ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

250 Jahre Pastoraltheologie
Standortbestimmungen und Einblicke in Forschungswerkstätten

ISSN: 0555-9308

45. Jahrgang, 2025-2

Inhalt

Editorial 4–8

Christian Bauer

Für eine Neue Aufklärung:
Erkundungen zur Zukunft der Pastoraltheologie 9–31

Ute Leimgruber

Warum sich Theologie nicht vom Thema Missbrauch dispensieren kann
Eine Typologie vulneranter Theologien
im Kontext kirchlicher Missbrauchsmuster 33–50

Lukas Golla

Katechese im Spannungsfeld geistlichen Missbrauchs 51–63

Matthis Glatzel

„Er sitzt zu rechten Gottes“
Kampffelder und Topoi des ‚rechten Christentums‘. Skizze eines Projekts 65–79

Katharina Karl

Empowerment als Theorie- und Praxiskonzept der Pastoraltheologie 81–88

Ludger Verst

Wie ist es, ein religiöser Mensch zu sein?
Kurze Einführung in tiefentheologische Phänomenologie 89–99

Jan Loffeld

Praktisch-theologische Perspektiven im Lichte der 6. KMU
Was sich aus der bisherigen Rezeption einer empirischen Studie
für die Pastoraltheologie lernen lässt 101–113

Matthias Sellmann

„Gemeinwohlwirksam Kirche sein“
Oder: Ein Forschungsbericht zur Neuentdeckung der notae ecclesiae
als Vektoren für Wirksamkeitsplanung in der Kirchenentwicklung 115–128

Mara Elijah Klein

Geschlechtliche Vielfalt zwischen Transformation und Tradition 129–139

Armin Kummer
Die Dekonstruktion von Männlichkeitscodes durch
Kritische Gendercode-Analyse in der Männerseelsorge 141–154

Ulrich Feeser-Lichterfeld/Tobias Meier
Alltagsprophet:innen gesucht!
Förderprogramm und Forschungsprojekt „Sich umeinander sorgen –
sozialpastorales Engagement vor Ort“ gestartet..... 155–167

Regina Elsner
Kleines Fach zwischen allen Stühlen
Ein Einwurf vom Rand der Pastoraltheologie 169–181

Praxis und Reflexion

Christine Feld
Innovativ & partizipativ
Der Freiburger Pastoralkurs für ehrenamtlich Engagierte als Modell
für eine zukunftsfähige Pastoral 183–190

Forum

Andreas Oshowski
„Wer deckt die Nummer 9, ihr Knalltüten!?“
Theologie und die Sprache von Fußballer:innen im Breitensport. Lern-Ideen . 191–206

Gereon Terhorst
Mächtige Bilder. Eine Reflexion der Machtdarstellungen im Abendmahl 207–218

Noleen Chinyerere
The intersectionality of culture, religion, patriarchy and widowhood
among the Shona people in Zimbabwe. Implications on theology of caring 219–236

Anna Hack
Das bleibende Erbe des Christentums
Spuren christlichen Antijudaismus‘ in postkolonialen Theorien 237–256

Christine Wenona Hoffmann
Die Crux mit dem Text in einer Kirche des Wortes. Homiletische Horizonte..... 257–269

Zur Debatte

Miriam Zimmer

Interdisziplinär – transdisziplinär – Transfer
Oder: Herausforderungen und Potenziale verschiedener Fachlichkeiten
aus Sicht einer Religionssoziologin 271–277

Judith Gruber

Der Sehnsucht nach Transzendenz widerstehen
Für eine Verortung von Theologie in der Ambiguität von Lebenspraktiken 279–284

Michael Schüßler

Impure Theology
Kommentar zu Judith Gruber..... 285–290

Johann Pock

Ökumenische Homiletik aus katholischer Perspektive
Statement zum „Zwischenraum interkonfessionell“
beim Kongress 250 Jahre PT in Berlin 291–298

Interview

Christian Preidel/Teresa Schweighofer

Gute Pässe zuspielen
Christian Preidel im Gespräch mit Teresa Schweighofer über Vernetzung
und Innovation in der Arbeitsgemeinschaft Pastoraltheologie..... 299–306

Editorial

250 Jahre Pastoraltheologie
Standortbestimmungen und Einblicke in Forschungswerkstätten

Humboldt Universität Berlin, September 2024: Pastoraltheolog:innen versammeln sich, um das 250-jährige Jubiläum ihres Faches zu begehen. Der Kongress steht unter dem Titel „250 Jahre zwischendrin". Er widmet sich dem Rück- und Ausblick sowie der eigenen Verortung im Verhältnis zu anderen Disziplinen, Konfessionen und aktuellen Themen. Die Perspektive wird weitgestellt, um mit Blick auf die Zukunft nach dem Standort der Pastoraltheologie zu fragen: Wo wird diese kreativ und diskursproduktiv? Wie bringt sie die Komplexitäten der Gegenwart ins Wort und stellt Fragen, die in die Zukunft weisen können? Der Kongress nimmt die Vorstellung des Dazwischen bzw. der Zwischenräume auf, in denen sich das konkrete menschliche Leben in all seiner Ambiguität abspielt. Er stellt damit auch das Fach der Pastoraltheologie in seiner ganz konkreten, gelebten und vielfach ambigen Gestalt in den Mittelpunkt.

Hochschule Sankt Georgen, September 2025: Ein zweiter Kongress schließt sich an. Dieses Mal wird genau herangezoomt und ein Blick „Behind the Scenes" geworfen – hinter die Kulissen bzw. in die Werkstätten pastoraltheologischer Forschung: An welchen Themen wird in der Pastoraltheologie aktuell geforscht? Wie, warum und für wen wird auf eine bestimmte Weise zu spezifischen Fragestellungen gearbeitet? Welche neuen Erkenntnisse tun sich auf? Auch dieser Kongress nimmt die Frage nach einer Standortbestimmung der Pastoraltheologie auf und beantwortet sie, indem er ganz praktisch auf die Produkte pastoraltheologischen Arbeitens in unterschiedlichen Stadien ihres Entstehens schaut.

Die vorliegende Ausgabe „250 Jahre Pastoraltheologie. Standortbestimmungen und Einblicke in Forschungswerkstätten" versammelt Beiträge von beiden Kongressen. Im Verlauf der Redaktionsarbeit ergab sich eine Vielfalt an Themen, Anliegen, Perspektiven und Arbeitsweisen, die zunächst keinen klaren roten Faden erkennen ließ. Dies entspricht zunächst ganz dem Anliegen des Kongresses 2025, so der Ausschreibungstext, in einer „als unübersichtlich analysierten Spätmoderne" ein „breites Spektrum von pastoraltheologischen Themen" „mal ungeschminkt, mal halbfertig und unperfekt, aber immer mit der Lust auf kreativen Austausch und pastoraltheologische Entdeckungen" versammeln zu wollen.

Auf den zweiten Blick lassen sich jedoch verschiedene Schwerpunkte in den gewählten Perspektiven auf pastoraltheologisches Forschen erkennen. Dabei zeigt gerade die Zusammenstellung der pastoraltheologischen Projekte beim zweiten Kongress, die über einen bewusst offen gehaltenen Call for Papers erfolgte, wie sich konkrete pastoraltheologische Arbeiten und Projekte je abhängig von verschiedenen Forschungsfragen

DOI: 10.17879/zpth-2025-9305

immer wieder im Dazwischen verschiedener Größen und Ansprüche verorten. Damit stellt der zweite Kongress so etwas wie die kontextualisierte Ausführung dessen dar, was der Jubiläumskongress auf einer Metaebene zu bedenken versucht.

Das Heft wird eröffnet von der Festrede von *Christian Bauer* zum 250-jährigen Bestehen des Faches Pastoraltheologie. Sein Beitrag unterzieht Geschichte und Gegenwart der Pastoraltheologie einer kritischen Würdigung und zeigt mithilfe einer Zeitreise von Wien 1774 über Berlin 2024 nach Königsberg 1784 und mit dem Bild eines Birkenstock-Schuhs die Notwendigkeit einer kritischen Aufarbeitung der klerikalen und kolonialen Vergangenheit des Faches in Form einer neuen Aufklärung.

Mit dieser programmatischen Eröffnung des Heftes zeichnet sich bereits eine Linie ab, die in mehreren Beiträgen verfolgt wird: Was folgt für die Pastoraltheologie, deren Arbeitsweisen und Selbstverständnis als theologische Disziplin aus der Aufarbeitung ihrer Verstrickung in unheilvolle Systeme und der damit einhergehenden Bewusstwerdung der eigenen Schuldgeschichte? So macht *Ute Leimgruber* die Art und Weise, wie Theologie arbeitet, angesichts der Missbrauchskrise zur Frage: Wo ist Theologie selbst vulnerant und auf ihre Macht- und Verletzungspotenziale hin zu analysieren und zu kritisieren? Sie fordert die Pastoraltheologie auf, bei jeder Verwendung theologischer Traditionen und Konzepte eine Vulneranzhermeneutik einzubeziehen. Auch *Lukas Golla* setzt sich mit der Aufarbeitung von Missbrauch auseinander – hier fokussiert auf geistlichen Missbrauch – und buchstabiert Schlussfolgerungen für eine Katechese aus, die sich der Gefahren von geistlichem Missbrauch gewahr ist. Ein ebenfalls drängendes Themenfeld der Praktischen Theologie nimmt *Matthis Glatzel* auf, wenn er einen Einblick in sein Habilitationsprojekt „‚Er sitzt zur Rechten Gottes'. Kampffelder und Topoi des ‚rechten Christentums'" gibt. In diesem analysiert er das Phänomen und zeigt u. a., dass die Ablehnung universaler Menschenrechte und liberal-humanistischer Werte ein zentrales Movens rechten Christentums darstellt.

Positiv gewendet stellen sich angesichts der grundsätzlichen Anfragen an pastoraltheologisches Arbeiten die Fragen nach (Neu-)Ausrichtungen und der Erarbeitung tragfähiger Konzepte für die Zukunft. Inspiriert durch das Empowerment von Frauen aus Basisgemeinden in Argentinien und Chile, prüft *Katharina Karl* die Tragfähigkeit des Begriffs Empowerment als ein Leitkonzept der Pastoraltheologie. Sie zeigt, inwiefern dieser Begriff sich bereits in der Pastoraltheologie etablieren konnte, welche problematischen, v. a. ökonomischen, Konnotationen er aber auch vermeiden muss. *Ludger Verst* schlägt einen ganz anderen Weg ein, indem er die Potenziale einer tiefentheologischen Phänomenologie des Religiösen ausmisst. Auf dieser Grundlage wirbt er dafür, Seelsorge stärker als „pastorale Ästhetik" zu formatieren und Tiefentheologie als „theopoetische[r] Lesehilfe" jenseits überwiegend rationalisierender Zugänge mehr Raum zu geben.

Die Verortung der Pastoraltheologie erfolgt vor allem in Bezug zu spezifischen Institutionen und Gruppen, zu denen die verschiedenen pastoraltheologischen Projekte

arbeiten. Als übergeordnete Größe rückt die Kirche in den Blick. *Jan Loffeld* geht in seinem Beitrag auf die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU 6) ein und diskutiert, welche Herausforderungen sich aus deren Rezeption für die Pastoraltheologie ergeben. Er betont die Notwendigkeit, die Ergebnisse der KMU 6 und gerade die provokanten Thesen eines zunehmend als obsolet erlebten Christentums ernst zu nehmen. Zudem fragt er, wie die Pastoraltheologie ihre Expertise in dieser „historisch zu nennenden Transformation" einbringen kann. *Matthias Sellmann* wählt ebenfalls die KMU 6 als Ausgangspunkt und beschreibt die von ihr erfasste Vertrauenskrise der römisch-katholischen Kirche. Davon ausgehend arbeitet er Gemeinwohlwirksamkeit als zentrales Kriterium heraus, um öffentliches Vertrauen zurückzugewinnen. Er skizziert Ansätze, wie die Lehre der notae ecclesiae herangezogen werden kann, um die Kirche stärker auf Gemeinwohlwirksamkeit auszurichten.

Auf der Mikroebene begegnen unterschiedlichste Gruppen, mit denen pastoraltheologisch gearbeitet wird. *Mara Klein* reflektiert Erfahrungen als Bildungsreferent*in zum Thema geschlechtliche Vielfalt. Der Beitrag unterscheidet zwischen den Bedürfnissen von Personen, die sich als trans*, inter* oder nonbinär identifizieren, und Menschen, die über binäre Geschlechtsmodelle Sicherheit in ihrer Identitätsbeschreibung suchen. Klein entwickelt Vorschläge, wie die Bedürfnisse beider Gruppen – in angemessener Gewichtung zueinander – ernstgenommen werden können, um neue Lernräume zu eröffnen. *Armin Kummer* macht einen Aufschlag für eine (Neu-)Konzeption von Männerseelsorge, indem er die Kritische Gendercode-Analyse als ein hilfreiches Werkzeug einführt. Er zeigt auf, wie in sieben Schritten Wege gebahnt werden können, um sich kritisch mit Männlichkeitscodes auseinanderzusetzen und diese zu dekonstruieren. Schließlich geben *Ulrich Feeser-Lichterfeld* und *Tobias Meier* einen Einblick in die Werkstatt ihres Förderprogramms und Forschungsprojekts „Sich umeinander sorgen – sozialpastorales Engagement vor Ort". Sie reflektieren Genese und Ausrichtung des Projektes, das Gruppen mit sozialpastoralem Engagement mithilfe von Community Organizing und theologischer Reflexion begleiten will.

Der Beitrag von *Regina Elsner* beschließt die Reihe der Hauptbeiträge. Aus der Perspektive des „kleinen Faches" der Ostkirchenkunde arbeitet sie die Herausforderungen, aber auch die Chancen heraus, die dieses Fach gerade in seiner prekären Rolle im Fächerkanon der Theologie spielt. Sie zeigt die besondere Brückenbau-Funktion dieser theologischen Disziplin auf, die weit über das ökumenische Gespräch hinausgeht und zentrale gesellschaftspolitische Fragen berührt. Sie regt die Pastoraltheologie an, eurozentristische Perspektiven zu weiten und sich von den Erfahrungen und Spiritualitäten der Menschen aus den Ostkirchen inspirieren zu lassen.

Einblicke in die pastorale Praxis gewährt die Rubrik „Praxis und Reflexion", die Beiträge aus der pastoralen Praxis zugänglich macht. *Christine Feld* vom Institut für Pastorale Bildung in Freiburg berichtet von der Neugestaltung des Freiburger Pastoralkurses zur Stärkung ehrenamtlich in der Kirche engagierter Menschen. Sie beschreibt den

 DOI: 10.17879/zpth-2025-9305

Entwicklungsprozess, der in Form eines „Design Sprints“ durchgeführt wurde, erläutert die neue Struktur des Kurses und formuliert zentrale Erkenntnisse aus dem Prozess.

Auch das „Forum“, das über die Beiträge der Kongresse hinausgeht und einen Einblick in unterschiedlichste aktuelle Forschungsthemen in der deutschsprachigen Pastoraltheologie gibt, bildet ein ganzes Spektrum pastoraltheologischen Forschens ab. Mit dem sprachlich markanten Titel „Wer deckt die Nummer 9, ihr Knalltüten?“ greift *Andreas Oshowski* aus seiner Erfahrung als Fußball-Trainer die Sprache des Fußballs auf und kontrastiert diese mit den Sprachen von Theologie und Kirche. Er fragt nach Ressourcen des Fußballs, die auch Theologie und Kirche für sich entdecken können. Zudem erprobt sein Beitrag selbst sprachliche Figuren, die über klassisch wissenschaftliche Formulierungen hinausweisen.

Gereon Terhorst nimmt Analysen von Eucharistie-Darstellungen in François Ozons Film „Gelobt sei Gott“ zum Ausgangspunkt für Diskussionen zu Machtperformanzen im liturgischen Kontext. Vor dem Hintergrund der ForuM-Studie leitet er daraus Schritte zu Sensibilisierungen für die evangelische Abendmahlspraxis ab.

Noleen Chinyerere, eine methodistische Theologin aus Simbabwe, stellt ihre Forschungen zu multipler Diskriminierung von Shona-Frauen vor. Sie zeigt auf, dass Witwen und Frauen, die HIV-kranke Ehemänner pflegen, besonders vulnerabel sind und erarbeitet konkrete Empfehlungen für eine Pastoral, die die Bedürfnisse dieser Frauen ernstnimmt und sich für ein Umdenken in den Familien einsetzt. Ihr Beitrag gibt einen Einblick in einen dem deutschsprachigen Raum vielfach fremden Kontext, löst aber auch die Frage aus, inwiefern die von Chinyerere benannten Herausforderungen und Leidenserfahrungen an diskriminierenden Strukturen doch anschlussfähiger sind, als sie auf den ersten Blick scheinen.

Diese Linie greift *Anna Hack* in ihrem Beitrag auf. Sie untersucht postkoloniale Theorien und Theologien und analysiert, wo diese Anfälligkeiten für Artikulationsformen des modernen Antisemitismus und für christlich-antijüdische Motive aufweisen. Damit zeigt sie, dass christliche Theologie unter dem Anspruch einer Politischen „Theologie nach Auschwitz“ auch in der – vielfach produktiven – Rezeption postkolonialer Theorien eine Wachsamkeit für das (Wieder-)Aufkommen ihres eigenen antijüdischen Erbes haben muss.

Schließlich macht die Zeitschrift die Antrittsvorlesung von *Christine W. Hoffmann* als Privatdozentin am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt zugänglich. Hoffmann setzt sich mit dem Verhältnis von Predigt, Bibeltexten und Exegese auseinander und fragt, wie diese Verhältnisbestimmung heute gelingend ausgestaltet werden kann. Dabei kommen sowohl der breite Methodenkanon der Exegese als auch praktische Perspektiven in den Blick.

Die Beiträge des Jubiläumskongresses, die das „Dazwischen“ bzw. das Verhältnis der katholischen Pastoraltheologie zu anderen Fächern, theologischen Disziplinen und im ökumenischen Gespräch nachzeichnen, wurden als prägnante Diskussionsimpulse

eingespielt. Um dieses Format aufzunehmen, werden sie hier in der Kategorie „Zur Debatte“ abgebildet. *Miriam Zimmer* beschreibt ihre Erfahrungen in der inter- und transdisziplinären Arbeit als Soziologin an einem pastoraltheologischen Forschungszentrum. Dabei formuliert sie auch pointierte Kritik an das Wissenschaftsverständnis der Pastoraltheologie. An dieser Stelle gilt zunächst die Einladung, sich mit dieser Kritik ergebnisoffen auseinanderzusetzen. In einem folgenden Heft soll dann eine Response erfolgen. Gemeinsames mit der Pastoraltheologie entdeckt *Judith Gruber* aus systematisch-theologischer Perspektive, wenn sie herausarbeitet, dass beide Disziplinen sich in Richtung eines Practice Turn entwickelt und über die Reflexion sozialer Praktiken als loci theologici angenähert haben. Am Beispiel der Studie „re-membering the Reign of God“ über die Basisgemeinden in El Salvador fragt sie, wie Praktiken und Ambiguitäten tatsächlich theologisch ernstgenommen und nicht doch koloniale kosmopolitische Logiken einer strikten Trennung von sakralen und profanen Sphären fortgeschrieben werden. In seiner Response nimmt *Michael Schüßler* die Anfragen Grubers auf und skizziert eine Landkarte aus weitergehenden Forschungsfragen für und anschlussfähigen Diskursen aus der Pastoraltheologie. *Johann Pock* stellt schließlich im Blick auf das Feld der Homiletik, genauer: ausgehend von den Erfahrungen aus der ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Homiletik, die Frage nach ökumenischer Zusammenarbeit. Der Homiletik als einem Fach, das in vielerlei Hinsicht im Zwischenraum angesiedelt ist – ob thematisch in der Interaktion des Predigtgeschehens oder institutionell in der Verbindung mit anderen praktisch-theologischen Disziplinen – spricht er dabei eine Vorreiterrolle in der ökumenischen Kooperation zu.

Mit dem Kongress 2025 endet die offizielle Amtszeit des bisherigen Vorstands der Arbeitsgemeinschaft Pastoraltheologie, Christian Bauer, Katharina Karl, Jan Loffeld und Teresa Schweighofer. *Christian Preidel* nutzt die Gelegenheit, in einem Interview mit *Teresa Schweighofer* auf ihre Vorstandsarbeit zurückzublicken und Bilanz zu ziehen. Dieser Blick auf Themen und Herausforderungen, der sich die Arbeitsgemeinschaft, aber auch das Fach Pastoraltheologie insgesamt stellen muss, rundet das Heftthema „250 Jahre Pastoraltheologie. Standortbestimmungen und Einblicke in Forschungswerkstätten“ ab.

Wolfgang Beck

Verena Suchhart-Kroll

Christian Preidel

Traugott Roser

 DOI: 10.17879/zpth-2025-9305

Christian Bauer

Für eine Neue Aufklärung: Erkundungen zur Zukunft der Pastoraltheologie

Abstract

Die auf dem Berliner Kongress der AG Pastoraltheologie zum 250-jährigen Bestehen des Fachs am 16. September 2024 gehaltene Festrede lädt zu einer dreischrittigen Zeitreise ein: von den Anfängen in Wien 1774 über die Gegenwart in Berlin 2024 zurück in die Zukunft: nach Königsberg 1784. Es geht um das theologische Projekt einer Neuen Aufklärung im Licht spätmoderner Kritik an der klerikalen und kolonialen (= k. u. k.)Vergangenheit des Fachs – und damit um einen Ausgang von Theologie und Kirche aus selbstverschuldeter Unmündigkeit, der auf dem gemeinsamen Weg („syn-odos“) der Nachfolge Jesu zu engagierten christlichen Zeitgenoss:innen einer taumelnden Welt macht.

