruch auch nur mit einer Absolutheit vertreten werden kann, die unabhängig vom Diskurs der in der Situation lebenden Menschen gilt. Eine solche, paternalistisch anmutenden Kritik ist mit Recht in Verruf geraten.

Mit anderen Worten: Kritik benötigt eine Distanz zu dem Kritisierten und steht gleichzeitig inmitten des Kritisierten. Der Kritiker steht mit beiden Füßen im vorgegebenen Wirklichkeitsfeld, gefangen im Bild und will und muss doch gleichzeitig von außen auf das schauen, was er kritisiert.

Aus diesem Dilemma versuchen die meisten der kritischen Theoretiker zu entkommen, indem sie auf externe Normen der Kritik verzichten und die Normen stattdessen in einem Innen suchen. Hartmut Rosa zum Beispiel versucht die Kritik zu orientieren an den, von den einzelnen Individuen definierten Vorstellungen eines ‚guten Lebens‘. Ihm scheint „... der aussichtsreichste Weg in einer zeitgenössischen Variante Kritischer Theorie in einer kritischen Überprüfung sozialer Praktiken in Lichte der von den Akteuren selbst verfolgten Konzeption des guten Lebens zu liegen.“⁷⁷⁷ Diese Konzeption des guten Lebens im ‚Projekt der Moderne‘ ist geprägt von der individuellen Freiheit und Selbstbestimmung, da dieses Projekt der Moderne selbst seiner Überzeugung nach (im Rückgriff auf Habermas, Taylor und Arnason) fundiert und zentriert ist „... in der Idee und Verheißung von Autonomie im Sinne ethischer Selbstbestimmung.“⁷⁷⁸ Er führt dann weiter aus, dass durch die Prozesse der Beschleunigung eine Entfremdung entsteht, die gleichzeitig uns

⁷⁷⁵ Ebd. S. 915

⁷⁷⁶ Ebd. Rahel Jaeggi Tilo Wesch (Hrsg.): Was ist Kritik?, S. 281f

⁷⁷⁷ Hartmut Rosa: Beschleunigung und Entfremdung, S.73

⁷⁷⁸ Ebd. S. 113

„...‘freiwillig‘ und gegen unseren ‚eigentlichen‘ Willen ...“⁷⁷⁹ handeln lässt und zu einem resonanzarmen Leben führt, das der Konzeption des guten Lebens widerspricht.⁷⁸⁰

Diese in sich sehr schlüssige Argumentation, die den hier angestellten Betrachtungen in ihren Analysen, Schlussfolgerungen und Bewertungen nahesteht, weist aber eine Schwachstelle auf, auf die Rosa nicht wirklich eingeht. Wenn der Bezugspunkt der Kritik die jeweiligen Konzeptionen des guten Lebens der einzelnen Akteure ist, wie werden diese wieder bewertet oder stehen alle möglichen Konzeptionen eines individuell für gut gehaltenen Lebens ohne Bewertung gleich da? Auch wenn ich Rosa folgen kann und in der Verheißung von Autonomie ein zentrales Element moderner Vorstellung von gutem Leben sehe, sind - nicht nur theoretisch - eine Fülle anderer Vorstellung denkbar, die für bestimmte Menschen ein Inbegriff guten Lebens ausmachen, z.B. die Werte Reichtum, Macht und Erfolg. Werte also, die, wenn sie Orientierungspunkt einer Kritik werden, nicht zur Erkenntnis von Entfremdung als Problem führen, sondern zu den Problemen der Hindernisse, die eine Maximierung des Erfolges, der Macht und des Reichtums des Einzelnen schmälern. Nicht die emanzipatorischen Kräfte einer resonanzoffenen Lebensform wären dann Zielvorstellungen, die es zu fördern gälte, sondern letztlich eine Form des Sozialdarwinismus und Nationalismus, die dahinführt, dass der oder die jeweils Stärkste sich durchsetzen kann.

Es gibt also offensichtlich eine Bewertungsskala, die Rosa an die verschiedenen Konzeptionen guten Lebens anlegt, die diese wieder in gut und schlecht einteilen. Diese Skala aber wird nicht thematisiert und auch nicht begründet. Hinter den inneren Normen als Orientierungspunkt eines zeitgenössischen Projektes kritischer Theorie liegen also verborgen noch einmal andere, wohl eher externe Normen.

Rahel Jaeggi geht einen anderen Weg. Sie zeigt die Probleme interner und externer Kritik auf und versucht, diese zu überwinden, indem sie mit einer immanenten Kritik der Wirklichkeit begegnet. Diese immanente Kritik „... nimmt keinen externen Maßstab in Anspruch, sondern entwickelt diesen aus den kritisierten Verhältnissen selbst.“⁷⁸¹ Dabei ist die Selbstwidersprüchlichkeit der Normen und der konkreten Situation das Material, aus dem die Maßstäbe gewonnen werden, die diese Selbstwidersprüchlichkeit überwinden sollen mit dem Ziel sowohl der Transformation der Normen wie auch der Realität.⁷⁸²

Entsprechend fasst sie zusammen: „Die normative Grundlage, der normative Bezugspunkt der Ideologiekritik steckt damit in der Normativität und Rationalität dieses von ihr angestoßenen Prozesses...“⁷⁸³, der als ein Entwicklungs- und Lernprozess verstanden wird. Dieser Prozess lässt sich „... nun, weil in ihm die Erfahrungen und Bewältigung von Krisen ‚aufgehoben‘ ist, ... als Prozess einer Veränderung zum Besseren ... verstehen.“⁷⁸⁴ Sie problematisiert diesen Ansatz dann selbst mit der Frage, wie denn die Bewertung, dass es eine Entwicklung zum Besseren ist, ohne einen definierten teleologischen Punkt zu haben, möglich ist und beantwortet die Frage, indem sie eine Verbindung zwischen Gut und Funktionieren herstellt. Sie postuliert, „...“, dass es im Sozialen gar kein Funktionieren gibt, das unabhängig vom Gutsein wäre. Umgekehrt ist damit die umstrittene These verbunden, dass das Gutsein eine Quelle im (sozialen) Funktionieren bzw. in sozialen Funktionserfordernissen hat.“⁷⁸⁵ Das bedeutete, dass das Funktionierende gut ist und das,

⁷⁷⁹ Ebd. S. 121

⁷⁸⁰ Vgl. ebd. S. 144ff

⁷⁸¹ Rahel Jaeggi: Was ist Ideologiekritik?, S. 283

⁷⁸² Vgl. ebd. S. 284 und 286ff

⁷⁸³ Ebd. S. 289

⁷⁸⁴ Ebd.

⁷⁸⁵ Ebd. S. 291

was nicht funktioniert, schlecht. Die Entwicklung zum Besseren ist die Entwicklung zum besser Funktionierenden.

Unabhängig der Frage, dass auch das Funktionieren wiederum einer Definition bedarf, scheint mir diese These fragwürdig: Unrechtsstrukturen funktionieren historisch betrachtet anscheinend - zumindest manchmal - besser als Strukturen, die auf Emanzipation und Partizipation setzen. Die Sichtweise, dass die historische Entwicklung eine homogene Entwicklung zum Besseren ist, weil die Verarbeitung jeder Krise im Sinn der Dialektik Hegels eine Aufhebung von These und Antithese in einer - beide bewahrenden und umwandelnden - Synthese ist, erscheint zu fortschrittsoptimistisch. Dass die Normen des Guten im Prozess zu finden sind, setzt ja voraus, dass es ein Prozess zum Guten ist, und es scheint nicht sicher, ob es viele gute Gründe für diese Voraussetzung gibt.⁷⁸⁶

Was aber bedeuten diese Gedanken für die Frage nach der Möglichkeit, eine kritische Pastoraltheologie zu skizzieren? Wenn eine interne und auch eine immanente Kritik nicht stark genug oder letztlich nicht begründet genug ist, Maßstäbe des Guten zu finden, die die Situation transformativ bewerten können, und wenn auf der anderen Seite eine externe Kritik mit einem Paternalismus verbunden ist, den man hinterfragen muss, wenn es auch um Werte wie Emanzipation und Befreiung im Akt des Kritisierens gehen soll – was soll man denn dann machen?

Erst einmal ist es notwendig zu unterscheiden, was eine solche kritische Pastoraltheologie kritisiert, oder genauer, in welchem Wirklichkeitsfeld sie kritisiert. Bezieht sich die Kritik auf den innerkirchlichen Bereich, also hier auf die Ökonomisierung der Pastoraltheologie, die Ökonomisierung der Kirche, konkreter: auf die Umgestaltung der Kirche in eine betriebswirtschaftlich orientierte Organisation, die Degradierung der Theologie zu einem Randphänomen im Rahmen der Reformprozesse, die Nivellierung der Besonderheit und Einzigartigkeit des Pfarrberufes durch die Zusammenbindung mit den anderen kirchlichen Berufen etc., so handelt es sich um eine interne Kritik⁷⁸⁷, die vor paternalistischen Vorwürfen gefeit ist, die aber gleichzeitig in diesem Kontext nicht schwach ist. Denn dieses innerkirchliche Wirklichkeitsfeld teilt Normen und Werte als Basis seines Selbstverständnisses - zumindest der Grundidee nach. Diese geteilten Normen und Werte, wie z.B., dass es einen Gott gibt, ein *extra nos*, dieser sich in Christus offenbart hat und die Bibel eine normative Bedeutung hat, da sie von dieser Offenbarung erzählt etc., werden dann unterschiedlich interpretiert, ausgelegt und verstanden, nach dem jeweils herrschenden Bild und immanenten Rahmen, dass die Zeit oder die Gruppe oder auch den einzelnen ‚gefangen hält‘. Aufgrund dieser gemeinsamen Basis ist es trotz der divergierenden Auslegungen nicht nötig Bezug auf Normen von außen zu nehmen, sondern der Diskurs kann sich an diesen gegebenen Normen orientieren. So entsteht die Möglichkeit durchaus ‚stark‘ innerhalb des kirchlichen Wirklichkeitsfeldes zu kritisieren.

Eine kritische Theologie - und auch eine kritische Pastoraltheologie - greift jedoch zu kurz, wenn sie sich auf den innerkirchlichen Bereich beschränkt. Kommt aber das Gesamte der Gesellschaft in Blick, kann nicht mehr von einem geteilten Normenkodex ausgegangen werden. Der Bezugspunkt Gott als Fluchtpunkt der Kritik wird nicht von allen geteilt, ist

⁷⁸⁶ Auch, wenn es sicher viele Verbesserungen der Lebensbedingungen heute im Vergleich zu früher geben mag, ist es vielleicht eine Form der Arroganz der Gegenwart, auf die Vergangenheit als etwas zu blicken, das zum Besseren hin überwunden wurde. Und diese Arroganz wurzelt in einem Bild, einem immanenten Rahmen, der seine Legitimation daraus zieht, dass er sich positiv von alten Bildern und Rahmen des Denkens, Handelns und Wahrnehmens abhebt.

⁷⁸⁷ Vgl. Rahel Jaeggi: Kritik von Lebensformen. Berlin, 2014, S. 263ff

der Situation insofern nur partiell inhärent, als er für immer mehr Menschen in ihrem Selbstverständnis keine Relevanz hat, und damit für sie extern ist.

Da eine kritische Pastoraltheologie immer und zuallererst eine Theologie ist, hat sie aber zwangsläufig mit einem (externen!) ‚*extra nos*‘ zu tun, auf das sie nicht verzichten kann. Sie ist und bleibt bezogen auf einen Gott, der sich, da es sich um eine christliche, kritische Pastoraltheologie handelt, in Jesus Christus selbst offenbart hat, in diese Welt hinein inkarniert hat, oder sie hört auf christliche Theologie zu sein. Bezugspunkt und Fluchtpunkt aller theologischen Kritik ist also dieser Gott und konkreter seine Offenbarung in seiner Inkarnation in Jesus Christus. Dieses Offenbarungsgeschehen wurde wahrgenommen, erfahren, gedeutet, tradiert von Menschen, die gefangen waren in einem bestimmten Bild und immanenten Rahmen. Ihre Tradierungen wurden wiederum wahrgenommen, gedeutet und tradiert, angereichert mit eigenen Erfahrungen, von Menschen, die einem anderen bestimmten Bild und immanenten Rahmen gefangen waren. Und heute nehmen wir diese Tradierungen auch wahr, deuten sie und tradieren sie weiter und machen auch unsere eigenen Erfahrungen mit diesen Tradierungen und auch mit diesem lebendigen Gott in dem Bild und immanenten Rahmen, der uns gefangen hält.

Wenn der Ansatzpunkt einer kritischen Theorie aber die konkreten Erfahrungen der Menschen ist, dann ist es die Aufgabe einer kritischen Pastoraltheologie, diese Erfahrungen und die Offenbarung Gottes durch die Brechungen der verschiedenen Bilder und Rahmen hindurch miteinander in ein Verhältnis zu setzen. Das heißt konkret, die empirische Erfahrung im Licht der Offenbarung zu betrachten und zu versuchen, sie theologisch zu verstehen. In der anderen Richtung heißt es, die Offenbarung zu versuchen zu verstehen in den konkreten empirischen Erfahrungen. Beide Bewegungen sind dabei zugleich immer selbstkritisch und ideologiekritisch im Bewusstsein des Bildes und des immanenten Rahmens, die uns gefangen halten, zu hinterfragen.

Metaphorisch gesprochen: Mit beiden Beinen im konkreten Wirklichkeitsfeld stehend, auf dieses schauend in dem Licht, das von jenseits des Horizontes in diesen Raum fällt im Bewusstsein, dass das, was ich wahrnehme, durch meine je eigene Brille gefiltert ist.

Dem Problem des Gefangenseins in dem Bild und dem Rahmen kann man letztlich nie gänzlich entinnen. Der einzig mögliche Umgang mit dieser Gefangenschaft ist, sich ihrer klar zu werden, immer zu versuchen auch einmal ‚*outside the box*‘ zu denken und zu hoffen, dass dieses Licht immer wieder auch in dieses Bild eindringt, immer wieder auch unseren immanenten Rahmen durchbricht. Die Grundhaltung dieser Art des Zugangs lässt sich epistemologische Demut nennen. Diese epistemologische Demut löst einen eigenen Standpunkt nicht in Relativismus auf, sondern findet im Gegenteil den Mut zu einer ‚starken‘ Kritik, ohne sich gleichzeitig absolut zu setzen. Es ist jedoch deutlich, dass dieser Haltung einer epistemologischen Demut etwas paradoxes anhaftet, das nur in einem Oszillieren zwischen einer klaren Abgrenzung und demütiger Selbstkritik, zwischen radikaler Kritik und toleranter Offenheit, zwischen epistemologischer Selbstrelativierung und prophetischen Eifer nicht gelöst, aber gelebt werden kann.

Dieses Licht der Offenbarung lässt in dieser Haltung einer epistemologischen Demut in der empirischen Wirklichkeit einen Fluchtpunkt finden, der Maßstäbe einer kritischen Bewertung ermöglicht, ohne in Paternalismus zu führen.

Es ist einzugestehen, dass diese Setzung eines externen Guten in Gott von denen, die eine Möglichkeit eines solchen ausschließen oder aber sich dagegen verwehren, diese Setzung autoritär, willkürlich oder paternalistisch empfunden wird. Und es stimmt, dass diese Setzung keine ‚Sicherheit‘ geben kann, zu denken, zu werten und zu kritisieren, da die Basis der Setzung Glaube und keine empirisch nachweisbare Faktizität ist.

Und doch ist dieser Schritt keine autoritär gesetzte Gegenrealität eines Jenseits mit in die göttliche Ebene projizierten und damit überhöhten Werten, denen es sich zu unterwerfen gilt. Im Gegenteil: Dieses Licht der Offenbarung bildet nicht einen sakrosankten Normenkatalog, sondern dieses ‚*extra nos*‘ ermöglicht die Suche nach der Möglichkeit des positiven Anderen in der Realität. So kann aus dieser Setzung keine anti-plurale Antwort auf die Fragen und Probleme des jeweiligen Wirklichkeitsfeldes, in das dieses Licht fällt, gegeben werden, sondern dieses ‚*extra nos*‘ Gottes öffnet Perspektiven möglicher Transformationen der Wirklichkeit zu einem Besseren, dessen Fluchtpunkt das Gute ist, als das Gott sich in Christus offenbart hat.

Walter Benjamin meint, dass die Kritik dazu diene, „... das Künftige aus seiner verbildeten Form im Gegenwärtigen erkennend zu befreien.“⁷⁸⁸ Das Licht von jenseits des Horizontes als Ermöglichung einer bewertenden Orientierung und Richtung einer Transformation zum Guten, lässt die Möglichkeiten des Künftigen schon auch diesseits des Horizontes erahnbar werden. Es ist das Eschatologische der Kritik, die die Gefahr des Paternalismus einer externen Kritik nicht völlig verhindert, so doch minimiert, da sie gleichzeitig klar und bestimmt, ‚stark‘ von außen scheint, und doch ‚offen‘ bleibt. Das Eschaton bietet keine Blaupause, wie die Realität im Sinne eines Gottesstaates zu bauen sei, sondern es bietet einen Fluchtpunkt einer offenen Transformation zum Guten.

In Analogie zu dem oben skizzierten Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die als zwei Aspekte der realen Kirche in Raum und Zeit verstanden werden sollten, ist auch eine eschatologisch orientierte Kritik der Gegenwart nicht als ein Hintereinander oder Nebeneinander von Realität und Möglichkeit zu sehen, sondern als ein Ineinander des Noch-nicht und Schon. Gott ist nicht nur der ganz Andere, der Externe, sondern gleichzeitig auch der Inkarnierte, Interne. Und er ist das eine in dem anderen.⁷⁸⁹

Einer der Gründer der Denkrichtung der kritischen Theorie sieht das Problem des Bezugspunktes der Kritik, also dass eine interne Kritik zu schwach, eine externe Kritik aber zu paternalistisch wäre, ähnlich. Theodor Adorno schreibt im letzten Aphorismus seiner *Minima Moralia*: „Erkenntnis hat kein Licht als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.“⁷⁹⁰ Rüdiger Bittner führt aus, dass für Adorno der Blickwinkel der kritischen Theorie auf die Welt der Blickwinkel der Erlösung ist, die im Rücken des Beobachters das Licht auf die Welt wirft, in der „ihre Risse und Schründe“⁷⁹¹ offenbar werden. Da Adorno selbst über die Erlösung meint nicht sprechen zu dürfen, bleibt diese Erlösung für ihn nicht benennbar und damit bei ihm auch inhaltlich leer.⁷⁹² Deutlich ist aber, dass auch für ihn das eigentliche Licht der Erkenntnis nicht in der Empirie zu finden ist, sondern in einem Jenseitigen, Externen, irgendwie Kommenden.

Eine kritisch-theologische Konzeption des Pfarrerberufes hat entsprechend dieser Positionierung des Ortes der Kritik mit den Füßen auf dem Boden des Wirklichkeitsfeldes aber im Licht der Offenbarung Gottes stehend bei der Wahrnehmung der Wirklichkeit anzusetzen, diese im Licht der Offenbarung zu bewerten und in diese durchaus kritische Betrachtung hinein, ein theologisch orientiertes Verständnis des Berufes zu konzipieren,

⁷⁸⁸ Zitiert nach: Rüdiger Bittner: Kritik, und wie es besser wäre, in: Rahel Jaeggi, Tilo Wesche (Hrsg.): Was ist Kritik?, Frankfurt a.M. 2013³, S. 139

⁷⁸⁹ Vgl. 7.1.

⁷⁹⁰ Zitiert nach: Rüdiger Bittner: Kritik, und wie es besser wäre, S. 143

⁷⁹¹ Zitiert nach: ebd. S. 144

⁷⁹² Vgl. ebd. S. 144f

dass die Möglichkeit des Anderen fördert. Dieses Verständnis soll teilhaben an der theologischen Funktion von Kirche, der Öffnung oder Aufschließung, und emanzipatorische und transformatorische Kräfte zu mobilisieren und unterstützen, die den entfremdenden und lebensfeindlichen Tendenzen der Gesellschaft widerstehen. Die Aufgabe wäre also nicht nur, empirische Wahrnehmungen theologisch zu verstehen, sondern vielmehr auch, die den negativen Seiten der den empirischen Wahrnehmungen zugrunde liegenden Kräfte kritisch zu bewerten und ihnen einen theologisch begründeten Widerstand entgegenzusetzen.

Eine kritische Theorie des Pfarrberufes, die seinen Grund und sein Wesen in etwas anderem sucht, die etwas Widerständiges und nicht Kommodifizierbares in sich trägt, könnte helfen den Ambivalenzen Lebenswirklichkeiten und den immer deutlicher werdenden Schatten einer ökonomisierten Wirklichkeit etwas entgegenzusetzen. Diese Entgegensetzung hätte im besten Fall etwas Heilsames, Ermutigendes, ja Ermächtigendes. Eine solche kritische Pastoraltheorie könnte widerständige Kräfte wecken – sowohl in den Amtsinhaberinnen und Amtsinhabern als auch in der Kirche als das, was sie ist in dem Feld von Organisation, Interaktion, Funktion – als das, was sie ist als Geistgemeinschaft und Organisation des Nichtorganisierbaren, ist. Vor allem könnte aber eine solche kritische Pastoraltheologie der Aufgabe der Ermächtigung des Priestertums aller Gläubigen dienen und darüber hinaus auch helfen, dass dieses eine Ausstrahlung in die Welt hat zu den Menschen, zu denen dieses Priestertum gesandt ist. Diesen potentiellen Möglichkeiten ist nachzugehen.

6. Theologische Gegen-Impulse

Es ist deutlich geworden, dass Theologie zumindest potentiell etwas Kritisches, Widerständiges beinhaltet. Potentiell, da Theologie auch genutzt werden kann, Bestehendes zu legitimieren, ja zu sakralisieren, indem ein bestimmter status quo religiös überhöht wird, wie aus Geschichte und Gegenwart zu lernen ist.

Aber: Theologie beinhaltet ein Moment der Fremdheit, der Andersartigkeit, des ‚Gegen‘. Das Immanente wird durch Religion konfrontiert mit einem Transzendenten, und die Legitimation der jeweils konkreten Strukturen des Immanenten ist zwar eine, jedoch nicht die einzige und auch nicht die eigentliche Möglichkeit dieser Konfrontation. Theologie bedenkt diese Konfrontation. Weil Gott in jüdisch-christlicher Tradition, sich in die Welt gibt, ihr gleichzeitig jedoch auch immer ein ‚Gegen-über‘ bleibt, hat die Theologie die Aufgabe, sowohl über das ‚Sich-in-die-Welt-Geben‘ Gottes nachzudenken als auch über sein ‚Gegen-über-Bleiben‘. Sie ist deswegen immer auch Gegen-Religion⁷⁹³, Gegen-Theologie, dem status quo der Immanenz ‚gegenüber-stehend‘: Gegen-ständige, kritische Theologie.

6.1. Anders anders sein

An dieser Stelle scheint es hilfreich, sich den bisherigen Gang der Überlegungen noch einmal zu vergegenwärtigen. Nach der Feststellung, dass der Pfarrberuf in einer Krise zu stecken scheint, wurde die Lebenswirklichkeit der Menschen in unserer Gesellschaft wahrgenommen und mit Skizzen beschrieben: eine empirische Situationsanalyse, die die Ambivalenzen und in ihnen auch die Zumutungen der Gegenwart deutlich machte. Diese Situation ist verstanden als eine Frage, auf die eine pastoraltheologische Antwort gesucht wird. Überlegungen zur Kirche skizzierten den Kontext, in den der Pfarrberuf zwangsläufig eingezeichnet ist, und zeigten verschiedene Sichtweisen auf die Kirche auf, die durch diese Einzeichnung immer auch Auswirkungen auf den Pfarrberuf haben. Auch diese Überlegungen gehören zu der Wahrnehmung der als Frage verstandenen Situation.

Im nächsten Schritt wurden aktuelle pastoraltheologische Entwürfe wahrgenommen, kurz skizziert und geordnet.

Die Ordnung der Entwürfe anhand der Linien funktional/substantiell, Art der impliziten ekklesiologischen Entscheidungen und Aufnahme/Ablehnung betriebswirtschaftlichen Denkens führte zu Verortungen im vorher bedachten ekklesiologischen Feld.

Es wurde deutlich, dass die pastoraltheologische Verortung in einer Ekklesiologie, die in Kirche eine Organisation im betriebswirtschaftlich orientierten Verständnis sieht und den Pfarrberuf in diesem System funktional bestimmt, keine hilfreiche Antwort auf die vorher erarbeitete Frage der Situation bieten kann. Grund für diese Schwäche einer derartigen Verortung des Pfarramtes liegt darin, dass es hinter den empirisch wahrnehmbaren Aspekten der heutigen Lebenswirklichkeiten Wirkmächte gibt, die diese auch negativ prägen und dass Spuren dieser Wirkmächte auch in der Sichtweise der Kirche als betriebliche Organisation und in den dieser ekklesiologischen Sichtweise nahestehenden pastoraltheologischen Ansätzen zu finden sind.

Die dominanten Kräfte hinter diesen Aspekten der Wirklichkeit, die vor allem mit den Begriffen Individualisierung, Flexibilität, Selbstinszenierung, Fragmentarisierung,

⁷⁹³ Vgl. Zilleßen: Gegenreligion, S. VIII: „Aber sie [die Religion] erhofft ein Anderes, eschatologisch. Eine *Gegenreligion*? Sie war noch nie so wichtig wie heute.“ Vgl auch: 6.1.

Beschleunigung und Erschöpfung in Verbindung zu bringen ist, wurde identifiziert als Kräfte die zusammenhängen mit dem, was allgemein mit der Formulierung der ‚gewinnorientierten Verwaltung der Welt‘ bezeichnet wurde, und dann genauer, die Terminologie Foucaults aufgreifend, mit dem Begriff der ‚neoliberalen Gouvernementalität‘ präzisiert wurde.

Die Forderung der Flexibilität, die Notwendigkeit der Selbstinszenierung und der Selbstprofilierung, die die eigene Individualität immer neu schaffen und schärfen muss, sind Forderungen des Marktregimes an das unternehmerische Selbst. Unruhe, Fragmentierung und eine erschöpfte Müdigkeit können verstanden werden als Konsequenzen dieser verinnerlichten Forderungen, die der Einzelne / die Einzelne dann tragen muss.

Auch die drei übrigen skizzierten Aspekte der Lebenswirklichkeiten, die mit den Begriffen Erfahrung, Präsenz und Säkularisierung benannt wurden, sind von den Wirkkräften neoliberaler Gouvernementalität geprägt: Der homo oeconomicus ist ein sich nach Erfahrung und Präsenz sehnendes Wesen, weil er genau diese Aspekte unter dem Zwang des Tribunals des Marktes nicht mehr erlebt (Erfahrung). Der Druck der Effizienzsteigerung und des Optimierungszwang lassen die Erfahrung seiner selbst und die Gegenwart schrumpfen auf eine Systemfunktion, die morgen besser sein muss (Präsenz). Und schließlich scheint die religiöse Struktur des Kapitalismus nahezu eine Triebfeder der Zersetzung des Religiösen zu sein (Säkularisierung).⁷⁹⁴

Die Konsequenz aus diesem Befund war, nach der Möglichkeit einer kritischen Pastoraltheologie zu fragen, die den, den empirischen Wahrnehmungen zugrundeliegenden, negativen Wirkmächten einer entfremdenden Ökonomisierung neoliberaler Prägung einen Widerstand entgegensetzt, der theologisch zu begründen ist.

Wie aber wäre eine solche kritische Pastoraltheologie zu skizzieren? Bröckling hat die Frage, wie das Individuum aus den Anrufungen des Marktes im Imperativ ‚unternehmerisches Selbst‘ zu sein, entkommen kann, mit der Aufgabe beantwortet, anders anders zu sein.⁷⁹⁵ Er führt das nicht aus, wie dieses Anders-anders-Sein aussehen kann, sondern beschränkt sich auf Andeutungen. Er schließt sein Buch mit folgendem Satz:

„Flüchtige Vergegenwärtigungen des Abwesenden, das erscheint wenig, wenn es um Störung des Kraftfeldes der unternehmerischen Anrufung geht, und ist doch schwierig genug. Vielleicht besteht ja die Kunst, anders anders zu sein genau darin: rechtzeitig aufzuhören – und anderswo von Neuem zu beginnen.“⁷⁹⁶

Er lässt bewusst offen, was dieses Abwesende sein kann, wo dieses anderswo ist und wie das Neue sein kann. Bei allem Verständnis für die Schwierigkeit, scheint diese Andeutung zu wenig zu sein als Hilfestellung, der unternehmerischen Anrufung zu widerstehen. Die ‚flüchtige Vergegenwärtigung des Abwesenden‘ ist wahrlich schwierig genug und es ist doch nicht ausreichend nur das Andere dieses Abwesenden zu benennen. Es scheint hilfreich, genauer nach diesem Anderen, diesem Neuen zu suchen.

Hans Martin Dober nimmt diese Formulierungen Bröcklings am Ende seines oben skizzierten pastoraltheologischen Ansatzes auf und fragt danach, wie sich diese

⁷⁹⁴ Der Parasit tötet den Wirt. Vgl. Walter Benjamin: „Der Kapitalismus hat sich ... auf dem Christentum parasitär im Abendland entwickelt, dergestalt, daß zuletzt im Wesentlichen seine Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist.“ Walter Benjamin: Kapitalismus als Religion, S. 17; vgl. 4.2.3.

⁷⁹⁵ Vgl. Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst, Frankfurt a.M. 2007, S. 285 ff

⁷⁹⁶ Ebd. S. 297

Formulierungen theologisch interpretieren lassen.⁷⁹⁷ „Anders anders zu sein heißt in diesem Zusammenhang, nicht aus ökonomischen, sondern aus theologischen Gründen anders zu sein.“⁷⁹⁸ Dem ist zuzustimmen, jedoch ebenso zu fragen, wie das denn konkreter aussehen kann. Dober deutet an, dass die Funktion dieser theologischen Gründe im Pfarramt sein kann, die Lebenskunst zu entwickeln, sich auf der einen Seite in die spezifische Pflicht nehmen zu lassen, Pfarrer oder Pfarrerin zu sein, auf der anderen Seite individuell und frei sich dabei nicht von den „... Zumutungen an die stete Optimierung der eigenen Fähigkeiten ...“⁷⁹⁹ gefangen nehmen zu lassen. Er bezieht sich dabei auf das paulinische *ὥς μή* : „... es käme also darauf an, in der Welt des Marktes zu leben, als lebten wir nicht in ihr.“⁸⁰⁰

Diese von Dober skizzierte Perspektive erscheint hilfreich, obwohl in ihr Fragen offen bleiben: Was sind das für theologische Gründe? Wie kann sich das Individuum – auch und gerade das Individuum im Pfarramt – diesen Selbstoptimierungszumutungen entziehen? Wie kann dieses ‚als ob nicht‘ in einer derartig umfassenden und gleichzeitig subtilen Anrufung des Marktes gelingen? Mit anderen Worten zurück zur Ausgangsfrage: Wie kann man anders anders sein als Pfarrerin und Pfarrer? Und: Wie kann Kirche anders anders sein in dieser Gesellschaft?

Die Frage nach dem Anderssein des Pfarrers lässt den oben skizzierten Entwurf von Josuttis anklingen: Der Pfarrer ist anders. Es wäre hier aber über Josuttis hinaus zu klären, wie in Abgrenzung eines herrschenden, neoliberalen Relevanzsystems, in dem das Anderssein eine Voraussetzung der Profilierung und der Behauptung auf dem Markt ist, eine ‚andere Andersartigkeit‘ zu denken sein könnte.

6.2. Gegenverhaltensformen

Bei der Suche nach Antworten auf diese Fragen finden sich bei Foucault hilfreich Hinweise.

Wie weiter oben schon erwähnt, beschreibt Foucault in seinen Vorlesungen vom 22.02. und 01.03.1978⁸⁰¹ am Collège de France etwas, was er mit ‚Gegen-Verhaltensformen‘ benennt. Er meint damit Widerstandsformen gegen die von der Kirche ausgeübte Pastormacht, die sich innerkirchlich im Mittelalter schon ausgebildet haben. Er nennt fünf verschiedenen ‚Gegenverhaltensformen‘: Die Askese, die Gemeinschaft, die Mystik, die Heilige Schrift und die Eschatologie.

Diese fünf Hauptformen des Gegenverhaltens sind nach Foucault, „...Gegenverhalten im Sinne von Kampf gegen die zum Führen von anderen eingesetzten Verfahren ...“⁸⁰², die „... alle darauf abzielen, die pastorale Macht in der Ökonomie des Heils, in der Ökonomie

⁷⁹⁷ Vgl. Hans Martin Dober: Pfarrer sein unter Markt-Bedingungen. DPfB 4/2009, S.200. Dober versteht dabei das ‚anderswo von Neuem zu beginnen‘ wörtlich als eine Aufforderung die Stelle zu wechseln. Mir scheint, dass er damit Bröckling missversteht, da diese Schlussformulierung eigentlich nur metaphorisch verstanden Sinn im Kontext des Buches macht.

⁷⁹⁸ Ebd.

⁷⁹⁹ Ebd.

⁸⁰⁰ Ebd.

⁸⁰¹ Veröffentlicht unter: Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I, Frankfurt a.M. 2015⁴, S. 239-330

⁸⁰² Ebd. S. 292

des Gehorsams, in der Ökonomie der Wahrheit neu zu verteilen, umzukehren, aufzuheben, partiell oder total zu disqualifizieren ...“.⁸⁰³ Diese Gegenverhaltensformen, die sich gegen die pastorale Herrschaft in der Organisation des Christentums wenden, sind aber diesem nach Foucault nicht äußerlich, sondern wurzeln im Christentum selber.⁸⁰⁴

Der historische und kontextuelle Hintergrund dieser Gedanken Foucaults ist die katholische Kirche im Frühmittelalter. Die Reformation nimmt diese Gegenverhaltensformen auf, reimplantiert sie, wie Foucault es formuliert.⁸⁰⁵ Dennoch sind nach Foucault die protestantischen Kirchen aber nicht frei von der Ausübung der Pastormacht. Im Gegenteil ist er der Meinung, dass durch die Reformation und die folgende Gegenreformation eine Stärkung des Pastorats erfolgte. Dabei sieht er in dem protestantischen Typ der Pastormacht einen „...Typus mit einem peinlich genauen, jedoch umso gewissenhafteren Pastorat, da es hierarchisch anpassungsfähiger war ...“⁸⁰⁶

Was genau er damit meint, führt er nicht weiter aus. Diese Randbemerkung kann so verstanden werden, dass die Herrschaft des protestantischen Pastorats daher hierarchisch anpassungsfähiger wurde, dass durch die Entsakralisierung der kirchlichen Hierarchie auch das Pastorat entsakralisiert wurde und daher in die herrschenden weltlichen Strukturen besser eingepasst werden konnte. Das Pastorat als eine normale Berufsstruktur⁸⁰⁷ konnte problemlos in die Hierarchie der ständischen Ordnung integrierte werden, indem es seinen Sonderstatus im Bereich des Heiligen verlor. Generell konnte kirchliche Hierarchie mit weltlicher Hierarchie verbunden werden (siehe die Rolle der Fürsten in den Anfängen der lutherischen Reformation oder auch das calvinistische Genf) und auch insofern war die protestantische Variante der Pastormacht hierarchisch anpassungsfähiger.

Mit der Entsakralisierung ging auch paradoxerweise eine Erschwerung der Gegenverhaltensformen einher und damit eine indirekte Stärkung der Pastormacht als Herrschaft. Die ‚Reimplementierung‘ der Gegenverhaltensformen führte zu ihrer Schwächung durch eine Reduktion des Sakralen. Auf der einen Seite wurde durch die reformatorische Entsakralisierung der Strukturen und Ordnungen der Kirche die religiöse Überhöhung kirchlicher Macht gebrochen. In diesem positiven und befreienden Ansatz wurde auf der anderen Seite die emanzipatorische Kraft der Religion gerade durch die Eliminierung oder Reduktion des ‚Heiligen‘ geschwächt, da so die Möglichkeit oder Basis einer antihierarchischen Kritik der Herrschaft verloren ging oder reduziert wurde.

Es scheint hilfreich in der Suche nach Alternativen - auch des kirchlichen Lebens und Denkens - jenseits des von der neoliberalen Marktmacht bestimmten Lebens und Denkens, - anders formuliert: in der Suche, wie wir als Kirche in einem Kontext der Ökonomisierung aller Lebensbereiche anders anders sein können – zu überprüfen, ob die von Foucault

⁸⁰³ Ebd. S. 296. Die pastorale Macht der Kirche hat nach Foucault die ‚Interventionsbereiche‘ Heil, Gehorsam (bzw. Gesetz) und Wahrheit. „Der pastor führt zum Heil, er verfügt das Gesetz, er lehrt die Wahrheit.“ (ebd. S. 244). Das Heil wird in einem Komplex der ‚Ökonomie der Verfehlungen und der Verdienste‘ (vgl. ebd. S. 253) geregelt. Die Verfügung des Gesetzes führt zur Forderung eines absoluten Gehorsams: „Der christliche Gehorsam, der Gehorsam des Schafes gegenüber seinem Pastor, ist ... ein vollständiger Gehorsam [eines] Individuums gegenüber einem Individuum.“ (ebd. S. 258). Die Lehre der Wahrheit führt zu einer Beobachtung und Überwachung, die zu einer permanenten Gewissensleitung wird, die als Gewissenserforschung im geleiteten Individuum zu einem Instrument der Abhängigkeit wird. (vgl. ebd. S. 263ff)

⁸⁰⁴ Vgl. ebd. S. 311

⁸⁰⁵ Vgl. ebd. S. 312

⁸⁰⁶ Ebd. S. 220

⁸⁰⁷ Vgl. die oben gemachten Überlegungen zur Nivellierung der Andersartigkeit des Pfarramtes: 5.2.4.

genannten historischen Gegenverhaltensformen gegen die Pastoralmacht auch heute Gegenverhaltensformen sein könnten, die helfen, unter der Herrschaft der Marktmacht nicht dermaßen regiert zu werden.

Diese von Foucault eher nebenbei gemachten Äußerungen zu diesen fünf Gegenverhaltensformen dienen mir dabei als eine Art Impuls.⁸⁰⁸ Das mag etwas willkürlich erscheinen und ist es in gewisser Weise auch. Foucault hat jedoch mit dieser Auswahl sehr präzise auf theologische Felder verwiesen, die wesentlich eine Gegenhaltung ermöglichen, da sie mehr oder weniger offensichtlich verwurzelt sind in der grundgelegten Fremdartigkeit von Religion im Gegenüber zur Welt, wie zu entfalten sein wird.

Die aktuelle Widerstandskraft dieser theologischen Themenfelder gründet zudem in folgendem Zusammenhang:

Die Frage, ob die historisch und kontextuell verorteten Gedanken Foucaults zur Pastoralmacht und den ihr gegenüberstehenden Verhaltensformen übertragbar ist auf die Machtstrukturen der Herrschaft des Marktes heute, lässt sich konkretisieren in der Frage, ob die Interventionsbereiche der früheren Pastoralmacht (Heil, Gesetz, Wahrheit) heute Interventionsbereiche der Marktmacht sind. Mit anderen Worten: berührt der Markt die Bereiche Heilsversprechen, Gehorsamsforderung und Wahrheitsanspruch so, wie damals das Pastorat die Hoheit über diese Bereiche hatte?

Die oben gemachten Bemerkungen zu der These von Walter Benjamin, dass der Kapitalismus Religion sei, bzw. sich als Parasit des Christentums bemächtigt hat und die Überlegungen von Christoph Deutschmann, der im Kapitalismus ein religiöses Surrogat erblickt⁸⁰⁹, legen die Vermutung nahe, dass auch die Marktmacht in die Bereiche ‚Heil‘, ‚Gehorsam‘ und ‚Wahrheit‘ hineinwirkt.

Die Heilsversprechen, die nicht nur im Versprechen von individuellem Reichtum, sondern auch im Versprechen des allgemeinen Wohlergehens zu finden sind, die Gehorsamsforderungen in Form konkreter Handlungsanweisungen, um den ersehnten Wohlstand zu erreichen und der damit verbundene Anspruch, den richtigen Zugang zur Wirklichkeit und damit zur Wahrheit zu haben, lassen sich in neoliberalen geprägten Diskursen (auch innerhalb von Kirche) leicht finden.⁸¹⁰

Wenn aber dieser Bezug besteht, wenn also die Herrschaft des Marktes auch wie damals die Pastoralmacht mit Heilsversprechen, Gehorsamsforderung und Wahrheitsanspruch wirkt und sich so in alle Lebensbereiche ausbreitet, dann können diese Gegenverhaltensformen, die Foucault erwähnt, vor allem wenn sie theologisch bedacht und in einen religiösen Kontext, aus dem sie ja ursprünglich stammen, eingezeichnet werden, auch heute widerständige Kraft haben.⁸¹¹

⁸⁰⁸ Es ist zu betonen, dass es sich dabei nicht um die Entfaltung der Gedanken Foucaults handeln kann, der an dieser Stelle rein historisch-soziologisch denkt und argumentiert, sondern um die eigenständige Entwicklung theologischer (!) Gedanken in der Aufnahme dieser eher beiläufig von ihm formulierten Begriffsreihe.

⁸⁰⁹ Vgl.: Christoph Deutschmann: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. Frankfurt a.M. 2001

⁸¹⁰ Vgl.: Birgit Klostermeier: Das unternehmerische Selbst der Kirche. Eine Diskursanalyse, Berlin 2011

⁸¹¹ Die Reihenfolge, in der Foucault die Gegenverhaltensformen in seiner Vorlesung nennt, erscheint willkürlich, zumindest begründet er die Reihenfolge nicht. Ich möchte diese 5 Formen des Widerstandes gegen die Pastoralmacht im Folgenden in einer anderen Reihenfolge betrachten, als Foucault sie wählte. Bei der Reihenfolge der Betrachtung orientiere ich mich an der ersten augenscheinlichen Relevanz der Gegenverhaltensformen in der Evangelischen Kirche und Theologie. Mit anderen Worten: Ich orientiere

6.2.1. Gemeinschaft

In vielen mittelalterlichen Gegen-Bewegungen gegen die Kirche wurde die Struktur der Hierarchie der Kirche in Frage gestellt, indem sie durch egalitäre oder die Hierarchie auf den Kopf stellende Gemeinschaftskonzepte ersetzt wurde.⁸¹²

Im Blick auf die Marktmacht ist ‚Gemeinschaft‘ immer potenziell ein ‚Gegen‘, sofern sie auf Sozialität aufbaut, demgegenüber der Kapitalismus aber in jeder seiner Formungen auf dem Prinzip des Egoismus beruht. Wie oben skizziert ist schon bei Adam Smith das individuelle Nutzstreben die Voraussetzung des allgemeinen Wohlstandes. Der Egoismus ist die Triebkraft des Kapitalismus. Dieser Egoismus führt zu einer Konkurrenzsituation, durch die der Kapitalismus eine Logik der Steigerung, zumindest des Komparativs besser noch des Superlativs, in das Zwischenmenschliche einzeichnet.

Eine Gemeinschaft der Gleichen bleibt jedoch im Positiv. Mehr, besser, effizienter, ... etc. schafft eine Distanz und Überlegenheit, eine Herrschaft gegenüber dem weniger, schlechter, ineffizienter ...etc. Eine Gemeinschaft der Gleichen kennt dagegen aber keine Herrschaft zwischen den Einzelnen, sondern nur Unterschiede.⁸¹³

Kritisch ist allerdings anzumerken, dass jede Form von Gemeinschaft über kurz oder lang Strukturen ausbildet, die wiederum eine Hierarchie etablieren, die in Herrschaftsformen führt. Die oben im Zusammenhang der Frage der Hierarchisierung der Charismen bei Paulus gemachten Behauptung, dass bei ihm Hierarchie nicht mit Herrschaft verbunden wird, sondern diese durch eine Haltung der dienenden Liebe ‚verkehrt‘ wird, ist historisch gesehen ein kaum verwirklichtes Programm. Es scheint so, dass die Frage der Macht im Sinn von Herrschaft immer auftaucht, sobald Menschen interagieren, ja existieren. Unter anderem Nietzsches ‚Wille zur Macht‘⁸¹⁴, Heideggers Betonung, dass Macht immer ein ‚Mehr-Macht-sein-wollen‘ ist und dass dem Leben der Drang zur Selbstbehauptung

mich in der Reihenfolge daran, wie deutlich die Gegen-Verhaltensformen in den protestantischen Kirchen ursprünglich reimplantiert sind.

Offensichtlich sind Gemeinschaft und die Heilige Schrift zentral für das Selbstverständnis protestantischer Kirche. Mystik und Eschatologie spielen dagegen anscheinend in der allgemeinen Wahrnehmung eher eine Randrolle. Asketik schließlich ist die Gegenverhaltensform, die anscheinend eher gar keine Rolle spielt, beziehungsweise sogar ablehnend unter dem Verdacht der Werkgerechtigkeit bewertet wird, bei der also die Frage gestellt werden muss, ob diese Gegen-Verhaltensform überhaupt in den protestantischen Kirchen reimplantiert wurde.

⁸¹² Foucault sieht als theoretische Grundlage der Gemeinschaften, die sich im Mittelalter gegen die kirchliche Pastormacht bilden, die Ablehnung der Autorität des Pastors, zum einen begründet in Sündigkeit auch der Pastoren und zum anderen in der Ablehnung der ‚Sakramentar-Macht‘, also der Macht der Priester, über die Sakramente verfügen zu können (vgl.: ebd. S. 301ff). Es geht nach Foucault in diesen Gemeinschaften vor allem darum, die hierarchische Trennung zwischen Priester und Laien zu überwinden. Er nennt das den ‚Dimorphismus‘ zwischen Priester und Laien, der von diesen Gemeinschaftlichen Gegenbewegungen unterdrückt wird (vgl.: Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, S. 304). Das führt zu dem „...Prinzip der absoluten Gleichheit unter allen Mitgliedern der Gemeinschaft: in religiöser Form, das heißt, daß jeder Pastor ist, jeder Priester ist, jeder Hirte ist, das heißt, daß niemand es nicht ist ...“ (ebd. S. 305).

Das von der Reformation betonte Prinzip des ‚Priestertum aller Gläubigen‘ klingt hier deutlich an. Foucault erwähnt noch, dass in einigen Gemeinschaften es zu einer regelrechten Umkehr der Hierarchien kam: „... es gab ... in der Tat in gewissen Gemeinschaften eine Eigenschaft der Gegen-Gesellschaft, der Verkehrung der Verhältnisse und sozialen Hierarchie, eine regelrechte Karnevalsseite...“ (ebd. S. 307). Nicht die Gemeinschaft an sich ist also eigentlich die Gegenverhaltensform, sondern genauer bestimmt: eine egalitär geprägte Gemeinschaft der Gleichen.

⁸¹³ Erinnert sei an die oben unter 5.2.5. gemachten Überlegungen zu der dreidimensionalen Pluralität und toleranten Indifferenz im Blick auf unterschiedliche Gewichtungungen bei Paulus.

⁸¹⁴ Vgl.: Byung-Chul Han: Was ist Macht? Stuttgart 2010, S. 41f

innewohnt,⁸¹⁵ und Althussers ‚Anrufung‘ als Grundmoment der Selbstkonstitution des Subjektes, die eine externe Macht voraussetzt, gehen davon aus, dass die Frage der Macht untrennbar mit dem Menschen verbunden ist. Auch Foucault sieht, wie oben dargestellt, die Macht in jeder Beziehung in einem Spiel. Jede Gemeinschaft, auch die egalitär verfassten, ist ein Geflecht von Machtbeziehungen, das immer auch mit Über- und Unterordnung sich strukturiert und dann Herrschaftsstrukturen bildet. Mit anderen Worten: die Gegenverhaltensform der Gemeinschaft bedrängt zwar – historisch – die Pastormacht der Kirche, schafft aber – wenn auch nicht idealiter so doch realiter – gleichzeitig neue Herrschaftsstrukturen. Die Gegenverhaltensform ‚Gemeinschaft‘ im Gegenüber der Marktmacht kann nur dann eine effektive Widerstandsform sein, wenn die automatisch entstehenden Machtstrukturen eingebettet sind in eine Gleichheit, wenn also die Macht in Beziehungen spielend fließt, ohne sich in Herrschaftsstrukturen zu verfestigen. Werden, wie zum Beispiel bei Luther, wohl die kirchlichen Hierarchien und Machtstrukturen kritisch hinterfragt, die bestehende ständischen Ordnungen aber als gegeben – oder gottgewollt – beibehalten, die Kritik also eingebettet in ein festes Herrschaftssystem, dann wird die Kritik an der Hierarchie des Teilsystems unter der Hand neue Herrschaftsstrukturen in diesem etablieren – wie in der evangelischen Kirche ja auch eine mit Herrschaft versehene Sonderrolle der Pastoren weiter tradiert wurde.

Nicht nur intern schafft jede Gemeinschaft in den Spielen der Macht herrschaftliche Strukturen, sondern auch extern. Gemeinschaften bilden sich durch Inklusions- und Exklusionsmechanismen. Identitätsstiftung ist häufig verbunden mit Abgrenzung. ‚Wir sind wir, weil wir anders sind als die‘ ist eine gemeinschaftliche Grundlogik. Eine wirklich befreiende Gemeinschaft kann aber nicht über den Weg der Abgrenzung und Ausgrenzung Anderer funktionieren, da verschiedene Gemeinschaften nicht einfach nebeneinander existieren, sondern in einem Konkurrenzverhältnis stehen, sei es im Blick auf die Wahrheit, Ressourcen, Räume, potentielle Mitglieder etc.. Gemeinschaftliche Identitätsstiftung über Ab- und Ausgrenzungsmechanismen schafft durch diese Konkurrenzverhältnisse wieder neue Machtverhältnisse auch nach Außen und damit Herrschaftsansprüche und Über- bzw. Unterordnungen und damit Unfreiheiten und Konflikte.

Die gesuchte Idee der Gemeinschaft, die eine Gegenverhaltensform gegen die herrschenden Mächte sein könnte, müsste also sowohl den Grundton der Gleichheit in sich wahren gegen die sich ausbildenden internen Herrschaftsstrukturen als auch den Grundton einer Universalität haben, der jeden Impuls der Aus- und Abgrenzung anderer aufhebt. Eine Universalität nicht in dem Sinn, dass der eigene Machtanspruch universal ist, sondern dass Alle und Alles immer schon in der jeweiligen Diversität und in dreidimensionaler Pluralität, die auch unterschiedliche Gewichtungen zulässt, gleichberechtigter Teil der Gemeinschaft ist. Es müsste eine Gemeinschaft sein, in der die Einzelnen nicht zu einem kollektiven Ich verschmelzen, sondern in der Gemeinschaft Einzelne bleiben.

Spätestens an dieser Stelle ist grundlegend danach zu fragen, was denn Gemeinschaft überhaupt ist. Der Gemeinschaftsbegriff ist so naheliegend, weil Gemeinschaft ein Grundbedürfnis und Grunderleben der Menschen zu sein scheint, dass im alltäglichen Gebrauch des Wortes kaum hinterfragt wird, was sie denn ihrem Wesen nach ist und wie sie zu konzipieren ist. Sobald aber darüber nachgedacht wird entsteht ein ambivalentes Gefühl. Zum einen ist da das Grundbedürfnis nach Nähe, dass Gemeinschaft positiv

⁸¹⁵ Vgl.: ebd. S. 66 Heidegger zitiert immer wieder Nietzsche: „... was der Mensch will, was jeder kleinste Teil eines lebenden Organismus will, das ist ein Plus von Macht.“ Ebd. S. 66

konnotieren lässt. Zum anderen sind da auch zumindest Spuren einer negativen Konnotation, da sowohl privat als auch – mit schrecklichen Folgen gerade auch in Deutschland – politisch, diese oben angedeuteten ausgrenzenden und herrschenden Implikationen mitschwingen. Jeder Form von Nationalismus ist eine Gemeinschaftsbewegung in der Abgrenzung zu Anderen. „Gemeinschaft ist, wie das 20. Jahrhundert auf erschreckende Weise gezeigt hat, keineswegs ein neutraler oder rein deskriptiver Begriff.“⁸¹⁶

Nicht nur allgemein, sondern auch im Blick auf die deutsche evangelische Theologie und Kirche, zeigt die Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs erschreckende Seiten. Die Übernahme und theologische Überhöhung der nationalsozialistischen Gemeinschaftsideologie, aber auch die kirchliche Benutzung des Gemeinschaftsbegriffs zur Abwehr anderer, kritischer Positionen – auch vor und auch nach der Dominanz der Deutschen Christen – sind traurige Beispiele. Die Grundstruktur des ‚Wir-gegen‘ ist dem Gemeinschaftsbegriff anscheinend und gerade im deutschen – auch kirchlichen – Kontext fest eingewoben.⁸¹⁷

Dieses Gefühl der Ambivalenz zum Thema Gemeinschaft wird ergänzt durch eine schillernde Verwendung des Begriffs. Die Vielfalt des unterschiedlichen Gebrauchs dieses Wortes lässt erahnen, dass es nicht leicht ist, das Verbindende in den unterschiedlichen Verwendungsformen zu finden. Die Frage ist, was das Konstitutive des Begriffes in den unterschiedlichen Verwendungen ist:

„Die Tatsache der Ansammlung von Personen im Plural? Die Intensität von Beziehungen, die über die bloß instrumentelle Vereinigung einzelner Personen hinausgeht? Ein gemeinsamer Bezugspunkt im Sinne eines gemeinschaftlichen Dritten? Eine geteilte Überzeugung, ein geteilter Besitz oder ein geteiltes Schicksal, wie es insbesondere in konservativen Vorstellungen oftmals imaginiert wird? Der Wortstamm der Gemeinschaft verweist zweifellos auf ein solches ‚Geteiltes‘, doch was hat es damit auf sich?“⁸¹⁸

Roberto Esposito wendet sich gegen die verbreitete Vorstellung, dass Gemeinschaft etwas sei, was den Einzelnen Gliedern der Gemeinschaft gehöre, oder dass etwas Bindendes in der Mitte der Gemeinschaft sei, das ein Haben wäre. Nach ihm ist Grundlage der meisten Gemeinschaftskonzeptionen

„... die unreflektierte Voraussetzung, dass die Gemeinschaft eine ‚Eigenschaft‘ [proprietà] der in ihr zusammengeführten Subjekte sei: ein Attribut, eine Bestimmung, ein Prädikat, das sie als ein und derselben Gesamtheit zugehörig auszeichnet. ... Wenn man einmal für einen Moment innehält, um jenseits der gängigen Muster zu reflektieren, dann ist das größte Paradox dieser Ansätze, dass das ‚Gemein(sam)e‘ [comune] ganz genau mit seinem offensichtlichen Gegenteil gleichgesetzt wird: Gemein ist, was die – ethnische, territoriale, geistige – Eigen-

⁸¹⁶ Lars Gertenbach, Henning Laux, Hartmut Rosa, David Strecker: Theorien der Gemeinschaft zur Einführung, Hamburg, 2010, S. 11 f

⁸¹⁷ Nicht überraschend kommen alternative Ansätze, Gemeinschaft zu verstehen, vor allem aus anderen, nicht-deutschen Kontexten. Vgl. unten Esposito, Nancy u.a.. Interessant ist in diesem Zusammenhang Heidegger, der ja selbst sehr verstrickt war in nationalsozialistischer Nähe, gleichzeitig aber in seinen Überlegungen Räume öffnet, die auf ein ganz und gar anderes Gemeinschaftsverständnis weisen, als das in der nationalsozialistischen Ideologie verankerte. Vgl. auch unten.

⁸¹⁸ Ebd. S. 10

schaft [proprietà] jedes einzelnen seiner Mitglieder in einer einzigen Identität vereint. Sie haben ihr Eigen gemein; sie sind Eigentümer ihres Gemein(sam)en.“⁸¹⁹

Aus diesem in der Regel unreflektierten und paradoxen Grundverständnis von Gemeinschaft als das ‚Gemein-haben‘ eines ‚Eigen‘ folgen dann neben dem Abgrenzen von denen, die eben dieses ‚Eigen‘ nicht haben, auch ein Verschmelzen der Einzelnen ‚Eigenen‘ zu einem größeren ‚Eigenen‘.

Demgegenüber nähert sich Esposito der Frage nach dem, was denn das ‚Gemeine‘ der ‚Gemein-schaft‘ ist, etymologisch in der Betrachtung des lateinischen Terminus *communitas*. Gegenüber den gängigen Gemeinschaftskonzeptionen bezeichnet dieser Begriff eben das ‚Nicht-eigene‘. *Communitas* ist das Teilen, das Mit-, das ‚cum‘ des ‚munus‘.

Der lateinische Begriff ‚munus‘ aber ist ein schillernder Begriff, der eine Fülle von Bedeutungsaspekten umfasst. Er ist nach Esposito in dem weiten Bedeutungsfeld von *onus*, *officium* und *donum* anzusiedeln – also in einer merkwürdigen Verbindung von Gabe, Aufgabe, Dienst und Pflicht. Er schreibt:

„..., dass der antike und vermutlich ursprüngliche Sinn von *communis* ‚derjenige, der eine Last (ein Amt, eine Aufgabe) mit anderen teilt‘ gewesen sein muss. Daraus ergibt sich, dass *communitas* die Gesamtheit der Personen ist, die nicht durch eine ‚Eigenschaft‘, ein ‚Eigentum [proprietà]‘, sondern eben durch eine Pflicht oder durch eine Schuld vereint sind.“⁸²⁰

Wie Etymologie des Wortes *communitas* zeigt, „...ist das *munus*, das die *comunitas* miteinander teilt, weder ein Eigen-tum noch eine Zugehörigkeit. Es ist kein Haben, sondern im Gegenteil eine Schuld, ein Pfand, eine zu-gebende-Gabe.“⁸²¹

Wenn aber kein Haben, sondern mehr ein Defizit, ein Fehlen, ein ‚Zu-Gebendes‘ das Wesen der Gemeinschaft ist, folgt, dass die Gemeinschaft nie als eine Einheit gesehen werden kann, sondern dass der Zwischenraum, die Leerstelle zwischen den Einzelnen das Eigentliche der Gemeinschaft ist.

Ausgehend von der Art, wie Martin Heidegger, Gemeinschaft denkt, dass sie als eine immer unvollständige zu verstehen ist, der ein Zwischenraum der Unvollendetheit wesenhaft innewohnt, präzisiert er:

„Der Zwischenraum durchschneidet die Gemeinschaft nicht von außen, weil die Gemeinschaft nichts anderes als jener Zwischenraum ist: in dem Sinne, dass das, was die Menschen miteinander teilen, genau ihr Unvermögen ist, die Gemeinschaft zu ‚bilden‘, die sie bereits ‚sind‘, und das heißt die ekstatische Öffnung, die sie geschicklich zu einem konstitutiven Mangel bestimmt.“⁸²²

Dann zitiert er Heidegger: „Im Einsamen west dagegen gerade der Fehl des Gemeinsamen als der bindendste Bezug zu diesem.“, und führt fort: „Wir sind nicht durch eine Fülle vereint, sondern durch eine Leere, ein Fehlen ...“⁸²³

⁸¹⁹ Roberto Esposito: *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin 2004, S. 8+10

⁸²⁰ Ebd. S. 15

⁸²¹ Ebd. S. 16

⁸²² Ebd. S. 144

⁸²³ Ebd.

Es ist also der Mangel an Identität des Kollektivs, der gerade die Gemeinschaft bildet, oder anders ausgedrückt: es ist die jeweilige Andersartigkeit, Fremdheit, Ferne, die die Verbindung ermöglicht. Distanz ist die Voraussetzung der Nähe! Daraus folgt auch, dass die Distinktion nie aus dem Verbindenden zu eliminieren ist. Das Mit-Sein in der Andersartigkeit ist ihr Wesen.

Jean-Luc Nancy, dessen Position zur Gemeinschaft dekonstruktiv betitelt wird⁸²⁴, sieht im ‚Mit-sein‘ einen anthropologischen Grundzug. Der Mensch sei immer Mit-Seiender und nicht als Subjekt vor jeder Gemeinschaft. Gleichzeitig aber bezieht Nancy keine kommunitaristische Position, die der Gemeinschaft immer eine Vorrangigkeit dem Subjekt gegenüber zuordnet, um die Gefahren einer politisch verstandenen Gemeinschaftsidee, die über Abgrenzung die gemeinschaftliche Identität einer Nation, Rasse, etc. herstellt, zu bannen. Die Gemeinschaftlichkeit des Mit-Seins geht immer jeder konkreten Gemeinschaft voraus. Nicht die Homogenität der Gemeinschaft, sondern gerade die Besonderheit und Eigenheit der Einzelnen ist das Entscheidende, so dass das Mit-Sein sich als ein Mit-Teilen konstituieren kann. Identitäre Gemeinschaftskonzepte sind nach dieser Position zu dekonstruieren und Gemeinschaft entsprechend nicht zu verstehen als ein Phänomen des Gleichen oder der Angleichung, sondern als etwas, das zwischen (!) den Verschiedenen existiert in ihrem Mit-Sein. „Das Mit, seine irreduzible Struktur der Nähe und des Abstands, seine irreduzible Spannung, die es zwischen dem einen und dem Anderen erzeugt, ... muss gedacht werden: Denn nur mit ergibt Sinn.“⁸²⁵ Auf diesem Hintergrund ist die prägnante Formulierung Nancys zu verstehen: *Être singulier pluriel*. „Das Sein ist Singular und Plural (bzw. ist singulär und plural) zugleich, ununterschiedener- und unterschiedenermaßen. ... Das plural Singuläre (oder: das singulär Plurale) bildet ... die Wesensverfasstheit des Seins.“⁸²⁶

Ein weiterer Aspekt ist an dieser Stelle noch zu ergänzen: Die Nähe der Frage nach der Gemeinschaft zu Tod und Sterben. Esposito weist darauf hin.⁸²⁷ Nancy schreibt: „Die Gemeinschaft webt zwischen den Subjekten nicht das Band eines höheren, unsterblichen oder jenseitigen Lebens (...), sondern sie ist konstitutionell (...) auf den Tod derer ausgerichtet, die man vielleicht zu Unrecht ihre ‚Glieder‘ nennt.“⁸²⁸ Ins Zentrum der Überlegungen rückt diese Nähe von Gemeinschaft und Tod bei Georges Bataille und dann, diesem folgend, bei Maurice Blanchot. Letzterer schreibt auf Ersteren bezugnehmend, dass es gilt, zwei Wesensmerkmale der Gemeinschaft festzuhalten:

„1) Die Gemeinschaft ist keine beschränkte Form der Gesellschaft, ebensowenig wie sie nach der kommuniellen Verschmelzung strebt. 2) Im Unterschied zu einer sozialen Zelle untersagt sie sich, ein Werk zu schaffen, und hat keinerlei Produktionswert zum Ziel. Wozu dient sie? Zu nichts, wenn nicht dazu, den Dienst am Anderen bis in den Tod hinein gegenwärtig zu halten, damit der Andere nicht einsam zugrunde geht, sondern sich dabei vertreten findet, wie er gleichzeitig einem Anderen diese Stellvertretung gewährt, die ihm zuteil geworden ist. Die Stellvertretung im Sterben ist das, was die Kommunion ersetzt.“⁸²⁹

⁸²⁴ Vgl. auch zum Folgende: ebd. S. 151ff

⁸²⁵ Jean-Luc Nancy: *singulär plural sein*, Zürich 2004, S. 12

⁸²⁶ Ebd. S. 57

⁸²⁷ Vgl. Esposito: *Communitas*, S. 19ff

⁸²⁸ Zitiert nach: Maurice Blanchot: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2015², S. 23f

⁸²⁹ Ebd. S. 23

Zweierlei scheint im Kontext der Überlegungen hier hilfreich: Zum einen ist die Gemeinschaft nach Blanchot frei von allem Werk, jedem Produktionswert. Sie schafft nichts, ist werk- und wertlos – bis auf die Stellvertretung des Anderen im Tod. Diese Werk- und (Produktions-) Wertlosigkeit ist im Zusammenhang der Gemeinschaft als Gegenverhaltensform zur Marktmacht festzuhalten. Die Gemeinschaft widersetzt sich also der Marktlogik und hat daher schon etwas Widerständiges in sich.

Zum anderen ist aber auch die befremdliche Verbindung von Gemeinschaft zum Sterben und Tod hier zu bedenken.

Der Tod des Anderen hat bei Blanchot (und Bataille) eine zentrale Stelle, weil er eine doppelte Öffnung des Individuums bedeutet. Beide, Bataille und Blanchot, gehen davon aus, dass jedes Wesen grundlegend ungenügend, unvollständig ist, und daher auf den Anderen angewiesen ist, nicht aber, damit dieser das Defizit füllt, sondern dass er das Bewusstsein der Unvollständigkeit hervorbringt.

„Das ungenügende Wesen sucht sich nicht mit einem anderen zu verbinden, um mit ihm zusammen eine ganzheitliche Substanz zu bilden. Das Bewusstsein des Ungenügens geht aus der Infragestellung seiner selbst hervor, die den anderen oder einen anderen braucht, um zustande zu kommen.“⁸³⁰

Die gründlichste Infragestellung aber ist der Tod des Anderen.

„Anwesend dem nahezubleiben, der sich im Sterben endgültig entfernt, den Tod des Anderen auf mich zu nehmen als den einzigen Tod, der mich angeht, das ist es, was mich außer mich bringt und was die einzige Trennung ist, die mich in ihrer Unmöglichkeit dem Offenen einer Gemeinschaft öffnen könnte.“⁸³¹

Einerseits ist diese Infragestellung notwendig, um das Individuum aus seiner Geschlossenheit in sich selbst, seiner absoluten Immanenz, wie Nancy es nennt, zu befreien, zu öffnen.⁸³² Andererseits aber ist die Infragestellung durch den Tod des Anderen eine weitere Öffnung, die die letztliche Unmöglichkeit der Aneignung erfahren lässt. Esposito schreibt im Kontext seiner Beschäftigung mit Bataille:

„Was mich außer meiner selbst – in Gemeinschaft – setzt, ist der Tod des Anderen. Nicht, weil man von diesem mehr Erfahrung haben kann als von seinem eigenen. Sondern genau aus dem entgegengesetzten Grund: weil das gerade unmöglich ist. Es ist diese Unmöglichkeit, die wir als die äußerste unserer Erfahrung teilen. Die Erfahrung des Unerfahrbaren. ... Der Tod des anderen verweist uns ... auf die Unmöglichkeit, sich jeglichen Tod anzueignen. ... Das ist es, was der Mensch in den aufgerissenen Augen des Sterbenden sieht: die Einsamkeit, die man nicht vermindern, sondern nur miteinander teilen kann.“⁸³³

Das in seiner absoluten Immanenz gefangene Ich wird geöffnet für den Anderen und für die Unmöglichkeit einer umfassenden Aneignung und damit für eine doppelte Transzendenz: Es gibt einen Anderen jenseits meiner Grenzen und es gibt ein Anderes, das jenseits meiner Grenzen ist, das ich nicht in meine Immanenz eingliedern kann, nicht durch Erfahrung und auch sonst nicht.

⁸³⁰ Ebd. S. 16

⁸³¹ Ebd. S. 21f

⁸³² Vgl. ebd. S. 11

⁸³³ Esposito: *Communitas*, S. 182f

Gemeinschaft ist also eine Unmöglichkeit im Sinn einer Verschmelzung, Einverleibung – absoluten Kommunion. Dann wäre sie geschlossen und nicht mehr Gemeinschaft, da sie das Zwischen, die Räume, das Singuläre verschlucken würde in eine reine Immanenz auf höhere Ebene. Gemeinschaft ist nur möglich als Aufgabe, als zu suchende.

Gemeinschaft ist also in sich etwas Unfertiges, Vorläufiges, ja in sich Widersprüchliches. Dieser Gedanke führt zu der paradoxen Formulierung Nancys, dass eine ‚Gemeinschaft ohne Gemeinschaft‘ zu suchen ist,⁸³⁴ eine Gemeinschaft, die nur als eine ‚kommende‘ verwirklichtbar ist, wie Derrida sagt (*communauté avenir*).⁸³⁵

Aus theologischer Perspektive liegt in diesem Verständnis von Gemeinschaft eine eschatologische Dimension. Das bedeutet in dieser theologischen Perspektive, dass die Verwirklichung einer Gemeinschaft nicht eine rein menschliche Möglichkeit ist, mit anderen Worten, dass diese Gemeinschaft nicht von dieser Welt ist und ihre Verwirklichung vom Wirken Gottes abhängt. Damit ist auch die Gefahr der Erstarrung auch dieser kommenden Gemeinschaft zu einem kollektivistischen und exklusiven Gebilde gebannt.

Ebenso bedeutet es auch in dieser theologischen Perspektive, dass Kritik an bestehenden Gemeinschaftskonzepten und -konstruktionen einerseits und die Suche nach antizipierenden Ansätzen der Verwirklichung dieser kommenden Gemeinschaft andererseits sehr wohl möglich und nötig sind, in eben dieser Hoffnung auf das von Gott Kommende.

Es geht bei der Frage nach der Gemeinschaft um das Spiel von Nähe und Distanz. Beides sind räumliche Begriffe, die sich im Raum ausschließen. Im Raum kann ein Gegenstand nicht gleichzeitig Nahe und Fern sein. Lediglich eine unterschiedliche Perspektive könnte den gleichen Abstand nah oder fern bewerten.

Diese Gegensätzlichkeit verwandelt sich aber bei der Übertragung der Begriffe auf die Ebene der Beziehung in eine Komplementarität. Ist dort das Eine nicht vorhanden, wenn das Andere da ist, ist hier das Eine ohne das Andere nicht denkbar. Es gibt keine Nähe ohne Distanz – dann wäre sie eine Verschmelzung zu einer neuen Einheit. Ebenso gibt es aber auch keine Distanz ohne Nähe – dann wäre sie eine Nichtexistenz einer der beiden Beziehungspole, da die Wahrnehmung der Distanz schon ein Bewusstsein des Fernen und damit eine gewisse Form der Nähe voraussetzt.

Die zu suchende Gemeinschaft ohne Gemeinschaft, oder die Gemeinschaft, die nur als kommende zu denken ist, ist eine Gemeinschaft, in der das Spiel von Nähe und Distanz so justiert ist, dass das Wir offen ist und Distanz und Raum lässt für andere und für das Andere, dass das Zwischen geräumig bleibt. Es geht darum, Distanz zu wahren, ohne Nähe zu verlieren, um eine ‚Nähe an Distanz‘ wie Byung-Chul Han es formuliert. Nach ihm ist es der ‚kontemplative Blick‘, in dem diese Nähe, die darauf verzichtet, zu vereinnahmen, bewahren kann.⁸³⁶

⁸³⁴ Vgl. Lars Gertenbach u.a.: Theorien der Gemeinschaft zur Einführung, S. 169

⁸³⁵ Vgl. ebd.

⁸³⁶ Byung-Chul Han schreibt: „Der kontemplative Blick ist insofern asketisch, als er auf die Beseitigung der Distanz, auf die Einverleibung verzichtet. In diesem Punkt ist Adorno Heidegger benachbart: „Der lange, kontemplative Blick ... ist immer der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist. Gewaltlose Betrachtung, von der alles Glück der Wahrheit kommt, ist gebunden daran, dass der Betrachtende nicht das Objekt sich einverleibt.“ (Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 98) Der lange, kontemplative Blick übt sich in einer Wahrung von Distanz zu den Dingen, ohne jedoch die Nähe zu diesen zu verlieren. Seine räumliche Formel ist die ‚Nähe an Distanz‘.“, Duft der Zeit, S. 80

Diese Gemeinschaft ohne Gemeinschaft ist eine kontemplative Gemeinschaft.⁸³⁷

Nach diesen grundlegenden Überlegungen ist nun konkret zu schauen, wie denn im Kontext der Kirche Gemeinschaft aussieht und aussehen kann, dass sie ihre widerständige Kraft entfaltet.

Empirisch gesehen ist zuerst einmal festzustellen, dass im Plural von den Formen der Vergemeinschaftung in der Kirche geredet werden muss. Es gibt im empirischen Sinn keine Gemeinschaft in der Kirche, sondern diese besteht aus einer Fülle von verschiedenen Gemeinschaften.

Die gottesdienstliche Gemeinschaft ist sicher anders als die Gemeinschaft eines Handarbeitskreises und wieder anders als die Gemeinschaft derer, die ein Kirchenkonzert besuchen.

Die Perspektive der Milieustudien zeigt die divergierenden Gemeinschaftserwartungen und Vorstellungen von dem, was Gemeinschaft ist. Egal, welches Milieumodell man wählt, ein Divergenz-Kriterium der unterschiedlichen Milieus ist die unterschiedliche Form und Intensität der gelebten Vergemeinschaftung.⁸³⁸

Schulz, Hauschildt und Kohler differenzieren zwischen den Begriffen Gemeinschaft und Geselligkeit und wählen als Differenzkriterium ‚das praktische Miteinander‘, das die Geselligkeit im Gegensatz zur Gemeinschaft ausmacht.⁸³⁹ Dieses Kriterium der Differenz wird aber weder der Bestimmung von Gemeinschaft noch der von Geselligkeit gerecht: Zum einen sind Geselligkeit und Gemeinschaft nicht zwei Begriffe auf einer Ebene, sondern die Gemeinschaft ist der Geselligkeit übergeordnet insofern, dass wohl Geselligkeit eine Form von Gemeinschaft aber nicht jede Gemeinschaft gesellig ist. Zum anderen ist es entsprechend so, dass ‚das praktische Miteinander‘ wohl Voraussetzung jeder Form von Geselligkeit ist, aber nicht jedes ‚praktische Miteinander‘ ist gesellig. Ein sehr deutliches Beispiel hierfür ist der Gottesdienst: Die Gemeinschaft des Gottesdienstes ist ein sehr ‚praktisches Miteinander‘ aber die Bezeichnung ‚gesellig‘ erscheint eher unpassend.

Viele der faktischen Formen der Gemeinschaft in der Kirche laufen unter dem Paradigma Geselligkeit. Menschen, die ein Interesse an Geselligkeit haben, finden Angebote in der Kirche, Räume, dieses Interesse zu leben. Die Kehrseite ist jedoch der Ausschluss derer, die kein oder wenig Interesse an Geselligkeit haben: „In der Kirche sind Menschen, die kaum Wert auf Geselligkeit legen, meist unsichtbar ... die Geselligkeit in der Kirche ist ihnen fremd. Und die findet sich in der Kirche in vielerlei Gestalt.“⁸⁴⁰ Mit anderen Worten: Kirche bietet bestimmten Milieus Raum unter Ausschluss anderer Milieus, indem sie in vielen Angeboten ihr Verständnis von Gemeinschaft mit Geselligkeit gleichsetzt.

Die Analyse der V. KMU bringt ein ähnliches Resultat zu Tage: „Kirchliche Geselligkeitspraxis mit einem theologischen Verständnis christlicher und kirchlicher ‚Gemeinschaft‘ zu identifizieren ist nicht angebracht.“⁸⁴¹ Hintergrund dieser Engführung auf das Geselligkeitsbedürfnis eines bestimmten Milieus ist wohl das Ensemble der

⁸³⁷ Ganz ähnlich Zilleßen, der schreibt: „Religionsgespräche können Regeln und Strategien finden für gemeinsames Handeln, nicht zuletzt für die ‚Gemeinschaft ohne Gemeinschaft‘, die von woanders kommt, eine undefinierbare ‚spirituelle‘.“; Zilleßen: Gegenreligion, S. 82

⁸³⁸ Vgl.: Claudia Schulz, Eberhardt Hauschildt, Eike Kohler: Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde. Göttingen, 2008, S.110ff

⁸³⁹ Vgl.: ebd. S. 110

⁸⁴⁰ Ebd. S. 113

⁸⁴¹ Claudia Schulz, Tabea Spieß, Eberhardt Hauschildt: Zwischen kirchlichem Mainstream und der macht der Milieudifferenzen. Lerneffekte aus der Analyse von Milieus, Lebensstilen und Lebenslagen. In: Heinrich Bedford-Strohm, Volker Jung (Hrsg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, Gütersloh 2015, S. 233

eigenen, wiederum milieubedingten Vorlieben der in Kirche verantwortlich Agierenden. Aus dieser Erkenntnis wächst die Aufgabe,

„... zu prüfen, wo gesellige Sozialformen tatsächlich also sinnvoll und wichtig erachtet werden oder wo sich lediglich stilistische Vorlieben vieler Aktiver in der Milieuprägung von Angeboten durchgesetzt haben – und auf diesem Weg zu stark wirksamen Abstoßungsmomenten für wenig an Geselligkeit interessierte Menschen werden.“⁸⁴²

Nach den oben gemachten grundsätzlichen Gedanken zum Begriff Gemeinschaft ist unter dieser Einführung auf Geselligkeit eine Gemeinschaftskonzeption zu sehen, die dem Wesen von Gemeinschaft entsprechende notwendige Distanz zu überwinden sucht durch ein gemeinsames ‚Eigen‘ im konkreten Teilen eines gemeinsamen Habens. Der damit verbundene - nach außen notwendig exkludierende und nach innen oft exaltierende - Habitus führt zu den angedeuteten verengenden Phänomenen von Gemeinschaft.

Neben dieser problematischen Gleichsetzung von Gemeinschaft und Geselligkeit, oder wahrscheinlich genauer: nicht ‚neben‘, sondern auch mit dieser Gleichsetzung, hat die Kirche anscheinend ein reales Problem der Vergemeinschaftung. Die große Differenz zwischen den empirisch erhobenen relativ hohen Werten eines starken Verbundenheitsgefühls der Kirche gegenüber und der gleichzeitig geringen Bereitschaft der Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen, die die verschiedenen Kirchenmitgliedschaftsstudien immer wieder ergeben haben,⁸⁴³ lässt sich unter der Perspektive einer Problematik der Vergemeinschaftung verstehen. Darüber hinaus lassen sich Probleme der Vergemeinschaftung in der Kirche in Verschluss- und Abgrenzungsphänomenen finden: „Wo kirchliche Praxis über Gebühr gemeinschaftlich verdichtet wird, drohen Schließungsprozesse,“⁸⁴⁴ so Kristian Fechtner. Im Blick auf das Problem der Vergemeinschaftung scheint es notwendig, dass – mit Worten von Isolde Karle - „... weiterführende Konzepte entwickelt werden, die den vielfältigen Kopplungen zwischen Sozialität und Individualität – auch in Sachen Religion – soziologisch differenziert und praktisch-theologisch reflektiert Rechnung tragen.“⁸⁴⁵

Diese Probleme der Vergemeinschaftung betreffen aber nicht nur die Kirche. Gesamtgesellschaftlich lassen sich Veränderungen in den Formen der Vergemeinschaftung feststellen, die alle althergebrachten Gemeinschaftsformen, wie z.B. Parteien, Gewerkschaften, viele Vereine und eben auch Kirchen, in Schwierigkeiten mit ihren eingeübten Formen der Vergemeinschaftung bringen. Die oben geschilderten Prozesse von Individualisierung und Fragmentarisierung, von ‚Entbettung‘ und ‚Fluidität‘ verändern auch das Vergemeinschaftungsverhalten der Menschen. Konstante und feste, verpflichtende Gemeinschaftsverbindungen werden zunehmend unattraktiv. Stattdessen werden kurzzeitige und unverbindliche Formen von

⁸⁴² Ebd. S. 222

⁸⁴³ Vgl.: Gerald Kretschmar: Kirchenbindung – Konturen aus Sicht der Mitglieder. In: Heinrich Bedford-Strohm, Volker Jung (Hrsg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, Gütersloh 2015, S. 208 ff

⁸⁴⁴ Kristian Fechtner: Kommentar: Teilhabe ermöglichen - in Reichweite bleiben. In: Heinrich Bedford-Strohm, Volker Jung (Hrsg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, Gütersloh 2015, S. 117

⁸⁴⁵ Isolde Karle: Kommentar: Auf was es ankommt – Kirche in der Wahrnehmung der Mitglieder. In: Heinrich Bedford-Strohm, Volker Jung (Hrsg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, Gütersloh 2015, S. 121

Gemeinschaft gesucht, in denen Erfahrungen von Gemeinsamkeit gemacht werden können, ohne dass Verpflichtungen eingegangen werden. Hitzler, Honer und Pfadenhauer reden von ‚Posttraditionalen Gemeinschaften‘,⁸⁴⁶ und beschreiben: „In posttraditionale Gemeinschaften tritt der Einzelne typischerweise freiwillig, absichtlich und ohne viel Aufhebens ein, und ebenso (relativ) problem- und folgenlos tritt er auch wieder aus ihnen aus.“⁸⁴⁷ Es ist eine lockere Gemeinschaft auf Zeit, eine situativ und erlebnisorientiert, temporäre Gemeinschaft.

Michel Maffesoli fasst dasselbe Phänomen etwas anders auf und prägt den Begriff des ‚Neo-Tribalismus‘. Er redet von der „Wiederkehr der Stämme (tribus) in der postmodernen Massengesellschaft.“⁸⁴⁸ Die durch den herrschenden Individualismus zerstörten oder zumindest bedrohten klassischen Formen der Vergemeinschaftung hinterlassen nach Maffesoli durch ihr Schwinden ein Vakuum an sozialer Bindung, das durch diese neuen Vergemeinschaftungsformen situativ gefüllt wird. Maffesoli verweist besonders auf die Betonung der affektiven Dimension dieser neuen Zusammenschlüsse. Gemeinsames Erleben und Empfinden verbindet situativ nicht verbindliche Regelungen. Ästhetik wird zur treibenden Kraft des Handelns, zur Ethik, wie Maffesoli schreibt.⁸⁴⁹

Dieses Ethos des Ästhetischen bindet aber nicht dauerhaft an einen ‚Stamm‘, sondern lässt den Einzelnen zu einem postmodernen Nomaden werden, der zwischen verschiedenen Neo-Stämmen hin und herwandert.⁸⁵⁰ Es geht um die jeweils neu zu findenden Möglichkeiten die apollonischen Alltagsrealitäten durch ekstatisch, dionysische Momente hinter sich zu lassen. Diese Möglichkeiten ‚dionysischer Momente‘ liegen für Maffesoli aber nicht nur in den außergewöhnlichen Augenblicken des Rausches, sondern auch in den Nischen des Alltags.⁸⁵¹

„Die Vergemeinschaftung im Stamm beruht auf dem ‚Gefühlsversprechen‘, der Möglichkeit zu kollektiver Erfahrung, zum Ausstieg aus der individualisierten Selbstkontrolle und –verantwortlichkeit der alltäglichen Lebensführung.“⁸⁵²

Zeichnen diese Beschreibungen ein realistisches Bild der Veränderungen der Prozesse der Vergemeinschaftung in unserer Gesellschaft, bedeutet das für die Kirche (und für andere ähnliche Sozialformen), sich der Aufgabe zu stellen, diese neuen ‚Kopplungen zwischen Individualität und Sozialität‘ (Karle) ernst zu nehmen. Der ‚Kopplung zwischen Individualität und Sozialität‘ entspricht das Ineinander der Bedürfnisse nach Distanz und Nähe. In diesem bipolaren Feld scheint sich das Verhältnis der beiden Pole verschoben zu und entsprechend ist die Art der Kopplung neu, immer wieder neu, zu suchen.

⁸⁴⁶ Ronald Hitzler, Anne Honer, Michaela Pfadenhauer (Hrsg.): Posttraditionalen Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen. Wiesbaden 2008

⁸⁴⁷ Ebd.: S. 17

⁸⁴⁸ Reiner Keller, Welcome to the Pleasuredome?. Konstanzen und Flüchtigkeiten der gefühlten Vergemeinschaftung. In: Ronald Hitzler, Anne Honer, Michaela Pfadenhauer (Hrsg.): Posttraditionalen Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen. Wiesbaden 2008, S.89

⁸⁴⁹ „... das soziale Band wird ein Band der Gefühle. So entwickelt sich eine Seinsweise (éthos), wo das, was mit anderen gemeinsam empfunden wird, vorrangig wird. Genau diesen Zusammenhang bezeichne ich mit dem Ausdruck ‚Ethik des Ästhetischen‘. ... In dieser Hinsicht eröffnet die Postmoderne eine Form sozialer Solidarität, die nicht mehr rational, ‚vertraglich‘ definiert ist, sondern die sich im Gegenteil aus einem komplexen Prozess der Anziehungen und Abstoßungen, der Emotionen und Leidenschaften aufbaut. ... Das ist ... der Moment, in dem sich das Ästhetische zur Ethik wandelt.“, ebd. S. 92

⁸⁵⁰ Vgl. ebd. S. 93

⁸⁵¹ Vgl. ebd.: S. 100

⁸⁵² Ebd. S. 103

Es finden sich in den Kirchen vielfältige Überlegungen, wie Kirche auf diese Veränderungen in den Formen der Vergemeinschaftung verantwortlich reagieren kann. Dabei finden sich jedoch kaum Reflexionen über den Gemeinschaftsbegriff an sich, sondern es handelt sich überwiegend um Überlegungen, wie Angebotsformate geschaffen werden können, die in diese Veränderungen aufnehmen und Attraktivität auch für Menschen schaffen, denen die klassischen Gemeinschaftsformen der Kirchen keinen Zugang zur Kirche bieten. Eine Richtung dieser Überlegungen läuft unter der Überschrift ‚Gemeinde auf Zeit‘.⁸⁵³ Untersucht werden dabei „... in sich konsistente Gestalten gelebter Kirchlichkeit..., die nicht territorialgemeindlich bestimmt sind und die fluide gemeinschaftliche Formen ausbilden.“ Der Aspekt wird vor allem auf die zeitliche Begrenzung der Formen im Gegenüber zu konstanten, andauernden Formen gelegt und betont, dass nicht eine Opposition, sondern eine Ergänzung zu den klassischen parochialen Formen gesehen wird.⁸⁵⁴

Es scheint demgegenüber notwendig und hilfreich, beziehend auf die oben skizzierten Gedanken von Esposito, Nancy und Blanchot, grundsätzlicher auf das Thema Gemeinschaft und Kirche zu schauen.

Hier ist aber erst einmal zusammenfassend festzuhalten: Gemeinschaft ist ein Kontrapunkt zu der herrschenden Ideologie des Marktes, weil sie dem Egoismus der kapitalistischen Anthropologie des *homo oeconomicus* etwas anderes gegenüberstellt. Das Soziale ist nicht, wie Adam Smith behauptet, die zwangsläufige Folge des Eigennutzes, sondern dessen Gegenspieler. Eine gleichberechtigte Sozialität ist daher eine Gegenform im Widerstand zu Herrschaftsansprüchen auch der Marktmacht. Wird diese Sozialität Praxis, wird sie eine Gegenverhaltensform. Allerdings ist dabei auf die Form der Sozialität zu achten und entsprechend auch auf die Form der Praxis der Sozialität. Formen der Gemeinschaft, in denen die Geselligkeit dominiert oder aber Formen der Gemeinschaft, in denen die Sozialität die Individualität absorbiert, in denen Mit-Sein der Einzelnen von einem ‚Identitätskonzept der Vielen‘ verschlungen ist, führt eher nicht zu einem Gegenverhalten der Macht gegenüber, sondern zu eher machtstabilisierenden Formen. Ein solches kollektives Wir, in dem die Zwischenräume zwischen den Einzelnen verschwinden, kann dann wieder als unternehmerisches Selbst agieren und so den Anrufungen des Marktes auf anderer Ebene folgen. Gerade in der Kirche, in der Gemeinschaft häufig mit Geselligkeitsformen gleichgesetzt wird, kommt es also darauf an, neue und andere Formen der Vergemeinschaftung zu finden, in denen das Zwischen als eigentlicher Raum der Gemeinschaft verstanden wird - im Gegensatz zu den Formen, in denen dieses Zwischen durch geselliges Beieinandersein überwunden werden soll. Das Desiderat - gerade auch im kirchlichen Kontext - ist entsprechend eine ‚Sozialität des Zwischenraums‘, die eher ein Mit-sein in den Zwischenräumen der Verschiedenen als ein Bei-einander-sein der geselligen Nähe der Ähnlichen ist.

Ein Gemeinschaftsverständnis, dass die Distanz und den Raum der jeweiligen Andersartigkeit als Grundlage von Nähe und Gemeinschaft versteht, ist eine Möglichkeit diese Individualitäts-Sozialitäts-Kopplung neu zu denken und kommt den Bedürfnissen nach Freiheit, die eine gewisse Distanz fordert, bei gleichzeitiger Nähe entgegen.

⁸⁵³ Vgl.: Peter Bubmann, Kristian Fechtner, Konrad Merzyn, Stefan Ark Nitsche, Birgit Weyel (Hrsg.): *Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen*, Stuttgart 2019. In diesem Sammelband wurden Beiträge veröffentlicht, von denen einige konkrete Angebotsformen darstellen und diskutieren, andere aber kirchentheoretische Grundlagen bedenken. Vor allem die Beiträge von Peter Scherle, Markus Hero und Kristian Fechtner erscheinen mir hier hilfreich.

⁸⁵⁴ So unter anderem ebd. S. 29, 38f, 80 ...

Eine Gemeinschaft, die offen ist für das Andere - auch im theologischen Sinn -, hat damit immer ein Element des ‚Gegen‘, ist ‚gegen-ständig‘. Das Andere trägt eine Differenz ein, die allen Vereinheitlichungs- und Kommodifizierungs-, wie auch allen Verschließungs- und Exklusionstendenzen widerständig gegenüber-steht.

6.2.2. Heilige Schrift

Die Betonung oder Rückkehr zu den Texten der Heiligen Schrift ist ein Korrektiv der Pastoralmacht, da die Macht des Pastors durch die Autorität der Schrift relativiert wird. Auch der Pastor steht nicht über der Schrift, sondern wird ihr untergeordnet und an ihr gemessen. Die Texte sprechen direkt durch ihr Lesen oder ihr Hören und benötigen nicht eine pastorale Vermittlung,⁸⁵⁵ auch wenn die Homiletik manchmal mit diesem Selbstverständnis einhergegangen sein mag und immer noch einhergeht.

Die Betonung, dass die Schrift und nicht der Pastor, die Schrift und nicht irgendwelche kirchlichen Verordnungen, der Maßstab und die Richtschnur kirchlichen Lebens und christlicher Existenz ist, wird in dem reformatorischen Prinzip der ‚sola scriptura‘ explizit. Luthers Hinwendung zur Bibel und auch ihre Übersetzung war eine Bewegung der Befreiung gegenüber kirchlicher Bevormundung. In den reformatorischen Bekenntnisschriften ist dieser Schriftbezug zentral und, wie oben bereits erwähnt, wird in CA VII zu einem der Kennzeichen von Kirche: eine Versammlung der Gläubigen, in der das Evangelium gepredigt und die Sakramente gereicht werden.

Dass die Heilige Schrift eine Gegenverhaltensform auch der neoliberalen Marktmacht gegenüber sein kann, ist ebenso deutlich, wie sie eine Gegenverhaltensform gegen die Pastoralmacht damals und heute ist. Als Korrektiv und Orientierungspunkt gegenüber den anthropologischen und ethischen Implikationen des Neoliberalismus ist sie auch heute noch sehr aktuell. Ist der Bezugspunkt nicht die unternehmerische Orientierung an der Logik des Marktes, sondern an den Verheißungen und Mahnungen (Evangelium und Gesetz) der Bibel, wird eine befreiende und widerständige Haltung gegenüber den externen und internen Anrufungen der Ökonomie zwangsläufig sein. Sätze wie das Wort Jesu: „Niemand kann zwei Herren dienen: Entweder er wird den einen hassen und den andern lieben, oder er wird an dem einen hängen und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ (Matthäus 6,24), sind nicht singulär, sondern eingebettet in einen Grundton der Heiligen Schrift, der immer wieder den Umgang mit Geld und Besitz kritisch hinterfragt.

Bis heute ist die Betonung der Bedeutung der Heiligen Schrift Grundelement des Selbstverständnisses von allen evangelischen Kirchen. Beispielhaft heißt es in den Grundartikeln der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland:

⁸⁵⁵ Foucault schreibt: „... es ist recht offensichtlich, dass die Gegenwart der Heiligen Schrift im Verhältnis zu dem, was in der Pastoral wesentlich war – nämlich die Gegenwart, der Unterricht, das Eingreifen, das Wort des Pastors selbst – gleichsam in den Hintergrund abgedrängt war.“ (Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, S. 309)

„Jesus Christus baut und erhält seine Kirche durch sein Wort und Sakrament in der Kraft des Heiligen Geistes bis zu seiner Wiederkunft.

Der Herr hat seiner Kirche den Auftrag gegeben, das Evangelium aller Welt zu verkündigen ...

Die Evangelische Kirche im Rheinland bekennt sich zu Jesus Christus, dem Fleisch gewordenen Wort Gottes ...

Sie ist gegründet auf das prophetische und apostolische Zeugnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments.“⁸⁵⁶

Es ist allerdings zu beachten, dass diese Betonung der Bedeutung der Heiligen Schrift allein noch nicht ausreicht, um sicherzustellen, dass hier in der Kirche eine effektive Gegenverhaltensform gegenüber herrschenden Mächten - damals wie heute - fest verankert ist. Nicht die Betonung der Bedeutung allein, sondern der Umgang mit den Texten dieser bedeutungsvollen ‚Heiligen Schrift‘ entscheidet darüber, ob sie befreiend wirken kann oder ob sie vielleicht sogar machstützend - weil machtlegitimierend - genutzt wird.

Auch wenn die Heilige Schrift als Bezugspunkt und Maßstab allgemein akzeptiert ist (und damit als Korrektiv aller Machtansprüche wirken kann), lässt sie sich doch aufgrund ihrer Vielschichtigkeit auch als Legitimation - welcher Machtform auch immer - benutzen. Aus der Geschichte wissen wir, dass sich mit Schriftziten nahezu alles belegen lässt.

Das Prinzip *sola scriptura* impliziert die selbstkritische Prüfung, wie der Umgang mit der Schrift aussieht, dass sie weiter als Korrektiv – auch den eigenen Überzeugungen (und implementierten gouvernementalen Imperativen) gegenüber – einen Kontrapunkt bilden kann.

Auch der gegenwärtige, kirchliche Gebrauch der Schrift ist zum Teil kritisch zu betrachten. Die oben geschilderte Nutzung der Stelle aus Epheser 4 und 1. Korinther 12 zur Begründung der Gleichheit der kirchlichen Ämter⁸⁵⁷ zeigt als Beispiel, wie Theologie nicht nur ornamentales Beiwerk zu Gedankenkonstrukten, die sich aus anderen Rationalitäten erklären lassen, verkommen kann, sondern wie sie – hier in Form fragwürdiger Exegese – benutzt werden kann, diese Gedankenkonstrukte auch zu legitimieren und anschlussfähig zu machen für kirchenpolitische Entscheidungen und Prozesse. Es findet eine ‚Einschreibung‘ bestimmter, entweder von Programmatiken und Praktiken des neoliberalen Diskurses oder - vielleicht hier auch nur - von anscheinend personalpolitisch notwendig erachteten Pragmatiken bestimmten Sichtweisen, in einen kirchlich-theologischen Diskurs statt.⁸⁵⁸

Aber nicht nur im Blick auf den Umgang mit der Heiligen Schrift ist zu differenzieren, sondern auch in der Nutzung der unterschiedlichen Begriffe.

Bei näherer Betrachtung der oben zitierten Passagen aus den Grundartikeln der Kirchenordnung der EKIR fällt dabei auf, dass hier verschiedene Begriffe anscheinend synonym gebraucht werden: Christi Wort, Evangelium, Wort Gottes, prophetische und apostolische Zeugnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments.

Was ist gemeint, wenn vom Wort Gottes, vom Wort Christi, vom Evangelium, vom prophetischen und apostolischen Zeugnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen

⁸⁵⁶ Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2012, S. 1

⁸⁵⁷ Vgl. 5.2.4.

⁸⁵⁸ Vgl. Birgit Klostermeier: Das unternehmerische Selbst der Kirche. Eine Diskursanalyse. Göttingen 2011, besonders: S.350 ff

Testaments gesprochen wird? Eine willkürliche, synonyme Verwendung? Wenn nein, wie ist das Verhältnis der verschiedenen Begrifflichkeiten zueinander?

Ingolf U. Dalferth differenziert in seinem Buch „Wirkendes Wort“ zwischen den Schrifttexten der Bibel, der Schrift, dem Evangelium und dem Wort Gottes. Er schreibt:

„Man sollte daher genauer unterscheiden: Gottes Wort *ereignet sich* und wird *geglaubt* (oder nicht geglaubt). Das Evangelium *widerfährt* und wird vernommen (oder widerfährt nicht und wird nicht vernommen). Die Schrift wird *gebraucht* (oder nicht gebraucht). Die Bibel wird *gelesen* (oder nicht gelesen).“⁸⁵⁹

Er präzisiert dann etwas später:

„Deshalb sind alle drei Sachverhalte wichtig: Dass die Schrift *Texte* gebraucht, deren Eigensinn und Geschichte die Exegese und Hermeneutik der biblischen Texte erforscht. Dass die Schrift aber kein Element dieser Textsammlung und auch nicht die Gesamtheit dieser Texte ist (also die Bibel), sondern dass sie eine *Praxis* ist, die christliche Praxis des Gebrauchs dieser Texte zur Kommunikation des Evangeliums. Und dass auch das *Evangelium* kein Text ist, sondern dasjenige Geschehen, dessen Widerfahrnis Menschen die Augen und Herzen für Gottes Gegenwart in ihrem Leben öffnet.“⁸⁶⁰

Ich halte diese Differenzierung für sinnvoll, allerdings auch mit mindestens einem Problem verbunden. Wenn die ‚heilige Schrift‘ nicht mehr der Text ist, den jeder und jede für sich lesen kann, um zu versuchen, ihn zu verstehen, sondern der Gebrauch der Texte der Bibel, dann wird damit die Schrift an die christliche Praxis und damit an die Kirche gebunden – eine Bindung, die nach Foucault die Gegenverhaltensform ‚Heilige Schrift‘ ja gerade aufheben wollte. Die kirchliche Praxis wird unaufgebarer Kontext, Interpretationshintergrund und damit – wenn nicht gar Instanz der Auslegung - zumindest begrenzender Raum der Auslegung. Dalferth umgeht diese Problematik mit dem Verweis auf die Selbstaussagekraft des Wortes Gottes, das sich ereignet.

„Die Schrift wird recht gebraucht, wo sie Gottes Wort freisetzt; und Gottes Wort ist *sui ipsius interpres* – bedarf also keiner normierender Auslegungsinstanz, sondern macht sich in hinreichender Deutlichkeit selbst verständlich, indem es den Glauben an das öffentlich und viva voce verkündete Evangelium weckt.“⁸⁶¹

Auch wenn diese theologische Setzung eben genau das ist - eine theologische Setzung ohne empirisch nachweisbare Evidenz – scheint sie legitim, da kirchliche Realitäten ohne das, was ich oben ‚empirische Leerstelle‘ genannt habe⁸⁶², nicht hinreichend beschrieben werden können. Das Wirken Gottes, das Wehen des Heiligen Geistes, das Widerfahrnis des Wortes Gottes, all das ist theologische Realität, die soziologisch empirisch kaum fassbar ist.

Darüber hinaus hilft ein epistemologischer Gedankengang, diese Einbindung der Heiligen Schrift in die kirchliche Praxis, zu rechtfertigen: Da Verstehen immer ein Verstehen in einem vorgegebenen Kontext ist, ist die Definition des Kontextes, in dem dieses Verstehen

⁸⁵⁹ Ingolf U. Dalferth: *Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*, Leipzig, 2018, S. 75

⁸⁶⁰ Ebd. S. 89

⁸⁶¹ Ebd. S. 400

⁸⁶² Vgl. 3.1. und 3.3.4.

beheimatet ist, nicht zwangsläufig eine normierende Vorgabe. Dalferth definiert ‚verstehen‘

„... als das Erfassen von Sinn im Horizont einer lebensweltlichen Verstehenspraxis, das in einem je eigenen Verständnis resultiert, aufgrund dessen wir unser Verhalten und Handeln situationsgerecht an anderes Verhalten und Handeln anzuschließen vermögen ...“⁸⁶³

Verstehen ist demnach zum einen immer eingebunden in vorgegebenes, anderes Verstehen und wirkt zum anderen selbst mit an der lebensweltlichen Verstehenspraxis, insofern es Kontext von späterem eigenem und fremdem Verstehen ist. Es ist aber betont eigenes Verstehen, und daher immer auch im Vergleich zu Anderen anderes Verstehen, auch wenn es den Horizont einer ähnlichen lebensweltlichen Verstehenspraxis teilt.

Insofern gilt: „Verstehen individualisiert in fundamentalem Sinne, und weil jedes Verständnis Resultat individuellen Verstehens ist, gibt es kein vollständig gemeinsames und identisch verstehbares oder verstandenes Verständnis.“⁸⁶⁴

Der vorgegebene Kontext der kirchlichen Praxis bildet den Hintergrund eines je eigenen und individuellen Verstehens, und damit in gewisser Weise einen Raum der Freiheit, der auch das Andersverstehen nicht nur zulässt, sondern die Freiheit zu diesem Andersverstehen einfordert.

Wesentlich dabei scheint zu sein, dass diese kirchliche Praxis nicht in herrschaftlicher Setzung normativer Auslegung besteht, sondern in einer Form interaktiver ‚Inbeziehungsetzung‘.

In dem Gedankengang Dalferths wird der Akzent der Arbeit mit den Texten der Heiligen Schrift von dem Umgang mit einem historischen Artefakt zu einer Praxis, die die jeweilige konkrete Situation zu diesen Texten in Beziehung setzt.

„In jeder gegenwärtigen Situation sind die Texte daraufhin zu befragen und auf das zu beziehen, was hier und jetzt dazu verhilft, auf Christus hingetrieben, zum Glauben gebracht, zur Wahrnehmung der Gegenwart von Gottes Liebe befähigt zu werden.“⁸⁶⁵

Dieser Vorgang des Gebrauch des Textes, also des Befragens und Beziehens der Texte im Blick auf die Gegenwart, ist wesentlicher Teil der Kommunikation des Evangeliums, in Dalferths Terminologie also Heilige Schrift, in der Gottes Wort selbst wirkt und ein je eigenes Verständnis freisetzt.

Das Eigenständige ist Widerständiges gegen sowohl die Herrschaftsansprüche einer Pastoralmacht als auch gegen die Herrschaftsansprüche einer Marktmacht. Die Wirkmacht des Wort Gottes ist Gegenmacht zu den Mächten einer neoliberalen Gouvernamentalität. Die Heilige Schrift, also die Praxis des Umgangs mit alten Texten und der Gegenwart, ist eine Gegenverhaltensform, weil es eine Praxis ist, die sich der Wirkkraft des Wort Gottes öffnet.

⁸⁶³ Dalferth: Wirkendes Wort, S. 77

⁸⁶⁴ Ebd. S. 79

⁸⁶⁵ Ebd.

6.2.3. Mystik

Für Foucault ist Mystik eine Form der Selbsterkenntnis in Gott, die nicht einer pastoralen Zwischeninstanz bedarf und so ermöglicht, sich der Herrschaft der Pastoralmacht zu entziehen.⁸⁶⁶

Um die Frage beantworten zu können, ob Mystik auch eine Widerstandsform gegen die Macht des Neoliberalen Unternehmertums sein kann, muss, wie bei den beiden eben betrachteten Punkten Gemeinschaft und Heilige Schrift, erst einmal geschaut werden, was denn dieser Begriff ‚Mystik‘ überhaupt meint.

Foucault nennt als wesentliche Aspekte die Erfahrung einer direkten Selbsterkenntnis in Gott und das nicht lehr- und lernbare Ineinander von Wissen und Unwissen. Dass Mystik etwas mit Erfahrung und Selbst- und Gotteserkenntnis zu tun hat und dem Problem der Vermittlung der mystischen Erfahrung in uns zur Verfügung stehenden Sprachen und Kategorien, scheint unbestreitbar. Die Frage ist nur, ob diese Erfahrung der Erkenntnis des Selbst und Gottes und das dieser innewohnende, unsere Kategorien des Denkens und Sprechens Überschreitenden, näher bestimmt werden kann, genauer: ob das Phänomen dieser Erfahrungen und die Art und Weise, wie sie erfahren werden, näher gefasst werden können. Mit anderen Worten: die Frage ist, ob Mystik definiert werden kann.

Der Versuch, Mystik zu definieren, erscheint nahezu unmöglich. Bernhard McGinn schreibt in der Einleitung seines Versuches, eine Geschichte der Mystik im Abendland zu erzählen:

„Dem Versuch, Mystik zu definieren (jede einfache Definition eines solch komplexen und umstrittenen Phänomens dürfte ohnedies utopisch sein), ziehe ich es vor, einen Eindruck meines eigenen Verständnisses dieses Begriffs zu vermitteln.“⁸⁶⁷

Der subjektive Zugang, der auf den Anspruch, ein allgemeingültiges Verständnis diese ‚komplexen und umstrittenen Phänomens‘ darlegen zu können, verzichtet, ist angenehm bescheiden. Die Frage ist nur, ob nicht jeder Definition ein subjektives Moment innewohnt, da es sich immer nur um den Versuch drehen kann, das jeweils eigene Verständnis eines Begriffes zu beschreiben, allerdings so, dass diese mit einem Anspruch

⁸⁶⁶ Foucault sieht Mystik „... das Privileg einer Erfahrung, die der pastoralen Macht per definitionem entgeht. ... Die Seele gibt sich dem anderen nicht in einer Prüfung durch ein ganzes System von Geständnissen zu erkennen. Die Seele erkennt sich in der Mystik selbst. Sie erkennt sich selbst in Gott und sie erkennt Gott in sich selbst.“ (Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, S. 307f). Sie ist nach Foucault unmittelbar und bedarf daher keiner Vermittlung, keiner Schulung einer übergeordneten Macht. Es ist eine direkte Kommunikation zwischen Gott und der Seele, nicht eine durch Pastoren vermittelte (vgl. ebd.: S. 309). Die Form der gewonnenen Erkenntnis ist auch nicht vergleichbar mit einem sukzessiven Zuwachs an Wissen, wie er durch Unterrichtung durch den pastoralen Lehrer zu gewinnen wäre, sondern: „Die Mystik entwickelt sich ausgehend und in Form von doppeldeutigen Erfahrungen in einer Art Zweideutigkeit ... Und in der Mystik ist die Unwissenheit ein Wissen und das Wissen hat eben die Form von Unwissenheit.“ (Ebd. S. 308)

Für Foucault ist die Mystik daher so weit von der Pastoralmacht entfernt, dass sie in dieser Differenz eine Alternative und damit eine Gegenverhaltensform ist.

⁸⁶⁷ Bernhard McGinn: Die Mystik des Abendlandes. Bd 1: Ursprünge, Freiburg 2010, S. 14

auftritt, den Begriff aus subjektiver Perspektive allgemein zu beschreiben – ohne dabei allgemeingültig zu sein.

Von daher scheint es mir hilfreich und möglich, mit Definitionsversuchen unter dem Vorbehalt dieser Relativität zu arbeiten, um beschreiben zu können, was gemeint ist, wenn der Begriff Mystik verwendet wird. Ich möchte hier in dem Kontext dieser Gedanken mich zweier Definitionen von Mystik bedienen – einer aus einer eher theologischen- und einer aus einer eher philosophischen Perspektive - um den Akzent auf den Aspekt zu legen, der besonders deutlich macht, dass es sich bei Mystik nahezu um einen Gegenentwurf zu neoliberalen Denk- und Handelsformen handelt.

Den von Foucault genannten Aspekt von Selbst- und Gotteserkenntnis nimmt die Theologin Saskia Wendel in ihrem Versuch einer ‚kurzen Definition von Mystik‘ auf. Sie schreibt:

„Mystik ist eine besondere Form der Erkenntnis meiner selbst und darin zugleich des Anderen meiner selbst, insbesondere des absolut Anderen meiner selbst. Dieses absolut Andere meiner selbst wird jedoch zugleich als das Innerste meiner selbst und damit als das Nicht-Andere meiner Selbst erlebt. Jenes „nicht-andere Andere“ bzw. „andere Nicht-Andere“ trägt im monotheistischen Kontext den Namen „Gott“.“⁸⁶⁸

Der Vorteil dieses Definitionsversuches ist, dass das paradoxe Ineinander von Anderssein und Nichtanderssein, von Distanz und Nähe, von Eigenständigkeit und Einheit, benannt wird. Dem Ich wird in der mystischen Selbsterkenntnis erfahrbar, dass es in seinem Innersten ein Anderes ist, das absolut anders ist, und dieses Andere Teil seiner selbst ist. Damit wird die Haltung eines radikalen Individualismus, in dem allein das Ich Zentrum und Ziel des Handelns ist, durchbrochen. Das ‚unternehmerische Ich‘ erfährt sich verbunden und geweitet, so dass es selber als Alleiniges aus dem Zentrum seines Denkens, Wahrnehmens und Handelns gerückt wird. Dieser Definition folgend lässt sich also sagen, dass in und aus der mystischen Erfahrung der Selbst- und Gotteserkenntnis eine Relativierung der Ichzentrierung, die Grundlage der kapitalistischen Haltung ist, stattfindet.

Einen anderen Weg, der das radikal Widerständige der Mystik gegenüber dem Neoliberalismus noch deutlicher macht, geht der Philosoph Ernst Tugendhat. Er führt aus, dass Mystik üblicherweise so definiert wird, dass das unmittelbare Erleben von Gott (oder einer letzten Realität) im Zentrum steht oder die Idee „... einer Schau oder meditativen Versenkung oder eines Sicheinswissens mit dieser Realität.“⁸⁶⁹ Es ist deutlich, dass auch die oben zitierte Definition von Saskia Wendel unter dieser Sichtweise verstanden werden kann, da das Wesen ihrer Definition in der Beschreibung dieses Erlebens von Gott und des ‚Sicheinswissens‘ - in gleichzeitigem Bleiben im Gegenüber des Anderen - liegt. Darüber hinaus argumentiert Ernst Tugendhat, dass auch dieses Erleben von dem her zu betrachten ist, wovon man sich freimachen will.

Diese Weitung macht Sinn im Gedankengang seines Buches, in dem er den Menschen in einem ersten Schritt in seiner Egozentrität betrachtet und dann dem gegenüber in der Mystik und der Religion die Formen findet, in denen diese überschritten werden kann. Mit der Egozentrität geht eine Vielheit und Zerstreutheit des Wollens einher, dem ein

⁸⁶⁸ Wendel: Christliche Mystik, S. 14

⁸⁶⁹ Ernst Tugendhat: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München, 2006, S.116

Bedürfnis nach Sammlung und Einheitlichkeit entgegensteht.⁸⁷⁰ Formen des Gesammeltseins sind nach Tugendhat Mystik und Religion.⁸⁷¹ Und sie sind es allein, da „... man nur auf etwas Unverlierbares hin sich selbst sammeln kann ...“.⁸⁷² Das nun, wovon man sich freimachen will im Begehren der Sammlung – und damit auch im Suchen der mystischen Erfahrung – ist das ‚eigene voluntative Haften‘.⁸⁷³ Tugendhat schreibt:

„So komme ich zu einer Definition von Mystik, derzufolge sie (1) im Sichlösen vom voluntativen Haften (oder der Gier oder der Sorge) besteht, und dies (2) *angesichts* (statt „in meditativer Versenkung“) des Universums ... Diese Definition lässt sich ... auch auf die religiöse Mystik erweitern, indem an die Stelle des Universums Gott tritt.“⁸⁷⁴

Nach dieser Definition ist das Wesentliche der Mystik also die Lösung vom ‚voluntativen Haften‘ in einem unverlierbaren Gegenüber. Auch wenn es vielleicht nicht ‚das‘ Wesentliche der Mystik ist, so ist doch sicherlich damit ein wesentlicher Aspekt benannt, der die Differenz und das Widerständige der Mystik gegenüber neoliberalen Machtformen besonders deutlich macht. Dieser Aspekt lässt sich auch als die Ich-losigkeit der Mystik bezeichnen.⁸⁷⁵ Damit ist gemeint, dass, um sich selbst in Gott zu finden, das Ich sich lassen muss. Josef Quint fasst die Haltung Meister Eckharts an diesem Punkt mit dem Imperativ ‚Stirb und werde‘⁸⁷⁶ zusammen. Es geht in dieser Perspektive um Gelassenheit, Abgeschiedenheit, Freiheit. In der Predigt zu Matthäus 21,12 sagt Meister Eckhart:

„Got ensuochet des sînen niht; in allen sînen werken ist er ledic und vrî und wûrket sie ûz rehter minne. Alsô tuot ouch dirre mensche, der mit gote vereinet ist; der stât ouch ledic und vrî in allen sînen werken und wûrket sie aleine gote ze êren und ensuochet des sînen niht, und got der wûrket ez in im.“⁸⁷⁷

Es ist dieses ledic und vrî, auf das es ankommt. Das Gegenbild, das Meister Eckhart in dieser Predigt wählt, ist aus dem Bereich des Marktes genommen: das der Kaufmannschaft.

„Wiltû koufmanschaft zemâle ledic sîn, alsô daz dich got in disem tempel lâze, sô soltû allez, daz dû vermaht in allen dînen werken, daz soltû lûterlîch tuon gote ze einem lobe und solt des alsô ledic stân, als daz niht ledic ist, daz noch hie noch dâ enist.“⁸⁷⁸

⁸⁷⁰ Vgl. ebd. S. 111

⁸⁷¹ Ebd.

⁸⁷² Ebd. S. 124

⁸⁷³ Vgl. ebd. S. 116f

⁸⁷⁴ Ebd. S. 117. Tugendhat differenziert in seinen Gedanken Religion und Mystik, indem er in ihnen zwei unterschiedliche, sich sogar teilweise gegenüberstehende Wege sieht. Da diese Differenzierung hier keine Rolle spielt, möchte ich diese für mich nicht teilbare Haltung (ich teile eher die Meinung von u.a. McGinn, der in der Mystik immer als Teil oder Element einer Religion sieht (vgl. a.a.O., S. 14 ff)) hier nicht weiter diskutieren.

⁸⁷⁵ Vgl. auch zu dem Folgenden: Dorothee Sölle: *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*, München 2003⁶, S. 262-291

⁸⁷⁶ Josef Quint: *Einleitung*, in: *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Zürich, 1979, S. 28, 32, 48 u.ö.

⁸⁷⁷ Meister Eckhart: *Predigten. Werke I*. Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, Frankfurt a.M., 2008, S. 13f

⁸⁷⁸ Ebd. S. 14

Die Kaufmannschaft, die handelt, kauft und verkauft und dabei auf Gewinn aus ist, ist die Haltung der Unfreiheit und des Gebundenseins. Das auf Gewinnoptimierung ausgerichtete ‚do ut des‘ des Handels ist das Gegenteil des aus mystischer Perspektive notwendigen ledic und vrî. Die Freiheit des Ichs, das sich in Gott finden kann, ist die Freiheit von dem Ich, dass in seinem Wollen und Trachten an den Prinzipien des Habens und des Gewinnens von mehr Haben orientiert. Das ‚voluntative Haften‘, von dem Tugendhat spricht, verhindert die Erfahrung der Begegnung mit dem Göttlichen. Dorothee Sölle schreibt: „Das Marktbewusstsein kollidiert mit der Hoffnung, jemals frei vom Ich zu werden. ... Das Ledigsein vom Selbstinteresse, die Vernichtung des Ich – muss in radikalem Widerspruch zu den Grundgegebenheiten des Marktes verstanden werden.“⁸⁷⁹ Statt sich wie das unternehmerische Ich dem Optimierungsimperativ des Marktes zu unterwerfen, sucht das mystische Ich ledic und vrî ohne Warum zu handeln und zu leben.⁸⁸⁰ Meister Eckhart sagt im Blick auf den inneren Grund der Seele, in der Gottes Grund und des Menschen Grund eins sind: „Ûzer disem innersten grunde solt dû wûrken alliu dîniu werk sunder warumbe.“⁸⁸¹

Es ist deutlich: Eine Haltung des sunder warumbe ist einer neoliberalen Gouvernamentalität gegenüber diametral entgegensetzend. Das Ich, das sich in der Mystik selbst in Gott findet, widersteht den Herrschaftsansprüchen der Marktmacht - wie auch der Pastormacht.

Zu bedenken ist jedoch die Frage, ob es sich bei Mystik um ein Phänomen für einzelne, besonders begabte Persönlichkeiten handelt oder ob sie etwas ist, was für alle Menschen von Belang ist. Mit anderen Worten: Ist Mystik ein elitäres Thema oder könnte es - theoretisch zumindest – ein Grundthema auch der Gemeindepraxis werden oder sein (oder ist es sogar schon). Mit noch einmal anderen Worten: Kann Gemeinde, kann Kirche Mystik?

Ernst Troeltsch hat aus soziologischer Perspektive auf der Suche nach der Bedeutung der Kirche in der Gegenwart ‚drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee‘ unterschieden.⁸⁸² Neben den Typen ‚Kirche‘ und ‚Sekte‘, sieht er Mystik als ein soziologisches (!) Phänomen, das - neben der institutionellen Verfasstheit und den eher sich abschließenden Gruppenbildungen – die individuelle religiöse Bindung im Gegensatz zur verfestigten Organisation beschreibt. Troeltsch schreibt:

„An und für sich ist die Religion [...] der direkte Gegensatz gegen die feste Form der Kirche. Die Religion ist flüssig und lebendig, jederzeit durch unmittelbare Berührung aus Gott schöpfend, höchst innerlich, persönlich, individuell und abrupt.“⁸⁸³

Auch, wenn wohl seine Sympathie diesem dritten Typus der ‚Selbstgestaltung der christlichen Idee‘ galt, ist das Ziel nach Troeltsch die gegenseitige Durchdringung dieser drei Sozialformen, um die jeweils einzelnen Formen vor den Konsequenzen zu schützen,

⁸⁷⁹ Dorothee Sölle: *Mystik und Widerstand*, S. 270

⁸⁸⁰ Vgl. ebd. S. 86-90

⁸⁸¹ Meister Eckhart: *Predigten*. Werke I, S. 70

⁸⁸² Vgl. auch zu Folgendem: Jan Hermelink: *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, München 2011, S. 52-58, hier, S.53

⁸⁸³ Zitiert nach ebd. S. 54

wenn sie sich verabsolutieren würden. Aus dieser Perspektive wäre Mystik (im Sinn einer individuellen Religion) also eine Grundform, die untrennbar mit Kirche verwoben wäre.

Sowohl aus soziologischer als auch aus theologischer und auch aus historischer Perspektive ist dem zuzustimmen.

Aus soziologischer Perspektive: Das, was oben beschrieben wurde im Zusammenhang der Überlegungen zu unsichtbarer, individualisierter Religion⁸⁸⁴, unterstützt die Sichtweise, dass es in und neben der kirchlichen Verfasstheit flüssige, persönliche und innerliche Formen von Religiosität gibt, die dem dritten Typus von Kirche nach Troeltsch entsprechen.

Aus theologischer Perspektive: Das hier skizzierte Verständnis von Mystik erscheint als eine stimmige Beschreibung des kirchlichen Lebens in der Nachfolge Christi: eine auf eine erfahrbare Begegnung mit Gott ausgerichtete Bemühung, ledig und vrî zu werden, um aus dieser immer neuen Begegnung zu lernen im Gegenüber Gottes sunder warumbe zu leben. Aus historischer Perspektive: Der These einer untrennbaren Verbindung zwischen Mystik und Kirche ist zuzustimmen, da sich die Mystik wie ein – oft sehr verborgener – Unterstrom durch die Geschichte der Christenheit zieht. Allerdings ist in dieser Perspektive zu betonen, dass die Kirche immer auch versucht hat, sich von der Mystik zu distanzieren und sie zu bekämpfen.

Auch die evangelische Kirche – vor allem im Gefolge der dialektischen Theologie in ihrer Abgrenzung gegen die Mystik (historisch verständlich durch die Vereinnahmung der Mystik durch die NS-Ideologie und ihr nahestehender Theologie) – betrachtet die Mystik oft als ihr etwas Fremdes.⁸⁸⁵

Widerstände gegen Mystik gab es aber nicht nur in der dialektischen Theologie. Zum Beispiel ist der Mystik in der Aufklärung aber auch in bestimmten Formen lutherischer Orthodoxie mit großer Skepsis begegnet worden.

Aber es gibt auch die andere Seite: Eine anfängliche Nähe Luthers zur Mystik wird immer offensichtlicher.⁸⁸⁶ Auch andere bedeutende evangelische Theologen haben einen positiven Zugang zur Mystik finden können. Vor allem ist Paul Tillich zu nennen, der sehr viel differenzierter auf die Mystik blickt, als die meisten anderen protestantischen Theologen seiner Zeit. Kritisch betrachtet – und das ist für Tillich die klassische protestantische Sichtweise – gibt es die Bedeutung der Mystik als ein Weg der Selbst-Erlösung mit dem Ziel, „... das Endliche mit dem Unendlichen wieder zu vereinigen.“⁸⁸⁷ Dieser Weg ist aber, wie alle anderen Wege der Selbst-Erlösung zum Scheitern verurteilt und gehört zur Zweideutigkeit der Religion.⁸⁸⁸

In ihrer wesentlichen Bedeutung ist für Tillich Mystik aber zentrales und positives Element jeder Religion. „Das Mystische als Kategorie ist identisch mit der Gegenwart des Göttlichen in jeder religiösen Erfahrung. In diesem Sinne ist das Mystische das Herz aller Religion. ... Das Mystische als „erlebte Gegenwart Gottes“ ist ein wesentliches Element

⁸⁸⁴ Vgl. 2.1.9.

⁸⁸⁵ Symptomatisch eine Äußerung des Präses der Rheinische Kirche Manfred Rekowski im Blick auf ein Tersteegen-Jubiläum: „Als Rheinländer ist Tersteegen einer von uns, als Mystiker eher keiner von uns.“ Vgl: <https://www.ekir.de/www/mobile/service/tersteegen-31297.php> - zuletzt aufgerufen am 20.01.2021

⁸⁸⁶ Vgl. Volker Leppin: Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther; und: Sven Grosse: Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie; und Berndt Hamm: Wie mystisch war der Glaube Luthers?; all in: Berndt Hamm, Volker Leppin (Hrsg.): Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007; und: Volker Leppin: Die fremde Revolution. Luthers mystische Wurzeln, München 2016

⁸⁸⁷ Paul Tillich: Systematische Theologie. Band II, Frankfurt 1984⁸, S. 93

⁸⁸⁸ Vgl. ebd. S. 89 ff

einer jeden Religion und hat an sich nichts mit Selbst-Erlösung zu tun.“⁸⁸⁹ Im dritten Band seiner Systematischen Theologie beschreibt er dann weiter das Wesen der mystischen Erfahrung als Überwindung der Subjekt-Objekt-Struktur. Er schreibt:

„Gerade das aber ist die mystische Erfahrung, nämlich die Erfahrung der Gegenwart des Ewigen im Zeitlichen. ... Jede Erfahrung des Göttlichen ist mystisch, weil sie den Zwiespalt zwischen Subjekt und Objekt transzendiert; und wo immer das geschieht, ist das Mystische als Kategorie vorhanden.“⁸⁹⁰

In dem Zusammenhang der Gegenverhaltensformen ist ein weiterer Punkt, den Tillich erwähnt, besonders erhellend. Neben der gerade erwähnten Dimension des Mystischen in jeder Religion als Erfahrung der Gegenwart Gottes, hat sie nach Tillich eine kritische Funktion. Sie hilft Formen der ‚Vergöttlichung‘ oder religiösen Überhöhungen weltlicher Gegenstände, Personen oder auch Machtstrukturen zu wehren, indem sie unmittelbar auf das Göttliche verweist. „Die Mystik kritisiert die dämonisch entartete sakramental-priesterliche Substanz, indem sie jedes Medium der Offenbarung entwertet und den Versuch macht, die Seele ohne ein Medium direkt mit dem Grund des Seins in Verbindung zu bringen.“⁸⁹¹ Er bezeichnet das ‚mystische Korrektiv‘ als notwendige kritische Funktion jeder Religion und Offenbarung - auch der christlichen, mit der nach Tillich letztgültigen Offenbarung.⁸⁹² Im Blick auf die Pastormacht – oder andere herrschende Mächte, die sich religiös legitimieren oder aber gebären – zeigt der Gedanke und die Terminologie Tillichs die Gefahr der dämonischen Entartung – oder das dämonische Gebaren. Genau dort setzt nach Tillich das kritische Potential der Mystik an.

Diese Differenzierung Tillichs ist hilfreich, die wesentliche Bedeutung von Mystik wahrzunehmen und dabei nicht die - mit Recht von Teilen der protestantischen Theologie kritisierten Gefahren - zu negieren.

Der Mystik ist die Erfahrung der göttlichen Gegenwart wesentlich und damit ist sie immer auch – geschätztes oder bekämpftes – Element von Kirche, in oder neben ihr.

Mystik darf also nicht elitär verstanden werden. Sie ist untrennbar mit Kirche und Gemeinde verbunden ist. Das bekannte Zitat von Karl Rahner scheint ein Orientierungszeichen gerade auch in der gegenwärtigen Situation von Kirche zu sein: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein ...“⁸⁹³

Und dieser Mystiker ist, so lässt sich präzisieren, geprägt von einer Praxis und Haltung, die ‚ledic und vrî‘ von den Anrufungen des Marktes oder irgendeiner anderen Macht, die sich gründet in der Erfahrung der Nähe Gottes und die sich so beschreiben lässt als eine Haltung und Praxis ‚sunder warumbe‘. Die kritische Mystik entlarvt dabei alle dämonisierte, religiös überhöhte Herrschaft.

⁸⁸⁹ Ebd. S. 92

⁸⁹⁰ Ders.: Systematische Theologie. Band III, Frankfurt 1984⁸, S. 278

⁸⁹¹ Ders.: Systematische Theologie. Band I, Frankfurt 1984⁸, S. 167

⁸⁹² Vgl. ebd. S. 168

⁸⁹³ Zitiert nach: Wolf-Friedrich Schäufele: Christliche Mystik, Göttingen 2017, S. 12

6.2.4. Eschatologie

Foucault schreibt:

„Im Grunde besteht die Art, die Rolle des Pastors zu disqualifizieren, darin, zu behaupten, daß die Zeit vollendet ist oder dabei ist sich zu vollenden, daß Gott wiederkehrt oder dabei ist wiederzukehren, um seine Herde zu versammeln. Er wird der wahre Hirte sein. Infolgedessen wird er, da er nun einmal der wahre Hirte ist, der kommt, um seine Herde zu versammeln – kann er die Pastoren, die Pastoren der Geschichte und der Zeit entlassen und ihm steht es jetzt zu, die Aufteilung vorzunehmen, es steht ihm zu, der Herde Nahrung zu geben, es steht ihm zu, sie zu führen. Entlassung der Pastoren, da ja Christus wiederkehrt.“⁸⁹⁴

Am Ende der Vorlesungsreihe nimmt Foucault noch einmal Bezug auf die Gegenverhaltensformen und geht dabei besonders auf die Eschatologie ein, um die Aktualität dieser Gegenverhaltensform anzudeuten.

Allgemein schreibt er, dass die Analyse der Gegenverhaltensformen gegen die Pastoralmacht auch auf die gegenwärtige Gouvernementalität angewendet werden kann.⁸⁹⁵ Er konkretisiert dann dieses, indem er eine Art ‚säkulare Eschatologie‘ skizziert, „... nach der die bürgerliche Gesellschaft über den Staat siegen wird...“ und die „... die Form des unbedingten Rechts auf den Umsturz, den Aufruhr, den Abbruch aller Gehorsamsbeziehungen, das Recht auf die Revolution annehmen wird.“⁸⁹⁶ Der Staat wird dann auch nicht mehr das Recht auf die Wahrheit haben, sondern der Besitz der „...Wahrheit über ihre Natur, über ihren Willen und über ihr Sollen ...“⁸⁹⁷ wird in dieser eschatologischen Zeit auf die Bevölkerung der gesamten Gesellschaft übergehen. Mit anderen Worten: Eine Eschatologie des Endes jeder Herrschaft.

Es ist evident, dass ein Werte- und Herrschaftssystem durch eine futurische Perspektive relativiert wird, wenn diese Zukunft eine ist, die als Gegenfolie zum status quo entworfen ist. Es ist jedoch genauer zu fragen und zu schauen, was Eschatologie ist und wie dieses Kommen, diese Umwandlung denkbar ist.

Es gibt Entwürfe ‚säkularer Eschatologien‘ – wie die von Foucault –, die von innerweltlichen Veränderungen hin zu einer kommenden Zeit ausgehen, konkreter: von Befreiungsprozesse, die sich aus der menschlichen Geschichte entwickeln. Gegen diesen optimistischen Blick auf die Entwicklung menschlicher Geschichte, gibt es leider gewichtige Argumente – oder andersherum: für diesen Optimismus gibt es in der Geschichte wenig Argumente.

Im letzten Jahrhundert haben vor allem einige jüdische Denker versucht, den Messianismus in der Verarbeitung der geschichtlichen Katastrophen der beiden Weltkriege und der Schrecken des Nationalsozialismus neu zu denken. Die geschichtlichen

⁸⁹⁴ Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, S. 310

⁸⁹⁵ Ebd. S. 509. Er schreibt im Blick auf die Eschatologie: „Die neue Geschichtlichkeit der Staatsräson schloß das Reich der letzten Tage aus, das Königreich der Eschatologie. Gegen dieses Thema ... werden sich Gegenbewegungen entwickeln, die gerade von dem Prinzip ausgehen, daß eine Zeit kommen wird, in der die Zeit erfüllt sein wird, die von dem Prinzip ausgehen, die Möglichkeit einer Eschatologie anzunehmen, einer letzten Zeit, einer Aufhebung oder einer Vollendung der geschichtlichen und politischen Zeit, einer Zeit, wenn Sie so wollen, wo die unbegrenzte Gouvernementalität des Staates angehalten und zum Stillstand gebracht wird.“, ebd. S. 510

⁸⁹⁶ Ebd. S. 511

⁸⁹⁷ Ebd. S. 511f

Erfahrungen haben es für sie unmöglich gemacht, von einer geschichtlichen Entwicklung auszugehen, die das Kommen des Messias vorbereitet. Vor allem Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem und Walter Benjamin – später dann Jacob Taubes – haben in diese Richtung gedacht. Jürgen Moltmann hat später diese Überlegungen in der Entwicklung seiner Eschatologie aufgenommen.⁸⁹⁸

Es scheinen in unserem Kontext vor allem die Überlegungen von Walter Benjamin hilfreich, besonders seine Gedanken aus der Gedankenskizze ‚Theologisch-politisches Fragment‘ von 1921⁸⁹⁹ und aus dem Text ‚Über den Begriff der Geschichte‘ von 1940⁹⁰⁰. In der deutlichen Ablehnung jeden Versuchs einer geschichtlichen Entwicklung, der dann eine Theokratie bilden könnte, betont Benjamin, dass das Reich Gottes „... nicht das Telos der historischen Dynamis ...“⁹⁰¹ sein kann. „Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden.“⁹⁰² Diese radikale Diastase von einer von Theologie geprägten Eschatologie – oder allgemein einer Eschatologie – und der historisch-politischen Gestaltung der Wirklichkeit widerspricht anscheinend erst einmal der These, dass die Eschatologie eine Gegenbewegung zu den realen Herrschaftsverhältnissen sein kann.

Benjamin hebt diese Diastase aber im zweiten Absatz des theologisch-politischen Fragments in eine paradoxe Beziehung auf, die er mit dem Begriff ‚mystische Geschichtsauffassung‘⁹⁰³ bezeichnet. Das Profane mit seinen Ordnungen hat nichts mit dem zu tun, was da kommen soll, bedingt es aber gleichzeitig. Benjamin schreibt:

„Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschen von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches.“⁹⁰⁴

Im Hintergrund steht zum einen die These, dass nach Benjamin die profane Ordnung sich an der Idee des Glücks orientiert (daher die Formulierung, dass das ‚Glückssuchen der freien Menschen‘ sich von der messianischen Richtung fortbewegt) und zum anderen die These, dass genau in diesem Glück alles Irdische seinen Untergang erstrebt und es auch dort findet. Genau das ist die messianische Natur des Weltlichen: das Vergehen. In dem Vergehen naht sich das Kommen und das Profane, Weltliche, Irdische ist im Vergehen, führt „... in die Ewigkeit eines Untergangs ...“⁹⁰⁵ Von daher kann Benjamin schreiben: „Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens.“⁹⁰⁶

In der Konsequenz dieses Gedankens ist nicht eine fatalistische Haltung der Gleichgültigkeit oder eine destruktive Haltung der Nekrophilie die Antwort, sondern eine, die offen ist für die Dekonstruktion der profanen Ordnung und hoffend auf das Kommende

⁸⁹⁸ Jürgen Moltmann: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 2016, vor allem S. 47-64

⁸⁹⁹ Walter Benjamin: Kairos. Schriften zur Philosophie. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Ralf Konersmann, Frankfurt a.M. 2007, S. 85f

⁹⁰⁰ Ebd., S.313-324

⁹⁰¹ Ebd. S. 85

⁹⁰² Ebd.

⁹⁰³ Ebd.

⁹⁰⁴ Ebd.

⁹⁰⁵ Ebd.

⁹⁰⁶ Ebd.

wartet, das von ganz wo anders kommt. In diese Richtung geht der letzte Abschnitt des späten Textes ‚Über den Begriff der Geschichte‘ aus dem Jahr 1940. Im Anhang B schreibt Benjamin zum Ende:

„Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.“⁹⁰⁷

Das ‚Eingedenken‘ öffnet für die Möglichkeit des Kommenden. Entsprechend ist eine solche, eingedenkende Haltung die, mit der die profane Ordnung relativiert und auch dekonstruiert werden kann, ohne dass sie in Richtung einer Theokratie gestaltbar wird. Sie ist offen für das Kommende. Das Eingedenken ist nicht ein Konstruieren des Kommenden, sondern ein Dekonstruieren des Gegenwärtigen im Gedenken des Vergangenen, das von der Offenheit für das Kommende erzählt.

Jürgen Moltmann fasst seine Skizzen der Gedanken Rosenzweigs, Blochs, Scholems, Benjamins und Taubes zusammen als eine Öffnung neuer Perspektiven. Er sieht in ihren Überlegungen die Wiederentdeckung der Gegenwart als Augenblick, der aus dem Fluss der Zeit ragt, in dem eine andere Zeit einbricht. So geschieht eine Veränderung der Fragerichtung nach der Vollendung der Geschichte hin zur der nach ihrer Erlösung. Diese ist zu verstehen wie ein erlösendes und befreiendes Aufleuchten.

Er schreibt: Die „... Erfahrung des zeitaufhebenden Augenblicks ist die Erlösung der Zukunft aus der ‚Gewalt der Geschichte‘.“⁹⁰⁸ Diese Gewalt der Geschichte beschreibt er dann als Gewalt der Mächtigen, die sich im Zwang zum Fortschritt zeigt. Es gilt dann:

„Die messianische Interpretation versteht den ‚Augenblick‘, der die Zeit unterbricht und im Fortschritt einhalten lässt, als Kraft der ‚Umkehr‘. In ihm wird eine andere Zukunft erkennbar. ... Die messianische Zukunft Gottes gewinnt Macht über die Gegenwart ... Der Weg wird frei für alternative Entwicklungen. Das nenne ich die Erlösung der Zukunft aus der Gewalt der Geschichte im Kairos der Umkehr.“⁹⁰⁹

Das zentrale Charakteristikum des messianischen Augenblicks wäre also nach Moltmann eine Unterbrechung der Zeit und ein Einhalten des Fortschritts.

Einer der wohl bekanntesten Texte von Benjamin aus dem Jahr 1940 beschreibt das Problem des Fortschritts eindrücklich:

„Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken

⁹⁰⁷ Ebd. S. 323f

⁹⁰⁸ Jürgen Moltmann: Das Kommen Gottes, S.64

⁹⁰⁹ Ebd.

und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“⁹¹⁰

In diesem Bild wäre dann der messianische Augenblick - im Sinn Moltmanns verstanden als Moment der Erlösung aus der Gewalt der Geschichte, die sich im Zwang zum Fortschritt konkretisiert, - ein momenthaftes Erstellen des Sturmes, das dem Engel der Geschichte ermöglichen würde, die Flügel wieder etwas zu schließen um sich - zumindest in dem Moment - in Richtung des Paradieses zu bewegen.

Wird dieses ‚Paradies‘ mit konkreten politischen und geschichtlichen Werten verknüpft wird es jedoch problematisch, da darin wieder neue Herrschaftsansprüche schlummern, die theologische – oder philosophisch - überhöht werden. Es ist nicht davon auszugehen, dass Benjamin sich in diesem späten Text von seinen oben zitierten Gedanken aus dem ‚Theologisch-politischen Fragment‘ aus dem Jahre 1921 distanzieren wollte. Wenn man diese beiden Texte zusammendenkt, würde es bedeuten, dass sich nie aus dem Profanen mit seinem Zwang zum Fortschritt – aber auch nicht aus dem Profanen als rückgewandtem Gegenentwurf zum Fortschritt - eine Art theokratisches Paradies errichten lasse oder erreichen ließe.

Dies bedeutet aber, dass die Gedanken Foucaults zu der Möglichkeit einer ‚säkularen Eschatologie‘ als einer Vollendung der geschichtlichen Zeit kritisch zu sehen wären. Die Pointe einer messianischen Eschatologie liegt eben nicht in einem Gegenüber von jetzt und dann mit der Forderung, dass das Jetzt durch die göttlichen (oder humanistischen, kommunistischen oder was auch immer ...) Werte und Ziele eines Danns zu korrigieren und im Widerstand zu entfalten sind. Die Pointe liegt stattdessen darin, dass das ‚Jetzt‘ jetzt schon vom Messianischen, das im Gegenüber zu allem Profanen zu denken ist, durchdrungen ist, und von daher ein anderes Verhalten, ein ‚Anders-anders-sein‘ auch unter subtilen Herrschaftsformen möglich wird. Mit den Worten Benjamins: Es geht darum die Gegenwart zu begreifen mit Hilfe eines Begriffes „... der Gegenwart als der ‚Jetztzeit‘, in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind.“⁹¹¹ Die lineare Abfolge der Zeit von einer zu überwindenden Gegenwart zu einer erstrebten Zukunft wird hinterfragt durch ein Zeitverständnis, in der in der Gegenwart eine ganz andere Gegenwart schon immer eingewoben ist und momenthaft, ‚augenblicklich‘ aufleuchtet.

Giorgio Agamben konkretisiert diesen Gedanken in seinem Buch „Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief“⁹¹². In diesem Buch paraphrasiert er den ersten Vers des Römerbriefes.

Agamben ist der Überzeugung, dass das Denken des Paulus durch und durch messianisch geprägt ist, und vermutet, dass auch Benjamin in seinen Überlegungen zum Messianismus von Paulus beeinflusst war.⁹¹³ Dabei ist sein Interesse kein rein akademisches oder gar exegetisches, sondern er sieht in der messianischen Fragestellung des Paulus einen hochaktuellen Gegenwartsbezug: „Was bedeutet es, im Messias zu leben, was ist das messianische Leben? Und welche Struktur besitzt die messianische Zeit? Diese Fragen, die

⁹¹⁰ Walter Benjamin: Kairos, S. 317

⁹¹¹ Ebd. S. 323

⁹¹² Giorgio Agamben: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt am Main 2012⁴

⁹¹³ Er sieht sich da in einer Linie mit Taubes, der auch einen paulinischen Einfluss bei Benjamin in Erwägung gezogen hat. Vgl. ebd. S. 155

die Fragen des Paulus sind, müssen auch die unseren sein.“⁹¹⁴ Die Terminologie Benjamins leicht verändert aufnehmend betont er am Ende seines Buches noch einmal die dringende Aktualität der messianischen Fragen, indem er postuliert, dass die paulinischen Briefe und die oben erwähnten Thesen Benjamins über den Begriff der Geschichte, die er beide als die ‚höchsten messianischen Texte unserer Tradition‘ wertschätzt, eine Konstellation bilden, die „... gerade heute das Jetzt ihrer Lesbarkeit erfährt.“⁹¹⁵

Agamben versteht wie Benjamin das Messianische nicht als ein Geschehen am Ende der Zeit, sondern als eine Zeit, die in unsere Zeit eingewoben ist. Er verweist auf die ursprüngliche Bedeutung des von Paulus zentral genutzten Begriffes *παρουσία*, das eigentlich so viel wie Anwesenheit bedeutet, ganz wörtlich, abgeleitet von *παρά-ουσία*, Neben-Sein.⁹¹⁶

Die Parusie Christi ist seiner Überzeugung nach für Paulus entsprechend nicht ein Geschehen am Ende der chronologischen Zeit, sondern eine Zeit, die neben der chronologischen Zeit ist. Dabei ist aber darauf zu achten, dass diese messianische Zeit nicht einfach als eine Art zeitlicher Nebenstruktur zu verstehen ist, sondern dieses ‚Neben-Sein‘ ist gleichzeitig ein ‚In-Beziehung-Stehen‘. „Die messianische Anwesenheit ist neben sich selbst, weil sie, ohne je mit einem chronologischen Zeitpunkt zusammenzufallen oder ihm hinzugefügt zu werden, ihn gleichwohl ergreift und ihn im Inneren zur Vollendung bringt.“⁹¹⁷

Dieser indikativischen Beschreibung fügt er etwas später unter Rückgriff auf Tyconius eine imperativische hinzu, wenn er ausführt, dass das „... messianische Jetzt jede Zeit ...“ betrifft und „... das Messianische nicht das chronologische Ende der Zeit, sondern die Gegenwart als Forderung nach Vollendung ...“⁹¹⁸ ist.

Aber was ist das für eine Forderung nach Vollendung? Es ist erst einmal eine Forderung, die eine genuine Forderung von der Kirche und an die Kirche ist, da sie in der Kirche liegt, da nach Agamben gilt: „... die ekklesia, die messianische Gemeinschaft, ist für Paulus wörtlich die Gesamtheit der klesis, der messianischen Berufungen.“⁹¹⁹ Wenn aber nun der Kirche ihrem Wesen nach vor allem eine messianische Berufung zugrunde liegt, dann ist das Messianische und damit auch die oben zitierte Forderung ihre notwendige Grundstruktur. Das messianische Leben löst aber aus dem gewöhnlichen Leben so heraus, wie die messianische Zeit nicht mit der chronologischen Zeit in eins fällt, sondern sich in ihr entfaltet, um sie zur Vollendung hin zu verwandeln. „Messianisch sein, im Messias zu leben, bedeutet die Enteignung jedes juristisch-faktischen Eigentums in der Form des Als-ob-nicht...“⁹²⁰ Das paulinische *ὥς μὴ* (vgl. 1. Kor. 7,29-32) versteht Agamben als eine Widerrufung jeder Berufung⁹²¹, also als eine Aufhebung - oder zumindest eine Relativierung - jedes geltenden status quo, jeder Ordnung und Regelung, jedes Machtverhältnisses. Das Messianische ist eine Art Gegenraum im realen Raum, der alles relativiert und in Frage stellt, ohne es aufzuheben. Agamben formuliert: „Das messianische Ereignis – das sich für Paulus mit der Auferstehung schon ereignet hat - ... ist ἐν τῷ νῦν

⁹¹⁴ Ebd. S. 29

⁹¹⁵ Ebd. S. 162

⁹¹⁶ Vgl. ebd. S. 84

⁹¹⁷ Ebd.

⁹¹⁸ Ebd. S. 90

⁹¹⁹ Ebd. S. 33

⁹²⁰ Ebd. S. 37

⁹²¹ Vgl. ebd. S. 34

καρπῷ anwesend als Widerrufung jeden weltlichen Zustands, die diesen von sich selbst befreit, um seinen Gebrauch zu ermöglichen.“⁹²²

Die Ordnungen und Zustände werden also nicht durch neue Ordnungen oder neue Zustände ersetzt, sondern unwirksam gemacht und dadurch zum reinen Gebrauch befreit. Mit anderen Worten: die messianische Existenz lebt in einem Raum, in dem die Machtstrukturen und Machtansprüche keine Geltung haben, nicht weil sie bekämpft werden und durch andere Strukturen ersetzt werden, sondern weil sie schlicht unwirksam sind. Durch ihre Unwirksamkeit aber können sie benutzt, gebraucht werden, ohne dass sie Macht hätten und vereinnahmen könnten.

Aus diesen Gedanken wird deutlich, warum die oben erwähnte ‚eingedenkende Haltung‘ Benjamins, keine theokratische Gegenordnung entwerfen muss und darf, sondern ermöglicht, dekonstruktiv und frei das Bestehende zu gebrauchen, ohne in die Fallen der Macht zu tappen und sich zu verlieren. Das ‚Anders-anders-Sein‘ erhält hier eine Kontur jenseits der konkreten Handlungsanweisung eines Anit-neoliberalen-Programms.

Trotz dieser Grundhaltung des ‚Nichtbekämpfens‘ der herrschenden und beherrschenden Strukturen und stattdessen ein ‚einfaches‘ Unwirksammachen durch eine Existenz in einem Raum, in dem diese Strukturen keine Macht haben, ist die profane Macht nach Paulus aus der Sicht Agambens dennoch eine Art Antipode zum Messianischen. In der Analyse des Begriffes κατέχων aus 2. Thess. 2,3-9 arbeitet er heraus, dass dieses κατέχων für Paulus die Kraft ist, die die Enthüllung des Geheimnisses verhindert. Konkret hat Paulus wohl das Römische Reich im Blick aber auch jede andere Macht ist laut Agamben in diesem Begriff zu fassen. „Die Enthüllung des Geheimnisses bedeutet, dass in der messianischen Zeit die Unwirksamkeit des Gesetzes und die substantielle Illegitimität jeder Macht ans Licht treten.“⁹²³ Die Macht oder Mächte dieser Welt sind also die Gegenspieler, die verhindern, dass das Messianische und damit ihre eigene Substanzlosigkeit und Ungültigkeit offen wird.

Dementsprechend scheint es sinnvoll, von einem notwendigen Widerstand zu sprechen, der gefordert ist. Nur ist dieser Widerstand nicht als ein Kampf zu verstehen, sondern als eine Art Gelassenheit, die sich nicht versklaven lässt, die Machtansprüche erkennt und verneint, indem sie ihnen keine Macht zugesteht. Gebrauchen statt besitzen und benutzen, statt sich zu unterwerfen.

Kirche und Eschatologie bzw. Messianismus scheinen in unserer Zeit aber weit voneinander entfernt zu sein. Eschatologie spielt in der Theologie nur eine Randrolle und taucht in der kirchlichen Praxis und Wirklichkeit eigentlich gar nicht auf. Man kann von einer Eschatologievergessenheit der Kirche sprechen. Wenn aber die Analysen der paulinischen Texte durch Agamben nicht gänzlich von der Hand zu weisen sind, dann ist deutlich, dass eine Kirche, die eigentlich ihrem Wesen nach nur als eine messianische Kirche zu verstehen ist, wenn sie Kirche des Christus – also des Messias – sein will, sich selbst verliert oder verloren hat, wenn sie das Messianische in sich verliert oder verloren hat.

⁹²² Ebd. S. 55

⁹²³ Ebd. S. 125

6.2.5. Askese

Askese ist die von Foucault genannten Gegenverhaltensformen, die heute am befremdlichsten erscheint, besonders im protestantischen Kontext. Wie kann Askese verstanden werden, dass sie eine befreiende, widerständige Kraft gegenüber den neoliberalen Zumutungen entfaltet?

Es scheint hilfreich, etwas ausführlicher zu schauen, wie Foucault Askese versteht. Im Kontext der Askese als Gegenverhaltensform führt er aus, dass er gegen die erste Assoziation, die in ihr eine wesentliche Haltung des Christentums in Abgrenzung zu antiken Religionen sieht, in der Askese eine Verhaltensform zu findet, die im Widerspruch zum Gehorsam steht und daher auch unvereinbar mit der Organisation von Macht ist.⁹²⁴ Das liegt seiner Auffassung unter anderem daran, dass Askese eine Übung ist, in der der Asket Führer seiner selbst ist mit dem Ziel einer ἀπάθεια⁹²⁵, in der er eine Herrschaft sieht, die der Asket „... über sich selbst ausübt, über seinen Körper, über seine eigenen Leiden.“⁹²⁶ Weil aber die Strukturen von Gehorsam und Askese „...zutiefst verschieden sind...“⁹²⁷ und Gehorsam die wesentliche Forderung der Pastormacht ist, liegt in der Askese ein Instrument gegen die Pastormacht. Zugespitzt formuliert er:

„Das Christentum ist keine asketische Religion. Das Christentum ist in dem Maße, wie es das Pastorat ist, das es charakterisiert, und was seine Machtstrukturen anbelangt, das Christentum ist grundlegend anti-asketisch und die Askese ist im Gegenteil ... eine Art Verkehrungselement, mit dessen Hilfe eine gewisse Anzahl von Themen der christlichen Theologie oder der religiösen Erfahrung gegen diese Machtstrukturen verwendet werden.“⁹²⁸

Um zu verstehen, was er damit genauer meint und um zu erkennen, ob und wie Askese unter den heutigen Bedingungen eine Gegenverhaltensform im Gegenüber zu den herrschenden Machtstrukturen sein kann, ist es notwendig, über diesen Abschnitt der Vorlesungen hinaus, weitere seiner Gedanken zur Askese zu betrachten.

Einige Jahre später - in den letzten beiden Vorlesungsreihen vor seinem Tod - stellt Foucault die Arbeit an dem Begriff der παρρησία ins Zentrum seiner Gedanken. Das ‚Wahrsprechen‘ – so die wörtliche Bedeutung – ist für ihn grundlegend für die Selbstkonstitution des Subjekts. Es handelt sich dabei nicht nur um den sprachlichen Akt einer Veridiktion, sondern die παρρησία „... ist eine Einstellung, eine Seinsweise, die mit der Tugend verwandt ist, eine Art und Weise zu handeln.“⁹²⁹ Es geht nicht nur um Diskurs, sondern um Lebenspraxis. Nicht nur die Wahrheit zu sprechen, sondern sie zu leben ist der Imperativ, der in diesem Begriff steckt. Die παρρησία ist eine Lebensform, die sich der Wahrheit verpflichtet weiß und sie mutig lebt.