The speech given at the Berlin Congress of the Society for Pastoral Theology on 16 September 2024, marking the 250th anniversary of the discipline, invites on a three-step journey through time: from its beginnings in Vienna in 1774 to the present day in Berlin in 2024 and back to the future: to Königsberg in 1784. It deals with the theological project of a New Enlightenment in the light of late modern criticism of the clerical and colonial (= k. u. k.) past of the discipline – and thus about an emergence of theology and the Church from self-imposed immaturity, which, on the common path (‘syn-odos’) of following Jesus, makes them committed Christian contemporaries in a instable world.

Für das internationale Schuhgeschäft ist das Jahr 1774 ein wichtiges Datum. Ja, Sie haben richtig gelesen: für das Schuhgeschäft. Denn in diesem Jahr wurde jener hessische Schuhmachermeister Johann Adam Birkenstock erstmals urkundlich erwähnt, auf den das gleichnamige, inzwischen weltweit erfolgreiche Sandalenimperium zurückgeht. Was das mit unserem heutigen Jubiläum zu tun hat? Nun – die ebenfalls 1774 begründete katholische Pastoraltheologie gilt manchen noch immer als der ‚Birkenstockschuh‘ unter den theologischen Disziplinen. Ein Fach, dessen stuhlkreiserprobte Vertreter:innen gängigen Klischees zufolge gruppendynamisch und kommunikationsbeschlagen um eine liebevoll mit Regenbogentuch und Klangschale gestaltete Mitte sitzen und sich über ihre jeweiligen Befindlichkeiten austauschen – eine karikierende Fremdzuschreibung, die jedoch mit der bisweilen durchaus antreffbaren ‚Selbstverzwergung‘ eines notorisch begründungsschwachen Fachs korrespondiert. Gerade als eine epistemisch schwach wahrgenommene Disziplin muss die Pastoraltheologie epistemologisch stark sein. Denn ihr Wissenschaftscharakter „entscheidet sich beim Methodenproblem“ (Zerfaß 1974, 166), so Rolf Zerfaß zum 200. Geburtstag des Fachs. In jedem Fall gehört sie an einen prominenten (und mit Friedrich Schleiermacher, dem Begründer der evangelischen Praktischen Theologie verbundenen) Ort wie den Senatssaal der Berliner Humboldt-Universität. Denn: Wir können beides – Stuhlkreis und Senatssaal.

DOI: 10.17879/zpth-2025-9306

Wer Pastoraltheologie betreibt, wird in Kontraste verwickelt, die im Idealfall kreative Differenzen ermöglichen: Gott und die Welt, Natur und Gnade, Existenz und Evangelium, Menschen und Mächte, Kirche und Gesellschaft. Auf der Suche nach einem „schöpferischen Dritten" (Bauer 2026) laufen Pastoraltheolog:innen daher permanent zwischen pastoralen Praxisfeldern und theologischen Diskursarchiven hin und her. Sprich: Sie führen einen ‚Diskurs' (von lat. *discurrere* = hin und her laufen) über die potenzielle Kreativität dieser Differenz. Pastoraltheologie ist daher etwas für multiple, existenziell mehrsprachige Persönlichkeiten, die Menschen und Bücher gleichermaßen mögen. Ihre Theologie ist nicht nur ‚drinnen daheim' (= im Diskursarchiv), sondern auch ‚draußen zu Hause' (= auf dem Praxisfeld). Dabei produzieren sie kein undefinierbares Diskursmischmasch (wie manche noch immer behaupten), sondern vielmehr einen kontrastiven Mischdiskurs, der Feldpraktiken („Theorie der Praxis") auf weiterführende Weise mit Archivdiskursen („Praxis der Theorie") zusammenbringt.

Dieser im Fall des Gelingens enorm inspirierende Mischdiskurs feiert nun also heute Jubiläum: 250 Jahre Pastoraltheologie (vgl. Bauer 2024). Es gibt nicht viele theologische Disziplinen, deren Geburtsdatum sich derart präzise bestimmen lässt. Als die österreichische Kaiserin Maria Theresia die Pastoraltheologie am 1. August 1774 im Rahmen einer umfassenden Studienreform als eigene Universitätsdisziplin einrichtete, geschah das im Kontext der damals gerade beginnenden europäischen Aufklärung. Pastoraltheologie ist ein Kind dieser Aufklärung. Heute – fast genau 250 Jahre später – stehen wir am Beginn einer „Neuen Aufklärung" (Gabriel et al. 2022), welche auch die immensen Schattenseiten, Folgeschäden und Gegenkräfte unserer vermeintlich ‚aufgeklärten' westlichen Art zu leben in den Blick nimmt. Stichworte: Coronapandemie, Klimakatastrophe, Ukrainekrieg. Es braucht daher eine selbstkritische „Abklärung der Aufklärung" (Luhmann [8]2009, 83), d. h. eine kritisch-selbstaufgeklärte Fortsetzung ihres noch immer unvollendeten Emanzipationsprojekts.

Wenn wir also sagen: Unser Fach wurde 1774 durch eine katholische Kaiserin in Wien begründet, dann klingt das noch viel zu harmlos, noch zu sehr nach ockerfarben-cremegelber Zuckerbäckerharmonie im barocken Schloss Schönbrunn. Denn auch unser Fach braucht als katholisches Kind der Aufklärung eine selbstkritisch auf sich zurückgewendete Neue Aufklärung. Sein Gründungsnarrativ ist nicht nur „k. und k." im Sinne von kaiserlich und königlich, sondern auch „k. und k." im Sinne von klerikal und kolonial. Klerikal nach innen, weil das Fach lange ausschließlich von Klerikern repräsentiert wurde und es das kirchliche Feld häufig noch immer in einer machtasymmetrischen Klerus-Laien-Differenz rekonstruiert. Und kolonial nach außen, weil es lange im Sinne eines expansiven Missionsbegriffs auf kirchliche Geländegewinne aus war und Andersdenkende noch immer gerne auf bisweilen subtile Weise eingemeindet. Mit der epochalen Zäsur der Missbrauchskrise hat der Begriff des Aufklärens in diesem Zusammenhang von Machtasymmetrien im Innen und Bekehrungsdrang nach Außen einen neuen, existenziell dringlicheren Klang bekommen.

Zusammen mit der Aufklärung dieser Verbrechen und ihrer kirchenamtlichen Vertuschung muss eine systemisch ansetzende theologische Selbstaufklärung der Kirche daher im wahrsten Sinn des Wortes Licht ins Dunkel bringen. Auf Französisch heißt Aufklärung *Lumières*: Zeit der Lichter. Dieser Lichtmetapher entsprechend, braucht es im Schattenreich einer ‚Dunkelkirche' (mit Dunkelfeld und Dunkelziffern) eine „Aufklärung im Lichte des Evangeliums" (Jüngel 1997, 20), die für eine jesuanisch-theologische Aufklärung sorgt. Denn auch ein klerikal-koloniales Pastoralverständnis ist „historisch kontingent" (Boehm, Kehlmann 2024, 140). Das heißt mit Luhmann: Es könnte auch ganz anders sein (Luhmann 1987, 152). Nicht mehr klerikal und kolonial, sondern kritisch und kreativ. Um es mit *Gaudium et spes*, der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zu sagen: Kritisch in seiner Unterscheidung der Zeichen der Zeit und kreativ in deren Deutung im Licht des Evangeliums.

Das 250-Jahre-Jubiläum unseres Fachs erfordert daher eine entschlossene Selbstaufklärung über unsere eigene, bislang noch kaum aufgearbeitete Schuldgeschichte (bis hin zur missbrauchsgefährdeten Hirtenmetapher im eigenen Namen). Dazu braucht es postklerikale und postkoloniale Alternativen, wie sie unsere wunderbare heutige Festrednerin verkörpert: die südafrikanische Theologin Nontando Hadebe. Wir haben mit ihrer Einladung eine bewusste Wahl getroffen. Denn die deutschsprachige Pastoraltheologie ist normalerweise weiß, europäisch und männlich. Unsere Festrednerin hingegen ist schwarz, afrikanisch und weiblich. Und sie hat bislang noch jeden Saal zum Leuchten gebracht. Ich bin mir sicher, dass ihr das auch in digitaler Präsenz gelingen wird. Sie führt uns an jene „Ränder der Moderne" (Weimann 1997), die über die Konstellationen einer nach innen klerikal und nach außen kolonial geprägten Pastoraltheologie hinausweisen.

Ich lade Sie daher im Folgenden auf eine pastoraltheologische Zeitreise ein, die vom Wien des Jahres 1774 über das Berlin von heute nach Königsberg 1784 führt: Wir bewegen uns also nicht einem fortschrittslinearen Zeitpfeil entlang zielgerichtet nach vorne, sondern reisen vielmehr ziemlich unorthodox *in between the times*. Konstruktion, Dekonstruktion und Rekonstruktion der eigenen Fachgeschichte nicht im Sinne einer retrospektiven Selbstmusealisierung, sondern im Sinne einer prospektiven Standortbestimmung: zurück in die Zukunft. Mit Jean-Marie Vianney, Michel Foucault und Immanuel Kant treten dabei drei zum Teil schon reichlich alte weiße Männer aus Europa auf, um einer mittelalten schwarzen Frau aus dem globalen Süden die Bühne zu bauen. Unsere erste Station:

1. Wien, 1774: Historische Konstruktion

Beginnen wir dort, wo im Sommer 1774 alles anfing: in Wien. Mit ihrer Studienreform hat Kaiserin Maria Theresia dort die Pastoraltheologie als universitäres Studienfach begründet und Abt Franz Stephan Rautenstrauch mit der Ausarbeitung eines

Gesamtkonzepts beauftragt. 1776 erfolgte die Einrichtung des weltweit ersten Lehrstuhls für Pastoraltheologie. Die Auflösung des Jesuitenordens 1773 hatte eine Neuordnung des lange Zeit jesuitisch dominierten theologischen Feldes nötig gemacht. Im gesamten deutschen Sprachraum reorganisierte man es nun mit Fokus auf pastorale, dogmatische und historisch-exegetische Studien[1], die unter anderem an neuen staatlichen Fakultäten wie Bonn, Breslau, Freiburg oder Tübingen verortet wurden. Dieser punktuelle Gründungsakt der Pastoraltheologie ist in den historischen Kontext einer mentalitätsgeschichtlichen *longue durée* eingebettet, d. h. in einen breiten Strom von sich nur ganz allmählich verändernden kollektiven Geisteshaltungen, die oftmals unterhalb der ereignishistorischen Wahrnehmungsschwelle bleiben.

Wenn wir heute Jubiläum feiern, dann kommen wir nämlich von weit her: aus jenem „langen 19. Jahrhundert" (Hobsbawm 2017), das im 18. Jahrhundert mit der Aufklärung begann und im 20. Jahrhundert mit dem Ersten Weltkrieg endete. Florian Baab legte mit *Wie die Dampfmaschine das Fegefeuer löschte* vor kurzem eine faszinierende Mentalitätsgeschichte dieses langen 19. Jahrhunderts vor. Eine alltagspastorale Geschichte von unten, die den geschlossenen Mikrokosmos eines Milieus erschließt, in dem man von der Wiege bis zu Bahre katholisch sein konnte. Kirche wurde im Alltag der Leute damals als klerikal, sakramental, parochial verschlüsselt erlebt: Pastoral war Sache des Klerikers. Dessen Haupttätigkeit bestand in der Verwaltung der Sakramente. Und diese hatten ihren Ort in der Pfarrei. Der Pfarrer von Ars war das Maß aller Dinge. Darstellungen seiner Gestalt gehören zum geistigen Interieur dieser Epoche: Eine klerikale Innenausstattung mit kolonialer Außenwirkung. Den ‚alltagsfrommen' Soundtrack dazu lieferten Gesänge wie das mitten im Kulturkampf verfasste Kirchenlied *Ein Haus voll Glorie schauet*, von dem wir heute nur noch die erste Strophe singen:

1. Ein Haus voll Glorie schauet,
weit über alle Land,
auf ew'gem Stein erbauet
von Gottes Meisterhand.

2. Gar herrlich ist's bekränzet
mit starker Türme Wehr,
und oben hoch erglänzet
des Kreuzes Zeichen hehr.

1 Man separierte „jene Teile des theologischen Diskurses, welche unmittelbare Nützlichkeit für den aufgeklärten Staat versprachen: es entstand [...] die Pastoraltheologie als eigene universitäre Disziplin. Doch auch der theoriebezogene Restdiskurs der Theologie differenzierte sich in eigentümlicher Weise weiter aus. Ihren eigenen dogmatischen Binnendiskurs führte die Theologie erst einmal recht unbeirrt weiter [...]. Man hatte sich semi-theologische Vorfelddiskurse geschaffen, welche sich [...] aller bereitliegenden modernen Wissenschaftsmethodik bedienten [z. B. der historischen Kritik], [...] ließ aber das Verhältnis der so entstehenden [...] neuen theologischen Disziplinen zum theologisch-dogmatischen Binnendiskurs weitgehend ungeklärt" (Bucher 1998, 54f.).

> 3. Wohl tobet um die Mauern
> der Sturm in wilder Wut;
> das Haus wird's überdauern,
> auf festem Grund es ruht.

Wir kommen also wahrlich von weit her. Mentalitätsgeschichtlich lässt sich diese kulturkämpferische Kirchenzeit mit Karl Rahner als ‚Pianische Epoche' bezeichnen – als die Ära jener Pius-Päpste von Pius IX. bis Pius XII., deren Name gesamtkirchliches Programm war: Rückzug in die Frömmigkeit („pietas") antimoderner Weltabwendung.

Nun wird es Zeit für den Aufritt unseres ersten fachgeschichtlichen Reisebegleiters: Jean-Marie Vianney, jenes Pfarrers von Ars, den Papst Benedikt XVI. noch ausgerechnet im ‚Missbrauchsjahr' 2010 zum Patron aller Priester (und nicht nur der Pfarrer) machen wollte. Dieser sprach von „drei weißen Dingen" (zit. nach Fouilloux 2004, 421), welche die römisch-katholische Kirche prägten: die Hostie, die Jungfrau Maria und der Papst. Der Pfarrer von Ars verkörperte in seiner gesamten priesterlichen Existenz diesen Pianischen Dreiklang. Wie toxisch sich eine sich daraus ergebende Amtstheologie mit Blick auf ihre sexuelle und spirituelle Missbrauchbarkeit auswirkt und noch immer das kirchliche Feld kontaminiert, verdeutlichen die folgenden Zeilen Vianneys:

> „Der Priester ist ein Mensch, der den Platz Gottes einnimmt […]. […] Das Sakrament erhebt […] [ihn] hinauf zu Gott. […] Wenn man verstünde, was für eine große Sache der Priester ist, würde man sterben … Gott selbst gehorcht ihm: Er spricht zwei Worte und unser Herr steigt auf seine Stimme hin vom Himmel herab und schließt sich in eine kleine Hostie ein. […] Ohne das Sakrament der Priesterweihe hätten wir den Herrn nicht. […] Nach Gott ist der Priester alles" (zit. nach Nodet, 99f).

Diese aus heutiger Sicht erschreckende Selbstsakralisierung des priesterlichen Dienstes war ein zentrales Element jenes Pianischen Kirchendispositivs, das den pastoralen Alltag im langen 19. Jahrhundert prägte. Zusammen mit vielen weiteren Dingen bildete es ein „entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturale Anordnungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Äußerungen […] [und] philosophischen […] Lehren umfasst" (Foucault 2001, 299). All diese Bestandteile ergeben in ihrem strategischen Zueinander eine „Formation, deren Hauptaufgabe […] innerhalb eines gegebenen historischen Augenblicks darin besteht, auf eine bestimmte Notlage zu reagieren" (ebd.). Im Falle des Pianischen Kirchendispositivs bedeutet das: Man entkoppelte sich als letzte absolutistische Monarchie von den Revolutionen der säkularen Moderne und verstand sich als eine Bastion der Antimoderne.

Diese antirevolutionäre „Erfindung" (Wolf 2020) des römischen Katholizismus im langen 19. Jahrhundert war – mit Abstand betrachtet – von drei sich überlagernden und wechselseitig verstärkenden Dispositiven geprägt, die sich mit Rainer Bucher (Bucher 2022) als konstantinisch (d. h. seit ca. 1.700 Jahren in ihrem religiösen, politischen und

gesellschaftlichen Totalitarismus gesellschaftsdominant), tridentinisch (d. h. seit ca. 450 Jahren in ihrem klerikalen, parochialen und sakramentalen Konfessionalismus antievangelisch) und pianisch (d. h. seit ca. 150 Jahren in ihrem eucharistischen, marianischen und papalistischen Zentralismus antimodern) beschreiben lassen. Die Überlagerung dieser drei Kirchendispositive wirkte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein – und am rechtskatholischen Kirchenrand sogar bis in die Gegenwart. Sie war auch noch für John Caputo, dem wohl originellsten katholischen Theologen der Gegenwart, zunächst die Welt. Im Rückblick auf seine Kindheit schreibt er:

> „So hat für mich die Welt begonnen: Voll von Kerzen und Weihrauch, schwarzen Soutanen und weißen Chorhemden, […] gotischer Schrift und Maiandachten, […] Beichten am Samstagnachmittag und Messe am Sonntagmorgen. Das war in den 1940er Jahren die Welt des vorkonziliaren Katholizismus […] – eine […] Welt, die […] während der letzten vierhundert Jahre [also: seit Trient] unverändert geblieben war. Ich hielt das für eine ewige Wahrheit, die vom Himmel gefallen ist – beginnend mit dem Tag, an dem Jesus Petrus zum ersten Papst weihte“ (Caputo 2023, XIf).

Caputo schreibt den Gott dieses Milieus konsequent in Frakturschrift, d. h. in gotischen Lettern. *God in gothics* – das galt auch für die neuscholastische Theologie dieser Zeit. Wie in der neugotisch geprägten Architektur, so hatte man damals auch im theologischen Diskurs kaum eine eigene, zeitgenössische Idee von Gott, sondern verlängerte stattdessen ein idealisiertes Mittelalter in die Theologie. Die katholische Welt war, so John Caputo, „frozen as the Latin language“ (ebd., XII). Nur irgendwann war dann auch die katholische Kirche mit ihrem Latein am Ende. Mit dem Zivilisationsbruch des Ersten Weltkriegs endete nicht nur das ‚lange 19. Jahrhundert‘, sondern auch diese vermeintlich heile katholische Welt. Das ‚Haus voll Glorie‘ bekam die ersten Risse. Georges Michonneau, der Pfarrer einer Modellpfarrei in der Pariser Arbeitervorstadt Colombes, die zum Vorbild zahlreicher europäischer Gemeindemodelle im 20. Jahrhundert wurde (z. B. Florenz-Isolotto, Dortmund-Scharnhorst), beschrieb 1954 das unwiederbringliche Ende dieses biedermeierlich-klerikalen Hirtenidylls:

> „Die Zeit des romantischen Pfarrers ist vorüber, der in seiner Gartenlaube leise und friedlich sein Brevier betete, während er dem Gesang der Vögel lauschte und in aller Ruhe darauf wartete, dass seine Schäfchen zu ihm kommen“ (Michonneau 1954, 142).

Der Wechsel vom langen 19. in das ‚kurze 20. Jahrhundert‘, das Eric Hobsbawm zufolge vom Ende des Ersten Weltkriegs 1918 bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion 1991 dauerte, führte zu einem kirchlichen Mentalitätswechsel, der die heilsindividualistische Jenseitsorientierung der Pianischen Ära in Richtung einer weltpastoralen Diesseitsorientierung überschritt. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil kam es nun zu einer „Schleifung der Bastionen“ (Balthasar 1952), die ein „Herabsteigen der Kirche in die Fühlung mit der Welt“ (ebd., 83) ermöglichte. Diese neue kirchliche ‚Weltfühligkeit‘

beendete den Antimodernismus der Pianischen Ära. Die beiden Kirchenkonstitutionen des Konzils überwanden dabei auf Lehramtsebene zumindest grundsätzlich das ‚K.-und-k.-Problem' der römisch-katholischen Kirche: *Lumen gentium* ad intra mit Blick auf den Klerikalismus ihrer Pastoral und *Gaudium et spes* ad extra mit Blick auf deren Kolonialismus. Ein mit dem Pianischen Dispositiv konkurrierendes Konzilsdispositiv war nun in der Welt. Deswegen ist das Zweite Vatikanum dem Konzilstheologen M.-Dominique Chenu zufolge auch das „wichtigste religiöse Ereignis seit der Französischen Revolution" (zit. nach Leprieur 1989, 765). „Ich bin froh", so der französische Dominikaner, „dass die Kirche – nun endlich – in die Welt geht, dort hat sie viel zu lernen" (Chenu 1981, 16). Denn: „Die Zeit schenkt der Kirche […] Zeichen der Kohärenz des Evangeliums mit der Hoffnung der Menschen" (Chenu 1966, 45). Menschliche Hoffnungen als theologischer Ort – dieser dogmatische Fortschritt des Konzils wird in Rom noch immer nicht voll anerkannt. Selbst Papst Franziskus rezipiert nur dessen eine Hälfte (= den pastoralen Sinn des Dogmas), nicht aber seine zweite (= die dogmatische Bedeutung der Pastoral). Elmar Klinger:

> „Dogma und Pastoral [...] stehen [...] [in einem] Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung, so dass beides von beidem her verstanden werden muss – eine Revolution vor dem Hintergrund der Geschichte des Fachs Pastoraltheologie, die ja ein Fach der Aufklärung ist und die sich speziell der römischen Dogmatik gegenüber nie durchsetzen konnte" (Klinger 1996, 181).