Die antiken Kyniker erscheinen Foucault in diesem Kontext besonders beachtenswert: Im Kynismus findet er eine Form der Philosophie, die das Wahrsprechen und die Lebensweise direkt miteinander verbindet.⁹³⁰ Er schreibt: „... der Kynismus macht aus dem Leben, aus

⁹²⁴ Vgl. Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, S. 297

⁹²⁵ Vgl. ebd. S. 298

⁹²⁶ Ebd. S. 299

⁹²⁷ Ebd. S. 300

⁹²⁸ Ebd. S. 301

⁹²⁹ Michel Foucault: Der Mut zur Wahrheit, Berlin 2012, S. 31

⁹³⁰ Vgl. ebd. S. 218

der Existenz, aus dem bios das, was man eine Alethurgie, eine Manifestation der Wahrheit nennen könnte.“⁹³¹ Mit anderen Worten: Es geht im Kynismus für ihn darum, authentisch und offen die Wahrheit zu leben. Dabei begibt sich der Kyniker bewusst in eine Alternative zu dem, was in der Gesellschaft allgemein als das wahre und gute Leben verstanden wird. Das Prinzip des Kynismus besteht nach Foucault gerade darin, „...“, dass das wahre Leben ein anderes Leben ist.“⁹³² Entsprechend besteht die Aufgabe der kynischen Veridiktion darin, „... alle Menschen, die kein kynisches Leben führen, an diese Lebensform zu erinnern, die das wahre Leben ist.“⁹³³ Die kynische Lebensform ist signifikant aber von der Einübung einer radikalen Armut geprägt. Das wahre Leben ist ein Leben in Armut.⁹³⁴

In diesem Zusammenhang beschäftigt er sich dann auch mit der Askese oder der Asketik. Das griechische Wort ἄσκησις bedeutet schlicht ‚Übung‘. Foucault schreibt:

„Keine Kunst, keine berufliche Fähigkeit lässt sich ohne Übung erwerben; auch die Kunst des Lebens, die techné tou biou kann man nicht lernen ohne die askésis, die als Übung seiner selbst durch sich angesehen werden muss.“⁹³⁵

Askese ist das zentrale Element einer ethischen παρηγορία⁹³⁶ und bezeichnet den Übergang von einer durch herrschende Machtverhältnisse geformten Konstituierung des Selbst zu einer ethischen Form der Selbstsorge.⁹³⁷ In der befreienden Abkehr von der Fremdregierung ist die Askese die Praxis der Einübung der Selbstregierung.

„Askese ist die Arbeit an sich, die Selbstformungstätigkeit, die nicht von einem Gesetz oder einer religiösen Vorschrift den Individuen auferlegt wird, sondern aus einer Entscheidung, sich um sich selbst zu kümmern, resultiert.“⁹³⁸

Askese ist für Foucault eine Praxis der Freiheit⁹³⁹, da für ihn Befreiung und Askese verbunden sind.

Daher sind in seiner Sicht die Strukturen von Gehorsam und Askese widersprüchlich.

Die Engführung des Begriffes der Askese von einem weiten Verständnis als Einübung in eine Lebensform der Wahrheit zu einem engen Verständnis der Einübung des Verzichtes auf verschiedenen Ebenen hat damit zu tun, dass das wahre Leben immer auch gesehen wurde als eine andere Form des Lebens. Das eigentlich wahre Leben - u.a. in der Sicht des Kynismus - ist ein Leben der souveränen Unabhängigkeit und in der Konsequenz davon ein Leben der Freiheit von allem, auch von den eigenen Bedürfnissen. Das wahre Leben ist in dieser Perspektive also ein Leben als Gegenentwurf zu dem von den meisten erstrebten Leben des Wohlstands und des Besitzes.

Historisch bildet sich im Übergang von der heidnischen zur christlichen Askese eine weitere Verschiebung des Verständnisses von Askese heraus. In seiner allerletzten

⁹³¹ Ebd. S. 227

⁹³² Ebd. S. 405

⁹³³ Ebd. S. 406

⁹³⁴ Vgl. ebd. S. 333

⁹³⁵ Zitiert nach: Wilhelm Schmid: Auf der Suchen nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt am Main, 2016⁴, S. 261

⁹³⁶ Vgl. Wilhelm Schmid: Auf der Suchen nach einer neuen Lebenskunst, S.65 f

⁹³⁷ Vgl. ebd. S. 261

⁹³⁸ Ebd. S. 263

⁹³⁹ Vgl. ebd. S. 265

Vorlesung, die er vor seinem Tod hält, beschreibt er die Veränderungen, die sich im Verständnis des Begriffes *παρρησία* im Christentum ergeben haben, die wiederum mit den Verschiebungen des Verständnisses der Askese verbunden sind.⁹⁴⁰ Das Thema der *παρρησία* als dem Mut, trotz aller Bedrohung die Wahrheit zu sagen, wird im Christentum in einem ersten Schritt verbunden mit dem Thema des Glaubens und Vertrauens auf Gott und zwar derart, dass dieser Mut in dem Vertrauen in Gott wurzelt.⁹⁴¹ Dann aber erfolgt ein weiterer Schritt: „Das Thema *parrhesia* als Vertrauen wird durch das Prinzip eines zitternden Gehorsams ersetzt ...“⁹⁴². Ab dem 4. Jahrhundert beginnt zudem nach Foucault ein Prozess, in dem auch die Askese in die sich ausbauenden Macht- und Autoritätsstrukturen der Kirche eingebaut wird. Das Gegenüber Gottes wird nur über die Vermittlung der kirchlichen Strukturen erfahrbar und aus einer asketischen Selbstregierung wird eine Fremddregierung durch das Instrument der geforderten Askese, da das Selbst sich nur noch misstrauisch begegnen darf und den pastoralen Machtträgern dagegen gehorsam sein muss.⁹⁴³

Foucault sieht dann zwei Pole im Christentum, die einander gegenüberstehen und widersprechen. Auf der einen Seite ist das, was er den *parrhesiastischen* Pol des Christentums nennt, den er in der mystischen Tradition findet und der sich gründet auf einem Verständnis der *παρρησία*, das im Vertrauen auf Gott wurzelt. Auf der anderen Seite ist ein *anti-parrhesiastischer* Pol – ohne Vertrauen aber voller Misstrauen gegenüber sich selbst und voller Furcht vor Gott – den er in der asketischen Tradition des Christentums begründet sieht.⁹⁴⁴ Es ist wichtig festzuhalten, dass in dieser Verwendung des Begriffes ‚asketisch‘ die Askese gemeint ist, die - durch die Verbindung mit dem Prinzip des Gehorsams⁹⁴⁵ einem anderen gegenüber - quasi in das Gegenteil dessen verkehrt wurde, was Askese ursprünglich bedeutet. Eine Praxis der Freiheit wurde durch das Prinzip des Gehorsams zu einer Praxis der Unterdrückung.

Interessanterweise findet sich ein Verständnis der Askese als Praxis der Freiheit auch bei Rudolf Böhren.⁹⁴⁶

Auch für Böhren ist Askese untrennbar mit der Freiheit verbunden. Er schreibt: „Askese hält die Freiheit aus, geht in der Freiheit weiter und versagt sich der Rückkehr zu den ägyptischen Fleischtöpfen.“⁹⁴⁷ Auch er grenzt sein Verständnis von Askese deutlich von dem ab, was allgemein mit Askese konnotiert wird, auch wenn er daran festhält, dass Askese Verzicht bedeutet. „Man könnte ... Askese als Verzicht definieren: Ich verzichte, bestimmte Möglichkeiten, die das Leben bietet zu verwirklichen. ... Ich verzichte auf bestimmte Möglichkeiten und entscheide mich für ein oder mehrere andere Möglichkeiten.“⁹⁴⁸ Dieses sehr weitreichende Verständnis bedeutet, dass jede Entscheidung, die ein Mensch trifft, ein asketisches Element enthält. Der Gefahr einer so weiten Definition, durch die Weite jede Kontur zu verlieren und damit die Bedeutung des Wortes zu verlieren, entgeht Böhren, indem er dann doch einen etwas engeren Wortsinn

⁹⁴⁰ Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit*, Berlin 2012, S. 396ff

⁹⁴¹ Vgl. ebd. S. 425 ff

⁹⁴² Ebd. S. 428

⁹⁴³ Vgl. ebd. S. 428 f

⁹⁴⁴ Vgl. ebd. S. 433f

⁹⁴⁵ Vgl. ebd. S. 413

⁹⁴⁶ Rudolf Böhren: *Fasten und Feiern. Meditationen über Kunst und Askese*, Neukirchen-Vluyn, 1973. Mir ist nicht bekannt, ob Böhren bei seinen Referaten, die er im Oktober 1972 hielt, die Gedanken Foucault zur Kenntnis genommen hatte, oder ob - sicher unwahrscheinlicher - Foucault die Referate Böhrers gelesen hat. Die Nähe der beiden Positionen ist in jedem Fall überraschend.

⁹⁴⁷ Ebd. S. 77

⁹⁴⁸ Ebd. S. 67

gebraucht. Außerdem unterscheidet er zum einen zwischen freiwilliger und erzwungener Askese und zum anderen kritisiert er den Missbrauch der Askese.

Die gesellschaftliche Ordnung mit ihren Normen und Regeln⁹⁴⁹, die Arbeitswelt⁹⁵⁰ und ganz allgemein „... unsere Kultur- und Konsumwelt“ stecken voller - oft unbewusster - asketischer Forderungen, deren Umsetzung erzwungen ist. Bohren greift Luthers Kritik an der Askese auf, die als Leistung verstanden mörderische Konsequenzen hat.⁹⁵¹ Diese Kritik gilt es aber nicht nur, wie Luther es macht, auf die mönchische Askese anzuwenden, sondern auch auf die - ‚protestantische‘ - ‚innerweltliche Askese‘ eines Arbeitsethos, das vielerlei Verzicht fordert, um ökonomischen Gewinn zu bekommen. Nach Bohren verkehrt sich die Askese in etwas Destruktives, wenn sie sich selbst zum Ziel setzt⁹⁵² und als Selbst- oder Gruppenzensur⁹⁵³ das Leben eng macht.

In Abgrenzung zu diesen negativen Formen und Konsequenzen einer zu kritisierenden Askese entwirft er ein Verständnis von Askese, dass mit dem Thema Wiedergeburt und der Schönheit Gottes in Zusammenhang steht. Askese ist für Bohren Sendung und Reflex der Schönheit Gottes.⁹⁵⁴ Sie basiert auf Freiwilligkeit, ist mit Spiel und Kunst verbunden.⁹⁵⁵ Wie Foucault geht Bohren von der ursprünglichen Wortbedeutung ‚Übung‘ aus.⁹⁵⁶ Askese ist verstanden als eine Übung, eine Einübung in das Spiel der Freiheit, in die Kunst des Freiseins. „In der Askese wird der Mensch zum Künstler seiner selbst. Er selbst mit Leib und Seele und Geist wird nun zum Material, das der Mensch formt.“⁹⁵⁷

Auch hier ist die Nähe zu den Gedanken Foucaults deutlich. Für Foucault geht es immer wieder um die Ästhetik der Existenz⁹⁵⁸ und er schreibt: „Mir fällt auf, dass Kunst in unserer Gesellschaft zu etwas geworden ist, das nur Gegenstände, nicht aber Individuen oder das Leben betrifft. ... Aber könnte nicht das Leben eines jeden ein Kunstwerk werden?“⁹⁵⁹ Askese ist für beide die Arbeit, aus sich und seinem Leben ein Kunstwerk zu machen, eine Übung der Kunst zu leben, eine Einübung in die Lebenskunst.

Anders als Foucault haben Bohrens theologische Überlegungen zur Askese eine eschatologische Dimension. Er versucht, die Askese von dem neuen Sein, der vorausweisenden Neuschöpfung der Wiedergeburt her zu verstehen. In dieser Perspektive wird das Individuum aus der engen Verbundenheit mit dem Heiligen Geist zu einem „... Mitspieler im Spiel der Weisheit vor Gottes Angesicht. ... Wiedergeburt aber ist eine Geburt zu der Freiheit, die mit der Weisheit vor Gott spielt. Askese heißt Training im weisheitlichen Spiel.“⁹⁶⁰ Die Schönheit Gottes strahlt im Leben des Menschen auf und darin gründet für Bohren die Ästhetik der Existenz. „Askese wäre dann ein Schlüssel, der den Satz ‚Gott ist schön‘ aufschließen hilft. Askese wäre dann die Einübung dieses Satzes.“⁹⁶¹ Die Askese versucht, diese Schönheit Gottes in einer Ästhetik christlichen

⁹⁴⁹ Vgl. ebd.

⁹⁵⁰ Vgl. ebd. S. 74

⁹⁵¹ Vgl. ebd. S. 72 ff

⁹⁵² Vgl. ebd. S. 73

⁹⁵³ Vgl. ebd. S. 69

⁹⁵⁴ Vgl. ebd. S. 65

⁹⁵⁵ Vgl. ebd. S. 70f

⁹⁵⁶ Vgl. ebd. S. 70

⁹⁵⁷ Ebd. S. 79

⁹⁵⁸ Vgl. Wilhelm Schmid: Auf der Suchen nach einer neuen Lebenskunst, u.a. S. 280

⁹⁵⁹ Zitiert nach ebd. S. 304

⁹⁶⁰ Rudolf Bohren: Fasten und Feiern, S. 77

⁹⁶¹ Ebd. S. 66

Lebens sichtbar zu machen, sich einzuüben in die „... Kunst, Gott zu leben ...“⁹⁶² und ist in diesem Versuch immer entworfen auf das Kommende hin.⁹⁶³

Neben der Betonung der Verbindung von Freiheit und Askese und dem Verständnis von Askese als Gestaltungselement einer Lebens-Kunst taucht ein drittes Moment der Nähe zwischen den Gedanken Foucaults und Bohrens auf, wenn letzterer einen kurzen Ausblick gibt, was eine heute gebotene Form der Askese sein könnte. Neben dem materiellen Verzicht von Kirche im Sinne einer Einübung in die Armut fordert Bohren eine spirituelle Askese der Stille. Askese ist die „... Einübung in den Sonntag: einmal nicht mehr zu reden, sondern zu schweigen. Die Stille und das Schweigen auszuhalten.“⁹⁶⁴ In der Flut der Worte, auch – und vielleicht besonders – der Worte einer Kirche, die eine Kirche des Wortes ist, ist „... die erste Art des Fastens, die uns heute not tut, das Wort-Fasten.... Im Wort-Fasten allein ist das Wort zu finden, das notwendige, das wir verloren haben.“⁹⁶⁵ Und: „... ohne irgendeine Übung des Schweigens, ohne den Mut zur Stille, ohne die meines Erachtens ein Christenmensch seine Freiheit nicht findet ...“⁹⁶⁶ können Christinnen und Christen in einer „...sprachlosen und unter am Wortlärm leidenden Menschheit ...“⁹⁶⁷ nicht eine hilfreiche Antwort geben.

Auch für Foucault ist das Schweigen von großer Wichtigkeit. Das Fehlen einer Kultur der Stille erscheint ihm als ein zentrales Problem der heutigen westlichen Kultur. Er schreibt: „Ich bin dafür, die Stille als ein kulturelles Ethos zu entfalten.“⁹⁶⁸ Für ihn ist das Schweigen „... das Weiß des Grundes, die sichtbare Leere des Ursprungs, das farblose Aufglänzen des Raumes, aus dem die Worte kommen.“⁹⁶⁹

Askese ist aber gegen die hier skizzierten Positionen von Foucault und Bohren ein in weiten Teilen der kirchlichen Geschichte ein negativ konnotierter Begriff. Assoziationen wie Leibfeindlichkeit, Lebensfeindlichkeit, Strenge und auch Herrschaft sind mit diesem Begriff verbunden – auch theologiegeschichtlich: Askese als Mittel der Kirchenzucht, als Herrschaftsinstrument über sich selbst und andere.

Demgegenüber plädieren Foucault und Bohren dafür, die Askese als eine Einübung in die Freiheit für mich und andere zu verstehen.

Askese als Einübung in die Kunst eines selbstbestimmten Lebens ist eine Verhaltensform, die sich deutlich gegen die Anrufungen des Marktes stellt. Aber auch in einem engeren Sinn verstanden als ein Verzicht auf Konsum, ist Askese sehr deutlich im Widerstand zu dem Imperativ zu konsumieren, der dem Markt innewohnt. Die theologische Perspektive Bohrens, in der Askese eine Einübung in ‘die Kunst Gott zu leben’ ist, impliziert einen deutlichen Imperativ an ekklesiologische Überlegungen: Wenn Kirche Gott leben möchte, darf es nicht sein, dass sie sich anti-asketisch verhält - sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene.

⁹⁶² Ebd. S. 79

⁹⁶³ Vgl. ebd. S.81

⁹⁶⁴ Ebd. S. 83

⁹⁶⁵ Ebd. S. 84

⁹⁶⁶ Ebd. S. 86

⁹⁶⁷ Ebd.

⁹⁶⁸ Zitiert nach: Wilhelm Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 355

⁹⁶⁹ Zitiert nach: ebd. S. 354f

6.2.6. Fazit

Das Folgen der von Foucault am Rande erwähnten Begriffe zur Bezeichnung historischer Gegenverhaltensformen als Leitlinien einer theologischen Entfaltung hat dreierlei gezeigt. Zum einen ist deutlich geworden, dass alle 5 Gegenverhaltensformen nicht nur ein Verhalten gegen die mittelalterliche Pastormacht bildeten, sondern ebenso das Potential haben, auch heute Formen des Verhaltens gegen die herrschende Marktmacht des Neoliberalismus zu bilden.

Zum anderen zeigte sich, dass alle 5 Gegenverhaltensformen theologisch gegründete Verhaltensformen sind und als solche theologisch zu entfalten sind.⁹⁷⁰

Zum dritten aber erwies sich, dass Kirche heute mit allen 5 Gegenverhaltensformen ihre Probleme hat.

Foucault sagt, nachdem er die 5 mittelalterlichen Bewegungen des Gegen-Verhaltens kurz skizziert hat:

„Das heißt, dass das Christentum in seiner realen pastoralen Organisation keine asketische Religion ist, dass es keine Religion der Gemeinschaft, keine Religion der Mystik, keine Religion der Heiligen Schrift und dass es sicher keine Religion der Eschatologie ist.“⁹⁷¹

Auch wenn diese Kritik auf das Christentum als Religion nicht zutreffend erscheint, ist sie im Blick auf die realen Organisationen des Christentums – also die Kirchen, leider immer noch aktuell.

Wenn, wie oben entfaltet, die Kirchen - wie wir alle - den Wirkmächten neoliberaler Gouvernamentalität derart ausgesetzt ist, dass diese sie subtil beherrschen, lässt sich der oben zitierte Satz dann provokant zuspitzen dergestalt, dass Kirche in ihrer realen, neoliberal geprägten Organisation keine asketische Kirche, dass sie keine Kirche der Gemeinschaft, der Mystik, der Heiligen Schrift und sicher keine Kirche der Eschatologie ist.

Wenn es aber stimmt, dass eine oder die zentrale Triebfeder der Zumutungen, denen die Menschen heute ausgesetzt sind, die Herrschaft eines neoliberalen Kapitalismus ist, und wenn es weiter stimmt, dass diese Herrschaft gegen den Augenschein einer wachsenden Freiheit in eine Unfreiheit führt, dann wäre es gut, wenn eine Kirche der Freiheit dem etwas entgegensetzen würde. Es käme darauf an, in die Ekklesiologie, wie auch in die Pastoraltheologie das Gegen-ständige wesentlich einzuzeichnen.

Den Impuls Foucaults aufgreifend lässt sich dieses Einzeichnen näher bestimmen als ein Einzeichnen der Askese, der Mystik, der Gemeinschaft, der Heiligen Schrift und der Eschatologie in das Wesen der Kirche und des Pfarramtes in ihr. Kirche und Amt wären dann zu denken und zu konfigurieren als asketisch, mystisch, gemeinschaftlich, eschatologisch und an der Heiligen Schrift orientiert.

⁹⁷⁰ Einschränkung ist im Blick auf die Formen 'Gemeinschaft' und 'Askese' zu erwähnen, dass diese Verhaltensform nicht nur theologisch - sondern auch soziologisch bzw. philosophisch gegründet sind.

⁹⁷¹ Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, S. 311. Er präzisiert dann relativierend, dass die Elemente, in denen sich diese Bewegungen des Gegen-Verhaltens gründen, jedoch dem Christentum nicht äußerlich sind, sondern als 'Grenz-Elemente' diesem selbst einwohnen und die immer wieder aufgenommen werden können. Ebd.

Dazu sind die mit diesen Begriffen benannten theologischen Felder, die der Kirche selber einwohnen, von neuem in diese zu reimplantieren – oder genauer: durch neue Formierungen und Reformierungen stärker ins Zentrum sowohl der Selbstreflektion als auch der Selbstorganisation zu rücken, um als Kirche anders anders sein zu können. Auch die pastoraltheologischen Überlegungen sind dieser Linie folgend zu konfigurieren als eine gemeinschaftsbezogene, schriftorientierte, mystische, messianische und asketische Pastoraltheologie.

So unterschiedlich diese fünf theologischen Themenfelder der Gegenverhaltensformen auch sind, scheint es mir sinnvoll an dieser Stelle im Blick auf das später Folgende festzuhalten, dass ihnen allen doch etwas Verbindendens innewohnt: Es sind theologische (!) Felder, die sehr dezidiert in unterschiedlichen Formen und Kontexten auf eine *Öffnung* zu etwas Anderem ‚wesen‘ und weisen, etwas, das ein anderes Gegenüber zum hier und jetzt ist. Sie wirken nicht in erster Linie stabilisierend auf den status quo, sondern weisen auf ein ‚gegen-ständiges Anderes‘, das diesen status-quo in seiner Abgeschlossenheit öffnet. Dieses Öffnen zu dem Anderen findet sich in allen drei Ebenen der Zeit ebenso wie auf beiden Seiten des Dipols komunitär-individuell.

Im Blick auf die Vergangenheit bietet die Heilige Schrift – zumindest potentiell, je nach Gebrauch – eine Orientierung an dem, das - oder genauer hier: der - immer auch das / der Jenseitige ist und von dem die Tradition erzählt.

Mystik ist ein gegenwärtiger Zugangsweg zu dem Anderen, der gegenwärtig ist.

Eschatologie verweist auf das Andere / den Anderen, der kommt.

So wie Askese eher den Einzelnen in den Blick nimmt und als eine individuelle Einübung in eine andere Lebensform verstanden werden kann, verweist das thematische Feld der Gemeinschaft auf den Anderen in der Suche nach einem gemeinsamen singular-plural sein.

Diese Öffnung zu einem ‚Anders‘ in allen genannten theologischen Feldern der Gegenverhaltensformen scheint genau der Punkt zu sein, in dem das ‚Gegen‘ wurzelt. Dieses zentrale Element der Gegenverhaltensformen, das der Orientierung an – bzw. Öffnung zu – einem ‚Gegen-über‘, gilt es bei den Überlegungen zu einer möglichen, kritischen Pastoraltheologie im Blick zu behalten.

III Minimierung - Folgerungen für die Pastoraltheologie

Paul Tillich hat in seiner Beschreibung der Methode der Korrelation die Form der Frage mit der Form der Antwort und die Substanz der Antwort mit der Substanz der Frage verbunden. Noch einmal sei zitiert:

“The form of the questions, whether primitive or philosophical, is decisive for the theological form in which the answer is given. And, conversely, the substance of the question is determined by the substance of the answer. Nobody is able to ask questions concerning God, revelation, Christ, etc., who has not already received some answer. So we can say: With respect to man’s ultimate concern the questions contain the substance of the answer, and the answers are shaped by the form of the questions.”⁹⁷²

In zwei Richtungen ist nun diese Verbindung im Blick auf die Frage und die mögliche Antwort dieser Arbeit zu bedenken:

Was ist die Substanz, die bereits in der Frage liegt, die von der Substanz der zu gebenden Antwort bestimmt ist?

Und: Was ist die Form der Frage, die die Form der theologischen Antwort bestimmt?

Im Blick auf die Entwurzelung und Entbettung der Menschen heute - auch aus der christlichen Tradition - kann die in der Frage schon vorhandene theologische Substanz nur eine minimale sein.

Im Blick auf die Fluidität und die Fragmentierung der Lebenswirklichkeiten der Menschen ist die auch die Form der Frage nur eine minimale.

Ebenso kann dann der Verbindung von Frage und Antwort bei Tillich folgend, sowohl die Substanz als auch die Form der Antwort nur eine minimale sein.

Aufgrund der Weite der Ausgangsfrage dieser Arbeit, wie unter den gegenwärtigen Bedingungen das Pfarramt verantwortlich gelebt werden kann, und den dann erfolgten Weitungen, die die Lebenswirklichkeiten der Menschen und die Einbindung des Pfarramtes in die Kirche in den Blick genommen haben, ist die Komplexität des betrachteten Gegenstandes auf ein beachtliches Maß angewachsen, dass durch die Orientierungen und Einordnungen nicht vermindert sondern eher noch einmal vergrößert wurden. Das führt zu dem Problem, dass der Weg zum Minimalen der Form und Substanz der Antwort ein weiter ist.

Mir scheint es sinnvoll, diesen Weg zum Minimalen methodisch an der Frage entlang zu gehen: Was ist wesentlich? Der zu begehende Weg lässt sich so skizzieren:

Für die Pastoraltheologie ist wesentlich im Blick auf die strukturelle Einbindung die Ekklesiologie.

Für die Kirche, die in der Ekklesiologie theologisch bedacht wird, ist wesentlich als zentrale Praxis der Gottesdienst.

Für den Gottesdienst ist wesentlich als basale Haltung das Gebet.

Und auch im Blick auf das Gebet soll dann gefragt werden, was in ihm wesentlich ist.

⁹⁷² Ders.: “The Problem of Theological Method (1947), zitiert aus: Ders.: Ausgewählte Texte, S. 311; vgl. 1.2.

Oben⁹⁷³ wurde formuliert, dass die Frage eine Geste des Suchens in einem Raum der Atmosphären der Fluidität sei.

Ist die Form der Frage eine Geste, so hat nach Tillich die Form der Antwort auch eine Geste zu sein.

Es wird zu sehen sein, dass auf dem Weg der Minimalisierung entlang der Suche nach dem Wesentlichen das Gebet in einer Geste gründen könnte.

Vielleicht kann dann diese Geste des Gebets nicht nur die Form der Antwort der Theologie sein, sondern ebenso die theologische Substanz in sich tragen, die die Substanz der Frage der Lebenswirklichkeiten bestimmt in der irrenden Suche in den Atmosphären der Fluidität und Kontingenz – die Geste der Öffnung zu dem Anderen, die ein Anders-anders-Sein ermöglichen könnte.

7. Pastoraltheologie im Horizont einer kritischen Ekklesiologie

Das pastorale Amt ist ein Amt der Kirche. Entsprechend kann das eine nicht ohne das andere gedacht werden, wobei dem Bedenken der Kirche der Vorrang zu geben ist. Denn: Das Amt ist ein Amt der Kirche und die Kirche nicht eine Kirche des Amtes. Das Amt ist der Kirche zugeordnet, ja eingeordnet und entsprechend ist die Pastoraltheologie der Ekklesiologie nicht zur zuzuordnen, sondern in sie einzuordnen.

7.1. Ekklesiologie in Gottes Namen

Oben wurde folgende Bestimmung von Religion vorgeschlagen: Religion ist eine reine Immanenz zu etwas Anderem öffnende Erfahrung und solche öffnende individuelle wie auch gemeinschaftliche Haltung, Orientierung und Praxis.⁹⁷⁴ Das hat Folgen für das Verständnis der organisierten Form der christlichen Religion, der Kirche. Die Bewegung der Öffnung zu dem Anderen ist für sie zentral. Dieses Andere ist aber nicht etwas, was gehabt werden kann und das ist das entscheidende Grundmotiv.

Michel de Certeau schreibt:

„Es geht für jeden Christen, für jede Gemeinschaft und für das ganze Christentum darum, Zeichen dessen zu sein, was ihm oder ihr fehlt, wo immer die Frage nach dem Glauben oder nach Gott laut wird.“⁹⁷⁵

⁹⁷³ Vgl. 2.2.

⁹⁷⁴ Vgl. 2.1.9

⁹⁷⁵ Michel de Certeau: Der gründende Bruch, in: ders.: GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2008, S.180

Doch dieses Fehlen ist für de Certeau kein absolutes Fehlen, sondern ein Fehlen, das in seinem Fehlen nicht nur auf ein Anderswo verweist, sondern in dem das, was fehlt, auch da ist.

Es ist die zentrale Grundstruktur des abwesenden Anderen, der in seiner Abwesenheit gegenwärtig ist und sich in seiner Gegenwart entzieht. „Das Zugleich von Anwesenheit und Abwesenheit ist für de Certeau von zentraler Bedeutung.“⁹⁷⁶

Ähnlich schreibt Dietrich Zilleßen:

„Zur Religion gehört die Hingabe, gehört der Fundamentalismus des Herzens, die unmögliche Entscheidung für die Wahrheit (Geist Gottes) angesichts pluraler Wahrheiten. Zugleich gehört zur Religion ein Auszug, eine Trennung, weil jede Entscheidung ein Verrat ist. ... Religion will dem Geist Gottes entsprechen. Aber Gott hat keinen Namen, außer einem unnennbaren.“⁹⁷⁷

In der ‚unmöglichen Entscheidung‘ bindet sich der oder die Glaubende fest, hält sich fest an etwas, was sie nicht hat, und was ihr doch gegeben ist. Diese Grundstruktur macht Zilleßen an der Eigenart des Namens Gottes fest mit dem Paradox, dass er nicht ist, außer in seinem Sein als Nicht-Nennbarer.

Diese Grundstruktur der Art, wie sich Gott gibt, nämlich im Entzug, dass er nicht gehabt werden kann, wir seiner nicht hab-haft werden, ist zentral für die jüdisch - christliche Religion.

Damit wird der Theologie ein Moment der Demut, der Vorsicht, der Selbstbegrenzung eingeschrieben. Absolute Aussagen sind nicht möglich, weil sie das Absolute nicht haben kann. Der Glaube, den sie reflektiert, ist daher auch immer ein offener, suchender Glaube. Zilleßen hat dieses mit der treffenden Formulierung ausgedrückt, dass Glaube eine ‚zögerliche Entschiedenheit‘⁹⁷⁸ sei.

Auch wenn es schmerzlich ist, dass die Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach absoluten Sicherheiten damit nur gebrochen zu haben ist, liegt dieser notwendigen, religiösen und theologischen Demut und Zögerlichkeit etwas Befreiendes inne. Theologie weiß um die Grenzen des Möglichen, dessen, was man wissen kann, dessen wie Macht und Herrschaft legitimiert werden können. Jede Form von Wissens- und / oder Herrschaftsanspruch, die mit einem Absolutheitsmoment einhergeht, ist von daher theologisch zu relativieren und kritisieren. In unserem Kontext hier auch und gerade die subtilen Herrschaftsansprüche eines absoluten Marktes.

Zilleßen schreibt:

„Religion ... ist nicht an die Tauschökonomie gebunden, sondern an den unverfügbaren Anderen, dessen Gabe sie glaubt, annimmt. Der irritierende, befremdliche Fremde unterbricht die Ökonomie, weil in ihm ein Zweckloses, ein

⁹⁷⁶ Johanna Breidenbach: Das Gebet als metaphorischer Prozess. Die Erneuerung von Welt und Sprache bei Michel de Certeau und Günter Bader, Tübingen 2023, S. 129

⁹⁷⁷ Dietrich Zilleßen: Gegenreligion, S. 105. Etwas vorher schreibt er: „Wir können zwei Diskurse der Religion (mit J. Derrida) unterscheiden. Der eine Diskurs ist ein Diskurs der Bindung, der Verortung, der Hingabe (relegere); der andere ist ein Diskurs der Trennung, der Entwurzelung, des Entreißens (religare). (ebd.)

⁹⁷⁸ Ebd. S. 197

Bedeutungsloses, eine Leere, eine Stille aufscheint, die nicht einmal sichtbar und hörbar ist. Seine „Gabe“ ist der Einbruch von woandersher.“⁹⁷⁹

In diesem theologischen Vorbehalt gegen ein hab-bares und damit instrumentalisierbares Absolute liegt ein Befreiungspotential der Religion, das es Menschen ermöglicht, menschlich zu leben. „Humanität gründet in einer Religion, die auf dem Tabu des Absoluten besteht, damit Menschen menschlich leben. Gegenreligion.“⁹⁸⁰

Eine solche Gegenreligion ist theologisch zu bedenken. Was bedeutet es für die Theologie, wenn sie sich auf den Namen Gottes bezieht, der in seiner Eigenart dann auch die Eigenart der Theologie prägt? Und noch mehr: Was bedeutet es für eine Theologie, die nicht nur eine Theologie des Namens Gottes ist, sondern eine Theologie im Namen Gottes.⁹⁸¹ Denn das erste wird zwangsläufig zum zweiten, da das Bedenken und Besprechen des Namens schon immer auch den vergegenwärtigt, den der Name benennt – und sich damit zwangsläufig in den Raum seiner Gegenwart begibt, so entzogen diese auch sein mag.

Philipp Stoellger schreibt:

„Daher fällt es nicht ohne Grund so schwer, über Gottes Namen zu sprechen – weil man nicht nur ‚über‘ ihn sprechen kann, auch nicht nur ‚von‘ ihm, sondern nolens volens ‚zu‘ ihm und in seiner Gegenwart. Ist dieser Name doch nicht nur ein ‚Zeichen‘, mit dem ‚repräsentiert‘ wird und ‚referiert‘, sondern er ist von einer Prägnanz, die präsentiert, also vergegenwärtigt, von wem die Rede ist. ... Denn über Gott kann man nicht sprechen, ohne ihn zu nennen und damit anwesend werden zu lassen.“⁹⁸²

Folgt man dieser Linie, dann bedeutet das, dass Theologie treiben untrennbar mit Gebet verbunden ist, wenn sprechen und bedenken des Namens immer auch anrufen und ‚sich in eine Gegenwart begeben‘ bedeuten.⁹⁸³

Es bedeutet weiter, dass eine Theologie im Namen Gottes auch im Namen Gottes denkt und spricht, mit allen Problemen, die damit verbunden sind. Denn wer könnte sich anmaßen, im Namen eines Gottes zu sprechen, den er oder sie gar nicht hat? Aber genau das – in dieser Spannung – ist Aufgabe nicht nur der Theologie, sondern der Kirche und ihrer Amtsträger – in aller Demut und Selbstkritik. Sie sind dabei normativ Setzungen der Tradition verpflichtet, die allerdings ihrerseits nicht unhinterfragbar sind und an die Praxis einer christlichen Lebensform gebunden sind. Stoellger schreibt:

„Jedenfalls gelten die Formen des Sagens von ‚Wort und Sakrament‘ als kritisches Regulativ, um diejenige Differenz zu wahren, die im Protestantismus als ‚Exterinität‘ ausgezeichnet wird: als *verbum externum*, als fremdes Wort, über das

⁹⁷⁹ Ebd. S. 8

⁹⁸⁰ Ebd. S. 106

⁹⁸¹ Vgl. Günter Bader: Gott nennen: Von Götternamen zu den göttlichen Namen. Zur Vorgeschichte der Lehre von göttlichen Eigenschaften. Ionni Friderico Caprino sexagenario, amico sincerissimo, in Zeitschrift für Theologie und Kirche 86 (1989), S. 206-354; Vgl. auch Johanna Breidenbach: Das Gebet als metaphorischer Prozess, 280ff

⁹⁸² Philipp Stoellger: ‚Im Namen Gottes‘. Der Name als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff. In: Ingolf U. Dalferth, Philipp Stoellger (Hrsg.): Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name. Tübingen 2008, S. 250f

⁹⁸³ Trinitarisch gedacht, wäre das Beten im Namen Gottes denkbar als beten in Gott selber, in der Dynamik von Vater, Sohn und Heiligem Geist.

nicht abzustimmen ist und das nicht in der ‚eigenen Stimme‘ aufgeht – auch wenn es nicht ohne sie lebendig ist.“⁹⁸⁴

Das ‚Gegen‘ einer Gegenreligion ist also nicht nur das ‚Gegen‘ die Herrschaften eines status quo, sondern auch ein ‚Gegen‘ die eigene Religion, oder genauer: gegen das, was die in ihr Agierenden dafür halten.

Es bleibt die Fremdheit, die Notwendigkeit der Vorsicht und der Demut, Gottes nicht doch habhaft werden zu wollen. Denn das ist unmöglich und diese Unmöglichkeit wurzelt auch im Namen.

„Eine Unmöglichkeit ist und bleibt der Eigenname Gottes, sofern er nicht eine Möglichkeit des Begriffs darstellt. Darin ist die Möglichkeit exklusiv und negativ. Eine Unmöglichkeit ist er andererseits, sofern er zwar aus der Metapher hervorgeht, aber etwas anderes wird und ist der Metapher gegenüber. Sie ist der Namensgebung fähig, aber nicht des Eigennamens. Unmöglichkeit ist er schließlich für die Erzählungen, sofern sie von ihm leben – und er ihnen darin vorgegeben ist. Unmöglichkeit ist er daher nicht in einem allein negativen Sinn, sondern als Ermöglichung, die nicht selber eine Möglichkeit darstellt und daher auch nicht zur Disposition unserer Entscheidung steht. Einmal zur Sprache gekommen, ist und bleibt er offenbar eine irreduzible Figur des Dritten in widerständiger *Illéite*. Jener ist ein Anderer, anders als alle anderen, aber wie andere auch präsent in seinen Namen und darum in allem Sprechen gegenwärtig.“⁹⁸⁵

Entscheidend ist, dass Theologie im Namen Gottes mit diesem Anderen, der anders ist als andere Andere, der gegenwärtig ist in seiner Abwesenheit und sich in seinem Geben allem Habbaren entzieht, zu tun hat und in diesem Anderen zu treiben ist. Auch die Ekklesiologie ist als eine solche Ekklesiologie im Namen Gottes zu denken: Die Ekklesiologie einer Gegenreligion, eine Gegen-Ekklesiologie.

Es liegt die Vermutung nahe, dass diese ‚Gegenreligion‘ in ihrem ‚Gegen‘ mit den Feldern der ‚Gegen-Verhaltensformen‘ korrespondieren könnte und dass genau diese Grundstruktur der sich entziehenden Gegenwart Gottes die Grundstruktur auch diese theologischen Felder bestimmt. Oder anders herum: dass diese theologischen Felder wie ein Ausbuchstabieren der abwesenden Gegenwart Gottes zu bedenken sind.

Im Blick auf das Feld **Gemeinschaft** ist diese theologische Grundstruktur schon angedacht worden und somit die Darstellung der Verbindung zu diesem Feld vorbereitet: Esposito hat ausgeführt, dass Gemeinschaft als *com-munio* verstanden werden muss, als das Mit-, das cum eines *munus*.⁹⁸⁶ Was ist das *munus* dieser *communio sanctorum*, der kirchlichen Gemeinschaft?

⁹⁸⁴ Philipp Stoellger: ‚Im Namen Gottes‘, S. 283

⁹⁸⁵ Ebd. S. 285; Mit Wort *Illéite* bezieht sich Stoellger auf Emmanuel Lévinas. Dieser drückt mit dem Neologismus *Illéité* (da kaum übersetzbar in der deutschen Übersetzung: *Illeität*) die Fremdheit dessen aus, dessen Spur seiner Meinung nach alles ist, was wir haben können. Lévinas schreibt: „Das Profil, das die unumkehrbare Vergangenheit durch die Spur gewinnt, ist das Profil des ‚ille‘: Jener. Das Jenseits, aus dem das Antlitz kommt, ist die dritte Person. Das Pronomen *ille* drückt seine nicht ausdrückbare Unumkehrbarkeit genau aus, d.h. eine Unumkehrbarkeit, die sich schon aller Entbergung wie aller Verbergung entzogen hat, die in diesem Sinne absolut uneinnehmbar ist oder absolut, Transzendenz einer absoluten Vergangenheit.“ Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg 1992³, S. 229f

⁹⁸⁶ Vgl. 6.2.1.

Esposito versteht munus ursprünglich als Gabe, Pflicht, Aufgabe und sieht dabei diese subjektbezogen, also als Gabe, Pflicht, Aufgabe, ja Schuld der Teile der Gemeinschaft. Diese Gabe kann aber auch anders verstanden werden als die Gabe eines Anderen an die Gemeinschaft, eine gegebene Gabe, die für die Teile der Gemeinschaft zu einer empfangenen Gabe wird. Nicht das Subjekt hat die Gabe, Pflicht, Aufgabe des munus, sondern ein anderer, einer ‚von außen‘ gibt der Gemeinschaft, übernimmt die Aufgabe, sieht sich in der Pflicht.

Im Blick auf die Kirche ist theologisch dieses Gegebene als Gabe Gottes zu sehen, der sich selbst gibt. Das munus der *com-munio sanctorum* ist der dreieinige Gott: Gottes Sich-Geben in Erwählung und Befreiung seines Volkes, in Gebot und Prophetie, im Bund. Sein Sich-Geben in der Inkarnation, in Tod und Auferstehung Christi. Sein Sich-Geben in der Gegenwart des Heiligen Geistes.

Ist die Gemeinschaft der Kirche wesentlich gegründet in der Gabe der Gegenwart Gottes, in seiner Präsenz, so ist immer zu bedenken, dass diese Präsenz die Präsenz dessen ist, dessen Name ist: Ich bin, der ich bin.

Das aber heißt: So wie der Name, den Gott Mose nennt, ein Name ist, der nicht benennt im Sinne eines Habbaren, ein Name, der kein Name ist, ein unnennbarer Name, einer der sich entzieht, so ist das munus eine Gabe, die in ihrer Gabe sich entzieht. Die Gemeinschaft der Kirche ist kein Eigen, das man teilen kann, nicht eine geteilte Zugehörigkeit, nicht eine geteilte Vorliebe, nicht ein geteiltes Erlebnis - ja nicht einmal eine geteilte Geschichte oder, um es auf die Spitze zu treiben, ein geteilter Glaube. All das ist schön und gut, wenn man auf ein solches Gemeinsam blicken kann - aber es ist nicht das Wesen der Gemeinschaft und es birgt immer die Gefahr - vielleicht sogar Zwangsläufigkeit - der Abgrenzung und Ausgrenzung derer, die das nicht haben, die eine andere Zugehörigkeit, andere Vorlieben, andere Erlebnisse, andere Geschichte, oder eben einen anderen Glauben haben. Die Gemeinschaft der Kirche ist nicht ein solches Eigen, ein solches Haben, sondern immer nur im Empfangen einer Gabe, die nicht zu einem Gehabten, einem Eigen werden kann. Es ist eine Gabe, deren Präsenz immer mit einer Absenz verbunden ist. Es ist ein Geheimnis. Ihre Präsenz ist das Geheimnis.

Es geht um ein Empfangen, genauer um das Öffnen, um dieses munus als den Grund jeder kirchlichen Gemeinschaft zu empfangen.

Kirche kann das, was sie als Gemeinschaft ausmacht, nie haben, sondern immer nur leben, erleben, erfahren, empfangen. Wenn das so ist, dann ist die ihr entsprechende Haltung die der Öffnung für dieses, was sie nur erbeten und empfangen kann und dessen Präsenz immer geheimnisvoll mit einer Absenz verbunden ist. Das ist das munus ihrer Gemeinschaft als Aufgabe.

Faktisch gibt es aber Tendenzen zur Sicherung der Gemeinschaft, die das eigentlich nicht hab-bare, nicht kontrollierbare, nicht verfügbare Wesen ihrer selbst durch die Teilhabe an Surrogaten zu ersetzen. Das führt zu den oben erwähnten Formen der Ver-gesellung, zu Vereins- und Organisationsformen die Gemeinschaft in Form von Geselligkeit und die Funktionalität der Organisation sichern sollen.

Kirchliche Gemeinschaft in dem hier beschriebenen Sinn wäre nicht so sehr zu denken als ein kollektives Wir, sondern ein Bündel von Ich-Du-Beziehungen, die sich in ein einem geheimnisvoll gegenwärtigen und abwesenden Du gründen.⁹⁸⁷

⁹⁸⁷ Martin Buber schreibt: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an. Aus diesem Mittlertum de Du aller Wesen kommt die Erfüllung der Beziehung zu ihnen, und ihre Unerfülltheit.

Die Bewegung des Öffnens und Empfangens der Gegenwart bestimmt das Miteinander der Teile der Gemeinschaft. Es verhindert die Verschmelzung der Einzelnen zu einem exkludierenden Wir, die ‚Vergeselligung‘ und Vereinskultur der Kirche. Kirche ist dagegen mit den Worten von Zilleßen zu verstehen als „... die ‚Gemeinschaft ohne Gemeinschaft‘, die von woanders kommt, eine undefinierbare ‚spirituelle‘.“⁹⁸⁸

Auch der Tod ist in dieser Gemeinschaft getragen. Im Sich-Geben Gottes, gibt er sich in Christus in den Tod und dadurch den Tod in die Gemeinschaft hinein. Eine Liebe, die in den Tod geht und ihn durchschreitet zum Leben. Eine Liebe, die befähigt zu Lieben bis hinein in das Sterben der Anderen, von dem Blanchot redet.

Interessanterweise benutzt Blanchot in der oben zitierten Stelle⁹⁸⁹ den Begriff der Stellvertretung. Dieser Begriff ist theologisch konnotiert, besonders in der Verbindung mit dem Begriff Tod. Wenn Blanchot also von der ‚Stellvertretung im Sterben‘ schreibt, öffnen sich durch diese Begriffswahl theologische Felder und Verbindungen zum Sterben Christi werden assoziativ beim theologisch geschulten Leser geknüpft – auch wenn Blanchot das vielleicht so nicht intendiert hat. Dieser Linie folgend bekommt das Sakrament des Abendmahls eine besondere Bedeutung für die kirchliche Gemeinschaft. Sie ist ‚eucharistische Gemeinschaft‘ – bei aller konfessionellen Problematik dieses Begriffes – und zwar insofern, als zum einen das Abendmahl als die Feier der Gabe des munus gesehen werden kann, des Sich-Gebens Gottes, die auch eine Verbindung der Liebe unter den Feiernden stiftet. Zum anderen ist das Abendmahl aber gerade in der Verbindung zum Kreuzestod Jesu die Hinein-Nahme – oder besser: Hinein-Gabe – des Todes in die Gemeinschaft mit seiner Überwindung ins Leben. Esposito schreibt prägnant und treffend: „Die Gabe des Lebens – gespendet im Archetyp der Gemeinschaft, dem Abendmahl.“⁹⁹⁰

Die Gemeinschaft der Kirche im Namen Gottes ist eine Gemeinschaft, die nichts macht im Sinne einer Produktivität, die verwertbar wäre auf einem Markt. Sie ist werk- und in ökonomischen Sinn wertlos. Sie bildet so auch ein Gegenüber zu allen Formen der Herrschaft des Marktes. Als werklose Gemeinschaft, die nichts hat, nichts macht, nichts verfolgt ist sie offen. Ihre Identität liegt nicht in der Abgrenzung von Anderen, nicht im Verschmelzen der Eigenen, sondern in ihrem offenen Empfangen des Anderen, der sich im Sich Geben entzieht. Darin wurzelt die Möglichkeit zu einer Gemeinschaft des ‚Singulär-plural-Seins‘, einer kommenden, einer spirituellen, ja mystischen Gemeinschaft einer neuen Schöpfung.⁹⁹¹

Das eingeborene Du verwirklicht sich an jeder und vollendet sich an keiner. Er vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann.“ (Martin Buber: Ich und Du, in: ders.: Das Dialogische Prinzip 1984⁵, S. 76)

⁹⁸⁸ Dietrich Zilleßen: Gegenreligion, S. 82

⁹⁸⁹ Vgl. 6.2.1.

⁹⁹⁰ Esposito: Communitas, S. 23

⁹⁹¹ Dietrich Sagert schreibt: „Die Frage danach, wie eine Gemeinschaft als neue Schöpfung (création commune) zu umreißen ist, erscheint konkret als ein Komplex von Fragen. Etwa der Frage danach, wie eine Gemeinschaft ohne Herrschaftsregime zu beschreiben ist. Was also eine Gemeinschaft anderes ist als etwas, was sich durch Abgrenzung definiert, als etwas, das durch Zusammenschluss stärker sein will als eine andere Gemeinschaft. ... Was kann Gemeinschaft anderes sein als eine Mitglieder-, Interessen- oder Zweckgemeinschaft? Den in diesen Fragen skizzierten Konzepten und Realitäten von Gemeinschaft ist gemeinsam, dass sie alle sich selbst ins Werk setzten, sie haben Substanz und Wert in sich, sind in sich abgeschlossen und funktionieren über Einschluss oder Ausschluss. Beides wird durch sie selbst bestimmt. In diesen Gemeinschaften verwirklicht sich Gemeinschaft „als ihr eigenes Werk“. Was kann eine Gemeinschaft also anderes sein als eine Gemeinschaft, die sich selbst ins Werk setzt? Eine Gemeinschaft, die nicht auf etwas ausgerichtet ist als auf ihr Werk? Eine solche Gemeinschaft müsste als eine werklose oder entwerkte Gemeinschaft beschrieben werden. ... Werke zu schaffen, Produktionswerte herzustellen, wäre nicht

Die Kirche als werklose Gemeinschaft im Sinne einer neuen Schöpfung trägt so ein **eschatologisches** Moment wesentlich in sich. Auch wenn das Kommende nicht fixiert werden kann, so wie Gott nicht gehabt werden kann, ist diese Perspektive – gerade auch in der Gegen-Ständigkeit von Kirche und Religion zentral. Zilleßen schreibt:

„Religion ist Überschreitung, weil sie sich auf ein Kommendes orientiert, das nicht einmal als ein bestimmtes erwartet werden kann.“⁹⁹² Nur in dieser unbestimmten Erwartung lässt sich das Problem einer theokratischen Überhöhung irgendwelcher historischen Formen gesellschaftlicher Strukturen oder Ideale, auf das Walter Benjamin hinweist,⁹⁹³ vermeiden. Diese Unbestimmtheit wurzelt wesentlich in der Grundstruktur des Ineinanders von Präsenz und Absenz Gottes in dieser Welt – und auch in der Kirche. Daher ist analog die eschatologische Orientierung nicht einfach inhaltsleer und beliebig, sondern dezidiert und gleichzeitig unbestimmt. Noch einmal Zilleßen:

„Eschatologische Hoffnung stellt jeden religiösen Fundamentalismus in Frage, geht aber auch über die Fülle der Pluralität hinaus. ... Religion muss das Unentscheidbare entscheiden, weil es kein wahres, kein eindeutiges Bild Gottes gibt.“⁹⁹⁴

Es ist festzuhalten, dass neben dem theologischen Denken über ‚Gemeinschaft‘ auch dem theologischen Denken über Eschatologie diese oben benannte theologisch Demut aufgrund des Nicht-haben-könnens Gottes und der Wahrheit, eingeschrieben ist.

Eben solche theologische Demut ist auch der **Mystik** zu eigen.

Eine Gemeinschaft, eine Kirche, in der es nicht um Verschmelzung der Einzelnen gehen kann, eine Gemeinschaft, die werklos ist, absichtslos, frei von jedem ‚voluntativen Haften‘, ist eine Kirche, eine Gemeinschaft ‚sunder warumbe‘.⁹⁹⁵

Auch die Mystik ist geprägt von der Grundstruktur des Empfangens und dann des Habens ohne zu haben und genau aus dieser Grundstruktur entspringt die Absichtslosigkeit. Denn es ist da nichts zu machen, nichts zu haben, nur zu empfangen und sich genau für diese Empfangen offen zu halten. Zilleßen schreibt: „In allem Sein und Werden achtsam bleiben für ein Sich-Ereignendes, das nicht zu definieren ist. Auspizien des kommenden Gottesreiches, theologisch gesprochen.“⁹⁹⁶

Das Mystische, sagt Wittgenstein, kann sich nur zeigen.⁹⁹⁷ Es kann nicht gesagt, und auch nicht gehabt werden und auch nicht gemacht werden.

Aufgabe einer solchen Gemeinschaft, ebenso wenig jegliche praktische Bewerkstellung, die Erfüllung administrativer Zwecke oder die politische Vertretung von Interessen.

Eine solche Gemeinschaft müsste sich also beständig selbst entwerken und die Ausbildung von Herrschaftsformen unterwandern, in dieser Hinsicht werklos sein. ... Versuchen wir einmal – probierhalber – die Kirche als werklose Gemeinschaft zu skizzieren. Wenn die Kirche keine beschränkte Form der Gesellschaft ist, dann grenzt sie also niemanden aus. ... Gemeinschaft wäre geschenkte Gemeinschaft der Liebe, im Sinne des reformatorischen sola gratia. ... Der Einzelne bliebe singulär, einzigartig. Jeder Impuls, eine(n) Einzelne(n) als Teil einer Menge oder Masse wahrzunehmen, würde umgangen....

Wird die kommende Kirche eine werklose Gemeinschaft im Sinne einer neuen Schöpfung sein? Ihre Umriss sind noch kaum zu erkennen.“, Dietrich Sagert: minderheitlich werden. Experiment und Unterscheidung, Leipzig 2021, 115ff

⁹⁹² Dietrich Zilleßen: Gegenreligion, S. 116

⁹⁹³ Vgl. 6.2.4.

⁹⁹⁴ Dietrich Zilleßen: Gegenreligion, S. 128

⁹⁹⁵ Vgl. 6.2.3.

⁹⁹⁶ Dietrich Zilleßen: Gegenreligion, S. 95

⁹⁹⁷ Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, S. 85, vgl. 3.2.

Auch die oben zitierte Definition von Mystik von Saskia Wendel, in dem das Erleben eine ‚nicht-anderen Anderen‘ bzw. eines anderen Nicht-Anderen‘ im innersten des Selbst⁹⁹⁸ das zentrale Moment beschreibt, spiegelt etwas von dieser paradoxen und befreienden Grundstruktur der Religion. Das Ineinander von Anderssein und Nicht-anderssein, von Distanz und Nähe, spiegelt das In-eins-fallen von Gegenwart und Abwesenheit Gottes.

Rudolf Bohren sieht in der **Askese** die Grundform des christlichen Lebens, die, insofern sie sich an der kommenden neuen Schöpfung und ihrem Schöpfer orientiert und von seiner Gegenwart bestimmt ist, schöpferisch schon in der Gegenwart anders zu leben versucht.

Askese, wie oben verstanden als die Einübung Subjekte in die Lebenskunst der Freiheit⁹⁹⁹, ist nach diesen Worten Bohrens als theologische Existenzform immer notwendigerweise eine theonome - und damit in ihrer Gebrochenheit allein gebunden an Gott. Er verweist auf die Notwendigkeit aus der ‚Gegenwärtigkeit Gottes im Geist‘¹⁰⁰⁰ zu leben, ohne auf die Struktur des Entzuges Gottes in dieser Gegenwart hinzuweisen. Die nähere Bestimmung ‚im Geist‘ ist hier so zu verstehen, dass sie auf das nicht Hab-bare und damit nicht Handhabbare Gottes hinweist. Der Geist ist nicht zu fassen, nicht zu haben. Eine Autonomie der Askese wird durch diese theonome Verbindung in der Gegenwart Gottes im Geist ausgeschlossen. Könnte sich die Askese Gottes bedienen, könnte der Asket / die Asketin auf Gott ungebrochen zugreifen z.B. durch die Askese, würde sie nicht nur ihre Autonomie erlagen, sondern diese auch noch theonom überhöhen. Die Bestimmung ‚im Geist‘ weist auf das nicht Verfügbare, nicht Hab-bare Gottes.

Die **Heilige Schrift** schließlich gibt Zeugnis von dieser Grundstruktur der sich entziehenden Gegenwart. Nicht nur in der Geschichte der Gabe des Namens Gottes in Exodus 3, sondern wie ein Faden, der sich durch die Bibel zieht, taucht das Motiv des sich entziehenden Gottes auf, der, der in seiner Heiligkeit sich verbirgt, dessen Angesicht nicht gesehen werden kann, dessen Ferne erlitten wird. In allem Sich-Geben, selbst im Sich-Geben in Christus, ist das Moment des Verbergens. Gott offenbart sich, indem er sich verbirgt, davon erzählt die Bibel. Ingolf Dalferth schreibt:

„Die Bibel enthält keine Offenbarungslehre, sondern (wenn überhaupt) nur Texte, die auf ein Verständnis von Offenbarung hinweisen oder dieses veranschaulichen. Das zentrale biblische Offenbarungsverständnis bezeichnet ein Ereignis, in dem sich Gottes Gegenwart als Gottes Gegenwart offenbart, also deutlich wird, dass und warum Gottes Gegenwart in unserer Gegenwart normalerweise nicht deutlich und

⁹⁹⁸ „Mystik ist eine besondere Form der Erkenntnis meiner selbst und darin zugleich des Anderen meiner selbst, insbesondere des absolut Anderen meiner selbst. Dieses absolut Andere meiner selbst wird jedoch zugleich als das Innerste meiner selbst und damit als das Nicht-Anderer meiner Selbst erlebt. Jenes „nicht-andere Andere“ bzw. „andere Nicht-Anderer“ trägt im monotheistischen Kontext den Namen „Gott“.“ (Saskia Wendel: Christliche Mystik, S. 14); vgl. 5.2.3.

⁹⁹⁹ Vgl. 6.2.5.

¹⁰⁰⁰ Rudolf Bohren schreibt: „Askese wäre dann zu bestimmen als die theo-logische Existenz des Christen, die ihren Ausgang nimmt bei der *nova creatio*. In ihr würde die Kunst, Gott zu leben, schöpferisch. Askese erliegt der Versuchung, sein zu wollen wie Gott, da, wo sie autonom wird, wo sie nicht bestimmt wird durch die Gegenwärtigkeit Gottes im Geist, an der alles, aber auch alles hängt. Weil alles an der Gegenwart Gottes im Geist hängt, kann die Askese die Wiedergeburt weder überholen – noch in direktem Gang einholen. Sie bleibt, wie alles Menschenwerk, Fragment, es sei denn, sie vergötzt sich selbst. Nur wo Askese theonom bleibt, nur dort wird ihr Gott schön, bleibt sie ihm recht, kann ein Feiern entstehen.“ Rudolf Bohren: Fasten und Feiern, S. 79

klar ist. Gott ist verborgen gegenwärtig. Eben das offenbart er, wenn er sich offenbart.“¹⁰⁰¹

Zusammenfassend lässt sich sagen: eine kritische Ekklesiologie ist eine Ekklesiologie, die sich auf diese paradoxe Grundstruktur, dass Gott verborgen gegenwärtig ist und in seiner Gegenwart sich entzieht, aufbaut. Die theologischen Themenfelder Gemeinschaft, Eschatologie, Mystik, Askese und Heilige Schrift, sind gerade im Blick auf diese Grundstruktur in sie wesentlich einzuzeichnen, um gegen den Imperativ eines neoliberal geprägten Relevanzsystem auf eine andere Andersartigkeit zu verweisen.

Es ist eine andere Andersartigkeit, die sich entzieht, wie der Andere, der sich gibt im Entzug und sich entzieht im Sich-Geben. D.h. die gesuchte andere Andersartigkeit der Kirche ist keine die gehabt werden kann. Sie kann ersehnt werden kann, sie kann eingeübt werden aber kann wohl nie zu einem Zustand in einer auch immer gearteten, organisierten Form werden. Zu sehr sind wir Gefangene der Bilder, die uns vorgegeben sind, in denen wir nur denken, reden, leben können. Und doch: die Notwendigkeit der Kritik durch die Not als Folge der Anrufungen, führt zur Notwendigkeit dieser unmöglichen Möglichkeit einer anderen Andersartigkeit.

Eine in eine Theologie im Namen Gottes eingeschriebenen Ekklesiologie hat nichts fest, weil sie nichts haben kann. Sie ist im Sinne Zilleßens eine unmögliche Entscheidung, d.h. offen und doch pointiert. Da sie nichts hat, ist sie immer wesentlich in der Bewegung des Suchens.

Eine solche eschatologisch bestimmte, entwerkte und offene, bestimmt-unbestimmte Ekklesiologie hat organisatorische Konsequenzen.

Organisatorisch könnte eine solche, sich mit dem Ziel dieser Andersartigkeit bewegende Kirche Organisation immer nur reduzieren. Leichtes Gepäck! Oder genauer: Kirche sollte ihre Organisationform fluide halten. Flüssiges Gepäck!

Sie hat als Organisation trotz ihrer Notwendigkeit keinen Selbstzweck. Sie müsste sich fluide halten und der Schwerpunkt im Blick auf die drei soziologischen Ebenen läge nicht auf der Organisation, sondern auf der Funktion und Interaktion.

Die konkreten Interaktionen wären darauf bedacht, den Zwischenraum zwischen den Einzelnen der Gemeinschaft zu wahren, um ‚singuläre Pluralität‘ des ‚Mit‘ zu ermöglichen. Neue Formen der Vergesellschaftung wären zu suchen und zu erproben, die eine Sozialität des Zwischenraums ermöglichen.¹⁰⁰²

In allem müsste sie sich ihres paradoxen Grundes bewusst bleiben, zu haben ohne zu haben.

Das Pastorale Amt, als zentrales Amt einer solchen Kirche, wäre entsprechend zu entwerfen und zu denken. Auch hier kann die andere Andersartigkeit nicht einfach gehabt werden, strukturell fixiert werden, in Handlungsanweisungen gegossen werden. Auch hier: kein Selbstzweck. Auch hier keine Sicherheiten, wohl aber die Notwendigkeit einer Orientierung. Das führt in ein Gegen. Gegen die Anrufungen des Marktes, denen die Menschen, denen die Kirche, denen Pfarrerinnen und Pfarrer ausgesetzt sind und die wir als Gefangene der Bilder verinnerlicht haben. Ein Gegen, das auch gegen die eigene Kirche, ja gegen die eigene Religion führen kann.¹⁰⁰³

¹⁰⁰¹ Ingolf U. Dalferth: Deus Praesens. Gottes Gegenwart und christlicher Glaube, Tübingen 2021, S. 302f

¹⁰⁰² Vgl 6.2.1.

¹⁰⁰³ Zilleßen schreibt: „Dabei kann es auch gegen die Religion gehen: Gegen Vorschriften, gegen unsere Einbildungen. Der nächtliche Verlust des Sehens schafft Seher und Seherinnen. Das hat auch viel mit

Dieses Gegen kann positiv formuliert werden als ein Für: für Freiheit. Allem, was unfrei macht, vereinnahmt, beherrscht, mit absoluten Anspruch ist mit der und in der Berufung auf den Gott, der das Leben offen und vielfältig hält, weil er sich nicht festlegen, nicht haben lässt, kritisch zu begegnen. Man könnte eine kritische Pastoraltheologie entsprechend verstehen als eine Konzeption einer Einübung in die Lebenskunst der Freiheit. Zugegebenermaßen eine etwas pathetisch, kitschig klingende Formulierung, die aber sehr genau beschreibt, worum es gehen könnten: um Freiheit, um das Leben in den gegebenen Lebenswirklichkeiten und um die Kunst, jene in diesen trotz der Zumutungen und Anrufungen, die in ihnen sind, zu finden.

7.2. Pastorale Existenz und die Lebenskunst der Freiheit

Was aber bedeutet das für den Pfarrberuf, wenn er so theologisch auf Basis der Einbindung in eine eben skizzierte Ekklesiologie bestimmt wird?

Wird versucht, anhand von theologischen Entscheidungen Wesensbestimmungen für den Pfarrberuf zu artikulieren, ist Vorsicht geboten.

Auf der Ebene der konkreten Person des Pfarrers und der Pfarrerin, können solche Wesensbestimmungen normativ wirken. Dieser implizierten Normativität und damit verbundenen Forderung ist jedoch deutlich zu wehren. In gewisser Weise würde wieder ein Optimierungsimperativ geschaffen – strukturell ähnlich dem Optimierungsimperativ des neoliberalen Denkens – dem ja gerade widersprochen werden soll, indem Räume der Freiheit geöffnet werden, die zur Freiheit führen.

Konkret bedeutet das, dass statt normativer Wesensbestimmungen des Pfarrberufes lediglich Aspekte des Wesentlichen dieses Berufes benannt werden sollen, mit denen jeder Pfarrer, jede Pfarrerin in ihrem beruflichen Alltag mehr oder weniger offensichtlich konfrontiert sind, bzw. die auch neu zu entdecken sind. Sie bestimmen das Wesen des Pfarrberufes dann wiederum insofern, als eine Positionierung in diesen Aspekten als Themenfelder dann das Wesen des konkreten Alltags und der je individuellen Ausübung des Berufes bestimmen.

Wenn nun versucht wird, die oben gemachten Überlegungen zur Ekklesiologie in die Pastoraltheologie zu überführen, bieten diese Orientierungslinien, wollen aber vor allem einladen, diese theologischen Felder wahrzunehmen und sich theologisch reflektiert in ihnen zu bewegen und orientieren.

Die ekklesiologischen Aspekte, die benannt wurden, sind verbunden mit der Gründung der Ekklesiologie in der paradoxen Grundstruktur des sich gebenden Gottes im Entzug, bzw. des sich verbergenden oder entziehenden Gottes in seiner Gegenwart. Kirche kann nichts haben. Kirche kann nur suchen bzw. aus der zögerlichen Entschiedenheit heraus sich selber in aller Demut und Offenheit konstituieren. Sodann wurden die 5

Religion zu tun, mit einer Religion, die sich nicht in Geborgenheiten einwickeln lässt. Sie weiss, dass Bleiben keine Bleiben sind. Aber sie erhofft ein Anderes, eschatologisch. Eine *Gegenreligion*? Sie war noch nie so wichtig wie heute.“, Dietrich Zilleßen: Gegenreligion, S. VII f

Gegenverhaltensformen in genau dieser paradoxen Grundstruktur bedacht und als Aspekte der Ekklesiologie benannt. Was bedeutet das nun für das zentrale Amt der Kirche?

Erst einmal und ganz wesentlich bedeutet diese Unmöglichkeit des Habens, dass das pastorale Amt als ein Amt der Demut gedacht werden muss. Die oben betonte Andersartigkeit des Pfarrberufes, ja die Einzigartigkeit und zentrale Stellung im Ensemble aller kirchlichen Berufe, ist auf Grund der theologischen Betonung des nicht Hab-baren des sich entziehenden und gleichzeitig gebenden Gottes, als eine demütige andere Andersartigkeit zu verstehen. Der Pfarrberuf hat nichts. Oder genauer, nicht nichts, aber nichts, was sein Haben, sein Besitz wäre. Es ist höchstens eine Spur, ein Duft, eine Offenbarung, die sich verbirgt, die es theologisch zu bedenken und der es zu folgen gilt. Es ist ein Amt des Suchens, des Sehns, des Bedenkens der Spuren und daher immer nur der vorsichtigen, zögerlichen, Lehre. Der Pfarrer, die Pfarrerin ist anders, nicht weil er weiß, sondern weil er theologisch gebildet weiß, dass er nicht weiß aber auch nicht nichts weiß und dieses Nicht-Wissen oder Fast-Nichts-Wissen mit dem theologischen Wissen verbinden kann und muss. Lehre des Amtes ist durch diese Bestimmung geprägt, davon, dass Glauben Suchen ist und Werden und nicht Haben und Sein. Eine solche pastorale Bestimmung wehrt jeder Form von Machtausübung und Pfarrherrlichkeit von Grund auf. Auch wenn der pastorale Beruf einzigartig und zentral für die Kirche ist und es ein Fehler ist, diese Einzigartigkeit und Zentralität zu nivellieren, ist er aufgrund dieser ekklesiologischen Grundbestimmung zu verstehen als ein demütiger und dienender Beruf, niemals als ein herrschender, auch dann nicht, wenn er lehrt und leitet.

Wie lassen sich auf dieser Grundlage die fünf Gegenverhaltensformen pastoraltheologisch einschreiben als Aspekte des Wesentlichen des Pfarrberufes?

Eine Pfarrperson ist eingebunden in eine **Gemeinschaft** und bezogen auf diese. Diese Einbindung in eine Gemeinschaft hat eine vertikale und eine horizontale Achse. Die horizontale Achse verbindet in einer sozialen Dimension die Menschen, die interaktiv miteinander agieren, aber auch darüber hinaus die Menschen in einem weltweiten, ökumenischen Horizont. Die vertikale Achse in einer zeitlichen Dimension verbindet die Menschen mit denen, die vor ihnen lebten, die Tradition gründeten und pflegten und mit den kommenden Menschen. Darüber hinaus verbinden beide Achsen in einer theologischen Dimension auch mit dem, in dem die Gemeinschaft überhaupt erst gegründet ist. Es geht also um das, was oben mit dem Begriff Geistgemeinschaft umschrieben worden ist, was aber nicht abstrakt reduziert verstanden werden darf, sondern sich realen Interaktionen und religiösen Erfahrungen konkretisiert.

Wie diese Gemeinschaft in den realen Interaktionen konkret aussieht und wie der pastorale Bezug zu dieser zu verstehen ist, diese Fragen dürfen nicht vorschnell mit gegenwärtiger Erfahrung kirchlicher Praxis beantwortet werden. Wie oben geschildert, scheint es notwendig, den Gemeinschaftsbegriff neu zu durchdenken in Richtung eines Mit-Seins, das auch Distanzen und Differenzen zwischen den Einzelnen lässt und nicht mit Geselligkeit identifiziert werden sollte. Der Gemeinschaftsbezug würde dann in der hier vorgeschlagenen Orientierungslinie nicht bedeuten, dass der Pfarrer als Animateur, die Pfarrerin als Meisterin des Small-Talks im innerkirchlichen Milieu für wohlige Atmosphäre sorgen. Das Spiel von Nähe und Distanz sollte auch andere Spielarten kennen. Die Distanz widerspricht nicht der Gemeinschaft. Selbst das von Krieg gewählte Bild des betenden Anachoreten ist in keiner Weise ein Widerspruch zu einem so verstandenen Gemeinschaftsbezug als Wesensmerkmal des Pfarrberufes. Meinem Verständnis nach wären auch Anachoreten Teil einer Gemeinschaft, die eine theologische Funktion in dieser

ausüben, auch wenn eine große Distanz und Differenz wesentlich für ihren Gemeinschaftsbezug ist. Gerade so aber würden sie das vielleicht notwendige ‚singulär-plural-sein‘ der kirchlichen Gemeinschaft ermöglichen. Wesentlich ist nicht der Grad der Nähe, sondern der Grad der Öffnung zu der ermächtigenden, stärkenden, ermutigenden, befreienden Kraft, die in der pastoralen Beziehung zu den ‚anderen Priesterinnen und Priestern aller Gläubigen‘ ermöglicht wird.

Gemeinschaft ist dem Pfarrer, der Pfarrerin nicht nur immer schon gegeben als Geistgemeinschaft, sondern immer auch gleichzeitig zu suchen in der, der Geistgemeinschaft je situativ entsprechenden Form von empirischer Vergemeinschaftung. Die paradoxe Formulierung Nancys aufnehmend ließe sich sagen, dass eine ‘Gemeinschaft ohne Gemeinschaft’¹⁰⁰⁴ im pastoralen Dienst immer neu zu suchen und zu leben ist, um zum einen den Exklusionsmechanismen vieler Vergemeinschaftungsformen zu widerstehen und zum anderen die Geistgemeinschaft aber auch empirisch erfahrbar zu leben. Es geht darum, die Gemeinschaft immer wieder zu öffnen für die zu empfangende Gabe, die sie überhaupt erst gründet.

Die Person im pastoralen Dienst ist Trägerin der Tradition, die sie erinnert, von der sie redet und die sie weitergibt. Diese Tradition ist gebunden an die **Heilige Schrift**. Die historische Dimension der vertikalen Ebene der Gemeinschaft ist im Schriftprinzip verankert. Das *sola scriptura* der Reformation muss immer noch als eine normative Vorgabe an das pastorale Amt verstanden werden.

Positiv verstanden öffnet diese enge Verbindung des Amtes mit dem Wort das Vertrauen in die Wirksamkeit des Wortes Gottes. Es ist das Vertrauen, dass das Evangelium Menschen widerfahren kann in den Wirklichkeiten, in denen die Pfarrerin, der Pfarrer ihnen begegnet und er oder sie von und aus diesem Wort redet, handelt und lebt.¹⁰⁰⁵ Das Amt der Erinnerung (Grözinger), die Aufgabe des Eingedenkens (Benjamin)¹⁰⁰⁶ sind in dieser Sichtweise essentiell für die Pfarrperson und gleichzeitig tröstlich, insofern das Vertrauen in die Wirksamkeit des Wortes selber entlastend wirkt.

Weniger offensichtlich als diese beiden Gegenverhaltensformen Schriftbezug und Gemeinschaft sind die anderen drei Felder. Askese, Mystik und Eschatologie Aspekte des Wesentlichen des Pfarrberufes, da diese Themenfelder kaum eine Rolle in der pastoralen Berufsausübung spielen. Da aus den bisher gemachten Überlegungen ihre Wesentlichkeit für eine kritische Ekklesiologie und Pastoraltheologie deutlich geworden sind, sollten ihre schon vorhandenen Spuren im Berufsalltag stärker in den Blick genommen werden.

In dem Amt der Erinnerung und der Aufgabe des Eingedenkens, in dem Schriftbezug als Wesensmerkmal des pastoralen Amtes, liegt auch etwas **Eschatologisch-Messianisches**, worauf Benjamin hingewiesen hat. Im Eingedenken öffnet sich die Zeit für das Kommende und Neben-Seiende. „Zukunft braucht Herkunft“ – wie Odo Marquard es formuliert.¹⁰⁰⁷ Es geht nicht nur um die Herkunft, sondern immer auch um die Zukunft. Und es gilt nicht nur ‚Zukunft braucht Herkunft‘, sondern auch ‚Herkunft braucht Zukunft‘. Das Messianische ist dem Menschen im pastoralen Dienst zumindest potentiell in der hier vorgeschlagenen Orientierungslinie ein permanentes Korrektiv und unabschließbare Öffnung all seines Handelns, Reden und Denkens. In dieser Perspektive ist der

¹⁰⁰⁴ Vgl. Lars Gertenbach u.a.: Theorien der Gemeinschaft zur Einführung, S. 169; vgl. 6.2.1.

¹⁰⁰⁵ Vgl. 6.2.2.

¹⁰⁰⁶ Vgl. 3.1. und 6.2.4.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Odo Marquard: Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2020³

Bezugspunkt jeder pfarramtlichen Aktivität auch das, was kommt, nicht allein das, was ist oder war. Letztere sind eher Anknüpfungs- als Bezugspunkte, Ersteres dagegen Orientierungspunkt und Hoffnungsquelle. Es ermöglicht einen anderen Lebensstil. Das Messianische eröffnet die Möglichkeit, das pastorale Amt als eine Lebenskunst des $\omega\varsigma\ \mu\eta$, des Gebrauchens ohne zu besitzen und besetzt und beherrscht zu sein, zu praktizieren und zu lehren. Noch einmal Benjamin:

„Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.“¹⁰⁰⁸

Das messianisch verstandene pastorale Amt übt und lehrt das Eingedenken und das Offensein für das Eintreten des Messias durch die kleine Pforte jeder Sekunde.

Mystik als Wesensbestimmung oder als theologisches Feld des pastoralen Alltags erscheint speziell. Es ist auch speziell, vielleicht sogar abwegig, wenn man unter Mystik eine bestimmte Form, einen bestimmten Weg der Annäherung an Gott versteht und wenn nur so der Pfarrberuf zu praktizieren wäre. Das wäre eine problematische Engführung. Versteht man Mystik allerdings weit im Sinne Paul Tillichs als eine Dimension in jeder Gotteserfahrung, jeder Gottesbegegnung, ist also Mystik verstanden als „erlebte Gegenwart Gottes“¹⁰⁰⁹ wird klarer, dass auch Mystik ein wesentlicher Aspekt des pastoralen Dienstes ist. Denn es geht um Gott und die Erfahrung seiner Nähe und seiner Gegenwart.

Die hier angedachte Orientierungslinie lädt dann aber dazu ein, sich als Pfarrerin, als Pfarrer der Mystik in dem Sinn zu nähern, offen zu sein und zu werden für die Erfahrung der Nähe Gottes und in und aus dieser Erfahrung zu lernen, das ‚voluntative Haften‘ (Tugendhat)¹⁰¹⁰ zu lassen. Es geht um die Einübung in der Gelassenheit der Geborgenheit in Gott, um frei und ‚sunder warumbe‘ (Meister Eckhart) aus dem Grund in sich, in dem er oder sie Gott selbst gegenwärtig weiß, zu leben. Das Handeln und Lassen, das Denken, das Sprechen und Schweigen des Pastors, der Pastorin und aller im Priestertum aller Gläubigen ist zu verstehen als ein Sein, das durchdrungen ist von der Gegenwart Gottes - ob man sich dessen bewusst ist oder nicht. Auch in den Erfahrungen der Wüste oder der Nacht bleibt diese Gegenwart und sein Bewusstsein von ihr - selbst, wenn davon wenig oder nicht erfahren werden kann. Eine Einübung - immer wieder neu - in die Kunst des Loslassens und der Gelassenheit und die Hilfe für andere, das Lassen und die Gelassenheit in der Gegenwart Gottes einzuüben – wäre in dieser Perspektive eine zentrale Aufgabe, auch um sich bei allem Üben immer wieder nur beschenken lassen zu können.

Auch **Askese** erscheint eher kein Feld, das den pastoralen Dienst betrifft, schon gar nicht als ein wesentlicher Aspekt des Berufes, vor allem, wenn die negativen Konnotationen mitgehört werden. Wird sie jedoch, wie hier in Anlehnung an Foucault und Bohren vorgeschlagen, als Einübung in die Freiheit verstanden, dann betrifft sie fundamental den pastoralen Alltag, in dem immer wieder eine Balance im Umgang mit Anforderungen und Zwängen auf der einen Seite und der Freiheit des Evangeliums auf der anderen Seite gesucht und gefunden werden muss.

¹⁰⁰⁸ Walter Benjamin: Kairos, S. 323f

¹⁰⁰⁹ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie. Band II, S. 92

¹⁰¹⁰ Vgl. 6.2.3.

Askese als das Feld der Einübung in eine selbstbestimmte und gottorientierte Lebenskunst, wäre dann eine pastorale Grundhaltung,¹⁰¹¹ eine Einübung in ein geisterfülltes Spiel der Freiheit vor Gott. Gegen jede Form der Fremdbestimmung ist der pastorale Dienst eine Übung, auf alles zu verzichten, was hinderlich ist für ein pastorales Leben der *παρρησία*. Entsprechend gälte es auch anderen zu helfen, sich in diesem Spiel der Freiheit zu üben und ein Leben in der *παρρησία* zu wagen.

Die Grundorientierung und die fünf genannten theologischen Felder eines kritischen pastoralen Dienstes sind insofern Aspekte einer Wesensbestimmungen desselben, als Positionierungen zu den Themen Gemeinschaft, Tradition, Zukunft, Erfahrung der Gegenwart Gottes und Freiheit zwingend notwendig erscheinen, um einer pfarramtlich Machtattitude zu wehren. Je nachdem, wie diese Positionierungen vorgenommen werden, wird das Wesen des konkret gelebten Berufes geprägt sein.

Die hier vorgeschlagene Orientierung in diesen Feldern liegt in der Suche nach einem Anders-anders-sein im Gegenüber zu den herrschenden und oft verinnerlichten neoliberalen Optimierungsimperativen.

Es ist die Einladung zu einer ‚mystischen‘ Gelassenheit, einer asketisch-messianischen Freiheit, eingedenk orientiert an Tradition, eingebunden in eine Gemeinschaft der Weite. Aus dieser Perspektive sind diese 5 Aspekte des Wesens des Pfarrdienstes nicht isolierte Orientierungspunkte, sondern untereinander, miteinander verwoben. Die Freiheit vom ‚voluntativen Haften, die Befreiung zum Gebrauchen in der Haltung des *ὡς μὴ*, die selbstbestimmte asketische Einübung in das Spiel der Freiheit, die befreiende Wirklichkeit des Wortes Gottes und schließlich die Einbindung in eine Gemeinschaft, die durch das freie Mit-sein der Verschiedenen geprägt ist, sind nicht eine Kette verschiedener Gesichtspunkte, sondern verschiedene, ineinander verbundene Aspekte einer Lebenskunst der Freiheit.

Die pastorale Aufgabe wäre, diese Lebenskunst der Freiheit zu leben und die, zu denen dieses Amt gesandt ist, zu dieser Lebenskunst der Freiheit einzuladen.

7.3. Zur Unterscheidung von neoliberalen und theologischem Freiheitsverständnis

Wenn nun der Pfarrberuf in seinem Wesen eine Lebenskunst der Freiheit sein soll und Freiheit, wie oben festgestellt¹⁰¹², ein zentraler Begriff der Bestimmungen einer protestantischen Ekklesiologie zu sein scheint, gleichzeitig aber auch der Neoliberalismus die Freiheit als Fahne vor sich herträgt, diese pastorale Lebenskunst der Freiheit aber in ein widerständiges Gegenüber zur Herrschaft des Neoliberalismus gesetzt sein soll, dann ist diese Spannung näher zu bedenken.

Was ist die Freiheit, die hier verstanden wird als wesentlich für das Pfarramt, im Kontrast zur Freiheit des Neoliberalismus?

¹⁰¹¹ Vgl. 6.2.5.

¹⁰¹² Vgl. 3.3.4.

Um diese Frage zu beantworten ist zuerst zu schauen, wie Freiheit im Neoliberalismus verstanden wird. Der Liberalismus, wie auch der Neoliberalismus, scheinen allein schon durch die Begrifflichkeit, zentralen Vertreter der Freiheit zu sein. Doch genauer betrachtet liegt ihnen ein spezifisches Freiheitsverständnis zugrunde, das, wie oben skizziert, durchaus zu Unfreiheit führt. Freiheit wird hier verstanden als die Abwesenheit von Hindernissen und Hemmnissen, von der Einflussnahme Anderer in die eigenen Handlungsmöglichkeiten. Im Liberalismus angelegt findet dieser Gedanke im Neoliberalismus insofern eine Verengung und Zuspitzung, dass hier diese Freiheit vor allem bezogen wird auf den Markt. Im Blick auf einen der Theoretiker des Neoliberalismus - Friedrich Hayek -, schreibt Beate Rössler: "Für Hayek ist es vor allem die Freiheit des konsumierenden und produzierenden Individuums, die im Vordergrund steht: Deshalb sind staatliche Regulierungen des freien Marktes unmittelbare Freiheitshindernisse."¹⁰¹³ Ziel dieses Freiheitsverständnisses ist die möglichst große Handlungsfreiheit der unternehmerisch agierenden Subjekte in einem möglichst deregulierten Raum des Marktes. Jede ordnende Vorgabe stört das freie Handeln des Einzelnen in seinem gewinnorientierten Handeln und stört somit die freie Entfaltung des Marktes, die, so der Grundgedanke, nicht nur dem Eigennutz, sondern dann in zweiter Linie auch dem Allgemeinwohl dient.

Nach einer einflussreichen Unterscheidung von Isaiah Berlin aus dem Jahr 1958¹⁰¹⁴ liegt damit ein negativer Freiheitsbegriff zugrunde. Berlin unterscheidet ein positives Freiheitsverständnis, das eine ‚Freiheit zu‘ etwas beschreibt, also die Perspektive der potentiellen Realisierung von Möglichkeiten in den Blick nimmt, von einem negativen Freiheitsverständnis - einer ‚Freiheit von‘ -, das die Perspektive der Minimierung oder Beseitigung von begrenzenden Hindernissen ins Zentrum der Bestimmung von Freiheit setzt. Wenn im neoliberalen Freiheitsverständnis nun Freiheit da ist, wo keine Regularien, keine Vorgaben das Handeln autonomer Subjekte auf dem Markt reglementieren, dann ist dies deutlich ein negatives Freiheitsverständnis.¹⁰¹⁵

¹⁰¹³ Beate Rössler: 'Freiheit' in der sozialen und politischen Philosophie, in: Martin Laube (Hg.): Freiheit, Tübingen 2014, S. 238

¹⁰¹⁴ Vgl. Isaiah Berlin: Zwei Freiheitsbegriffe, in: Philipp Schink (Hrsg.): Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse, Berlin 2020², S. 71-133

¹⁰¹⁵ Gegen dieses Freiheitsverständnis sind meines Erachtens eine Reihe von Einwänden vorzubringen: Zum ersten verliert das neoliberale Freiheitsverständnis aus dem Blick, dass in der politischen Umsetzung die geforderte Deregulierung zur Beseitigung von Hindernissen des freien Marktes auf der anderen Seite eine Fülle von Regulierungen erfordert, um diesen freien Markt zu schützen. Darauf hat eindrücklich Foucault hingewiesen. Für ihn geht es im Liberalismus - und deutlicher noch gilt das für den Neoliberalismus - nicht um einen Imperativ der Freiheit, sondern um die Schaffung von Bedingungen, unter denen das Individuum frei handeln kann. (vgl. Michel Foucault: Die Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt a.M., 2015⁴, S. 97f) Die Freiheit des Marktes ist nicht so sehr eine Beschreibung oder ein Ziel, sondern ein ‚Organisations- und Regulationsprinzip‘ (vgl. ebd. S. 168), das erhebliche Aufwendungen und Mühen staatlicherseits erfordert und mit für den Einzelnen freiheitsbeschränkenden Maßnahmen der Kontrolle und Disziplinierung einhergeht. Foucault schreibt: „Mit einer Hand muß die Freiheit hergestellt werden, aber dieselbe Hand impliziert, daß man mit der anderen Einschränkungen, Kontrollen, Zwänge, auf Drohungen gestützte Verpflichtungen usw. einführt.“ (ebd. S. 98) Unabhängig von der oben skizzierten inneren Kolonisation und Beherrschung des Subjekts durch den unternehmerischen Imperativ schafft also liberales Regierungshandeln eine Fülle anderer Zwänge und Unfreiheiten. Ulrich Bröckling fasst zusammen:

„Die liberale Regierungsrationalität und -praxis ist sowohl eine permanente Infragestellung wie eine spezifische Form der Machtausübung. Mit den Möglichkeitsräumen für das individuelle Handeln nehmen auch die Zurichtungsanstrengungen zu, die für den rechten Gebrauch der Freiheit sorgen sollen.“ (Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 80f)

Zum zweiten ist generell gegen ein negatives Freiheitsverständnis einzuwenden, dass es nicht von einem positiven Verständnis der Freiheit getrennt werden kann und jede Reduktion allein auf die Eliminierung der

Charles Taylor kritisiert das negative Freiheitsverständnis indem er ausführt, dass ein reines Schauen auf die äußeren Hemmnisse der Freiheit nicht gerecht werden kann, da es ebenfalls innere Hemmnisse gibt, die verhindern, dass das Subjekt frei ist. Es geht für ihn nicht nur um die Möglichkeit von Freiheit (negativer Freiheitsbegriff), sondern um die Ausübung von Freiheit (positiver Freiheitsbegriff), für die Voraussetzung ist, dass das Individuum zwischen seinen verschiedenen Motivationen unterscheiden kann und sich dann für die zu entscheiden, die ihm wesentlich sind im Sinne einer Selbstverwirklichung. Er schreibt:

„...Freiheit schließt nun ein, dass ich zum einen imstande bin, meine wichtigeren Ziele adäquat zu erkennen und die motivationalen Fesseln zu überwinden oder zumindest zu neutralisieren, und zum anderen, dass ich frei bin von äußeren Hindernissen. Die erste Bedingung (und auch die zweite, wie ich behaupten möchte) erfordert jedoch offensichtlich, dass ich zu etwas geworden bin, dass ich eine gewisse Voraussetzung von Selbsterkenntnis und Selbstverständnis erreicht habe. Ich muss dieses Selbstverständnis wirklich ausbilden, um wahrhaft und im vollen Sinne frei zu sein. Ich kann Freiheit nicht länger bloß als Möglichkeitskonzept begreifen.“¹⁰¹⁶

Dieses für die Freiheit wesentliche Selbstverständnis des Subjekts ist aber nicht einfach zu gewinnen. Im Prozess der Bewertung, was die wichtigen Ziele sind, die dem Subjekt wesentlich sind, im Prozess seiner Selbstverwirklichungen und den Entscheidungen bezüglich seiner Wesensbestimmung, kann es Fehler machen.

„Freiheit kann nicht einfach in der Abwesenheit äußerer Hindernisse bestehen, denn es kann ebenso innere Hindernisse geben. Ebenso wenig müssen die inneren Hindernisse auf diejenigen beschränkt sein, die das Subjekt als solche identifiziert,

Hindernisse der Freiheit problematische Engführungen mit sich bringt. Es ist ja der Fall denkbar, dass für ein Subjekt theoretisch keine äußeren Hindernisse bestehen, es aber gleichzeitig nicht über die Ressourcen verfügt, seine Freiheit auch zu leben. Fehlen einem Individuum z.B. materielle Ressourcen, verhindert dieses Fehlen basale Bedürfnisbefriedigungen - unabhängig von dem Fehlen äußerer Hindernisse der Freiheit. Nicht nur die Freiheit von Einschränkung der Möglichkeiten, sondern auch Freiheit zum Gebrauch der Möglichkeiten sind notwendige Bestandteile eines Freiheitsbegriffs.

Zum dritten ist das negative Freiheitsverständnis nicht haltbar, weil es sich allein auf äußere Hindernisse der Freiheit konzentriert. Es fehlt nicht nur, wie eben erwähnt, die Ebene der Möglichkeit der Verwirklichung von Freiheit, sondern auch die Ebene des Inneren des Subjekts. Gerald MacCallum Jr. hat sehr prägnant die notwendige Grundstruktur jedes Freiheitsverständnisses so ausgedrückt:

„Es handelt sich um eine triadische Beziehung. In der Formulierung ‚x ist (ist nicht) frei von y, um z zu tun (nicht zu tun, zu werden oder nicht zu werden)‘ erstreckt sich x über Akteure, y über solche ‚verhindernden Bedingungen‘ wie etwa Hemmnisse, Beschränkungen, Beeinträchtigungen oder Barrieren und z über Handlungen oder Bedingungen des Charakters oder der Lebenslage.“ (Gerald MacCallum Jr.: Negative und positive Freiheit, in: Philipp Schink (Hrsg.): Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse, Berlin 2020², S. 136)

Der negative Freiheitsbegriff der im Liberalismus und Neoliberalismus im Zentrum steht, bezieht sich ausschließlich auf y und vernachlässigt z und vor allem eben auch x. Es ist nicht nur notwendig auch auf die Ermöglichung der Freiheit zu achten, sondern auch das Subjekt in den Blick zu nehmen, um zu schauen, ob und wie es autonom gedacht werden kann, um frei entscheiden zu können.

¹⁰¹⁶ Charles Taylor: Der Irrtum der negativen Freiheit, in: Philipp Schink (Hrsg.): Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse, Berlin 2020², S. 187f. Mit dem Begriff ‚Möglichkeitskonzept‘ bezeichnet Taylor ein negatives Freiheitsverständnis im Gegensatz zu einem ‚Ausübungskonzept‘ der Freiheit (positives Freiheitsverständnis), vgl. ebd. S. 169f. In der Formulierung MacCallums (vgl. Anm. 1015): Für Taylor ist z nicht denkbar ohne ein x, das frei ist von y.

so dass es selbst oberster Richter bleibt, denn es kann sich gründlich täuschen über seine Zwecke und über das, was es zurückweisen möchte.“¹⁰¹⁷

Mir scheinen diese Punkte gewichtig genug zu sein, das negative Freiheitsverständnis des Neoliberalismus kritisch zu bewerten. Ein verantwortbares Verständnis von Freiheit muss meines Erachtens die Anregungen Taylors mitbedenken und der Frage nachgehen, wie das Subjekt in der bipolaren Spannung von Freiheit und Abhängigkeit gedacht werden kann.

Diese philosophische Kritik des neoliberalen, negativen Freiheitsverständnisses ist durch theologische Überlegungen zu ergänzen, die dieser Spannung von Freiheit und Abhängigkeit nachgehen.

Für Friedrich Schleiermacher besteht das Selbstbewusstsein des Menschen immer aus den zwei Momenten der Selbstständigkeit und der Abhängigkeit, die zusammenhängen mit der inneren Dualität im Subjekt von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, von Selbst-Sein und Mit-Sein.

„Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinn als Eines, daß nicht nur das Subject, sondern auch das mitgesetzte Andere in beiden dasselbige ist: So ist dann das aus beiden zusammengesetzte Gesamtselbstbewußtsein das der Wechselwirkung des Subjects mit dem mitgesetzten Anderen.“¹⁰¹⁸

Freiheit gibt es für Schleiermacher also immer nur untrennbar verbunden mit Abhängigkeit. Diese wird wie jene letztlich in Gott gefunden und damit ist die Freiheit eine von Gott gegebene Freiheit.

Grundlegend ist in dem Zusammenhang Schleiermachers bekannte Formulierung des ‚Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit‘. Dieses ist die Basis seines Frömmigkeitsverständnisses und letztlich auch seines Freiheitsverständnisses. Als Leitsatz des § 4 seiner Glaubenslehre formuliert er:

„Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeüßerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, als das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.“¹⁰¹⁹

Nicht Freiheit, sondern schlechthinnige Abhängigkeit ist das Grundgefühl des Glaubens. „Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl besteht dann darin, im Innwerden der kontingenten Endlichkeit der eigenen Freiheit diese zugleich als Ausdruck einer

¹⁰¹⁷ Ebd. S. 187. Es muss erwähnt werden: Damit schließt Taylor ein großes Problem ein, das ein negatives Freiheitsverständnis vermeidet, dass nämlich nicht mehr das Subjekt die letzte Deutungshoheit über sich behält, sondern von außen kritisiert werden kann. Das öffnet die Türe für im Extremfall totalitäre Positionen, die paternalistisch den Menschen vorschreiben, welche Ziele und Bedürfnisse ihm wesentlich sind und welche nicht. Er macht dies, um die Fehlbarkeit der menschlichen Entscheidungen zu erwähnen und damit auch die Relativität der Autonomie. Taylor sieht diese Problematik und sieht es als Aufgabe ihr nachzugehen, da die Fehlerhaftigkeit möglicher Entscheidungen des Subjekts zu offensichtlich ist, als sie durch einen reduktionistischen Freiheitsbegriff zu umgehen. (Vgl. ebd. S. 188)

¹⁰¹⁸ Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube. 2. Auflage (1830/31), Berlin 2008, S. 35

¹⁰¹⁹ Ebd. S. 32

allgemeinen Endlichkeit der Welt zu begreifen.“¹⁰²⁰ Dieses Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit zielt aber nicht auf die Betonung der Unfreiheit, sondern darauf, dass der Mensch sich seiner Freiheit als eine von Gott gegebene bewusst wird. Das oben zitierte Freiheitsbewusstsein ist ein Bewusstsein der geschenkten Freiheit in dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als eine letzte Abhängigkeit von Gott - und von nichts anderem.¹⁰²¹ Und genau darin wurzelt die Freiheit als eine von Gott geschenkte Freiheit. Der Glaube führt in diese Freiheit, da er sich letztlich von den weltimmanenten Abhängigkeiten löst, indem er in der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott - in der Beziehung zu Gott - frei wird von diesen.

Auch bei Tillich ist die Freiheit in einem Gegenüber gedacht. Er sieht die Freiheit in einer polaren Abhängigkeit von dem, was er Schicksal nennt. Freiheit / Schicksal ist für ihn eine der drei ontologischen Polarität, die die ontologische Grundstruktur des Seins bilden.¹⁰²² Freiheit wird dabei erfahren als Erwägung, Entscheidung und Verantwortung in der Auswahl zwischen Möglichkeiten. Schicksal dagegen „...ist das, aus dem unsere Entscheidungen hervorgehen; es ist die unbestimmt breite Basis unseres selbstzentrierten Selbst, es ist die Konkretheit unseres Seins, die all unserer Entscheidungen zu *unseren* Entscheidungen macht.“¹⁰²³ Mit anderen Worten: Schicksal ist für Tillich das, was mich geprägt hat und prägt und zu dem macht, was ich bin, sozusagen die Grundlage meiner Entscheidungen. „Mein Schicksal ist die Basis meiner Freiheit, meine Freiheit partizipiert an der Formung meines Schicksals.“¹⁰²⁴ Die Terminologie Schleiermachers aufnehmend könnte man sagen, dass die Abhängigkeiten im Rahmen der Empfänglichkeit zusammen mit der Selbsttätigkeit das Schicksal im Verständnis von Tillich formen. Dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als das Wesen aller Frömmigkeit, das seinen Grund in Gott hat, entspricht bei Tillich der Gedanke, dass Gott als Seinsgrund das ist, was uns unbedingt angeht¹⁰²⁵, der gleichzeitig immanent und transzendent ist. „Gott ist der Welt immanent als ihr dauernder schöpferischer Grund, und er ist der Welt transzendent durch Freiheit.“¹⁰²⁶ Ja: „Gott hat kein Schicksal, weil er Freiheit *ist*.“¹⁰²⁷ Gott ist also jenseits der Bipolarität von Freiheit und Schicksal, da er ganz Freiheit ist. Menschliche Freiheit dagegen ist immer in Abhängigkeit des Schicksals zu denken. In dieser Polarität steckt für Tillich aber die Möglichkeit, sich selbst zu überschreiten und zu öffnen. „Die Polarität von Freiheit und Schicksal ... schafft dem Leben die Möglichkeit, sich selbst zu transzendieren, und diese Möglichkeit kann Wirklichkeit werden. Das Leben ist bis zu einem gewissen Grade frei von sich selbst, d.h. von der totalen Gebundenheit an seine Endlichkeit.“¹⁰²⁸ In unserem Kontext wären für Tillich die Anrufungen und Formungen des Marktes Teil des Schicksals. Freiheit ist davon in Abhängigkeit zu sehen aber auch im Gegenüber. Und: Es besteht die Möglichkeit der Selbsttranszendierung, der Öffnung für das ganz Andere, das und der ganz Freiheit ist. Die Öffnung ist Freiheit in die Freiheit hinein.

¹⁰²⁰ Martin Laube: Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven, in: Martin Laube (Hg.): Freiheit, Tübingen 2014, S. 157

¹⁰²¹ Vgl. ebd. S. 156ff

¹⁰²² Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie Bd. I, Stuttgart 1984⁸, S.214ff

¹⁰²³ Ebd. S. 217

¹⁰²⁴ Ebd.

¹⁰²⁵ Vgl. ebd. S.247ff

¹⁰²⁶ Ebd. S. 303

¹⁰²⁷ Ebd. S. 217

¹⁰²⁸ Paul Tillich: Systematische Theologie Bd. III, Stuttgart 1984⁴, S. 107

Wenn nun, wie oben skizziert, eine derartige Lebenskunst der Freiheit grundlegend für den Pfarrberuf ist, dann ist in dieser Formulierung eine Freiheit mitgemeint, die theologisch verstanden werden soll, als eine, die in der Gebundenheit an Gott wurzelt und in der Beziehung zu Gott lebt und sich in Gott hinein aus der Bipolarität von Freiheit und Gebundenheit immer wieder neu eröffnet und von ihm geschenkt wird. Im Akt der Öffnung – oder genauer: in der Haltung der Öffnung, in der das Widerfahrnis des Geöffnet-Werdens erlebbar und dann erfahrbar wird – liegt das Befreiende.

Aus dieser Freiheit erwächst die Möglichkeit das einzuüben, was Foucault in der Beschreibung der Haltung der Kritik erwähnt:

„(w)ie ist es möglich, daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird - daß man nicht so und nicht dafür ... regiert wird?“¹⁰²⁹

Eine solche Bestimmung der Freiheit und diese Gedanken über eine kritische Ekklesiologie und Pastoraltheologie sind jedoch im Blick auf die Frage aus den Lebenswirklichkeiten der Menschen als Antwort weder formal noch substantiell entsprechend. Sie sind zu groß, zu philosophisch, vielleicht auch zu abstrakt. Kleiner werden!

Was ist wesentlich für die Kirche und damit auch für das kirchliche, pastorale Amt. Ich glaube, dass der Gottesdienst als wesentlich Praxis der Kirche in dem Blick genommen werden muss, um in der Antwort formal und substantiell vielleicht kleiner und konkreter werden zu können.

8. Gottesdienst als wesentliche Praxis der Kirche

Wenn die hier vorgeschlagene, kritische, theologische bestimmte Pastoraltheologie eine gemeinschaftsbezogen, schriftorientierte, mystische, messianische und asketische ist, ihr Wesen in die Einladung zu einer Lebenskunst der Freiheit mündet, dann ist nun zu entfalten, was das genauer heißen kann. Wie kann das Anders-anders-sein des Pfarramtes im Sinne einer kritischen Pastoraltheologie, wie kann diese pastorale Lebenskunst der Freiheit genauer aussehen? Wie kann es möglich werden, auch im Pfarrberuf nicht dermaßen regiert zu werden? Und vor allem: wie kann die pastorale Existenz verstanden werden, dass sie Andere ermächtigen und ihnen helfen kann, dass sie nicht derart dermaßen regiert werden?

Es erscheint für alle Ebenen der Wahrnehmung von Kirche wichtig zu sein, wahrzunehmen, dass es ein Geschehen, eine soziale Praxis - oder genauer: ein Bündel sozialer Praktiken - gibt, in dem Spuren der gerade gemachten Überlegungen schon auftauchen, so dass es scheint, als sei diese Praxis wie ein Fokus dieser Bestimmungen einer kritischen Kirche: Die Feier des Gottesdienstes.

Wie schon die reformatorischen Grundbestimmungen festgehalten haben, ist diese Praxis das zentrale Geschehen, in dem die kirchliche Gemeinschaft konkret wird. Wird der

¹⁰²⁹ Michel Foucault: Was ist Kritik? - zitiert (gekürzt) nach: Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 284

Gottesdienst verstanden als eine soziale Praxis, in der sich Menschen gemeinschaftlich, in der Orientierung an der Heiligen Schrift in der Freiheit einüben, indem sie sich in der Haltung eines sunder warumbe öffnen für die Wirklichkeit des gegenwärtigen Kommenden, dann ist deutlich, dass diese Praxis wesentlich ist für eine kritische Kirche und dass die Kirche in dieser Praxis wesentlich ist.

Im Gottesdienst kommen in den grundlegenden Kommunikationsformen des Evangeliums – Lesen, Erzählen, darstellendes Handeln, Segnen und Beten¹⁰³⁰ – die 5 Verhaltensformen gegen die herrschenden Machtformen – so die These hier – in unterschiedlicher Art und Intensität zur Darstellung. Damit wäre der Gottesdienst ein kritisches und emanzipatorisches Geschehen.

Dieser Gedanke steht in der Tradition Schleiermachers. Zum einen steht im Hintergrund des Begriffs ‚Darstellung‘ die Unterscheidung Schleiermachers zwischen darstellendem und wirksamem Handeln. Er sieht den Gottesdienst in der Nähe der Kunst im zweckfreien, darstellenden Handeln.

„Der Zweck des Culuts ist die darstellende Mittheilung des stärker erregten religiösen Bewußtseins. ...Dies fällt in den Begriff der Kunst: Denn diese im engeren Sinn ist auch ohne eigentlichen Zweck; sie ist mittheilende Darstellung und darstellende Mittheilung.“¹⁰³¹

Zum anderen ist für Schleiermacher die Freiheit - im oben skizzierten Verständnis - im Zentrum seines Gottesdienstverständnisses. Wilhelm Gräb beschreibt das Gottesdienstverständnis Schleiermachers:

„Christliches Leben steht im Zeichen der Freiheit eines Christenmenschen. Die symbolische Kommunikation dieser Freiheit und somit die erbauliche Mitteilung ihrer lebensorientierenden Kraft ist die Sache des christlichen Gottesdienstes. Er ist der Ort der darstellenden Mitteilung des christlich-religiösen Freiheitsbewusstseins.“¹⁰³²

Wie kann der Gottesdienst erst einmal empirisch in den Blick genommen werden?

Wie oben bereits erwähnt, schlagen sowohl Christian Grethlein als auch Martin Laube vor, die Perspektive, die mit dem Begriff der Lebensform verbunden ist, zu wählen, um empirische Phänomene des Christentums wahrzunehmen (Laube) und den Leitbegriff der Praktischen Theologie ‚Kommunikation des Evangeliums‘ zur Bestimmung des Christseins zu konkretisieren.¹⁰³³ Diese Perspektive ermöglicht einen empirischen Zugang und Anschlussfähigkeit in einem säkular geprägten Kontext.

Es wurde oben gesagt, dass dieses Verständnis des Christentums als Lebensform, das in seiner empirischen Wahrnehmbarkeit theologisch verstanden wird als Geistgemeinschaft, den ekklesiologischen Rahmen der pastoraltheologischen Verortung bildet. Auch wenn die Amtsinhaberin von der Institution Kirche angestellt ist und damit in einem Abhängigkeitsverhältnis steht, ist der Raum der Aufgabe des Amtes nicht zu begrenzen auf

¹⁰³⁰ Vgl.: Christian Grethlein: Christsein als Lebensform. Eine Studie zur Grundlegung der Praktischen Theologie, Leipzig 2018

¹⁰³¹ Friedrich Schleiermacher: Praktische Theologie, zitiert nach: Meyer-Blank: Gottesdienstlehre, S. 27

¹⁰³² Wilhelm Gräb: Praktische Theologie; in: Martin Ohst (Hrsg.): Schleiermacher Handbuch, Tübingen 2017, S. 399-410, hier: S. 406

¹⁰³³ Vgl. 3.3.4.

den Raum der Institution, sondern diese überschreitend auch bezogen auf die christlichen Lebensformen jenseits der kirchlichen Grenzen - und das allgemein, nicht verengt auf die Perspektive der Mission allein. Mit anderen Worten: Der Pfarrer ist nicht nur Pfarrer für die, die in die Kirche kommen, ja nicht nur für Kirchenmitglieder, sondern für alle. Er sucht die Lebensformen des Christseins in und außerhalb der Kirche und versucht sie, zu fördern und zu begleiten, auch wenn sie sich nicht im Raum der institutionellen Kirche einbinden lassen. Das ist so - wie die ekklesiologischen Reflexionen oben gezeigt haben - weil Kirche mehr ist als die verfasste Form der Kirche.

Die reformatorische Grundbestimmung der Kirche, wie sie in CA Artikel VII formuliert ist, lautet: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.“¹⁰³⁴

Die reine Lehre des Evangeliums und die richtige Verwaltung der Sakramente sind die Wesensbestimmung der Kirche als congregatio sanctorum - und dieses geschieht zentral im Gottesdienst. Von daher soll aus theologischer Perspektive daran festgehalten und betont werden, dass der Gottesdienst die wesentliche, die essentielle Grundpraxis von Kirche - und damit auch des Pfarrberufes - ist, auch wenn aus empirischer Perspektive er faktisch lediglich eine Praxis unter vielen unterschiedlichen kirchlichen Praktiken ist. Und auch, wenn der Gottesdienst dazu noch eine Praxis ist, an der nur ein Bruchteil der Gemeinde und dann auch nur eine ganz spezifische Gruppe der Gemeinde teilnimmt, er bleibt aus theologischer Perspektive die wesentliche und zentrale Praxis und damit Orientierungspunkt und Raum pastoraler Wesensbestimmung.

Aus dieser Bestimmung des Gottesdienstes als zentraler Praxis der Lebensform des Christseins, die aus einer systematisch-theologischen Perspektive stammt, folgt eine praktisch-theologische Zuordnung der anderen pastoralen Handlungsfelder zum Gottesdienst.

Peter Zimmerling schreibt:

„Die Orientierung am Gottesdienst ist im Rahmen der Gemeindegearbeit primär heuristisch zu verstehen. Damit Menschen heute zum Glauben und zum Gottesdienst Zugang finden, braucht es eine Reihe anderer Veranstaltungen, die den Gottesdienst wie einen Kranz umgeben und gewissermaßen „Zubringerdienste“ zum Gottesdienst leisten“¹⁰³⁵

Auch wenn zum einen der Begriff ‚Zubringerdienste‘ etwas unpassend erscheint, da er einen einseitigen ‚Lieferservice‘ assoziieren lässt - wogegen aber zu betonen ist, dass auch der Gottesdienst wiederum zurück in die anderen Handlungsfelder ‚zubringende Dienste‘ leistet, zum anderen auch nicht alle Handlungsfelder darunter zu fassen sind, wie. z.B. die Seelsorge, ist Zimmerling recht zu geben, dass der Gottesdienst der eigentliche Orientierungspunkt der Gemeindegearbeit ist und zu sein hat.

Alles kirchliche Handeln ist entweder Gottesdienst (in einem weiten, die gegenwärtig vertrauten Formen übersteigenden, aber nicht grenzenlosen Sinn) oder Hinführung zum Gottesdienst (in einem durchaus engen Sinn) oder Konsequenz des Gottesdienstes.

¹⁰³⁴ Zitiert aus Jan Hermelink: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche. Gütersloh, 2011, S. 36

¹⁰³⁵ Peter Zimmerling: Gemeindegearbeit zwischen Mission und Grundversorgung. Worauf müssen wir uns in Zukunft konzentrieren, in: DTPF 1/2021, S. 12

Darüber hinaus ist der Gottesdienst nicht nur als zentrale kirchliche Handlung zu sehen, sondern auch als zentrale Haltung der christlichen Lebensform. Den gottesdienstlichen Handlungen zugrunde liegt eine Haltung, die auch jenseits der konkreten Praktiken lebensprägende Kraft haben kann.

Der Gottesdienst ist die zentrale Praxis der Lebensform des Christseins. Diese zentrale Praxis ist wiederum zu sehen als ein Ensemble einzelner Praktiken und bildet mit anderen Praktiken den Zusammenhang des Christseins als Lebensform.

Der Gottesdienst ist der Raum, in dem die Pastoraltheologie zu verorten ist. Wenn das so ist, dann lässt sich weiter sagen, dass die basalen pastoralen Kommunikationsformen des Gottesdienstes (lesen, erzählen, darstellendes Handeln, beten und segnen) als die basalen Handlungsformen des pastoralen Dienstes zu sehen sind.¹⁰³⁶ Eine eher formale Bestimmung des pfarramtlichen Dienstes orientiert sich an diesen basalen Handlungsformen. Eine eher inhaltliche Bestimmung könnte sich an den Gegenverhaltensformen orientieren. In den basalen Praktiken konkretisieren sich die Gegenverhaltensformen.

Wenn nun der Gottesdienst als zentrale Praxis der Lebensform Christsein bestimmt wird, und dabei die Lebensform des Christseins nicht als in organisatorische und institutionelle Grenzen einhegbar gedacht wird, so ist der Einwand naheliegend, dass mit dieser Bestimmung dann doch alle anderen christlichen Lebensformen jenseits der Institution Kirche wieder ausgeschlossen sind und sich der Blick wieder auf die verfasste Kirche verengt. Dem ist entgegenzuhalten, dass der Begriff Gottesdienst nicht zu eng gefasst werden darf. Es gilt wahrzunehmen, dass auch es auch außerhalb der verfassten Kirche Formen gottesdienstlicher Praktiken gibt, vielleicht manchmal in so großer Andersartigkeit, dass sie kaum als gottesdienstliche Praktik wahrgenommen wird, weder von den Agierenden noch aus beobachtender Perspektive. Es ist aber davon auszugehen, dass es Praktiken gibt, in denen sich Kommunikationsformen wie erzählen, beten und segnen spiegeln. Vielleicht finden diese Spiegelungen nicht einmal immer verbalen Ausdruck finden. Es gibt – so die These – verbales und nonverbales z.B. Erzählen, Beten und Segnen in nicht genuin kirchlichen Kontexten. Und doch bleibt der reale Gottesdienst, der in den Kirchen in unterschiedlichster Weise gefeiert wird und vielleicht noch ganz anders gefeiert werden kann und soll, als Orientierungspunkt die zentrale Praxis eines Christseins als Lebensform - auch für den Raum außerhalb der Institution Kirche.

8.1. Gottesdienst und Gegenverhaltensformen

Im Gottesdienst spiegeln und verdichten sich die oben beschriebenen Gegenverhaltensformen.

Es wurde dargestellt, dass faktisch sich in der Kirche nicht eine **Gemeinschaft** sondern eine Vielzahl verschiedener Gemeinschaftsformen finden lassen, von denen - viele mehr oder weniger deutlich - von einem Geselligkeitsimperativ geprägt sind. Dem Plural verschiedener empirisch vorfindlicher Vergemeinschaftungsformen, die mit Hilfe

¹⁰³⁶ Vgl. 8.4.

sozialwissenschaftlicher Perspektive wahrnehmbar und analysierbar sind, ist ein Singular ebenfalls empirisch vorfindlicher Form der Vergemeinschaftung entgegenzustellen, der oben theologisch ins Zentrum dessen gestellt wurde, was Gemeinde und damit auch kirchliche Gemeinschaft ausmacht: Der Gottesdienst.

Dieser wiederum ist in vielfältigen Formen von klassisch zu ‚fluid‘, wahrnehmbar und vorstellbar.¹⁰³⁷

Der oben gewählte Begriff der Geistgemeinschaft zur ekklesiologischen Bestimmung ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Die Geistgemeinschaft geht sicher nicht auf in einer gottesdienstlichen Gemeinschaft, wie auch immer die konkret aussehen mag, aber die gottesdienstliche Gemeinschaft ist genauso sicher ein zentraler Raum der Möglichkeit der Erfahrbarkeit dieser Geistgemeinschaft.

Auch wenn der Blick auf die Kirche als Netzwerk ein konstruktiver und weiterführender Blickwinkel ist, so sind nicht alle Knoten, alle Begegnungen von gleichem Rang. Maren Lehmann schlägt vor, „... einen Begriff von Kirche zu suchen, der mit *encounters* – mit mehr oder weniger flüchtigen Begegnungen ...rechnet, nicht mit Mitgliedern.“¹⁰³⁸ Es „... könnte versucht werden, eine Form von Kirche zu entwickeln, die sich als ‚netdom‘ – als *network* und als *domain*, als Kommunikationsnetz und als Gemeinde, aus ereignishaften oder episodischen Begegnungen, eben *encounters*, entwickelt.“¹⁰³⁹ Es ist demgegenüber aber aus theologischer Perspektive festzuhalten, dass der Gottesdienst ein ‚kirchenkonstitutives Proprium‘ vor allen anderen Formen des Gemeindelebens und der anderen ‚ereignishaften oder episodischen‘ Begegnungen hat. Auch als Netzwerkgeschehen ist die Kirche inhaltlich bestimmt in dem Geschehen, das zentral in der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde begangen wird, der Kommunikation des Evangeliums.¹⁰⁴⁰

Das heißt: kirchliche Gemeinschaft ist in erster Linie gottesdienstliche Gemeinschaft. Alle anderen *encounters* empfangen ihre Qualifikation, Teil des Netzwerkes Kirche zu sein, aus einer wie auch immer geknüpften Verbindung zu diesem zentralen Geschehen. Mit anderen Worten: kirchliche κοινωνία ist nur als gottesdienstliche κοινωνία zu denken, welche Form auch immer der Gottesdienst haben mag.

Die Suche nach der Gegenverhaltensform ‚Gemeinschaft‘ wird also auf den Gottesdienst schauen können.

Die Praxis der **Heiligen Schrift** - so wie Dalferth diesen Begriff verwendet -, also das ‚Inbeziehungsetzen‘ von Text und gegenwärtiger Situation, geschieht in der Kommunikation des Evangeliums, die wiederum nach Dalferth untrennbar mit dem Gottesdienst verbunden ist.

„Lebendige Formen und Gestalten der Evangeliumskommunikation, die darauf setzen, dass sich das Evangelium selbst kommuniziert, gibt es nicht unabhängig

¹⁰³⁷ Die grundlegenden Überlegungen wie auch die Beschreibungen und Analysen zu fluider Kirchlichkeit in dem erwähnten Sammelband ‚Kirche auf Zeit‘ beziehen sich fast ausschließlich auf gottesdienstliche Formen.

¹⁰³⁸ Maren Lehmann: Leutemangel. Mitgliedschaft und Begegnung als Formen der Kirche. In: Jan Hermelink, Gerhard Wegener (Hrsg.): Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg, 2008, S. 125

¹⁰³⁹ Ebd.

¹⁰⁴⁰ Die reformatorische Definition von Kirche in CA VII, dass die Kirche die Versammlung der Gläubigen ist, in der das Evangelium gepredigt und die Sakramente gereicht werden, unterstreicht dieses Proprium des Gottesdienstes.

von der zentralen Grundsituation des Gottesdienstes. Wo diese nicht lebt und gelebt wird, überleben auch die anderen Kommunikationsformen nicht.“¹⁰⁴¹

Er geht also durchaus von anderen Kommunikationsformen des Evangeliums aus, aber diese sind darauf angewiesen, in welcher Form auch immer mit dem Gottesdienst verbunden zu sein. Kontext und Bezugsrahmen auch des individuellen Schriftstudiums ist der Gottesdienst.¹⁰⁴²

„Man liest oder hört Worte, die von und über Gott reden, aber man kommuniziert nicht mit Gott, wenn die Lektüre und das Hören nicht ins Gebet übergehen, wie es sich im Gottesdienst durch die liturgische Repräsentation der Kopräsenz von Gott und Menschen in Anrede und Antwort, Zuspruch und Gebet nahelegt.“¹⁰⁴³

Der Gottesdienst ist also der Raum, in dem sich die Heilige Schrift auch in ihrer befreienden Kraft entfaltet, indem eine Interaktion, eine Begegnung nicht nur zwischen den Gläubigen, sondern auch mit Gott ereignet: „Die vertikale Kopräsenz der feiernden Gemeinde (die Gemeinschaft der Betenden) wird so zum Resonanzraum der horizontalen Kopräsenz Gottes mit ihnen (der Gemeinschaft Gottes mit den Betenden).“¹⁰⁴⁴ Die zentral im Gottesdienst stattfindende Kommunikation des Evangeliums ist eine Auslegung des Lebens der Menschen durch die Begegnung mit der Gegenwart Gottes im Ereignis des Evangeliums.

„Das Evangelium ist die Auslegung des Lebens durch Gottes Gegenwart auf Gottes Gegenwart hin. Es entfaltet nicht nur das, sondern wie Gott der Gegenwart von Menschen gegenwärtig ist. Eben dadurch setzt das Evangelium Transformationsprozesse in Gang, die sich als Neuorientierung des Lebens von Menschen an Gottes Gegenwart vollziehen.“¹⁰⁴⁵

Diese Transformationsprozesse, diese Neuorientierung sind Quelle von Widerstand gegen herrschende Mächte, heute wie damals.

Nicht so deutlich wie bei den beiden zuvor bedachten Gegenverhaltensformen, ist die Präsenz der anderen drei widerständigen Formen. Die Rolle und das Ansehen der **Mystik** im Protestantismus ist, wie oben geschildert, eher randständig zu bewerten. Geht man aber von einem - oben skizzierten - demokratischen und weiten Verständnis von Mystik als Erfahrung der Gegenwart Gottes aus, dann wird deutlich, dass sie nicht randständig sein darf und dass der Gottesdienst mit ihr in einer besonderen Weise verbunden ist oder zumindest verbunden sein sollte bzw. könnte.

Wenn es in der Mystik um eine Erfahrung der Atmosphäre des ‚Heiligen‘ geht, um eine Begegnung mit dem, der sich im Sich-Geben entzieht, der nicht Hab-bar ist, dann geht es im Gottesdienst immer um Mystik – oder sollte es zumindest. Gottesdienst verstanden als gemeinsame Feier, durchwoben von Bewegungen der Öffnung hin zu dem ganz Anderen, ist ein verdichteter Raum der Feier der Gegenwart Gottes – vor allem auch in der Feier des Sakraments des Abendmahls.

Die schon mehrfach angedeutete Möglichkeit und Notwendigkeit nach anderen Formen des Gottesdienstes zu suchen, findet hier eine Orientierungslinie.

¹⁰⁴¹ Ebd. S. 364

¹⁰⁴² Vgl. ebd. S. 368

¹⁰⁴³ Ebd. S. 75

¹⁰⁴⁴ Ebd. S. 55

¹⁰⁴⁵ Ebd. S. XI

Eschatologie spielt im Gemeindeleben ebenso kaum eine Rolle. Oben wurde von Eschatologievergessenheit oder Eschatologieferne der aktuellen Kirche gesprochen. Das Messianische, das eigentlich das Wesen der Kirche Christi ausmacht, ist vergessen oder an den Rand gedrängt.

Der Ort, an dem das Messianische aber Raum bekommen kann, ist der Gottesdienst. Das ist so, weil der Gottesdienst seinem Wesen nach im Alltag einen Raum bietet und eine Zeit bildet, die sich von dem Alltäglichen unterscheidet und so dieses Alltägliche transzendiert und öffnet zu etwas Anderem und für etwas Anderes.

Der Gottesdienst ist der Raum, in dem die kirchliche Gemeinschaft sich dem gemeinsamen Eingedenken widmet, das nach Benjamin für die Möglichkeit des Kommenden öffnet. Das gemeinsame Eingedenken ist vor allem in den anamnetischen und mimetischen Elementen des Gottesdienstes im Zentrum. Aber auch die epikletischen Elemente verweisen und öffnen für den Kommenden und das Kommende, denn der geglaubte Gegenwärtige ist der erhoffte Kommende. Dies scheint mir eine weitere sinnvolle Orientierungslinie in der Suche nach neuen Formen des Gottesdienstes zu sein.

Gottesdienst ist Übung, so wie **Askese** Übung ist. Askese ist wie Gottesdienst eine Einübung in die Freiheit, eine Einübung in das Spiel der Freiheit, eine Übung der Lebenskunst. Bohren sieht, wie oben ausgeführt die Askese als Schlüssel, den Satz ‚Gott ist schön‘ aufzuschließen und sich in diesen Satz einzuüben.¹⁰⁴⁶

Genau das ist auch das Wesen des Gottesdienstes.

Darüber hinaus bietet - oder besser: sollte bieten - der Gottesdienst Raum für Stille und Ruhe, die Möglichkeit eines Wort-Fastens, wie Bohren das nennt. Auch diese Elemente gilt es bei der Suche nach neuen Gottesdienstformen zu bedenken und zu erproben.

8.2. Gottesdienst als atmosphärisches Geschehen

Im zusammenfassenden Blick auf die Skizzen der Lebenswirklichkeiten, der die Ambivalenzen der Freiheit in ihren Möglichkeiten und ihren fragmentierenden, fluiden Aspekten benannte, wurde mit dem Begriff der Atmosphäre die Diffusität und fehlende Exaktheit der Skizzen gekennzeichnet. Der Vergleich mit dem Richterfenster des Kölner Doms diente dazu, dem Fehlen fester Konturen das Entstehen von Atmosphären an die Seite zu stellen, die eher als jene, scheinbar exakten Beschreibungen, die Wirklichkeit abzubilden vermögen. So zumindest die Vermutung: Fluides lässt sich nicht erfassen, lässt sich ebenso wenig exakt beschreiben, wohl aber in seinen atmosphärischen Wirkungen wahrnehmen.

Was aber ist eine Atmosphäre? Und wieso können Atmosphären Wirklichkeiten wahrnehmen lassen?

Vor allem H. Schmitz hat in seinem Entwurf der Neuen Phänomenologie intensiv an und mit dem Begriff ‚Atmosphäre‘ gearbeitet. Für ihn sind Atmosphären Gefühle im Raum, die Menschen ergreifen können. Er schreibt: „Eine Atmosphäre im hier gemeinten Sinn ist die

¹⁰⁴⁶ Rudolf Bohren: Fasten und Feiern, S. 66

randlose Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich dessen, was als anwesend erlebt wird.“¹⁰⁴⁷

Im Hintergrund steht sein Raumkonzept, das neben - bzw. genauer: - hinter und unter dem allgemeinen Verständnis von Raum mit den Dimensionen Höhe, Breite und Tiefe, den er als flächenhaltigen Raum oder Ortsraum bezeichnet¹⁰⁴⁸, flächenlose Räume sieht¹⁰⁴⁹, wie z.B. der Raum der Stille oder des Wetters. In diesen flächenlosen Räumen, die uns ebenso umgeben wie der Ortsraum und die wir als Leib auch sind, wie wir gleichzeitig als Körper auch Ortsraum sind¹⁰⁵⁰, sind die Atmosphären randlos - d.h. nicht begrenzt und nicht begrenzbare - gegenwärtig und ergreifen, berühren uns. Sie haben eine Eigenständigkeit. Gefühle sind für Schmitz also nicht primär im Inneren des Menschen, sondern im Raum, in einem Zwischen. „Gefühle sind räumlich, aber ortlos, ergossene Atmosphären.“¹⁰⁵¹ Das affektive Ergriffensein, das Fühlen des Individuums ist dann eine Folge der leiblichen Ergriffenheit durch eine solche Atmosphäre.

Gernot Böhme schließt in seinem Versuch eine Neue Ästhetik zu entwerfen an diese Überlegungen an und modifiziert sie an einer entscheidenden Stelle. Böhme bindet die Atmosphäre stärker an die Dinge. Er schreibt: „Wahrnehmung qua Befindlichkeit ist also spürbare Präsenz. Umgekehrt sind Atmosphären die Weise, in der sich Dinge und Umgebungen präsentieren.“¹⁰⁵² Durch diese Bindung an die Dinge, verlieren die Atmosphären im Gegensatz zu dem Ansatz von Schmitz etwas von ihrer Eigenständigkeit und Eigenmächtigkeit. Böhme schreibt:

Atmosphären „... sind Räume, insofern sie durch die Anwesenheit von Dingen, von Menschen oder Umgebungs-konstellationen, d.h. durch deren Ekstasen, ‚tingiert‘ sind. Sie sind selbst Sphären der Anwesenheit von etwas, ihre Wirklichkeit im Raume. Im Unterschied zum Ansatz von Schmitz werden so die Atmosphären nicht freischwebend gedacht, sondern gerade umgekehrt als etwas, das von den Dingen, von Menschen oder deren Konstellationen ausgeht und geschaffen wird.“¹⁰⁵³

Dadurch aber werden Atmosphären durch den Menschen machbar, und genau darauf will Böhme im Blick auf die Ästhetik hinaus.¹⁰⁵⁴ Im Gegenüber zu Schmitz, der den

¹⁰⁴⁷ Hermann Schmitz: Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, Freiburg 2010², S. 78

¹⁰⁴⁸ Vgl. ebd. S. 71ff

¹⁰⁴⁹ Vgl. Hermann Schmitz: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 2007, S. 279 ff

¹⁰⁵⁰ „Flächenlos ist auch der Raum des eigenen Leibes, im Gegensatz zum Raum des eigenen Körpers, der durch das perzeptive Körperschema mit Lagen und Abständen repräsentiert wird. Keinen leiblichen Regungen sind Flächen anzumerken, weder dem Schmerz noch dem Hunger oder der Wollust usw. noch dem leiblichen Ergriffensein von Gefühlen, also z.B. dem Frohsein oder dem Zornigsein. Daher ist der Leib randlos und nicht dreidimensional, unerschneidbar durch Flächen und in diesem Sinn unteilbar ausgedehnt, wenn auch keineswegs ohne räumliche Gliederung.“ Hermann Schmitz: Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, S. 76

¹⁰⁵¹ Hermann Schmitz: Der Leib, der Raum und die Gefühle. Bielefeld 2009, S. 23; Vgl. auch: Hermann Schmitz: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, S. 292 ff

¹⁰⁵² Gernot Böhme: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Berlin 2014², S. 96. Vor diesem Zitat schreibt er über die Wahrnehmung von Atmosphären: „In der Wahrnehmung der Atmosphäre spüre ich, in welcher Art Umgebung ich mich befinde. Diese Wahrnehmung hat also zwei Seiten: auf der einen Seite die Umgebung, die eine Stimmungsqualität ausstrahlt, auf der anderen Seite ich, indem ich in meiner Befindlichkeit an dieser Stimmung teilhabe und darin gewahre, dass ich jetzt hier bin. (Ebd.)

¹⁰⁵³ Ebd. S. 33

¹⁰⁵⁴ Er schreibt: „Die ästhetische Arbeit besteht darin, Dingen und Umgebungen oder auch dem Menschen selbst solche Eigenschaften zu geben, die von ihnen etwas ausgehen lässt. D.h. es geht darum, durch Arbeit am Gegenstand Atmosphären zu *machen*.“ (Ebd. S. 35)

Atmosphären als ergreifende Gefühlsmächte eine nicht fassbare Eigenständigkeit zuordnet, sieht Böhme sie als etwas, was herstellen kann. Er versteht entsprechend ästhetische Arbeit als ‚Produktion von Atmosphären‘.¹⁰⁵⁵

Durch diese Bindung der Atmosphären an die Dinge, die in den Raum hineinwirken, werden die Atmosphären zu einem Gestaltungsgegenstand und damit zu einer Gestaltungsaufgabe. Das erscheint mir ein hilfreicher Ansatz, auch im Blick auf den Gottesdienst.

Wenn es im Gottesdienst darum geht, eine besondere Atmosphäre im Sinne von Böhme und Schmitz erleben und erfahren zu können, dann wäre die Frage, wie diese Atmosphäre produziert werden könnte, d.h. wie die Dinge, die im gottesdienstlichen Geschehen eine Rolle spielen, so zu arrangieren, zu wählen, zu gestalten sind, dass eine solche Atmosphäre des ‚Heiligen‘ von ihnen ausgehen kann. Konkret: Wie ist der Raum zu gestalten? Wie ist Licht einzusetzen? Welche Texte sind zu wählen? Wie ist mit Musik umzugehen? Das sind keine neuen Fragen, aber die Fragerichtung ändert sich, wenn man danach fragt, wie diese Dinge, Raum, Licht, Musik, Texte etc. zu gestalten sind, dass sie eine bestimmte Atmosphäre, nämlich die von etwas wie ‚Heiligkeit‘ aus sich entlassen. Das ist im Wesentlichen eine Aufgabe derer, die den Gottesdienst zu verantworten haben, also in der Regel eine Aufgabe des pastoralen Amtes.

Bei dieser Spezifizierung des Ansatzes von Böhme der Produktion von Atmosphären im Blick auf den Gottesdienst wird allerdings deutlich, dass vielleicht der Position von Schmitz doch eher Recht zu geben ist, dass sich Atmosphären eben nicht machen lassen, sondern dass sie widerfahren.

Die Gedanken von Hermann Schmitz zu Gott bzw. dem Heiligen Geist machen die Unverfügbarkeit und damit auch Nicht-Produzierbarkeit von Atmosphären deutlich. Für Schmitz ist dann etwas göttlich, wenn es mit einer Atmosphäre verbunden ist, die etwas von unbedingtem Ernst hat.¹⁰⁵⁶

Eine solche Ergriffenheit von unbedingtem Ernst lässt sich nicht machen. Sie geschieht. Schmitz sieht das Leben der Urchristen als ein Leben in der Atmosphäre, die sie Heiliger Geist nannten.¹⁰⁵⁷ Wenn der Heilige Geist aber eine solche Atmosphäre ist, dann wird ihre Unverfügbarkeit noch einmal theologisch unterstrichen, denn der Geist weht, wo er will (Johannes 3,8).

Es ist die Frage vom Verhältnis von Aktivität und Passivität in der Begegnung des Menschen mit Gott, um die es im Hintergrund geht.

Theologisch betrachtet ist es allein Gottes Wirken, Gottes unverfügbare Gegenwart, die eine solche Atmosphäre der Heiligkeit entstehen lassen kann. Alles menschliche Tun hat a) nur antwortenden Charakter und kann b) nur vorbereitend, öffnend sein.

¹⁰⁵⁵ Ebd. S. 25. Die Abgrenzung von Schmitz fasst er folgendermaßen zusammen: „So stark der Schmitzsche Ansatz als Rezeptionsästhetik ist, insofern er nämlich von der Wahrnehmung im vollen Sinne als affektive Betroffenheit durch Atmosphären Rechenschaft geben kann, so schwach ist er auf der Seite der Produktionsästhetik. Seine Rede von den Atmosphären widerstreitet geradezu der Möglichkeit, dass sie durch dinglich Qualitäten erzeugt werden könnte.“ (Ebd. S. 31)

¹⁰⁵⁶ Er schreibt: „Eine Atmosphäre, die ein Gefühl (oder eine Konstellation von Gefühlen) als ergreifende Macht ist, ist göttlich, wenn ihre Autorität für den Ergriffenen unbedingten Ernst besitzt.“ (Hermann Schmitz: Das Göttliche und der Raum. System der Philosophie III, Teil 4, Bonn 1977 S. 91)

¹⁰⁵⁷ Vgl. ebd. S. 13-43; vgl. auch: Hermann Schmitz: Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, S. 79

An dieser Stelle ist dann aber mit Böhme zu schauen, wie diese Vorbereitung, diese antwortende Öffnung gestaltet werden. Nicht als eine Produktion von Atmosphären im Sinne von Schmitz, wohl aber als eine Produktion einer Summe von atmosphärischen Präsenzen von Dingen, die für eine Widerfahrnis öffnen können.

Böhme weist auf die Gedanken von Walter Benjamin hin zu dem, was dieser Aura nennt. Diese Gedanken sieht er im Hintergrund des Begriffs der Atmosphäre. Benjamin schreibt:

„Was ist eigentlich Aura? Ein sonderbares Gespinnst aus Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag. An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgend, der seinen Schatten auf den Ruhenden wirft – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen.“¹⁰⁵⁸

Zweierlei wird an diesem Zitat deutlich, was auch für das Verständnis der Atmosphäre wichtig ist: Zum einen berührt sie Leibliches. Die Metapher des ‚Atmens‘ der Aura macht deutlich, dass es um ein leibliches Erfahren geht, ein Aufnehmen, ein Gefüllt-werden. Zum anderen wird bei Benjamin deutlich, dass zur Wahrnehmung der Atmosphäre eine bestimmte rezeptive Haltung hilfreich ist. Er redet von ‚ruhend‘, an einem Sommernachmittag. Das Bild einer entspannten, absichtslosen Präsenz bereitet die Berührung oder Aufnahme der Aura vor, ja scheint hier bei ihm Voraussetzung zu sein. Eine solche rezeptive, ruhende Achtsamkeit ist hilfreich, Spuren von Atmosphären wahrzunehmen. Entsprechend würde zu der Aufgabe der Produktion öffnender, atmosphärischer Präsenzen von Dingen das Achten auf die Schaffung der Möglichkeit einer solchen rezeptiven, ruhenden Achtsamkeit gehören. Allerdings ist einzuwenden, dass es auch Widerfahrnisse von Atmosphären gibt, die ohne eine vorbereitende Haltung des Rezipienten geschehen, und zwar unwillkürlich und unausweichlich. Betritt man z.B. einen Raum, in dem Menschen einander antagonistisch gegenüber stehen oder sitzen, ist diese Atmosphäre direkt spürbar, ohne eine ruhende Achtsamkeit vorauszusetzen.

Für den Gottesdienst ist das von Relevanz insofern diese Gedanken die Bedeutung der in der protestantischen Tradition oft vernachlässigte Dimension der Leiblichkeit unterstreicht. Bei der Gestaltung und ‚atmosphärischen Produktion‘ von Gottesdienst ist diese Dimension zentral – auch für das Ziel der Schaffung einer Haltung der ruhigen Achtsamkeit, die das Öffnen und Erfahren von Atmosphären fördert.

8.3. Gottesdienst und soziale Praktiken

Diese Hervorbringung von atmosphärischen, dinglichen Präsenzen als antwortenden öffnende Vorbereitung wie auch Verdichtungen und Einübungen der kritischen Gegenverhaltensformen im Gottesdienst erfolgen durch soziale Praktiken und sind soziale Praktiken.

Wie oben bereits erwähnt, schlagen sowohl Christian Grethlein als auch Martin Laube vor, diese Perspektive auf die Praxis, die mit dem Begriff der Lebensform verbunden ist, zu wählen, um auf empirische Phänomene des Christentums wahrzunehmen (Laube) und den Leitbegriff der Praktischen Theologie ‚Kommunikation des Evangeliums‘ zur Bestimmung

¹⁰⁵⁸ Zitiert nach: Gernot Böhme: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik; S. 26

des Christseins zu konkretisieren.¹⁰⁵⁹ Diese Perspektive ermöglicht einen empirischen Zugang und Anschlussfähigkeit in einem säkular geprägten Kontext. Wir hatten gesagt, dass dieses Verständnis des Christentums als Lebensform, das theologisch verstanden wird als Geistgemeinschaft, den ekklesiologischen Rahmen der pastoraltheologischen Verortung bildet. Auch wenn die Amtsinhaberin von der Institution Kirche angestellt ist und damit in einem Abhängigkeitsverhältnis steht, ist der Raum der Aufgabe des Amtes nicht zu begrenzen auf den Raum der Institution, sondern diese überschreitend auch bezogen auf die christlichen Lebensformen jenseits der kirchlichen Grenzen - und das allgemein, nicht verengt auf die Perspektive der Mission allein. Mit anderen Worten: Der Pfarrer ist nicht nur Pfarrer für die, die in die Kirche kommen, ja nicht nur für Kirchenmitglieder, sondern für alle. Er sucht die Lebensformen des Christseins in und außerhalb der Kirche und versucht sie, zu fördern und zu begleiten, auch wenn sie sich nicht im Raum der institutionellen Kirche einbinden lassen. Das ist so - wie die ekklesiologischen Reflexionen oben gezeigt haben - weil Kirche mehr ist als die verfasste Form der Kirche.¹⁰⁶⁰

Bevor der Gottesdienst als zentrale Praxis des Christseins als Lebensform in den Blick genommen werden soll, muss näher bestimmt werden, was unter Lebensform und Praktiken verstanden werden soll.

Rahel Jaeggi versteht, wie bereits erwähnt, Lebensformen als

„... Zusammenhänge von Praktiken und Orientierungen und Ordnungen sozialen Verhaltens. Dies umfassen Einstellungen und habitualisiertes Verhalten mit normativem Charakter, die die kollektive Lebensführung betreffen, obwohl sie gleichzeitig nicht streng kodifiziert oder institutionell verbindlich verfasst sind.“¹⁰⁶¹

Das Besondere dieser Sozialformen ist, dass sie zum einen vorgegeben, vorlaufend dem Subjekt gegenüber sind, zum anderen aber von diesem mitgestaltet werden. Sie sind auf der einen Seite in gewisser Weise normativ vorgeprägt, auf der anderen Seite aber flexibel und vom Subjekt mitgestaltbar. Jaeggi schreibt: „In eine Lebensform wir man hineinsozialisiert, sie ist - in gewissen Umfang - vor den Individuen da und als ‚Form‘ bereits gebahnt, auch wenn es ... zu den Bestandsvoraussetzungen von Lebensformen gehört, dass sie aktiv angeeignet werden.“¹⁰⁶² Substantielles und Akzidentielles sind ihnen zugleich zu eigen¹⁰⁶³, „... sie sind immer zugleich gegeben und gemacht.“¹⁰⁶⁴

Martin Laube benutzt zur Beschreibung dieses Ineinanders von Vorgegebenen und vom Subjekt zu Gestaltenden das Bild des Spiels¹⁰⁶⁵: Ein Spiel braucht Regeln und Spieler, die

¹⁰⁵⁹ Vgl. 3.3.4.

¹⁰⁶⁰ Wenn nun der Gottesdienst als zentrale Praxis der Lebensform Christsein bestimmt wird, so ist der Einwand naheliegend, dass damit ja dann doch alle anderen christlichen Lebensformen jenseits der Institution Kirche wieder ausgeschlossen sind und sich der Blick wieder auf die verfasste Kirche verengt. Dem ist entgegenzuhalten, dass es auch jenseits von Gottesdiensten gottesdienstliche Formen auch außerhalb der verfassten Kirche gibt, die sich in den Kommunikationsformen erzählen, beten und segnen spiegeln. Diese Kommunikationsformen nicht immer verbalen Ausdruck finden. Es gibt nonverbales Erzählen, Beten und Segnen in nicht genuin kirchlichen Kontexten. Und doch bleibt der reale Gottesdienst, der in den Kirchen in unterschiedlichster Weise gefeiert wird, die zentrale Praxis eines Christseins als Lebensform - auch außerhalb der Institution Kirche.

¹⁰⁶¹ Rahel Jaeggi: Kritik von Lebensformen, Berlin 2014², S. 89

¹⁰⁶² Ebd. S. 71

¹⁰⁶³ Vgl. ebd. S. 91f

¹⁰⁶⁴ Ebd. S. 120

¹⁰⁶⁵ Vgl. Martin Laube: Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens

sich an diese halten. Aber das allein macht das Spiel nicht zu einem Spiel, sondern bildet den Rahmen, in dem ein Spiel sich entfalten kann. Einzelne Spielzüge entfalten durch Kreativität und Spontanität eine nicht vorherbestimmbare Dynamik und sind doch gebunden an den Rahmen der vorgegebenen Regeln. Im Kontext seiner Überlegungen, warum zwischen einer kirchensoziologischen Betrachtung und einer christentumssoziologischen Betrachtung im Sinne von Rendtorff und Matthes die Perspektive des Christseins als Lebensform als eine Fortschreibung der Christentumssoziologie weiterführend ist, führt er aus, dass diese zwischen der Betonung auf normative Vorgaben (Kirchensoziologie) und der Betonung des jeweils individuellen der Religion (Religionssoziologie) derart vermittelt, dass eine Seite die jeweils andere braucht. Ein Verständnis des Christseins als Lebensform betont auf der einen Seite, dass das Spiel selbst nicht mit den Spielregeln zu verwechseln ist, aber auf der anderen Seite aufhört Spiel zu sein, wenn die Spieler nicht mehr in einem bestimmten Rahmen miteinander spielen. Dabei sind auch die vorgegebene Rahmen nicht unveränderlich, sondern kontextbedingt anzupassen.¹⁰⁶⁶

Lebensformen setzen sich zusammen aus verschiedenen Praktiken. Von daher ist die Perspektive der Lebensform auf das Christsein eine praxistheoretische Perspektive. Was aber sind Praktiken in einer praxistheoretischen Perspektive. Im Allgemeinen wird unter einer Praxis eine Handlung verstanden, ein Tun, eine Aktivität. Aus sozialtheoretischer Perspektive konkretisiert Jaeggi den Praxisbegriff, indem sie eine Reihe von wesentlichen Aspekten einer Praxis erläutert.¹⁰⁶⁷ Wesentlich ist demnach, dass eine Praxis aus mehreren Handlungen besteht, regelmäßig und mit einer gewissen Routine bzw. einem internen Wissen ausgeführt wird, und von Regeln geleitet ist. Dazu kommt, dass sie eine soziale Grundstruktur haben, was aber nach Jaeggi nicht bedeutet, dass man sie immer gemeinsam ausübt oder nur gemeinsam ausüben kann. Die soziale Grundstruktur verweist auf die soziale, kontextabhängige Bedeutung und Herkunft der Praxis. In der Regel allerdings finden sich Praktiken, die sozial und kollektiv sind. Zudem sind nach Jaeggi Praktiken von Zwecken geprägt. Sie verfolgen Zwecke und sind durch Zwecke strukturiert, auch wenn die Zwecke weder explizit noch objektiv erkennbar sein müssen. Außerdem ermöglichen Praktiken selbst wieder bestimmte Aktivitäten und Verhaltensformen. Schließlich haben sie, ganz analog zu den oben gemachten Gedanken zu der Lebensform, einen aktiv-passivischen Grundcharakter, d.h. sie sind auf der einen Seite vorgegeben, etwas, in das man sich einfindet und einübt und auf der anderen Seite aber auch voller Freiräume zur aktiven Gestaltung.

der EKD-Mitgliedschaftsstudien, in: Heinrich Bedford-Strohm, Volker Jung (Hrsg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015, S. 35-49

¹⁰⁶⁶ Er schreibt: „Die Christentumssoziologie bemüht sich darum, gegenüber einer einseitigen Regelfixierung die Dynamik des Spielgeschehens und gegenüber einer nicht minder einseitigen Spielerorientierung den Regelcharakter des Spiels geltend zu machen. Erst die praxistheoretisch ausgearbeitete Trias von Spielregel, Spiel und Spieler ermöglicht es allerdings, dieses vermittelnde Anliegen zur Geltung zu bringen und zwischen beiden Abwegen die notwendige Balance zu halten. ... Die ‚kirchensoziologische‘ Seite betont mit Recht, dass eine subjektiv-innerliche Privatfrömmigkeit ohne gemeinschaftliche-institutionelle Bezüge auf Dauer nicht überlebensfähig sind: Ohne Kirche keine Religion. ... Spiegelbildlich dazu legt die ‚religionssoziologische‘ Seite alle Aufmerksamkeit darauf, dass sich die individuelle Frömmigkeit nicht in der bloßen Übernahme kirchlicher Vorstellungen und Vorgaben erschöpft: Kirche und Religion fallen nicht zusammen.“ (ebd. S. 48f)

¹⁰⁶⁷ Vgl. auch zum Folgenden: Rahel Jaeggi: Kritik von Lebensformen, S. 95ff

Jaeggi fasst zusammen: „Praktiken sind also gewohnheitsmäßige, regelgeleitete, sozial bedeutsame Komplexe ineinandergreifender Handlungen, die ermöglichenden Charakter haben und mit denen Zwecke verfolgt werden.“¹⁰⁶⁸

Dieser Sichtweise Jaeggis erscheint hilfreich im Blick auf die Wahrnehmung von Praktiken. Es ist allerdings notwendig, sie in einem ersten Schritt um zwei Punkte, die Robert Schmidt betont, zu ergänzen.¹⁰⁶⁹

Ohne im Einzelnen die Differenzen zwischen den Ansätzen von Jaeggi und Schmidt darzustellen, sind zwei Punkte, die Schmidt betont, die aber bei Jaeggi kaum eine Rolle spielen, hier festzuhalten. Zum einen ist das die Körperlichkeit der Praktiken, zum anderen die Bedeutung von Artefakten in einer praxeologischen Perspektive. Nach Schmidt erkennt eine Praxissoziologie „... dem Körper als Speicher vergangener Praktiken sowie als Medium und Agens in gegenwärtigen Praktiken eine zentrale Rolle zu.“¹⁰⁷⁰ Gesehen werden Praktiken dabei als ein „...Bündel körperlicher und mentaler Aktivitäten ...“¹⁰⁷¹ und das Interesse der praxeologischen Perspektive gilt den „... vorfindbaren Beziehungen zwischen Verhalten, Körperbewegung und mentalen Aspekten.“¹⁰⁷² Praxis ist eine Praxis der Körper.

¹⁰⁶⁸ Ebd. S. 102f

¹⁰⁶⁹ Auch ist auf eine terminologische Unschärfe hinzuweisen: Jaeggi versteht eine Lebensform als ein Ensemble von Praktiken und Praktiken wiederum als ein Ensemble von Handlungen. Es ergibt sich also eine Hierarchie der Komplexität, an deren Basis die Handlungen zu finden sind, die eine Praxis bilden, die dann wieder mit anderen Praktiken als eine Lebensform betrachtet werden können. Jaeggi schreibt: „Einzelne soziale Praktiken haben also Voraussetzungen in anderen sozialen Praktiken, und sie bieten Anschlüsse für weitere Praktiken. Praktiken sind somit vernetzt mit anderen Praktiken und Einstellungen, in deren Zusammenhang sie ihre spezifische Funktion und Bedeutung erst gewinnen. Es sind solche Zusammenhänge und Kontexte, die man Lebensformen nennen kann.“ (Rahel Jaeggi: Kritik von Lebensformen, S. 103) Der konkrete Blick auf den Gottesdienst zeigt eine Schwäche der Terminologie, denn es scheint sinnvoll, die einzelnen Handlungen der Praxis Gottesdienst eher selbst als Praktiken in den Blick zu nehmen, dass also dann die Praxis Gottesdienst nicht ein Ensemble von Handlungen ist, sondern als ein Ensemble von eigenständigen Praktiken.

Am Beispiel des Gebetes soll dies kurz skizziert werden. Die oben genannten Kennzeichen einer Praxis treffen auf das Gebet auch zu. Es ist regelhaft und regelmäßig, verbunden mit Zwecken und hat ermöglichenden, öffnenden Charakter. Körperlichkeit und zumindest teilweise der Gebrauch von Artefakten (z.B. Rosenkranz, Klangschalen, Bilder, Texte ...) sind in dieser Praxis zu finden. Es besteht selber aber aus verschiedenen einzelnen Handlungen (knien, setzen oder stellen, Hände falten, sprechen, schweigen ...) und ihm ist eine passiv-aktivische Grundhaltung zu eigen.

Es ist deutlich, dass nach den oben genannten Kriterien das Gebet als eine Praxis zu sehen ist. Nun ist das Gebet aber ein zentrales Moment in jedem Gottesdienst. Besteht der Gottesdienst aber aus Praktiken, denn es ließe sich auch für andere Elemente des Gottesdienstes zeigen, dass sie aufgrund ihrer Komplexität eher als Praktiken, denn als Handlung zu sehen sind, dann wäre es eigentlich nach der Hierarchisierung Jaeggis schlüssig, den Gottesdienst als Lebensform zu sehen. Das würde aber wenig Sinn machen, da eher - wie Grethlein und Laube es ja auch vorschlagen - das Christsein als Lebensform zu sehen ist, das aus verschiedenen Praktiken besteht, von denen eine der Gottesdienst ist, wenn auch die zentrale. Der Gottesdienst ist also eine Praxis, die nicht aus Handlungen, sondern aus Praktiken besteht, ist also eher ein Praxiskomplex unterhalb der Ebene Lebensform, eine Metapraxis. Mein Vorschlag wäre, diesen Begriff der Metapraxis auf Praktiken anzuwenden, die ihrerseits nicht aus Handlungen, sondern aus Praktiken bestehen, aber noch keine Lebensform bilden. Von daher werde ich weiter von der Metapraxis Gottesdienst reden und das Gebet und die anderen, zentralen Aktivitäten des Gottesdienstes Praxis nennen.