Unsere Disziplin ist daher ein theologisches Politikum. Denn die Pastoraltheologie ist eine fachgewordene Selbsterinnerung der gesamten Theologie an ihren konstitutiven und nicht nur applikativen Praxisbezug:

> „Schon die Natur […] der theologischen Arbeit erfordert es, dass man sich nicht in seinem Studierzimmer einschließt, sondern mit dem Volk Gottes in lebendiger Tuchfühlung bleibt. Die Trennung der technischen Arbeit von Berufstheologen von der menschlichen Oberfläche des Wortes Gottes in der Welt ist für die Theologie zu einem fast tödlichen Schisma geworden – besonders heute, da sich das soziale Gewebe der Kirche in vielen kleinen Gemeinschaften erneuert, in denen wir ein Aufsprudeln des Evangeliums […] beobachten" (Chenu 1971, 43).

Der Mentalitätswandel vom pianischen ‚Ewigkeitsdispositiv' (Schüßler 2013) des langen 19. Jahrhunderts zum konziliaren ‚Geschichtsdispositiv' (ebd.) des kurzen 20. Jahrhunderts führt zu Beginn des 21. Jahrhunderts in eine auf neue Weise offene (und umstrittene) Kirchensituation, deren Dispositiv sich erst allmählich in Umrissen abzeichnet. Michael Schüßler nennt es das ‚Ereignisdispositv' (ebd.). Diese kirchliche Gesamtsituation spiegelt sich auch in der jüngeren Fachgeschichte der Pastoraltheologie wider, deren idealtypischer (und damit epistemisch vereinfachter) Fokus sich während der letzten 250 Jahre sukzessive weitete:

- Begonnen hat alles mit einer vorkonziliar-antimodernen Priestertheologie, in deren Zentrum die pastoralen Amtspflichten angehender Kleriker standen und die sich in

ihrer deduktiven Arbeitsweise an der römischen Schuldogmatik orientierte (Chesterton: Tradition als Demokratie für die Toten);

- es folgte eine konziliar-moderne Kirchentheologie, in deren Zentrum der pastorale Selbstvollzug der Kirche in der Welt von heute stand und die sich in ihrer induktiven Arbeitsweise an den empirischen Sozialwissenschaften orientierte (Stichwort: Empirie als Demokratie für die Lebenden);
- heute schließlich geht es um eine postnachkonzliar-spätmoderne Gegenwartstheologie, die sich mit allen Menschen ihrer Zeit solidarisiert und in ihrer abduktiven Arbeitsweise an ambivalenzsensiblen Differenztheorien orientiert (Stichwort: Kreativität als Demokratie für die Künftigen).

Dieser Weg einer priesterfokussierten Pastoraltheologie der Antimoderne, einer kirchenfokussierten Pastoraltheologie der Moderne und einer gegenwartsfokussierten Pastoraltheologie der Spätmoderne (Bauer 2013) ist durch diskursive Meilensteine markiert, die eine je eigene höchst verdienstvolle Leistung der Fachgeschichte darstellen:

- im Übergang zu einer induktiven Neuformatierung des Fachs das federführend von Karl Rahner herausgegebene und vorwiegend deduktiv angelegte Handbuch der Pastoraltheologie (1964–1972)
- und im Übergang zu einer stärker abduktiven Fachausrichtung das federführend von Herbert Haslinger herausgegebene und vorwiegend induktiv angelegte Handbuch Praktische Theologie (1999–2000).

Pastoraltheolog:innen insgesamt arbeiten heute in der Offenheit eines spannungsreichen Diskurses, dessen immense Pluralität sich in unterschiedlichsten Ansätzen ausdrückt, die u. a. phänomenologische, kirchenentwicklerische, interkulturelle, säkulartheologische, queertheoretische, lehramtsbezogene, popkulturelle, ritualtheoretische, schrifthermeneutische, ethnografische, pastoralpsychologische, systemtheoretische, machtkritische, literaturwissenschaftliche und viele andere Diskurswerkzeuge nutzen. Jenseits fachinterner Lagerbildungen gilt es, diese verschiedenen Ansätze in ihrer gesamten Breite zu kultivieren und mit Lust an produktiven Differenzen untereinander im Gespräch zu halten. Um diese innerfachliche Pluralität nicht nur empirisch abzubilden, sondern auch theologisch nach vorne zu öffnen, nun die zweite, deutlich kürzere Station unserer kleinen Zeitreise:

2. Berlin, 2024: Philosophische Dekonstruktion

Nächste Station: mein kleiner linker Theorieladen in der Berliner Kastanienallee. Sein grandioser Name *Zur schwankenden Weltkugel* erinnert an ein 1917 veröffentlichtes Buch der Schwabinger Bohéme-Rebellin Franziska („Fanny“) zu Reventlow. Und zugleich trifft er unser heutiges Weltgefühl ebenso gut wie die fast zeitgleich

veröffentlichte Gedichtzeile *Things fall apart, the centre cannot hold* des irischen Dichters William Butler Yeats. Oder wie die folgende Äußerung der Berliner Groteskentänzerin Valeska Gert: „Die alte Welt ist morsch, sie knackt in allen Fugen“ (zit. nach Jähn 2022, 12). In diesem Berliner Buchladen habe ich mir nicht nur meinen gesamten Foucault, sondern auch viele meiner sonstigen Theorie-Bücher gekauft, als ich zu Beginn der Nullerjahre nach Berlin gegangen bin, um beim dortigen Chenu-Institut anzuheuern – einem kleinen theologischen Start-up-Unternehmen des Dominikanerordens. Irgendwann nach dem Jahrtausendwechsel haben hier die ersten Clubs einfach Secondhand-Möbel vor die Tür gestellt. Junge Leute mit wenig Geld und einem Kopf voller Ideen machten aus ihrer Geldnot eine Tugend spätmoderner Lebenskunst. Ein paar alte Stühle aufs Trottoir, Sitzkissen auf die Fensterbrüstung – und fertig war ein lebenswerter Ort. Die Botschaft war: Feiern kann man überall. Der berühmte Berlin-Style war entstanden: arm, aber sexy.

Die Wahl unseres Kongressortes erzählt daher eine ganz eigene Geschichte. Im Kontext einer ebenso multireligiösen wie multisäkularen Großstadt führt sie mitten hinein in das Lebensgefühl einer struppigen Gegenwart, der die großen Utopien abhandengekommen sind und in der ein kleines Glück aber dennoch zu finden ist. Hier kommt nun ein weiterer Reisebegleiter ins Spiel, den ich bereits mehrfach unter der Hand in diese Rede hineingeschmuggelt habe: Michel Foucault. Wenn Jürgen Habermas *der* Referenztheoretiker einer klassisch-modernen Pastoraltheologie ist, dann ist Foucault das für eine selbstkritisch-spätmoderne – und zwar nicht nur aufgrund seines mit Habermas ausgetragenen deutsch-französischen Erbschaftsstreits über die Fortsetzung des Projekts der Aufklärung. Foucault war ein nietzscheanischer Erbe Kants. Hier die pastoralphilosophische Kurzformel dazu: Foucault = Kant x Nietzsche. Er steht für eine „Spiegelung des Transzendentalen ins Historische" (Hemminger 2004). Das heißt: Auch philosophische (oder theologische) Ideen haben eine Genealogie – und die Geschichte ist die Bedingung ihrer Möglichkeit. Dieses ‚historische Apriori‘ Foucaults hat Konsequenzen auch für eine spätmoderne Relecture Kants:

> „Es geht darum, die […] Kritik in eine praktische Kritik in der Form einer möglichen Überschreitung zu transformieren. Daraus […] folgt, dass die Kritik nun nicht mehr [wie bei Kant] in der Suche nach formalen Strukturen von universalem Wert geübt wird, sondern als historische Untersuchung von Ereignissen, die uns dazu gebracht haben, uns als Subjekte dessen anzuerkennen, was wir tun, denken und sagen. […] Man muss diese kritische Ontologie unserer selbst […] als eine Haltung verstehen, […] in welcher die Kritik dessen, was wir sind, eine historische Analyse der Grenzen ist, die uns gesetzt sind – und zugleich der Beweis ihrer möglichen Überschreitung“ (Foucault 2001, 1393; 1396).

Als später Erbe der Aufklärung dekonstruiert Foucault von diesem Standpunkt aus dann auch die pastoraltheologisch lange Zeit grundlegende Habermas‘sche Theorie des kommunikativen Handelns (Stichwort: Stuhlkreis):

> „Die Vorstellung, dass es einen Zustand der Kommunikation gibt, in welchem die Spiele der Wahrheit ohne [...] Zwangseffekte zirkulieren können, scheint mir der Ordnung der Utopie anzugehören. [...] Ich glaube, dass es keine Gesellschaft ohne Beziehungen der Macht geben kann [...]. Das Problem ist […] nicht der Versuch, diese in der Utopie einer vollkommen transparenten Kommunikation aufzulösen, sondern sich [...] ein Ethos zu geben, eine Praxis des Selbst, die innerhalb der Spiele der Macht mit einem möglichst geringen Aufwand an Herrschaft zu spielen erlauben“ (ebd., 1545).

Statt von Utopien der Befreiung (im Sinne von herrschaftsfreien Kommunikationsverhältnissen) sprach Foucault lieber von „Heterotopien“ (ebd, 1571–1581) der „Entunterwerfung“ (Foucault 1992, 15) (im Sinne von herrschaftsreduzierten Machtspielen) – verstanden als die „Kunst, nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“ (ebd., 11f):

> „Ich war beim allgemeinen Thema der Befreiung immer etwas misstrauisch [...]. Ich möchte nicht sagen, dass es [...] die eine oder andere Form der Befreiung nicht gibt. Wenn sich ein kolonisiertes Volk von seinem Kolonisator befreit, dann ist das sicherlich eine Praxis der Befreiung im strengen Sinn. Man weiß […] aber genau, dass diese Praxis der Befreiung nicht ausreicht, um jene Praktiken der Freiheit zu definieren, die in der Folgezeit nötig sind [...]. Deshalb bestehe ich mehr auf den Praktiken der Freiheit als auf den Prozessen der Befreiung“ (Foucault 2001, 1528ff).

In seinem vor kurzem posthum veröffentlichten Buch *Der Diskurs der Philosophie* (oder besser: *Der philosophische Diskurs*) definierte Foucault diesen als eine entsprechend kritische Gegenwartsdiagnostik, deren wichtigste Aufgabe darin bestehe, signifikante Zeichen der Zeit in transformativer Weise zur Sprache zu bringen:

> „Schon seit einiger Zeit – seit Nietzsche?, noch früher? – hat die Philosophie […] eine Aufgabe bekommen, die ihr bislang nicht vertraut war: die Aufgabe [ihre Gegenwart] zu diagnostizieren. An einigen spürbaren Zeichen erkennen, was vor sich geht. Das Ereignis ausfindig machen, das in dem Gemurmel rumort, das wir nicht mehr hören, da wir uns schon so daran gewöhnt haben. Sagen, was in dem, was man jeden Tag sieht, zu sehen ist. […] Daraus entstand für die Philosophie […] ein Projekt, von dem sie sich nur schwer zu trennen scheint: das Projekt, eine Aufklärung zu sein, die radikal und universell genug ist, um das Gesicht der Welt zu verändern […]“ (Foucault 2024,13; 79f).

Was Foucault hier „spürbare Zeichen“ nennt, heißt bei Chenu „Zeichen der Zeit“ (Chenu 1966) und bei Kant „Geschichtszeichen“ (Kant 1977, 357). Alle drei machen die historisch transformative Signifikanz dieser Zeichen an der Französischen Revolution fest, mit der eine neue Idee von Freiheit geschichtsmächtig geworden sei. Zunächst Foucault:

> „Es ist […] nicht die Revolution an sich […], die die Bedeutungsfunktion erfüllt. Was sie erfüllt […], ist die Art und Weise, wie sie rings herum von den Zuschauern aufgenommen wird, die […] sich von ihr zum Guten oder Schlechten mitreißen lassen. […] Was an der Revolution von Bedeutung ist, das ist nicht die Revolution selbst, die ohnehin ein großes Durcheinander ist, sondern was in den Köpfen der Leute geschieht […]“ (Foucault 2009, 35f).

Chenu bezeichnet den Sturm auf die Bastille als das Zeichen einer solchen „kollektiven Bewusstwerdung“ (Chenu 1966, 41):

> „Die Eroberung der Bastille durch eine Handvoll Pariser Aufständische im Juli 1789 war damals ein winziges Ereignis unter vielen anderen. Aber es […] wurde ‚signifikativ', da es als Symbol für eine revolutionäre Welle diente, die dann schließlich ein Jahrhundert hindurch rund um die Welt rollte. […] Es geht […] darum, in diesem Ereignis jene verborgene Macht zu erkennen, die […] es zu einem Zeichen machte, das den Lauf der Zeiten seither bestimmt. Es kommt […] auf die von ihm in Gang gesetzte Bewusstwerdung an, welche […] die Energien und Hoffnungen einer ganzen Gruppe von Menschen […] in Beschlag nimmt […]. […] Diese allgemeinen Phänomene sind […] wirkliche ‚Zeichen' nur durch den Sprung, den sie nicht ohne Bruch in die Kontinuität des menschlichen Zeitempfindens hineintragen“ (ebd., 40).

Als Kant von der Erstürmung der Bastille erfuhr, soll er vom Mittagessen aufgestanden sein und mit Tränen in den Augen aus der Bibel das *Nunc dimittis* zitiert haben: „Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen, das du vor allen Völkern bereitet hast.“ (Boehm & Kehlmann 2024, 22). Für ihn war die Französische Revolution ein „Geschichtszeichen" (Kant 1977, 357), das ein „Fortrücken“ (ebd., 356) der Menschheit „zum Besseren“ (ebd.) ermöglicht habe:

> „Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Taten oder Untaten [z. B. dem Sturm auf die Bastille] […]. Nein: […] Es ist […] die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verrät, und eine […] uneigennützige Teilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern [laut werden lässt], selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könnte ihnen sehr nachteilig werden […]. […] Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, […] findet doch in den Gemütern aller Zuschauer […] eine Teilnehmung dem Wünsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt […]. Diese […] Teilnehmung am Guten mit Affekt […] gibt […] zu der […] wichtigen Bemerkung Anlass: daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische […] geht […]“ (ebd., 357ff).

Vor diesem Hintergrund: Auf dem Absatz der Treppe zu diesem Festsaal ist der berühmte neomarxistische Subtext dieser Foucault‘schen Aufgabenbestimmung zu lesen: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf

an, sie zu verändern.“ Der philosophische Diskurs ist Foucault zufolge dabei auf die antike Tugend der Parrhesia (zu Deutsch: Freimut) zurückverwiesen. Als „Kunst der reflektierten Unfügsamkeit“ (Foucault 1992, 15) wagt diese, eine als richtig erkannte Wahrheit auch in asymmetrischen Gesprächssituationen zu bezeugen. Foucault zufolge lassen sich zwei Arten von Parrhesia unterscheiden, denen zwei Stile von Pastoraltheologie entsprechen: eine platonische und eine kynische. Kyniker sind „Männer der Straße“ (Foucault 2008, 269), die ihre Parrhesia öffentlich auf der Agora ausüben, während die Platoniker sich lieber als philosophische Berater im „Vorzimmer“ (ebd., 281) der Macht aufhalten. Die entscheidende Ortsfrage auch pastoraltheologischer Parrhesia lautet daher: „Öffentlicher Platz oder Seele des Fürsten?“ (ebd., 270). Genealogisch ist diese zweifache „Haltung der Kritik“ (Foucault 1992, 8) eng mit der „Menschenregierungskunst“ (ebd., 10) einer Pastoralmacht verbunden, deren Konsequenzen Ute Leimgruber treffend als „paternalistische Unterdrückungsfürsorge“ (Leimgruber 2022) charakterisiert. In diesem Machtfeld christlicher Herrschaftspastoral liegt Foucault zufolge ein Ursprung des kritischen Denkens im Westen:

> „Alle Auseinandersetzungen um die Pastoral in der zweiten Hälfte des Mittelalters […] waren […] die Schwelle, auf der sich diese kritische Haltung entwickelt hat. […] Eine der ersten großen Revolten im Abendland war die Mystik und alle Widerstandsnester [...] gegen die Vermittlung durch den [amtlichen] Hirten haben sich entweder in den Klöstern oder außerhalb der Klöster bei den Laien entwickelt. [...] Eine fundamentale Sache“ (Foucault 1992, 44; 53f).

3. Königsberg, 1784: Theologische Rekonstruktion

Damit zur letzten Station unserer theologischen Zeitreise: Königsberg 1784. Hier herrschte damals Friedrich der Große, der als preußischer König der wichtigste Gegenspieler der österreichischen Kaiserin Maria Theresia war – am Reiterstandbild des ‚Alten Fritz‘ sind wir alle auf dem Weg hierher gerade vorbeigegangen. Durch die Einrichtung des Universitätsfaches Pastoraltheologie im Rahmen ihrer „Theresianischen Staatsreform‘ versprach sich die moderat aufgeklärte Monarchin nicht nur besser ausgebildete ‚Religionsdiener‘ für ihr Reich, sondern auch einen Vorteil in der geopolitischen Konkurrenz mit Preußen. Die Pastoraltheologie ist somit ein sehr spezielles Kind der Aufklärung. Es wurde zwar in demselben Jahr geboren, in dem Goethe seine *Leiden des jungen Werther* veröffentlichte und auch andere jugendliche Stürmer und Dränger „die Freiheit suchten“ (Schmidt 2022). Aber es ist eben auch im katholischen Süden zur Welt gekommen, d. h. im Kontext einer monarchisch gezähmten und kirchlich eingehegten, kaiserlich und königlich domestizierten und nostrifizierten Aufklärung. Mit dem Blick auf das protestantische Preußen kommt als unser letzter Reisegefährte dabei nun ein weiterer Jubilar des Jahres 2024 ins Spiel, der nur 50 Jahre älter ist als die Pastoraltheologie und der heuer seinen 300. Geburtstag feiert: Immanuel Kant.

Der preußische Weltphilosoph aus Königsberg entwickelte in seiner Heimatstadt, die aufgrund ihres Überseehafens ein weltoffener Umschlagplatz für alle möglichen Waren, Menschen und Ideen war, nicht nur seine „Theorie kosmopolitischer Gerechtigkeit“ (Dhawan 2014, 34). Hier verfasste er auch seine Anthropologie, die aufgrund ihres zeitbedingten Rassismus heute nicht nur von Theoretiker:innen aus dem globalen Süden sehr zurecht kritisiert wird. Wesentliche Gewährsleute dieser postkolonialen Kritik sind in der französischen Theorie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu finden, deren Protagonisten einige ihrer wichtigsten Lernerfahrungen einem südlich-kolonialen Setting verdanken. Onur Erdur zeigt in seinem großartigen Buch *Schule des Südens*, dass „internationale Theoriestars“ (Erdur 2024, 251) wie Jean-François Lyotard, Michel Foucault oder Jacques Derrida wesentliche Lektionen ihres alteritären Denkens nicht im Lichterglanz der Pariser Boulevards, sondern auf den staubigen Straßen des Maghreb gemacht haben. Spätmoderne trifft Postkolonialismus. Eine faszinierende „Entdeckungsreise in den Süden der französischen Theorie" (ebd., 9), die nicht nur deren „koloniale Wurzeln" (ebd., 280) ans Licht bringt, sondern auch die Notwendigkeit belegt, „Frankreich zu provinzialisieren“ (Mbembe 2010) – so Achille Mbembe in Anlehnung an Dipesh Chakrabarty.