¹⁰⁷⁰ Robert Schmidt: Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Berlin 2012, S. 55

¹⁰⁷¹ Ebd. S. 57

¹⁰⁷² Ebd.

Darüber hinaus sieht Schmidt noch Artefakte als bedeutsam für Praktiken. In die konkrete Praxis sind in der Regel Dinge mit eingebunden, nicht nur als Handlungsobjekte, sondern als Vergegenständlichungen (Marx) oder Gussformen (Durkheim) des Sozialen.¹⁰⁷³

„Für Dinge, gegenständliche Vorrichtungen und Artefakte interessiert sich die Analyse von Praktiken zunächst insofern, als sie als Träger von in sie eingebauten sozialen Regeln verstanden werden können. Materielle Träger sind dauerhafte Depots sozialen Wissens, sozialer Fähigkeiten und Zweckmäßigkeiten.“¹⁰⁷⁴

Das bedeutet, dass Praktiken nicht nur durch bestimmte Regeln strukturierte und sich wiederholende Handlungen zwischen Menschen umfassen, sondern dass auch die ‚mitagierenden‘ Dinge in den Blick genommen werden müssen. Praktiken werden verstanden „... als über verschiedene körperliche und materielle Kontenpunkte verteilte Aktivität, Emergenz und Kräftezirkulation.“¹⁰⁷⁵

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass eine Praxis hier verstanden werden soll als ein Komplex von sich wiederholenden, bedeutsamen, körperlichen und mentalen Aktivitäten, die durch Regeln und Zwecke strukturiert sind, in gewisser Weise vorgegeben und doch gestaltbar einen ermöglichenden, öffnenden Charakter haben und dabei nicht nur durch Menschen, sondern auch durch Dinge geprägt werden.

Aber was sind christliche Lebensformen? Grethlein sieht das Zentrale des Christseins als Lebensform in dem Bezug auf Jesus Christus. Diese Lebensform bildet je nach Kontext unterschiedliche Sozialformen. In all der Pluralität der konkreten Formen ist das Verbindende dieser Bezug auf Christus.

„Verbunden sind diese unterschiedlichen Sozialformen durch den Bezug der ihnen Zugehörigen auf den auferstandenen Jesus. In der Christentumsgeschichte bewährte sich für die alltagsbezogene Verwirklichung dieser Beziehung verschiedene ... Kommunikationsformen wie das Erzählen, das Beten und das Segnen. Ihnen ist gemeinsam, dass sie einen Freiraum gegenüber dem Alltag benötigen, also Unterbrechungen der sonstigen Lebensvollzüge darstellen.“¹⁰⁷⁶

Dem ist zuzustimmen. Christliche Lebensformen, denen sich der Pfarrer, die Pfarrerin verpflichtet weiß, erkennt man an dem Bezug auf Christus, an dem Gegenüber zum Alltag und an bestimmten Kommunikationsformen - wie die des Erzählens, des Betens und des Segnens.

Das geschieht zentriert im Gottesdienst. Er ist der Raum, in dem diese für das Wesen der Lebensform Christsein zentralen Kommunikationsformen eingeübt, gelebt und bewahrt werden.

Der Gottesdienst ist im oben beschriebenen Sinn eine Praxis, die wiederum aus einzelnen Praktiken besteht, eine Metapraxis: Er ist in vielerlei Hinsicht bedeutsam. Eine gewohnheitsmäßige Wiederholung ist ihm wesentlich. Er verläuft nach Regeln und ist durch Zwecke strukturiert. Eine vorgegebene Struktur gibt der Regelmäßigkeit und

¹⁰⁷³ Vgl. ebd. S. 63

¹⁰⁷⁴ Ebd.

¹⁰⁷⁵ Ebd. S. 65

¹⁰⁷⁶ Christian Grethlein: Christsein als Lebensform, S. 154

Regelhaftigkeit einen Ausdruck und gleichzeitig Raum zur Gestaltung und vielfältigen Aneignung. Dadurch hat er einen ermöglichenden, für neue Erfahrungen, Verhaltensweisen etc. und generell öffnenden Charakter. Er ist ein ganzheitliches Geschehen, in dem nicht nur das Mentale, sondern auch das Körperliche eine wichtige Rolle spielt. Allein schon durch den - in der Regel - besonderen Raum einer Kirche voller Symbole, aber auch durch die im Gottesdienst verwendeten Gegenstände, sind Artefakte ‚Mitagierende‘.¹⁰⁷⁷

Aufgabe einer praxeologischen Betrachtung des Gottesdienstes wäre entsprechend die Beobachtung und Beschreibung der einzelnen, den Gottesdienst prägenden Handlungen und Praktiken in dem Ineinander und Miteinander von agierenden Körpern, Artefakten und mentalen Prozessen.

Wesentliche Handlungen und Praktiken des Gottesdienstes sind in seinen basalen Kommunikationsformen zu finden.

Wie oben erwähnt sieht Grethlein drei zentrale und basale Kommunikationsformen des Christseins als Lebensform: Segnen, Beten und Erzählen. Neben diese drei ‚basalen Kommunikationsformen‘ stellt er noch drei ‚Kommunikationsformen in der Mimesis Jesu: Taufen, Mahlfeiern, Predigen‘.¹⁰⁷⁸ Seine Gedanken zum Christsein als Lebensform zusammenfassend schreibt er am Ende der Studie:

„Grundlegend für diese ... Lebensform ist die Kommunikation des Evangeliums die sich in drei Modi äußert: Lehren und Lernen, die Wirklichkeit auf Gottes Wirken hin zu durchblicken, gemeinschaftliches Feiern, gekennzeichnet durch Inklusion und Solidarität, sowie Helfen zum Leben, das letztlich über den biologischen Tod hinausreicht. Einen elementaren Zugang zur christlichen Lebensform gewähren drei in der Christentumsgeschichte vielfach erprobte Kommunikationsweisen: Segnen, Beten und Erzählen. ... In verdichteter Form begegnen diese drei Kommunikationen beim Taufen, Mahlfeiern und Predigen.“¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁷ Eine praxeologische Perspektive auf den Gottesdienst als Metapraxis sieht in ihm ein Geschehen,

- (1) das von einzelnen Praktiken geprägt ist,
- (2) das regelmäßig,
- (3) regelhaft,
- (4) sozial verfasst,
- (5) durch Zwecke strukturiert,
- (6) ermöglichend / öffnend,
- (7) aktiv-passivisch,
- (8) körperlich-mental und
- (9) von symbolischen ‚Artefakte‘ / ‚Dingen‘ mitgeprägt ist.

Entsprechend ist die einzelne Praxis, die zusammen mit den anderen gottesdienstlichen Praktiken den Gottesdienst prägt, jeweils ein Geschehen, auf das diese 9 Punkte ebenso zutreffen (mit Ausnahme des 1. Punktes: hier ist der Begriff ‚Praktiken‘ durch den Begriff ‚Handlungen‘ zu ersetzen).

Diese praxeologische Perspektive öffnete meines Erachtens neue Zugangsweisen, die hilfreich sein können, z.B. die - vor allem in und seit der Zeit der Corona-Pandemie - hoch aktuelle Frage nach den Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Virtualität gottesdienstlicher Feiern zu betrachten. Da das den Rahmen der pastoraltheologischen Perspektive hier sprengen würde, sei nur angedeutet, dass die Problematik digitaler Gottesdienstangebote an den Punkten der Ermöglichung, der Aktivität und vor allem der Körperlichkeit auftaucht und entsprechend Konzeptionen digitaler Angebote hier ansetzen müssten.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Christian Grethlein: Christsein als Lebensform, S. 204ff

¹⁰⁷⁹ Ebd. S. 243f

Auch wenn die hierarchisierte Systematik Grethleins hinterfragbar ist¹⁰⁸⁰, die Gesamtkonzeption Grethleins des Christseins als Lebensform sowie seine Fokussierung auf die Wahrnehmung der unterschiedlichen Praktiken im Gottesdienst zur beschreibenden Erfassung dieser Lebensform ist überzeugend.

Im Gottesdienst bündeln sich die von Grethlein genannten Kommunikationsformen und strahlen von ihm aus in die gesamte Lebensform. Denn - auch dem ist zuzustimmen -: „Es geht dann nicht um ein - wie der Religions-, aber auch der Spiritualitätsbegriff suggerieren - Teilgebiet menschlicher Praxis, sondern um eine umfassende Lebensform.“¹⁰⁸¹

Und schließlich ist mit Grethlein ebenso zu unterstreichen, dass die christliche Lebensform als kritische Lebensform inhaltlich zu skizzieren ist: Er sieht es als Aufgabe der Theologie, diese im Austausch mit anderen Wissenschaften zu konturieren.

„Erst dann kann die christliche Lebensform dem Homo faber, dem Homo oeconomicus und dem Homo simultans begründet entgegengestellt werden. Sie zeichnet sich durch sorgfältigen Umgang mit der Schöpfung, solidarisches Teilen der Güter und resonante Beziehung zur Um- und Mitwelt aus.“¹⁰⁸²

Der Aufgabe der Konturierung dieser Lebensform folgend wäre der erste Schritt, fokussiert auf den Gottesdienst als zentraler Metapraxis, die ihm wesentlichen, zentralen Praktiken wahrzunehmen und zu beschreiben.

¹⁰⁸⁰ Die Systematik, die Grethlein wählt, hat drei hierarchisch angeordnete Ebenen: Die Kommunikation des Evangeliums als Grundlegung der christlichen Lebensform äußert sich auf der obersten Ebene in drei Modi (Lehren und Lernen, gemeinsam Feiern, Helfen). Elementaren Zugang zu dieser Lebensform gewähren Segnen, Beten und Erzählen, die sich wiederum verdichten in Taufen, Mahlfeiern und Predigen. In seinem Lehrbuch ‚Praktische Theologie‘ ordnet er die hier differenzierten Zugangsformen und Verdichtungen den Modi zu: Erzählen und Predigen (zusätzlich: Miteinander Sprechen) zu ‚Lehren und Lernen‘ als Kommunikation über Gott. Beten und Mahlfeiern (zusätzlich: Singen) zu ‚Gemeinschaftliches Feiern‘ als Kommunikation mit Gott. Segnen und Taufen (zusätzlich: Heilen) zu ‚Helfen zum Leben‘ als Kommunikation von Gott her.

Mich überzeugt weder die Differenzierung in Modi, Zugang und Verdichtung noch die Zuordnung der einzelnen Zugänge und Verdichtungen zu den Modi. Auch die Unterteilung in basale Kommunikationsformen und Kommunikationsformen in der Mimesis Jesu erschließt sich mir nicht. Denn: Zum einen hat auch Jesus gesegnet, gebetet und erzählt, so dass auch die basalen Kommunikationsformen mimetisch sind. Zum anderen sind auch die von Grethlein ‚mimetisch‘ genannten Formen basal. Ob die Predigt eine Verdichtung der Erzählung ist, scheint mir auch fragwürdig. Vielmehr ist sie eher als eine spezielle Form der Erzählung zu sehen. Und auch die Sicht auf die Sakramente als Verdichtung der Zugangsformen Segen und Gebet ist mir fraglich. Die Zuordnung der Praktiken zu den Modi scheint mir darüber hinaus etwas willkürlich. Auch das Gebet und das Erzählen kann helfenden Charakter haben und der Segen Teil des Feierns sein, so wie das Abendmahl und die Taufe gemeinsame Feiern sind, die ebenfalls helfen. Die Unterschiedlichkeit der einzelnen Kommunikationsformen liegt weder in der Dichte noch in einer inhaltlichen Zuordnung zu einzelnen Modi, sondern allein in der Art der Praxis. Es sind andere praktische Formen und die Differenz der Dichte und inhaltliche Gewichtung liegt nicht zwischen den einzelnen Formen, sondern in der kontextuellen Gewichtung innerhalb der einzelnen Form. Mit anderen Worten: Nicht lässt sich z.B. das Gebet dem Feiern zuordnen und als weniger ‚dicht‘ als die Taufe bestimmen, sondern je nach Kontext ist es mehr oder weniger ‚dicht‘, mehr oder weniger feiernd oder helfend oder auch lernend lehrend ... (wenn man denn diese Modi Grethleins überhaupt übernehmen möchte).

¹⁰⁸¹ Ebd. S. 245

¹⁰⁸² Ebd. S. 253

8.4. Basale, pastorale Praktiken im Gottesdienst als pastorale Handlungsbeschreibungen

Wenn die Aufgabe des Pfarrers und der Pfarrerin darin besteht, kritisch gegen die neoliberalen Zumutungen, die die Gegenwart der Herrschaft des Marktes unterwirft, Hilfestellungen in der Öffnung zur Freiheit und in der Einübung von Gegenverhaltensformen zu geben und wenn diese Öffnung und diese Einübung fokussiert im Gottesdienst gelebt werden kann, wenn diese Setzungen zutreffen, dann ist genauer das Handeln des Pfarrers und der Pfarrerin im Gottesdienst in den Blick zu nehmen.

Anders formuliert: Pastoraltheologisch ist genauer nach den Formen pastoralen Handelns im Gottesdienst zu schauen, nach den Praktiken, die durch die Aktivität des Pastors geprägt sind - oder etwas genauer, nach den Anteilen der Amtsperson in den einzelnen gottesdienstlichen Praktiken.

Wenn darüber hinaus gilt, dass der Gottesdienst der Raum der pastoralen Bestimmung ist, da er theologisch die zentrale Praxis des Christsein als Lebensform ist, dann ist es möglich, in diesen gottesdienstlich-pastoralen Praktiken basale pastorale Praktiken zu sehen und aus diesen die zentralen pastoralen Handlungsbeschreibungen abzuleiten.

Welches sind diese pastoralen Praktiken? Meines Erachtens können die von Grethlein genannten basalen Praktiken des Segnens, Betens und Erzählens übernommen werden. Bei dem, was er als mimetische Kommunikationsformen als Verdichtungen (Taufe, Mahlfeier, Predigen) neben diese stellt, würde ich eher beide Sakramente zusammen unter dem Aspekt des rituellen Handelns sehen wollen und die Predigt unter der Praxis des Erzählens fassen. Ergänzend zu diesen nun 4 basalen gottesdienstlichen Praktiken, ist meines Erachtens noch das Lesen als eine zentrale gottesdienstliche Praxis zu erwähnen, so dass sich folgende fünf essentielle Praktiken des Gottesdienstes und damit der Lebensform Christsein und damit auch der Pastoraltheologie ergeben: Lesen, Erzählen, rituelles Handeln, Beten und Segnen.¹⁰⁸³

Sind diese Praktiken die zentralen Praktiken des Gottesdienstes und ist der Gottesdienst die zentrale Metapraxis des Christsein als Lebensform und ist das Pfarramt genau dieser Lebensform verpflichtet, dann sind diese Praktiken auch die zentralen pastoralen Handlungsformen oder pastoralen Praktiken, die dieses Amt bestimmen. Der Pastor wäre

¹⁰⁸³ Deeg und Plüss betrachten in ihrer Liturgik Lehrbuch den Gottesdienst auch aus praxeologischer Perspektive. Sie zerlegen die Metapraxis Gottesdienst anders als Grethlein jedoch in deutlich mehr eigenständige Praktiken: sich versammeln, beten, singen, lesen, auslegen, hören, bekennen, opfern, teilen-essen-trinken, senden-segnen (Vgl. Alexander Deeg, Alexander; David Plüss, David: Liturgik. Lehrbuch Praktischer Theologie Band 5, Gütersloh 2021, S 443-489). Zusätzlich von den von mir oben genannten 5 basalen Praktiken führen sie also sich versammeln, singen, hören, bekennen und opfern auf.

Ich finde, es gibt gute Argumente, so kleinteilig den Gottesdienst in einzelnen Praktiken zu zerlegen, wie das Deeg und Plüss machen. Die einzelnen Teile können so genauer und klarer betrachtet werden. Da aber hier zum einen der Akzent auf die dezidiert pastoralen Praktiken gelegt werden soll und da aber zum anderen um der besseren Übersicht willen eine Reduktion hilfreich ist, beschränke ich mich auf die 5 oben genannten vor allem pastoralen Praktiken.

Wichtig ist zu betonen, dass der Gottesdienst als Feier der gesamten Gemeinde nicht in Praktiken der Gemeinde und Praktiken des Pfarrers oder der Pfarrerin aufgeteilt werden kann. Auch der Pfarrer ist Teil derer, die sich versammeln. Auch die Pfarrerin redet nicht nur, sondern hört. Der Amtsinhaber singt mit der Gemeinde, teilt und feiert die Sakramente mit, statt sie nur anzuleiten.

Zum Singen, als einer sicherlich wesentlichen Praxis des christlichen Gottesdienstes, deren Bedeutung schmerzlich spürbar wurde, als während der Corona Pandemie zeitweise das Singen verboten war, ist darüber hinaus zu sagen, dass Singen meist eine Form des Lesens und immer entweder eine Form des Erzählens oder des Betens oder des Segnens ist. Von daher kann die Praxis des Singens auch als eine spezielle Form der anderen Praktiken gesehen werden.

daher zu sehen als pastor legens, als pastor narrans, als pastor celebrans, als pastor benedicens und als pastor orans.

Etwas ordnend könnte man von Praktiken sprechen, die eher auf einer horizontalen Linie sich bewegen und Praktiken, die eher vertikal gerichtet sind. Die horizontale Linie betrifft eher die Kommunikation und Interaktion zwischen den versammelten Menschen und die vertikale eher die Kommunikation der versammelten Menschen mit Gott. Das Lesen und Erzählen lässt sich eher in der horizontalen Ebene verorten, das Beten und Segnen in der vertikalen. Aber: Jede einzelne Praxis enthält auch die jeweils andere Ebene, wenn auch nicht vorrangig. Im Feiern und Begehen der Rituale, scheinen sich beide Ebenen etwa gleichrangig zu schneiden und zu treffen.

Nicht inhaltlich, aber begrifflich anders, könnte man diese 5 zentralen Praktiken der Trias Anamnesis - Mimesis - Epiklesis zuordnen.¹⁰⁸⁴ Jeder Gottesdienst hat anamnetische, mimetische und epikletische Elemente, die seine Grundstruktur bilden. Lesen und Erzählen sind gottesdienstliche und pastorale Praktiken mit primär anamnetischem Charakter. Das Feiern der Sakramente - aber auch andere rituell geprägte Formen im Gottesdienst - haben eher mimetischen Charakter. Schließlich ist das epikletische Moment in der Praxis des Betens und Segnens besonders im Vordergrund.

Man könnte auch sagen, dass die primär anamnetischen Praktiken Lesen und Erzählen eher im Raum der Hermeneutik zu verorten sind, wohingegen die eher mimetische Praxisform des Vollzugs des Rituals und die eher epikletische Praktiken des Betens und des Segnens eher den Akt und Prozess des Transzendierens oder der Öffnung als Verortungsraum hätten. In einer Parallelisierung zu dem Terminus der Hermeneutik könnte man mit einem Neologismus von einer Anoigtik sprechen - von dem griechischen Wort ἀνοίγω - öffnen. In Anamnese, Mimese und Epiklese wäre der Gottesdienst also gleichsam ein hermeneutisches und anoigtisches Geschehen und der Pfarrberuf ebenso gleichsam ein hermeneutischer und anoigtischer Beruf.

Im Blick auf die Menschen eröffnen aber sowohl die hermeneutischen als auch die anoigtischen Ebenen des pastoralen Berufes nicht so sehr einen belehrenden oder führenden Habitus, sondern einen mäeutischen.¹⁰⁸⁵ Die sokratische Mäeutik ist dabei so verstanden, dass sie dem Gegenüber helfen will, die jeweils eigenen Zugänge zur Öffnung zu finden und zu verstehen. Ein mäeutisches ‚Erklären‘ und ‚Öffnen‘ soll helfen, jeweils individuell passende Zugänge zu finden und zu deuten.

Dabei ist das Verhältnis dieser beiden mäeutischen Elemente so zu bestimmen, dass die Hermeneutik der Anoigtik dient und zugeordnet ist. Sie soll zu ihr führen und das Erleben dieser verständlich bzw. deutbar, reflektierbar und damit integrierbar machen, dass aus dem Erleben ein Erfahren werden kann.¹⁰⁸⁶

Aus dieser Zuordnung folgt, dass der Gottesdienst nicht in erster Linie ein auslegendes, sondern zentral ein offenes und öffnendes Geschehen ist.

¹⁰⁸⁴ Vgl.: Olaf Richter: Anamnesis - Mimesis - Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung. Leipzig 2005

¹⁰⁸⁵ Vgl.: Sabrina Müller: Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments, Zürich 2019, S. 79 ff

¹⁰⁸⁶ Zur Unterscheidung der Begriffe siehe 2.1.1.

8.4.1. pastor legens

Lesen ist eine zentrale Praxis des Gottesdienstes. Texte werden gelesen. Texte aus der Bibel, aus dem Gesangbuch, in der Vorbereitung selbstformulierte und ausgedruckte Texte von Abkündigungen über Gebete zur Predigt. Auch wenn durchaus kritisch auf die verbreitete Praxis geschaut werden kann, dass die vorbereiteten Texte der Gebete oder der Predigt nicht frei gesprochen, sondern gelesen werden, es ist die faktische Praxis: Im Gottesdienst wird gelesen. Nicht nur von dem Pastor, der Pastorin - auch andere Personen lesen: der Lektor, die Presbyterin und auch die Gemeinde.

Darüber hinaus spielt das Lesen in der Vorbereitung und in der Nachbereitung des Gottesdienstes eine zentrale Rolle. Die Vorbereitung des Gottesdienstes ist geprägt vom Lesen der Bibelstellen, der Predigtliteratur und anderer theologischer oder anders relevanter Texte (Tageszeitung etc.).¹⁰⁸⁷

Auch in dieser Vielgestaltigkeit ist das Lesen im Gottesdienst eine soziale Praxis im oben beschriebenen Sinn. Vor allem in der Form der ‚Lesung‘ ist die Regelmäßigkeit (in jedem Gottesdienst), die Regelhaftigkeit (die Vorgaben der Perikopenordnung, der festgeschriebene Ablauf), die soziale Verfasstheit (im Kontext des Gottesdienstes als soziale Interaktion), der aktiv-passivische Charakter (das Ineinander von Empfangen und Entfalten, von Hören und Widerfahren), die Verknüpfung mit Zwecken (Verkündigung, Tröstung, Mahnung, Vergewisserung, etc.) und der ermöglichende Charakter (neue Impulse die neues Denken, Reden, Handeln ermöglichen - oder in der Terminologie Dalferths: Öffnung eines Raumes der Widerfarnis des Evangeliums und der Wirkung des Wortes Gottes¹⁰⁸⁸, in dem Neues entstehen kann) evident. Auch die körperliche Dimension ist von Bedeutung: Zur Lesung wird eine bestimmte Haltung eingenommen, bzw. eine körperliche Bewegung ausgeführt (in vielen Gemeinden erhebt sich die Gemeinde zum Beispiel, die Lektorin geht zum Altar oder zur Kanzel, etc.). An genutzten Artefakten ist vor allem die Bibel zu nennen. Aber auch das Ambo oder die Kanzel und der Altar, von dem die Bibel genommen wird, spielen - oder können spielen - bei der Inszenierung der Lesung im Gottesdienst eine Rolle.

Der Terminus des pastor legens wurde geprägt von Alexander Deeg. Er zeichnet eine pastoraltheologischen Skizze unter dieser Überschrift.¹⁰⁸⁹ Dabei nimmt er Bezug auf den oben skizzierten Impuls Grözingers, das Pfarramt in einer Analogie zum jüdischen Rabbinat als Amt der Erinnerung zu konzipieren. Ausgehend von dem ‚Leitbild Rabbi‘ orientiert er sich an aktuellen Diskussionen um das Rabbinat und stellt die Sichtweise des Rabbis als ‚lesender Lehrer‘ dar. Diese betont die Notwendigkeit der Freiräume selbst permanent zu lernen und dieses sowohl im „...Rückzug in die Welt der Bücher...“¹⁰⁹⁰ als auch im Miteinander einer Lehr- und Lerngemeinschaft („... die Gemeinde dazu zu befähigen, selbst als Lernende zu Lehrern ihrer Lehrer zu werden ...“¹⁰⁹¹). Aus diesem Bild des ‚Rabbi legens er docens‘ leitet er dann das Leitbild eines pastor legens ab, der zum einen Zeit hat zu lesen und zum anderen Lust hat zu lesen und zum dritten dieses in einer Lehr- und Lerngemeinschaft lebt.¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁷ Auch in der Nachbereitung: Immer wieder kommt es vor, dass Gemeindeglieder um eine schriftliche Form der Predigt bitten, um den Text noch einmal lesen zu können.

¹⁰⁸⁸ Vgl.: Ingolf. U. Dalferth: Wirkendes Wort, S. 75

¹⁰⁸⁹ Vgl.: Alexander Deeg: Pastor legens. Das Rabbinat als Impulsgeber für ein Leitbild evangelischen Pfarramts, in: PTh 93 (2004), S. 411-427

¹⁰⁹⁰ Ebd. S. 420

¹⁰⁹¹ Ebd. S. 422

¹⁰⁹² Vgl. ebd. S. 424ff

Deeg öffnet damit den Blick über den Gottesdienst hinaus auf die gesamte pastorale Praxis. Lesen ist nicht nur Grundpraxis des Gottesdienstes, sondern ebenso eine Grundpraxis des Pfarrberufes. In allen pastoralen Handlungsfeldern spielt die Praxis des Lesens zumindest in der Vorbereitung, aber überwiegend auch in der konkreten Praxis eine zentrale Rolle.

Die pastoralen Handlungsfelder lassen sich in Anlehnung an Grethlein¹⁰⁹³ unterscheiden in verschiedene Kontexte, in denen entweder der feiernde, der lehrende oder der helfende Aspekt dominant sind. Alle drei Aspekte sind immer zugegen, jedoch mehr oder weniger im Vorder- bzw. Hintergrund.

Auch in der Begleitung von Menschen in seelsorglichen, helfenden Kontexten oder in Bereichen, in denen der Aspekt der Bildung im Vordergrund steht, spielt der Horizont der Heiligen Schrift - und damit das Lesen - ebenso immer - sei es explizit oder implizit - eine ähnlich wesentliche Rolle wie in gottesdienstlichen Feiern.

Festzuhalten ist: der Pfarrer als pastor legens braucht die Zeit und die Lust in einer Lehr- und Lerngemeinschaft im Horizont der Schrift zu leben und zu lesen. Er ist Schrift-Lesender, Schrift-Gelehrter und Schrift-Lehrender.

8.4.2. pastor narrans

Das Erzählen bildet gegenüber dem Lesen den anderen Pol der horizontalen Achse der pastoralen Handlungen. Ist das Lesen in der Regel eine Handlung des Subjekts für sich - mit Ausnahme des Vorlesens oder Gemeinsamlesens - ist das Erzählen in der Regel an dialogische Situationen gebunden - mit Ausnahme der Selbstnarrationen. Der primär individuellen und solitären Praxis des Lesens steht die primär soziale und dialogische Praxis des Erzählens gegenüber. Beide sind jedoch auch untrennbar miteinander verbunden. Vor der Verschriftlichung steht nicht nur historisch in der Regel eine Tradition des Erzählens und das Erzählen wiederum wächst aus dem Hören und dann - in einer verschriftlichten Welt - auch aus dem Lesen. Beide Praktiken bedingen einander in unterschiedlicher Art und Weise.

Im Gottesdienst hat sich vor allem eine Sonderform des Erzählens als basaler Kommunikationsform des Evangeliums herausgebildet: das Predigen. Predigen ist eine Form des Erzählens.

Diese These ist durchaus zu hinterfragen, da in der Regel Predigten nicht die Form einer Erzählung haben. Genau genommen ist die Predigt eine Auslegung eines Textes, der eine Erzählung sein kann, aber nicht sein muss, die wiederum selbst narrativ gestaltet sein kann, aber nicht sein muss. Die Unterscheidung der Praxis des Erzählens und der Form der Erzählung ist hier zu beachten. Jochen Arnold schreibt: „Erzählen im Gottesdienst geschieht zumeist in der Form des bloßen Lesens biblischer Texte.“¹⁰⁹⁴ Aus der hier gewählten Perspektive der Betrachtung der jeweiligen Praxis ist dieses zu verneinen und die Differenz von Lesen und Erzählen zu betonen. Auf der anderen Seite ist Arnold jedoch sicher Recht zu geben, wenn nicht die praktische Form der Kommunikation, sondern die literarische Form des Kommunizierten in den Blick genommen wird. Aus diesem

¹⁰⁹³ Vgl. Christian Grethlein: Christsein als Lebensform, S. 243f

¹⁰⁹⁴ Jochen Arnold: Erzählen in der Bibel - Erzählen im Gottesdienst, in: Monika E. Fuchs, Dirk Schliephake (Hrsg.): Bibel erzählen, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 148

Blickwinkel wäre die Predigt in der Regel keine Erzählung, da es sich meist nicht um eine Geschichte mit bestimmter ‚story grammar‘¹⁰⁹⁵ handelt.

Meines Erachtens kann doch in einem gewissen Verständnis die Predigt allgemein und nicht nur in ihrer dezidiert narrativen Gestaltung als eine sehr spezielle Form des Erzählens betrachtet werden, da zum einen die Praxis einer Rede - im Gegensatz einer ‚Lese‘ - der Praxis des (freien) Erzählens formal entspricht und zum anderen der Inhalt dieser Rede gebunden ist an eine Erzählung - sei es eine literarische Form der Erzählung bei einer Predigt über eine biblische Geschichte oder aber in einem weiteren Sinn als Auslegung eines Textes, der Teil ist der ‚Gesamt-Story‘¹⁰⁹⁶ der Geschichte Gottes mit den Menschen.

Noch allgemeiner lässt sich das Erzählen - als zentrale Grundfunktion des Gottesdienstes - auch als zentrales Element der Kirche im Ganzen verstehen. Eberhard Jüngel schreibt:

„Man wird es deshalb gar nicht hoch genug veranschlagen können, daß in der christlichen Kirche - als *creatura verbi* und als *congregatio sanctorum* - eine Institution des Erzählens existiert, die selber (als Kirche) dadurch und nur dadurch erhalten wird, daß sie jene gefährliche Geschichte Gottes weitererzählt.“¹⁰⁹⁷

Damit ist nicht nur gesagt, wie auch oben schon festgehalten, dass die Kirche im Gottesdienst ihre zentrale und wesentliche und sie erhaltenden Praxis hat, sondern diese wird als eine Praxis des Erzählens näher bestimmt.

Auch aus diesem Gedankengang kann die Praxis der Predigt als eine Praxis des Erzählens gesehen werden, da die Predigt eine zentrale Praxis in dieser erzählenden Praxis des Gottesdienstes ist.

Die gottesdienstliche Form des Erzählens in Form der Predigt entspricht den oben genannten Kriterien einer sozialen Praxis. Die Predigt geschieht regelmäßig nach bestimmten Regeln (Perikopenordnung, ‚homiletisches Handwerksregeln‘) im definierten sozialen Kontext des Gottesdienstes, ist verbunden mit Zwecken (Verkündigung, Tröstung, etc.), ist ein aktiv-passivisches Geschehen und eröffnet (im Idealfall zumindest) neue Perspektiven und Handlungsräume. Auch die körperliche Dimension (Gang zur Kanzel, Gestik, Mimik) und die Einbindung von Artefakten (Bibel, Kanzel, Talar) sind für die Predigt von Belang.

Was aber ist überhaupt ‚erzählen‘ und warum ist diese basale Kommunikationsform des Evangeliums nicht nur für den Gottesdienst, sondern auch darüber hinaus eine basale pastorale Praxis?

Im Zusammenhang einer zunehmend metrischen Erfassung der Welt, die über Quantifizierungen versucht auch sozialen Zusammenhänge in messbare Verhältnisse zu setzen¹⁰⁹⁸, scheint die Erzählung eine antiquierte Art des Zugangs zur Wirklichkeit zu sein. Aber schon 1936 schreibt Walter Benjamin im Blick auf den Beginn des 20. Jahrhunderts:

¹⁰⁹⁵ Vgl. Christoph Bräuer: ‚Erzählen‘ - Formen des Erlebens in der Zeit, im Wandel der Zeit. Oder doch: Aus der Zeit gefallen?, in: ebd., S. 50

¹⁰⁹⁶ Vgl. Dietrich Ritschl: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1988²

¹⁰⁹⁷ Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1986⁵, S. 426 - zitiert nach: Jochen Arnold: Erzählen in der Bibel, Erzählen im Gottesdienst, S. 153

¹⁰⁹⁸ Vgl. Steffen Mau: Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen, Berlin 2018³

„Immer seltener wird die Begegnung mit Leuten, welche rechtschaffen etwas erzählen können. Immer häufiger verbreitet sich Verlegenheit in der Runde, wenn der Wunsch nach einer Geschichte laut wird. Es ist, als wenn ein Vermögen, das uns unveräußerlich schien, das Gesichertste unter dem Sicherem, von uns genommen würde: Das Vermögen, Erfahrungen auszutauschen.“¹⁰⁹⁹

In diesem Zitat wird zum einen deutlich, dass schon Anfang des letzten Jahrhunderts das Erzählen in eine Krise geraten war, zum anderen aber, dass Benjamin im Erzählen die basale Form der Mitteilung von Erfahrungen sieht. Dem ist zuzustimmen: Erfahrungen lassen sich in aller erster Linie erzählen und erst in zweiter Linie - und das auch nur unter Verlusten - quantitativ erfassen und metrisch beschreiben. Vielleicht als ein Art Gegenbewegung zu der metrischen Erfassung der Welt, lässt sich aber beginnend in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts eine zunehmende Betonung der Bedeutung des Narrativen erkennen. In der Theologie ist diese neue Betonung in der Religionspädagogik vor allem mit den Namen Steinwede, Neidhart und Niel verbunden, in der Systematischen Theologie mit den Namen Ritschl, Weinrich und Metz.¹¹⁰⁰ Auch im Bereich der Psychologie wuchsen Einsichten in die Bedeutung der Narration bei der Identitätsbildung. Nicht nur eine ‚Narrative Theologie‘, sondern auch eine ‚Narrative Psychologie‘ rückten die Erzählung und das Erzählen in den Fokus der Aufmerksamkeit. Bei aller Problematik, die mit den einzelnen Ansätzen verbunden sein mögen, scheint mir deutlich, dass das Erzählen und Erzählungen von wesentlicher Bedeutung der menschlichen Existenz sind.

Der narrative Grundzug in der Anthropologie scheint auch der Theologie notwendig einzuzeichnen zu sein, da sowohl der Mensch als auch Gott jeweils in Geschichten verstrickt sind und auch nur so begriffen und kommuniziert werden zu können.

Gunda Schneider-Flume schreibt: „Menschen leben in Geschichten. Wer sie sind, das zeigt sich in den Geschichten, durch die sie geworden sind und die sie selbst wirken. Die vielen Geschichten der Menschen sind verwoben in die Geschichte Gottes.“¹¹⁰¹ Dieses Zitat ist auf der einen Seite erhellend, da es die Bedeutung und Notwendigkeit des Narrativen in Anthropologie und Theologie unterstreicht, aber auf der anderen Seite an zwei Punkten zu ergänzen bzw. zu hinterfragen.

Erstens ist nicht nur das Werden und Wirken der Menschen durch und von Geschichten in den Blick zu nehmen, sondern ebenso zu beachten, dass vor allem das Werden, rückblickend aber auch das Wirken immer ein Interpretations- und Konstruktionsvorgang ist. Identität ist ein Produkt der Selbstnarration, wobei die narrativen Strukturen, die das Subjekt verwendet, sozial vorgegeben sind.

„Identität ist weitgehend eine narrative Konstruktion. Das zentrale Medium der Identitätsarbeit ist die Selbsterzählung. Damit meinen wir die Art und Weise, wie das Subjekt selbstrelevante Ereignisse auf der Zeitachse aufeinander bezieht und

¹⁰⁹⁹ Walter Benjamin: Der Erzähler, in: Illuminationen, Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt a.M. 1977, S. 385, zitiert nach: Christoph Bräuer: ‚Erzählen‘ - Formen des Erlebens in der Zeit, im Wandel der Zeit. Oder doch: Aus der Zeit gefallen?, in: Monika E. Fuchs, Dirk Schliephake (Hrsg.): Bibel erzählen, Neukirchen-Vluyn, 2014, S. 29

¹¹⁰⁰ Vgl. Christian Grethlein: Erzählen als Kommunikationsform des Evangeliums in der neueren Theologie und Religionspädagogik, in: Monika E. Fuchs, Dirk Schliephake (Hrsg.): Bibel erzählen, Neukirchen-Vluyn, 2014, S. 89-99

¹¹⁰¹ Gunda Schneider-Flume: Grundkurs Dogmatik, Göttingen 20082, S. 24

‚sich‘ anderen mitteilt. Diese Selbsterzählungen werden von gesellschaftlich vorgegebenen Fertigpackungen ebenso beeinflusst wie von Machtstrukturen.“¹¹⁰²

Das bedeutet: Menschen leben nicht nur insofern in Geschichten, dass sie Geschichte bewirken und von Geschichten gewirkt werden, sondern sie selbst gewinnen einen Blick auf sich, ein Verhältnis zu sich, indem sie ihr Selbst narrativ konstruieren und dabei die Auswahl, die Interpretation und die Zuordnung der erlebten und erinnerten Episoden diese Selbstsicht und dieses Selbstverhältnis bestimmen.

Zweitens ist an dieses Zitat von Schneider-Flume die Anfrage zu stellen, wie das mit der Geschichte Gottes ist. Das Diktum von Lyotard vom ‚Ende der großen Erzählungen‘¹¹⁰³ lässt die kritische Frage nachklingen, wie die Großerzählung ‚Gott‘ noch denk- und tragbar sein kann. Sicher nicht im Sinne eines totalitär anmutenden Konstruktes, dem sich das Subjekt zu unterwerfen hat.

In seiner theologischen Hermeneutik redet Ulrich Luz von „kleinen Meta-Erzählungen“. ¹¹⁰⁴ Die Bibel besteht für ihn immer noch aus Meta-Erzählungen, da in ihren Geschichten ein Wahrheitsanspruch enthalten ist, der universal ist. Aber es sind erstens ‚Erzählungen‘ - also ein Plural - und sie sind zweitens ‚klein‘ „...“, weil sie die Gestalt von partikularen, kontextgebundenen und persönlichen Identitäts-Diskursen haben, die sich nicht einfach verallgemeinern oder in allgemeingültig Lehren übersetzen lassen.“¹¹⁰⁵

Diese Formulierung der ‚kleinen Meta-Erzählungen‘ erscheint hilfreich, da sie zum einen den kritischen Einwand Lyotards ernst nimmt, zum anderen aber einen universellen Anspruch der Geschichten Gottes nicht negiert.

Erzählungen sind zentral wichtig für die Theologie und insbesondere für die Pastoraltheologie, da sie die Basis bilden, auf denen erlebte, interpretierte und konstruierte Lebensgeschichten in Beziehung gesetzt werden können zu erlebten, tradierten und erzählten Geschichten Gottes mit den Menschen.

Es ist deutlich, dass dies zwar zentral im Gottesdienst geschieht, aber eben nicht nur dort, sondern letztlich überall in der Gemeindearbeit. In Seelsorge, Bildungsarbeit, aber auch Diakonie und allen anderen Bereichen geschieht genau dieses In-Beziehung-Setzen von eigener Lebensgeschichte mit der Geschichte Gottes - und dies überwiegend in Formen der Erzählung - verbaler und nonverbaler Art.

Die Pfarrerin als pastor narrans begleitet und initialisiert teilweise auch dieses In-Beziehung-Setzen.

8.4.3. pastor celebrans

Der Gottesdienst ist ein Ritual.¹¹⁰⁶ Genauer: Der Gottesdienst als ein Bündel sozialer Praktiken, eine Metapraxis ist ein Ritual und gleichzeitig sind einzelne dieser Praktiken selbst wiederum als ein Ritual zu sehen.

¹¹⁰² Heiner Keupp u.a.: Identitätskonstruktionen, S. 216

¹¹⁰³ Jean-Francois Lyotard: Das postmoderne Wissen, S. 99; vgl. oben unter 2.1.7

¹¹⁰⁴ Vgl. Ulrich Luz: Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn, 2014, u.a. S. 144ff

¹¹⁰⁵ Ebd. S. 145

¹¹⁰⁶ Vgl: Manfred Josuttis: Der Gottesdienst als Ritual, in: Friedrich Winzer, u.a.: Praktische Theologie, Neukirchen 1990³, S. 40ff

Es ist zwischen Ritual auf der einen Seite und sozialer Praxis auf der anderen Seite zu unterscheiden. Das oben skizzierte Verständnis einer sozialen Praxis als ein Geschehen, das von einzelnen Handlungen geprägt ist, (2) das regelmäßig, (3) regelhaft, (4) sozial verfasst, (5) durch Zwecke strukturiert, (6) ermöglichend / öffnend, (7) aktiv-passivisch, (8) körperlich-mental und (9) von symbolischen ‚Artefakte‘ / ‚Dingen‘ mitgeprägt ist lässt sich so direkt auf jedes Ritual übertragen. Das heißt: Jedes Ritual ist eine soziale Praxis. Die Umkehrung gilt jedoch nicht: Nicht jede soziale Praxis ist ein Ritual. Der Unterschied des Rituals zur sozialen Praxis, deren Teil es immer ist, scheint vor allem darin zu liegen, dass im Ritual eine höhere symbolische Verdichtung und eine stärkere traditionelle Verankerung vorhanden ist als in den meisten anderen sozialen Praktiken. Das Regelhafte, Sozial-Verfasste, das durch Zweck-Strukturierte, das Öffnende, sowie die aktiv-passivische und körperlich-mentale Grundhaltung, wie auch die Bedeutung symbolischer Dinge, scheint im Ritual in einer den anderen sozialen Praktiken gegenüber gesteigerten Verdichtung und Intensität vorhanden zu sein. Demgegenüber kann die Regelmäßigkeit durchaus weiter getaktet sein als bei anderen sozialen Praktiken.

Die Grenzen jedoch scheinen fließend, denn wenn der Gottesdienst als Ganzes ein Ritual ist, dann haben auch seine einzelnen sozialen Praktiken zwangsläufig etwas ‚rituelles‘, da sie Teile eines Rituals sind. Wenn aber wiederum einzelne dieser Praktiken gesondert als Ritual betrachtet werden, wird das Fließen der Grenzziehung deutlich. Ja, je nachdem wie weit man den Ritualbegriff fasst, können er und der Begriff der sozialen Praktik als synonym gesehen werden.

Der Gottesdienst als Ganzes ist ein Ritual und in diesem Gottesdienst als Ganzem agiert der Liturg als einer, der durch dieses Ritual führt. Seinem Wesen nach ist der Gottesdienst zu sehen als ein dialogisches Geschehen zwischen Gott und der Gemeinde.¹¹⁰⁷ Luthers bekannte Formulierung aus der Torgauer Kirchweihpredigt vom 05.10.1544 drückt das prägnant aus, wenn er sagt, dass in der Kirche nichts anderes geschehe, als dass: „... unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir widerumb mitjm reden durch Gebet und Lobgesang.“¹¹⁰⁸ Nicht der Liturg macht oder bewirkt oder feiert das Ritual, sondern die Gemeinde begeht oder feiert das Ritual in diesem dialogischen Geschehen, dessen Teil auch der Liturg ist. Es bedarf aber in der Regel eine Inszenierung des Rituals oder eine Begleitung durch das Ritual und das und nur das ist die Aufgabe der Liturgin.

Alexander Deeg und David Plüss schreiben:

„Die Rolle, die Pfarrer*innen in diesem Gott-gemeindlichen Wort-Wechsel spielen, ist die der Amtsperson, aber nun gerade nicht im hierarchischen Sinn, sondern im *liturgischen* (kursiv im Original, CE): als die, die einen Dienst stellvertretend für andere tun.“¹¹⁰⁹

An diesem Zitat erscheint mir zweierlei besonders erwähnenswert: Zum einen benutzen die Autoren den Begriff ‚stellvertretend‘. Der Begriff Stellvertretung wurde oben im Rahmen der Überlegungen zur Gemeinschaft schon einmal benutzt im Kontext des Zusammenhangs von Gemeinschaft und Stellvertretung des Anderen im Tod. Darauf wird weiter unten noch einzugehen sein. Hier aber ist vor allem von Interesse, dass Deeg und Plüss von ‚Rolle‘ sprechen, die die Pfarrerin, der Pfarrer im Gottesdienst spielt. Die Nähe

¹¹⁰⁷ Vgl. Alexander Deeg, David Plüss: Liturgik. Lehrbuch Praktischer Theologie Band 5, Gütersloh 2021, S. 217 ff

¹¹⁰⁸ Zitiert nach ebd. S. 218

¹¹⁰⁹ Ebd.

zum Theater und Schauspiel, zu Regie und Inszenierung, wird damit deutlich. Dem ist zuzustimmen.

Es mag manchen befremdlich erscheinen, den Gottesdienst mit einem Schauspiel zu vergleichen und es ist allerdings befremdlich und in die Irre führend, wenn der Gottesdienst als ein Event verstanden wird, das möglichst gut unterhalten soll, kurzweilig sein soll und als ein möglichst multimediales und vor allem niederschwelliges Produkt einer ‚Unterhaltungsagentur Kirche‘ ein großes Publikum anlocken soll. Solche Ansätze gibt es nicht selten und ist häufig die Antwort auf die Fragestellung, wie Kirche ihre gottesdienstlichen Angebote attraktiver machen kann.

Demgegenüber ist die Nähe des Gottesdienstes zum Theater so zu verstehen, dass er eine Aufführung, eine Inszenierung ist von etwas, das in Szene gesetzt werden muss, um seine Wirkung zu entfalten.¹¹¹⁰ Dabei ist eine Schwelle immer gegeben. Es ist eine Schwelle einer notwendigen Andersartigkeit, Fremdheit, weil der Gottesdienst etwas dem Alltag und auch dem herrschenden Mächten gegenüber, fremdes, gegenüberstehendes ist, zumindest, wenn er in sich ein kritisches Moment tragen möchte. Die Schwelle ist aber nicht abzubauen, sondern es gilt zu helfen, über sie hinweg in den Raum des Gottesdienstes einzutreten¹¹¹¹, um teilzunehmen an der Inszenierung eines dialogischen Geschehens. Genau das ist die Rolle des Pfarrers, der Pfarrerin: Eine schwellenhaltige und schwellenkundige Inszenierung eines dialogischen Geschehens zwischen dem gegenwärtigen Gott und der sich versammelnden Gemeinde.

Was wird inszeniert? Dieses dialogische Geschehen zwischen der Gemeinde und Gott. Hilfreich finde ich es, dieses Geschehen in seiner vertikalen Dimension als ein Geschehen zu verstehen, das von der dialektischen Spannung zwischen Präsenz und Absenz Gottes verstanden werden kann.¹¹¹² Die Gegenwart Gottes kann in diesem Geschehen, erhofft, erbeten, geglaubt werden, aber nie gehabt werden. Sie kann letztlich nicht einmal dargestellt, inszeniert werden. Dieser Widerspruch gilt nach einigen Inszenierungstheoretikern generell – nicht nur im Blick auf den Gottesdienst. Gumbrecht, Seel, Brook, Fischer-Lichte und Iser sind der Überzeugung, „...“, dass es bei jeder Inszenierung wesentlich darum gehen muss, das Nichtdarstellbare zur Darstellung zu bringen.“¹¹¹³ Wolfgang Iser schreibt: „...“, dass jede Inszenierung aus dem lebt, was sie nicht ist. Denn alles, was sich in ihr materialisiert, steht im Dienst eines Abwesenden, das durch Anwesendes zwar vergegenwärtigt wird, nicht aber selbst zur Gegenwart kommen darf.“¹¹¹⁴

Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die oben gemachten Überlegungen zum Thema Gemeinschaft und zum Namen Gottes.¹¹¹⁵ Das munus der kirchlichen Gemeinschaft ist das Sich-Geben Gottes, das nie zu einem Haben der Gemeinschaft werden kann, sondern immer wieder ein Sich-Geben im gleichzeitigen Sich-Entziehen ist. Ist das aber die Grundlage dieser Gemeinschaft, dann wird deutlich, warum der Gottesdienst das zentrale Geschehen dieser Gemeinschaft ist, in dem diese Dialektik inszeniert und gefeiert wird.

Wie wird dieses Geschehen inszeniert? Die Inszenierung ist die Aufgabe der Liturgin. Dies geschieht durch Worte, fremde, alte Worte aus der Überlieferung – aber auch eigene

¹¹¹⁰ Vgl. David Plüss: Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007

¹¹¹¹ Vgl. Martin Nicol: Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst. Göttingen 2010², S. 133

¹¹¹² Vgl. Deeg, Plüss: Liturgik, S. 222ff; vgl. 7.1.

¹¹¹³ Plüss: Gottesdienst als Textinszenierung, S. 98

¹¹¹⁴ Zitiert nach ebd. S. 98

¹¹¹⁵ Vgl. 6.2.1. und 7.1.

Worte. Dies geschieht aber ebenso durch Gestik und Mimik, durch Bewegung und Körperhaltung, durch das Gebrauchen von Artefakten. Auch hier gibt es durch Tradition vorgegebene und freie, persönlich gestaltete Elemente. Es geht bei der Aufgabe der Inszenierung nicht nur um Verstehbarkeit, kognitive und sprachliche Prozesse, sondern essentiell auch um Inszenierung als Verkörperlichung.

„Dieser Aspekt ist wesentlich, weil sich in der Inszenierung unterhalb oder diesseits der Verbalität oder Kognitivität ein körperlich verfasster Kommunikationsraum bildet, ein Resonanzraum zwischen den leiblich anwesenden Personen, zwischen Darstellerin und Zuschauer, zwischen Liturg und Gottesdienstbesucherin.“¹¹¹⁶

Die Liturgin inszeniert also den Gottesdienst, sie zelebriert ihn.

Der Begriff zelebrieren stammt vom lateinische celebrare, das das Bedeutungsfeld ‚festlich begehen, feiern, preisen‘ beschreibt. Im Deutschen hat sich daraus laut Duden zum einen die Bedeutung ‚(bewusst) feierlich, weihevoll tun, ausführen‘ gebildet, zum anderen aber die – vor allem im katholischen Bereich - religiöse Engführung etabliert ‚eine kirchliche Zeremonie abhalten, durchführen‘. Der Priester zelebriert eine Messe. Er ist der Zelebrant.

Meines Erachtens bietet sich der Begriff zelebrieren, celebrare an, diese Rolle und Aufgabe der Inszenierung – auch des protestantischen - Gottesdienstes als Ritual durch den Pfarrer zu wählen, trotz der umgangssprachliche konfessionelle Engführung auf den katholischen, priesterlichen Vollzug. Schon die Bedeutungsnuancen des lateinischen celebrare ‚festliche begehen‘ als auch ‚preisen‘ passen zu der Haltung, in der diese Inszenierung vorgenommen werden sollte. Vor allem aber ist es die Bedeutungsnuance ‚feiern‘, die für diese Begrifflichkeit spricht, da diese zum einen eine gewisse heitere Leichtigkeit assoziieren lässt, die der liturgischen Inszenierung guttut, zum anderen aber das Miteinander von Pfarrerin und Gemeinde in der Feier des Gottesdienstes als dialogisches Geschehen zwischen Gott und Menschen anklingen lässt. Wenn es gelingt, feiern alle gemeinsam Gottesdienst, auch wenn die Rollen unterschiedlich sind.

So verstanden ist der Pfarrer ein pastor celebrans.

Das bezieht sich auf den gesamten Gottesdienst, wird aber in den sozialen Praktiken des Gottesdienstes besonders relevant, die man als Rituale im Ritual sehen kann.

Die Rituale im Ritual des Gottesdienstes sind vor allem die Sakramente, das Abendmahl und die Taufe.

Die Feier des Abendmahls ist eine soziale Praxis, in der die oben genannten Verdichtungen besonders deutlich werden. Vor allem die zentrale und verdichtete Bedeutung symbolischer Dinge, also hier Brot / Hostie und Wein / Saft ist evident, wie auch die Bedeutung der Leiblichkeit. Es wird gegessen. Es wird getrunken. Die Menschen gehen zum Altar und empfangen. Die Worte und leiblichen Bewegungen des Liturgen weisen auf diese dinglichen Symbole und leiblichen Erfahrungen. Sie ordnen diese in die Geschichte durch anamnestiche Elemente, weisen in die Präsenz durch epikletische Elemente und öffnen für die Zukunft durch doxologische und eschatologische Elemente. Das Zelebrieren des pastor celebrans besteht hier aus verbalen Akten, vor allem vorgegebener Sprachformen, Gestiken und Handlungen, die ebenfalls rituell stark geprägt sind. Es ist wenig Raum für die eigenen Worte und so manche Feier des Abendmahls scheint darunter zu leiden, dass versucht wird, möglichst originell und erklärend die immer auch vorhandene Fremdheit des Ritus weich zu waschen. Dadurch werden aber keine Schwellen abgebaut und Fremdheit eingeebnet, sondern das ganzheitliche Begehen des Rituals auch

¹¹¹⁶ Vgl. ebd. S. 100

in seiner Fremdheit erschwert. Die alten Worte und leiblichen Handlungsformen öffnen Resonanzräume auch jenseits des intellektuellen Verstehens, die eben nicht verstanden, sondern nur begangen werden können. Sie sind nicht zu ‚haben‘, sie sind zu empfangen.

An dieser Stelle sei wiederum auf die oben gemachten Gedanken zur Gemeinschaft und zum Namen Gottes verwiesen. Das Abendmahl scheint eine symbolische Verdichtung dessen zu sein, was kirchliche Gemeinschaft, *communio sanctorum*, in ihrem Grund und Wesen ist. Das *munus* dieser *com-munio* ist kein Haben eines gemeinsamen ‚Eigen‘, sondern immer nur eine zu empfangende Gabe, die Selbst-Gabe Gottes, die nie gehabt werden kann. Jürgen Roloff schreibt in einer Analyse von 1. Korinther 10,17a¹¹¹⁷: „Nicht was der individuelle Christ an der Gabe des Sakraments *hat*, sondern was die Kirche auf Grund der Gabe Jesu *ist*, sagt V17a aus!“¹¹¹⁸

In diesem Zusammenhang ist die Diskussion über die Art der Präsenz Christi im Abendmahl von Relevanz.¹¹¹⁹ Kirchengeschichtlich wurde heftig und bis heute ab- bzw. ausgrenzend gestritten, ob diese Präsenz Christi mit Hilfe eines Transsubstantationsgedankens verstanden werden kann (römisch-katholisch), ob die schlichte Behauptung des ‚est‘ in der Formulierung ‚*hoc est corpus meum*‘ die adäquate Form ist, die Präsenz Christi zu fassen (lutherisch) oder ob dieses ‚est‘ ‚nur‘ als ein ‚*significat*‘ verstanden werden kann (reformiert).

Aus den oben gemachten Überlegungen zur Gemeinschaft lässt sich diese Frage betrachten aus der Perspektive, wie das *munus* in den verschiedenen Positionen behandelt wird. In der römisch-katholischen Position droht die Gefahr, dass das, was den Kern der Gemeinschaft im Abendmahl - das *munus* - ausmacht, die Selbst-Gabe Gottes, die Präsenz Christi, zu einem Haben wird. In der reformierten Position droht dem Gegenüber die Gefahr, dass die Reduktion der Präsenz auf ein Zeichen dieses *munus* letztlich auf ein Zeichen reduziert und damit die Gegenwart Gottes in seiner Selbst-Gabe ‚nur‘ zeichentheoretisch wahrgenommen werden kann. Aber auch die lutherische Position, die in gewisser Weise eine Mittelposition ist, ist je nach Akzentuierung und Praxis beiden Gefahren ausgesetzt.

Die Präsenz Christi im Abendmahl, die Präsenz Gottes im gottesdienstlichen Geschehen allgemein ist meiner Überzeugung und Hoffnung nach mehr als ein Zeichen, sie ist real – aber eben immer in Form einer Gabe, die sich im Gegebensein nie haben lässt, in der also Präsenz immer mit einer Absenz verbunden ist. Verliert man den Aspekt der Absenz aus dem Blick, wird sie zu einem Haben. Verliert man den Aspekt der Präsenz aus dem Blick, verliert man die Offenheit für eine reale Gegenwärtigkeit. In einem Empfangen, das ein Nicht-Haben ist, liegt das Wesen des *munus* der *com-munio sanctorum*.

Ein weiterer Aspekt der Gedanken über die Gemeinschaft wird im Abendmahl deutlich. Blanchot redet von der Stellvertretung im Sterben, die die Kommunion der Gemeinschaft ersetzt. Die Verbindung des Abendmahls mit dem Sterben Jesu, in der Erinnerung an sein letztes Mal vor seiner Kreuzigung erscheint zentral. Auch der sicher problematische Gedanke der Stellvertretung, der zur Deutung des Todes Jesu helfen sollte und vielleicht immer auch noch dabei helfen kann, spielt eine Rolle. Mit der Selbst-Gabe Gottes in Christus im Abendmahl wird auch seine Selbst-Gabe in den Tod symbolisch vergegenwärtigt, als eine doppelte Entgrenzung des Menschen in der Gefangenheit der reinen Immanenz – aber auch in seiner Gefangenschaft in der Endlichkeit, weil der Tod nicht das Ende Jesu ist, sondern die geglaubte Auferstehung die Selbst-Gabe Gottes in den

¹¹¹⁷ „Denn ein Brot ist’s.“ (1. Kor. 10,17a – Lutherübersetzung)

¹¹¹⁸ Zitiert nach ebd. S. 105

¹¹¹⁹ Vgl. hierzu auch u.a.: Nicol: Weg im Geheimnis, S. 127ff

Tod zur Gabe des Lebens wird. Erinnert sei an das Zitat von Esposito: „Die Gabe des Lebens – gespendet im Archetyp der Gemeinschaft, dem Abendmahl.“¹¹²⁰

Des Weiteren sei an eine weitere Bestimmung der Gemeinschaft von Blanchot (und ihm folgend Salgert) erinnert, der diese als unbedingt ‚werklos‘ sieht.¹¹²¹ Wie der Gottesdienst allgemein, so ist auch die soziale Praxis des Abendmahls als ‚werklos‘ zu betrachten. Schleiermacher hat bekanntlich den Gottesdienst als ‚darstellendes Handeln‘ im Gegensatz zum ‚wirksamen Handeln‘ gesehen.¹¹²² „Der Gottesdienst als darstellendes Handeln ist für Schleiermacher nicht auf Veränderung, auf Wirkung auf Effekt ausgerichtet. Er erfüllt keinen anderen Zweck, als der zweckfreien Mitteilung und Darstellung der religiösen Erfahrung, des Glaubens zu dienen ...“¹¹²³ Der Gottesdienst als solcher ist also ‚werklos‘. Insbesondere das Abendmahl ist ‚werklos‘.

Schließlich sei noch daran erinnert, was oben im Blick auf die Fragen nach Individualität und Sozialität im Zusammenhang des Themas Gemeinschaft in Bezugnahme auf Nancy gesagt wurde: Es geht darum, ‚singulär-plural‘ zu sein. Auch das wird im Abendmahl symbolisch verdichtet. Christof Gestrinch schreibt:

„In der Tat ist das Abendmahl ein Gemeinschaftsmahl. Dennoch wird in ihm *der Gott der Einzelnen* spürbar. Die *einzelne Seele* wird herausgehoben, angesprochen, gestärkt! In ihrer Beschränktheit und Schuld wird sie angenommen und individuell aufgerichtet. In diesem Paradox des Miteinanders von Singularität *und* Kollektivität zeigt sich die spirituelle Tiefe des Sakraments. (kursiv im Original, CE)“¹¹²⁴

Die Gemeinschaft im Abendmahl ist eine Gemeinschaft der Verschiedenen, genauer: eine Gemeinschaft der Einzelnen, oder eben: eine singulär-plurale Gemeinschaft.

Diesen Gedanken über die Gemeinschaft der Kirche und über das Abendmahl folgend lässt sich sagen, dass die Gemeinschaft der Kirche eine eucharistische Gemeinschaft ist.

Das Abendmahl ist in der Praxis der evangelischen Gemeinden jedoch eher zu einem Randphänomen geworden. Reinhard Thöle redet von einem ‚protestantischen Abendmahlparadox‘¹¹²⁵. Er meint damit, dass auf der einen Seite das Abendmahl eigentlich aus theologischer und vor allem in ökumenischer Perspektive von den evangelischen Kirchen sehr hochgeschätzt wird, in der Praxis aber eher zu einem oft eher als lästig empfunden Appendix des Wortgottesdienstes verkommen ist. Er schreibt: „Im protestantischen Abendmahlparadox kann man eine tief sitzende antieucharistische Blockade als eine über Generationen in die protestantische Genetik eingesickerte Grundhaltung erkennen.“¹¹²⁶

Es gibt vielleicht einen Zusammenhang zwischen diesem Abendmahlparadox und der Art und Weise, wie in der Evangelischen Kirche Gemeinschaft oft als Geselligkeit verstanden wird. In dem Maße, wie die Kirche das Wesen der Gemeinschaft als eine Gabe, die nie eine Habe sein kann, vergisst und stattdessen im Surrogat des geselligen Beisammenseins Halt sucht, in eben diesem Maße spielt auch die Feier des Abendmahls kaum eine Rolle.

¹¹²⁰ Esposito: *Communitas*, S. 23

¹¹²¹ Vgl. Blanchot: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, S. 25; Sagert: *minderheitlich werden*, S. 115ff

¹¹²² Vgl. Michael Meyer-Blanck: *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011, S. 26ff

¹¹²³ Ebd. S. 28

¹¹²⁴ Christof Gestrinch: *Welche Bedeutung hat das Abendmahl für die Praxis einer evangelischen Spiritualität*, in: Peter Zimmerling (Hg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis*, Göttingen 2020, S. 254

¹¹²⁵ Reinhard Thöle, *Geheiligt werde dein Name. Christliche Gottesdienste zwischen Anbetung und Anbiederung*, Baden-Baden 2021, S. 79ff

¹¹²⁶ Ebd. S. 83

Und andersherum gilt es vielleicht ebenso: In dem Maße, in dem die Feier des Abendmahls nur noch ein Randphänomen ist, in eben jenem Maße verliert die Kirche die Mitte ihrer Gemeinschaft und muss daher Alternativen suchen.

Stimmt das, dann wäre es eine zentrale ekklesiologische und pastoraltheologische Aufgabe, dem Zelebrieren des Ritus des Abendmahls mehr Raum und Aufmerksamkeit zu geben.

Nicht nur die Gemeinschaft, auch die anderen von Foucault genannten Gegenverhaltensformen finden sich im Abendmahl verdichtet. Die Bezogenheit auf die Schrift ist durch die Erinnerung an die Geschehnisse vor der Kreuzigung Jesu sowohl literal als auch im Blick auf die Gegenwart des ‚Wort Gottes‘ in der Feier inhaltlich evident. Ebenso erscheinen mir die Mystik und die Eschatologie deutlich in das Abendmahl eingezeichnet. Gestrich schreibt:

„Das Abendmahl fokussiert den nach Gal 2,20 in mir, dem Christenmensch, lebenden Christus... Der Christus in mir ist ein Vorgriff auf die von mir selbst noch nicht erreichte neue Leiblichkeit in der Ewigkeitsqualität der verheißenen neuen Schöpfung. ... Der Christus in mir lässt mich schon teilhaben am Ewigen und Göttlichen. Für Christenmenschen aller Konfessionen überschneidet diese mystische Anteilhabe der Seele am auferstandenen Gekreuzigten sich mit der Auferstehungserwartung.“¹¹²⁷

Mystische Anteilhabe und eschatologische Vorwegnahme der himmlischen Mahlgemeinschaft in der präsentischen Mahlgemeinschaft sind wesentlich. Auch die Askese als Einübung in die Kunst des Freiseins, in das Spiel der Schönheit Gottes, ist eine zentrale, dem Abendmahl einwohnende Perspektive. Entsprechend kann das Abendmahl als ein Sakrament der Befreiung, als ein kritisches Sakrament gesehen werden.

Auch die Feier des anderen Sakraments, der Taufe, ist eine soziale Praktik, in der ein symbolischer ‚Gegenstand‘ – das Wasser – zentrale Wichtigkeit hat. Anders als beim Abendmahl ist nicht die Gemeinschaft der primäre Fokus dieser Praxis, sondern der Einzelne. Aber wie beim Abendmahl als Gemeinschaftsmahl der Einzelne in seiner Einzelheit von zentraler Wichtigkeit ist, so hat die Taufe auch einen zentralen Gemeinschaftsaspekt, nämlich dass die Einzelne durch die Taufe eingebunden wird in den Leib Christi, eingewoben wird in die *communio sanctorum*. Auch hier sind daneben mystische, eschatologische und schriftbezogenen Elemente ebenso deutlich vorhanden wie auch die asketische Ebene, dass die Taufe als Initialisierung dieser immer neuen Übung des Freiseins in Christus gesehen werden kann.

Auch in der Taufe ist der Tod miteingewoben. Paulus schreibt in Römer 6,3f:

„Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln.“

Taufe hat auch etwas Destruktives, Zerstörendes, Tödliches. Luther hat auf diese Stelle aus dem Römerbrief Bezug genommen und das Geschehen dynamisiert. Nicht als statisches Sein, sondern als dynamischer immer neuer Prozess. In seiner ihm eigenen sprachlichen Dramatik schreibt er im kleinen Katechismus: „Was bedeutet denn solch Wassertaufen? Es bedeutet, dass der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden

¹¹²⁷ Vgl. Gestrich: Welche Bedeutung hat das Abendmahl für die Praxis einer evangelischen Spiritualität.

und sterben ...“¹¹²⁸

Es hilft beim Versuch diesen Zusammenhang zu verstehen, den Begriff der Destruktion als Dekonstruktion zu fassen.¹¹²⁹ Da geht es nicht um Zerstörung und Zerschlagung um der Zerstörung willen, sondern eher um Zerlegung in die Einzelteile. Destruktion und Dekonstruktion nicht, um kaputt zu machen, sondern um zu zerlegen, um neu zusammenbauen zu können. Derrida beschreibt Dekonstruktion: „Es ist also ein Nachdenken über das System, über die Schließung und Öffnung des Systems (clo-ture et ouverture du système).“¹¹³⁰ Dekonstruktion: Es geht um Öffnungen, Auflockerung von verhärteten Traditionen, Gewohnheiten, Strukturen, Positionierungen – darum, was uns selbstverständlich zu sein scheint, wieder ‚entverselbstständlichen‘ – wie Hans Blumenberg das ausdrückt.

Das Ersäufen des alten Adams, das immer neue in den Tod Christi getauft werden würde dann heißen, die eigenen Selbstverständlichkeiten, die eigenen Selbstnarrationen zu entverselbstständlichen und kritisch zu schauen, was von dem - dann geöffneten, dekonstruierten - genutzt werden kann, um neu zu bauen, neu sich selbst zu erzählen... Das, was Paulus und Luther hier im Blick auf die Taufe des Einzelnen formulieren, gilt für die Gemeinschaft der Getauften. Das kollektive Ich der Kirche muss entsprechend auch seinen alten Adam täglich durch Reue und Buße ersäufen und sterben lassen. Eine Kirche, in der Taufe zentral ist, eine Taufkirche, ist also primär und zuallererst nicht eine, die nach neuen Taufkampagnen schaut und damit Gewinnung neuer Gemeindeglieder – sondern eine, in der immer etwas sterben, vergehen muss, zerstört werden muss. Das reformatorische ‚ecclesia semper reformanda‘ ist in einem ersten Schritt zu verstehen als ein ‚ecclesia semper destruenda‘, oder vielleicht eben genauer: als ein ‚ecclesia semper deconstruenda‘.

Und das alles, sowohl im Blick auf das Individuum als auch im Blick auf die Kirche nicht aus Lust an Zerstörung und Vernichtung, Tötung, sondern um immer wieder neu zu bauen, oder genauer: sich bauen zu lassen. Auf das Leben hin. „... auch wir in einem neuen Leben wandeln...“, sagt Paulus in Römer 6,4. Und Luther: „... und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinheit vor Gott ewiglich lebe.“¹¹³¹

Das Tödliche, Destruktive der Taufe ist zu verstehen als notwendige, immer neue Dekonstruktion, Entverselbstständlichung – hin zu neuer Konstruktion und der eigentlich letzten Selbstverständlichkeit: Wie Paulus sagt: Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. (Gal 2,20)

Ekklesiologische und pastoraltheologische Aufgabe des pastor celebrans ist auch diese Ebene der Taufe im Zelebrieren der Feier offen zu halten. Auch die Taufe ist ein Sakrament der Freiheit, ein kritisches Sakrament.

Nicht nur im Gottesdienst, auch in den anderen pastoralen Handlungsfeldern geht es um Inszenierungen.

¹¹²⁸ Martin Luther: Der kleine Katechismus. Zitiert aus: VELKD: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelischen-lutherischen Kirche, Gütersloh 2013, S. 478

¹¹²⁹ Vgl. Peter V. Zima: Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik, Tübingen 2016², S. 28ff

¹¹³⁰ Ebd. S. 30

¹¹³¹ VELKD: Unser Glaube; S. 478

Vor allem die Seelsorge kann unter der Perspektive der Inszenierung gewinnbringend betrachtet werden. Meines Wissens ist dies bisher kaum erfolgt. Die poimenische Situation aber benötigt ebenso einen Rahmen, ein ‚ins Szene setzen‘, nicht so sehr einer Aufführung, aber eines dialogischen Geschehens, dessen Akzent deutlich stärker auf dem Individuum liegt als in der gemeinschaftlichen Feier des Gottesdienstes. Auch die Seelsorge ist vor allem ein dialogisches Geschehen zwischen Gott und dem Menschen, der sich in seiner Seele sorgt. Es ist ein dialogisches Geschehen, das als Dialog gesehen werden kann und doch letztlich Dialog bleibt, ein Dialog in horizontaler und gleichzeitig vertikaler Ebene. Die Seelsorgerin steht in einem dialogischen Prozess gemeinsam mit dem Seelsorge-Suchenden im Angesicht Gottes. Auch dieses Geschehen bedarf einer sorgfältigen Inszenierung, bei der nicht nur die verbalen, sondern ebenso die körperlichen Aspekte, die einen Resonanzraum bilden, Atmosphären bewirken, von zentraler Bedeutung sind.

8.4.4. pastor benedicens

In der vertikalen Ebene des gottesdienstlichen Geschehens liegt die soziale Praxis des Segnens. Es ist eine Praxis in der verbal und körperlich etwas vermittelt wird, was die reine Immanenz durchbricht. Die Liturgin spricht am Ende des Gottesdienstes, an der Schwelle des Übergangs in den Alltag, Worte und vollzieht dabei körperliche Gesten, die beide zusammen eine Wirkung haben. Es ist eine deutlich performative, wirklichkeitsverändernde Handlung.

Die hohe Wertschätzung, die der gottesdienstliche Segen bei Gottesdienstbesuchern hat, ist empirisch nachweisbar und spiegelt diese Wirksamkeit. Uta Pohl Patalong schreibt im Rahmen ihrer (qualitativen) empirischen Untersuchung des Gottesdienstes: „Der Segen ist dasjenige gottesdienstliche Element der Untersuchung, das in dieser Studie das größte Spektrum an Bedeutungszuschreibungen hat – und gleichzeitig von enormer Bedeutung ist für die Interviewpartnerinnen und –partner.“¹¹³² Neben der hohen Wichtigkeit, die der Segen für die Interviewten hatte, ist hier auch das große Spektrum an Bedeutungszuschreibungen interessant, da diese vielleicht auch das erste mitbedingen. Ohne große dogmatische Vorgaben, denen die den Segen Empfangenden bewusst zustimmen oder sie ablehnen müsste, öffnet der Segen einen Raum des Erlebens und Erfahrens. Ulrike Wagner-Rau schreibt: „Der Segen ist ein solches deutungsoffenes Ritual, das alles andere als inhaltsleer, aber offen dafür ist, aus unterschiedlicher Nähe oder Ferne zum christlichen Glauben auf verschiedene Weise empfangen oder rezipiert zu werden.“¹¹³³

Bei dem, was da geschieht und erlebt und erfahren wird, spielt die mediale Dimension, die in unterschiedlichem Maße allem pastoralen Handeln innewohnt, eine zentrale Rolle. Nicht der Liturg segnet, sondern Gott segnet durch das Geschehen der Praxis des Liturgen. Dorothea Greiner bringt diese merkwürdige und oft vielleicht zu wenig beachtete Grundlage des segnenden Handelns treffend auf den Punkt:

„Die Eigentümlichkeit der Beziehungen beim Segensakt ist die, dass der/die Segnende wohl Subjekt des Sprechaktes, nicht aber Subjekt des gesprochenen

¹¹³² Uta Pohl-Patalong: Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart 2011, S. 161

¹¹³³ Ulrike Wagner-Rau: Unverbrüchlich angesehen – Der Segen in praktisch-theologischer Perspektive, in: Martin Leuenberger (Hg.): Segen, Tübingen 2015, S. 188

Aktes ist. Der/die Sprechende tritt gerade in, mit und durch den gesprochenen Satz hinter das intendierte Geschehen zurück. Der/die Gesegnete wird persönlich angesprochen. Aber es geht hier nicht – wie beim Wunsch – um die Beziehung des wünschenden Menschen mit der angesprochenen Person, sondern um die Beziehung der Person Gottes mit der angesprochenen Person.“¹¹³⁴

Gott ist das Subjekt des Segens. Die Pastorin ist Medium, nur Medium, durch das ein Zuspruch, eine Zugewandtheit fließt.

Schon die Sprachform macht das deutlich: Die Sprachform des Jussivs oder des Optativs erlaubt keine indikativische Umformung. Es ist nicht die Zusage: Du bist gesegnet. Es ist auch nicht die oft in Gottesdiensten anzutreffende Bitte um den Segen – denn hier fehlt der direkte An- und Zuspruch, sondern es ist eine Zusage, die in der wünschenden Aufforderung an Gott sich an sein erbetenes Handeln bindet. Subjekt der Aufforderung an Gott ist der Liturg. Subjekt des Segens ist alleine Gott. Objekt des Segens ist der gesegnete Mensch.

Manfred Josuttis redet in einer von Lebenskraft oder Lebensenergie, die im Segen durch das Medium der Pastorin fließt. „Beim Segnen fließt göttliche Lebenskraft durch einen menschlichen Leib hindurch und beeinflusst andere.“¹¹³⁵ Josuttis drückt etwas Zentrales aus: es geschieht etwas. Es geschieht etwas leiblich Spürbares, sowohl für den, der segnet, als auch für die, die den Segen empfangen. Josuttis schreibt:

„Segenskraft fließt von der Gottheit her. All diese Vorgänge kann man körperlich spüren. ... Sie kommt nicht aus den segnenden Menschen, sondern vom Göttlichen her und sie ist nicht auf das Leben im Diesseits beschränkt, sondern stärkt auch für den Weg in die andere Welt. Durch die Kombination mit dem göttlichen Namen, mit Wort und Sakrament gewinnt das Segnen eine eschatologische Kraft, die die Dimension von irdischer Lebenssteigerung weit überschreitet.“¹¹³⁶

Es handelt sich also bei der Handlung des Segnens um eine besondere Form einer aktiv-passivischen Aktivität. Sie ist eine Öffnung, die empfängt, um weiterzuleiten. Die Haltung der den Segen Empfangenden ist auch eine Aktivität, gekennzeichnet durch das Aufstehen, manchmal durch eine besondere Haltung der Hände und des Kopfes, die aber zu einer gänzlichen Passivität wird. „Der Segen ist der Ort höchster Passivität. Er ist der tiefste Ort des Nicht-Ich und des Ich. Es ist der Ort, an dem wir werden, weil wir angesehen werden; es leuchtet ein anderes Antlitz über uns, als das eigene ...“¹¹³⁷

Die oben gemachte Präzisierung der christlichen Gemeinschaft als ein singular-plurale Gemeinschaft spiegelt sich im Akt des Segens: Die Formulierung des aaronitischen Segens in Num 6, 22ff benutzt die 2. Person Singular. Der Einzelne, das Individuum, das Singulare wird angesprochen und gesegnet, aber im Plural der versammelten Einzelnen.

„So sollt ihr sagen zu den Israeliten, wenn ihr *sie* segnet: Der HERR segne *dich* und behüte *dich*; der HERR lasse sein Angesicht leuchten über *dir* und sei *dir* gnädig;

¹¹³⁴ Dorothea Greiner: Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, Stuttgart 2003³, S. 45

¹¹³⁵ Manfred Josuttis: Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002, S. 167

¹¹³⁶ Ebd. S. 167f

¹¹³⁷ Fulbert Steffensky: Das Haus, das die Träume verwaltet, S. 29. Zitiert nach: Holger Eschmann: Die Bedeutung des Segens für die Praxis evangelischer Spiritualität, in: Peter Zimmerling (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis, Göttingen 2020, S.292

der HERR erhebe sein Angesicht über *dich* und gebe *dir* Frieden. So sollen sie meinen Namen auf die Israeliten legen, dass ich *sie* segne.“

Die immer wieder gerade im protestantischen Bereich gemachte Betonung der Abgrenzung des Segens von Magie, ist unter Rückgriff auf die oben gemachten Überlegungen zum munus der christlichen Gemeinschaft zu präzisieren. Auch hier geht es wie beim Abendmahl um die Frage nach der Präsenz und Absenz Gottes. Wird der Segen verstanden als eine Form, in der wir über die Macht verfügen, über Gott und sein Handeln und seine Gegenwart zu verfügen, führt das zu einem magischen Missverständnis des Segens. Diese Macht haben wir Menschen nicht. Gott gibt sich uns, aber nicht so, dass wir ihn haben. Noch einmal die Erinnerung: das munus, der Grund der christlichen Gemeinschaft ist das Sich-Geben Gottes, das ihn aber nicht hab-bar macht. Gott ist nicht hand-habbar und so ist auch der Segen nicht hand-habbar. Er ist zu empfangen, aus ihm ist zu leben, aber er ist nicht zu haben.

Hingewiesen sei auf den eigentümlichen Bedeutungszusammenhang der hebräischen (ברך), griechischen (εὐλογέω) und lateinischen (benedicere) Begriffe Segen und Lob, der im Deutschen nicht in einem Begriff ausdrückbar ist. Ist Gott das Subjekt übersetzen wir diese Begriffe mit segnen. Ist es aber umgekehrt, ist Gott das Objekt und der Mensch das Subjekt, werden die gleichen Begriffe mit loben / preisen übersetzt. Sowohl im hebräischen als auch im griechischen als auch im lateinischen Sprachgebrauch ist es ein Wort, ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Segnen und Loben - vielleicht sogar ein vergleichbares Geschehen der wohlwollenden und positiven Zuwendung.

Die Dimension des pastor benedicens erstreckt sich auf weit mehr als den Schlussegens des Gottesdienstes. Zum einen ist zu erwähnen, dass im Gottesdienstverlauf auch andere Segenspraktiken verankert sind. Die zu Beginn des Gottesdienstes wechselseitig gesprochene Salutation ‚Der Herr sei mit euch.‘ – ‚Und mit deinem Geist.‘ ist ebenso eine Segensform wie der Segen über die eucharistischen Elemente.

Zum anderen sind auch die Kasualien letztlich als Segenshandlungen zu verstehen. Ulrike Wagner-Rau verortet sie in einem Segensraum. Sie versteht Segensraum als den Raum, in dem Geborgenheit und Emanzipation gleichzeitig im Gegenüber Gottes geschieht.¹¹³⁸

Nicht nur die Kasualpraxis, sondern das gesamte Leben und damit auch das gesamte pastorale Handeln ist diesem Segensraum zuzuordnen. Zu erwähnen ist da insbesondere auch der Bereich der Seelsorge, in dem es meist nicht zu expliziten Segenshandlungen kommt, aber die Grundhaltung des In-Beziehung-Seins zu dem segnenden Gott, sowohl dessen der die Seelsorge sucht – auch wenn gerade das oft verborgen sein mag und subjektiv nicht gefühlt, gedacht oder geglaubt wird –, als auch der Seelsorgerin, Basis ist.

¹¹³⁸ Sie schreibt: „Im Sinn eines gelebten, in der Interaktion entstehenden und imaginierten Raum soll hier auch der Segensraum verstanden werden als ein Raum der Beziehung zwischen Gott und Mensch, dem ebenso haltende wie freisetzende Qualitäten für das menschliche Leben eignen. ... Zwischen Gott und Mensch entsteht der Raum, in dem das je einzelne Leben trotz aller ihm anhaftenden Destruktivität und Unvollkommenheit und mit ihm Akzeptanz und Sicherheit findet und zugleich freigesetzt wird dazu, die eigene Geschichte in die Zukunft hinein zu entwerfen. Der intermediäre Raum, dem ich die Kasualpraxis hier zuordne, ist ein Ort der Selbstkonstitution in und durch Beziehung. Diese Perspektive ist für die gesellschaftliche Situation der Gegenwart insofern besonders aufschlussreich, als Menschen mit einer gefährdeten und beunruhigten Identität leben.... Diese beunruhigten und strapazierten Lebensgeschichten in den Raum des Segens zu stellen, sie unter dem Segen zu begehen und zu deuten, steht für eine Perspektive der Hoffnung: Durch Übergänge, Krisen und Abbrüche hindurch, so wird im Akt des Segens dargestellt, bleibt durch die Zuwendung Gottes ein potentieller Raum erhalten, in dem Lebensgewissheit gefunden werden und Lebensgeschichte sich fortsetzen kann.“ (Ulrike Wagner-Rau: Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2008², S. 17)

Hinzuweisen ist auch auf die diakonische Dimension. Es geht nicht nur um das ‚Weiterleiten‘ der Segenskraft Gottes, sondern auch darum, selbst Segen zu werden und zu sein. Dabei ist zum einen wichtig zu sehen, dass der Segen im biblischen Sinn immer auch eine leibliche, materiale Dimension hat, sich nicht auf rein Geistiges reduzieren lässt. Zum anderen aber ist auch in diesem Zusammenhang des Segens-Sein zu betonen, dass der Segen nicht nur Sache der Ordinierten ist, sondern im Sinne des Priestertums aller Gläubigen gilt: Jeder und Jede kann, darf, soll segnen und ist gerufen, selbst Segen zu sein. Es gilt, wie auch für die anderen 4 basalen Bestimmungen des pastoralen Amtes, dass nicht nur die Amtsträger, die zum öffentlichen Dienst Berufenen, *pastor legens, narrans, celebrans, benedicens* und *orans* sind, sondern alle Gläubigen. Der Unterschied liegt in der Öffentlichkeit als Raum des Auftrags und in der theologischen Ausbildung als Grundierung des Auftrags, nicht aber im Inhalt des Auftrags.¹¹³⁹

8.4.5. *pastor orans*

Das Gebet ist die zentrale Praxis und Haltung nicht nur der christlichen Religion, sondern jeder Religion.

Das Gebet im Gottesdienst ist eine Sonderform des Gebetes: Es ist öffentliches Gebet, das als liturgischer Dienst von der Pastorin in der Regel stellvertretend aber mit der Gemeinde gebetet wird.¹¹⁴⁰

Im Gottesdienstablauf des Sonntagsgottesdienstes als ‚Normalfall‘¹¹⁴¹ finden sich eine Fülle unterschiedlicher sozialer Gebets-Praktiken. Es gibt Gebete, die mit vorgegebenen Worten gebetet werden (Psalm, Ordinariumsgesänge, Teile der Gebete im Zusammenhang mit dem Abendmahl, Vaterunser), Gebet mit freien Worten des Liturgen (Kyrie-Gebet, zum Teil das Kollektengebet, Fürbittgebet) und Mischformen (Kollektengebet und Gebete im Kontext des Abendmahls). Es gibt Gebete, die gemeinsam von der ganzen Gemeinde gesprochen oder gesungen werden (Ordinariumsgesänge, Vaterunser), im Wechsel (Psalm, Fürbitte in der Form der Ektenie, *Preces* oder diakonischem Gebet) oder nur von der Liturgin (manchmal der Psalm, Kyriegebet, Kollektengebet, Fürbitte in Form der *Prophonese*) gesprochen werden. Die Gebete werden mit unterschiedlichen Körperhaltungen vollzogen (stehen, sitzen, manchmal auch knien [Taizé] – mit gefalteten Händen oder nach oben geöffneten Händen [z.B. Orantenhaltung]). Bei einigen der Praktiken des Gebetes im Gottesdienst spielen Dinge eine wichtige Rolle (Bibel, Gesangbuch) bei anderen kaum oder gar nicht. Aus all dem wird deutlich, dass im engeren Sinn nicht von einer sozialen Praxis des Gebetes im Gottesdienst gesprochen werden kann, sondern dass es ein Bündel unterschiedlicher sozialer Praktiken sind, die unter dem Begriff Gebet zu fassen sind.¹¹⁴²

¹¹³⁹ Vgl. 9.4.

¹¹⁴⁰ Hier soll in einem ersten Schritt auf die gottesdienstlichen Praktiken des Gebetes geschaut werden. Unter 9. sollen dann einige allgemeinere und grundlegende Gedanken darlegen, um zu begründen, warum in dieser Praxis des Betens die zentrale Praxis und Grundhaltung auch des pastoralen Amtes zu sehen ist, die die anderen basalen pastoralen Praktiken umfasst – oder besser: durchdringt.

¹¹⁴¹ Vgl. Michael Meyer-Blanck: *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011, S.390

¹¹⁴² Es wäre sicher einmal lohnenswert, den Sinn und Grund der Unterschiedlichkeiten der jeweiligen Gebetspraktiken an den jeweiligen Stellen des Gottesdienstes genauer zu betrachten, aber das würde hier zu weit führen.

Wesentlich ist, dass der Gottesdienst als Ganzer als ein Weg des Gebetes gesehen werden kann, ja als Gebet selber. Michael Meyer-Blanck schreibt, dass, wenn man den Gottesdienst

„... als Ganzen in den Blick nimmt, dann wird man sagen können, der er insgesamt seinen Fokus im Gebet hat. ... Nicht alles im Gottesdienst ist Gebet, aber alle gottesdienstlichen Handlungsvollzüge stehen in einem betenden Kontext. Gebet und Gottesdienst sind – als die performative Lebensdeutung des Seins coram Deo – mehr oder weniger synonym zu verstehen.“¹¹⁴³

Auch seine Gottesdienstlehre führt zu dieser Sichtweise:

„Nicht alle liturgischen Elemente sind Gebete (Credo, Predigt, Segen). Aber alle haben das Ziel, zur betenden Haltung zu führen und in dieser Haltung zu hören, zu feiern und das weitere Handeln zu bedenken. Insofern ist die betende Haltung das Gemeinsame aller liturgischen Dramaturgie.“¹¹⁴⁴

Das Gebet als Praxis der Öffnung und des ‚In-Beziehungseins‘ mit Gott ist das Wesen und der Grund jeden Gottesdienstes. Gebet ist nicht nur als Handlung, sondern auch als Haltung zu sehen.

Es gibt starken Tendenzen den Gottesdienst zu ‚Eventisieren‘. Niederschwelligkeit, Unterhaltungsformate, mediale Aufrüstung sollen den Gottesdienst den Menschen der Konsum- und Erlebnisgesellschaft attraktiver machen. Sicher: Der Gottesdienst darf sicher nicht im engen Schema des Vertrauten stecken bleiben. Die Tatsache, dass immer weniger Menschen in ihm das finden, was sie suchen, führt zur Notwendigkeit, sich über neue Formen, neue Wege, neue Strukturen Gedanken zu machen. Normativ gilt dabei, wenn dieser Zusammenhang von Gottesdienst und Gebet zu Grunde gelegt wird: Das Gebet ist der Orientierungspunkt und das Kriterium in den Versuchen, neue Wege der Gottesdienstgestaltung zu gehen – gerade um die Möglichkeit der Kritik zu wahren.

Ist der Gottesdienst insgesamt als Gebet zu verstehen, so sind auch seine einzelnen Praktiken als Gebet zu verstehen. Aus diesem Grund ist das Beten als die basale Handlungsform zu sehen, die auch die anderen Handlungsformen als Haltung durchdringt.

Im Blick auf die pastorale Praxis des Betens in den sozialen Praktiken des öffentlichen Gebetes im Gottesdienst ist auf die eigentümliche Struktur des ‚stellvertretenden Betens‘ und auf eine damit verbundenen Gefahr hinzuweisen.

Meyer-Blanck schreibt:

„Gottesdienstliche Gebet sollen die religiösen Empfindungen, die Glaubenserfahrungen der versammelten Menschen aufnehmen, anregen und erneut lebendig werden lassen. Liturginnen und Liturgen haben die Funktion, Vorbeter für sehr verschiedene Menschen zu sein.“¹¹⁴⁵

¹¹⁴³ Michael Meyer-Blanck: Das Gebet, Tübingen 2019, S. 362 – vgl. auch ebd. S. 39: „Gebet und Gottesdienst sind, so die hier vertretende These, mehr oder weniger synonym zu verstehen. Gottesdienst ist seinem Kern nach Gebet ... Man kann das liturgische Geschehen als Ganzes – einschließlich der Predigt – nicht anders denn als Gebet verstehen.“

¹¹⁴⁴ Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre, S. 529

¹¹⁴⁵ Meyer-Blanck: Gebet, S. 316

Gleichzeitig zu dieser Funktion ist jedes Gebet aber auch etwas sehr Persönliches, Individuelles in der je eigenen Beziehung zu dem, der im Gebet angesprochen wird, zu Gott. Das öffentliche Gebet der Liturgin muss also den Spagat zwischen persönlicher Authentizität und sammelnder Pluralität der Diversitäten versuchen. Es soll ein eigenes Gebet sein, das aber so ist, dass die Vielen in das Eigene einstimmen können in ein Gemeinsames. Authentizität und empathische Offenheit sind also notwendige Anforderungen an diesen nicht einfachen Sprech- und Handlungsakt.¹¹⁴⁶

9. Gebet als essenzielle pastorale Praxis und Haltung

Zusammenfassend lassen sich die zentralen und basalen, pastoralen Praktiken im Gottesdienst – lesen, erzählen, rituelles Handeln, segnen und beten – generell als zentrale und basale Praktiken des Pfarrers und der Pfarrerin verstehen. Das Beten bekommt dabei aber eine übergreifende und grundlegende Zuschreibung, da diese Praxis als Haltung die anderen Praktiken prägt. Diese Haltung ist eine theologische Haltung insofern die Theologie in diese Haltung führt und diese Haltung theologisch geprägt ist.

Oben wurde der Zusammenhang von Theologie treiben und Gebet kurz bedacht. Wer von Gottes Namen redet und über ihn denkt, redet und denkt zu dem, der mit dem Namen benannt ist, vergegenwärtigt ihn, den er nennt und bedenkt, ist in ihm, unabhängig von der Tatsache, dass dieser sich immer auch entzieht, wir seiner nicht habhaft werden.¹¹⁴⁷

Wird das Gebet aber als essentielle pastorale Praxis bestimmt, dann ist allein schon aus diesem Zusammenhang deutlich, dass der pastorale Beruf verstanden als Beruf des *pastor orans* genuin und wesentlich ein theologischer Beruf ist.

9.1. Aspekte des Betens

Das gemeinsame Gebet im Gottesdienst ist eine Sonderform des Gebetes. Gebet ist allgemeiner und weiter praktiziert in vielfältigen Formen als in der liturgischen Form der gottesdienstlichen Feiern. Vor allem ist es eine Praxis des Individuums, eine sehr persönliche und private Praxis, die in unterschiedlichsten Formen und Intensitäten praktiziert wird. Vom Stoßgebet über das Tischgebet bis hin zu ritualisierten Formen einer persönlichen Gebets- und Meditationspraxis gibt es ein breites Spektrum persönlicher Gebete. Die 5. Kirchenmitgliedschaftsstudie hat in ihrer quantitativen Studie erhoben, dass

¹¹⁴⁶ Von zentraler Wichtigkeit scheint mir, dass das Gebet dabei Gebet bleibt, also persönliche Ausrichtung auf Gott, in die hoffentlich andere innerlich sich miteinstimmen können. Die meiner Beobachtung nach gängige Praxis von Liturgen und Liturginnen, auch die selbst formulierten Gebete abzulesen, scheint mir nicht unproblematisch, denn ich glaube, dass es schwierig ist, ein Gebet zu lesen und dabei zu beten. Schwierig, aber nicht unmöglich. Das Beten eines Psalms erfolgt ja in der Regel im Lesen – und das geht gut. Und doch scheint mir die Lesung eines Textes immer auch eine Hürde, die genommen werden muss, dass die Worte des Textes des Gebetes zu Worten des Betens werden.

¹¹⁴⁷ Vgl. 7.1.

67,2 % der evangelischen und 7,8% der konfessionslosen Befragten beten, wenn auch ein großer Teil sehr selten.¹¹⁴⁸ Die 6. KMU stellt einen deutlichen Rückgang der Häufigkeit des Betens der Kirchenmitglieder im Vergleichszeitraum 2002-2022 fest.¹¹⁴⁹ Was aber ist unter dem Begriff Beten zu verstehen?

9.1.1. Suche nach Gott – Meyer-Blanck

In den oben zitierten Worten Meyer-Blancks klingt schon eine Wesensbeschreibung des Gebetes und des Betens an. Wenn er die Handlung des Betens von der Haltung des Betens unterscheidet, dann drückt er damit aus, dass die Praxis in eine besondere Form des Seins, der Selbstwahrnehmung, der Ausrichtung führt. An anderer Stelle schreibt er als eine grundlegende Bestimmung des Gebetes:

„Im Gebet setze ich mich selbst als ein Wesen mit einem umfassenden Gegenüber, das der Grund meines Daseins ist, mit dem ich in Verbindung bin und sein möchte, von dem ich – bittend und lobend – abhängig bin, sofern ich mein eigenes Leben als ein verdanktes zu betrachten gewillt bin. Zugespitzt formuliert: Im Sprechakt des Betens setze ich mich selbst als ein abhängiges Wesen.“¹¹⁵⁰

Dem Beten zu Grunde liegt eine Bewegung aus einer Bedürftigkeit, einem Suchen, einem Sehnen heraus. Ich brauche etwas, ich suche etwas, ich sehne mich nach etwas. Und ich weiß, dass ich mir selber nicht geben kann, was ich suche, brauche, erschne. Daher wende ich mich an etwas außerhalb von mir.

„Die Suche nach Gott ist die eigentliche Form, die Urform des Betens. Das Gebet ist so gesehen nur die nachträgliche ‚Ratifizierung‘ des antwortoptimistischen Suchvorgangs. Suchen nach dem Ganzen, Suchen nach Gott ist Beten und jedes sprachlich geformte Gebet muss diesen ihm eigentlich zugrunde liegenden Suchvorgang reaktivieren.“¹¹⁵¹

Die Sehnsucht nach etwas, die Suche nach dem, was hier Meyer-Blanck mit Gott benennt, scheint der eigentliche Grund jeden Gebetes zu sein. Damit ist aber gesetzt, dass der betende Mensch sich selbst nicht genug ist, dass etwas fehlt. Ohne dieses Fehlen, dieses Ungenügen, gäbe es keine Suche, keine Sehnsucht. Es ist also nicht nur Ausdruck eines In-Kontakt-Tretens, oder In-Kontakt-Seins zu etwas anderem, außerhalb von mir, mich Überschreitendes, sondern in diesem auch eine Form der Selbstwahrnehmung. „Das Gebet muss deswegen als eine Form von Selbstreflexivität beschrieben werden, in der sich diese Reflexivität nicht erschöpft, so dass man ... von einer selbsttranszendenten Selbstreflexivität sprechen kann.“¹¹⁵² Es ist eben nicht nur Selbstreflexion, sondern

¹¹⁴⁸ Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung (Hg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015, S.496

¹¹⁴⁹ EKD: Wie hältst du's mit der Kirche?, S. 68f. Diese Zahlen sind allerdings insofern zu hinterfragen, da nicht definiert wurde, was unter Beten gemeint ist und was für ein Vorverständnis von Beten bei den Befragten vorliegt. Ist ein Stoßgebet oder auch schon der umgangssprachliche ‚Seufzer‘: „Mein Gott!“ als ein Gebet zu sehen? Dann würden die Prozentzahlen der Häufigkeit von Gebeten deutlich höher liegen. Ist aber auf der anderen Seite das Gebet gebunden an z.B. eine formale Anrede, einen geordneten Aufbau, einem bestimmten theologischen Vorverständnis oder einer vorher definierten Art von Glaubensüberzeugung, dann würden die Zahlen wohl noch weiter nach unten zu korrigieren sein.

¹¹⁵⁰ Meyer-Blanck: Gebet, S. 18

¹¹⁵¹ Ebd. S. 235

¹¹⁵² Ebd. S. 25

wesentlich „...die intentionale Kontaktaufnahme mit dem kategorial Unzugänglichen...“¹¹⁵³.

Daraus wird deutlich, dass das Gebet auch eine Form der Identitätsfindung oder –setzung ist. Indem ich bete, indem ich mich intentional in Kontakt bringe, beginne ich mich zu begreifen als Geschöpf coram deo. Indem ich aber nicht nur mich in diese Beziehung durch das Gebet stelle, sondern auch die Welt vor Gott bringe, nehme ich auch die Welt anders wahr, nämlich ebenso coram deo. Meyer Blanck stellt dar,

„... , dass es sich beim Gebet in anthropologischer Hinsicht um eine komplexe Form des Selbst- und Weltverstehens handelt. Selbstbezug und Selbsttanzendenz, Handeln in konzentrierter Passivität, symbolisches Deuten und Erzählen, Bitten und Danken an ein empirisch nicht erfassbares, gleichwohl performativ gesetztes Gegenüber: Alle diese Umschreibungen zeigen ein widerspruchsvolles, zum Teil paradoxes Ineinander von verschiedenen Orientierungen und Haltungen.“¹¹⁵⁴

Das Gebet ist zu verstehen als eine Praxis, in der die Betende, der Betende ihr oder sein Leben vor Gott bringt, vor Gott erzählt. Es ist eine Selbstnarration im Angesicht Gottes. Erfahrungen von Kontingenz, Scheitern und Gelingen, Hoffen und Fürchten all das fließt in das Gebet als autobiographische Bearbeitungen im Angesicht der Zusage der Nähe Gottes. „Als Bearbeitung von Differenz und als Aufbau narrativ-reflexiver ‚Selbst‘-Identität ist Beten ein wichtiges Medium biographischen Lernens.“¹¹⁵⁵

Vor allem im Blick auf die oben gemachten Skizzen der Lebenswirklichkeiten, in denen häufig das Problem der Fragmentierung und Kontingenzerfahrungen anklang, ist wichtig zu sehen, dass das Gebet eine Möglichkeit bietet, konstruktiv mit diesen Erfahrungen umzugehen. „Als eine spezifische Gestalt sprachlicher Reflexivität in Korrelation zu Gott, kann das Gebet zur Praxis einer Bewältigung von Kontingenz werden.“¹¹⁵⁶

9.1.2. Rezeptivität – Härle und Josuttis

Nach Wilfried Härle besteht die Kontaktaufnahme des Betenden zu dem, was er sucht und ersehnt, aus zwei Ebenen, einer expressiven und einer rezeptiven. Nicht nur der Ausdruck der eigenen Wünsche, des Dankes, der Klage etc. sondern ebenso wesentlich ist für das Gebet die Öffnung, um zu empfangen, was Gott gibt.¹¹⁵⁷

¹¹⁵³ Ebd. S. 3

¹¹⁵⁴ Ebd. S. 332

¹¹⁵⁵ W. Sparr, Art. Gebet, in HBPTH, S. 296, zitiert nach: Hans Martin Dober: Die Zeit ins Gebet nehmen. Medien und Symbole im Gottesdienst als Ritual, Göttingen 2009, S. 287

¹¹⁵⁶ Dober: Die Zeit ins Gebet nehmen, S. 261

¹¹⁵⁷ Er schreibt: „Das Gebet ist in der Vielfalt seiner Formen und Inhalte in erster Linie menschliches Reden zu Gott. ... In diesem Sinn ist das Gebet in allen seinen Grundformen: als Klage, Bitte und Fürbitte, Dank und Lob primär Ausdruck und Aussprache dessen, was einen Menschen bewegt – vor Gott. ... Aber in dieser expressiven Bedeutung geht das Gebet nicht auf. ... Sinnvoll ist das Bittgebet erst dann, wenn es selbst als die Weise verstanden wird, wie ein Mensch sich vor Gott und für Gottes Wirken öffnet, um so – für sich und andere – das zu empfangen, was er braucht: Mut, Glauben, Zuversicht und – als Inbegriff aller guten Gaben – den Heiligen Geist. ... So ist das Gebet nicht nur Ausdruck und Aussprache dessen, was einen Menschen bewegt, sondern auch Akt des Sich-Öffnens und des Empfangens dessen, was Gott gibt – und insofern hat das Gebet rezeptiven Charakter. Mit Luthers Großem Katechismus gesprochen: Beten heißt den Mantel weit ausbreiten und auf tun, um viel zu empfangen.“ (Wilfried Härle: Dogmatik, Berlin 2012⁴, S. 305f)

In einer Fußnote formuliert er: „Fasst man das expressive Moment und das rezeptive Moment zusammen, so kann man auch von einem dialogischen Charakter des Gebetes sprechen, wenngleich diese Redeweise missverständlich ist, weil sie den Eindruck eines Gespräches zwischen zwei gleichen Partnern erweckt.“¹¹⁵⁸

Mit anderen Worten, inhaltlich aber sehr ähnlich, sieht auch Manfred Josuttis beide Elemente als für das Gebet wesentlich, gewichtet aber deutlicher: „Menschen wollen beim Beten etwas erreichen, das außerhalb von ihnen liegt. Sie wollen sich nicht einfach ausdrücken, sondern sich (und andere) mit etwas erfüllen.“¹¹⁵⁹ Diese rezeptive Seite, diese Intention, sich erfüllen zu lassen ist für ihn das Entscheidende. Am Beispiel des Herzensgebet erläutert er:

„Das Herzensgebet mag in psychologischer Hinsicht auf der menschlichen Sehnsucht nach dem Göttlichen beruhen. Als Expression dieser Sehnsucht kann man ein solches Trainingsprogramm aber in keiner Weise bezeichnen, weil es nicht einen Ausdruck, sondern einen Einfluss anstrebt. ... Auch andere Gebetshandlungen dienen in der Regel nicht dem Ausdruck individueller, schon vorhandener Gefühle, sondern werden in kommunikativer Absicht und mit dem Ziel des energetischen Kraftgewinns vollzogen.“¹¹⁶⁰

Ob ein ‚energetischer Kraftgewinn‘ wirklich das eigentliche Ziel des Betens ist, sei hier einmal dahingestellt. Wesentlich und wichtiger erscheint mir aber die Gewichtung, dass der Ausdruck, das Expressive des Betens nicht das Entscheidende ist, sondern die Öffnung, um etwas zu empfangen. Beten ist wesentlich eine rezeptive Grundhaltung.

9.1.3. Aufschließung – Nancy

Dies führt zu der noch grundlegenderen Betrachtung auf das Gebet durch Jean-Luc Nancy. Als atheistischer Philosoph nähert er sich dem Gebet – oder der Anbetung, wie er es nennt – im Rahmen seiner Überlegungen zur Dekonstruktion des Christentums auf einer ganz basalen Ebenen jenseits theologischer Festschreibungen und Setzungen. Die zentralen Begriffe bei Nancys Überlegungen in diesem Zusammenhang sind ‚Öffnung‘ und ‚Aufschließung‘. Er beginnt seine Überlegungen mit einer Zielsetzung: „Es geht nicht darum, die Religion wiederaufstehen zu lassen ... Es geht nicht darum, die Himmel neu auszumalen oder neu zu gestalten: vielmehr geht es darum, die dunkle, harte und im Raum verlorene Erde zu öffnen.“¹¹⁶¹ Die Religion, insbesondere das Christentum, spielt dabei eine besondere Rolle, da der Religion eigentlich das Moment der Öffnung eigen ist, sie sich aber in sich selber verschließt.

„Die ‚Gestalt des Lebens‘, die laut Hegel verblichen ist und im Grau-in-Grau zerfließt, ist jene Form, in der die Religion – die Gewissheit einer vorherbestimmten Rettung der Welt und der Existenz – mit ihrer Legitimität auch den Sinn für die eigene Quelle verliert: Was die Lebendigkeit und Lebhaftigkeit eines Glaubensaktes ausmachte, erscheint nur noch als dogmatische und institutionelle Kontrolle. Das heißt auch: Was im Glauben die Welt öffnete, was sie in sich selbst auf ihr eigenes Draußen hin öffnete (und nicht auf eine Hinterwelt,

¹¹⁵⁸ Ebd. Fußnote 100

¹¹⁵⁹ Manfred Josuttis: Religion als Handwerk, S. 108

¹¹⁶⁰ Ebd. S. 109

¹¹⁶¹ Jean-Luc Nancy: Dekonstruktion des Christentums, Zürich-Berlin 2008, S. 7

Hölle oder Paradies), das schließt sich und verkümmert in einer gewinnorientierten Verwaltung der Welt.“¹¹⁶²

Diese Begrifflichkeit ‚gewinnorientierte Verwaltung der Welt‘ tauchte im Laufe meiner Überlegungen schon mehrfach auf und dient einer Beschreibung der neoliberalen Marktmechanismen, die in allen Bereichen der Lebenswirklichkeit das Denken und Handeln der Menschen zunehmend zu bestimmen scheinen. Nancy behauptet hier also in Übereinstimmung der bisher gemachten Überlegungen, dass es gerade diese ‚gewinnorientierte Verwaltung der Welt‘ ist, die die eigentliche Öffnung der Welt durch die Religionen in sich schließt. Dem Christentum wesentlich eigen ist aber genau diese Bewegung der Öffnung.

„Das Christentum bezeichnet wesentlich (das heißt einfach, unendlich einfach: in einer unzugänglichen Einfachheit) nichts anderes als die Forderung, in dieser Welt eine unbedingte Alterität oder Alienation zu öffnen. Doch ‚unbedingt‘ meint: nicht undekonstruierbar, und es muss die de jure unendliche Tragweite eben der Bewegung der Dekonstruktion und Aufschließung bezeichnen.“¹¹⁶³

Im Blick auf den Zusammenhang von Dekonstruktion und Aufschließung sei auf die Gedanken zur Dekonstruktion im Zusammenhang der Überlegungen zur Taufe verweisen.¹¹⁶⁴ Zur Öffnung für das Andere, zur Öffnung für das Leben gehört auch, ganz im Sinne Nancys, die permanente Dekonstruktion und Aufschließung. Nancy schreibt: „Das Christentum ... schließt in seiner *wesentlichen* Geste die Geschlossenheit auf, die es konstruiert und vollendet.[kursiv von CE]“¹¹⁶⁵ und: „Letztlich ist das Prinzip einer Aufschließung dem Herzen der christlichen Tradition eingeschrieben.“¹¹⁶⁶ Worum es ihm geht, und worum es auch uns heute aus theologischer Perspektive gehen sollte, beschreibt er in einem eindrücklichen Bild: „Für den Augenblick findet man hier nur eine *Baustelle unter offenem Himmel*. Das dürfte wohl alles sagen.[kursiv im Original, CE]“¹¹⁶⁷ Das Unfertige in aller Offenheit, das in seine Einzelteile zu Zerlegende gilt es in einem offenen Horizont wahrzunehmen und daran zu arbeiten, dass dieser Offenheit entsprechend immer neu daran gebaut werden kann.

Zentral bei dieser Aufschließung oder Öffnung ist für Nancy das Gebet – oder die Anbetung.

„Das Gebet ist zunächst an ein Draußen gewandt und lässt dieses ankommen, eintreten [advenir]. ... Es bezeichnet dieses Draußen, dieses Reale nicht, es kategorisiert nicht, erfasst es nicht – es benennt es nicht einmal, oder die Idee selbst des Namens definiert den äußersten Rand, wo ‚sein lassen‘ in Wahrheit operiert. ... Es richtet sich an dieses ‚Sein Lassen‘, ruft es oder evoziert es ... Doch direkter, vielleicht auch brutaler wird man sagen: Es betet es an.“¹¹⁶⁸

Man kann also sagen, dass das Gebet diese wesentliche Geste ist, die die Geschlossenheit aufschließt. Das Gebet ist die Praxis und Haltung der Öffnung.¹¹⁶⁹ Es ist jedoch eine

¹¹⁶² Ebd. S. 8

¹¹⁶³ Ebd. S. 19f

¹¹⁶⁴ Vgl. 8.4.3.

¹¹⁶⁵ Ebd. S. 20

¹¹⁶⁶ Ebd. S. 21

¹¹⁶⁷ Ebd. S. 23

¹¹⁶⁸ Ebd. S. 231

¹¹⁶⁹ Hermann Schmitz sieht das Gebet ähnlich wie Nancy wesentlich in einem Übergang. Für Schmitz ist das Göttliche, wie oben kurz erwähnt, an Atmosphären gebunden, die den Menschen mit einem ‚unbedingten

Öffnung, die nach Nancy nicht so verstanden werden darf, dass sie etwas hereinholt, was erfasst, kategorisiert werden kann – mit anderen Worten: zu einem Haben werden kann –, sondern etwas, was nur mit einem namenlosen Namen benannt werden kann. Ein solches Haben wäre für ihn nicht mehr Anbetung oder Gebet, sondern Sucht und Halluzination. Er schreibt:

„Die Sucht, was auch immer ihr Gegenstand oder ihre Natur sein mag, impliziert einen Bezug zu einer spürbaren, berührbaren, aneigenbaren Präsenz. Die ‚Droge‘ ist das, was mich wahrhaftig ein anderes Regime von Präsenz wahrnehmen lässt, ein ‚Anderswo‘, in dem ich das ‚Hier‘, das ich zu verlassen wünsche, vergessen oder konvertieren kann. Es ist etwas in der Sucht, das letztlich von der Halluzination herrührt.

Die Anbetung würde einen Bezug zu einer Präsenz bezeichnen, die sich nicht ‚hier‘ hereinbringen lässt, sondern vielmehr als wesentlich ‚anderswo‘, das ‚Hier‘ öffnend erkannt und bejaht werden muss. Es ist also auch keine Präsenz im geläufigen Sinn des Wortes. Es ist nicht die Präsenz von etwas, sondern die Präsenz der Öffnung, der Dehiszenz, der Einbruchsstelle oder des Sichtspalts des ‚Hier‘ selbst.“¹¹⁷⁰

Das Gebet als Öffnung, die Anbetung ist nach Nancy nicht zu verstehen als ein rein kognitiver oder verbaler Vorgang. Für ihn ist das Gebet

„... das Nach-draußen-hinübergehen und Zum-anderen-hinübergehen. ... Wenn dem nun so ist, dann, weil das Gebet ... sich vor allem als ein Sprechen auszeichnet, das einen Akt begleitet. Man betet mit den Handlungen des Kultes, man betet mit einem Gebetsritual – die Hände gefaltet, knieend – und man betet immer mit einer Gebetsgeste, und sei sie kaum angedeutet, eine Verlagerung der Hand, ein leichtes Vorbeugen des Rumpfes, eine Bewegung der Augen, ja bloß ein Tonfall, der bereits den ganzen Körper regt. Es gibt etwas von Tanz am Rande des Gebets Das Gebet ist die Bezeugung einer Handlung, und diese Handlung ist eine Disposition zum Draußen hin, ein Bereitmachen, die Aktion der Passivität oder der Passion, die sich dem Draußen öffnet – dem Inkommensurablen, in dessen Hinsicht wir nur arm sind.“¹¹⁷¹

Dieses Draußen, die Alterität denkt er – als atheistischer Philosoph – jedoch nicht außerweltlich, sondern als das Andere der Welt.

„Trotz des ungeheuren Gewichts der religiösen Repräsentation war die ‚andere Welt‘ oder das ‚andere Reich‘ niemals eine zweite Welt oder eine Hinterwelt, sondern stets das Andere der Welt (*jeder Welt: jeder im Seienden und in der Kommunikation eingebundenen Konsistenz*)[kursiv im Original, CE], anders als jede Welt.“¹¹⁷²

Ernst‘ widerfahren (Vgl. 7.2.). Auch für ihn ist das Gebet als Gebärde bzw. Geste entscheidend. Beten ist für ihn „... ein räumlicher Übergang, der sich durch leibliche Richtungen als der Enge in die Weite führen lässt und in dieser zu Göttlichem verhält...“ (Hermann Schmitz: Das Göttliche und der Raum, S. 363). Auch das Bittgebet, das für Schmitz im allgemeinen Verständnis problembehaftet erscheint, wenn es als Bitte an eine mächtigere Instanz um die Erfüllung eines Wunsches verstanden wird, wird zu einem solchen Übergang, wenn es als eine Art Hingabe verstanden wird, „... nämlich dann, wenn es die zum Beten treibende Not ... inbrünstig dem gebetenen Gott anheimstellt, anvertraut, übergibt, ohne sich bestimmte erwünschte Hilfsmaßnahmen des angeredeten Gottes auszubedingen. ... Das Bittgebet leistet in diesem Fall das Eingehen in eine göttliche Atmosphäre, der der Ergriffene sich oder anderes anheimgibt und einschmiegt Ein solches Gebet ist mehr Gebärde als Formel und bedarf nicht der Worte.“ (Ebd. S. 365 ff)

¹¹⁷⁰ Jean-Luc Nancy: Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, Zürich 2012, S.17

¹¹⁷¹ Nancy: Dekonstruktion des Christentums, S. 234

¹¹⁷² Ebd. S. 20

Das ‚Draußen‘, das angeboten wird, dem sich geöffnet wird, ist Nancy ein innerweltliches Draußen, dass nie fassbar, einhegbar ist, aber eben auch nicht eine einfache Transzendenz der Immanenz, sondern „... die unserer Immanenz immanente Transzendenz...“¹¹⁷³, die nicht ihr Draußen, sondern „... ihr eigenes Draußen ...“¹¹⁷⁴ ist.

Aus theologischer Perspektive ist dem auf der einen Seite zu widersprechen, auf der anderen Seite aber gleichzeitig zuzustimmen. Gott ist ein *extra nos*, ein ganz anderer, ein unserer Immanenz ganz und gar transzendente Anderes. Die Notwendigkeit dieses *extra nos* ist oben ja im Zusammenhang mit der Begründung einer Kritik und einer kritischen Haltung betont worden. Aber Gott ist dieses *extra nos* nicht nur aufgrund einer logischen Notwendigkeit, sondern er ist es, weil er der Schöpfer ist, der Ursprung und das Ziel von allem.

Gleichzeitig ist Nancy aber auch zuzustimmen. Die Inkarnation, aber auch die Schechina, die Einwohnung Gottes, und eben auch die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Welt kann und muss so verstanden werden, dass der transzendente Gott immanent wird, zwar nicht so, dass wir seiner hab-haft werden, dass seine Präsenz fassbar und einhegbar wird, sondern als eine unserer ‚Immanenz immanente Transzendenz‘. Eine Gabe, die nie eine Habe werden kann. Ein *extra nos*, das ein *extra nos* bleibt und doch ein *intra nos* ist. Die oben entfaltete Grundstruktur einer Theologie des Namens in einem sich gebenden Entzug und einer sich entziehenden Gabe, lässt sich in die Gedanken Nancys eintragen, um das Wesen des Gebetes theologisch präziser erfassen zu können.

9.1.4. Ein Baum von Gesten – de Certeau

Die oben skizzierte Grundstruktur der sich entziehenden Präsenz Gottes¹¹⁷⁵ ist für de Certeau auch wesentlich für sein Verständnis des Betens.

Im Blick auf das Gebet schreibt er:

„Der Betende ist also auf dem Weg zu Gott. Mit dem leichten Gepäck seiner Gesten und Wörter vollzieht er seine demütige Pilgerfahrt. So geschehen impliziert die Abfolge der Stationen und der Schritte auf diesem Weg die Negation jeder einzelnen Station: Nein, Gott ist nicht da, sondern anderswo ... Die Geste ist keine Festsetzung des Absoluten, aber sie ist auch nicht nur schlichter Ausgangsmoment. Sie ist vielmehr Verlangen und Erwartung und bereits Empfang und Antwort. Sie ergreift schon jetzt, was sie erst noch suchen muss. ... Der Betende erhebt sich, er bricht auf, er geht, er läuft *zu* Gott, aber er ist auch *in* Gott, er nimmt ihn in seine leeren Hände, empfängt ihn auf seinen geöffneten Handflächen, bewahrt ihn in der Zelle seines Körpers.“¹¹⁷⁶

Dieses Zugleich von Anwesenheit und Abwesenheit, diese Bewegung der Suche und Sehnsucht ist für de Certeau die Geste ein zentrales Moment des Betens. Das Beten wiederum ist für ihn zentral für die Kirche. Er schreibt:

¹¹⁷³ Ebd. S. 231

¹¹⁷⁴ Ebd. S. 8

¹¹⁷⁵ Vgl. 7.1.

¹¹⁷⁶ Michel de Certeau: Der Mensch im Gebet, ein Baum von Gesten, in: ders. GlaubensSchwachheit, S. 37

„Das Gebet schafft sich einen sakralen Raum, ... die Kirche, die dazu bestimmt ist, die Gläubigen um den Altar zu versammeln, die Zelle, in der der Mönch seine geistigen Fähigkeiten ins ‚Zentrum‘ holt. Das Gebet organisiert diese Räume mit den Gesten, die einem Ort seine Dimensionen und einem Menschen seine religiöse ‚Orientierung‘ geben. Es möbliert diesen Raum mit ausgesonderten, gesegneten und geheiligten Gegenständen, die sein Schweigen buchstabieren und zur Sprache seiner Intention werden.“¹¹⁷⁷

Subjekt ist das Gebet. Das Gebet handelt. Es ‚schafft‘, ‚organisiert‘ durch Gesten und ‚möbliert‘ den geschaffenen Raum mit Gegenständen. Darin liegt eine bemerkenswerte ekklesiologische Grundbestimmung, die sich mit den hier gemachten Überlegungen deckt, ja sie sogar zuspitzt: Kirche ist der durch das Gebet geschaffene sakrale Raum, der durch Gesten organisiert und mit ausgesonderten Gegenständen möbliert ist, die das Schweigen des Gebetes buchstabieren und Sprache der Intention des Gebetes sind.

Diese Grundbestimmung der Kirche im Gebet erfährt eine Präzision durch die Betonung der Geste und der Leiblichkeit, in der Universalität und konkrete Partikularität des Gebetes zusammentreffen.

„Das Gebet unterbricht die Einförmigkeit des Raumes durch spezielle Orte und ganz bestimmte Haltungen. Solche Festlegungen überraschen. Muss der Betende nicht mit seinem ganzen Sein anerkennen, dass Gott alles ist? ... In der Tat erscheint das, was in seiner Intention nur universal sein kann, nur in partikulärer Form. So gesehen ist das Gebet paradox. Doch sein Akt enthüllt die Bedeutung des Paradoxons: Die Geste ist Geist. Wenn das Gebet danach trachtet, Gott zu begegnen, findet das Rendezvous immer auf der Erde des Menschen statt, im Kreuzpunkt seines Körpers und seiner Seele.“¹¹⁷⁸

Dabei ist es für ihn wichtig, dass nicht eine Geste, ein Objekt, eine Praxis den Anspruch auf Exklusivität erheben darf. Im Plural, in der Fülle erst entsteht so etwas wie eine Begegnung mit Gott, der immer schon anderswo ist. „Aus allen Objekten, die das Gebet, gleichsam einem Baum, im Gezweig seiner Gesten birgt, bildet es einen Dialog mit Gott.“¹¹⁷⁹

Dass die Geste Geist sei, dass also eine leibliche, partikuläre Handlung das Universale fassen kann – und gleichzeitig nicht fassen kann, weil die Begegnung mit Gott immer auch der Erde im Schnittpunkt von Körper und Seele stattfindet, wie de Certeau sagt, betont die Bedeutung der Körperlichkeit, oder vielleicht besser: Leiblichkeit des Betenden. Die oben gemachten Überlegungen zu Atmosphären berühren sich hier mit dem den Gedanken de Certeaus. Da eine Atmosphäre leiblich widerfährt, mit den Worten Benjamins im Blick auf die Aura ‚geatmet‘ wird, öffnet eine leibliche Geste für diese leibliche Erfahrung. Andersherum gilt aber auch, dass die Geste als Geist selber eine Atmosphäre ist oder aus sich entlässt bzw. bewirkt, für den, der sie ausführt, wie auch für die, in deren Gegenwart sie ausgeführt wird.

¹¹⁷⁷ Ebd. S. 33

¹¹⁷⁸ Ebd.

¹¹⁷⁹ Ebd. S. 38 f

Bei de Certeau findet sich ein weiterer Gedanke zum Gebet, der wichtig erscheint. Er öffnet in seinen Überlegungen zur Mystik die Anrederichtung des Gebetes. Johanna Breidenbach schreibt über de Certeaus Gebetsverständnis:

„So wird das schwierig gewordene Gebet zugänglich durch dessen Vermittlung mit dem zwischenmenschlichen Austausch: indem ich mich an den anderen wende, wende ich mich gleichzeitig an Gott als den fehlenden Dritten des menschlichen Gespräches, der dessen Grund und Ziel ist.“¹¹⁸⁰

Die schon bei Nancy bedachte Öffnung zu dem Anderen der ‚immanenten Transzendenz‘ ist bei de Certeau verschränkt mit der Öffnung zu dem ganz Anderen der anwesenden Abwesenheit. Auch die Öffnung zu den ‚Anderen der Welt‘ kann Gebet sein, wenn die Öffnung zu dem Anderen der Welt, in diesem mitgeschieht, wenn sich, nach den Worten Bubers, sich die verlängerten Linien der Beziehungen im ewigen Du schneiden.¹¹⁸¹

9.1.5. Kontemplation - Tillich

Paul Tillich fügt den Überlegungen zum Gebet noch eine andere wesentliche Ebene ein. Grundlage dieser Ebene ist der Gedanke des Paulus, dass der Geist in uns mit unaussprechlichem Seufzen betet (Römer 8,26f).

Tillich unterscheidet Anbetung, Gebet und Kontemplation als Elemente des Gottesdienstes. Anbetung, bestehend aus Lobpreis und Dank, versteht er als

„... die ekstatische Anerkennung der Heiligkeit Gottes und des unendlichen Abstands von ihm, der zugleich als Geist unserem Geist gegenwärtig ist. Diese Anerkennung ist keine theoretische Behauptung, sondern ein paradoxes Teilhaben des Endlichen und Entfremdeten am Unendlichen.“¹¹⁸²

Das Gebet versteht er als Bitte. Diese „... ist der geistgewirkte Akt, in dem der Inhalt unserer Wünsche und Hoffnungen in die Gegenwart des göttlichen Geistes erhoben wird.“¹¹⁸³ Dabei ist das ‚Paradox des Gebetes‘ entscheidend, das Paulus eben dort in Römer 8 benennt: Es ist Gottes Geist, der in uns betet.

„Es ist der Geist Gottes, der Gott anruft, wie es umgekehrt Gott ist, der den Geist Gottes im Menschen erkennt und versteht. In all diesen Fällen ist das Subjekt-Objekt-Schema, das ‚Sprechen zu jemanden anderem‘, überwunden: der, der durch uns spricht, ist der, zu dem wir sprechen.“¹¹⁸⁴

Aus diesem Paradox heraus führt das Gebet - jedes Gebet - nach Tillich zur Kontemplation, die er als „das Stiefkind im protestantischen Gottesdienst“¹¹⁸⁵ bezeichnet. Kontemplation versteht er als „... die Teilhabe an dem, was das Subjekt-Objekt-Schema

¹¹⁸⁰ Johanna Breidenbach: Das Gebet als metaphorischer Prozess, S. 148

¹¹⁸¹ Vgl. Martin Buber: Ich und Du, in: ders.: Das Dialogische Prinzip, S. 76. Er schreibt dann weiter: „Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an.“ (ebd.)

¹¹⁸² Paul Tillich: Systematische Theologie. Band III, Stuttgart 1984⁴, S. 222

¹¹⁸³ Ebd.

¹¹⁸⁴ Ebd. S. 223

¹¹⁸⁵ Ebd.

überwindet. ... denn in der Kontemplation ist das Paradox des Gebetes offenbar: die Identität und Nicht-Identität dessen der betet, mit dem, zu dem gebetet wird ...“¹¹⁸⁶

Auch wenn die terminologische Differenzierung, die Tillich hier vornimmt, diskussionswürdig sein mag, ist der entscheidende Punkt, dass das merkwürdig verflochtene Ineinander von Gott und Mensch, eine unfassbare Nähe, die nicht mehr erkennen lässt, wer Subjekt und Objekt ist, bei gleichzeitig unfassbarer Distanz in die Überlegungen mit einbezogen wird. Denn diese merkwürdige Verflechtung bedeutet zum einen, dass bei diesem Akt, dieser Praxis der Öffnung oder Aufschließung, die das Gebet im Wesentlichen ist, die Passivität des Menschen nicht nur gegeben ist im Blick auf die Bewegung der Aktivität der Praxis (also in ihrer expressiven Dimension) hin zur Passivität des Empfangens (also in der rezeptiven Dimension des Betens), sondern dass die Aktivität selber nicht nur Aktivität des Betenden ist. Das Subjekt des Betens ist nach Paulus immer auch das Objekt, an das sich das Gebet wendet. Das betende Ich ist immer auch der, zu dem es betet. Die Praxis des Betens ist nicht nur eine Praxis des Menschen, sondern in dieser auch eine Praxis Gottes.

Zum anderen bedeutet diese Präzisierung Tillichs aber auch eine Erweiterung der Richtung der Bewegung der Öffnung. Die Öffnung zu dem Anderen ist demnach nicht nur eine Öffnung zu einem Draußen, sondern ebenso eine Öffnung nach innen, zu einem Innen-Seienden. Die Gegenwart Gottes ist nicht nur außerhalb sondern auch innerhalb – nicht nur der Welt, sondern auch innerhalb dessen der betet. Beten ist also eine Bewegung der Öffnung nach außen wie auch nach innen zu jener gegebenen, geheimnisvollen, nie habbaren Präsenz des alle Immanenz Übergreifenden.

Zum Dritten schließlich ist diese Überlegung Tillichs wichtig, da er die Bedeutung der Kontemplation allgemein, aber eben auch für den Gottesdienst in den Blick nimmt. Die Kontemplation führt offensichtlich ein stiefkindliches Dasein in der gottesdienstlichen Kultur vor allem der protestantischen Kirchen. Tillich schreibt:

„Wenn man die Frage stellt, wie eine solche protestantische Mystik beschrieben werden könne, so könnte man auf das hinweisen, was wir über den Übergang des Gebetes in Kontemplation gesagt haben, und man könnte auf die Momente des Schweigens hinweisen, die in die protestantische Liturgie aufgenommen worden sind, und auf die wachsende Betonung der Liturgie gegenüber dem bloßen Predigen und Lehren.“¹¹⁸⁷

Kritisch kann dagegen eingewendet werden, dass diese Momente des Schweigens in der protestantischen Liturgie, doch eher immer noch oder wieder mehr ein Randphänomen sind. Die Stille, die einen Raum für kontemplative Elemente in der Liturgie bieten könnte, gewinnt zwar zunehmend Aufmerksamkeit¹¹⁸⁸, führt jedoch weiter größtenteils das Dasein eines Desideratums.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁶ Ebd. Hier sei auf den Zusammenhang von Mystik und Kontemplation bei Tillich verwiesen. Vgl ebd. S. 278

¹¹⁸⁷ Ebd. S. 279

¹¹⁸⁸ Vgl. Deeg, Plüss: Liturgik, S. 508ff; und: Alexander Deeg, Christian Lehnert (Hg.): Stille. Liturgie als Unterbrechung, Leipzig 2020

¹¹⁸⁹ Fulbert Steffensky redet von einem Vertreiben des Schweigens aus den Gottesdiensten, die vor allem mit einer ‚Predigthäufung‘ und einer ‚Erklärungsversessenheit‘ zusammenhängen: „Die Pfarrer predigen nicht nur auf der Kanzel. Sie begrüßen und hängen an ihre bescheidenen Sonntagsscherze noch eine kleine Besinnung. Sie verabschieden sich wortreich und oft banal. Sie haben eine Taufe, und es gibt eine neue Predigt. Es mag sein, dass es bei den Gemeinden gut ankommt, wenn der Gottesdienst auf diese Weise familiarisiert und verplappert wird. Aber das Schweigen geht verloren. Es wird erstickt unter dem Müll des Dahergesagten. Es geht das verloren, was zum Wesen eines Gottesdienstes gehört: Die Anbetung. ... Es gibt ein anderes Leiden

Nimmt man die oben gemachten Überlegungen zum Wesen des Gebets ernst, dann scheint es mir darauf anzukommen, das Schweigen auch im Gottesdienst zu lernen, dass die Stille einen Raum bekommt, in dem die kontemplative Dimension des Gebetes sich entfalten kann. Darüber hinaus gilt es die Bedeutung der Stille für das Gebet und Gebetsformen, die in die Stille führen, genauer in den Blick zu nehmen.

9.1.6. Stille – Bader

Günter Baders Denken berührt an vielen Stellen die Frage des Gebetes.¹¹⁹⁰ Vor allem seine kleine Schrift ‚Psalmen Stille‘¹¹⁹¹ gibt eine hilfreiche Vertiefung der Überlegungen zum Gebet.¹¹⁹² Die Frage, von der Bader in dieser Schrift ausgeht, ist die Frage ob es im Psalter etwas gibt außer Klage und Lob (S. 7). Er erweitert diese Frage, ob es entsprechend im Menschsein noch etwas gibt außer dem Gegensatz von Freud und Leid. Andere Begriffspaare sind ebenfalls denkbar: Im Blick auf das Gebet könnte auch gefragt werden: Gibt es etwas außer Bitte und Dank. Oder im Blick auf die oben skizzierten Lebenswirklichkeiten der Gegenwart in ihren Ambivalenzen könnte auch formuliert werden, ob es etwas gibt neben den positiven und negativen Seiten dieser ambivalenten Lebenswirklichkeiten, die eben Freude oder Leid bewirken. Die Antwort Baders ist: ‚fast nichts‘ und er bestimmt dieses ‚Fast-Nichts‘ als das Schweigen oder die Stille (S. 11). Dieser Stille der Psalmen geht er dann auf verschiedenen Wegen nach und kommt zur Bedeutung der ‚pausa‘ der antiphonalen Psalmodie (S. 27). Im Wechselgesang der beiden Chorthälften singt jede Hälfte einen Psalmvers und schließt direkt an die jeweils andere Hälfte ohne Pause an. Jedoch hält der Gesang jeweils in der Mitte des Verses einen Moment inne.

„Wird aber der ganze Psalm vorgetragen, so entsteht im psalmodischen Verlauf, so sehr er mit der Zeit dahinfließt, gegen den Fluss der Zeit, Vers um Vers, so etwas wie eine zeiträumliche Schweigesäule, senkrecht, mitten durch den Psalm hindurch, von Psalmton zu Psalmton charakteristisch verschieden. Bei aller Bewegtheit erweckt sie den Eindruck eines Stehenbleibens, allerdings eines solchen, das selbst die Labilität des Fließens noch einmal untertrifft: Schweigesäule, in ihrer Substanz bestehend aus Labilität der Labilität.“ (S. 29)

Diese Stille wird für ihn das Zentrale der Psalmodie. Sie breitet sich aus:

„Wenn die Pause zur Stille wird, saugt sie die beiden Vershälften unerachtet ihrer Linearität, ja gegen sie, an sich und in sich hinein. ... der Psalmvers, progredient in

in meinen Gottesdiensten, es ist die wortreiche Erklärung aller Sachverhalte, der Riten und Gesten. Es ist die kolloquiale Unterlaufung und Kastrierung der Symbole des Gottesdienstes. Jede Geste hat ihre eigene Sprache, jedes Symbol spricht. ... Bin ich erklärungsversessen und für ich den Dingen im Übermaß meine eigene Sprache hinzu, dann wird ihre schweigende Sprache unhörbar.“ (Fulbert Steffensky: Schwarzbrot-Spiritualität, Stuttgart 2010, S. 86f) Geschichtlich gibt es jedoch auch andere Bewegungen. Erinnert sei an die Überlegungen Rudolf Ottos, der das gemeinsame Schweigen als ‚sacramentum silentii‘ in das Zentrum des Gottesdienstes stellen wollte und an die Praxis der stillen Andacht der Quäker, die wesentlich aus einem gemeinsamen Schweigen besteht. (Vgl. Deeg, Plüss: Liturgik, S. 509)

¹¹⁹⁰ Vgl. Johanna Breidenbach: Das Gebet als metaphorischer Prozess, S. 197-305

¹¹⁹¹ Günter Bader: Psalmen Stille. Aus Anlass des Symposiums ‚Stille als Musik‘. Basel. 12.-14.12.2014; Rheinbach 2015; die im Fließtext angegebenen Seitenzahlen verweisen auf diesen Traktat.

¹¹⁹² Psalmen sind Gebete und daher ist das Denken über Psalmen auch immer das Denken über Gebet.

der ersten, regredient in der zweiten Hälfte, erklingt nur um die Pause hervorzubringen. Nicht um Meinungen vorzutragen wird die Psalmodie laut, sondern um Zeugnis zu geben von einer Stille, die nur sich selbst meint.“ (S. 55)

An einer anderen Stelle schreibt Bader:

„Die Pausa ist das Ereignis des unnennbaren Namen Gottes als Klang, sobald das menschliche Ohr durch Setzung wie durch Negation hindurch die Unhörbarkeit dessen zu hören beginnt, der über den Lobgesängen thront.“¹¹⁹³

Die Stille in den Psalmen als das eigentliche Zentrum als das ‚Fast-Nichts‘ zwischen Klage und Lob, so lässt sich der Gedanke Baders aufnehmen, ist auch denkbar als das eigentliche Zentrum des Gebetes in den Ambivalenzen der Lebenswirklichkeiten zwischen Freude und Leid. Eine Ruhe, in der all der Unruhe und Hektik, in all dem Fluiden und Kontingenten, im Fragmentarischen und Gebrochenen der Lebenswirklichkeiten heute.

Bader schließt diesen Text in dieser Perspektive:

„Von der Schweigesäule war die Rede, die aufgerichtet wird, sobald nicht nur einzelne Verse, sondern Psalmen und Psalter zur Aufführung kommen. In der Tat: Ein Psalm breitet Text und Ton aus wie um eine unsichtbare Achse in der Mitte. Nein, umgekehrt: Nicht wird ein Psalm aufgeführt, damit er sich laut ausbreite, sondern damit auf seiner Rückseite die Mitte des Stillschweigens entstehe, die Schweigeachse, aus der Stille ringsum sich ausbreitet. Für diesen unanschaulichen Sachverhalt können wir erneut die alte Metapher des Meeres heranziehen. Psalmen Stille ist Meeres Stille. Die Meeresmetapher vermag nicht nur, wie bei Luther, die verschiedenerei Empörungen des Ozeans unter der Einwirkung von allerlei Stürmen mit kräftigen Farben zu malen, sondern erlaubt auch, über Luther hinaus, das Bild des Meeres von der Oberfläche fortzuführen bis zur Tiefe. Und wenn sich schon die Beruhigung nicht einstellen mag, ..., so kann doch, ..., die Metapher weiterhin nützlich sein, um Psalm und Psalter oberflächlichen Erregtheiten zum Trotz als in seiner Tiefe stillen Ozean zu preisen. So Hölderlin, an den Archipelagus gewandt:

„Lass der Stille mich dann in deiner Tiefe gedenken.“ (S. 58f)

Zu fragen ist, ob oder inwieweit diese Stille über das Psalmodieren hinaus, Zentrum von Gebet sein kann, werden kann oder schon ist. Den Aspekt von Tillich aufnehmend lässt sich sagen, dass das Gebet immer weiter über ein reines Wortgeschehen hinaus zu denken ist. Die notwendigen und hilfreichen Worte des Gebetes (Bader sieht in anderen Texten zum Gebet vor allem seine Verbindung zu Sprache zentral)¹¹⁹⁴ sind immer nur ein Aspekt

¹¹⁹³ Günter Bader: *Psalterium affectuum palaestra*. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters, Tübingen 1996, S. 253; zitiert nach: Johanna Breidenbach: *Das Gebet als metaphorischer Prozess*, S. 277

¹¹⁹⁴ Gebet ist für Bader eng mit Sprache verbunden und zwar dergestalt, dass im Gebet nicht nur der Mensch - z.B. durch das Beten eines Psalms - wieder in einen bestehenden Sprachzusammenhang eingefügt wird, wenn ihm alle Worte abhandengekommen sind (vgl. Johanna Breidenbach: *Das Gebet als metaphorischer Prozess*, S. 226ff.), sondern auch, dass im Gebet die Sprache ihren Ursprung hat. Johanna Breidenbach resümiert diesen Aspekt von Baders Gebetsverständnis: „Wenn es geschieht, dass Sprache entsteht, so ist ihr Ursprung nicht anders als Gebet zu denken: als Ausruf und Anruf des Namens, als Lob der Sprachgabe und als Bitte um ihren Erhalt.“ (ebd. S. 298). Dass Wittgenstein die Grenze des Sagbaren dort sieht, wo für Bader die Sprache ihren Ursprung nimmt, in der Terminologie Wittgensteins im ‚Sich-zeigen‘ des ‚Mystischen‘ (vgl. 3.2.) erscheint als eine radikal widersprüchliche Spannung, die aber vielleicht in aller Gegensätzlichkeit

einer größeren Wirklichkeit. Stille und Schweigen, Meditation und Kontemplation sind ebenso notwendig und hilfreich, vielleicht sogar hilfreicher und notwendiger in Zeiten, in denen Worte fehlen oder für viele kaum noch verständlich sind.

9.1.7. Gebet als Geste der Öffnung im Namen Gottes

Die gesammelten Aspekte zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Gebet wesentlich verstanden werden kann als eine Geste der Öffnung.

Es ist eine Praxis und Haltung der Öffnung, zu dem, was die Immanenz übersteigt und doch immanent ist; zu dem, was präsent und gegenwärtig ist und dessen wir doch nie habhaft werden können, zu dem, was – in der Terminologie Martin Bubers - seinem Wesen nach nie ein Es werden kann, sondern immer wesentlich Du, unfassbares, geheimnisvolles Du bleibt.

Diese Geste der Öffnung erfolgt mit und in den oben von Härle, Meyer-Blanck und Josuttis gemachten Bestimmungen: Die Öffnung geschieht in der Hoffnung und Intention, etwas zu empfangen, ist also vor allem rezeptiv. Sie geschieht aber auch im Ausdruck, ist Expression und ist in sich auch Ausdruck der eigenen Bedürftigkeit, ist Selbstwahrnehmung, Selbstreflexion.

Bei aller Richtigkeit und Wichtigkeit dieser Bestimmungen der Expressivität und Rezeptivität der Öffnung, scheint die Reduktion der Bestimmung Nancys auf die Öffnung an sich weiterführend, weil sie an den entscheidenden Grund des Gebetes führt.

Beten ist eine kritische Praxis der Öffnung auf die Gegenwart Gottes hin, die geheimnisvoll gegeben ist und derer wir doch nie habhaft werden können. Diese Öffnung zu dieser geheimnisvollen Gegenwart richtet sich nach außen und nach innen, da diese Gegenwart sowohl außerhalb als auch innerhalb gegenwärtig ist. Sie ist dabei derart äußerlich, dass sie nie innerlich einhegbar und fassbar ist und ist dabei derart innerlich, dass schon die Geste der Öffnung selber ein sich selbst realisierender Teil dieser Gegenwart ist.

Das Gebet öffnet für die Gegenwart dessen, der die Wirklichkeit überschreitet und doch in der Wirklichkeit präsent ist. Diese Öffnung ist eine ganzheitliche Öffnung in der verbale, kognitive, emotionale und leibliche Aspekte kaum trennbar ineinander verflochten sind. Und es ist ein aktiver Vorgang, der allerdings gleichzeitig passiv ist und in eine empfangende Passivität führt.

Das Gebet hat antwortenden Charakter, ja in der Aktivität ist Gott selber als Heiliger Geist aktiv. Das führt zu einer zentralen Bestimmung: Das christliche Gebet kann nicht allein religionswissenschaftlich bestimmt werden als Öffnung zu etwas Transzendenten sondern diese Öffnung ist theologische zu bestimmen als eine Öffnung im Namen Gottes. Das ist in zweifacher Hinsicht relevant. Zum einen ist es nicht eine diffuse Öffnung, sondern sie ist gerichtet und bestimmt zu dem, der mit diesem Namen unbestimmt bestimmt ist. Zum anderen ist es aber darüber hinaus ein Geschehen, das in dieser Gerichtetheit

doch eine hilfreiche Spannung ist, da sie auf die Grenze als den Ort von Anfang und Ende der Sprachlichkeit weist. Sprache entsteht dort, wo ihre Macht der Beschreibung endet: im Sich-zeigen des Mystischen (Wittgenstein), in der Urmetapher des Namens (Bader), die in der Nennung immer schon Anrufung ist – im Gebet.

hineingenommen ist in das innertrinitarische Geschehen, indem im Gebet Gott in uns zu Gott außerhalb von uns betet (Röm 8,26).

Schweigen und Stille sind mögliche Wege und gleichzeitig mögliche Ziele des Gebets.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Ist die theologische Funktion von Kirche auf der Makroebene die der Öffnung, die auch die Mesoebene der Organisation und die Mikroebene der Interaktion grundlegend bestimmt, und ist der Gottesdienst zentrale Praxis der Lebensform des Christseins, dann ist auch die wesentliche Funktion des Gottesdienstes die der Öffnung. Ist die wesentliche Geste und Praxis der Öffnung aber das Beten, dann wird klar, dass sowohl der Gottesdienst als Ganzes als ein Raum des Gebetes verstanden werden muss und dass die Kirche eine Kirche des Gebetes ist, um ‚Öffnung / Aufschließung‘ sein zu können.

Kirche kann das, was sie als Gemeinschaft ausmacht, nie haben, sondern immer nur leben, erleben, erfahren, empfangen. Die Kirche hat Gott nicht. Wenn das so ist, dann ist die ihr entsprechende Haltung die der Öffnung für das, was sie nur erbeten und empfangen kann. Es geht um ein Empfangen, genauer um das Öffnen, um dieses munus als Grund jeder kirchlichen Gemeinschaft zu empfangen. Gebet ist Öffnung. Daher ist die Kirche eine Kirche des Gebetes, da sie sonst ihr munus verliert.

9.2. Beten und Gegenverhaltensformen

Das Gebet als Geste der Öffnung im Namen Gottes ist eine kritische Praxis in einer kritischen Haltung. In ihm verdichten sich in besonderer Weise die oben benannten Widerstandsformen:

Der **Schriftbezug** ist evident, da alles christliche Beten in der Tradition steht, die in der Heiligen Schrift wurzelt.

Neben dieser allgemeinen und umfassenden Verbindung des Gebetes zur Schrift gibt es eine besondere Verbindung zu den Gebeten der Bibel, insbesondere zum Buch der Psalmen. Der hier vertretene Ansatz, den pastoralen Beruf als ‚pastor orans‘ inhaltlich zu füllen, verweist auf die Psalmen. Psalmen scheinen - wenn überhaupt - nur eine Nebenrolle in der evangelischen Theologie und Frömmigkeit spielen. Eine Spiritualität der Psalmen, Psalmenfrömmigkeit, könnte vielleicht gerade in der jetzigen Zeit ein hilfreicher Orientierungspunkt sein. Die Psalmen als Gebetsschule und als Gebetsraum laden auch im Blick auf den pastoralen Dienst ein, in diesem Raum zu leben und zu lernen und in diesen Raum zu führen und mit ihm zu arbeiten.

Darüber hinaus: Versteht man Schriftbezug wie oben skizziert weit als die Gegenwart des Wort Gottes, dann ist deutlich, wie das hier verstandene Gebet als Bewegung der Öffnung in Beziehung zu dieser Gegenwart steht.

Das Gebet ist **Askese** im Sinne von Übung der Öffnung in eine andere Wirklichkeit hinein. Dass eine gewisse Einübung in Rituale des Gebets, Übungen der Andacht, der Meditation oder ähnliches hilfreich ist, ist auch offensichtlich. Die Praxis und die Haltung des Betens bedürfen einer Einübung. Wenn darüber hinaus, wie oben beschrieben, Askese verstanden werden kann als Einübung in das Spiel der Freiheit und der Schönheit Gottes, dann ist diese besondere Verbindung zum Gebet auch naheliegend. Es ist die Öffnung für diese

Schönheit, für diese Gegenwart, die die Freiheit erst ermöglicht. Erinnert sei auch an den Vorschlag Bohrens, das Schweigen als eine Form der Askese zu begreifen und zu üben.

Der Zusammenhang von **Mystik** und Gebet ist oben bereits deutlich geworden. Ist jedes Gebet auch – zumindest zu einem Teil – kontemplatives Gebet, weil die Subjekt-Objekt-Struktur in jedem Gebet – zumindest zu einem Teil – aufgehoben wird und wird Kontemplation mit Tillich verstanden als eine Form der Teilhabe an dem Grund des Seins, dann kann Mystik verstanden werden als eine Bewegung des Gebetes und Beten als die Grundform und Grundpraxis der Mystik. Mystik als Erfahrung der Gegenwart Gottes und Gebet als Öffnung zu dieser Gegenwart Gottes sind nicht trennbar

Der **Gemeinschaftsbezug** ist hingegen nicht ganz so offensichtlich. Wie oben gesagt, ist das Gebet vor allem eine Praxis des Einzelnen. Das gemeinsame Gebet im Gottesdienst ist nur eine Sonderform. Wesentlich ist das Gebet die Öffnung der Einzelnen hin zu dem, was sie überschreitet und gleichzeitig ihnen innewohnt, dem immanent Transzendenten oder dem transzendent Immanenten. Und doch ist der Gemeinschaftsbezug vorhanden und wichtig: Zum einen sei verwiesen auf Martin Luther, der in der oben schon mehrmals erwähnten Torgauer Kirchweihpredigt 1544 gesagt hat:

„Da ist der Vorteil dabei, wenn die Christen so zusammenkommen, dass das Gebet noch einmal so stark gehet wie sonst. Man kann und soll zwar überall an allen Orten und zu allen Stunden beten. Aber das Gebet ist nirgendwann so kräftig und so stark, als wenn die ganze Gemeinde einträchtig miteinander betet.“¹¹⁹⁵

Wenn auch fragwürdig erscheinen mag, ob die Kraft des Betens so von Quantität abhängig gemacht werden kann, so ist doch die besondere Kraft und Atmosphäre gemeinsamen Betens spürbar und erfahrbare. Nicht nur das gesprochene Gebet im Gottesdienst, auch das gemeinsame Schweigen in der Meditation schafft eine Dichte, die sich von der Meditation und dem betenden Schweigen der Einzelnen spürbar unterscheidet.¹¹⁹⁶

Auch die Dimension der **Eschatologie** oder Apokalyptik ist im Gebet in einer besonderen Form wirksam. Im Gebet verdichtet sich die Zeit und das Zeiterleben der Betenden.

Michael Meyer-Blanck schreibt:

„Das Gebet kann man als die performative Möglichkeit deuten, die Zeitlichkeit wahrzunehmen, produktiv aufzunehmen und aufzuheben, indem der Ursprung und das Ziel der Zeit nicht in zeitlosen, wohl aber überzeitlichen Kategorie verortet werden. Erst betend wird realisiert, dass die eigene Zeit von dem Ganzen der Zeit umfassen ist: ‚Meine Zeit steht in deinen Händen‘ (Ps 31,16).“¹¹⁹⁷

¹¹⁹⁵ Martin Luther WA 49,593,23-26, zitiert nach: Meyer-Blanck: Gebet, S. 14

¹¹⁹⁶ Ebenso ist auf die Formulierungen des zentralen Gebets der Christenheit zu verweisen: Das Vaterunser ist durchgängig in der 1. Person Plural formuliert. Es ist ‚unser‘ Vater, zu dem wir beten. Der Plural ist hier grundlegend, denn jedes Gebet, auch das, das allein gebetet wird, bindet ein in die Gemeinschaft. Aber eben wieder: in die Gemeinschaft, die nur singular plural sein kann. Eine Gemeinschaft, die sich nicht durch das Haben eines ‚gemeinsamen Eigen‘ auszeichnet, sondern die im Empfangen einer Gabe besteht, die nicht ‚gehabt‘ werden kann, die nicht Verschmelzung zu einem kollektiven Ich sein kann, sondern deren Kommunion in der Stellvertretung aus Liebe besteht bis hin zum Sterben und Tod. Diese besondere Form der Gemeinschaft ist im Gebet – egal ob allein oder gemeinsam gebetet – verdichtet gegenwärtig. Denn die individuelle Öffnung zu dem Ganz-Anderen ist auch die individuelle Öffnung der Anderen zu dem Ganz-Anderen. Die individuelle Öffnung zu dem Ganz-Anderen ist auch die Öffnung zu dem Ganz-Anderen in mir, und ebenso auch die Öffnung der Anderen zu dem Ganz-Anderen in ihnen. Und somit ist die individuelle Öffnung der Einzelnen auch eine Öffnung zu den Anderen und dem Ganz-Anderen in ihnen.

¹¹⁹⁷ Meyer-Blanck: Gebet, S. 255

Diese ‚Überzeitlichkeit‘ ist dabei als eine kritische Dimension gegen die herrschenden Verhältnisse in der Zeit zu verstehen und nicht als eine Verdrängung oder Flucht aus der Zeit.