Kant hat seine Heimatstadt Königsberg zeitlebens nie wirklich verlassen. Er konnte daher nicht in diese ‚Schule des Südens‘ gehen. Wir müssen das posthum für sein Werk nachholen. Gayatri Spivak schlägt dafür eine hermeneutisch subversive Lesart vor, die ihn in einem *intentional misreading* in bestimmten Punkten (z. B. im Rassismus seiner Anthropologie) auf „programmatische Weise bewusst fehlinterpretiert“ (Kargupta 2014, 155) – sprich: Kant gegen Kant selbst liest. Diese postkolonial-dekonstruktive Kantlektüre ist exemplarisch für die bereits angesprochene Notwendigkeit einer kritischen Selbstüberschreitung der Aufklärung im Sinne einer selbstaufklärerischen Überwindung ihrer westlichen „Verfinsterung“ (Pelluchon 2021, 23). Die indisch-deutsche Politikwissenschaftlerin Nikita Dhawan fordert in ihrem jüngsten Buch, man müsse sie vor der epistemischen Gewalt der Europäer:innen „retten“ (Dhawan 2024). Bereits in ihrem wunderbaren Sammelband *Decolonizing Enlightenment* hatte sie von einem kritischen „Rethinking“ (Dhawan 2014, 28) der Aufklärung gesprochen, das deren unabgegoltenes Projekt auf die intersektional verknüpften Diskursfelder von *class, race* und *gender* hin ausdehnt. Mit Blick auf eine gesamtökologische Entgrenzung der Aufklärung in einem neuen „Zeitalter des Lebendigen“ (Pelluchon 2021) äußert die französische Philosophin Corine Pelluchon in diesem Zusammenhang die Hoffnung, dass eine solche „neue Aufklärung ökologisch ist und ein Bewusstsein für unsere Verwundbarkeit sowie eine Aufgeschlossenheit für das Andersartige erfordert, die ein umsichtigeres Bewohnen der Erde und ein gerechteres Zusammenleben mit anderen Lebewesen ermöglicht“ (Pelluchon 2021, 26):

> „Die Aufklärung des 21. Jahrhunderts muss diese Hoffnung umsetzen, die sich auf ein ökologisches Projekt stützt, das die Abkehr von einem destruktiven und gewaltsamen Entwicklungsmodell und die Dekolonisierung unserer

> Vorstellungswelt umfasst […]. […] So trägt die neue Aufklärung […] zur Förderung eines […] nachhaltigen […] Entwicklungsmodells bei, das die Technologie auf zivilisatorische Zwecke ausrichtet, individuelle Freiheiten und Demokratie verteidigt und die anderen Völker respektiert. Indem Europa sich auf die Aufklärung im Zeitalter des Lebendigen gründet, kann es sich die Mittel verschaffen, die Gegenaufklärung […] zu bekämpfen […], den solidarischen ökologischen Wandel zu seinem neuen Telos zu machen und zu zeigen, dass es sich um ein individuelles und kollektives Emanzipationsprojekt handelt." (ebd., 26; 285; 301).

Aufklärung ist für Corine Pelluchon auch in heutigem Kontext ein emanzipativer „Akt, in dem eine Generation durch Selbstreflexion eine neue Vorstellungswelt hervorzubringen versucht" (ebd., 13):

> „Seine eigene Zeit als Epoche zu sehen und sie in den Bereich der Aufklärung einzustufen, läuft auf die Vorstellung hinaus, dass bestimmte Veränderungen eine neue Ära einleiten, die die Geschichte prägen und sogar eine Dimension der Hoffnung eröffnen wird. […] Im Bewusstsein für die Realität des Übels und unter Anerkennung der Schwierigkeiten der heutigen Zeit eröffnet die Aufklärung im Zeitalter des Lebendigen einen Hoffnungshorizont" (ebd., 13; 302).

Es gilt daher heute, mit der Aufklärung noch einmal von neuem zu beginnen. In der „unabschließbaren Offenheit des Projekts aufklärerischer Kritik" (Dhawan 2014, 65) ist es dabei hilfreich, zwei Dinge zu unterscheiden: Aufklärung als „historische Epoche" (ebd., 19) und als „konzeptuelles Paradigma" (ebd.). Oder anders gesagt: Aufklärung als Epoche und Aufklären als Praxis. Aufklärung als zu überschreitende Epoche und Aufklärung als überschreitenden Praxis. Diese beiden Dinge zu unterscheiden, bedeutet zugleich, den abstrakten Singular der Epoche („die Aufklärung") aufklärerisch in Richtung eines konkreten Plurals von Praktiken („das Aufklären") zu überschreiten. Auch für Michel Foucault besteht Aufklärung daher in einer „ständigen Überschreitung" (Dhawan 2014, 58) von aufklärerisch bereits Erreichtem. Er war der Meinung, man müsse Kants Schriften deshalb von seinen drei großen Kritiken her bis hin zu jenem Beginn des aufklärerischen Projekts ‚rückwärts' lesen, den Kant in seiner berühmten *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* propagierte, die er 1784 in der *Berlinischen Monatsschrift* als Zeitungsartikel veröffentlichte:

> „Die Bewegung, welche die kritische Haltung [der Aufklärung] in die Frage der Kritik hat umkippen lassen […], diese Kippbewegung: […] Müsste man nicht versuchen, jetzt den umgekehrten Weg einzuschlagen? Könnte man nicht versuchen, diesen Weg wieder zu durchlaufen – nur jedoch in der anderen Richtung?" (Foucault 1992, 41).

Foucault an anderer Stelle:

> „Es scheint mir […] das erste Mal zu sein, dass ein Philosoph auf diese Weise die Bedeutung seines Werkes direkt […] mit einer speziellen Analyse jenes […] Moments verbindet [Stichwort: ‚diagnostische Aufgabe'], in dem und um

> dessentwegen er schreibt. Diese Reflexion über das eigene Heute […] scheint mir die eigentliche Neuheit des Textes zu sein“ (Foucault 2001, 1387).

Was ist Aufklärung ist Foucault zufolge eine „Reflexion Kants über die Aktualität seines Unternehmens“ (ebd.):

> „Er zielt […] auf die Umrisse dessen, was man eine Haltung der Moderne nennen könnte. Ich weiß, dass man die Moderne oft als eine Epoche bezeichnet […], der eine […] archaische Vormoderne vorausgeht […] und eine enigmatische […] Postmoderne nachfolgt. […] Mit Blick auf Kants Text frage ich mich, ob man die Moderne nicht eher als eine Haltung […] ansehen kann. Damit meine ich eine bestimmte Weise der Beziehung zur eigenen Aktualität […]. Statt von der Moderne vormoderne oder postmoderne Epochen zu unterscheiden, sollte man […] lieber untersuchen, wie die Haltung der Moderne […] mit den Haltungen der Gegen-Moderne im Kampf liegt“ (ebd.).

Eine aufklärungsfeindliche Gegen-Moderne stellt vor die Dichotomien eines kontradiktorischen „Entweder – oder“ (Certeau 1987, 223) (= *entweder* das eine *oder* das andere ist wahr). Eine aufklärungsskeptische Postmoderne konfrontiert mit den Beliebigkeiten eines spannungsarmen „Sowohl – als auch“ (ebd.) (= *sowohl* das eine *als auch* das andere ist wahr). Eine radikal spätaufklärerische „Haltung der Moderne“ (Foucault 2001, 1387) hingegen eröffnet den Zwischenraum eines prozessoffenen „Weder – noch“ (Certeau 1987, 223) (= *weder* das eine *noch* das andere ist wahr) – das ‚Dazwischen‘ als ein schöpferischer dritter Raum permanenter kritischer Selbstüberschreitung.

Vor diesem Hintergrund lohnt es sich, Kant als einen – bei aller zeitbedingten Altertümlichkeit seiner Sprache – überraschend gegenwartsfähigen Pastoraltheologen zu lesen. Der französische Religionsphilosoph Philippe Büttgen profiliert ihn als „Erfinder einer alternativen Pastoraltheologie“ (Thiele 2022), der mit *Was ist Aufklärung* „sämtliche Leitbegriffe dieser typischen Ausrichtung der Aufklärungstheologie […] einer drastischen Transformation unterzogen“ (ebd.) habe. In diesem spezifischen Kontext sind auch die berühmten Anfangsworte von *Was ist Aufklärung* situiert – und es lohnt sich, sie einmal bewusst mit pastoraltheologischen Ohren auf heutige Problemstellungen hin zu hören:

> „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten [kirchlichen] Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das [theologische] Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht an einem Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt […]. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der [auch pastoraltheologischen] Aufklärung“ (Kant 1977, 53).

Christliche Mündigkeit heißt daher: aufgeklärtes Selbstdenker:innentum. Es gilt, nicht das kirchliche Lehramt oder große Theolog:innen einfach nur unfallfrei nachzusprechen, sondern stattdessen „leutetheologisch“ (Bauer 2023) selbst zu denken: „Habe

den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen" (Kant 1977, 53). Nicht wenige halten jedoch auch heute noch diesen „Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich“ (ebd.). Dafür, dass sich manche daher im offenen Raum spiritueller und theologischer Mündigkeit unsicher fühlen, „sorgen schon jene [kirchlichen] Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben“ (ebd.). Den aufrechten „Gang“ (ebd., 54) christlicher Mündigkeit im offenen Raum der Freiheit können jedoch auch ängstliche Zeitgenoss:innen erlernen. Vorbilder auch unter kirchlichen Amtsträgern spielen dabei eine wichtige Rolle:

> „[Es] […] werden sich immer einige Selbstdenkende sogar unter den eingesetzten Vormündern […] finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist […] selbst zu denken um sich verbreiten werden“ (ebd.).

Was für eine schöne Aufgabenbestimmung kirchlicher (und theologischer) Autoritäten. Es geht um die christliche Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“ (ebd., 55). Dieser öffentliche Gebrauch der Vernunft auch in Glaubensdingen, der seinen Sitz im Leben damals vor allem in „Kaffeehäusern, Salons, Lektürezirkeln und wissenschaftlichen Gesellschaften“ (Dhawan 2014, 20) hatte (Habermas spricht von einem Strukturwandel der Öffentlichkeit) – dieser öffentliche Vernunftgebrauch allein kann „Aufklärung unter Menschen zustande bringen“ (ebd.). Mit Blick auf die autoritären ‚Abergeister‘ seiner eigenen Zeit wendet er jedoch sogleich kritisch ein:

> „Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsonniert nicht [also: Denkt nicht selbst!]! Der Offizier sagt: räsonniert nicht, sondern exerziert! Der Finanzrat: räsonniert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonniert nicht, sondern glaubt!“ (ebd.).

Dennoch vermag es der umfassende Autoritätsanspruch dieser „unaufhörliche[n] Obervormundschaft“ (ebd., 57) nicht – so Kant optimistisch –, „auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten“ (ebd.). Mit Blick auf den „geistlichen Despotismus einiger Tyrannen“ (ebd., 59) fordert Kant daher von den kirchlichen Autoritäten, „in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen“ (ebd., 59f). Sie sollten ihre Untertanen „selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu tun nötig finden“ (ebd., 59) und ihnen in einem „freien Denken“ (ebd., 61) auch in religiösen Angelegenheiten die Möglichkeit zur „freimütigen Kritik“ (ebd., 60) im Sinne einer christlichen Parrhesia in Glaubensdingen einräumen.

Soweit die aufklärerische ‚Pastoraltheologie‘ Kants. An ihr kann eine pastoraltheologische Neue Aufklärung heute ansetzen, deren Weg ebenfalls nicht in das sichere Reich der Notwendigkeit führt, sondern in das offene Reich der Freiheit. Dort bleiben die Dinge in einer existenziellen Schwebe des ‚Dazwischen‘. Dieses ist nicht nur das Leitmotiv unseres Kongresses mit seinen intergenerationellen, interdisziplinären und

interkonfessionellen Zwischenräumen, es eröffnet auch einen ‚dritten Raum' jenseits klassischer Binäritäten (Bauer 2026), in welchem die vielen krisenhaften Ambivalenzen unseres Lebens eine komplexitätsfähige und zugleich dilemmakompetente Praxis ermöglichen: Optionen aus der Kraft des Dazwischen. Ottmar Fuchs spricht von einer handlungsermächtigenden „Mystik der Schwebe" (Fuchs 2023, vgl. Vogl 2025) – und auch diese kann von einem kritisch wiedergelesenen Kant durchaus noch etwas lernen. Der war nämlich, so Omri Boehm und Daniel Kehlmann in ihrem glänzenden neuen Gesprächsband *Der bestirnte Himmel über mir,* ein „Meister der Ambivalenz" (Boehm & Kehlmann 2024, 111). Seine „Denkbewegung" (ebd., 112) der Antinomien ermöglicht es, auf einer „Grundlage zu handeln, die wir für wahrhalten, ohne dies zu wissen" (ebd., 114). Boehm weiter: „Wir wissen nicht, ob Gott existiert, wir wissen noch nicht einmal, ob Menschen existieren […] – aber wir müssen handeln, als ob Gott existiere, als ob wir Menschen seien …" (ebd., 113). Das damit verbundene Ende der klassischen Metaphysik erfasst Gott, die Welt und alles andere dazwischen. Michel Foucault in *Der philosophische Diskurs*:

> „Ein ganzes Spiel von Widersprüchen findet […] Platz: der eines Gottes, der existiert, und eines Gottes, der nicht existiert; […] der einer begrenzten Welt, […] und der einer unbegrenzten Welt […]. […] Gott [und] […] die Welt sind in einen Diskurs eingetreten, in dem ihre Nichtexistenz genauso möglich ist wie ihre Existenz; sie sind nicht verschwunden, sondern werden an die uneindeutige Schwelle von Leben und Tod, Schatten und Licht platziert, während die Metaphysik als Diskurs über diese Gegenstände sehr wohl zerstört wurde […]; und es ist diese Zerstörung, die die Existenz eines Gottes […] und einer Welt endgültig geschwächt hat, ohne sie jedoch unmöglich zu machen" (Foucault 2024, 115f).

Diese philosophische Erkenntnis ist nun aber alles andere als trivial. Denn wir leben in einer „flachen Welt" (Latour 2007, 297) ohne übergeordnete Metaposition. In dieser radikal offenen Welt herrscht Lyotard zufolge ein universaler „Widerstreit" (Lyotard 1984), dem eine durchsetzungsstarke Schlichtungsinstanz fehlt. Selbst die Universalität der Menschenrechte ist auf diesem ‚Kampfplatz' nur ein Geltungsanspruch unter vielen (wenn auch ein unbedingt anzustrebender). Gegen diese Position könnte man nun den klassischen Einwand von Habermas vorbringen, sie beanspruche selbst einen quasi olympischen Metastandpunkt. Doch gerade diese Kritik ist ein Beleg für die Stärke der These – zeigt sie doch, dass auch der Geltungsanspruch dieser Position nicht universal anerkannt wird. Es ist absurd, mindestens jedoch paradox: Im Widerstreit inkommensurabler, d. h. nicht miteinander verrechenbarer Geltungsansprüche, muss man sich für die eigenen Überzeugungen in einer unvertretbaren Weise einsetzen – im vollen Wissen um ihre prinzipielle universale Undurchsetzbarkeit.

Vielleicht müssen wir uns Sisyphos tatsächlich als einen glücklichen Menschen vorstellen. In jedem Fall sollten wir wieder mehr Camus lesen. Denn auch Pastoraltheolog:innen werden diese Welt (oder auch nur diese Kirche) nicht retten können – auch nicht

mit noch so vielen Kongressen zur Klimakatastrophe (2021) oder zu einem Neuen Wir (2023) und auch nicht mit noch so vielen Onlinedebatten zu Synodalität oder Analytischer Philosophie. Was wir aber durchaus tun können, ist, robust und fröhlich durchzuhalten und in alternativloser Treue zum eigenen Weg einfach weiterzumachen. Diese ‚unmögliche Notwendigkeit' hatte in ungleich dramatischerer Zeit bereits Dietrich Bonhoeffer treffsicher auf den Punkt gebracht: sie ist „nicht leicht, aber notwendig" (Bonhoeffer [15]1994, 23). Damit stehen wir heute, in den ‚Zwanziger Jahren' des 21. Jahrhunderts, wieder in einer ähnlichen Zwischenzeit wie die Menschen in der Zwischenkriegszeit der ‚Zwanziger Jahre' des 20. Jahrhunderts. Diese lebten – so Helmut Jähner in seinem brillanten Epochenportrait der ‚Goldenen Zwanziger' – in einem kollektiven „Höhenrausch" (Jähner 2022) zwischen Weltbejahung und Existenzangst, Emanzipationsschüben und Rechtsradikalismus, Lebensreform und Wirtschaftskrise, Lustprinzip und Kontrollverlust, Kurzhaarfrisuren und Reichskriegsflagge, der jäh und brutal im Aufstieg des Faschismus endete. Friedrich Gogarten bekannte in seinem Essay *Zwischen den Zeiten* mitten im ‚Dazwischen' dieser gesellschaftlichen Zeitenwende, die zugleich auch eine politische Wendezeit war:

> „Das ist das Schicksal unserer Generation, dass wir zwischen den Zeiten stehen. Wir gehörten nie zu der Zeit, die heute zu Ende geht. Ob wir je zu der Zeit gehören werden, die kommen wird? […] So stehen wir mitten dazwischen. In einem leeren Raum. […] Der Raum wurde frei für das Fragen nach Gott. Endlich" (Gogarten 1920, 374).

Die 1920er-Jahre waren ein jederzeit wieder möglicher dramatischer Extremfall des ‚Dazwischen'. Etwas mehr auf existenzieller Normaltemperatur gesprochen, spüren wir dessen dunkles Funkeln aber auch in wiederkehrenden Schwellenzeiten wie den Raunächten zwischen den Jahren oder in der Dämmerung des Morgens und des Abends. Wir erleben es auch in den Übergangszonen, Passageräumen und Transitflächen unserer alltäglichen Lebenswelt. Zeiten und Räume, für die Victor Turners ethnografische Schwellentheorie der „Liminalität" (Turner 2005) gilt. Und in den besten Momenten entsteht dann *betwixt and between* so etwas wie eine liminale „Communitas" (ebd., 125) des gemeinsamen Weges. Diese passagere Schwellen-Synodalität führt in eine solidarisch gelebte spätmoderne Zeitgenossenschaft, die Michel de Certeau – als katholischer ‚Doppelgänger' Michel Foucaults ein Meister christlicher Zeitgenossenschaft – folgendermaßen beschreibt:

> „Die Kühnheit des Glaubens besteht in dem Willen, […] bis an das Ende der Spannungen und Ambitionen einer bestimmten Zeit zu gehen […]. [Christ:innen] […] sind Reisende, Wanderer. […] Ihr Gepäck ist nicht üppiger als das ihrer Zeitgenossen. Was sie […] von ihnen empfangen und was sie ihnen zurückgeben […], das begreifen sie als eine Frage, die sich in jeder Begegnung immer neu stellt – als eine glückliche Wunde im Herzen jeder […] Solidarität" (Certeau 1987, 46).

Kirchlicherseits braucht es dazu einen entschlossenen Paradigmenwechsel von der Pastoralmacht angstbesetzter Hirtensorge im Sinne Heideggers hin zur Risikobereitschaft jesuanischer Sorglosigkeit im Sinne der Evangelien. Deren reichgottesfrohes Vertrauen auf das Anbrechen der Gottesherrschaft (und nicht auf das Fortdauern der Menschen- , Männer- oder Klerikerherrschaft) lässt dann auch die Pastoraltheologie „au risque de la promesse“ (Crépon, de Launay 2004) agieren: mit Gottvertrauen, Entdeckungsfreude und vielleicht sogar ein bisschen Abenteuerlust. Wo das gelingt, geht die Sache Jesu weiter. Es kommt zu einer heilenden und befreienden Fortsetzung des Evangeliums auf den Straßen der Gegenwart: Menschen atmen auf und lernen, aufrecht zu gehen, sie wachsen über sich hinaus und finden zu sich und zueinander – und ihr Leben wendet sich zum Guten.

Nach dem dogmatischen Essenzialismus am Beginn unserer Fachgeschichte brauchen wir daher heute einen neuen pastoralen Existenzialismus der Nachfolge Jesu – einen lebensfrohen und zugleich realitätstreuen Existenzialismus des guten Lebens für alle. Pastoraltheologie wird christliche Akteur:innen in Kirche und Gesellschaft dabei als ein mitgehendes Außen begleiten. Kritisch und kreativ. Vom Pfarrgemeinderat bis hin zur Weltsynode – inklusive einer potenziell schuldhaften Verstrickung in klerikale Machtasymmetrien und koloniale Bekehrungswünsche. Sie schafft Orte zum theologischen Gespräch über Kirche und Gesellschaft, Menschen und Mächte, Gott und die Welt. Über das Leben und die Liebe und das kleine Glück in dieser Zeit. Über all die großen und doch recht einfachen Fragen unserer menschlichen Existenz: Wovon leben wir eigentlich – und wofür?

- - - - -

Ich komme zum Ende. Lassen Sie mich mit einer epistemischen Liebeserklärung schließen. Johan Adam Birkenstock hat vor 250 Jahren etwas Neues in die Welt gebracht, das (wie auch für manche die Pastoraltheologie) viele Jahrzehnte lang ziemlich angestaubt daherkam und als Inbegriff deutscher Spießigkeit galt (Stichwort: Urlauber mit Bierbauch, Tennissocken und kurzen Hosen), seit neuestem aber wieder ganz hip ist. Seit letztem Herbst wird Birkenstock sogar an der New Yorker Börse gehandelt und in *dem* Kino-Blockbuster des vergangenen Sommers tauscht Barbie ihre High Heels gegen Birkenstock-Sandalen. Diese sind heute nicht nur ein modisches Hipster-Accessoire, das man auf den Straßen von Kopenhagen genauso sehen kann wie in Berlin oder Paris, sondern auch ein veritabler Luxusartikel. Schon vor einigen Jahren ist bei Birkenstock nämlich der französische High-end-Marken-Tycoon Bernard Arnault als Investor eingestiegen. Sein Leitwort: *désirabilité* (zu deutsch: Ersehnbarkeit). Wir können schon mit einem gewissen Selbstbewusstsein sagen: Wirklich gut gemachte Pastoraltheologie ist mindestens so *desirable* wie ein Paar Birkenstockschuhe! Denn sie ist Spiel mit erhöhtem intellektuellem Einsatz – und daher nicht nur ein akademisches, sondern auch ein existenzielles Abenteuer. Für mich das schönste Fach der Welt.