„Das biblische und damit auch das liturgische Gebet der Kirche überführt die Dialektik von Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit in das Spannungsfeld von Anamnese und Epiklese. Diese Gebetsformen stehen nicht nur für die von der Vergangenheit her qualifizierte Gegenwart (Anamnese) und ihre heilvolle zukünftige Veränderung (Epiklese), sondern für den Grundsätzlichen anderen Zeitbegriff, den man ‚überzeitlich‘ nennen kann. Das Überzeitliche ist dabei nicht als Flucht aus der Gegenwart zu verstehen, sondern gerade als Umcodierung der Gegenwart. Glauben und beten sind nicht zuletzt Protest gegen die Zeitumstände im Namen von Gottes besserer Zeit. Gott wird (anamnetisch) an sein Heil erinnert und (epikletisch) um seine künftige Zukunft gebeten. ... Es wird *in* der Gegenwart *gegen* die gegenwärtigen Zustände und *für* eine bessere Zukunft gebetet. (kursiv im Original, CEJ)¹¹⁹⁸

Den eschatologischen Zeitbezug stellt Hans Martin Dober noch etwas deutlicher heraus. Er schreibt:

„Der Zeitmodus des Betens ist die Gegenwart, in die die Zukunft des Erbetenen für einen Augenblick lang vor-fällt und die vom Dank für das Gewesene erfüllt sein kann wie von einer Bitte, die bei Trost ist. Die Zeitigung geschieht im Gebet dadurch, dass die Zeit ins Gebet genommen wird, doch nicht nur je meine Zeit, sondern auch die der anderen, ja letztlich die Zeit aller.“¹¹⁹⁹

Die Gegenwart wird im Gebet schon im Licht des erbetenen und verheißenen Kommenden betrachtet und dadurch verändert – und das nicht nur die je individuelle Gegenwart. Unter Bezug auf die Überlegungen von Renate Schindler zu Franz Rosenzweig schreibt und zitiert Dober:

„So ist die Zeitigung der Zeit nicht nur im menschlichen Vorstellen, Entwerfen und Handeln zu verstehen, nicht nur in dialogischen Begegnungen zwischen den Menschen oder in anderen Verhältnissen der Kommunikation, wie sie durch Medien vermittelt sind, sondern auch im Gebet. Ja, die Ewigkeit, die selbst Zeit ist und wird, bildet die Keimzelle des kultischen Gebets ... Die Kraft des Gebets erwächst nach Rosenzweig aus dem individuellen und kollektiven Bezug zur Ewigkeit Gottes.“¹²⁰⁰

Das Gebet wurzelt also nach Schindler - bzw. nach Rosenzweig - und Dober in der Ewigkeit Gottes, ist eschatologisch gegründet. Das Beten verstanden als Öffnung heißt dann, es ist nicht nur die Öffnung zu dem geheimnisvoll Gegenwärtigen, sondern grundlegend auch Öffnung zu dem ebenso geheimnisvoll, aber verheißenen Kommenden auf Basis des im Glauben in der – nicht nur individuellen Vergangenheit - erfahrenen und eben geglaubten Guten.

Der Protest und die Kritik am Gegenwärtigen verdichtet sich im Gebet, das sich auf das erhoffte und verheißene Zukünftige des Ganz-Anderen bezieht - ja mehr noch: Das Gebet enthebt den Betenden aus den gegenwärtigen Macht- und Herrschaftsstrukturen und

¹¹⁹⁸ Ebd. S. 256

¹¹⁹⁹ Dober: Die Zeit ins Gebet nehmen, S. 261.

¹²⁰⁰ Ebd. S. 58, Zitat aus: Renate Schindler: Zeit, Geschichte, Ewigkeit in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung, Berlin 2007, S. 349

eröffnet einen anderen Raum, in dem diese keine Gültigkeit und keine Macht mehr haben. Das Gebet befreit in der Öffnung in diesen Raum hinein, der der Raum des Messianischen ist.

Oben wurde dargelegt, dass das Messianische als eine Art Gegenraum im realen Raum gesehen werden kann, als ein Raum, in dem die Machtstrukturen und Machtansprüche keine Geltung haben, nicht weil sie bekämpft werden und durch andere Strukturen ersetzt werden, sondern weil sie schlicht unwirksam sind. In einer heiteren Gelassenheit kann alles gebraucht und genutzt werden ohne, dass irgendetwas die Macht hätte zu und vereinnahmen und zu knechten.¹²⁰¹ Mit dem Beten betritt die Betende diesen Raum.

Martin Buber schreibt, dass „... das Gebet nicht in der Zeit ist, sondern die Zeit im Gebet, das Opfer nicht im Raum, sondern der Raum im Opfer, und wer das Verhältnis umkehrt, hebt die Wirklichkeit auf...“.¹²⁰² Diese Formulierung ist so zu verstehen, dass genau dieser Raum, den das Gebet öffnet, der im Gebet ist, der Raum ist, in dem die Zeit in ihrer Fülle, die Ewigkeit ist. Die Zeit ist im Gebet, nicht nur derart, dass anamnetisch die Vergangenheit für die Gegenwart geöffnet wird, dass epikletisch die Zukunft für dieselbe Gegenwart aufgeschlossen wird, sondern auch derart, dass in dem Zusammen von Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft ein Schein der Ewigkeit aufleuchtet. Im Gebet ist die Zeit als eine Gegenwart geöffnet und durchdrungen von dem Leuchten einer ganz anderen Gegenwart, in der alle Zeit sich sammelt und bündelt.

Aber auch andersherum gilt, dass nicht nur im Gebet sich die Gegenverhaltensformen verdichten, sondern dass diese ihrem Wesen nach, dem Gebet verbunden sind. Als verbindendes Element aller fünf theologischen Felder wurde die Öffnung hin zu etwas Anderem benannt und das in allen drei Ebenen der Zeit (Vergangenheit / Tradition – Heilige Schrift, Gegenwart – Mystik, Zukunft – Eschatologie) und im Dipol von sozial-individuell (Sozial – Gemeinschaft; Individuell – Askese).¹²⁰³,

Wenn nun aber Gebet seinem Wesen nach als genau diese Öffnung zu etwas Anderem hin, hier genauer als eine Geste der Öffnung im Namen Gottes zu eben diesem Gott hin, verstanden wird, ist die inhärente Bedeutung des Gebetes offensichtlich. Beten ist eine kritische Praxis.

Es scheint evident, dass das Gebet in allen anderen pastoralen Handlungsfeldern eine ebenso zentrale Bedeutung hat, wie im Gottesdienst. Man kann einwenden, dass eine Praxis des Betens in z.B. Unterricht oder Seelsorge nicht derart zentral ist, wie in der Feier des Gottesdienstes, ja sogar sehr vorsichtig darauf zu achten ist, ob und wo das Beten die pädagogischen oder poimenischen Prozesse eher stören könnte, da sie als aufgesetzt und vereinnahmend gesehen werden können. Dem ist zuzustimmen. Trotzdem scheint die Haltung – nicht die Handlung - des Betens als Öffnung für das, was die Immanenz übersteigt, die Grundhaltung aller pastoralen Handlungsfelder.

¹²⁰¹ Vgl. 6.2.4

¹²⁰² Martin Buber, Ich und Du; in: ders.: Das Dialogische Prinzip, Heidelberg 1984, S. 13

¹²⁰³ Vgl. 6.2.6.

9.3. Gebet als wesentliche Geste des pastoralen Amtes und Möglichkeit einer anderen Andersartigkeit

Ist aber die Praxis des Betens wesentlicher Grund und der Kirche, dann ist auch die Praxis des Betens wesentlicher Grund des pastoralen Dienstes der Kirche. Der Pfarrdienst ist dann wesentlich als Dienst des pastor orans zu sehen. Diese pastoraltheologische Antwort auf die Frage, die den Lebenswirklichkeiten inhärent ist, ist weiter zu konkretisieren, ja, zu minimalisieren.

“With respect to man’s ultimate concern the questions contain the substance of the answer, and the answers are shaped by the form of the questions.”¹²⁰⁴

Tillich bindet wie oben erläutert in seinem Verständnis im Rahmen der Methode der Korrelation die Substanz der Frage an die Substanz der Antwort und die Form der Antwort an die Form der Frage. Da die Form der Frage als Bündelung der Skizzierung der Lebenswirklichkeiten als eine Geste des Suchens in einem Raum der Atmosphären der Fluidität verstanden wurde, ist auf einem Weg der Minimalisierung ebenso in einer Geste eine mögliche Antwort skizziert worden. Es ist die Geste des Gebetes als die Geste einer Öffnung.

Mit dieser Geste der Öffnung sind ebenso wie mit der Geste des Suchens Atmosphären verbunden und wir können nun diese Atmosphären und ihr Verhältnis zu der Geste genauer bestimmen als das zu Beginn der Überlegungen möglich war.¹²⁰⁵

Atmosphären als wirkmächtige Gefühle im flächenlosen Raum¹²⁰⁶ ergreifen Menschen, berühren sie und machen etwas mit ihnen. Sie führen zu Reaktionen. Die Geste des Suchens ist eine solche Reaktion. Gleichzeitig kommen die Atmosphären aber auch nicht einfach aus dem nichts, zumindest nicht alle, sondern sind gebunden an Objekte, Konstellationen, Situation, Verhalten. Auch menschliche Handlungen, Gesten sind potentiell Ausgangspunkt der Entstehung von Atmosphären. Die Geste kann Reaktion auf eine Atmosphäre aber auch Ursache einer Atmosphäre sein.

Das Gebet reagiert auf Atmosphären, schafft Atmosphären und öffnet für Atmosphären. Es reagiert auf Atmosphären, indem es z.B. bedrängende Atmosphären bittend oder klagend vor Gott bringt oder aber beglückenden Atmosphären mit Dank und Lob antwortet. Es schafft Atmosphären weil die Worte, die Haltung, die Geste des Gebetes eine Auswirkung, eine Ausstrahlung hat auf die, die beten, aber auch auf die, die präsent sind in dem Raum, in dem gebetet wird. Diese Auswirkungen und Ausstrahlungen können als Atmosphären verstanden werden. Und schließlich öffnet es für Atmosphären, da es die gelassene Aufmerksamkeit schaffen kann, von der Benjamin redet, die nach ihm Voraussetzung ist, dass eine Aura ‚geatmet‘ werden kann.¹²⁰⁷

¹²⁰⁴ Ders.: “The Problem of Theological Method (1947), zitiert aus: Ders.: Ausgewählte Texte, S. 311; vgl. 1.2. und III.

¹²⁰⁵ Vgl. 2.2.

¹²⁰⁶ Vgl. 8.2.

¹²⁰⁷ Vgl. 8.2.

Der Zusammenhang von Gebet und Atmosphäre, wie auch der Zusammenhang der Substanz der hier erarbeiteten Frage mit der Substanz der hier erarbeiteten möglichen Antwort wird deutlich, wenn noch einmal auf die Psalmen geschaut wird.

Martin Luther hat Formel geprägt: der ganze Psalter sei ‚affectuum quaedam palaestra et exercitium‘.¹²⁰⁸ In der zweiten Psaltervorrede¹²⁰⁹ führt er dann aus, wie Affekte das Herz des Menschen umtreiben, indem der die Metapher eines Schiffes auf dem stürmischen Meer benutzt. Das menschliche Herz wird nach Luther von 4 Hauptwinden hin und her getrieben. Johanna Breidenbach schreibt über

„... den Vergleich des menschlichen Herzens mit einem ‚Schiff auf einem wilden Meer‘ ..., das Luther zufolge von vier Hauptwinden umhergetrieben wird: 1. Furcht und Sorge, 2. Hoffnung und Vermessenheit (beide auf die Zukunft bezogen) sowie 3. Gram und Traurigkeit und 4. Sicherheit und Freude (beide auf die Gegenwart bezogen). Nirgendwo finde man laut Luther bessere und feinere Worte für diese wilde Sturmfahrt des Herzens als im Psalter.“¹²¹⁰

Werden mit Schmitz und Böhme Atmosphären als Gefühle verstanden, die sich allerdings nicht im Inneren (des Menschen), sondern im Raum des ‚Zwischen‘ (den Dingen, Menschen, Geschehnissen ...), dann lassen sich diese Affekte, von denen Luther schreibt, als ebensolche Atmosphären verstehen, die das Herz des Menschen (von außen) ergreifen. Der Psalter - oder allgemeiner: das Gebet - als ‚Ringschule‘ mit diesen Affekten bzw. Atmosphären, wären also genau der Ort, der Arbeit und der Auseinandersetzung mit ihnen.

Zur zusammenfassenden Beschreibung der Skizzen der Lebenswirklichkeiten¹²¹¹ wurde oben auch das Bild des Meeres benutzt, auf dem ein kleines Segenschiff von den heftigen Winden der gewinnorientierten Verwaltung der Welt getrieben wird. Die Ambivalenz der Freude über die Geschwindigkeit und Bewegung auf der einen Seite und der Angst vor Untergang und Scheitern auf der anderen Seite wurde verbunden mit der Schwierigkeit sich zu orientieren. Die Geste des suchenden Blickes nach Orientierung und Halt wurde diesem Bild zugeordnet.

Günter Bader fragte, ob es in den Psalmen noch etwas gibt neben Klage und Lob und antwortete, dass das Fast-Nichts der Stille nicht nur dort sei, sondern dass diese Stille als Meeresstille den ganzen Psalter fülle.¹²¹² In dieser Arbeit ist die Frage entstanden, ob es etwas in den Ambivalenzen der Lebenswirklichkeiten gibt, was helfen könnte, mit ihnen umzugehen und, so die mögliche Antwort: Ja. Es gibt etwas. Ein Nichts. Ein Fast-Nichts. Eine Stille, in die das Gebet führen kann, in der das Gebet gründen kann auch in den Stürmen, den Anmutungen und Zumutungen, den Anrufen und Imperativen der

¹²⁰⁸ Vgl. Johanna Breidenbach: Das Gebet als metaphorischer Prozess, S. 269 ff; Vgl. auch Günter Bader, der schreibt: „Seinen Sitz hat der Psalter in der archaischen Erfahrung des Klangraums, in dem das Gewimmel göttlicher Mächte als Gewoge von Affekten und Klängen erfahren wird, und zwar so, daß der in den Klangraum hinein Exponierte sich nicht nicht erfahren kann.“ (Günter Bader: Psalterium affectuum palaestra., S. 246; zitiert nach: Johanna Breidenbach: Das Gebet als metaphorischer Prozess, S. 275)

¹²⁰⁹ Martin Luther: Vorrede (auf den Psalter) [1528] WA.DB 10/1, 101,34-103,18, belegt bei: Johanna Breidenbach: Das Gebet als metaphorischer Prozess, S. 270

¹²¹⁰ Ebd. S. 270

¹²¹¹ Vgl. 2.2.

¹²¹² Vgl. 9.1.6.

Lebenswirklichkeiten. Unter den Unruhen der Wellen und Winden liegt in der Tiefe des Meeres eine Ruhe.¹²¹³

Diesen Gedanken übertragend lässt sich sagen: in den Stürmen und Ambivalenzen der Lebenswirklichkeiten mit der suchenden Geste nach Halt und Geborgenheit, weist die Geste des Gebetes als Öffnung auf eine in der Tiefe liegende Ruhe, selbst wenn an der Oberfläche die Stürme toben.

Das Gebet als eine Geste der Öffnung der Gegenwart zu einer anderen Gegenwart ist die Öffnung des Erlebten hier und jetzt in all seinen Ambivalenzen, den gewonnen Freiheiten und den neuen Formen der Verknechtung hin zu einer Gegenwart des Gegenwärtigen, der ein Anders-Anders-Sein ermöglicht. Es ist eine Öffnung der gegenwärtigen Zeit hin zu einer anderen Zeit. Es ist eine Öffnung unserer Welt, die nach den Spielregeln des Marktes funktioniert hin zu dem Reich Gottes, in dem ganz andere Spielregeln gelten.

Das Gebet ist eine Weitung des Horizonts, die eine Relativierung der durch den Markt gesetzten Grenzen und Anrufungen impliziert. Im Bild des Meeres und seiner Stürme ist das Gebet die Öffnung zur Ruhe der Tiefe.

Oben wurde die in den Lebenswirklichkeiten liegenden Sehnsüchte umrissen mit der Suche nach Freiheit, Identität, Authentizität, der Sehnsucht nach Halt und Kraft, nach Ruhe und Präsenz und der Sehnsucht nach Geborgenheit und Sinn. Die Dominanz der Ökonomisierungsprozesse, die mittlerweile in alle Lebensbereiche der gesellschaftlichen Wirklichkeit hineinwirkt, formt die Menschen zu einem homo oeconomicus, der unter dem Druck der Leistungs- und Optimierungsimperative in aller neoliberal verstandenen Freiheit Gefangener seiner selbst ist. Um das Bild Martin Luthers zu verwenden: ein homo incurvatus in se. Wenn das Gebet nun aber eine Öffnung ist, dann kann es auch verstanden werden als eine Öffnung aus eben dieser Selbstkrümmung, weil es die Grenzen der Regeln des Marktes weitet und alles in einen anderen Horizont stellt – den Horizont der Gegenwart Gottes und der Zukunft seines Kommens.

Inmitten der Beschleunigung und der im Optimierungsimperativ wurzelnden Unruhe, ist das Gebet die Möglichkeit einer Ruhe und der Geborgenheit – Meeresstille der Tiefe. Die Öffnung für die Präsenz Gottes ermöglicht den Zugang zur eigenen Identität coram deo. Mit anderen Worten: Die Aufschließung für die Präsenz Gottes ermöglicht die Erfahrung der eignen Präsenz und Authentizität.

Die Erfahrungen von Kontingenz und Fragmentierungen, die Erfahrung der ‚Entbettung‘, die Erfahrung von Scheitern und Überforderung, werden im Gebet bearbeitet und vor Gott gebracht. Beten ist auch Arbeit an der eigenen Biographie, eine spezielle Form der Selbstnarration vor Gott, die in diesem Gegenüber ihre Identität findet und damit Halt und Geborgenheit.

Eine Pastoraltheologie, die theologisch verantwortlich auf die in der Geste des Suchens liegende Sehnsucht antwortet, wäre eine Pastoraltheologie, die sich in der Geste des Gebetes als Öffnung im Namen Gottes gründet. Der Pfarrer, die Pfarrerin wären dann Begleitende, Helfende in diese Praxis und Haltung des Öffnens hinein und in dieser Praxis selbst. Und das in allen Bereichen ihres Dienstes. Der pastor orans ist nicht nur pastor

¹²¹³ Noch einmal sei die hier entscheidende Stelle bei Günter Bader zitiert: „Psalmen Stille ist Meeres Stille. Die Meeresmetapher vermag nicht nur, wie bei Luther, die verschiedenerei Empörungen des Ozeans unter der Einwirkung von allerlei Stürmen mit kräftigen Farben zu malen, sondern erlaubt auch, über Luther hinaus, das Bild des Meeres von der Oberfläche fortzuführen bis zur Tiefe. Und wenn sich schon die Beruhigung nicht einstellen mag, ..., so kann doch, ..., die Metapher weiterhin nützlich sein, um Psalm und Psalter oberflächlichen Erregtheiten zum Trotz als in seiner Tiefe stillen Ozean zu preisen. So Hölderlin, an den Archipelagus gewandt: „Lass der Stille mich dann in deiner Tiefe gedenken.““ (Günter Bader: Psalmen Stille, S. 58f)

orans im Gottesdienst, sondern in allem, was zu tun ist – ein sich selbst Öffnender und einer, der anderen dabei hilft, sie anleitet und begleitet in der Praxis der Aufschließung und Öffnung. Die Pfarrerin stünde symbolisch und stellvertretend für die Möglichkeit der Öffnung.

Darüber hinaus wäre ein wesentlicher Grundzug dieser Existenz des pastor orans, dass er nicht nur anderen hilft in die Haltung der Öffnung zu kommen, sondern auch versucht, Impulse, Sprache, Formen oder Werkzeuge anzubieten, das dort dann Erlebte zu verarbeiten, zu reflektieren, zu integrieren in die jeweils eigenen Selbstnarrationen.

Damit wäre eine Haltung und Übung des Gebetes eine, die eröffnet, nicht dermaßen regiert zu werden. Beten ist Kritik am herrschenden System des Neoliberalismus im Namen Gottes.

Der offene Horizont der Betenden ermöglicht ein Spiel nach anderen Regeln, ermöglicht ein anders-anders Sein.

Wenn das Anders-Sein ein wesentlicher Aspekt der Effizienz des Marktes ist, dann geht es eben um eine andere Andersartigkeit. Dass der Pfarrer anders ist, hat Josuttis vor Jahren schon deutlich betont. Dass die Andersartigkeit des Pfarrers im Zuge einer zur Marktherrschaft passenden Formierung der Kirche nivelliert wird, wurde oben deutlich. Die andere – Andersartigkeit im theologisch fundierten Gegen-ständigen, wäre zu entwickeln als eine Gründung des Pfarrberufes in der Praxis Bindung zu dem Ganz-Anderen, der sich gibt und entzieht in einem.

Die oben etwas vollmundig gemachte und ebenso kitschig klingende Formulierung, dass der pastorale Dienst zu konzipieren sei als eine Einübung in die Lebenskunst der Freiheit, ist nun etwas anders zu formulieren.

Den Anrufungen des Marktes kann nicht entronnen werden. Den Stürmen der neoliberalen Organisation der Welt ist nicht auszuweichen. Die Herrschaft des Kapitalismus in dieser verinnerlichten Form ist nicht abzuschütteln. Jede ‚Lebenskunst der Freiheit‘ ist immer zum Scheitern verurteilt, wenn sie dies sich zum Ziel setzt.

Ein Plan, eine Strategie, wie den Zumutungen neoliberaler Grundorientierungen entgangen werden kann, gibt es nicht. Ein Anderssein im Sinne eines Lebens jenseits des Marktes ist nicht möglich. Aber es gibt doch die Möglichkeit eines Anders-Andersseins, das keine Strategie zu einem Anderssein ermöglicht wohl aber Taktiken des Anders-Andersseins innerhalb des Wirkbereiches des Marktes. Der von de Certeau herausgearbeitete Unterschied von Strategie und Taktik liegt darin, dass die Strategie ein Ort, etwas Eigenes hat, von dem aus sie auf ein Außen wirken kann. Die Taktik dagegen hat dieses Eigene nicht, kann sich nicht aussondern, nicht in einen Raum des Gegenübers kommen, sondern ist darauf angewiesen in dem Wirkbereich der Mächte und Herrschaften situativ und kritisch zu versuchen, etwas anderes zu leben.¹²¹⁴

¹²¹⁴ De Certeau schreibt: „Als ‚Strategie‘ bezeichne ich die Berechnung von Kräfteverhältnissen, die in dem Augenblick möglich wird, wo ein mit Macht und Willenskraft ausgestattetes Subjekt (ein Eigentümer, ein Unternehmen, eine Stadt, eine wissenschaftliche Institution) von einer ‚Umgebung‘ abgelöst werden kann. Sie setzt einen Ort voraus, der als etwas Eigenes umschrieben werden kann und der somit für die Organisation seiner Beziehungen zu einer bestimmten Außenwelt (Konkurrenten, Gegner, ein Klientel, Forschungs- ‚Ziel‘ oder ‚Gegenstand‘) dienen kann. Die politische, ökonomische oder wissenschaftliche Rationalität hat sich auf Grundlage dieses strategischen Modells gebildet. Als ‚Taktik‘ bezeichne ich demgegenüber ein Kalkül, das nicht mit etwas Eigenem rechnen kann und somit auch nicht mit einer Grenze, die das Andere als eine sichtbare Totalität abtrennt. Die Taktik hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn vollständig erfassen zu können und ohne ihn auf Distanz halten zu können. ... Sie muß andauernd mit den Ereignissen spielen um ‚günstige Gelegenheiten‘ daraus zu machen. Der

Im Blick auf die Totalität der Ansprüche und Anrufungen des Marktes ist deutlich, dass die Möglichkeiten der Strategie den Einzelnen nicht gegeben ist, da sie keinen Ort außerhalb des Marktes haben. Es bleibt also nur die Möglichkeit der Taktik, die sich im Raum, am Ort des herrschenden Anderen, hier des Marktes, bewegt und ‚spielt‘ mit den jeweils fremden Kräften. Das erinnert an das paulinische $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\grave{\eta}$ (vgl. 1. Kor. 7,29-32), das Gebrauchen, als gebrauche man nicht.¹²¹⁵

Eine Lebenskunst der Freiheit kann also nur eine taktische Lebenskunst des $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\grave{\eta}$ sein, eine eschatologisch gegründete Lebenskunst. Das Gebet ist dabei im Kontext der Pastoraltheologie der Schlüssel.¹²¹⁶ Es verweist auf ein Anderes, ein Gegen und verweist nicht nur auf es, sondern gründet in ihm, verbindet mit ihm.

9.4. Einwände gegen die pastorale Wesensbestimmung des pastor orans

Gegen diese Bestimmung des Pfarrberufes als pastor orans lassen sich zahlreiche Einwände erheben. Besonders der Vorwurf einer wirklichkeitsfernen Reduktion und die Fragen nach der Relevanz erscheinen berechtigt und naheliegend.

9.4.1. pastor orans - eine Reduktion der pastoralen Praxis?

Wird der Pfarrberuf als pastor orans normativ bestimmt, so ist die Kritik, dass das die Wirklichkeit nicht widerspiegelt, direkt vor Augen. Denn der Pfarrberuf, wie er empirisch gelebt wird, ist vielfältig: predigen, beerdigen, trauen, taufen, verwalten, unterrichten, unterhalten, leiten, organisieren, motivieren, schlichten, zuhören ... all das und noch viel mehr sind alltägliche Anforderungen und Erwartungen, mit denen jede Pfarrerin, jeder Pfarrer konfrontiert ist. Auch die Engführung auf den Gottesdienst als zentrale Praktik der Kirche und damit auch des Pfarrberufes lässt nach der Bedeutung und Gestaltung der anderen Arbeitsfelder fragen, vor allem, wenn diese sogenannte zentrale Praxis nur noch von einem Bruchteil der Gemeindeglieder besucht wird. Was ist mit Seelsorge? Was ist mit kirchlichem Unterricht? Was ist mit der Leitungsaufgabe? - um nur einige Felder zu nennen, die ausgeblendet zu sein scheinen.

Die Kritik in diese Fragen ist berechtigt. Ihr ist jedoch entgegenzuhalten, dass die hier vorgenommene normierende Fokussierung auf das Gebet vor allem eine orientierende Funktion hat. Die Engführung auf den Gottesdienst zur Eruierung der basalen pastoralen Praktiken bedeutet nicht die Negierung der anderen Arbeitsfelder, sondern eine theologische Gewichtung innerhalb der gesamten kirchlichen Praktiken. Und diese Gewichtung, den Gottesdienst als zentrale Wesensäußerung der Kirche zu sehen, zu der

Schwache muss unaufhörlich aus den Kräften Nutzen ziehen, die im fremd sind.“ (Michel de Certeau: Kunst des Handelns, Berlin 1988, S. 23)

¹²¹⁵ Vgl. 6.2.4.

¹²¹⁶ Johanna Breidenbach schlägt vor, die Taktiken, von denen de Certeau schreibt, als Gebet betrachten zu lernen und vielmehr noch das Gebet als eine Taktik. Vgl. Johanna Breidenbach: Das Gebet als metaphorischer Prozess, S. 190ff

alles andere hinführt oder aus der alles andere ausfließt, ist aus den oben genannten Gründen eine theologische Entscheidung.¹²¹⁷

Ebenso ist auch diese normative Fokussierung auf den pastor orans zu sehen. Das Gebet als Öffnung für die Gegenwart Gottes ist die zentrale Praxis aller pfarramtlichen Praktiken, zu der die anderen Praktiken und Aufgaben hinführen oder aus der sie folgen. Das hat Konsequenzen nicht nur im Blick auf die Art und Weise, wie diese anderen Praktiken und Aufgaben zu gestalten sind, sondern auch Folgen in der Gewichtung, was eventuell primär zu tun und was ebenso primär zu lassen wäre. Die immer wieder notwendigen Delegationen - auch struktureller Art - richten sich dann an der Zuordnung der Nähe oder Ferne zu dieser zentralen Aufgabe des Pfarrdienstes.

Besonders sei betont, dass diese Fokussierung auf eine Praxis, die unter dem Begriff Spiritualität zu fassen ist, nicht so verstanden werden darf, dass sich der pastorale Dienst und auch die Kirche allgemein, aus der Weltverantwortung zurück zieht in eine religiöse Nische. Im Gegenteil: Der Ansatz, der zu dieser Fokussierung geführt hat, war ja der Versuch, auf die lebensfeindlichen Einflüsse einer sich immer mehr ökonomisierenden Welt, einer immer stärkeren, gewinnorientierten Verwaltung der Welt, mit einer diesen gegenüber kritischen Grundhaltung zu antworten. Es gibt Opfer dieser gewinnorientierten Verwaltung. Damit meine ich nicht nur die Menschen, die unter den hier mit den Skizzen der Lebenswirklichkeiten beschriebenen Phänomenen leiden und teilweise zerbrechen, sondern auch die, die ihre Lebensgrundlagen verloren haben, die vor den Zerstörungen der Umwelt, Hunger und Elend, vor Konflikten, die häufig auch ökonomische Gründe haben, fliehen müssen. Die Migrationsbewegungen sind zu einem großen Teil auch als Folge der Dominanz neoliberaler Grundorientierungen zu sehen. Darüber hinaus ist auch die Umwelt selbst als ein Opfer dieser gewinnorientierten Verwaltung der Welt zu sehen.

Wenn aber eine Ekklesiologie und in ihrer Folge eine Pastoraltheologie eine kritische sein soll, kann sie sich nicht aus der Verantwortung für die Opfer dessen, dem sie sich gegenüber kritisch positioniert, entziehen. Beten und Tun des Gerechten, Tun der Liebe gehören untrennbar zusammen. Das Beten als Öffnen zu der Quelle aller Liebe hin führt zwangsläufig auch zur Öffnung zu den Anderen hin und dem Tun der Liebe.

Dietrich Bonhoeffer schreibt im Mai 1944 einen Brief zur Taufe seines Patensohns:

„In den überlieferten Worten und Handlungen ahnen wir etwas ganz Neues und Umwälzendes, ohne es noch fassen und aussprechen zu können. Das ist unsere eigene Schuld. Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihrer Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstummen und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: Im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und aus diesem Tun. Bis du groß bist, wird sich die Gestalt der Kirche sehr verändert haben. Die Umschmelzungen sind noch nicht zu Ende, und jeder Versuch, ihr vorzeitig zu neuer organisatorischer Machtentfaltung zu verhelfen, wird nur eine Verzögerung ihrer Umkehr und

¹²¹⁷ Zudem wurde ja oben kurz angedeutet, dass diese eruierten, basalen, pastoralen Praktiken sich auch, zumindest teilweise und vielleicht auch nur als verborgene Grundhaltung, in anderen Arbeitsfeldern als dem Gottesdienst finden lassen.

Läuterung sein. ... Es ist nicht unserer Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, dass sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein ... Bis dahin wird die Sache der Christen eine stille und verborgene sein; aber es wird Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten.“¹²¹⁸

Die Situation, in der Bonhoeffer damals diese Worte geschrieben hat, ist sicher kategorial anders, als die Situation, in der wir heute leben. Und doch klingen einige Worte so, als beschreibe er unsere Situation heute: Eine Kirche, die nur um ihre Selbsthaltung kämpft, als wäre sie Selbstzwecke – manchmal erscheint kirchliches Handeln und Leiten in unsere Zeit genau so – ein vielleicht allzu natürlicher Reflex in prekären Situationen. Dass kirchliche Worte kraftlos werden und verstummen ist eine poetische Beschreibung der Voraussetzung dessen, was heute Relevanzverlust genannt wird. Die Notwendigkeit, eine neue Sprache zu finden, ist auch aktuell immer wieder betont worden. Erik Flügge redet vom Jargon der Betroffenheit, an der die Kirche ‚verreckt‘ und Jan Feddersen und Philipp Gessler betiteln ihr Buch: ‚Phrase unser. Die blutleere Sprache der Kirche.‘¹²¹⁹ Und schließlich: Die Ahnung, dass nicht organisatorische Entfaltung von Macht hilfreich ist, ist auch in dieser Arbeit bedacht und begründet worden.

Die Worte Bonhoeffers scheinen also trotz der kategorialen Andersartigkeit seiner Situation und des zeitlichen Abstandes irgendwie doch sehr aktuell zu sein. Und seine Antwort unterstützt – noch einmal: auch wenn die Situation völlig anders ist – die hier gemachten Überlegungen und bindet sie gleichzeitig in die Tat der Liebe ein. Beten, Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit. Am Anfang steht das Beten und aus ihm folgt das Tun und alles ist eingezeichnet in einen eschatologischen Horizont, der Quelle der Hoffnung ist. Am Anfang steht die Öffnung dem gegenüber, der die Liebe ist. Aus dieser Öffnung fließt die Liebe auch zu denen, die der Tat der Gerechtigkeit und Liebe bedürfen und in allem wirkt das messianische Moment hinein. Es handelt sich also um eine Bewegung, ein Fließen vom Gebet zur Tat, oder vom Öffnen zum Ganz-Anderen hin zum Öffnen zu den Anderen hin. Die Tat der Liebe, die aus dieser Öffnung zu den Anderen folgt und diese schon selber ist, diese Tat führt auch wieder zurück zu dem Ursprung aller Liebe, führt wieder zurück zum Gebet. Und doch ist die eigentliche, wesentliche Bewegung die vom Beten zum Tun im Horizont des kommenden und gegenwärtigen Reich Gottes.

Und genau in diese Bewegung hinein ist der pastorale Dienst grundlegend einzuzeichnen.

Es stimmt jedoch sicher, dass eine solche Einzeichnung kein Spiegel der vorfindlichen Wirklichkeit ist. Die Bestimmung des pastoralen Dienstes als ‚pastor orans‘ ist eine normative theologische Bestimmung. Von daher ist die Kritik einer Wirklichkeitsferne – also eine empirisch begründete Kritik – völlig zutreffen und gleichzeitig letztlich nicht treffend. Denn: Obwohl dieser Kritik vollumfänglich zuzustimmen ist, führt sie dennoch nicht zu einer Infragestellung dieser theologischen Bestimmung, sondern zeigt das Desideratum an. Kritik an der theologischen Bestimmung kann nur theologisch erfolgen.¹²²⁰

¹²¹⁸ Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, München 1980¹¹, S. 152f

¹²¹⁹ Erik Flügge: Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt, München 2016⁵; Jan Feddersen, Philipp Gessler: Phrase unser. Die blutleere Sprache der Kirche, München 2020

¹²²⁰ ... und da sehe ich nicht viel, was mich von dieser getroffen Positionierung abrücken lassen könnte.

9.4.2. Zur Relevanz oder Irrelevanz des pastor orans

Eine andere empirische Wahrnehmung wirft jedoch eine zentrale Frage auf, die allerdings auch nicht so sehr als Kritik an dieser pastoraltheologischen Positionierung, sondern eher als ein Grundproblem von Kirche wahrzunehmen ist. Es ist die Frage der Relevanz. Die oben gemachten Gedanken zur Säkularisierung, die zentral auch den ungeheuren Relevanzverlust von Kirche in der Gesellschaft betrifft, lassen sich zuspitzen auf die Frage der Relevanz des kirchlichen Gottesdienstes oder auch des christlichen Gebets. Die Relevanz des Gebetes wurde oben schon unter Bezugnahme auf die 5. und 6. KMU benannt.¹²²¹ Die Relevanz des Gottesdienstes ist ebenso deutlich im Schwinden, wenn man von den sinkenden Besucherzahlen ausgeht.¹²²²

Es ist davon auszugehen, dass die Tendenz, unabhängig davon, wie man die Relevanz des Betens und des Gottesdienstes bemisst und bestimmt, deutlich eine abnehmende ist – vielleicht sogar stärker abnehmende als die anderer kirchlicher Angebote, die Geselligkeitsaspekte oder Unterhaltungswert bieten, also den Konsumerwartungshaltungen der Menschen eher entsprechen.

Wenn das aber so ist, wenn also Gottesdienst oder Gebet die Menschen immer weniger interessiert, ist es dann nicht ein fataler Fehlschluss, gerade darauf den Fokus aller kirchlicher und pastoraler Arbeit zu legen?

Diese Anfrage hat in der empirischen Wahrnehmung insofern eine theologische Komponente, da der intendierte Kommunikationsvorgang, in dem das Evangelium kommuniziert werden soll¹²²³, theologisch kritisch zu hinterfragen ist, wenn er nicht gelingt, wenn also in den genutzten Formen, immer weniger Menschen das Evangelium hören, empfangen, erleben möchte. Das mögliche Gegenargument, dass auch andere und gängige Formen und Vorschläge pastoraltheologischer Bestimmungen, auch die organisationstheoretisch begründeten, diesem Relevanzverlust scheinbar nichts entgegensetzen können, ist höchstens relativierend.

Hilfreicher erscheint mir das Argument, dass gerade eine kontrapunktische Setzung vielleicht ermöglicht, etwas anderes auszuprobieren. Folgt man dem hier gemachten Vorschlag, das Gebet als Öffnung als das zentrale Moment pastoraler Praxis zu bestimmen, und geht man davon aus, dass dieses eine Antwort auf die Fragen und Sehnsucht der Menschen bieten kann, dann gilt es nicht nur an vertrauten Formen festzuhalten, sondern neue – vielleicht auch vergessene alte – Formen des Gottesdienstes und des Gebetes und der Einübung ins Beten zu suchen und zu erproben. Das Beispiel Taizé, die kommunitäre Bewegung aus dem Burgund, ist ein ermutigendes Beispiel. Von dem im Zentrum stehenden, dreimal täglichen Gebet, geht eine immer noch ungebrochene Faszination von dieser Bewegung aus, die weltweit Menschen anspricht - gerade junge Menschen -, dass sie für eine Woche das Leben der Brüder dort teilen wollen.

¹²²¹ ... und auch relativiert, da diese Untersuchungen quantitative Untersuchungen sind, die nicht den Begriff des Gebetes näher bestimmen. Trotzdem ist von einer abnehmenden Relevanz des Betens im Bewusstsein der Menschen auszugehen.

¹²²² Auch hier ist allerdings relativierend zu fragen, ob die Relevanz des Gottesdienstes allein an den Teilnehmendenzahlen festgemacht werden kann, oder ob es nicht auch eine Relevanz des Gottesdienstes trotz der Nichtteilnahme gibt.

¹²²³ So ja die gängige Formulierung zur Bestimmung kirchlicher Arbeit. Vgl. Christian Grethlein: Praktische Theologie, Berlin 2012, S. 8ff

9.4.2.1. Stellvertretung und Symbol

Zwei weitere, oben angedeutete Gedanken seien in diesem Zusammenhang noch ausführlicher erwähnt. Der erste geht der Frage nach der Relevanz von Gottesdiensten auch für die Menschen, die nicht am Gottesdienst teilnehmen wollen, nach. Mit anderen Worten: Es geht um die Frage, ob Menschen die Feier des Gottesdienstes wichtig sein könnte trotz ihres Fernbleibens. Mit noch einmal anderen Worten: Ob es so etwas wie eine Stellvertretung des Betens und des Gottesdienstfeierns gibt.

Der Begriff der Stellvertretung tauchte im Zusammenhang der bisher gemachten Gedanken an verschiedenen Stellen auf. Es ging um die Stellvertretung im Sterben (Blanchot), um Liturgie als stellvertretenden Dienst und stellvertretendes Beten im Gottesdienst und um die symbolische und stellvertretende Rolle im Blick auf die Möglichkeit der Öffnung.

Was aber ist Stellvertretung?

Von der Wortbedeutung her kann in einer ersten Annäherung gesagt werden, dass Stellvertretung die Situation bezeichnet, in der ich für jemanden etwas mache oder tue, an seine *Stelle trete*, an der er hätte eigentlich stehen sollen, für ihn *eintrete* in die *Leerstelle*, die er aus welchen Gründen auch immer gesetzt hat. Ich *vertrete* ihn. Wesentlich ist das *für jemanden*.

Traditionsgeschichtlich ist die Frage nach der Stellvertretung eng mit der Frage nach dem Opfer verbunden. Stellvertretend wird der Sündenbock geopfert. Stellvertretend ist Christus gestorben, das Opfer am Kreuz. Bei aller Problematik dieser Verbindung ist das Verbindende vor allem auch dieses *für jemanden*. Für uns ist Christus gestorben. Für das Volk wird der Sündenbock geopfert.

Hier ist nicht der Raum ausführlich auf diese Verbindung und die Opferthematik einzugehen. Und doch scheint sinnvoll, um den Begriff der Stellvertretung fassen zu können, einen kurzen Blick darauf zu werfen, wie das Opfer verstanden werden kann. Das Opfer ist eine Gabe. Der, der opfert, gibt etwas – im ursprünglichen Geschehen in der Regel einem Gott. Er gibt etwas von sich, etwas, was er besitzt, was er geerntet hat. Häufig ist das Opfer mit Gewalt verbunden, einem Akt der Tötung, jedoch nicht zwangsläufig.¹²²⁴ Im Extremfall wird nicht nur ein Ding oder ein Besitz geopfert, gegeben, sondern der Opfernde gibt sich selbst in einem Selbstopfer. Er opfert sich auf. Gegeben wird das Opfer mit dem Ziel etwas zu erreichen, eine Gegengabe, z.B. eine Gunst und Wohlwollen des Gottes oder die Wiederherstellung einer intakten Beziehung zu dem Göttlichen. Es handelt sich also um einen Tausch - eine Art Handel – ‚do ut des‘.

Unter anderem an dieser Stelle setzt die Kritik an. Die Intention des Opfers, das wozu, ist zu hinterfragen. Dalferth unterscheidet zwischen dem egoistischen Opfer oder Selbstopfer, das gibt, um zu bekommen und dem altruistischen Opfer oder Selbstopfer, ein Geben ohne Zweck, allein aus Liebe.¹²²⁵ Die Liebe als Ursprung und Wesen der Gabe verändert das Geben des Opfers von einem Zwang und einem ökonomischen Mechanismus zu einer Handlung der Freiheit, die anders ist als die gängige Regelung der gewinnorientierten Verwaltung der Welt.

In der Gabe der Liebe ist nicht nur die Gabe eines Dings, eines Teils von dem Gebenden, sondern sie umfasst alles. Noch einmal seien die Worte von Martin Buber zitiert, der schreibt, dass „... das Gebet nicht in der Zeit ist, sondern die Zeit im Gebet, das Opfer

¹²²⁴ Vgl. Ingolf U. Dalferth: Umsonst, Tübingen 2011, S. 135ff

¹²²⁵ Vgl. ebd. S. 138ff

nicht im Raum, sondern der Raum im Opfer, und wer das Verhältnis umkehrt, hebt die Wirklichkeit auf...“.¹²²⁶

Es geht Buber hier nicht nur um die Zeit, die im Gebet ist – ein Gedanke, der oben in den Blick genommen wurden -, sondern es geht Buber auch um das Opfer, in dem der Raum ist. Wie im Gebet die ganze Zeit ist, so ist in der Gabe der Liebe alles, was im Raum ist - ja: was der Raum ist - enthalten. Liebe ist nicht dosiert, ist nicht zweckorientiert, Liebe ist Fülle, auch räumliche Fülle und Ganzheit.

Von diesem Gedanken aus ist die Stellvertretung hier zu verstehen. Das *für jemanden* ist hier nicht aus Zwang, ist nicht berechnend, ist nicht geteilt, sondern es ist aus Liebe, in Freiheit, umfassend. In der stellvertretenden Handlung ist der andere gegenwärtig, obwohl er nicht agiert, ja nicht einmal präsent sein muss. Die Stellvertreterin agiert für ihn, ja *ist* für ihn; nicht nur stellvertretende Praxis, sondern stellvertretendes Sein – aus Liebe, in Liebe.

So kann der Gebrauch des Begriffes ‚Stellvertretung‘ in den bisher gemachten Überlegungen verstanden werden:

Liturgie als stellvertretender Dienst und das stellvertretende Gebet in der Liturgie heißt, dass die Liturgin, dass der Beter handelt und betet für die, deren Handeln und Beten innerlich aktiv, äußerlich aber passiv ist. In dem oben skizzierten Ineinander des Verhältnisses von Aktivität und Passivität sind die, für die stellvertretend in der Liturgie agiert wird, sehr auf der Seite der Passivität – aber die Aktivität dessen, der stellvertretend handelt, ist eine Aktivität *für sie*, in die sie sich einstimmen können, um in der Grundhaltung der Passivität Empfangende zu werden. Die liturgische Stellvertretung öffnet einen Raum der Rezeption und einer gleichzeitig vertikalen und horizontalen Resonanz.

Dieses Handeln der Liturgin *für* die versammelte Gemeinde, ist zu bestimmen als ein Handeln aus Liebe – zweckfrei und ohne Erwartung einer Gegengabe (und sei es die Anerkennung und Wertschätzung der Qualität der Liturgin).

Radikaler und schwieriger ist die Stellvertretung im Sterben, von der Blanchot behauptet, dass sie die entscheidende Grundlage der Gemeinschaft ist. Im Sterben aber kann man nicht vertreten werden, zumindest nicht im engen Sinn des Wortes. Jeder der stirbt, kann sich nicht aus diesem Geschehen verabsentieren und es von einem anderen für sich geschehen lassen. Wie ist das also zu verstehen?

Zum einen ist denkbar, dass eine Selbstaufopferung bis in den Tod um des Lebens der anderen willen, diesen das Sterben zwar nicht erspart, denn jedes Leben stirbt, es aber verschiebt, verzögert, und so das Leben der Anderen in der konkreten Situation erhält. Dalferth schreibt: „Wer aus Nächstenliebe stirbt, tötet sich nicht, sondern liebt den, den Gott liebt, auch wenn er dabei sein Leben verliert.“¹²²⁷ Und: „Wer sein Leben aus Liebe verliert, gibt es nicht hin für andere, weder eigennützig noch uneigennützig. Er liebt den anderen – bis in den Tod.“¹²²⁸

Bei Blanchot scheint es anders zu sein: In seinen Gedanken ist der, der stirbt nicht der, der dem Sterbenden stellvertretend nahe ist, sondern der Sterbende selbst stirbt. Der, der ihm nach Blanchot ‚stellvertretend‘ nahe ist, lebt aber weiter, obwohl er den Tod des Sterbenden als seinen Tod in sich aufnimmt:

¹²²⁶ Martin Buber, *Ich und Du*, S. 13

¹²²⁷ Dalferth: *Umsonst*, S. 142

¹²²⁸ Ebd. S. 145

„... anwesend dem naheubleiben, der sich im Sterben endgültig entfernt, den Tod des Anderen auf mich zu nehmen als den einzigen Tod, der mich angeht, das ist es, was mich außer mich bringt und was die einzige Trennung ist, die mich in ihrer Unmöglichkeit dem Offenen einer Gemeinschaft öffnen könnte.“¹²²⁹

Er zitiert dann Bataille: „... ich verliere das Sprechen mit dir, ich sterbe mit dir ohne dich, ich lasse mich sterben an deiner Statt, ich empfangе diese Gabe eines Jenseits von dir und von mir.“¹²³⁰ Diese etwas verwirrende Formulierung - denn ‚ein Sterben an deiner Statt‘ an der Seite dessen der stirbt kann ja nicht bedeuten, dass dieser nicht stirbt - deutet an, dass dieses Geschehen der Stellvertretung im Sterben nur als ein Geschehen der Liebe verstanden werden kann, die den Strebenden nicht vor dem Tod bewahrt, aber die Nähe aus Liebe in der Stellvertretung den Sterbenden nicht alleine lässt und ihn in der Verabsentierung präsent hält in der liebenden Nähe. Die Liebe, die in der Stellvertretung im Sterben das Entscheidende zu sein scheint, schafft also auch eine Präsenz in der Verabsentierung des Sterbenden und darüber hinaus. Sie schafft eine Präsenz des Nicht-Präsenten.

Warum an dieser Stelle, in der es um die Frage nach der Relevanz einer Pastoraltheologie des ‚pastor orans‘ geht, diese Gedanken zur Stellvertretung?

Vielleicht gibt es auch in diesem Kontext so etwas wie eine solche Stellvertretung. Es stimmt, dass eine Pastoraltheologie, die den Fokus und das Wesen des Pfarrberufes im Gebet und im Gottesdienst sieht, irrelevant zu sein scheint, wenn empirisch der Gottesdienst kaum noch besucht wird.

Es gibt aber das Phänomen, dass vielen Menschen es wichtig ist, dass da eine Kirche ist, dass diese Kirche nicht leer steht, sondern dass in ihr Gottesdienste gefeiert werden, auch wenn sie selbst nicht mitfeiern möchten. Es scheint Menschen von Bedeutung zu sein, dass in unserer Gesellschaft spirituelles Leben Räume hat und findet, auch wenn sie nicht partizipieren und auch nicht partizipieren wollen. Vielleicht liegt das daran, dass eine Ahnung vorhanden ist, dass das, was da geschieht in diesen spirituellen Räumen und Praktiken auch für sie gut ist, wenn auch nur aus der Distanz. Mit anderen Worten: Vielleicht ist die Tatsache, dass an definierten Orten eine, wenn auch kleine Anzahl von Menschen, sich in Resonanzen einstimmen¹²³¹, die vor allem in der vertikalen Achse liegen, als eine Leerstelle, als eine Möglichkeit auch für die Menschen von Bedeutung ist, die selbst Schwierigkeiten mit Resonanzempfinden allgemein - und dem, der vertikalen Achse insbesondere - haben. Mit noch anderen Worten: Es ist ihnen von Bedeutung, dass stellvertretend für sie gebetet wird, Gottesdienst gefeiert wird.

Aber aus den oben gemachten Gedanken wird deutlich, dass auch die andere Seite eine Möglichkeit ist. Wenn stellvertretendes Handeln aus Liebe eine Präsenz des Nichtpräsenten ermöglicht, wie im Extrem der Stellvertretung im Sterben angedeutet, dann ist es vielleicht auch möglich, dass stellvertretendes Handeln aus Liebe im Gottesdienst eine Präsenz auch der Nichtpräsenten einschließt – konkret: all derer, die den Gottesdienst nicht besuchen wollen oder können. Präsent im Gottesdienst ist dann nicht nur die versammelte Gemeinde, sondern in dem stellvertretenden Feiern der Liebe der versammelten Gemeinde, alle, alles, die ganze Welt. Nicht das Gebet ist in der Zeit und nicht das Geben der Liebe im Raum, sondern die Zeit ist im Gebet und der Raum in der Gabe der Liebe.

¹²²⁹ Blanchot: Die uneingestehbare Gemeinschaft, S.21f.

¹²³⁰ Zitiert nach ebd. S. 22

¹²³¹ Vgl. Hartmut Rosa: Resonanzen. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016

Der Gottesdienst, das Gebet sind Symbole der Offenheit für das Ganz-Andere, zumindest für die Möglichkeit der Offenheit für das Ganz-Andere, an denen auch die partizipieren, die nicht partizipieren. Wenn das aber so wäre, dann wäre der pastor orans sehr relevant, gerade in einer säkularisierten Welt.

Um den zugegebenermaßen schwierigen und mit mancherlei Tradition behafteten Begriff der Stellvertretung zu vermeiden, könnte man auch von einer symbolischen Existenz des pastor orans sprechen – und damit den Akzent ein wenig verschieben. Wenn der Gottesdienst – ob gut besucht oder nicht -, wenn das Gebet - ob selber aktiv praktiziert oder nicht - Symbole der Öffnung und der Offenheit für das Ganz-Andere sind, dann sind es, so scheint es, auch die Räume, in denen sie geschehen und eben auch die Personen, die sie praktizieren.

Der Symbolcharakter der Räume und Gebäude, die symbolische Kraft von Kirchen scheint evident. Die Ausstrahlung, die von Kirchen ausgehen, die Atmosphären, die einen ergreifen, wenn man einen Kirchenraum betritt, haben ihre Kraft darin, dass in ihnen etwas symbolisiert ist, dass in ihnen Atmosphären wirken. Spuren eines ähnlichen Symbolcharakters, einer ähnlichen Verbindung zu besonderen Atmosphären finden sich immer noch im pastoralen Amt, so die Vermutung, und sie wären deutlicher, wenn dieses Amt als das Amt eines pastor orans verstanden wäre.

Allerdings ist auch der Begriff des Symbols alles andere als unproblematisch. Hier kann eine Diskussion des Symbolbegriffs nur rudimentär und skizzenartig erfolgen und auch nicht allgemein, sondern im Blick auf religiöse Symbole. Der eben angedeutete Zusammenhang von einer Kraft der Symbole, die wirkt, auch wenn Menschen nicht an ihnen partizipieren bzw. teilweise ein Verständnis von ihnen verloren gegangen ist, weist auf das zugrundeliegende Symbolverständnis von Paul Tillich. Tillich hat in zwei kurzen Texten, zwischen deren Verfassung mehr als 30 Jahre liegen¹²³², grundlegend sein Symbolverständnis erläutert. Wichtig in unserem Zusammenhang ist seine Beschreibung der Merkmale von Symbolen, besonders ihre Teilhabe an der Wirklichkeit dessen, was sie symbolisieren. 1928 schreibt er:

„Das dritte Merkmal des Symbols ist seine Selbstmächtigkeit. Sie besagt, dass das Symbol eine ihm selbst innewohnende Macht hat, die es von dem bloßen in sich ohnmächtigen Zeichen unterscheidet. Dieses Merkmal ist maßgebend für die Trennung von Zeichen und Symbol. Das Zeichen ist willkürlich austauschbar. Es hat keine Notwendigkeit, weil es keine innere Macht hat. Das Symbol hat Notwendigkeit. Es kann nicht ausgetauscht werden. Es kann nur verschwinden durch Verlust seiner inneren Mächtigkeit, durch Symbolverfall.“¹²³³

Ähnlich, aber etwas anders akzentuiert und anders gezählt, schreibt er 1960: „Das zweite Merkmal aller repräsentativen Symbole besteht darin, dass das Symbol an der Wirklichkeit dessen teilhat, auf das es hinweist. ... Es strahlt den Sinn und die Seinsmächtigkeit dieser Wirklichkeit aus.“¹²³⁴ Im ersten Band seiner Systematischen Theologie konkretisiert er diesen Gedanken dann im Blick auf religiöse Symbole:

¹²³² Paul Tillich: Das religiöse Symbol (1928), in: Ders.: Ausgewählte Texte. Herausgegeben von Christian Danz, Werner Schüßler, Erdmann Sturm, Berlin 2008, S. 183-196; und: Paul Tillich: Sinn und Recht religiöser Symbole (engl. 1960), in: Ders.: Symbol und Wirklichkeit, Göttingen 1986³, S. 3-12

¹²³³ Tillich: Das religiöse Symbol, S. 183

¹²³⁴ Tillich: Sinn und Recht religiöser Symbole, S. 4

„Besonders wichtig ist die Einsicht, dass Symbol und Zeichen grundsätzlich verschieden sind. Während Zeichen nicht notwendig verbunden sind mit dem, worauf es hindeutet, partizipiert das Symbol an der Wirklichkeit dessen, für das es Symbol ist. Ein Zeichen kann willkürlich vertauscht werden, je nach Zweckmäßigkeit, aber Symbole nicht. Ihre Gültigkeit ist abhängig von der Wechselbeziehung zwischen dem, was sie symbolisieren, und den Personen, die das Symbol aufnehmen. Darum kann das religiöse Symbol nur dann ein wahres Symbol sein, wenn es an der Mächtigkeit des Göttlichen partizipiert, auf das es hindeutet.“¹²³⁵

Diese ausführliche und vielleicht etwas redundant anmutende Zitierung erscheint hilfreich, um den zentralen Punkt der eigenen Wirkmächtigkeit der Symbole betonen.

Genau gegen diese Selbstmächtigkeit ist aus der Perspektive der Semiotik nicht unberechtigte Kritik erhoben worden. Meyer-Blank bringt die grundlegende Kritik auf den Punkt, dass bei Tillich ein zweistelliges Verständnis des Symbols zugrunde gelegt ist, was aber dem relationalen Geschehen letztlich nicht gerecht wird.

„Die Semiotik denkt *dreistellig* [kursiv im Original – wie auch im Folgenden, CE]. Der Mensch *sieht sich* (als Drittes) durch Zeichen (als Zweites) auf etwas Erstes (in diesem Fall: auf das für das Göttliche Stehende) *verwiesen*. Damit liegt der Fehler in Tillichs Theorie in der Zweistelligkeit: Das Symbol *steht* für das Göttliche (zweistellig), und der Mensch *stellt sich* (wiederum zweistellig) zum Symbol, um ebenfalls am Göttlichen partizipieren zu können. Eine doppelte ontologische Zweistelligkeit aber ist etwas grundsätzlich anderes als die semiotische Dreistelligkeit.“¹²³⁶

Für ihn ist aus der semiotischen Perspektive aber genau dieses Spiel zwischen den drei Stellen das Entscheidende, weil „... die Semiotik eine Verhältnis betrachtende und keine das Sein bestimmende, eine relationale und keine ontologische Theorie ist.“¹²³⁷ Eine zweistellige Bestimmung der Zeichenprozesse bedeutet für ihn eine problematische Reduktion:

„Aus der Dreistelligkeit folgt nämlich, dass die religiösen Zeichen nicht religiös sind, sondern religiös verwendet und interpretiert werden. Mit der relationalen Betrachtung als Spezifikum semiotischen Denkens kann somit der verengende Subjekt-Objekt-Gegensatz überwunden werden.“¹²³⁸

Dem kann nur zugestimmt werden, denn genau dieses öffnet Verstehens- und Interpretationsräume.

Trotzdem wäre es voreilig, aufgrund dieser berechtigten Kritik, Tillichs Ansatz völlig zu übergehen.

Zum einen betont Tillich auch den notwendig relationalen Aspekt im Verstehen und Sein von Symbolen. Zu dem oben zitierten Merkmal der Selbstmächtigkeit beziehungsweise

¹²³⁵ Tillich: Systematische Theologie, Bd. 1; S. 277

¹²³⁶ Michael Meyer-Blank: Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Rheinbach 2002², S. 26

¹²³⁷ Michael Meyer-Blank: Gottesdienstlehre, S.19

¹²³⁸ Ebd. S. 21

Teilhabewirklichkeit von Symbolen fügt er scheinbar etwas widersprüchlich das Merkmal der Anerkanntheit¹²³⁹ bzw. der notwendigen Akzeptanz¹²⁴⁰ durch die Gemeinschaft hinzu. Widersprüchlich erscheint es deshalb, weil Tillich auf der einen Seite betont, dass Symbole nicht erfunden werden können, nicht gemacht werden können, aber gleichzeitig darauf angewiesen sind, in einer Gemeinschaft anerkannt und akzeptiert zu sein. Symbole

„... können nicht willkürlich erfunden werden. Ihre Entstehung ist nicht wie die der bloßen Zeichen eine Sache der Zweckmäßigkeit oder Konvention. Bildlich gesprochen kann man daher sagen, dass Symbole geboren werden und sterben. Selbst wenn ein Symbol seine Entstehung der Erfindung eines Einzelnen (eines Künstlers oder eines Propheten) verdankt, so wird es zum Symbol doch erst dadurch, dass es unbewusst-bewusst von einer Gemeinschaft akzeptiert wird.“¹²⁴¹

Zum einen bedarf das Symbol also wie das Zeichen die Konvention einer Anerkennung, zum anderen aber gründet seine Entstehung anders als das Zeichen nicht in der Konvention, sondern in etwas anderem: in der Partizipation an der Mächtigkeit dessen, was es symbolisiert.¹²⁴²

Der relationale Aspekt wird von Tillich also nicht vernachlässigt, jedoch ergänzt durch eine Wirkmächtigkeit des Symbolisierten in das Symbol hinein. Das Symbol verweist nicht nur den Menschen auf das Verwiesene, wie es das Zeichen macht und so das Spiel zwischen den drei Stellen Signifikat, Referent und Signifikant konstituiert, sondern im Symbol (zumindest im religiösen Symbol) wirkt das Symbolisierte als aktiver (!) Mitspielern - an seiner Mächtigkeit teilgebend - auf das Spiel ein. Das Relationale des Zeichenprozesses wird im religiösen Symbol also um eine Dimension erweitert und nicht, wie die Kritik an Tillichs Verständnis nahelegt, zugunsten von etwas Ontologischen übersehen. Die ontologische Teilhabe des Symbols an der Wirklichkeit und Mächtigkeit des Symbolisierten ist Teil der Relation des Göttlichen und des Menschlichen. Die darin liegende Gefahr, dass nämlich das Symbol selbst als das erscheint, was es symbolisiert – oder zumindest als ein wesensmäßiger Teil davon - benennt Tillich als die Gefahr der Dämonisierung der Symbole. Wird das Symbol absolut gesetzt und der Verweischarakter negiert und verliert es seine Selbst-Negation, wird also Sinn und Macht bestimmter verweisender Bilder oder Zeichen absolut gesetzt, verliert das Symbol seinen Symbolcharakter und wird dämonisch.¹²⁴³

¹²³⁹ Vgl. Tillich: Das religiöse Symbol, S. 184

¹²⁴⁰ Vgl. Tillich: Sinn und Recht religiöser Symbole, S. 4f

¹²⁴¹ Ebd. S. 4

¹²⁴² Noch einmal sei auf das Zitat aus dem 1. Band seiner Systematischen Theologie verwiesen: „Ein Zeichen kann willkürlich vertauscht werden, je nach Zweckmäßigkeit, aber Symbole nicht. Ihre Gültigkeit ist abhängig von der Wechselbeziehung zwischen dem, was sie symbolisieren, und den Personen, die das Symbol aufnehmen. Darum kann das religiöse Symbol nur dann ein wahres Symbol sein, wenn es an der Mächtigkeit des Göttlichen partizipiert, auf das es hindeutet.“ Tillich: Systematische Theologie, Bd. 1; S. 277

¹²⁴³ Tillich schreibt: „Wenn wir Symbole gebrauchen, so lässt sich die Gefahr nicht vermeiden, dass das symbolische Material mit dem verwechselt wird, auf das es hinweist. Die religiöse Sprache nennt das Götzendienst. Dieser Begriff meint nicht das arrogante Urteil, mit dem sich eine Religion über die andere erhebt, sondern er meint die allen Religionen innewohnende Neigung, sich selbst in Macht und Sinn absolut zu setzen. ... Negativ kann man also sagen, dass ein religiöses Symbol um so wahrer ist, je mehr es der Verabsolutierung und der wörtlichen Interpretation widersteht und je zwingender es dadurch, dass es sich selbst negiert, über sich hinausweist auf das ‚Heilige-Selbst‘, die tiefste Mächtigkeit des Seins und Sinns.“ (Paul Tillich: Sinn und Recht religiöser Symbole, S. 10f)

Die wesenhafte Teilhabe des Symbols an der Wirklichkeit dessen, was sie symbolisiert – ist im religiösen Symbol demnach gebunden an die Selbstnegation des Symbols. Das ist ein wesentlicher Aspekt sowohl im Blick auf die Kompatibilität mit den Erkenntnissen der Semiotik als auch im Blick auf die Wirklichkeit der Kirche im säkularen Zeitalter und damit auf das pastorale Amt dieser Kirche.

Neben dieser Betonung des Relationalen, findet sich im Symbolverständnis Tillichs zum anderen ein Zugang zu einem hilfreichen Verstehen der empirisch nicht abweisbaren Tatsache, dass Zeichen unterschiedlich wirken – und das nicht nur aufgrund der Zuschreibungen der Referenten. Die von Tillich vorgenommene Differenzierung von Symbol und Zeichen kann zur Bezeichnung dieser Unterschiedlichkeit als begriffliches Instrument dienen, vor allem aber lässt sich durch seine Betonung der Teilhabe des Symbols an dem, auf was es weist, etwas verstehen, was für die Kirche in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft von großer Bedeutung zu sein scheint: die Möglichkeit einer symbolischen Existenz.

Zeichen wirken unterschiedlich, sie verweisen unterschiedlich. Die Art des ‚Verwiesenwerdens‘ des Menschen durch die Zeichen unterscheidet sich – zum einen auch durch das, auf das Verwiesen wird, zum anderen aber auch dadurch, wie das Zeichen verweist und zum dritten dann auch, mit welcher Erwartung und Wahrnehmung des Zeichens dieses durch den Menschen empfangen wird.

Dass z.B. einer Kirche - als Gebäude - eine andere Verweisung innewohnt als z.B. ein Straßenschild, liegt zu einem nicht unerheblichen Teil daran, dass das Schild auf einen Paragraphen der Straßenverkehrsordnung verweist, die Kirche aber auf das, was uns letztlich angeht und wesentlich unbedingt ist. Das Straßenschild wäre in der Begrifflichkeit Tillichs ein Zeichen, das eigentlich willkürlich austauschbar ist, wenn ein Gesetzgeber das denn initiieren wollte und die Gesellschaft diese Änderung erlernen würde. Das Gebäude der Kirche dagegen wäre ein Symbol, das nicht willkürlich austauschbar ist, das nicht von einer Kirchenleitung einfach geändert und ersetzt werden könnte. Die Art des Gebäudes ist dabei das nach außen sichtbare Zeichen, das natürlich geändert werden kann und ja auch in der architektonischen Vielfalt der faktischen Kirchengebäude scheinbar unendlich verändert wurde. Wesentlich für das Symbol ist aber nicht die Architektur des Gebäudes, sondern die Nutzung, die sozialen Praktiken der Öffnung, die in dem Gebäude stattgefunden haben und stattfinden. Diese wiederum lassen sich zwar auch durch leitende Entschlüsse in Formen ändern, nicht aber in ihrem Wesen als Öffnung.¹²⁴⁴

Wesentlicher aber noch als dieser Zusammenhang von dem Symbolisierten und der Art der Verweisung, erscheint mir die Frage nach dem Wie der Verweisung. Wie verweist als Beispiel wieder ein Straßenschild und wie, um auch bei diesem Beispiel zu bleiben, ein Kirchengebäude.

Zur Fassung dieser Unterscheidung bietet sich meiner Meinung nach wieder der Begriff der Atmosphäre an. Straßenschilder verweisen im Wesentlichen nicht durch Atmosphären, sondern durch eine sachliche, kognitiv zu erfassende Information. Kirchengebäude dagegen verweisen wesentlich durch Atmosphären, die zu einem nicht unerheblichen Teil kognitiv nicht zu erfassen sind. Es geht um Erfahrungen, die mit den Symbolen verknüpft werden, um Gefühle im Raum, sei es im Erleben einer religiösen sozialen Praxis, sei es in

¹²⁴⁴ Allein dieser – wie ich finde – einsichtige Zusammenhang von der Art der Verweisung und dem, auf das Verwiesen wird, rechtfertigt schon, von einer Teilhabe an der Wirklichkeit des Zeichens oder Symbols zu reden, an dem, worauf es verweist.

den Spuren der Erinnerung eines solchen Erlebens oder sei es in den Spuren der Hoffnung, dass die mit den Symbolen und Atmosphären Öffnungen möglich sein könnten.

Versteht man mit Gernot Böhme unter Atmosphären das ‚Zwischen‘ zwischen ‚Umgebungsqualitäten und menschlichem Befinden‘¹²⁴⁵, dann ist für die Erfahrung einer Atmosphäre immer eine Wahrnehmung einer solchen Umgebungsqualität notwendig, also eine gegenwärtige Präsenz des Empfangenden in dem Raum, in dem diese Umgebungsqualität gegeben ist und eine Präsenz dessen, was diese Umgebungsqualität erzeugt. Symbole können zum einen Teil der Erzeugung dieser Umgebungsqualität sein – also Teil der Atmosphäre, zum anderen aber auch, wie mir scheint, Erinnerungen an und Hoffnungen auf solche Umgebungsqualitäten evozieren – also Spur einer solchen Atmosphäre.

Vielleicht ist die Verbindung der Gedanken über Atmosphären, wie sie vor allem Gernot Böhme, Herrmann Schmitz und Hans Ulrich Gumbrecht¹²⁴⁶ vertreten, mit den Fragen der Semiotik und Symboltheorie, eine Möglichkeit die Unterschiedlichkeit der Wirkungen von Zeichen und Symbolen zu erfassen. Ein Symbol könnte dann verstanden werden als ein Zeichen, das untrennbar mit Atmosphären verbunden wird, während ein Zeichen – im Verständnis Tillichs – diese Verbindung nicht hat. Im oben beispielhaft benutzten Vergleich: Ein Straßenschild hat keine Aura, keine Atmosphäre, die von ihm ausgeht - eine Kirche dagegen schon.

Die Atmosphären, die mit religiösen Symbolen verbunden sind, sind Atmosphären des Heiligen.

Tillich schreibt:

„Religiöse Symbole vermitteln durch ihre Teilhabe am Heiligen die Erfahrung des Heiligen an Dingen, Personen und Ereignissen. In der Begegnung mit heiligen Orten, heiligen Zeiten, heiligen Personen und heiligen Bildern erfährt der Mensch etwas von dem Heiligen selbst – eine Erfahrung, die durch keine Erkenntnis vermittelt philosophischer oder theologischer Begriffe ersetzt werden kann.“¹²⁴⁷

Die Erfahrungen solcher Begegnungen, wie aber auch die Erinnerungen an solche Begegnungen und die Hoffnung auf solche Begegnungen - oder die Möglichkeit auf solche Begegnungen - sind mit den religiösen Symbolen verbunden, so dass die beidseitige Präsenz in den Begegnungen auch in der Form der Absenz bewahrt bleibt. Symbole, so kann man dann sagen, konservieren etwas, oder besser: halten offen für etwas: für die Möglichkeit einer Präsenz auch in der Absenz.

Und das gilt auch für das Heilige, auf das religiöse Symbole verweisen. Erinnert sei an die Überlegungen zum Namen Gottes und zur Gabe, die nie eine Habe sein kann, also an die Präsenz Gottes in seiner Verabsentierung, seine Gegenwart in seinem Entzug. Vielleicht gilt das aber auch für die andere Seite, also die, in deren Befinden das Erleben der Begegnungen nachklingt, die das Widerfarnis einer Gegenwart erlebt haben. Das würde bedeuten können, dass auch in dem Fall der Nicht-Teilnahme an den Inszenierungen religiöser Symbole, diese Symbole – oder: das Symbol ihrer Inszenierung - eine

¹²⁴⁵ Vgl. Gernot Böhme: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Berlin 2014², S. 22f: „Die dabei entstehende neue Ästhetik hat es mit der Beziehung von Umgebungsqualitäten und menschlichem Befinden zu tun. Dieses Und, dieses zwischen beidem, dasjenige, wodurch Umgebungsqualitäten und Befinden aufeinander bezogen sind, das sind die Atmosphären.“

¹²⁴⁶ Vgl. u.a.: Gernot Böhme: *Atmosphären*; Herrmann Schmidt: *Der Unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 2007; Hans Ulrich Gumbrecht: *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*, München 2011

¹²⁴⁷ Ebd. S. 5

Wirkmacht auf die Menschen haben können, die nicht gegenwärtig, sind. Mit anderen Worten: Der Gottesdienst, die sozialen Praktiken des Gebetes, die Haltung und Praxis der Öffnung zum Heiligen hin, haben in den Symbolen eine potentielle Wirkung auch im Blick auf die abwesenden Menschen, eine symbolische Wirkung – in den Spuren der Erinnerung oder den Spuren der Hoffnung.

Wenn das, zumindest im Ansatz, zutreffend sein sollte, dann hängt aber die Kraft dieser Wirkung – daher potentielle Wirkung – zum einen davon ab, dass die Menschen, die nicht partizipieren, diesen Symbolen gegenüber offen sind, indem sie entweder Erinnerungspuren in sich tragen oder die Hoffnung auf die Möglichkeit, dass das, was die anderen – und seien es noch so wenige – da feiern, Wirklichkeit sein könnte. Mit anderen Worten: Diese Spur der Hoffnung ist die Sehnsucht nach der Möglichkeit, dass das, was die Christen glauben und feiernd praktizieren, wahr ist: Die Öffnung zu einem Gott, der gegenwärtig ist, der sich in Christus offenbart hat, der die Liebe ist. Zum anderen hängt aber die Kraft dieser Wirkung dann auch davon ab, dass diese Symbole genau so gelebt werden, dass die Kirche zentral der Raum bleibt oder wird, in dem diese Öffnung praktiziert wird und das auch erkennbar ist. Und entsprechend: Dass auch das kirchliche, pastorale Amt als ein Amt gelebt wird, in dem zentral diese Öffnung gelebt und zu ihr angeleitet wird, als pastor orans.

Geht die Offenheit der Menschen für die Möglichkeit der Wirklichkeit dessen, zu dem die Öffnung hin erfolgt, verloren – stirbt das religiöse Symbol, wie Tillich es ausdrückt. Und das geschieht unter anderem auch dann, wenn das religiöse Symbol nicht mehr gelebt wird, und sei es auch nur von einer winzigen Minderheit. Das Leben der religiösen Symbole, so die hier vertretene These, geschieht aber vor allem und zentral in Praktiken der Öffnung zu dem hin, auf das die religiösen Symbole verweisen und an dessen Wirklichkeit sie teilhaben.

9.4.2.2. Verweilende und Suchende

Der zweite Gedanke, der die Relevanz des Ansatzes des pastor orans deutlich machen könnte, knüpft an die Überlegungen Charles Taylors zur Säkularisierung an, die oben kurz dargestellt wurden.¹²⁴⁸

Der immanente Rahmen, das Bild, das uns gefangen hält (Wittgenstein), ermöglicht nach Taylor beides, offene oder geschlossene Weltstrukturen anzunehmen. Le „...désir d'éternité – die Sehnsucht nach einer über das Immanente hinausgehende Transformationsperspektive...“¹²⁴⁹ – ist nach Taylor „... auch in der Moderne eine starke, unabhängige Quelle der Motivation...“¹²⁵⁰. Aus dieser Sehnsucht wächst nach Taylor eine ‚Spiritualität der Suche‘¹²⁵¹ und er sieht die Zukunft der Religion im nordatlantischen Raum zum einem Teil abhängig, „... von den feindseligen, gleichgültigen oder (hoffentlich) symbiotischen Beziehungen, die zwischen Formen der Suche und Zentren der traditionellen religiösen Autoritäten entstehen werden, ... von den Beziehungen zwischen Verweilenden und Suchenden.“¹²⁵² Mit anderen Worten: Die Sehnsucht nach einer Öffnung (und die daraus folgende, oft unbestimmte Suche nach Formen solcher

¹²⁴⁸ Vgl. 2.1.9.

¹²⁴⁹ Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, S. 887

¹²⁵⁰ Ebd.

¹²⁵¹ Vgl. ebd. S. 891

¹²⁵² Ebd.

Öffnungen) und die traditionellen Formen und Strukturen von Religion sollten im Idealfall symbiotisch, einander bereichernd, korrigierend, ergänzend zu einer Vielfalt von Praktiken der Öffnung führen – noch einmal idealerweise: auch innerhalb von Kirche.