Literaturverzeichnis

Balthasar, Hans Urs (1952). Die Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Bauer, Christian (2013). Differenzen der Spätmoderne? Theologie vor der Herausforderung der Gegenwart. In: Stefan Gärtner, Tobias Kläden & Bernhard Spielberg (Hg.), Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen. Regensburg: Echter, 27–47.

Bauer, Christian (2023). Leutetheologie – ein theologischer Ort? Pastoraltheologische Angebote zur epistemischen Klärung. In: Johannes Grössl & Ulrich Riegel (Hg.), Die Bedeutung von Gläubigen für die Theologie. Stuttgart: Kohlhammer, 27–46.

Bauer, Christian (2024). 250 Jahre Pastoraltheologie. Eine Erinnerung an die Zukunft. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 1.8.2024, abrufbar unter https://www.feinschwarz.net/250-jahre-pastoraltheologie-eine-erinnerung-an-die-zukunft/ [20.10.2025].

Bauer, Christian (2026). Theorie des kreativen Dritten? Überschreitungen einer nichtbinären Praktischen Theologie. In: Ders. u. a. (Hg.), Praktische Theologie morgen. Perspektiven anlässlich von 200 Bänden ‚Praktische Theologie heute'. Stuttgart: Kohlhammer [im Erscheinen].

Boehm, Omri & Kehlmann, Daniel (2024). Der bestirnte Himmel über mir. Ein Gespräch über Kant. Berlin: Ullstein Buchverlage.

Bonhoeffer, Dietrich (1951/[15]1994). Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Gütersloh: Kaiser.

Bucher, Rainer (1998). Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer.

Bucher, Rainer (2022). Hinterm Horizont gehts weiter. In: Lebendige Seelsorge, 73, 418–422.

Caputo, John (2023). What to Believe? Twelve Brief Lessons in Radical Theology. New York: Columbia University Press.

Certeau, Michel de (1987). La faiblesse de croire. Paris: Esprit.

Chenu, M.-Dominique (1966). Les signes des temps. In Ders. (Hg.), Peuple de Dieu dans le monde. Paris: Cerf, 35–55.

Chenu, M.-Dominique (1981). Auf der Suche nach den ‚Zeichen der Zeit'. Wer den Glauben verstehen will, muß seine Geschichtlichkeit ernstnehmen. In: Publik-Forum, 16, 16–19.

Crépon Marc, de Launay Marc (2004). La Philosophie au risque de la promesse. Paris: Bayard.

Dhawan, Nikita (2014). Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment. In: Dies. (Hg.), Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World. Opladen: Barbara Budrich, 19–78.

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

Erdur, Onur (2024). Schule des Südens. Die kolonialen Wurzeln der französischen Theorie. Berlin: Matthes & Seitz.

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

Foucault, Michel (2001). Dits et Écrits II (1976–1988). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (2008). Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983). Paris: Seuil.

Foucault, Michel (2009). Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2024). Der Diskurs der Philosophie. Berlin: Suhrkamp.

Fouilloux, Étienne (2004). ‚Nouvelle théologie' et théologie nouvelle (1930–1960). In: Benoît Pellistrandi (Hg.), L'histoire religieuse en France et en Espagne. Madrid: Casa de Velázquez, 411–425.

Fuchs, Ottmar (2023). Momente einer Mystik der Schwebe. Leben in Zeiten des Ungewissen. Ostfildern: Matthias Grünewald.

Gabriel, Markus, Horn, Christoph, Katsman, Anna, Krull, Wilhelm, Lippold, Anna Luisa, Pelluchon, Corine & Venzke, Ingo (2022). Auf dem Weg zu einer Neuen Aufklärung. Ein Plädoyer für zukunftsorientierte Geisteswissenschaften. Bielefeld: Transcript.

Gogarten, Friedrich (1920). Zwischen den Zeiten. In: Christliche Welt 34, 20, 374–378.

Hemminger, Andrea (2004). Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin: Philo.

Hobsbawm, Eric (2017). Das lange 19. Jahrhundert (3 Bände: Europäische Revolutionen, Die Blütezeit des Kapitals, Das imperiale Zeitalter). Darmstadt: Konrad Theiss.

Jähner, Harald (2022). Höhenrausch. Das kurze Leben zwischen den Kriegen. Berlin: Rowohlt.

Jüngel, Eberhard (1997). Wie ich mich geändert habe. In: Jürgen Moltmann (Hg.), Wie ich mich geändert habe. Gütersloh: Chr. Kaiser, 11–21.

Kant, Immanuel (1977). Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik (Werkausgabe XI). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kargupta, Sourav (2014). Feminist Justice Beyond Law. Spivakian "Ab-Use" of Enlightenment Textuality in Imagining the Other. In: Nikita Dhawan: (Hg.), Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World. Opladen: Barbara Budrich, 153–176.

Klinger, Elmar (1996). Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution. In: Franz-Xaver Kaufmann & Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn: Brill, Schöningh, 171–187.

Latour, Bruno (2007). Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Berlin: Suhrkamp.

Leimgruber, Ute (2022). Paternalistische Unterdrückungsfürsorge. In: Lebendige Seelsorge, 73, 45–49.

Leprieur, François (1989). Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers. Paris: Plon, Cerf.

Luhmann, Niklas (1970/[8]2009). Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Luhmann, Niklas (1987). Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Lyotard, Jean-François (1984). Le différend. Paris: Minuit.

Mbembe, Achille (2010). Faut-il provincialiser la France? In: Politique africaine, 119, 159–188.

Michonneau, Georges (1954). Le Curé. Paris: Fayard.

Nodet, Bernard & Vianney, Jean-Marie (1958). Curé d'Ars. Sa pensée – son cœur. Paris: Xavier Mappus.

Pelluchon, Corine (2021). Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung. Darmstadt: WBG Academic.

Schmidt, Simone Francesca (2022). 1774. Als die jungen Genies die Freiheit suchten. Hamburg: Südverlag.

Schüßler, Michael (2013). Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer.

Thiele, Andrea (2022). Philosoph Philippe Büttgen über Kant und die Kirche. In: H-Soz-Kult, 26.5.2022, abrufbar unter https://www.hsozkult.de/event/id/event-118244 [20. 10. 2025].

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

Vogl, Joseph (2025). Meteor. Versuch über das Schwebende. München: C. H. Beck.

Weimann, Robert (1997). Ränder der Moderne. Repräsentationen und Alterität im (post)kolonialen Diskurs. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wolf, Hubert (2020). Der Unfehlbare: Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert. München: C. H.Beck.

Zerfaß, Rolf (1974). Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. In: Ferdinand Klostermann & Ders. (Hg.), Praktische Theologie heute. München, Mainz: Kaiser, Matthias-Grünewald, 164–177.

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

Ute Leimgruber

Warum sich Theologie nicht vom Thema Missbrauch dispensieren kann
Eine Typologie vulneranter Theologien im Kontext kirchlicher Missbrauchsmuster[1]

Abstract

Die vorliegende Untersuchung analysiert die Rolle theologischer Konzepte und Praktiken im Kontext sexuellen und spirituellen Missbrauchs in der katholischen Kirche. Basierend auf empirischen Befunden der Missbrauchsforschung wird eine Typologie vulneranter Theologien entwickelt, die das Verletzungspotenzial theologischer Inhalte systematisch erfasst. Die Studie unterscheidet drei Typen: instrumentalisierte Motive, inhärent gefährliche Strukturen und viktimisierende Logiken. Als methodischer Ansatz wird eine Vulneranzhermeneutik vorgeschlagen, die theologische Traditionen systematisch auf ihr Macht- und Verletzungspotenzial hin untersucht.

This study analyzes the role of theological concepts and practices in the context of sexual and spiritual abuse in the Catholic Church. Based on empirical findings from abuse research, a typology of vulnerant theologies is developed that systematically captures the harmful potential of theological content. The study distinguishes three types: instrumentalized motifs, inherently dangerous structures, and victimizing logics. A vulnerance hermeneutics is proposed as a methodological approach that systematically examines theological traditions for their potential for power and harm.

1. Einleitung

Kai Christian Moritz, selbst Betroffener sexuellen Missbrauchs durch einen Priester, stellt der Theologie angesichts seiner Erfahrungen eine fundamentale Frage: „Müssen wir nicht [...] so weit gehen, dass es eine Theologie [...], wie sie vor dem Missbrauch geforscht und gelehrt wurde, nach diesem und den mit ihm verbundenen Erkenntnissen so nicht mehr geben kann und darf?“ (Moritz 2019, 35)

Diese Frage markiert einen Wendepunkt in der theologischen Reflexion über Missbrauch in der Kirche, denn sie verlangt, die Rolle der Theologie im Missbrauchskomplex kritisch zu hinterfragen.[2]

1 Dieser Text geht auf eine Keynote beim Kongress der AG Pastoraltheologie im September 2025 zurück. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Die Typologisierung der vulneranten Theologien wurde zum ersten Mal bei den Salzburger Hochschulwochen 2025 präsentiert. Sie finden sich ausführlicher auch in der dazugehörigen Publikation.

2 Auch wenn im vorliegenden Text der Schwerpunkt auf der katholischen Theologie und Missbrauch in der katholischen Kirche liegt, sind Missbrauch und die Rolle der Theologie nicht nur ein katholisches Thema, sondern betreffen auch die evangelische Kirche ebenso wie Freikirchen und

DOI: 10.17879/zpth-2025-9307

Theologische Motive und Topoi sind in viele Missbrauchsabläufe integriert. Täter*innen begründen ihre Taten oft theologisch – und diese Begründungen sind teils bis in den Wortlaut hinein bei unterschiedlichen Fällen identisch. Sie benutzen vergleichbare spirituelle Bilder und theologische Argumente, um Menschen sexuell verfügbar zu machen oder ihre Taten religiös zu deuten. Sie machen sich kulturelle Deutungsmuster zunutze, indem sie bspw. geschlechtsspezifische Normen und Vorstellungen mit theologischen Theorien vermengen und sich so die Scham und das Schweigen ihrer Opfer sichern. Theologien spielen in den Drehbüchern der Täter:innen eine eminent wichtige Rolle. Kai Christian Moritz bringt es auf den Punkt: Die Theologie „[liefert] der Täterorganisation das Skript für ihre Taten" (Moritz 2019, 35). Nimmt die Theologie das ernst, kann sie sich nicht länger vom Thema Missbrauch dispensieren.

Der vorliegende Text stellt sich dieser Aufgabe und verfolgt dabei einen spezifischen methodischen Ansatz. Die hermeneutische Entscheidung ist, den Betroffenen und ihren Missbrauchserfahrungen zuzuhören. Von dorther fragt der Text nicht primär, ob eine bestimmte theologische Tradition *in dieser oder jener Auslegung missbräuchlich ist* und ob es eine *nicht-missbräuchliche Deutung* gibt (oder geben sollte). Die zentrale Forschungsfrage lautet vielmehr: Wo und wie wird *theologisch Missbrauch praktiziert*? Es geht um das „doing theology" (Schweighofer 2023). Untersucht werden Praktiken, in denen theologische Motive performativ mit dem Leben von Menschen verknüpft und im Leben von Menschen wirksam werden, unter Einbeziehung bestimmter Kontexte, Deutungsmuster, Wissensordnungen und sozialer Wirklichkeiten. Dies ist zentral für die „Missbrauchsmusterforschung": Sie zielt auf die Aufdeckung der *Hidden Patterns* („verborgene Muster") der Taten und ihrer systemischen wie epistemischen Bedingungen (vgl. Haslbeck, Hürten & Leimgruber 2022; Leimgruber 2026), denn Theologie ist in kirchlichen Kontexten unausweichlich in die Missbrauchstaten und ihre Deutungsmuster eingewoben.

Der vorliegende Beitrag bietet zunächst eine zeitliche Einordnung der Missbrauchstaten (2.). Anschließend wird das Konzept „vulneranter Theologien" theoretisch entfaltet und der Vulneranzbegriff als analytische Schlüsselkategorie eingeführt (3.). Anhand publizierter Betroffenenberichte wird exemplarisch gezeigt, wie theologische Texte,

---

andere religiöse Gemeinschaften. Allerdings gibt es in Deutschland zeitliche Unterschiede in der Aufarbeitung und wissenschaftlichen Reflexion. 2022 schrieb der Theologe Andreas Stahl, Experte in traumasensibler Seelsorge und evangelischer Pfarrer: „Missbrauch ist ein Thema, das die evangelische wie die katholische Kirche betrifft. Gleichwohl fehlt es in der evangelischen Kirche noch weitestgehend an theologischer Reflexion" (Stahl 2022, 116). Seitdem sind einige wichtige evangelische Publikationen zu verzeichnen: Johann Hinrich Claussen (Hg.), Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen, Freiburg i.Br.: 2022; Mathias Wirth, Isabelle Noth & Silvia Schroer (Hg.), Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven, Berlin 2022. Im Jahr 2024 schließlich erschien die offizielle Studie der EKD: Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht. Forschung zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und Diakonie in Deutschland, 2024.

Traditionen und Motive in unterschiedlicher Weise in Missbrauchskontexten funktionalisiert werden. Das Zentrum des Artikels bildet die systematische Typologisierung mit einer Differenzierung von drei Formen vulneranter Theologien (4.). Abschließend wird Vulneranzhermeneutik als methodischer Zugang einer missbrauchssensiblen Theologie begründet und ihre Implikationen für theologische Wissenschaft, Ausbildung und kirchliche Praxis dargelegt (5.).

2. Drei entscheidende Zeitmarker und die damit verbundenen falschen Narrative

Seit mehr als 15 Jahren prägen Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch die deutsche katholische Kirche und Theologie. Die Zeitrechnung teilt sich seitdem in ein Davor und ein Danach.[3] Drei Zeitmarker haben die Wahrnehmung fundamental verändert und weithin geltende Narrative als falsch entlarvt:

2010: Die Aufdeckung der Missbrauchsfälle am Canisius-Kolleg (vgl. Katsch 2020) führte zu der Erkenntnis, dass massenhafter Missbrauch von Kindern und Jugendlichen in der katholischen Kirche nicht nur in Irland, Australien oder den USA stattfindet, sondern auch in Deutschland, und zwar in ungeahnt hohem Ausmaß. Damit war das Narrativ der „bedauerlichen Einzelfälle“ als falsch entlarvt.[4]

2018: Ein Forschungskonsortium aus Mannheim, Heidelberg und Gießen (= MHG) führte 2018 im Auftrag der Bischofskonferenz eine aktenbasierte Studie zu sexuellem Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Kleriker durch (Dreßing et al. 2018). Eines der erschütternden Ergebnisse der MHG-Studie war, dass das Wissen um den sexuellen Missbrauch in der Kirche lediglich die Spitze des Eisbergs ist, und dass Missbrauch weitreichende systemische Ursachen hat. Das Narrativ der „rotten apples“ – pathologische Einzeltäter in einem ansonsten heilen System – war damit widerlegt. Der

3 Unter missbrauchsmuster.de (https://missbrauchsmuster.de/forschen/mediathek/) finden sich einige Materialien, u. a. ein Erklärfilm zur Chronologie der Missbrauchsberichte in Deutschland: https://youtu.be/z1IFNQwW01k [29.9.2025].

4 Der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, hatte dem SPIEGEL in einem Interview im Jahr 2002 gesagt, als die Missbrauchsfälle in den USA bekannt wurden: „In meiner Diözese Mainz sind es in den 19 Jahren, in denen ich Bischof bin, insgesamt vielleicht drei oder vier Fälle gewesen. (…) Wir haben das Problem nicht in diesem Ausmaß [wie in den USA; Anm. U.L.]. Warum soll ich mir den Schuh der Amerikaner anziehen, wenn er mir nicht passt?“. Schwarz, Ulrich & Wensierski, Peter, „Der Papst hat das Heft in der Hand“, in: DER SPIEGEL 26/2006, abrufbar unter https://www.spiegel.de/politik/der-papst-hat-das-heft-in-der-hand-a-122581ed-0002-0001-0000-000022955262 [29.9.2024]. Doch auch in den USA wurde lange Zeit das Narrativ des Einzeltäters bemüht, um das Problem zu verleugnen und zu vertuschen, vgl. Sipe, Richard A. W., The Problem of Prevention in Clergy Sexual Abuse, in: Thomas G. Plante (Hg.) Bless me Father for I have sinned: perspectives on sexual abuse committed by Roman Catholic priests, Westport, Conn 1999, 111–134; hier: 114.

Missbrauch konnte nicht länger individualisiert werden; das systemische Verletzungspotenzial (v. a. Klerikalismus[5]) lag offen auf dem Tisch. Als direkte Reaktion auf die MHG-Studie wurde 2018 der Synodale Weg initiiert. Er begann 2019 und hatte zum Ziel, sich mit den strukturellen Ursachen des Missbrauchs auseinanderzusetzen und notwendige Reformen in der Kirche einzuleiten.[6]

2020: Das Buch „Erzählen als Widerstand" (Haslbeck et al. 2020) machte deutlich, dass von Missbrauch in der Kirche nicht nur Kinder und Jugendliche, sondern auch Erwachsene – besonders häufig Frauen – betroffen sind. Das bedeutet: Auch die Beschränkung auf minderjährige (und überwiegend männliche) Opfer ist ein revisionsbedürftiges Narrativ, ebenso wie die irreführenden Behauptungen, es handle sich überwiegend um pädophile, homosexuelle Täter.[7]

3. Vulneranz und vulnerante Theologien

Ein wichtiges Analysetool ist der Begriff der Vulneranz. Keul (2021; 2022) hat den Begriff „Vulneranz" – neben „Resilienz" – als Weiterentwicklung des Vulnerabilitätskonzepts in die Missbrauchsdiskurse eingebracht. Während *Vulnerabilität* die Verletzbarkeit von Personen, Gruppen oder Systemen meint und damit eine eher passive Komponente ausdrückt, weist *Vulneranz* auf die aktive Fähigkeit zu verwunden hin. Vulneranz „betrifft die persönlich-existentielle (Beichtender, Seelsorger), aber auch die institutionelle, systemische Ebene (Kirche, Einrichtung, Ordensgemeinschaft, Familie)" (Karl 2021, 172).

---

5 Die Studie beziffert Klerikalismus als eine „wichtige Ursache und ein spezifisches Strukturmerkmal" für sexuellen Missbrauch im Kontext der katholischen Kirche: „Klerikalismus meint ein hierarchisch-autoritäres System, das auf Seiten des Priesters zu einer Haltung führen kann, nicht geweihte Personen in Interaktionen zu dominieren, weil er qua Amt und Weihe eine übergeordnete Position inne hat" (Dreßing 2018, 323).

6 https://www.synodalerweg.de/was-ist-der-synodale-weg/rueckblick [15.12.2025].

7 Darin liegen zwei Schwierigkeiten mit Blick auf die Täter: Zum einen wird vor dem Hintergrund einer selektiven Wahrnehmung als Fakt suggeriert, dass es sich um sexuell abnorme (männliche) Täter handelt, die sich ausschließlich an Kindern meist männlichen Geschlechts vergehen. Zum anderen wird Homosexualität pathologisiert und kriminalisiert. Dabei wurde dieses Argument mehrfach und eindeutig widerlegt. Die von der amerikanischen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene John Jay Studie (2011) kam bspw. zu dem Befund, dass es keinen nachweisbaren Zusammenhang zwischen homosexueller Identität und einer größeren Wahrscheinlichkeit von Missbrauch gibt. Sie ergab, dass viele Täter, auch wenn sie homosexuelle Handlungen vollzogen, sich nicht als homosexuell orientiert identifizierten. Wiederholt wird deutlich, dass sexuelle Identität und sexueller Missbrauch klar getrennt werden müssten: „The data do not support a finding that homosexual identity and/or preordination same-sex sexual behavior are significant risk factors for the sexual abuse of minors" (Terry 2011, 64). „There has been widespread speculation that homosexual identity is linked to the sexual abuse of minors by priests, largely because of the high number of male victims identified […]. However, the clinical data do not support this finding" (ebd., 74).

Auch Theologien können vulnerant sein, haben also das Potenzial, Menschen zu schädigen. Wirth, Noth & Schroer (2021, 9) sprechen von schädigenden „Wirkfaktoren in theologischem Denken und religiöser Praxis“. Keul (2022) nennt Vulneranz eine „destruktive Macht“. Vulnerante Theologien sind nicht einfach *missbrauchte gute* Theologien, sondern sind mindestens ambivalent und äußerst machtvoll, sie tragen gefährliche Potenziale in sich, wie sich im Umfeld von Missbrauchstaten erweist. Wer sich praxisrelevant mit theologischen Fragestellungen auseinandersetzt, kann also den Missbrauch in der Kirche nicht als irrelevant abspalten. Sander (2021, 17) formuliert unmissverständlich: „Die [...] theologische Darstellung [des Glaubens] kann nicht so tun, als könne sie einfach unbetroffen vom sexuellen Missbrauch [...] durch Repräsentanten des Glaubens erfolgen.“ Das bedeutet konkret: Theologie ist nicht einfach jenseits des Missbrauchs zu verorten, als wäre sie eine reine, unberührte Sphäre, die mit dem Missbrauch nichts zu tun hätte. Im Gegenteil: Theologie ist Teil der Missbrauchstaten. Aufgrund ihrer Vulneranz spielt sie eine aktive Rolle im Missbrauchs- und Vertuschungssystem Kirche.

Diese Rolle von Theologie ist umfassender als man zunächst denken könnte. Missbrauch wird im Namen Gottes, durch Priester als Repräsentanten Christi und in religiösen Räumen (sowohl im übertragenen Sinne: Seelsorge, geistliche Begleitung, Beichte, aber auch ganz konkret: Sakristei, Beichtstuhl usw.) verübt. Sander (2021, 36) spricht davon, dass die „Übergriffe [...] nicht nur ‚irgendwie‘ im Glaubenskontext [geschehen], sondern seine Kernaussagen [verwenden], zu denen [...] auch Wahrheiten über Gott gehören.“ Theologie ist innerhalb des Missbrauchssystems selbst zu finden, unter anderem „in Gestalt ihrer theologischen Konzepte, ihrer Denkmodelle und Sprachregelungen, mit denen auch jene Bischöfe, Priester, Diakone und Ordensleute ausgebildet wurden, die zu Tätern wurden – sei es, indem sie selbst Gewalt ausgeübt oder indem sie entsprechende Taten vertuscht haben“ (Remenyi & Schärtl 2019, 11). Jede theologische Aussage ist also potenziell vulnerant. Alle Akteur:innen – Täter*innen, Vertuscher*innen, Bystander*innen und Betroffene – bewegen sich innerhalb theologischer Diskurse. Sie legitimieren oder reflektieren ihr Handeln theologisch und spirituell, sie sind der theologischen Interpretation anderer unterworfen, sie rezipieren Theologien bewusst oder haben sie unbewusst über Jahre hinweg als Teil ihres Glaubens in ihr persönliches Welt- und Gotteskonzept integriert. Theologie ist eine körperlich-soziale Praxis, in der Menschen in konkreten Kontexten theologisch handeln, sprechen und denken – und dabei gleichzeitig Theologie produzieren. Die Vulneranz nährt sich gewissermaßen selbst.

4. Typologisierung vulneranter Theologien

In der Missbrauchsmusterforschung wird bewusst ein empirischer, induktiver Ansatz gewählt: Der Blick richtet sich zunächst auf die Praktiken, die Phänomene und die

konkreten Erfahrungen der Menschen – insbesondere der Betroffenen – und versucht von dort her zu verstehen, welche spezifische Rolle unterschiedliche Theologien in Missbrauchsszenarien spielen. Dieser methodische Zugang unterscheidet sich fundamental von einer Herangehensweise, die beispielsweise von den normativen Inhalten theologischer Traditionen ausgeht. Die Vulneranz der Theologien, wie sie in der Missbrauchsmusterforschung reflektiert werden, erstreckt sich über alle erdenklichen Bereiche der Theologie – von biblischen Texten über dogmatische Aussagen bis hin zu liturgischen Praktiken und spirituellen Traditionen. Reisinger (2021, 7) liefert eine Definition von vulneranten – in ihren Worten: gefährlichen – Theologien: Es sind „theologische Ansätze, Begriffe und Argumentationsmuster, die Gewalt gegen Menschen direkt oder indirekt befördern, verschleiern oder gar rechtfertigen“. Damit erfasst sie nicht nur offensichtlich Gewalt legitimierende Theologien, sondern auch solche, die Gewalt indirekt befördern oder verschleiern – ein wichtiger Aspekt, da viele vulnerante Theologien oberflächlich betrachtet harmlos oder sogar positiv erscheinen können. Daraus folgt eine zentrale Aufgabe für die theologische Reflexion: Es ist notwendig, diese Theologien systematisch offenzulegen und kritisch zu analysieren. Die Realität vulneranter Theologien ist komplex und vielschichtig: Das Spektrum lässt sich analytisch in drei charakteristische Bereiche untergliedern:

Typus 1: Instrumentalisierte Motive

Am einen Ende des Spektrums stehen Täter:innen, die theologische Aussagen bewusst und strategisch im Rahmen des Missbrauchs instrumentalisieren. Sie verwenden Theologien, wenn sie mit ihnen wissend und intentional andere Menschen manipulieren, unterwerfen oder zu sexuellen Handlungen zwingen. Viele dieser Theologien müssen dazu verzerrt, verbogen und aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen werden, um ihre schädigende Wirkung zu entfalten. Ein Beispiel hierfür ist die Instrumentalisierung der Rede von Gottes Liebe und Barmherzigkeit.

Typus 2: Inhärent vulnerante Strukturen

Im mittleren Bereich des Spektrums finden sich theologische Motive und Traditionen, bei denen es Täter:innen deutlich leichter fällt, an bereits vorhandene vulnerante Strukturen anzuknüpfen. Leidens- oder Sühnetheologien beispielsweise enthalten bereits in ihrer „normalen“ Auslegung Elemente, die zur Legitimation von Gewalt und Unterdrückung verwendet werden können. Hier ist die Vulneranz gewissermaßen bereits vorhanden – wie eine Waffe, die der Täter nur noch ergreifen muss, um Menschen willenlos zu machen, zu vermeintlicher Zustimmung zu bewegen oder zum Schweigen zu bringen.

Typus 3: Viktimisierende Logiken

Am anderen Ende des Spektrums liegen theologische Logiken und Strukturen, die unabhängig von individuellen Täter*innen systemisch vulnerant wirken. Hier geht es um Theologien, die unweigerlich verletzend sind – jenseits der Instrumentalisierung durch konkrete Personen. Beispiele hierfür sind klerikalistische Amtstheologien oder binäre

Geschlechterordnungen, die bereits durch ihre bloße Existenz asymmetrische Verhältnisse schaffen und Unterdrückung legitimieren. Diese systemischen Vulneranzen wirken wie eine „‘genetische‘ Disposition“ (Knop 2023, 202). Sie prägen Erwartungen, Verhalten und Deutungsmuster, auch ohne dass einzelne Akteur*innen sie bewusst einsetzen.

Um diese gefährlichen Anteile in allen drei Bereichen besser zu erkennen, ist die Frage nach Verwendung und Wirkung zentral: *Cui bono? Welche praktische Rezeption bestimmter Theologien nützt wem? Wem schadet sie? Mit welcher Logik wird eine bestimmte Theologie vertreten und gewissermaßen ‚praktiziert‘?*

4.1 Typus 1: Instrumentalisierte Motive

Der erste Typus fokussiert auf die gezielte Verwendung biblischer Texte und theologischer Motive durch Täter:innen. Diese Instrumentalisierung betrifft praktisch alle theologischen Inhalte – auch und besonders beliebte und vertraute biblische Texte wie z. B. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) oder „Die Liebe erträgt alles“ (1Kor 13,7). Der zentrale Mechanismus liegt darin, dass positiv assoziierte theologische Motive – Liebe, Barmherzigkeit, Helfen, Heilen – bewusst verzerrt werden. Der analytische Fokus liegt auf dem manipulativen Handeln der Tatperson. Und die Tatorte sind häufig Seelsorge und Geistliche Begleitung.

4.1.1 Pastorale Praktiken als Missbrauchsräume

„Drei Viertel aller Betroffenen standen mit den Beschuldigten in einer kirchlichen oder seelsorgerischen Beziehung“ (Dreßing et al. 2018, 7), so die MHG-Studie. Sie bezieht sich dabei auf das erforschte Hellfeld im Rahmen ihres Forschungsdesigns als aktenbasierte Studie zu minderjährigen Betroffenen und Klerikertätern. Bei erwachsenen Betroffenen verstärkt sich dieser Befund, die sexuellen Handlungen finden z. B. direkt im Anschluss an ein ‚Beratungsgespräch‘ oder im Gesprächszimmer statt. Seelsorge, Geistliche Begleitung oder Sakramentenpastoral bilden das Setting, in dem die Taten geschehen – und gleichzeitig sind sie selbst theologisch vulnerante Geschehenskontexte (vgl. Leimgruber 2022a). Eine Betroffene berichtet:

> „Das Spiel der sexualisierten Nähe im Kontext der Geistlichen Begleitung geht weiter, einige Monate, immer wieder, immer mehr. […] Ich rede mir ein, die körperliche Nähe dieses Mannes habe zu tun mit der heilenden und befreienden Liebe Jesu Christi zu mir. […] Diese Illusion zerbricht an dem Tag, an dem er bei einem Termin im Rahmen der geistlichen Begleitung das Maximum an ungeschützter Nähe provoziert und mir offen sagt, dass er mit mir schlafen will. […] Und er hat während der gesamten Zeit dieser sexualisierten Kontakte nie das Etikett „Geistliche Begleitung“ und seine Rolle als „Beichtvater“ in Frage gestellt […].“ (Edith Schwarzländer, in Haslbeck et al. 2020, 169–171)

4.1.2 Instrumentalisierung der Gottesliebe

Die Instrumentalisierung der Gottesliebe ist ein paradigmatisches Beispiel für den ersten Typus vulneranter Theologien. Immer wieder lässt sich beobachten, wie missbrauchendes sexuelles Verhalten als Liebe deklariert und diese strategisch mit der Liebe Gottes verbunden wird. Eine Betroffene berichtet:

> „Die Zärtlichkeiten, die der Priester von mir verlangte, wurden gedeutet als Erweis der Liebe Jesu zu ihm, umgekehrt seine körperlichen Annäherungen als Zeichen der Liebe Jesu zu mir“ (Katharina Hoff, in Haslbeck et al. 2020, 105).

Theologische Inhalte werden in der Hand von Täter*innen zu ‚Waffen‘, die sie „gegen ihre Opfer richten und mit denen sie Leib und Leben, Psyche, Glauben und Spiritualität ihrer Opfer nachhaltig verletzen, sie zutiefst traumatisieren oder gar zerstören können“ (Keul 2020, 237). Besonders perfide ist folgendes Beispiel, in dem das Herzstück der Eucharistie zur Legitimation sexueller Gewalt missbraucht wird:

> „… der Kaplan [leitete] den sexuellen Missbrauch [mit der Ministrantin] immer mit den Worten ein[…]: ‚Das ist mein Leib, der für dich hingegeben wird‘“ (zit. nach de Lassus 2019, 249).

4.1.3 Theologische Inszenierung und Vertuschung

Sander (2021, 20) spricht von einem ‚bösartigen‘ Gebrauch, bei dem Täter*innen auf Glaubensaussagen zugreifen und damit ihre Opfer manipulieren, traktieren und wehrlos machen. Der Zynismus und die Boshaftigkeit, mit der manche Täter*innen agieren, stehen häufig in Gegensatz zu den religiösen Inhalten, die sie instrumentalisieren. Glaubensinhalte werden im Groomingprozess, während der sexuellen Übergriffe selbst oder zu ihrer Legitimierung genutzt, um die Opfer zum Schweigen zu bringen und die Taten zu vertuschen. Heyder (2022) hat hier eine spezifische Strategie theologischer Inszenierung zur Erklärung und Bewältigung der Taten identifiziert. Die Täter verpflichten Betroffene zur Beichte oder entpflichten sie davon – eine „inszenierte Bewältigung [, die; UL] ausschließlich der Schuldverschiebung, dem Narzissmus und der kognitiven Dissonanzreduktion der Täter*innen dient und in keiner Weise den Betroffenen“. Theologie und der Glaubenskern eines guten, liebenden Gottes haben keine*n der Täter*innen daran gehindert, die Verbrechen zu begehen – im Gegenteil: Häufig fühlten sie sich in ihrem Tun durch entsprechende Theologien bestärkt.

> „Er fordert mich auf, das, was zwischen uns vorgefallen ist, keinem Priester zu beichten (es sei denn, ihm selbst!), oder besser noch, alles direkt Gott zu beichten!“ (Sister Jesme 2009, 89; Übers. U.L.)

4.1.4 Langzeitfolgen: Vergiftete Spiritualität

Dadurch kommt es zu Sekundärviktimisierungen nach den eigentlichen Missbrauchstaten. Eine Variante besteht darin, dass für viele Betroffene biblische Texte oder liturgische Vollzüge vergiftet sind und bleiben. Die Betroffenen verlieren den Zugang zu einer nicht-verletzenden oder gar befreienden Bibellektüre, zu einer positiven Erfahrung mit Theologie und Spiritualität. Als Spätfolgen beschreiben sie, wie sehr sie von theologischen Motiven getriggert werden:

> „Es ist mir quasi nicht möglich, einen Gottesdienst zu erleben, da ständig Worte fallen, die mich triggern und mich in Missbrauchssituationen zurückversetzen" (Saskia Lang, in: Haslbeck et al. 2020, 117).

Die existenzielle Tragweite dieser Missbrauchstaten ist enorm.

> „Du hast mich manipuliert mit Sätzen, die mich bis heute beeinflussen. Du hast mich wehrlos gemacht mit deinen Verdrehungen: Wer verdorben ist, verdient keinen Schutz von Gott, verdient keinen Schutz von anderen, verdient nicht einmal den Selbstschutz. […] Du hast erreicht, dass Gottes wunderbares Versprechen ‚ich sehe dich' wie eine Drohung in meinem Ohr klang" (Sorge 2025).

4.2 Typus 2: Inhärent gefährliche Theologien

Der zweite Typus betrifft theologische Motive, die bereits negative Assoziationen bergen und weniger Verzerrung durch Täter*innen benötigen. Sie ermöglichen eine mehr oder weniger direkte Anwendung auf das Leiden der Betroffenen. Reisinger (2021, 7) identifiziert bei bestimmten Theologien einen „Unterbau", auf dem die späteren Verwundungen basieren. Die Vulneranz der Theologien besteht darin, dass sie in ihrem Kern Gewalt und Unterdrückung von Menschen „direkt oder indirekt befördern, verschleiern oder gar rechtfertigen" (Reisinger 2021, 7). Täter*innen betten sie als „implizite Theologien" (Hoyeau 2023, 206) in den Missbrauch ein. Noch einmal das prägnante Zitat von Kai Christian Moritz (2019, 206): Die Theologie „[liefert] der Täterorganisation das Skript für ihre Taten". Dadurch entsteht der Eindruck, die Täter*innen hätten alle dasselbe Drehbuch, nach dem sie ihre Taten begehen würden. Entscheidend ist: Die Vulneranz der theologischen Konzepte ist häufig unsichtbar. Auch deshalb, weil die Themen, Bilder, Motive und Konzepte schon so lange gelten, dass sie selbstverständlich geworden sind. Ihr gefährliches Potenzial wird nicht erkannt. Knop (2023, 198) spricht von „prekären Normalitäten, deren Bosheit und Schadenspotential in der Wahrnehmung aller verblasst": „Missbrauch ist in der römisch-katholischen Kirche kein Missverständnis. Missbrauch liegt in der Logik des Systems."

4.2.1 Leidenstheologien als „Skript für Taten“

Beispiele für diesen zweiten Typus sind bestimmte Theorien vom Leiden, Vergeben oder der Nachfolge Christi (vgl. Figueroa & Tombs 2021) – oder von Rechtfertigung, Sünde oder der „Abtötung der Sinne“, die eher mit der evangelischen Kirche verbunden werden (Wirth, Noth & Schroer 2021, 9). Ein eindrückliches Beispiel aus einem (katholischen) Betroffenenbericht:

> „Dies geschah an einem 15. September, dem Fest der Sieben Schmerzen Mariens, für ihn ein passender Tag, mir zu erklären, dass auch ich würde Schmerzvolles erleiden müssen, und ich hätte darin die Möglichkeit, der Muttergottes ähnlich zu werden“ (Katharina Hoff, in Haslbeck et al. 2020, 104).

Die Gefahr inhärent gefährlicher Leidenstheologien ist entsprechend erhöht: Täter*innen müssen nicht erst eine instrumentalisierende Absicht oder eine böswillige Intention hegen, zu deren Zweck sie die Theologien als Mittel nutzen. Die Theorie vom Leiden um des Himmelsreiches willen kann die Vulnerabilität der Opfer erhöhen, noch bevor Täter*innen sie in Missbrauchszusammenhängen verwenden. Die Gewaltsamkeit der Täter*innen ist dann nur noch die Anwendung der den Theologien zugrunde liegenden Gefährlichkeit. Besonders gefährlich ist es, wenn theologische Aussagen (häufig in Verweis auf biblische Schriften) ihrer ursprünglichen Offenheit und Vieldeutigkeit beraubt und vereindeutigt werden. Dies geschieht mit Vehemenz z. B. in etlichen Neuen Geistlichen Gemeinschaften (vgl. Hoyeau 2023; Keul 2022), wie das folgende Beispiel zeigt:

> „Man hat uns gesagt, dass wir unser Kreuz schweigend auf uns nehmen und unseren Peinigern bedingungslos vergeben müssten, wie Jesus es getan hat. Dass schweigendes Leiden der Weg der echten Jüngerschaft sei und dass wir gerettet oder heilig würden, wenn wir das Leiden klaglos auf uns nehmen“ (Villar Tagle 2023, 411).

4.2.2 Göttliche Grenzüberschreitungen als theologisches Muster

Besonders gefährlich sind theologische Grundmuster, die göttliche Grenzüberschreitungen beschreiben und denen die Überwindung menschlicher Gegenwehr als spirituelle Pointe innewohnt. Etliche biblische Erzählungen thematisieren Grenzüberschreitungen in Mensch-Gott-Interaktionen: Gott mutet den Menschen Extremes zu, z. B. Hiob, dem buchstäblich alles genommen wird, Abraham, der seinen Sohn opfern soll, Maria, die als junges Mädchen ohne Vorwarnung mit einer Schwangerschaft konfrontiert wird. Missbrauchstäter*innen knüpfen strategisch an dieses theologisch und spirituell etablierte Muster an. Wo Betroffene Gewalt, Leiden, Verletzungen erleben, werden die Erfahrungen als Ausdruck göttlicher „Prüfung“, „Berufung“ oder gar als „göttliches Geschenk“ theologisch umgedeutet. Die Logik dahinter: Schließlich würde Gott selbst übergriffig agieren und Grenzverletzungen nicht nur dulden, sondern

erwarten. Verletzungen werden spiritualisierend romantisiert als integraler Bestandteil eines ‚gottgefälligen' religiösen Lebens. Mit dem Hinweis auf die göttlichen Grenzverletzungen – „Gott darf alles" – werden die eigenen grenzüberschreitenden Taten von den Täter*innen positiv geframt: Wenn Gott selbst Grenzen überschreitet, dann scheinen alle Zumutungen, die in seinem Namen geschehen, per se gerechtfertigt.

Hier wird eine unentrinnbare Ambiguität im theologischen System deutlich – man könnte auch sagen, das komplexe, spannungsreiche Zueinander von Vulnerabilität und Vulneranz wird sichtbar. Wo der christliche Glaube authentische „Entgrenzungen" intendiert (Selbstlosigkeit, Hingabe, Transzendenz) und das Überschreiten persönlicher Grenzen als spirituellen Wert hochhält, ist der Grat gefährlich schmal zwischen ‚guten' und ‚schlechten' Entgrenzungen. Das Dilemma dabei ist, dass es keine leichte Unterscheidung zwischen legitimer spiritueller Herausforderung und illegitimer Grenzverletzung gibt, zwischen göttlicher Zumutung und menschlichem Missbrauch. Diese Unterscheidung wird durch die theologische Tradition nicht erleichtert, sondern systematisch erschwert (z. B. Marko Rupnik, mehrfacher Missbrauchstäter, verwendete die Theologie der „Unterscheidung der Geister", um seine Taten positiv zu framen; vgl. Heyder 2023, 37). Hundertmark (2023) bringt die Brisanz auf den Punkt: Die Theologien „sind in sich schon Übergriffe und sie ermöglichen Übergriffe".

4.3 Typus 3: Viktimisierende Logiken

Der dritte Typus liegt jenseits der individuellen Instrumentalisierung oder Verzerrung durch konkrete Täter*innen. Es geht um Theologien, die unweigerlich vulnerant und aus sich heraus gefährlich sind. Eine einfache Entscheidung „gegen Missbrauch" reicht nicht aus, um eine Missbrauchsfreiheit zu denken oder zu praktizieren (vgl. Brunner 2020). Die Vorstellung, es gäbe eine umfassend reine, unschuldige, gewissermaßen gewaltfreie Theologie, ist eine Illusion – und zugleich eine Herrschaftstechnik.

Die folgende Analyse erfolgt anhand zweier Beispiele: Klerikalismus/Amtstheologie und Geschlechterordnung.