Solche Praktiken der Öffnung können nach dem hier Dargelegten, als Praktiken des Betens verstanden werden. Aufgabe wäre also, gottesdienstliche Formen zu finden, Gebetsformen zu finden, die offen sind für eine ‚Spiritualität der Suche‘. Zum einen führt diese Aufgabe zu einer Offenheit, auch die traditionellen Wege zu verlassen und Neues auszuprobieren. Zum anderen aber führt diese Aufgabe dazu, auch anders das Traditionelle wahrzunehmen. Michael Meyer-Blank hat in dem Aufsatz ‚Raum des Unbekannten‘¹²⁵³ deutlich gemacht, dass der eigentlich so vertraut erscheinenden Raum der Liturgie im Wesentlichen ein Raum des Unbekannten und Unbestimmten ist, und zwar deshalb, weil die Struktur des Glaubens die eines Nicht-Habens ist.¹²⁵⁴ Auf diese Grundstruktur wurde hier bereits mehrfach verwiesen: Gottes Präsenz ist nicht in Besitz zu nehmen. Das munus der Kirche ist kein Haben, sondern eine Leerstelle, die gleichzeitig seine Gegenwart beinhaltet oder verheißt. In den Worten Meyer-Blanks: „Das sich Zeigende zeigt sich im Sich-Zeigen als das dem Menschen Entzogene.“¹²⁵⁵ Daraus folgt, dass „Liturgie ... als eine performative Umgangsweise mit dem Unbekannten und Unbestimmten ...“¹²⁵⁶ erfasst werden kann.

„Unbestimmtheit ist ein zentrales Kennzeichen von Religion und damit auch von Ritual und Liturgie. Die Religion dient dazu, das nicht Bestimmbare zugleich darzustellen und als prinzipiell nicht bestimmbar festzuhalten. Das Unaussprechliche soll unaussprechlich bleiben, aber so, dass man ihm Ausdruck verleiht...“¹²⁵⁷.

Das Unbestimmte ist laut Meyer-Blank aber auch ein hilfreicher Begriff, um Konfessionslosigkeit in ihrer pluralen Phänomengestalt zu begreifen.¹²⁵⁸ Wird der Gottesdienst begriffen als wesentlich durch das Unbestimmte bestimmt, dann öffnet das ihn – zumindest theoretisch – auch für die, die sich selber als religiös zu unbestimmt beschreiben, dass sie sich keiner Konfession zugehörig fühlen. Die entsprechende Grundhaltung der Liturgie und des Gottesdienstes wäre die „... Haltung des Staunens und des Fragens ...“.¹²⁵⁹

Neben dieser expressiven Funktion für das Unbestimmte sieht Meyer-Blank jedoch auch die transformierende Funktion der Liturgie, die neben dem Fragenden und Staunenden eben auch etwas Tröstendes und Befreiendes hat. Er versteht Liturgie – wiederum ganz im Einklang mit den hier vorgetragenen Gedanken – als Gebet: „Dennoch ist die Liturgie primär Gebet, Einsetzung in ein von Gott bestimmtes Verhältnis.“¹²⁶⁰ Gebet wird hier aus der Perspektive der Verhältnisstruktur gesehen, um ausdrücken zu können, dass damit der Mensch in ein anders Selbstverhältnis und -verständnis gesetzt wird. Er fährt fort: „Für den Menschen, speziell aber für den spätmodernen, sich selbst optimierenden Menschen, gibt es keine grundsätzlich transformierendere Vorstellung als diese.“¹²⁶¹

¹²⁵³ Michael Meyer-Blank: Raum des Unbekannten. Gottesdienst, Konfession und Konfessionslosigkeit, in: Alexander Deeg, Christian Lehnert (Hg.): Nach der Volkskirche. Gottesdienste im konfessionslosen Raum, Leipzig 2017, S. 25-36

¹²⁵⁴ Ebd. S. 27

¹²⁵⁵ Ebd. S. 28

¹²⁵⁶ Ebd. S. 31

¹²⁵⁷ Ebd.

¹²⁵⁸ Vgl. ebd. S. 30

¹²⁵⁹ Ebd. S. 32

¹²⁶⁰ Ebd. S. 34

¹²⁶¹ Ebd.

Im Anschluss an diese Gedanken kann gesagt werden, dass das Gebet als Öffnung beides vermag: Zum einen in der Haltung der Unbestimmtheit und Offenheit sich dem hinzuhalten, der selbst nicht bestimmbar ist – und so eine Praxis der Spiritualität der Suche zu sein. Zum anderen aber geschieht es in dieser Praxis, dass der und die Betende sich selbst in ein aktivisch-passives Verhältnis der Empfangenden im Gegenüber zu dem ganz Anderen setzt. Darin liegen transformierende Kräfte des Gebets.

Die Relevanz einer solchen Praxis und damit die Relevanz eines Verständnisses des kirchlichen Amtes als *pastor orans* ist deutlich geworden.

Der Blick auf die Situation der Unbestimmtheit der kirchlich nicht gebundenen Menschen - oder auch vieler kirchlich *noch* gebundenen Menschen - führt zu einem weiteren Punkt. Ein wesentlicher Grundzug der hier gemachten pastoraltheologischen Überlegungen ist, die Untrennbarkeit von Pastoraltheologie und Ekklesiologie zu betonen, von Pfarramt und Kirche. Das Phänomen des ‚believing without belonging‘ – also einen Glauben oder zumindest eine religiöse Offenheit zu haben aber eben trotzdem aus der Kirche auszutreten und sich keiner Religionsgemeinschaft zuzuordnen - ist sehr verbreitet. In der pastoralen Praxis sind Begegnungen, in denen Menschen von ihrem Austritt erzählen um – authentisch – zu betonen, dass sie doch an Gott glauben, häufig. Das Problem scheint nicht der Glaube, sondern die Kirche zu sein, nicht die Religion, sondern die verfasste Form der Religion, nicht das Christentum, sondern die Organisation des Christentums.

Mit Taylor lässt sich wohl einer der Gründe für dieses Phänomen in der Nomolatrie auch kirchlicher Organisation finden.¹²⁶² Aus den oben gemachten Überlegungen wird auch deutlich, dass die Orientierungen an den herrschenden Gesetzen des Marktes unter Ausblendung oder Umfunktionierung der Theologie zu ‚ornamentalem Beiwerk‘, das nicht der Orientierung, sondern der Legitimierung neoliberaler Orientierung dient, auch ihr Teil zu diesem Problem beiträgt.

Wenn das aber stimmt und in der Folge davon spirituelles Leben einen gewissen Abstand zu der organisierten Form der Konfessionen sucht¹²⁶³, dann ist der Pfarrdienst als Dienst der Organisation Kirche, ein von ihr ermöglichter, ein von ihr geförderter, ein von ihr untrennbarer aber auch ein von ihr belasteter Dienst.

Das hier skizzierte Verständnis des *pastor orans* ist ein wesentlich immer auch organisationskritisches Verständnis, insofern, dass die Organisation von Kirche von ihm und durch ihn immer wieder kritisch und theologisch (!) hinterfragt wird, ob die Art und Weise der Organisation der Funktion der Öffnung dient, oder sie erschwert oder hemmt oder gar verhindert und spirituelle Nivellierung begünstigt.¹²⁶⁴ Beides, die untrennbare Verwurzelung in der Kirche, die den pastoralen Beruf trägt, fördert, bedingt und die gleichzeitig notwendig kritische Distanz dieses pastoralen Berufes zu der Kirche zeichnen eine Spannung in die pastorale Existenz, die belastend aber auch für beide Seiten fruchtbar sein kann.

Der pastorale Dienst, verstanden als *pastor orans*, ist von hoher - auch ekklesiologischer - Relevanz. Als Brückenbauer zwischen den ‚Suchenden‘ und den ‚Verweilenden‘¹²⁶⁵, weil

¹²⁶² Vgl. Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, S. 1173

¹²⁶³ Vgl. ebd., S. 895

¹²⁶⁴ Vgl. ebd., S. 1173

¹²⁶⁵ Vgl. ebd., S. 891

er selbst gleichzeitig Suchender und Verweilender ist, öffnet er Räume von neuen Wegen der Öffnung und begeht alte Wege der Öffnung.

Als Theologe oder Theologin zeichnet er in die Herrschaft einer reinen und absoluten Immanenz einen offenen Horizont der Transzendenz für die, die in dieser Transzendenzoffenheit eine – wenn auch provisorische und vorläufige - Heimat gefunden haben wie auch für die, die diese Heimat in einer *désir d'éternité* suchen.

Pastor Orans – eine theologische Bestimmung! It's the theology, stupid!

9.5. pastor orans und das Priestertum aller Gläubigen

Im Laufe dieser Arbeit wurde herausgearbeitet und betont, dass der Beruf des Pfarrers und der Pfarrerin ein besonderer Beruf ist. Der Pfarrer ist anders. Die Pfarrerin ist anders. Anders anders.

Es ist eine besondere Profession, eine besondere Aufgabe, die sich nicht einfach in einen Ämter-Mix der kirchlichen Berufe einordnen lässt, da sie eine zentrale Rolle im Rahmen der Kirche aber auch im Rahmen eines Christentums als Lebensform spielt. Diese Aufgabe ist verbunden mit einer bestimmten Art von Macht.

Diese Beschreibungen und Bestimmungen sind nicht ungefährlich, da sie wie eine Legitimation einer neu zu begründenden Pastoralmacht erscheinen. Dominanz, ja pfarrherrliche Herrschaft ließe sich so fundieren.

Dem ist aber entschieden zu wehren. Pfarrherrlichkeit gab und gibt es genug in der Kirche. Das ‚Von-oben-herab‘, das immer schon ‚Besser-wissen‘, der Machtmissbrauch durch Kirche und Pfarrherren und ‚Pfarrherrinnen‘ – all das ist nicht mehr zu ertragen und widerspricht zutiefst dem christlichen Glauben.

Wie aber passt das zusammen mit der Betonung der Andersartigkeit, ja Besonderheit des Pfarrberufes, und der in dieser Besonderheit wurzelnden Zuschreibung von Macht?

Ich möchte an die oben getroffene Unterscheidung von Macht und Herrschaft erinnern: Das Spiel der Macht ist überall. Befindet sich die Macht im Spiel und Fluss zwischen gleichberechtigten Partnerinnen, ist sie produktiv und lebensförderlich. Sie ist durchaus nicht gleich verteilt aber erstarrt nicht zur Herrschaft der einen über die anderen. Verhärtet sich aber die Macht zur Herrschaft, macht sie unfrei und wird lebenshinderlich.¹²⁶⁶ Paulus sieht diese Gefahr und begegnet ihr, indem er die Macht mit der Liebe verbindet, die immer wieder in das Dienen führt und so gegen die ‚Herrschaft über‘ ein ‚Ermächtigung von‘ setzt und genau so das freie Spiel der Macht in Gang hält. Der paulinische Komparativ wird in der Umwertung der Werte nicht negiert, aber vor der Gefahr der Herrschaft geschützt.¹²⁶⁷

¹²⁶⁶ Vgl. 5.2.2.

¹²⁶⁷ Vgl. 5.2.5.

Das Festhalten und Betonen des Besonderen scheint aber trotzdem im Widerspruch zu stehen zum einen zum Gedanken des Priestertums aller Gläubigen, zum anderen aber auch zu der Wesensbestimmung des *pastor orans*. Denn das Gebet ist sicher etwas, was nicht an eine Berufsgruppe gebunden werden kann. Es ist als Öffnung Grund und Wesen jeder Form des Glaubens und damit allgemein. Wie kann also eine solche ‚allgemeine‘ Wesensbestimmung des Pfarramtes mit einer gleichzeitigen Betonung der Besonderheit des Pfarramtes zusammengedacht werden. Oder, mit anderen Worten: Wie ist das Verhältnis eines ‚*pastor orans*‘ zum allgemeinen Priestertum? Oder, mit noch anderen Worten: Was ist das Besondere am Pfarrdienst?

Und noch einmal: It's the theology, stupid!

Der Pfarrer oder die Pfarrerin ist anders und besonders, nicht weil sie eine besondere Würde hat, die über die Würde der anderen im allgemeinen Priestertum herausragen würde. ‚Hochwürden‘ sind alle, da allen Priesterinnen und Priestern dieses allgemeinen Priestertums eine unfassbar hohe Würde von Gott verliehen wurde.

Die Pfarrerin oder der Pfarrer ist auch nicht anders, weil sie oder er einen besonderen Zugang, eine besondere Innigkeit der Beziehung zu Gott oder eine besondere Frömmigkeit hat. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen betont, dass alle einen direkten Zugang zu Gott haben (können) und niemand auf besondere klerikale Mittler angewiesen ist.

Die Besonderheit des besonderen pastoralen Amtes innerhalb des allgemeinen Priestertums gründet allein in der theologischen Ausbildung und der Berufung zum öffentlichen Dienst. Allein die Öffentlichkeit, in die er berufen ist, exponiert dieses Amt im allgemeinen Priestertum und allein das theologische Studium qualifiziert dieses Amt im allgemeinen Priestertum.

Auch andere kirchliche Berufe sind mit der Öffentlichkeit verbunden (Kantorin, Diakon, Jugendleiterin ...), so dass die hier betonte Besonderheit vor allem in der theologischen Qualifikation, die den öffentlichen Auftrag in meinem Verständnis gründet, liegt. Als *Theologin und Theologe* ist der *pastor orans* beauftragt zum öffentlichen Dienst und hierin liegt das Andere der Andersartigkeit des Pfarrers, der Pfarrerin.

Aber auch das ist missverständlich. Denn: Was ist Theologie?

Im bisherigen Verlauf ist immer wieder auf die Bedeutung und Wichtigkeit der Theologie hingewiesen worden, ohne das explizit bedacht wurde, was denn diese eigentlich ist.

Sie erschien bisher als etwas, das zum einen mit einer besonderen, anderen, weiteren Form der Wahrnehmung der Wirklichkeit verbunden ist, als das eine rein empirische Erfassung der Wirklichkeit vermag. Das Stichwort ‚empirische Leerstelle‘ sei hier genannt.

Zum anderen aber erschien die Theologie verbunden mit bestimmten Inhalten, Lehren, Narrationen. Besonders bei den Gedanken zu ‚Geistgemeinschaft‘, ‚Heilige Schrift‘ und ‚Eschatologie‘ wurde dieser Zusammenhang deutlich.

An dieser Stelle der Arbeit ist nun wichtig, genauer in den Blick zu nehmen, was denn unter dem Begriff ‚Theologie‘ überhaupt zu verstehen ist, um zu schauen, wie diese Andersartigkeit des Pfarramtes, die in eben dieser theologischen Qualifikation liegt, mit dem Priestertum aller Gläubigen zusammengedacht werden kann.

Hilfreich erscheinen mir die Differenzierungen, die Gerhard Marcel Martin vornimmt.¹²⁶⁸ Ausgehend von seinen Überlegungen seien 4 Punkte benannt, die wichtig zu sein scheinen

¹²⁶⁸ Vgl. Gerhard Marcel Martin: Was es heißt: Theologie treiben, Stuttgart 2005. Vergleiche zum Folgenden

in der Verhältnisbestimmung des pastor orans zu dem allmeinen Priestertum der Gläubigen.

1. Gerhard Marcel Martin redet von ‚Theologie treiben‘ um deutlich zu markieren, dass Theologie nicht als ein Lehrgebäude oder eine Summe von Lehrgebäuden zu verstehen ist, sondern als ein Geschehen, eine Dynamik, ein Handeln.¹²⁶⁹

Theologie ist nicht zu reduzieren auf ein Produkt, eine Sammlung von Lehren oder Ähnliches, sondern sie ist ein Prozess, eine Aktivität, die aber auch durchaus passive Züge haben kann. So wie das Gebet zu sehen ist als ein Prozess, eine passive Aktivität oder eine aktive Passivität, in jedem Fall ein Geschehen, so ist auch das ‚Theologietreiben‘ des pastor orans aber auch darüber hinaus, das ‚Theologietreiben‘ aller, ein solches Geschehen.

2. Dann unterscheidet Martin verschiedene Felder, in denen Theologie getrieben wird. Er nennt 4 Felder, wobei eins seiner Meinung nach in zwei Bereiche unterteilt werden muss: Zum einen sieht er Schleiermacher folgend die Felder des darstellenden und wirksamen Handelns als Bereiche oder Felder des theologischen Handelns. Zur pointierten Beschreibung dieser beiden Bereiche zitiert er den Titel einer Schrift von Frère Roger: Kampf und Kontemplation. Die Feier des Glaubens und das ethische, gesellschaftliche Engagement sind untrennbare Pole und Felder theologischer Arbeit.¹²⁷⁰

Daneben oder besser: darin verwoben, „quer zu diesen polaren Feldern“¹²⁷¹ stehend, sieht er die ebenfalls polaren Felder der religiösen Erfahrung und des religiösen Wissens. Dieses letzte Feld, das des religiösen Wissens, unterteilt er noch einmal in implizites Wissen, das in allen anderen Feldern des theologischen Treibens eben implizit vorhanden ist und das explizite Wissen, das in Überlieferungen und Lehre zu finden ist, das reflektiert und reflektiert werden kann.¹²⁷²

Diese zweite Unterscheidung (oder Unterscheidungen) zwischen der religiösen Erfahrung, dem impliziten und dem expliziten Wissen, erscheint hier im Blick auf die pastoraltheologische Fragestellung besonders hilfreich.

Menschen machen Erfahrungen. Oder besser und genauer mit Hilfe der oben getroffenen Differenzierung der Begriffe Erlebnis und Erfahrung: Menschen erleben etwas und im Prozess der Verarbeitung dieser Erlebnisse integrieren sie diese in ihre Selbstnarrationen zu einer Erfahrungen.¹²⁷³

Und genau an dieser Stelle, sozusagen in dem Übergang von Erlebnis zur Erfahrung, in der ‚Anverwandlung‘ des Erlebten, ist meines Erachtens die Theologie als explizites Wissen von zentraler Bedeutung. Und genau an dieser Stelle, an keiner anderen Stelle, in keinem

auch: Sabrina Müller: Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments, Zürich 2019. Auch wenn Müller andere Begriffe benutzt, sehe inhaltlich ich eine große Nähe zu den hier gemachten, den Begrifflichkeiten Martins folgenden Ausführungen.

¹²⁶⁹ Vgl. Gerhard Marcel Martin: Was es heißt: Theologie treiben, S. 9f

¹²⁷⁰ Vgl. ebd. S. 11. Vgl. auch 8.1.

¹²⁷¹ Ebd.

¹²⁷² Ebd. S. 12f

¹²⁷³ Vgl. 2.1.1. Noch einmal sei Rosa zitiert, der über Benjamin schreibt: „Erfahrung ist für Benjamin unaufhebbar an die Einbettung von Erlebtem in erfahrene Geschichte und gelebte Tradition gebunden, sie entsteht in einer 'Anverwandlung' des Erlebten mithilfe von in der Erinnerung verankerten, stabilen narrativen Mustern und im Lichte geschichtlich verbürgter, vorgängiger Erfahrungshorizonte. Erlebnisse können daher nur dann zu Erfahrungen werden, wenn sie zur je eigenen und kollektiven Vergangenheit und Zukunft in eine bedeutungsvolle Beziehung gesetzt werden können.“ (Hartmut Rosa: Beschleunigung; S. 234 f)

anderen Feld des ‚Treibens der Theologie‘ ist das ‚mehr‘ des pastoralen Amtes durch seine akademische Ausbildung verortet.

Die implizite Theologie liegt in dem jeweiligen Lebensvollzug immer schon gegeben vorhanden – und das bei allen Gläubigen. Martin schreibt:

„Grundprinzip aller pädagogischer und spiritueller Vermittlung zwischen impliziter und expliziter Theologie ist die Einsicht, dass eine bestimmte Art und Weise von Gottes-, Selbst- und Weltverstehen implizit, expressiv, affektiv und pragmatisch – möglicherweise wenig bewusst, diffus und unterbestimmt, aber wirksam – immer schon da ist. Darum kann es nicht um Instruktion von Person A zu Person B, sondern nur um wechselseitige Verständigungs- und Lebensprozesse gehen.“¹²⁷⁴

Das bedeutet, dass die ‚Antwort‘ der Theologie, die von Seiten der akademisch, theologisch gebildeten Amtsperson, auf die in der Lebenswirklichkeit der Menschen liegenden Frage nach der Methode der Korrelation gegeben wird, nicht in der Form einer Belehrung gegeben werden kann, sondern in der gemeinsamen Suche, im Hören und wahrnehmen, was an impliziter Theologie, was an religiösem Erleben in der Lebenswirklichkeit der Menschen zu finden ist. Die Form der Frage bestimmt die Form der Antwort, wie auch die Substanz der Frage durch die Substanz der Antwort bestimmt wird.

Vor dem Geben der Antwort liegt das Wahrnehmen. Und dann kann die Antwort der Theologie vom Amt des pastor orans nicht von oben herab gegeben werden. Nicht als Lehre. Die Zeit der Belehrung scheint vorbei. Es ist ein dialogisches Geschehen auf Augenhöhe der Gleichwürdigen und doch unterschiedlich Qualifizierten. Die Antwort kann nur als eine Antwort des gemeinsamen Suchens, gemeinsamen Verbindens, des gemeinsamen Korrelierens von Situation und Theologie, des gemeinsamen Förderns des je eigenen Weges vor Gott gegeben werden. Die Theologie, als akademisch geschulte, explizite Theologie, bringt sich dabei ein als Sprachschule, Pool von Narrationen, Denk- und Interpretationswerkzeuge, die helfen soll, dass die Menschen die jeweils eigene implizite Theologie mit Hilfe der expliziten Theologie reflektieren und ‚sich anverwandeln‘.

Das ist das Zweite, das festzuhalten ist: Das ‚Theologietreiben‘ des pastor orans und das Theologietreiben aller ist zuerst und wesentlich ein Hören, Sehen, Wahrnehmen – und das sowohl in der horizontalen Ebene, als auch in der vertikalen Ebene. So wie das Gebet wesentlich ein rezeptives Geschehen ist, ist auch das ‚Theologietreiben‘ des pastor orans wesentlich ein rezeptives Geschehen.

3. Im Priestertum aller Gläubigen sind alle Theologinnen und Theologen einer impliziten Theologie und in unterschiedlichem Maße auch einer expliziten Theologie. Das besondere Amt hat durch die besondere Qualifikation in expliziter Theologie dort in der Regel ein Mehr, aus dem Sich das Besondere des Amtes und auch das Besondere der Aufgaben im Verhältnis zum allgemeinen Priestertum ableiten lassen. Es geht um die Schulung und Förderung der Fähigkeit reflektierten ‚Anverwandlung‘ des Erlebten in einem religiösen Horizont und um die Gewinnung von Sprachfähigkeit. Denn: Auch wenn man mit Martin von einer immer schon vorhanden impliziten Theologie ausgehen kann, so ist doch auch ein erhebliches Defizit an theologischer und religiöser Sprachfähigkeit bei immer mehr Menschen festzustellen. Gibt es aber immer weniger ‚explizites Wissen‘ über geschichtlich geteilte religiöse Erfahrungshorizonte und entsprechende Narrationen, so wird es auch immer schwerer für die implizite Theologie, bei diesen Prozessen der Anverwandlung

¹²⁷⁴ Martin: Was es heißt: Theologie treiben, S. 52

wirksam zu werden. Sie wird immer diffuser, unklarer, unbestimmter, bis dahin, dass religiöses Erleben gar nicht mehr als solches wahrgenommen werden kann, weil sich der Horizont verschließt und eine Öffnung nicht mehr möglich oder wünschenswert erscheint.

Dementsprechend hat das pastorale Amt im Priestertum aller Gläubigen eine doppelte Funktion, die oben schon benannt wurde¹²⁷⁵: eine anoigtische und eine hermeneutische - beide mäeutisch verstanden. Der Pfarrer / die Pfarrerin hilft und fördert die Prozesse der Öffnung durch Einladung, Lockung, auch durch symbolische Existenz. Und gleichzeitig - oder genauer: häufig nachzeitig – hilft er und sie das Erleben zu reflektieren, einzuordnen, mit Erfahrungshorizonten zu verbinden und so ermächtigt, selbst eigene Theologie zu treiben. Das ist verbunden mit Macht, aber nicht mit Herrschaft, da es auf Augenhöhe geschieht, in einem Austausch. Das eine benötigt das andere, wie das andere das eine. Eine isolierte explizite Theologie, die nicht mehr gebunden ist an die Lebenswirklichkeit und die Lebenszusammenhänge, die den jeweiligen Kontext verloren hat, die sich nicht mehr im Austausch mit den impliziten Theologien befindet, verkommt zu einer Belehrung, die nicht mehr Antwort geben kann.

Das bedeutet aber auch eine Offenheit des ‚Theologietreibens‘. Es ist ein Geschehen, das nicht festgelegt ist, sondern durch die Korrelation von Lebenswirklichkeit und theologischem Reflektieren ein offener Prozess wird.

Das ist das Dritte, das es gilt zu beachten: So wie das Gebet als Öffnung verstanden – sowohl in der vertikalen als auch in der horizontalen Ebene – ist auch das Theologietreiben des pastor orans offen.

4. In der hermeneutischen Aufgabe liegt auch eine kritische Dimension. Die explizite Theologie hat auch eine Dimension des Widerspruchs, die man prophetische Dimension nennen könnte. Lebensfeindliche Macht und Herrschaft ist zu benennen und zu kritisieren. Eine Herrschaft des Marktes, die alle Lebensbereiche kolonisiert, die internalisiert von den Menschen gar nicht als Herrschaft, sondern als eine Form von Freiheit wahrgenommen wird ist durch die explizite Theologie kritisch zu hinterfragen.¹²⁷⁶

Es ist also, diesem Gedanken folgend, durchaus möglich, ja vielleicht sogar nötig, dass die explizite Theologie einer impliziten Theologie widersprechen kann oder muss. Der offene Prozess des Empfangens und miteinander Suchens nach verantwortlichen Formen das je eigene Leben zu verstehen und zu gestalten ist dann kein harmonischer Prozess sondern ein spannungsreicher. Dann wird aus dem befruchtenden Austausch in der mäeutischen Hilfestellen, eine kontroverse Dialogsituation mit einem normativen Anspruch auf der Seite der expliziten Theologie.

Das ist das Vierte, was festzuhalten gilt: So wie das christliche Gebet nicht einfach beliebig ist, sondern eine gerichtete Bewegung der Öffnung zu dem hin, der sich in Christus als Liebe definiert hat, so ist auch das ‚Theologietreiben‘ des pastor orans nicht beliebig sondern einem normgebenden Geschehen verpflichtet, der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, aus dem die Möglichkeit und Notwendigkeit einer kritischen Dimension folgt.

¹²⁷⁵ Vgl. 8.4.

¹²⁷⁶ Kriterium diese Kritik der expliziten Theologie ist das, was Paul Tillich als letztgültige Offenbarung benennt. Er schreibt: „Das Christentum erhebt den Anspruch, dass die Offenbarung in Jesus als dem Christus letztgültig sei. ... Sie bedeutet die entscheidende, erfüllende, unüberholbare Offenbarung, das, was das Kriterium aller anderen Offenbarungen ist, daher sie auch *normgebende* (kursiv im Original, CE) Offenbarung genannt werden kann.“ (Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. I, S.159)

Zusammenfassend lässt sich sagen: Der pastor orans ist als Theologe, Theologin Diener und Dienerin des allgemeinen Priestertums. Es ist ein Amt der Ermächtigung – in dem Sinn, dass es andere ermächtigt - und der befreienden Kritik.

Es ist ein Amt der Ermächtigung: Im Raum der Erlebnisrealität der Menschen soll der pastorale Dienst Prozesse und Haltung der Öffnung fördern. Sprachfähigkeit und Reflexionsfähigkeit soll das Amt ermöglichen, indem das Erlebte dem Horizont der Worte und der Rahmungen der Tradition in Verbindung gebracht wird. So kann das besondere Amt die ermächtigen, die immer schon Theologie treiben in ihrem ‚Theologietreiben‘. Es ist aber auch ein Amt der befreienden Kritik. Es ist insofern auch ein normatives Amt der Orientierung an der letztgültigen Offenbarung. Im Rahmen seiner kritischen Funktion ist es auch das Amt, das sich und andere einübt in Gegenverhaltensformen.

10. Nachwort: Idioten und Blumenexistenz: die einfache Öffnung zum Licht

Stupid! Ja: Verrückt, unsinnig, anachronistisch ist es nach den gängigen Meinungen, heute noch den Zweckmäßigkeiten und Optimierungsimperativen mit einer Theologie zu kommen, die mehr ist als eine Legitimierung dieser. Verrückt und idiotisch. Aus der neoliberalen Perspektive, ja auch aus der organisationstheoretischen Perspektive, ist die Einzeichnung einer kritischen Theologie idiotisch, weil sie nicht zielführend ist im Sinn einer ökonomischen und organisatorischen Optimierung. In diesem Sinne ist sie nicht pragmatisch, sondern störend. Vielleicht muss dann gerade eine kritische Pastoral*theologie* idiotisch sein. Stupid!

In 4 Punkten soll diese provokative Wortwahl ‚idiotisch‘ / ‚Idiot‘ - Idiot ist umgangssprachlich ja ein Schimpfwort - als eine positiv konnotierte Bezeichnung für den Pfarrer oder die Pfarrerin eingeführt werden.

1. Am Ende seines Buches über das unternehmerische Selbst fragt Ulrich Bröckling, wie man den Anrufungen des Marktes, sich unternehmerisch selbst zu Subjektivieren, entkommen kann, wie man anders-anders sein kann. Er sieht drei Haltungen als exemplarisch an: Depression, Ironisierung und passive Resistenz.¹²⁷⁷ Von Interesse ist hier besonders die mittlere der genannten Haltung, die Ironisierung. Bröckling beschreibt, wie man über eine ironische Distanzierung innerhalb des Systems den totalitären Anforderungen des Marktes versuchen kann zu entfliehen. Er zitiert dann Sott Adams mit folgenden Worten:

„Die Welt ist so kompliziert geworden, dass wir uns alle mit Täuschungsmanövern durch den Arbeitstag mogeln, in der Hoffnung, nicht als die Idioten demaskiert zu werden, die wir in Wirklichkeit sind. Die Welt ist für mich ein Irrenhaus, bevölkert von Menschen, die unablässig damit beschäftigt sind, die blödsinnigen Dinge, die sie tun, zu rationalisieren. ... Unsere eigene Blödheit erkennen wir nur schwer, die Blödheit der anderen dafür umso besser. ... Wer sich mit der Tatsache abfindet, von Idioten umgeben zu sein, wird feststellen, dass Widerstand sowieso nichts bringt. Man wird dann ganz locker und kann sich auf Kosten anderer köstlich amüsieren.“¹²⁷⁸

Wir sind alle Idioten, behauptet Scott – nur sehen wir nicht unser eigenes Idiotensein, sondern nur das der anderen. Aber wenn wir das sehen, dann kann mit dieser ironischen Erkenntnis eine Gelassenheit und Heiterkeit entstehen, die eben doch eine Form von Widerstand ist, mit de Certeau formuliert, eine Taktik des Widerstands. Wir sind umgeben von Idioten ... alle Menschen, die versuchen zu verbergen, dass sie keine Idioten sind. Und auch wir selbst verbergen das, auch vor uns selber. In diesem Gedanken ist Idiot ein negativ konnotierter Begriff, der aber trotzdem zu einer heiteren Leichtigkeit führt, weil er den Ernst, den Druck, ja den Zwang aus diesem Spiel des Rationalisierens blödsinniger Dinge nimmt. Insofern ist es gut, Idiot zu sein, bzw. genauer, zu erkennen, dass die anderen und man selbst ein Idiot ist, weil in dieser Erkenntnis die Blödsinnigkeit der Art

¹²⁷⁷ Vgl. Ulrich Bröckling: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M., 2007, S. 283 ff

¹²⁷⁸ Scott Adams: Das Dilbert Prinzip. Die endgültige Wahrheit über Chefs, Konferenzen, Manager und andere Martyrien, Landsberg/L 1997, S. 15; zitiert nach Bröckling: Das unternehmerische Selbst, S. 291f

und Weise, wie wir das Leben in der neoliberalen Gouvernamentalität leben, deutlich wird. Diese Entfremdung aus der Herrschaft des ökonomischen Systems, die im Erkennen des Idiotenseins der anderen und meiner selbst liegt, befreit. Somit bekommt der negativ konnotierte Begriff Idiot eine positive Funktion in der Erkenntnis der Idiotie des Systems. Könnte der Pfarrberuf auch in unseren Kontexten zu dieser Erkenntnis, die ja auch eine Selbsterkenntnis ist, nämlich die, ein Gefangener eines idiotischen Systems zu sein, beitragen, wäre das ein Gewinn. Der Pfarrer / die Pfarrerin, wäre dann der Idiot, der selbst erkennt, dass er / sie ein Idiot ist und dadurch anderen hilft, die Idiotie des ganzen Systems und der Rolle, die alle darin spielen, zu erkennen.

2. Noch in einem anderen Sinn ist der Pfarrer / die Pfarrerin ein Idiot / eine Idiotin: Botho Strauss schreibt:

„ιδιώτης, l’homme isolé, der Unverbundene, der Unbegreifliches spricht. Er dreht sich wie eine abgerissene Rose im Flußstrudel zielstrebiger Menschen - Menschen im Konsens. Eingemeindete, Zugehörige eines wundersamen Einvernehmens. Zielstrebige Leute, doch über ihr Ziel täuschen sich alle. Privatperson. Gemeinschaftsstümper. Idios: beiseite, abseits befindlich; den einzelnen betreffend, dem einzelnen zugehörig. Idioteia: Privatleben. Torheit. Der idiot savant, wie man zuerst den Autisten nannte, wäre als Begriff zu entlasten und vielleicht verwendbar für jene Abenteurer, die anders verbunden sind als nur untereinander. Das Verbundensein wiedererstarkt in der Absonderung. Das Abgesonderte ist ja der idiotos im antiken Wortsinn.“¹²⁷⁹

Die ursprüngliche Wortbedeutung des Wortes Idiot leitet sich von dem Griechischen ἰδιος oder auch ἰδίως ab, dass das Eigene, Besondere auch Abgesonderte bezeichnet. Erst später entwickelte sich das Verständnis des Laienhaften im Gegenüber zum Fachmann aus diesem Urverständnis und über diesen Weg dann die Verbindung zum Dummen, Ungebildeten.

Der ursprüngliche Wortsinn aber könnte sehr gut auf das Verweisen, was pfarramtliche Existenz auch heute, gerade heute ist, sein kann oder sein sollte: Immer auch ein Gegenüber, etwas Abgesondertes, etwas, was nicht mitschwimmt im Strom der neoliberalen Gleichschaltung, etwas Widerständiges. Byung-Chul Han schreibt:

„Der Idiotismus opponiert gegen die neoliberale Herrschaftsmacht, gegen deren Totalkommunikation und Totalüberwachung. Der Idiot ‚kommuniziert‘ nicht. Ja er kommuniziert mit dem Nicht-Kommunizierbaren. So hüllt er sich ins Schweigen. Der Idiotismus errichtet Freiräume des Schweigens, der Stille und der Einsamkeit, in denen es möglich ist, etwas zu sagen, das es wirklich verdient, gesagt zu werden.“¹²⁸⁰

Der Idiot ist also in seiner widerständigen Absonderung von der herrschenden gewinnorientierten Verwaltung der Welt mit Einsamkeit, Schweigen und Stille verbunden. Der Weg des Idioten ist abseits der von der großen Mehrheit begangenen Wege. „Der Hauptstrom kann nur immer breiter, launiger und machtvoller werden – und dabei seine einullende Gemeinschaftsbildung mit immer raffinierterer Technik betreiben.“¹²⁸¹ Von

¹²⁷⁹ Botho Strauss: *Lichter des Toren*, S. 11

¹²⁸⁰ Byung-Chul Han: *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, Frankfurt a.M 2014⁴, S. 110; Erinnert sei auch an die Figur des ‚betenden Anachoreten‘ zur Beschreibung der pfarramtlichen Existenz bei Krieg.

¹²⁸¹ Strauss: *Lichter des Toren*, S. 9f

diesem Strom sondert sich der Idiot ab und geht seinen *eigenen* Weg, seinen *idiotischen* Weg. Ein Weg in Räumen des Singulären-für-sich-seins, gemeinsam mit anderen Idioten. Ein solcher Weg kann ein Weg in Räumen der Stille, der Kontemplation, des Betens, des sich Öffnens sein. Es ist ein Weg auch des Klein-werdens, Demütig-werdens. „So wählt er den wirren Weg des Diminuierens ... klein und kleiner werden, um besser zu passen, tiefer geeignet zu sein für Überwältigung.“¹²⁸²

Der Gedanke des Diminuierens ist ein hilfreicher Ausgangspunkt, weiter zu denken, wie Kirche und damit auch der pastorale Dienst mit der Situation des Kleinerwerdens umgehen kann: statt der trotzig und hilflos klingenden Emphase des ‚Wachsen gegen den Trend‘ versuchen den ‚wirren Weg des Diminuierens‘ mutig und fröhlich zu gehen. Auch das irgendwie vielleicht idiotisch ...

3. Byung-Chul Han schreibt:

„Es ist eine Funktion der Philosophie, den Idioten zu spielen. Die Philosophie ist von Anfang an eng mit dem Idiotismus verknüpft. Jeder Philosoph, der ein neues Idiom, eine neue Sprache, ein neues Denken hervorbringt, wird notwendig ein Idiot gewesen sein. Allein der Idiot hat Zugang zu dem *ganz Anderen*. [kursiv im Original, CE]“¹²⁸³

Das Neue, das Andere ist immer das Abweichende und damit ist auch der, der es denkt, ein Abweichender, eine Abweichende und damit etwas Störendes.

„Die Widerständigkeit und Widerspenstigkeit der Andersheit oder Fremdheit stört und verzögert dagegen die glatte Kommunikation des Gleichen. ... Angesichts des Kommunikations- und Konformitätszwanges stellt der Idiotismus eine Praxis der Freiheit dar. ... Der Idiot ist ein moderner Häretiker. Häresie bedeutet ursprünglich Wahl. Der Häretiker ist also jemand, der über eine freie Wahl verfügt. Er hat den Mut zur Abweichung von der Orthodoxie. Mutig befreit er sich vom Konformitätszwang. Der Idiot als Häretiker ist eine Figur gegen die Gewalt des Konsenses. Er rettet den Zauber des Außenseiters.“¹²⁸⁴

Wie Strauss betont Han also auch das Abgesonderte, Einzelne des Idioten. Er deutet aber eine weitere Dimension an, die hier wichtig ist. Sie steckt in der Formulierung des ‚ganz Anderen‘. Etwas, das also nicht nur Anders ist, so dass es absondert und störend widerständig ist, sondern etwas *ganz* Anderes. Mit dieser Formulierung ist einen Bezug zu dem Ganz-Anderen, zu dem das Beten eine Öffnung ist, assoziierbar. Wenn aber der Idiot einen Zugang alleine zu dem ganz Anderen hat, dann ist er offen für das ganz Andere, dann ist er ein Beter. Und auch andersrum: jeder und jede, die betet und sich dadurch dem ganz Anderen öffnet, ist dann ein Idiot, eine Idiotin. Vielleicht ist es auch das, was Botho Strauss mit dem oben zitierten Ausdruck ‚tiefer geeignet sein für Überwältigung‘ andeutet. Es gibt ein Anderes, ein ganz Anderes – und der Idiot verbindet sich dort in diesem Anderen und mit diesem anderen in einem anderen Verbundensein.

¹²⁸² Ebd. S. 58

¹²⁸³ Byung-Chul Han: Psychopolitik, S. 107

¹²⁸⁴ Ebd. S. 109

Han schließt mit einem Zitat von Strauss, das diesen Gedanken in einem eindrücklichen Bild bündelt: „Der Idiot ist kein Subjekt: ‚Eher eine Blumenexistenz: einfache Öffnung zum Licht.‘“¹²⁸⁵

Diese Metapher drückt prägnant die hier dargestellte Haltung des Betens aus: einfache Öffnung zum Licht. Erinnert sei an den Liedvers von Gerhard Tersteegen aus dem Lied Gott ist gegenwärtig (EG 165,6):

„Du durchdringest alles; / lass dein schönstes Lichte, / Herr berühren mein
Gesichte. / Wie die zarten Blumen / willig sich entfalten / und der Sonne stille
halten, / lass mich so / still und froh / deine Strahlen fassen / und dich wirken
lassen.“

4. Paulus schreibt: „ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν“ (1. Korinther 4,10a) Luther übersetzt „Wir sind Narren um Christi willen.“ Wörtlicher ließe sich auch übersetzen: „Wir sind Idioten durch Christus.“¹²⁸⁶

Paulus interpretiert die christliche Existenz als eine, die von den herrschenden Meinungen und Sichtweisen abweicht und von diesen als eine unsinnige, idiotische, dumme Lebens- und Sichtweise verachtet wird. Abgesondert, ausgesondert – nicht nur um Christi willen, sondern durch den Zugang zu dem Ganz-Anderen in ihm - durch ihn.

Christus ist nach Paulus der, der auch den ‚wirren Weg des Diminuierens‘ gegangen ist, und das ganz radikal und konsequent. Auch das war und ist in den Augen der herrschenden Meinungen, idiotisch, eine Torheit, μωρία. Aber es ist eben dieser Christus, dem wir nachfolgen wollen. Stupid!

Wir sind Idioten durch Christus, mit Christus, in Christus! Der pastor orans, der ein Nachfolger Christi ist und anderen auf dem Weg der Nachfolge hilft nach seinen Möglichkeiten kann nicht anders als ein Idiot zu sein, der anderen hilft, Idioten zu sein.

Pastor orans ... – das wäre also eine Einladung sich in die heitere Lebenskunst der Freiheit einzuüben; die Freiheit der Idioten durch Christus.

Oder mit anderen Worten: Pastor orans, das ist die Einübung und Einführung in die Kunst anders anders zu sein, die Einübung und Einführung in die Kunst einer Blumenexistenz in einer schlichten Geste: einfache Öffnung zum Licht!

¹²⁸⁵ Ebd. S. 113. Das Zitat: Botho Strauss: Lichter des Toren, S. 175

¹²⁸⁶ Paulus benutzt dieses Wort μωρία auch im Zusammenhang mit dem Kreuz Christi. In 1. Korinther 1,18a schreibt er: „Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν“. μωρία bedeutet ‚Torheit‘, ‚Dummheit‘ oder eben ‚Idiotie‘ und genau in diesem Sinn benutzt Paulus es auch. Wir sind seiner Meinung nach also nicht so sehr Narren, Clowns, Menschen also, die eine lustige und dumme Rolle spielen, um Christi Willen, sondern wir *sind* Toren, Lustige, Dumme, oder eben Idioten in den Augen aller anderen. Und es ist auch nicht so sehr um Christi Willen, sondern *durch* Christus – so die Grundbedeutung von διὰ. Denn wie der Gekreuzigte mit seinem Kreuz, so sind auch die, die ihm folgen μωρία / μωροὶ. Man kann also durchaus und vielleicht sogar präziser, weil die Provokation der paulinischen Formulierung klarer wird, übersetzen: Wir sind Idioten durch Christus.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a.M. 2012
Ders.: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. (Homo Sacer II.2), Berlin 2010
Ders.: Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. (Homo Sacer IV.1), Frankfurt a.M. 2012
Ders.: Opus die. Archäologie des Amtes. (Homo Sacer II.5), eBook, Frankfurt 2013
Ders.: Profanierungen, Frankfurt a.M. 2005
- Albrecht, Christian (Hrsg.): Kirche, Tübingen 2011
- Alfejev, Hilarion: Vom Gebet. Traditionen in der Orthodoxen Kirche, Münsterschwarzach 2013
- Andriessen, Herman: Sich von Gott berühren lassen. Geistliche Begleitung als pastorales Handeln heute, Mainz 1995
- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992, 7. Aufl. 2013
- Augé, Marc: Nicht-Orte, München 2012
- Augustinus: Bekenntniss, Zweisprachige Ausgabe, Frankfurt 1987
- Bader, Günter: Psalmen Stille. Aus Anlass des Symposiums ‚Stille als Musik‘. Basel. 12.-14.12.2014; Rheinbach 2015
- Badiou, Alain: Paulus. Begründer des Universalismus, Zürich-Berlin 20092
- Baecker, Dirk (Hrsg.): Kapitalismus als Religion, Berlin 2009
- Baier, Karl; Sinkovits, Josef (Hrsg.): Spiritualität und moderne Lebenswelt, Berlin 2006
- v. Balthasar, Hans Urs: Die großen Ordensregeln, Einsiedeln 1974
- Barth, Hans-Martin: Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013
- Barth, Karl: Die Not der Evangelischen Kirche, ZdZ 9 (1931)
- Bäumer, Regina; Plattig, Michael (Hrsg.): 'Dunkle Nacht' und Depression. Geistliche und psychische Krisen verstehen und unterscheiden, Ostfildern 2008
- Baudrillard, Jean: Agonie des Realen, Berlin 1978
Ders.: Paßwörter, Berlin 2002
- Baudrillard, Jean; u.A.: Philosophien der neuen Technologie, Berlin 1989
- Bauman, Zygmunt : Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen, Hamburg 2007
Ders.: Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit, Hamburg 2008
Ders.: Leben als Konsum, Hamburg 2009
Ders.: Wir Lebenskünstler, Berlin 2010
- Bayreuther, Sabine: Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive, Leipzig 2010
- Beck, Ulrich: Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue Weltpolitische Ökonomie, Frankfurt a.M. 2009
Ders.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in einer andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986
Ders.: Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit. Frankfurt a.M. 2008
- Becker, Dieter: Pfarrerberufe zwischen Praxis und Theorie, in: Deutsches Pfarrerberblatt 10/2008, S.524-530

- Beckmayer, Sonja; Mulia, Christian (Hrsg.): Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven, Stuttgart 2021
- Bedford-Strohm, Heinrich; Jung, Volker (Hrsg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015
- Benjamin, Walter: Der Erzähler, in: Illuminationen, Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt a.M. 1977
 Ders.: Kairos. Schriften zur Philosophie. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Ralf Konersmann, Frankfurt a.M. 2007
- Bertram, Georg W.: Sprachphilosophie. Zur Einführung, Hamburg 2011
- Blanchot, Maurice: Die uneingestehbare Gemeinschaft, Berlin 20152
- Blume, Anna (Hrsg.): Was bleibt von Gott?. Beiträge zur Phänomenologie des Heiligen und der Religion, Freiburg 2007
- Blumenberg, Hans: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt a.M. 2014
- Bobert, Sabine: Jesus-Gebet und neue Mystik. Grundlagen einer christlichen Mystagogik, Kiel 2010
 Dies.: Mystik und Coaching. Mit MTP – Mental Turning Point, Kiel 2011
- Bochinger, Christoph ; Engelbrecht, Martin; Gebhardt, Winfried: Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009
- Böhme, Gernot: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Berlin 20142
- Boff, Leonardo: Der Heilige Geist. Feuer Gottes – Lebensquell – Vater der Armen, Freiburg 2005
- Bohren, Rudolf: Fasten und Feiern. Meditationen über Kunst und Askese, Neukirchen-Vluyn, 1973
- Bolsakov, Sergej N.: Auf den Höhen des Geistes. Beter des Jesusgebetes in den Klöstern und in der Welt. Münsterschwarzach 2012
- Boltanski, Luc; Chiapello, Eve: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2006
- Bonhoeffer, Dietrich : Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge, Gütersloh 1980
- Bourdieu, Pierre: Der feine Unterschied. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 2013
 Ders.: Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5, Berlin 2011
- Breidenbach, Johanna: Das Gebet als metaphorischer Prozess. Die Erneuerung von Welt und Sprache bei Michel de Certeau und Günter Bader, Tübingen 2023
- Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M. 2007
 Ders.: Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste., Berlin 2017
- Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susann; Lemke, Thomas (Hrsg.): Glossar der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2013
 Dies. : Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a.M. 2000
- Brown, Wendy: Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört. Berlin 2015
- Buber, Martin: Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, Heidelberg 1960
 Ders.: Das dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, Heidelberg 1984
 Ders.: Ekstatische Konfessionen, in: Peter Sloterdijk (Hrsg.): Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker gesammelt von Martin Buber, München 1993
 Ders.: Gottesfinsternis, Gerlingen 1994

- Bubmann, Peter; Fechtner, Kristian; Merzyn, Konrad; Ark Nitsche, Stefan; Weyel, Birgit (Hrsg.): Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen, Stuttgart 2019
- Bucher, Anton A.: Psychologie der Spiritualität, Basel 2007
- Bucher, Rainer: Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt, Würzburg 2019
- Bukowski, Peter; Charbonnier, Lars (Hrsg.): Mehr Fragen als Antworten?. Die V. Kirchenmitgliedschaftserhebung für das Leitungshandeln in der Kirche, Leipzig, 2015
- Bunge, Gabriel: Geistliche Vaterschaft, Berlin 2010
- Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main 20179
- Caputo, John D.: Die Torheit Gottes. Eine radikale Theologie des Unbedingten, Ostfildern 20222
- Cassian, Johannes: Unterredungen mit den Vätern. Collationes patrum. Teil I Collationes 1 bis 10, Münsterschwarzach 2011
- de Certeau, Michel: GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2009
Ders.: Kunst des Handelns, Berlin 1988
Ders.: Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert, Berlin 2010
- Cornehl, Peter: „Die Welt ist voll von Liturgie“. Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis, Stuttgart 2005
Ders.: Der Evangelische Gottesdienst. Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit. Bd 1: Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen, Stuttgart 2006
Ders.: Vision und Gedächtnis. Herausforderungen für den Gottesdienst, Stuttgart 2016
- Cox, Harvey: Die Zukunft des Glaubens. Wie Religion wieder zu den Menschen kommt, Freiburg 2010
- Crouch, Colin: Die bezifferte Welt. Wie die Logik der Finanzmärkte das Wissen bedroht, Berlin 2015
- Dahlgrün, Corinna: Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott, Berlin 2009
- Dahm, Karl-Wilhelm: Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte, München 1971
- Dalferth, Ingolf U.: Umsonst, Tübingen 2011
Ders.: Radikale Theologie, Leipzig 20133
Ders.: Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie, Leipzig, 2018
Ders.: Gegenwart. Eine philosophische Studie in theologischer Absicht, Tübingen 2021
Ders.: Deus Präsens. Gottes Gegenwart und christlicher Glaube, Tübingen 2021
- Dalferth, Ingolf U.; Peng-Keller, Simon (Hrsg.): Beten als verleblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Betens, Freiburg 2016
- Dalferth, Ingolf U.; Stoellger, Philipp (Hrsg.): Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Tübingen 2008
- Davie, Grace : The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London 2002
- Deeg, Alexander: Pastor legens. Das Rabbinat als Impulsgeber für ein Leitbild evangelischen Pfarramtes, in: Pth 94 (2004)
- Deeg, Alexander; Lehnert, Christian (Hg.): Nach der Volkskirche. Gottesdienst feiern im konfessionslosen Raum. Leipzig 2017
- Dies. (Hg.): Stille. Liturgie als Unterbrechung, Leipzig 2020
- Deeg, Alexander; Plüss, David: Liturgik. Lehrbuch Praktischer Theologie Band 5, Gütersloh 2021

- Deleuze, Gilles: Postskriptum über die Kontrollgesellschaft. 1993, S. 3. Online verfügbar unter: <https://www.nadir.org/nadir/archiv/netzkritik/postskriptum.html>,
- Derrida, Jacques: Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 2006
- Derrida, Jacques; Vattimo, Gianni: Die Religion, Frankfurt a.M. 2001
- Deutschmann, Christoph: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt a.M. 2001
- Die Wolke des Nichtwissens, Einsiedeln 1983
- Dinter, Astrid; Heimbrock, Hans-Günter; Söderblom, Kerstin (Hrsg.): Einführung in die Empirische Theologie, Göttingen 2007
- Dober, Hans Martin: Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk Walter Benjamins, Gütersloh 2012
- Ders.: Die Zeit ins Gebet nehmen. Medien und Symbole im Gottesdienst als Ritual, Göttingen 2009
- Ders.: Pfarrer sein unter Markt-Bedingungen. Das geistliche Amt zwischen Management und Unternehmertum. In: Deutsches Pfarrerberblatt 4/2009
- Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt am Main 2004
- Duchrow, Ulrich: Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven, München 2013
- Dünne, Jörg; Günzel, Stephan (Hrsg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2012
- Dürkheim, Graf Karlfried: Der Alltag als Übung, Bern 2004
- Ders.: Der Ruf nach dem Meister. Die Bedeutung geistiger Führung auf dem Weg zum Selbst, München 1986
- Ders.: Hara. Die energetische Mitte des Menschen, München 2012
- Ebach, Jürgen: Beredetes Schweigen. Exegetisch-literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten, Gütersloh 2014
- Ebert, Andreas; Lupu, Carol (Hrsg.): Hesychia. Das Geheimnis des Herzensgebets, München 2012
- Ebert, Andreas (Hrsg.): Hesychia II. Wege des Herzensgebets, München 2014
- Eco, Umberto: Einführung in die Semiotik, Paderborn 2002
- Meister Eckhart: Predigten. Deutsche Werke I, Frankfurt a.M. 2008
- Ders.: Predigten. Traktate. Deutsche Werke II. Lateinische Werke, Frankfurt a.M. 2008
- Ehrenberg, Alain : Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2008
- Ders.: Das Unbehagen in der Gesellschaft. Frankfurt a.M. 2012
- Eickelpasch, Rolf; Rademacher, Claudia: Identität, Bielefeld 2010
- EKD: Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006
- Dies.: V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft: Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, Hannover 2014
- Dies.: Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2023
- EKiR: Seelsorge als Muttersprache der Kirche entwickeln und stärken. Zur Qualitätsentwicklung in der Seelsorge, Düsseldorf 2011

- Dies.: Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2012
- Dies.: Zeit fürs Wesentliche – Perspektiven auf den Pfarrberuf in der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2014
- Dies.: Zeit für das Wesentliche – Vereinbarung über den Pfarrdienst für Pfarrerinnen und Pfarrer sowie für Presbyterinnen und Presbyter. Handreichung. Düsseldorf 2017
- Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a.M. 1998
- Esposito, Roberto: *Communitas*. Ursprung und Wege der Gemeinschaft, Berlin 2004
- Fechtnr, Kristian: *Mild religiös. Erkundungen spätmoderner Frömmigkeit*, Stuttgart 2023
- Fechtnr, Kristian; Mulia, Christian (Hrsg.): *Hennig Luther: Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne*, Stuttgart 2014
- Feddersen, Jan; Gessler, Philipp: *Phrase unser. Die blutleere Sprache der Kirche*, München 2020
- Fendler, Folkert; Binder, Christian: *Gewissheit, Gemeinschaft, Geheimnis. Qualitäten des Gottesdienstes*, Leipzig 2016
- Fischer-Lichte, Erika: *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld 2012
- Flasch, Kurt: *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010
- Flügge, Erik: *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016
- Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel; Saar, Martin (Hrsg.): *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M. 2009
- Foucault, Michel: *Der Mut zur Wahrheit*, Berlin 2012
- Ders.: *Überwachen und Strafen. In: Die Hauptwerke*. Frankfurt a.M., 2013
- Ders.: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I, Vorlesungen am Collège de France 1977-1978*, Frankfurt a.M., 2015.
- Ders.: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II, Vorlesungen am Collège de France 1978-1979*, Frankfurt a.M., 2015
- Ders.: *Analytik der Macht*, Frankfurt a.M., 2015
- Ders.: *Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt a.M. 2016
- Ders.: *Michel Foucault: Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France (1983/84)*, Berlin 2012
- Fuchs, Monika E.; Schliephake, Dirk (Hrsg.): *Bibel erzählen*, Neukirchen-Vluyn 2014
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010
- Ders.: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, Tübingen 1993
- Gerhardt, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2015
- Gertenbach, Lars; Laux, Henning; Rosa, Hartmut; Strecker, David: *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburg, 2010
- Goffman, Erving: *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München 2011
- Gräb, Wilhelm: *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*. Gütersloh 2006
- Gräb-Schmidt, Elisabeth; Menga, Ferdinando G. (Hrsg.): *Grenzgänge der Gemeinschaft. Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen sozial-politischer und theologisch-religiöser Perspektive*. Tübingen 2016
- Graf, Friedrich Wilhelm : *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2007

- Greiner, Dorothea: Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, Stuttgart 2003
- Greiner, Dorothea; Noventa, Erich; Raschzok, Klaus; Schödl, Albrecht (Hrsg.): Wenn die Seele zu atmen beginnt Geistliche Begleitung aus evangelischer Perspektive, Leipzig 2007
- Grethlein, Christian: Pfarrer – ein theologischer Beruf!, Frankfurt a.M. 2009
 Ders.: Praktische Theologie, Berlin 2012
 Ders.: Christsein als Lebensform. Eine Studie zur Grundlegung der Praktischen Theologie. Leipzig 2018
 Ders.: Christliche Lebensform. Eine Geschichte christlicher Liturgie, Bildung und Spiritualität, Berlin 2022
- Grözing, Albrecht: Die Kirche – ist sie noch zu retten?. Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998
 Ders.: Homiletik, Gütersloh 2008
- Grondin, Jean: Hermeneutik, Göttingen 2009
- Großbölting, Thomas : Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz, Frankfurt a.M. 2004
 Ders.: Lob des Sports, Frankfurt a.M. 2005
 Ders.: Präsenz, Berlin 2012
 Ders.: Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur, München 2011
 Ders.: Unsere breite Gegenwart, Berlin 2010
- Haas, Alois M.: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt a.M. 2007
 Ders.: Wind des Absoluten. Mystische Weisheiten der Postmoderne?, Einsiedeln 2010
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001
 Ders.: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a.M. 1995
 Ders.: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1995
- Hailer, Martin: Stellvertretung. Studien zur theologischen Anthropologie, Göttingen 2018
- Härle, Wilfried: Dogmatik, Berlin 2012
- Halbfas, Hubertus: Religiöse Sprachlehre. Theorie und Praxis, Ostfildern 2012
- Halbmayer, Alois; Hoff, Gregor Maria (Hrsg.): Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg 2008
- Hamm, Berndt; Leppin, Volker (Hrsg.): Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007
- Han, Byung-Chul: Abwesen. Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens, Berlin 2007
 Ders.: Agonie des Eros, Berlin 2013
 Ders.: Bitte Augen schließen. Auf der Suche nach einer anderen Zeit, eBook , Berlin 2013
 Ders.: Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens, Bielefeld 2009
 Ders.: Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung, Berlin 2005
 Ders.: Im Schwarm. Ansichten des Digitalen, Berlin 2013
 Ders.: Müdigkeitsgesellschaft, Berlin 2013
 Ders.: Philosophie des Zen-Buddhismus, Stuttgart 2012
 Ders.: Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken, Frankfurt a.M. 2014
 Ders.: Topologie der Gewalt , Berlin 2011
 Ders.: Transparenzgesellschaft, Berlin 2012
 Ders.: Was ist Macht?, Stuttgart 2010

- Harasta, Eva: Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen-Vluyn 2005
- Hartmann, Isabel; Knieling, Reiner: Gemeinde neu denken. Geistliche Orientierung in wachsender Komplexität, Gütersloh 2014
- Hauschildt, Eberhard / Pohl-Patalong, Uta: Kirche, Lehrbuch Praktische Theologie Bd. IV, Gütersloh 2013
- Heiler, Friedrich: Das Gebet; eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1920
- Herbst, Michael: Wachsende Kirche. Wie Gemeinde den Weg zu postmodernen Menschen finden kann, Gießen 2008
- Hermelink, Jan: Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie, Leipzig 2014
Ders.: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011
- v. Heyl, Andreas: Das Anti-Burnout-Buch für Pfarrerinnen und Pfarrer, Freiburg 2011
Ders.: Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung. Studien zum Beruf des evangelischen Pfarrers und der evangelischen Pfarrerin, Frankfurt 2003
- Hillebrandt, Frank: Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung, Wiesbaden 2014
- Hitzler, Ronald; Honer, Anne; Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen, Wiesbaden 2008
- Hofmann, Beate; Karle, Isolde; Kleffmann, Tom; Krüger, Malte Dominik: Welche Zukunft hat die Kirche?, Tübingen 2022
- Honneth, Axel: Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt a.M. 1994
- Huber, Wolfgang: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998
- Illich Ivan: Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand, München 2010
Ders.: In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, München 2006
- Illouz, Eva: Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe, Frankfurt a.M. 2011
Dies.: Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt a.M. 2007
Dies.: Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesung 2004, Frankfurt a.M. 2007
Dies.: Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung, Berlin 2011
- Jaeggi, Rahel: Kritik von Lebensformen, Berlin 2014
Jaeggi, Rahel; Celikates, Robin: Sozialphilosophie. Eine Einführung, München 2017
Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hrsg.): Was ist Kritik?, Berlin 2013
- Jalics, Franz: Die Geistliche Begleitung im Evangelium, Würzburg 2012
Ders.: Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet, Würzburg 2006
- James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrungen, Frankfurt a.M. 1997
- Janowski, Bernd; Schwöbel, Christoph (Hrsg.): Dimensionen der Leiblichkeit. Theologische Zugänge, Neukirchen-Vluyn 2015
- Johannes vom Kreuz: Aufstieg auf den Berg Kramel, Freiburg 1999
Ders.: Die Dunkle Nacht, Freiburg 1995
Ders.: Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften, Freiburg 1996

- Jones, Tony: The New Christians. Dispatches from the emergent frontier, ebook, San Francisco 2008
- Josuttis, Manfred: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion, Gütersloh 1978
- Ders.: Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München 1982
- Ders.: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996
- Ders.: Heiligung des Lebens. Zur Wirkungslogik religiöser Erfahrung, Gütersloh 2004
- Ders.: Kraft durch Glauben. Biblische, therapeutische und esoterische Impuls für die Seelsorge, Gütersloh 2008
- Ders.: Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002
- Ders.: 'Unsere Volkskirche' und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche, Gütersloh 1997
- Joas, Hans: Braucht der Mensch Religion. Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004
- Ders.: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg 2012
- Ders.: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017
- Kahnemann, Daniel: Schnelles Denken, langsames Denken, München 2012
- Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): Foucault Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart 2014,
- Karle, Isolde: Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2008
- Dies. (Hrsg.): Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig, 2009
- Dies.: Kirche im Reformstress, Gütersloh 2010
- Ein Kartäuser: Die Spiritualität der Großen Stille, Münsterschwarzach 2014
- Kaufmann, Jean-Claude: Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität, Konstanz 2005
- Ders.: Kochende Leidenschaft. Soziologie vom Kochen und Essen, Konstanz 2006
- Ders.: Schmutzige Wäsche. Zur ehelichen Konstruktion von Alltag, Konstanz 1994
- Klein, Christoph: Das grenzüberschreitende Gebet. Zugänge zum Beten in unserer Zeit, Göttingen 2004
- Klessmann, Michael: Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie, Neukirchen-Vluyn 2012
- Klostermeier, Birgit: Das unternehmerische Selbst der Kirche. Eine Diskursanalyse, Berlin 2011
- Keating, Thomas: Das Gebet der Sammlung, Münsterschwarzach 1987
- Keupp, Heiner u.a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg 2008
- Keupp, Heiner; Höfer, Renate (Hrsg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a.M. 1997
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.): Kirche im Aufbruch. Schlüsseltexte zum Reformprozess, Leipzig 2012
- Kjörup, Sören: Semiotik, Paderborn 2009
- Klie, Thomas: Fremde Heimat Liturgie. Ästhetik gottesdienstlicher Stücke, Stuttgart 2010
- Klostermeier, Birgit: Das unternehmerische Selbst der Kirche. Eine Diskursanalyse, Berlin / Boston 2011
- Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009
- Kochanek, Hermann (Hrsg.): Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt, München 1998

- Koll, Julia: Körper beten. Religiöse Praxis und Körpererleben, Stuttgart 2007
- Kruse, Jan; Biesel, Kay; Schmieder, Christian: Metaphernanalyse. Ein rekonstruktiver Ansatz, Wiesbaden 2011
- Krieg, Gustav A.: Gefangene Gottes. Auf der Suche nach pastoraler Identität, Stuttgart 2000
- Kröger, Matthias: Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirchen, Stuttgart 2005
- Kühnlein, Michael; Lutz-Bachmann, Matthias: Unerfüllte Moderne?. Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011
- Kunstmann, Joachim: Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen, Gütersloh 2010
- Kunz, Ralph; Schlag, Thomas (Hrsg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014
- Lakoff, George; Johnson, Mark: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg 2014,
- Lakoff, George; Wehling, Elisabeth: Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht, Heidelberg, 2014
- Lasalle, H.M. Enomiya: Zen-Meditation für Christen, München 1987
- Laube, Martin (Hrsg.): Freiheit, Tübingen 2014
- Lehnert, Christian (Hrsg.): "Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen ...". Über die Kunst des öffentlichen Gebets. Leipzig 2014
- Leppin, Volker: Die christliche Mystik, München 2007
- Ders.: Die fremde Revolution. Luthers mystische Wurzeln, München 2016
- Ders.: Repräsentation und Reenactment. Spätmittelalterlich Frömmigkeit verstehen, Tübingen 2021
- Leuenberger, Martin (Hrsg.): Segen, Tübingen 2015
- Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg, 1992
- Ders.: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg 1999
- Louf, André: Die Gnade kann mehr Geistliche Begleitung, Münsterschwarzach 1995
- Luhmann, Niclas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2002
- Ders.: Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1982
- Luther, Hennig : Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992
- Luckmann, Thomas : Die unsichtbare Religion, Frankfurt 1991
- Luibl, Hans Jürgen (Hrsg.): Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie, Wien 1996
- Luz, Ulrich: Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn, 2014
- Lyotard, Jean-Francois: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien 2009
- Marquard, Odo: Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 20203
- Martin, Ariane: Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität, Aachen 2011

- Martin, Gerhard Marcel: Was es heißt: Theologie treiben, Stuttgart 2005
- Mau, Steffen: Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen, Berlin 20183
- McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd. 1-4, Freiburg 2010
- Meyer-Blank, Michael: Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Rheinbach 2002
 Ders.: Gottesdienstlehre, Tübingen 2011
 Ders.: Das Gebet, Tübingen 2019
- Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 2016
- Müller, Horst M. (Hrsg.): Arbeitsbuch Linguistik, Paderborn 2009
- Müller, Sabrina: Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments, Zürich 2019
- Mukherjee, Bharati: Jasmine, New York 1999
- Munteanu, Daniel: Theologie der Koinonia. Ökumensiche Einführung in die Orthodoxe Theologie und Spiritualität, Borsdorf 2013
- Museum Ludwig und Metropolitankapitel der hohen Domkirche Köln (Hrsg.): Gerhard Richter – Zufall, das Kölner Domfenster und 4900 Farben, Köln 2007
- Nancy, Jean-Luc: singular plural sein, Zürich 2004
 Ders.: Dekonstruktion des Christentums, Zürich 2008
 Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, Zürich 2012
- Nicol, Martin: Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Göttingen 2010
- Nientied Mariele: Reden ohne Wissen. Apophatik bei Dionysius Areopagita, Maoses Maimonides und Emmanuel Levinas. Mit einem Exkurs zu Niklas Luhmann, Regensburg 2010
- Nouwen, Henri J.M.: Ich hörte auf die Stille. Sieben Monate im Trappistenkloster. Freiburg 2001
 Ders.: Mit einem weiten Herzen: Betend leben lernen, herausgegeben von Wendy Wilson Greer, Freiburg 2012
- Ohst, Martin (Hrsg.): Schleiermacher Handbuch, Tübingen 2017
- Ötsch, Walter Otto; Thomasberger, Claus (Hrsg.): Der Neoliberale Markt-Diskurs. Ursprünge, Geschichte, Wirkungen.
 Vol 1. Marburg, 2009, S. 213-256
- Osmer, Richard R.: Practical Theology. An Introduction, eBook, Camebridge 2008
- Ott, Ulrich: Meditation für Skeptiker. Ein Neurowissenschaftler erklärt den Weg zum Selbst, München 2010
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2004
- Pachmann, Herbert: Pfarrer sein. Ein Beruf und eine Berufung im Wandel, Göttingen 2011
- Pfister, Jonas: Texte zur Sprachphilosophie, Stuttgart 2011
- Pickel, Gert : Religionssoziologie, Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011
- Picard, Max: Die Welt des Schweigens, Schaffhausen 2009
- Plüss, David: Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007

- Pohl-Patalong, Uta: Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 20052
Dies.: Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart 2011
- Ponticus, Evagrius: Über das Gebet. Tractatus de oratione, Münsterschwarzach 2011
- Poser, Hans: Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung. Stuttgart 2012
- Proust, Marcel: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit; 10 Bde. Frankfurt am Main 1979
- Reckwitz, Andreas: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In Zeitschrift für Soziologie, Jg. 32, Heft 4, 2003, S. 282-301
Ders.: Subjekt, Bielefeld 2010
Ders.: Die Gesellschaft der Singularitäten, Berlin 2019
- Reckwitz, Andreas; Rosa, Hartmut: Spätmoderne in der Krise. Was leitet die Gesellschaftstheorie?, Berlin 2021
- Reppenhaben, Martin; Herbst, Michael (Hrsg.): Kirche in der Postmoderne, Neukirchen – Vluyn 2008
- Richter, Olaf: Anamnesis - Mimesis - Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung. Leipzig 2005
- Ricoeur, Paul: An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, Freiburg 2008
- Rittner, Reinhard (Hrsg.): In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive, Hannover 2001
- Ritschl, Dietrich: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 19882
- Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a.M. 2005
Ders.: Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin 20186
Ders.: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016
Ders.: Unverfügbarkeit, Wien-Salzburg 2018
Ders.: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin 2013
Ders.: Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Basierend auf einem Vortrag bei Würzburger Diözesanempfang 2022, München 2022
- Rosenberg, Marshall B.: Gewaltfreie Kommunikation. Eine Sprache des Lebens, Paderborn 2012
- Rosenberger, Michael: Im Geheimnis geborgen. Einführung in die Theologie des Gebetes, Würzburg 2012
- Rorty, Richard: Kontinenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a.M. 1992
- Ruh, Kurt: Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München 1989
- Sagert, Dietrich: minderheitlich werden. Experiment und Unterscheidung, Leipzig 2021
- Sattler, Dorothea; Wenz, Gunther (Hrsg.): Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. II. Ursprünge und Wandlungen, Freiburg 2006
- Schäfer, Hilmar (Hrsg.): Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016
- Schaeffler, Richard: Kleine Sprachlehre des Gebets, Trier 1988
- Schäufele, Wolf-Friedrich: Christliche Mystik, Göttingen 2017
- Schink, Philipp (Hrsg.): Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse, Berlin 20202

- Schellenberger, Bernardin: Im Glanz des göttlichen Lichts. Orthodoxe Mystik: Geheimnis und Herausforderung, München 2014
- Schlamelcher, Jens: Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus. Würzburg, 2013
- Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube. 2. Auflage (1830/31), Berlin 2008
- Schneider, Nikolaus; Lehnert, Volker: Berufen – wozu?. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Pfarrbild in der Evangelischen Kirche, Neukirchen - Vluyn 2009
- Schneider-Flume, Gunda; Hiller, Doris (Hrsg.): Dogmatik erzählen?. Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik, Neukirchen – Vluyn 2005
- Dies.: Grundkurs Dogmatik, Göttingen 20082
- Schnelle, Udo: Paulus. Leben und Denken, Berlin / Boston 20142
- Schmid, Wilhelm: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a.M., 20164
- Schmidt, Robert: Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Berlin 2012
- Schmitz, Hermann: Das Göttliche und der Raum. System der Philosophie III, Teil 4, Bonn 2005
- Ders.: Der Leib, der Raum und die Gefühle, Bielefeld 2009
- Ders.: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 2007
- Ders.: Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, Freiburg 2009
- Schoeller Reisch, Donata: Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme, Freiburg 2009
- Scholem, Gerschom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a.M. 1993
- Schramm, Stefanie; Wüstenhagen, Claudia: Das Alphabet des Denkens. Wie Sprache unsere Gedanken und Gefühle prägt, Reinbek bei Hamburg 2015
- Schulz, Claudia; Hauschild, Eberhard; Kohler, Eike: Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2010
- Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2005
- Sedláček, Tomáš: Die Ökonomie von Gut und Böse, München 2012
- Sennett, Richard: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 2010
- Seuse, Heinrich: Das Buch der Wahrheit, Hamburg 1993
- Shakespeare, Steven: Radical Orthodoxy. A critical introduction, eBook, London 2007
- Simmel, Georg: Philosophie des Geldes, Berlin 2013
- Sloterdijk, Peter: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a.M. 2011
- Sölle, Dorothee: Mystik und Widerstand. 'Du stilles Geschrei', München 2003
- Steffensky, Fulbert: Schwarzbrot-Spiritualität, Stuttgart 2010
- Ders.: Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Freiburg 2012
- Stein, Edith: Kreuzeswissenschaften. Studie über Johannes vom Kreuz, Freiburg 2007
- Straub, Jürgen (Hrsg.): Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion

- von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1, Frankfurt a.M. 1998
- Strauss, Botho: Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit, München 2013
- Streeck, Wolfgang: Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus, Berlin 2013
- Sudbrack, Josef: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, Würzburg 1999
- Tamcke, Martin: Im Geist des Ostens leben. Orthodoxe Spiritualität und ihre Aufnahme im Westen. Eine Einführung, Frankfurt a.M. 2008
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 2012
 Ders.: Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a.M. 1995
 Ders.: Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2012
 Ders.: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2002
- Mutter Teresa; Frère Roger: Gebet – Quelle der Liebe, Freiburg 2006
- Theunissen, Michael: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a.M. 2015
- Thöle, Reinhard: Geheiligt werde dein Name. Christliche Gottesdienste zwischen Anbetung und Anbiederung, Baden-Baden 2021
- Thomä, Dieter: Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem, München 1998
- Tillich, Paul : Systematische Theologie Bd. 1-3, Stuttgart 1984
 Ders.: Symbol und Wirklichkeit, Göttingen 1986
 Ders.: Ausgewählte Texte, Berlin 2008
- Tugendhat, Ernst: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München 2006
- Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Antistruktur, Frankfurt a.M. 2005
- VELKD: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelischen-lutherischen Kirche, Gütersloh 2013
- Wagner-Rau, Ulrike: Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft. Stuttgart 2008,
 Ders.: Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels, Stuttgart 2009
- Waldenfels, Bernhard: Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung, Frankfurt a.M. 2009
- Walser, Martin: Über Rechtfertigung, eine Versuchung, Rowohlt Digitalbuch, Reinbek bei Hamburg 2012
- Ward, Graham: Auf der Suche nach der wahren Religion, Stuttgart 2009
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Frankfurt a.M. 2006
- Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen – Vluyn 2010
- Wendel, Saskia: Christliche Mystik. Eine Einführung, Kevelaer 2004
- Weyel, Birgit; Gräb, Wilhelm; Heimbrock, Hans-Günter (Hrsg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Leipzig 2013
- Willers, Ulrich: Beten: Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes, Tübingen 2000
- Winzer, Friedrich; u.a.: Praktische Theologie, Neunkirchen 1993
- Wittgenstein, Ludwig : Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe Band 1, Frankfurt a.M. 2006

Wright, Erik Olin: Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus, Berlin 2017

Zilleßen, Dietrich: Gegenreligion. Über religiöse Bildung und experimentelle Dialektik, Berlin 2019

Zima, Peter V.: Moderne / Postmoderne, Tübingen 2001

Ders.: Theorie des Subjekts, Tübingen 2010

Ders.: Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik, Tübingen 2016

Zimmerling, Peter: Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003

Ders.: Evangelische Mystik, Göttingen 2015

Ders.: Gemeindegarbeit zwischen Mission und Grundversorgung. Worauf müssen wir uns in Zukunft konzentrieren, in: DTPF 1/2021

Ders. (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis, Göttingen 2020

Zulehner, Paul M.: Christenmut. Geistliche Übungen, Gütersloh 2010

Ders.: Gottes Sehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur, Ostfildern 2010