4.3.1 Klerikalismus als theologische „Basisdifferenz"

Viele kirchlich Verantwortliche unterscheiden noch immer zwischen „gottgewollter und unschuldiger Amtstheologie" einerseits und „missbräuchlichen Auswüchsen" (die sie dann als „Klerikalismus" bezeichnen) andererseits. Dass Klerikalismus direkt auf eine klerikal-hierarchische Theologie zurückgeht, wird von vielen kirchlich Verantwortlichen nach wie vor geleugnet; eher sei es ein persönliches Problem Einzelner oder eine schadhafte Übertreibung der Priesterrolle. Die theologische Wissenschaft hingegen spricht von Klerikalismus als theologisch begründeter Dominanz und Privilegierung ordinierter Männer gegenüber nicht-ordinierten Personen, also Lai*innen in der Kirche. Das bedeutet: Klerikalismus ist nicht einfach nur eine „Art standesgebundene[…] Berufs-

krankheit“ (Schüßler 2022, 50), sondern Klerikalismus ist systemisch zu denken, als sakralisierte Ständeherrschaft Klerus – Lai:innen, theologisch im Amtsverständnis als katholisches Dispositiv der Macht verankert. Das Gesamt der pastoralen Vollzüge ist davon durchdrungen; es ist die theologische „Basisdifferenz“, von der her das kirchliche Arrangement von Lehren, Normen und Strukturen organisiert ist und das theologisch in Lehre, Leitung und Liturgie zementiert ist. Knop (2023, 202) resümiert: Es gibt „in der Kirche […] keine heiligen Hierarchien […], die an sich richtig, nur leider Gottes durch menschliches Versagen pervertiert würden“. So kommt es dazu, dass sich Klerikalismus überall im täglichen Leben der Katholik*innen manifestiert: Priester stehen im Altarraum, meist durch Stufen erhöht, Lai*innen knien unten; die „wahre Auslegung“ des Evangeliums in der Homilie darf ausschließlich ein geweihter Mann verkündigen; und bis ein Priester seine Lebensgrundlage verliert, muss schon sehr viel passieren. Klerikalismus ist integraler Bestandteil der katholischen Normalität. Er umgibt Katholik*innen wie die Luft, die sie atmen (vgl. Leimgruber 2022b).

Darin liegt systemische Vulneranz. Das katholische Amtsverständnis ist eng mit einer Sakralisierung bestimmter Ämter oder Personen verbunden, das v. a. Priester-Täter nutzen können, um ihr Eigeninteresse durchzusetzen, Autoritätsentscheidungen zu legitimieren und ihr Handeln mit quasi-göttlicher Autorität auszustatten. Es ist komplex: Die dogmatische Tradition der Kirche stellt mit einer lehramtlich gesicherten Amtstheologie, die direkt mit dem verbunden ist, was die Forschung Klerikalismus nennt, eine „gefährliche Theologie“ zur Verfügung, mit deren Hilfe weitere „gefährliche Theologien“ ihre Wirkung potenziert entfalten können (vgl. Leimgruber 2024; Essen 2019; Hoff 2018). Klerikertäter können sich darauf stützen, ohne dies explizit „anwenden“ zu müssen:

> „Ich verließ mich auf seine Kompetenz und Autorität als Priester (…) Das Handeln eines Priesters stellte man nicht in Frage, also konnte er sich alles erlauben“ (Cornelia Berra, in: Haslbeck et al. 2020, 50.51).

Eine Amtstheologie, die den Klerikalismus mitproduziert und legitimiert, ist eine gewaltpotenzierende, vulnerante Theologie. Mit Hoff (2018, 31) ist von einem spezifisch „*katholischen* sexuellen Missbrauch“ (Hervorhebung im Original) zu sprechen, der „einen Ort im System [besitzt]“. Das bedeutet auch: das Gewaltpotenzial bestimmter theologischer Inhalte, ihre Vulneranz, ist nichts, was additiv hinzutritt, sondern sie hat schon vor den Taten einen „Ort im System“.

4.3.2 Geschlechterordnung als diskriminierende Theologie

Eine andere Perspektive liegt in der „geschlechtsspezifischen Nachordnung, Erniedrigung und Schlechterstellung von Frauen und queeren Menschen“ (Knop 2023, 199). Religiös begründete essenzialistische Geschlechtervorstellungen exkludieren insbesondere Personen, die sich nicht in die binäre Grundgrammatik einordnen können oder wollen. Wirth, Noth & Schroer (2021, 10) beobachten aus evangelischer Perspektive

eine „endemische ‚gender violence' in kirchlichen Kontexten gegen LGBTIQ-Personen", die im katholischen Bereich gleichermaßen wirkt. Bis heute lehrt das römisch-katholische Lehramt eine essenzialistische Geschlechterdifferenz als angeblichen Willen Gottes, mit einer theologischen Legitimierung über Jahrtausende hinweg (vgl. Anuth 2022). Weil viele katholische Frauen entsprechend sozialisiert wurden, funktionieren bei ihnen theologisch fundierte, de facto aber sexistische Rollenbilder und Rollenerwartungen, ohne gesondert erklärt werden zu müssen, so z. B. die Korrelation von Eva (= Frau) mit Sexualität und Verführung, symbolisiert im Apfel-Symbol.

> „Der […] Pater (…) konnte ungestört Ausschreibungen […] machen, die nur so strotzten vor sexuellen Anspielungen. Etwa […]: Apfelbäume, Evas Äpfel. Gerne ging er unter diesen Bäumen mit […] Frauen in der Dämmerung oder im Dunkeln spazieren, nahe an sie heranrückend" (Iris Giovanetti, in: Haslbeck et al. 2020, 96).

Erwartungskonformes Verhalten findet in diesem Kosmos entsprechende Anerkennung (vgl. Knop 2023, 201). Wer aber den Erwartungen, wie sich eine Frau „richtig" zu verhalten hat, nicht entspricht oder den „vermeintlichen Pflichten (z. B. nach 1 Tim 2,8–15) gegenüber ihrem Mann nicht nachkommt" (Wirth, Noth & Schroer 2021, 11), muss mit Sanktionen rechnen. Insbesondere die Berichte katholischer Ordensfrauen erweisen nachdrücklich, wie vulnerant theologisch unterlegte, geschlechtsspezifische Rollenerwartungen sein können (vgl. Haslbeck 2025). Die Theologien wirken bei den Betroffenen mehrfach viktimisierend; beispielweise entscheiden sie mit darüber, wer als Opfer zählt und wer nicht, sie können zu Strategien der Täter-Opfer-Umkehr werden.

Zusammenfassend heißt das: Es gibt theologisch begründete und systemisch wirksame Faktoren, die aus sich heraus vulnerant sind. Sie brauchen keine einzelnen Täter*innen, um Schaden anzurichten. „Gewalt ist ein akzeptabler Teil dessen, was Teil der Kirche zu sein bedeutet, und zwar so lange, wie sich die Institution Kirche auf Hierarchie, Patriarchat und Klerikalismus als Daseinsform stützt", so Kìgūtha (2023, 415) aus afrikanischer Perspektive. Vulneranz wirkt nicht nur bei den Betroffenen, nicht nur bei den Klerikern oder beim Lehramt, es ist auch im Denken von Theolog*innen vorhanden. Dempsey (2023, 128) bringt es auf den Punkt: „Die hegemoniale Männlichkeit der Institution hat viele Theolog:innen […] geprägt, und viele von ihnen setzen diese unterdrückerische Kultur durch ihre Schriften fort."

Es gilt also, die Gefährlichkeit – den „Unterbau" (Reisinger) – systematisch sichtbar zu machen, eine Sensibilität dafür zu entwickeln, dass theologische Inhalte eine Vulneranz in sich tragen – und dass sie im Leben von Menschen zerstörerische Wirkung entfalten können.

4.4 Ziel: Vulneranzhermeneutik

Die Herausforderung besteht darin, die Gefährdungsmomente kirchlicher Praxis und des damit zusammenhängenden christlichen Bekenntnisses zu identifizieren – und versuchen zu verstehen, wie Religion in konkreten Praxen funktioniert. Eine Vulneranz-

hermeneutik wäre ein methodischer Ansatz zur Analyse theologischer Traditionen, der systematisch nach deren Verletzungspotenzial fragt. Sie würde theologische Texte, Aussagen und Praktiken beispielsweise daraufhin untersuchen:

- Wer profitiert von bestimmten theologischen Deutungen?
- Welche Machtverhältnisse werden durch theologische Aussagen legitimiert oder verschleiert?
- Welche Gruppen werden durch bestimmte Theologien systematisch vulnerabilisiert?
- Warum funktionieren spiritueller Missbrauch und Manipulation im Raum des Religiösen so leicht und effektiv?
- Wie wirken theologische Motive in konkreten Lebenssituationen und welche religiösen Narrative und Identifikationsangebote sind die Skripten der Täter*innen?

Dabei ist ein präziser, differenzierender Blick unerlässlich. Nicht jede Theologie ist aus sich heraus gefährlich – aber jede kann es unter bestimmten Umständen werden. Die Vulneranzhermeneutik arbeitet daher kontextuell und fragt: Unter welchen Bedingungen entfalten bestimmte Theologien Vulneranz?

In geistlichen Bereichen investieren Menschen existenziell sehr viel – sie öffnen sich, werden verletzlich und setzen sich für etwas ein, das größer ist als sie selbst. Diese spirituelle Offenheit ist zugleich ein strukturelles Einfallstor für Missbrauch. Menschen, die spirituell suchen, sind besonders empfänglich für theologische Deutungen ihrer Erfahrungen. Daraus folgt: Reflektierte und kritische Theologie, die sich der Vulneranz ihrer Inhalte bewusst ist, hat wesentlich missbrauchspräventiven Charakter. Eine Vulneranzhermeneutik ist daher nicht nur wissenschaftlich geboten, sondern pastoral dringend notwendig.

5. Fazit: Konkrete Konsequenzen für Theologie und Kirche

Diese Erkenntnis ist für alle Bereiche theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis von fundamentaler Relevanz. Einige Beispiele:

- Für die theologische Wissenschaft hieße das z. B., dass sie mit einer Theologie der Ambiguität theologische Ansätze entwickelt, die Vieldeutigkeit und Offenheit schützen statt eliminieren; dass sie im Rahmen einer kritischen Traditionsanalyse theologische Traditionen systematisch auf ihre vulneranten Anteile überprüft; dass Vulneranzhermeneutik als Methode und somit vulneranzsensible Fragestellungen in alle theologischen Disziplinen integriert. Wir Theolog*innen schaffen die Bedingungen mit, unter denen Theologie praktiziert wird. Aus den vielen Alternativen, wie wir Theologie erschließen, wie wir argumentieren, wie wir Theologie lehren können, müssen wir wählen. Was buchstabieren wir aus, was lassen wir offen? Was heißt das

für die gefährlichen Anteile der eigenen theologischen Traditionen, und zwar besonders ab dem Zeitpunkt, zu dem offen liegt, wie sie Menschen schädigen können?

- Für die theologische Ausbildung hieße das z. B., dass sie sich selbst als präventive Theologiedidaktik konzipiert und angehende Theolog*innen und Seelsorger*innen für Vulneranz sensibilisiert; dass sie machtreflexive Kompetenz vermittelt und die Menschen im bewussten Umgang mit theologischer Autorität/Macht schult; dass sich als kontextuelles Denken versteht und nicht ausblendet, wie Theologien in konkreten Lebenssituationen wirken.
- In der seelsorglichen/pastoralen Praxis könnte das langfristig zu vulneranzsensibler Verkündigung, einer kritischen Spiritualität, in der spirituelle Autonomie als Wert vermittelt und als Haltung praktiziert wird, und präventiver Seelsorge kommen, in der sich die Beteiligten der Vulneranzen der Settings handlungsleitend bewusst sind.

Die Theologie im Wissen um den Missbrauch wird eine andere sein müssen – eine, die ihre eigene Vulneranz kennt, reflektiert und verantwortungsvoll mit ihr umgeht.

Literaturverzeichnis

Anuth, Bernhard Sven (2022). Observations on the Magisterium's Gender Anthropology and Its Consequences for Women in the Catholic Church. Religions, 13(4), 305. https://doi.org/10.3390/rel13040305 [15.9.2025].

Brunner, Claudia (2020). Epistemische Gewalt: Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne. Bielefeld: Transcript.

Dempsey, Carol J. (2023). Exposing Roman Catholic hegemonic masculinity: A feminist analysis of select commentaries on Isaiah. In: Susanne Scholz (Hg.), *Doing biblical masculinity studies as feminist biblical studies: Critical interrogations*. Sheffield: Sheffield Academic Press. 128–146.

Dreßing, Harald u. a. (2018). Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (MHG-Studie). Mannheim − Heidelberg − Gießen.

Essen, Georg (2019). Das kirchliche Amt zwischen Sakralisierung und Auratisierung. Dogmatische Überlegungen zu unheilvollen Verquickungen. In: Magnus Striet, Rita Werden & Georg Essen (Hg.), Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester. Freiburg i. Br.: Herder, 78–105.

Figueroa, Rocio & Tombs, David (2021). Living in Obedience and Suffering in Silence. The Shattered Faith of Nuns Abused by Priests, in: Mathias Wirth & Isabelle Noth & Silvia Schroer (Hg.) Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten | Sexual Violence in the Context of the Church: Neue interdisziplinäre Perspektiven | New Interdisciplinary Perspectives. Berlin: de Gruyter, 45–74.

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

Haslbeck, Barbara, Leimgruber, Ute, Nagel, Regina & Rath, Philippa (Hg.) (2023). Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche. Ostfildern: Matthias Grünewald.

Haslbeck, Barbara, Hürten, Magdalena & Leimgruber, Ute (2022). Missbrauchsmuster – hidden patterns of abuse. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 20.12.2022, abrufbar unter https://www.feinschwarz.net/missbrauchsmuster/ [15.9.2025].

Haslbeck, Barbara (2025). Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen im deutschsprachigen Raum. Ein unterschätztes Phänomen und seine systemischen Bedingungen. Freiburg i. Br.: Herder.

Heyder, Regina (2023). „Erfolg als Täterstrategie. Der Fall Marko Ivan Rupnik“. In: Herder Korrespondenz 77, 35–39.

Heyder, Regina (2022). Spiritueller Missbrauch – Spirituelle Selbstbestimmung. Beitrag des AK Aufarbeitung im Rahmen der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), 10.12.2022, abrufbar unter https://www.zdk.de/positionen/2022/spiritueller-missbrauch-spirituelle-selbstbestimmung [15.9.2025].

Hoff, Gregor Maria (2018). „Kirche zu, Problem tot! Theologische Reflexionen zum Missbrauchsproblem in der katholischen Kirche“. In: Kursbuch 196: Religion, zum Teufel!, 26–38.

Hoyeau, Céline (2023). Der Verrat der Seelenführer: Macht und Missbrauch in Neuen Geistlichen Gemeinschaften. Hg. von Hildegund Keul. Freiburg i.Br.: Herder.

Hürten, Magdalena u. a. (2025). The Politics of Vulnerability Concerning Sexual and Spiritual Abuse in the Catholic Church. In: Religions 16, 137. https://doi.org/10.3390/rel16020137 [15.9.2025].

Karl, Katharina (2021). Verletzlichkeit als Schlüsselkategorie der Beichtseelsorge. Ein pastoraltheologischer Ausblick. In: Katharina Karl & Harald Weber (Hg.), Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft. Würzburg: Echter, 171–192.

Katsch, Matthias (2020). Damit es aufhört: vom befreienden Kampf der Opfer sexueller Gewalt in der Kirche. Berlin: Nicolai Publishing & Intelligence GmbH.

Keul, Hildegund (2020). Sexuelle und geistliche Gewalt gegen Frauen. Vulnerabilität, Vulneranz und kreativer Widerstand. In: Barbara Haslbeck, Regina Heyder, Ute Leimgruber, & Dorothee Sandherr-Klemp (Hg.) (2020). Erzählen als Widerstand: Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche. Münster: Aschendorff, 233–239.

Keul, Hildegund (2022). „Vulnerability, Vulnerance and Resilience – Spiritual Abuse and Sexual Violence in New Spiritual Communities“. In: Religions 13, no. 5: 425. https://doi.org/10.3390/rel13050425 [15.9.2025].

Kìgūtha, Mūmbi (2023). „Beispiele für institutionelle Gewalt“. In: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 59, 415–422.

Knop, Julia (2023). „Prekäre Normalitäten in der katholischen Kirche“. In: Lebendige Seelsorge, 74, 198–203.

Hundertmark, Peter (2024). „Vulnerabilisierende Theologien“, abrufbar unter https://geistlich.net/vulnerabilisierende-theologien/ [15.9.2025].

Leimgruber, Ute (2022a). „Vulnerance of Pastoral Care“. In: Religions 13, 256.

Leimgruber, Ute (2022b), Paternalistische Unterdrückungsfürsorge. In: Lebendige Seelsorge, 73, 45–49.

Leimgruber, Ute (2024). „The Intersection of Gender-Based Violence and Vulnerance in Pastoral Care“, in: Religions 15, 776. https://doi.org/10.3390/rel13030256 [15.9.2025].

Leimgruber, Ute & Haslbeck, Barbara (Hg.) (2024). Spirituellen Missbrauch verstehen. Wissenschaftliche Essays zu Selbstverlust und Gottentfremdung. Ostfildern: Patmos.

Leimgruber, Ute (2026). Missbrauchsmuster. Was Missbrauch an Frauen ermöglicht und warum er nicht als solcher erkannt wird. Ostfildern: Patmos.

Lassus, Dysmas de (2022). Verheißung und Verrat: Geistlicher Missbrauch in Orden und Gemeinschaften der katholischen Kirche. Münster: Aschendorff.

Moritz, Kai Christian (2019). Theologie – es geht weder mit ihr noch ohne sie. In: Matthias Remenyi & Thomas Schärtl, (Hg.) Nicht ausweichen: Theologie angesichts der Missbrauchskrise. Regensburg: Pustet, 32–37.

Probst, Alexander J. & Bachmann, Daniel Oliver (2017). Von der Kirche missbraucht. Meine traumatische Kindheit bei den Regensburger Domspatzen und der furchtbare Skandal. München: riva.

Reisinger, Doris (2021). Wenn theologisch begründete Macht gefährlich wird. Interdisziplinäre Denkschneisen. In: Doris Reisinger (Hg.), Gefährliche Theologien: Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren. Regensburg: Pustet, 7–15.

Remenyi, Matthias & Schärtl, Thomas (2019). Einleitung. In: Matthias Remenyi & Thomas Schärtl (Hg.), Nicht ausweichen: Theologie angesichts der Missbrauchskrise. Regensburg: Pustet, 9–15.

Sander, Hans-Joachim (2021). Anders glauben, nicht trotzdem: sexueller Missbrauch der katholischen Kirche und die theologischen Folgen. Ostfildern: Patmos.

Schüßler, Michael (2022). „Un/doing Co-Klerikalismus“. In: Lebendige Seelsorge 73, 50–54.

Schweighofer, Teresa (2023). „Doing pastoral. Pastoraltheologie als Praxistheorie des Volkes Gottes“. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 43 (1), 133–141.

Sister Jesme (2009). Amen: The Autobiography of a Nun. New Delhi: Penguin Books India.

Sorge, Maria (2025). „Gottlos“, abrufbar unter: https://missbrauchsmuster.de/wp-content/uploads/2025/07/Maria-Sorge_missbrauchsmuster.de_.pdf [15.9.2025].

Stahl, Andreas (2022) Systemisch-strukturelle Risikofaktoren für sexuellen Missbrauch in der kirchlichen Jugendarbeit, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 42 (1), 115–127. DOI: 10.17879/ZPTH-2022-4303 [15.9.2025].

Terry, Karen J. u. a. (2011). The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950–2010, A Report Presented to the United States Conference of Catholic Bishops by the John Jay College Research Team, Washington DC, abrufbar unter https://www.usccb.org/sites/default/files/issues-and-action/child-and-youth-

protection/upload/The-Causes-and-Context-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-in-the-United-States-1950-2010.pdf [15.9.2025].

Villar Tagle, María Soledad del (2023). „Opfer von Missbrauch in kirchlichen Kontexten als Ort der Theologie. Übergänge vom Schweigen zum Wort, von der Vertuschung zur Anerkennung“. In: Concilium Internationale Zeitschrift für Theologie, 59, 406–414.

Wirth, Mathias, Noth, Isabelle & Schroer, Silvia (2021). Sexualisierte Gewalt und das Problem kirchlicher Separatwelten. Eine Hinführung. In: Dies. (Hg.), Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten | Sexual Violence in the Context of the Church: Neue interdisziplinäre Perspektiven | New Interdisciplinary Perspectives. Berlin: de Gruyter, 1–25.

Prof. Dr. Ute Leimgruber
Professur für Pastoraltheologie und Homiletik
Fakultät für Katholische Theologie
Universität Regensburg
93040 Regensburg
+49 (0) 941 943-3740
ute.leimgruber@theologie.uni-regensburg.de

Lukas Golla

Katechese im Spannungsfeld geistlichen Missbrauchs

Abstract

In diesem Beitrag gehe ich der Frage nach, ob und inwiefern die Katechese zum Ort Geistlichen Missbrauchs werden kann. Dazu führe ich zunächst grundsätzlich in die derzeitige Beschäftigung mit dem Phänomen des Geistlichen Missbrauchs ein, um daran anschließend drei Spannungsfelder zu benennen, die aus meiner Sicht risikobehaftete Aspekte für geistlich missbräuchliches Geschehen in katechetischen Kontexten darstellen können: die Struktur und Zielsetzung der Katechese, die Subjekt-Objekt-Spannung zwischen individueller Glaubensentwicklung und kirchlicher Lehre, und drittens die Rolle von Autorität und Macht im katechetischen Prozess. Abschließend unterscheide ich zwischen einem gewaltvoll-übermächtigenden Handeln und einem jesuanisch-vollmächtigen Handeln in der Katechese.

In this article, I explore the question of whether and to what extent catechesis can become a place of spiritual abuse. To this end, I first provide a basic introduction to the current debate on the phenomenon of spiritual abuse, before going on to identify three areas of tension which, in my view, may represent risk factors for spiritually abusive behavior in catechetical contexts: the structure and objectives of catechesis, the subject-object tension between individual faith development and church doctrine, and thirdly, the role of authority and power in the catechetical process. Finally, I will distinguish between violent, overpowering actions and Jesus-like, authoritative actions in catechesis.

1. Hinführung grundsätzlicher Art (Geistlicher Missbrauch)

Das Thema des Geistlichen Missbrauchs gewinnt in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung. Katharina Kluitmann spricht gar von einer rasanten Entwicklung hinsichtlich der Beschäftigung, des Kompetenzgewinns und der Diskursdichte, die sich seit dem Jahr 2017 entwickelt habe (Kluitmann 2021, 103). Auch Judith Könemann teilt die Wahrnehmung einer stetig wachsenden Aufmerksamkeit für das Phänomen des geistlichen oder spirituellen Missbrauchs, besonders in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung (Könemann 2024, 89). In der internationalen Forschung, insbesondere in evangelisch-lutherischen und evangelisch-freikirchlichen Kontexten begann eine Debatte um das Phänomen des Geistlichen Missbrauchs bereits in den frühen 2000er-Jahren (Haslbeck 2023, 19). In der deutschsprachigen Theologie wird häufig die Veröffentlichung „Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche“ von Doris Reisinger als Initialzündung für den sich daran anschließenden Diskurs betrachtet (Butenkemper 2023, 19; Kluitmann 2019, 184). Seither ist eine Vielzahl von Veröffentlichungen entstanden. In den vergangenen Jahren gab es somit verschiedene Versuche, das Phänomen des Geistlichen Missbrauch zu definieren und zu beschreiben. Doris Reisinger umschreibt Geistlichen Missbrauch als eine „Verletzung des spirituellen Selbst-

DOI: 10.17879/zpth-2025-9308

bestimmungsrechtes“ (Wagner 2019, 79). Katharina Kluitmann versucht, Geistlichen Missbrauch über die dem Geschehen zukommenden Dynamiken zu definieren. „Geistlicher Missbrauch ist ein Sammelbegriff für verschiedene Formen emotionalen und/oder Machtmissbrauchs im Kontext geistlichen Lebens, vor allem in Formen der Einzelbegleitung und in Gemeinschaften und Gemeinden“ (Kluitmann 2021, 106). Eine dritte sehr bekannte Definition stammt von Klaus Mertes. Er beschreibt Geistlichen Missbrauch als eine Verwechslung von geistlichen Personen mit der Stimme Gottes – entweder vonseiten dessen, der begleitet wird, oder dessen, der begleitet, oder von beiden Seiten gleichzeitig (Mertes 2019, 93). Darüber hinaus liegen mittlerweile verschiedene Versuche vor, das Geschehen von Geistlichem Missbrauch entlang von Betroffenenerzählungen zu beschreiben und damit präziser zu fassen. Exemplarisch möchte ich die „Zwölf Merkmale und Muster spirituellen Missbrauchs“ nennen, die von Ute Leimgruber und Barbara Haslbeck zusammengestellt wurden (Leimgruber & Haslbeck 2023, 40f.). Jede Definition läuft Gefahr, Verkürzungen zu implizieren oder bestimmte Aspekte außer Acht zu lassen. Viele der genannten Aspekte finden jedoch in folgender Definition Widerhall: „Der geistliche Missbrauch ist eine Instrumentalisierung der Gottesbeziehung und des Glaubens, mit dem Ziel, damit selbst zu größerer Macht über andere zu gelangen und diese von sich abhängig zu machen“ (Witwer 2021, 96).

Trotz der bislang erfolgten Annäherungsversuche steckt die Forschung zu Geistlichem Missbrauch noch „in den Kinderschuhen“ (Braun 2024, 296). Bisherige Annäherungsversuche konzentrieren sich in der Regel auf spezifische Kontexte, in die Geistlicher Missbrauch verortet wird. Dazu zählen vor allem die Kontexte Geistlicher Gemeinschaften, Orden sowie die Praxis der Geistliche Begleitung. Es sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass ich mich hier vor allem auf Ergebnisse der Aufarbeitung Geistlichen Missbrauchs in der Katholischen Kirche beschränke. In der Aufarbeitungsstudie der Evangelischen Kirche Deutschlands sowie der Diakonie (Forum-Studie) 2024 werden auch Strukturen religiösen Machtmissbrauchs in den Blick genommen. Dabei stehen andere Sozialformen und Orte missbräuchlichen Handelns im Fokus, etwa das Pfarrhaus oder die gemeindliche Jugendarbeit (Watzlawik et al. 2024, 300; 542). Perspektiv würde es sich sicherlich lohnen, diese Ergebnisse als Ausgangspunkt für ähnliche Untersuchungen etwa in der katholischen Jugendarbeit heranzuziehen.

Im katholischen Diskurs standen bislang vor allem die genannten Sozialformen und Strukturorte im Fokus. Trotz nach wie vor wachsender Aufmerksamkeit und Ausdifferenzierung des Diskurses, ergeben sich dadurch gewisse Leerstellen. So fällt auf, dass in der bisherigen Literatur insbesondere Frauen als Betroffene im Fokus stehen. Erzählungen von Männern als Betroffene sind rar und kaum aufzufinden. Fragen, wie sie von Hannah Schulz in Bezug auf den besonderen Charakter von Frauen als Betroffene aufgeworfen werden, sind bezüglich des Erlebens von männlichen Betroffenen bislang nicht zu beantworten (Schulz 2019, 1): Wie sind Männer von Geistlichem

Missbrauch betroffen? Wie erleben sie Geistlichen Missbrauch? Welchen Einfluss haben kirchliche Strukturen auf Geistlichen Missbrauch an Männern?

Eine zweite Leerstelle zeigt sich hinsichtlich der Kontexte, in denen Geistlicher Missbrauch auch erlebt werden könnte. So weist Judith Könemann in einem Interview mit katholisch.de darauf hin, dass auch die Katechese Ort Geistlichen Missbrauchs und geistlich übergriffigen Verhaltens werden könne (Höfling 2025). Über diesen kurzen Hinweis hinaus wurde das Verhältnis von Katechese und Geistlichem Missbrauch bisher kaum reflektiert. Die folgende Auseinandersetzung soll dazu einen kleinen Beitrag leisten.

2. Katechese und Geistlicher Missbrauch

Katechese ist ein Sammelbegriff der „verschiedene Formen christlicher Unterweisung – wie die Hinführung zu den Sakramenten und die katechetische Begleitung von Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen umfasst“ (Scheidler 2018, 1). Zentrales Anliegen der Katechese sei es, so Scheidler, „dass Menschen ihr Leben in der Gottesbeziehung und im Mit-Leben mit der Kirche entfalten können. Dieses allgemeine Ziel bezieht sich auf die Grundaufgaben von Christen und Kirche in der Welt, aus denen sich Zielrichtungen der Katechese ergeben“ (Ebd., 5). In ähnlicher Weise bringt es das jüngste Direktorium für Katechese des Päpstlichen Rates zur Förderung der Neuevangelisierung zum Ausdruck. Katechese sei zum einen ein Geschehen, in der sich das „Wirken des Heiligen Geistes manifestiert, der die heilbringende Liebe Gottes in Jesus vermittelt und sich weiter hingibt, um dem Leben eines jeden Menschen Fülle zu spenden“ (Päpstlicher Rat zur Förderung der Neuevangelisierung 2020, 9). Darüber hinaus führt sie „den Gläubigen in das lebendige Erleben der christlichen Gemeinschaft als wahren Ort des Glaubenslebens ein“ (ebd., 10).

In der religionspädagogischen Forschung wie in der pastoralen Praxis gibt es sehr viele unterschiedliche Auffassungen darüber, was Katechese überhaupt ist und welchen Zielen sie sich verordnen solle. In einer Befragung von hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Bereich der Katechese im Jahr 2021, durchgeführt von der Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Bischofskonferenz, ging das Verständnis dessen, was Katechese überhaupt sei und worauf sie abzielen solle, unter den Befragten weit auseinander oder widersprachen sich sogar (Hack 2023, 1). Es fiel zudem auf, dass die verschiedenen Auffassungen stark von unterschiedlichen Bildern von Kirche getragen sind. Die Ergebnisse reichten von einem sehr weiten Katecheseverständnis bis hin zu an kirchlichen Traditionen orientierten Beschreibungen (Hermann 2021, 2). Ich gehe im Folgenden der Frage nach, ob nicht schon in den Strukturen und Zielen von Katechese mögliche Vulnerabilitäten für Geistlichen Missbrauch auszumachen sind. Der Begriff der Vulnerabilität ist ursprünglich ein psychologischer Begriff und wird insbesondere in der Psychosomatik als Konstrukt verwendet, „mit dem

individuelle Dispositionen erkannt werden können, die zu Krankheiten führen“ (Wirtz 2017, 1808). In der Forschung wird er darüber hinaus herangezogen, um Risikofaktoren für die Entstehungen beispielsweise möglicher Verhaltensstörungen zu beschreiben (ebd.). Analog soll der Begriff in diesem Beitrag auf Personen sowie auf wie Begrifflichkeiten angewandt werden – etwa den der Katechese und den damit verbundenen organisatorischen und inhaltlichen Aspekten. Er beschreibt damit Strukturen oder Dispositionen, die geistlich missbräuchliches Geschehen begünstigen oder wahrscheinlich machen können.

a) Ort und Kontext der Katechese

Kluitmann gibt 2019 Folgendes zu bedenken: „Im katholischen Kontext unseres Landes ist Geistlicher Missbrauch in Gemeinden weniger Thema. Die Gemeinden sind heute meist zu groß für eine umfassende Sozialkontrolle“ (Kluitmann 2019, 184). Mit dieser Begründung richtet sie den Fokus der Aufmerksamkeit zunächst auf Neue Geistliche Gemeinschaften und Ordensgemeinschaften als Orte Geistlichen Missbrauchs. Dabei vernachlässigt sie aus meiner Sicht, dass auch in großen pfarreilichen Kontexten Dynamiken entstehen können, die eine nahe persönliche Gemeinschaft ermöglichen – und damit zugleich einen tieferen Einblick in das Sozialleben Einzelner schaffen. „Weil kirchliches Handeln als Liturgie, Verkündigung und Diakonie gemeinschaftliches Tun (Koinonia) ist, findet die Katechese in der Regel in Gruppen statt, um gemeinschaftliche Lernwege zu fördern, die mit Bezug zu einer christlichen Gemeinde in einem größeren pastoralen Raum realisiert werden“ (Kaupp, Leimgruber & Scheidler 2011, 14). Exemplarisch ließen sich hier die klassischen Settings der Kommunion- und Firmvorbereitung, aber auch die Vorbereitung auf das Ehesakrament aufführen. Nicht zu vernachlässigen sind darüber hinaus katechetische Kontexte, die über diese klassischen Angebote der Gemeindepastoral hinausführen. Immer mehr Menschen suchen in sogenannten Glaubenskursen nach Orten, in denen sie den christlichen Glauben kennenlernen oder vertiefen können. Glaubenskurse sind Angebote, die das Ziel verfolgen, Menschen in einer persönlichen Glaubensbeziehung zu begleiten und eine Grundlage für einen persönlichen Glaubensweg zu legen (Hermann 2019, 342).

Exemplarisch sei hier auf den Alpha-Kurs verwiesen, ein ursprünglich in der anglikanischen Kirche entstandenes ökumenisches Konzept, das heute auch in der Katholischen Kirche in Deutschland Anwendung findet. Dieser Kurs, der aus neun bis 12 wöchentlichen Treffen sowie einem gemeinsamen Wochenende besteht, soll Menschen ermöglichen, Christus und den christlichen Glauben kennenzulernen. Ein Viertel aller Alpha-Kurse in Deutschland finden mittlerweile im katholischen Kontext statt. Im Jahr 2023 waren es insgesamt 539 Kurse (Golla 2024, 142).

Katechetische Angebote schaffen häufig Kontexte, in denen persönliche Beziehungen und Begleitung möglich sind, zugleich entstehen damit auch in pfarrgemeindlichen Strukturen Orte, die vulnerabel für geistlich missbräuchliches Geschehen sind.

b) Subjekt und Objekt-Spannung in der Katechese

Ein zweites Spannungsfeld liegt gewissermaßen im eigentlichen Ziel von Katechese inbegriffen: Menschen an den christlichen Glauben heran- und in das Leben der Kirche als Glaubensgemeinschaft einzuführen. In ähnlicher Weise bringen es auch die Deutschen Bischöfe zum Ausdruck. Sie verstehen Katechese als kirchlichen Dienst am Glauben der Menschen, der sich dem Wirken des Heiligen Geistes verdanke. Dieser Dienst bestehe in der notwendigen Einführung, Vertiefung und Vergewisserung im Glauben (Die deutschen Bischöfe 2004, 9). Katechetische Kontexte sind somit bewusst initiierte und organisierte Lehr-Lern-Prozesse. Methodisch und didaktisch wird schon seit der Würzburger Synode betont, dass diese partnerschaftlich strukturiert und biografieorientiert sein (Lutz 2002, 305) und die Glaubensinhalte zielgruppenorientiert elementarisiert werden sollen (Die deutschen Bischöfe 2004, 11). So bewegt sich das Handeln in der Katechese in der Spannung zwischen dem Ziel der Hinführung zum Glauben der Kirche (Objekt) und der Zielgruppenorientierung bzw. der partnerschaftlichen Begleitung innerhalb eines katechetischen Prozesses (Subjektorientierung). In den letzten Jahrzehnten gab es immer wieder auch kritische Stimmen, die monierten, dass einer der beiden Seiten ein Übergewicht in der Gestaltung der Katechese zukomme. So führte Kardinal Josef Ratzinger schon 1983 in einer vielbeachteten Rede die Krise der Katechese darauf zurück, dass eine Engführung der Inhalte entlang der Erfahrung der Zielgruppe des katechetischen Handelns Vorrang vor dem Ziel des Verständnisses des überlieferten Glaubens gegeben würde (Ratzinger 1983, 13). Man habe nicht mehr gewagt, den Glauben als organische Ganzheit aus sich selbst darzustellen, sondern habe ihn nur noch ausschnitthaft entlang einzelner anthropologischer Erfahrungen vermittelt (ebd., 16). In ähnlicher Weise kritisierte die Theologin Marianne Schlosser den Verlust der Balance zwischen zwei Dimensionen des Glaubensaktes in der Katechese – nämlichen zwischen Fides qua und Fides quae (Schlosser 2021, 22).

> „Die ausschließliche Betonung des persönlichen Glaubensaktes als eines vertrauenden Anhangens an Gott bringt mit sich die Marginalisierung der fides qua creditur, d. h. des Geglaubten als Inhalt. Damit geht Hand in Hand das Schwinden der kirchlichen Dimension des Glaubens. Die eigene Erfahrung wird wichtiger als die Partizipation am Glauben der ganzen zeit- und raum-überspannenden Kirche (…)“ (ebd., 22).

Diese Position blieb nicht unbeantwortet. Der Religionspädagoge Bernhard Grümme mahnt angesichts der Kritik Ratzingers an, dass ein Fokus auf die Vermittlung der Glaubenslehre dazu führen könne, die Menschen aus dem Blick zu verlieren. Wichtig sei es, die Adressaten „selber in den Blick zu nehmen, deren Lebenswelten, deren Vorstellungen, deren Sehnsüchte, deren Hoffnungen und Orientierungslosigkeiten zu untersuchen. Tut man dies nicht, dann geraten Katechese und Religionsunterricht zur fremdbestimmenden Indoktrination“ (Grümme 2017, 139).

Der Konflikt spitzt sich schließlich in der Frage zu, ob es überhaupt angemessen sei, in katechetischen Prozessen von etwas wie einer Wahrheit an sich zu sprechen, die dem Menschen als etwas Objektives gegenübersteht und unabhängig von individuellem Verstehen oder der Möglichkeit des subjektiven Nachempfindens Gültigkeit habe, oder ob es „in religiösen Lernprozessen immer um die Gestaltung der Doppelpoligkeit von Person und Inhalt geht und jeder objektive normative Anspruch erst durch den subjektiven Erweis als existenziell ‚wahr' und ‚überzeugend' bzw. ‚relevant' seine Normativität auch auf individueller Ebene sichern kann" (Könemann 2023, 59).

Damit gerät das Anliegen der Katechese als solche in den Blick. Kann es bereits überwältigend sein, das, was die Kirche als offenbarte Wahrheit versteht, auch als solche vorzustellen oder gerät man dann schon in die Gefahr, die geistliche Autonomie des Einzelnen zu gefährden bzw. diese einzuschränken? Käme man zu diesem Schluss, würden Katechese und das ihr genuin zukommende Ziel obsolet werden. Wie ließe sich aber dann in angemessener Weise über katechetisches Handeln und dem der Katechese zukommenden Auftrag sprechen?

c) Katechetisches Geschehen als Machtgeschehen – vollmächtige oder bemächtigende Katechese

Der soeben beschriebene Konflikt mündet in der Frage nach Autorität und Macht in der Katechese. Autorität und Macht stehen auch im Zentrum dessen, wie die Deutschen Bischöfe Geistlichen Missbrauch beschreiben. Die Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz versteht Geistlichen Missbrauch als den „Missbrauch geistlicher Autorität". Er zeigt sich in einem manipulativen Umgang mit Aspekten geistlichen Lebens, mit dem Ziel, das Gegenüber „auf die vermeintlich allein richtige Spiritualität und einzig gottgewollte Lebensweise zu verpflichten" (Die Deutschen Bischöfe 2023, 12). „Die Kernressource von Religion, die sie dann in verschiedene Felder einbringt, scheint darin zu bestehen, über eine Macht der Moral zu verfügen", so Amir Dziri und Anja Middelbeck-Varwick (Dziri & Middelbeck-Varwick 2019, 11). Sie hinterfragen, ob Macht in der Religion überhaupt ein anzustrebendes Ziel sei, denn Macht führe immer auch zu Verhältnissen der Abhängigkeit, der Angewiesenheit, des Ausgeliefertseins und der Verletzbarkeit (ebd., 12). Auch pädagogische Prozesse seien von Machtfragen geprägt, so Grümme (2019, 33f.). Bildung habe letztlich die Selbstkontrolle im Sinne der diskursprägenden Akteur:innen zum Ziel, so Grümme in Anlehnung an den Philosophen Michel Foucault (ebd., 36). Auch und insbesondere die Katechese steht damit als Ort religiöser Bildung in einer Macht- und Autoritätsspannung. Macht und Machtdynamiken scheinen somit für das geistlich-missbräuchlichen Geschehen sowie das katechetische Geschehen zentral zu sein.

Insbesondere für den Zusammenhang von Geistlichem Missbrauch und katechetischem Handeln stellt Hannah Schulz eine zentrale Frage: Was bedeutet eigentliche spirituelle Macht (Schulz 2025, 34)? Um darauf näher einzugehen, möchte ich im

Folgenden zwei unterschiedliche Machtdefinitionen betrachten, diese dann in einen biblischen Bezug setzen und schließlich der Frage nach Geistlichem Missbrauch in der Katechese im Sinne eines bemächtigenden oder auch vollmächtigen Geschehens nachgehen.

Macht als Einschränkung der Freiheit des Anderen

In einem Artikel über Machtmissbrauch in der Kirche rekurriert der Pastoralpsychologe Klaus Kießling auf eine Machtdefinition aus der Sozialpsychologie:

> „Sozialpsychologisch versteht sich Macht oder *power* als asymmetrische Relation zwischen Machthaber und Beherrschten, also als Vermögen einer Instanz (einer Person, einer Gruppe, einer Institution), nach eigenen Vorstellungen auf Andere Einfluss auszuüben – mit dem Ziel, deren Verhalten und Erleben zu kontrollieren und womöglich auch gegen Widerstände zu verändern“ (Kießling 2025, 21f.).

Diese Definition schließt verschiedene Aspekte ein, die auch anderen Definitionen zu eigen sind. Kießling bezieht sich in diesem Zusammenhang beispielsweise auch auf den Soziologen Max Weber, der feststellt: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Wiederstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Weber 1976, 28). Macht setzt laut dieser Definition zunächst eine Hierarchie voraus, in der von oben nach unten agiert wird. Diese Hierarchie ermöglicht es schließlich dem Mächtigen, seinen Willen durchzusetzen. Dabei schwingt subtil bereits die Möglichkeit des Zwangs mit. Macht tritt somit immer dann auf, wenn der Mächtige auf ein mögliches Nein des Machtunterworfenen reagieren muss, um dieses Nein in Richtung des eigenen Willens zu lenken. Dieses Machtverständnis, so der Theologe Christian Stoll, stehe dem rechtlichen *pouvoir* nahe, dem schließlich die bloße Fähigkeit entspreche, im Zweifel das eigene Anliegen notfalls auch mit physischer Gewalt durchzusetzen (Stoll 2025, 561).

Macht als die die Fähigkeit der Kontinuität des Selbst im anderen

Eine alternative Machtdefinition legt Byung-Chul Han vor. Machtdefinitionen wie die eben beschriebene lassen aus seiner Sicht unterschiedliche Aspekte der Macht außer Acht und würden damit der eigentlichen Komplexität von Macht nicht gerecht. Dazu zähle unter anderem, dass Macht nie nur in eine Richtung, also monodirektional von oben nach unten wirke. So sei beispielweise ein Machthaber bei zunehmender Macht auf Berater und die Mitarbeit von Machtunterworfenen angewiesen. Macht sei dann zunehmend dialektisch (Han 2025, 13f.) Ein zweiter zentraler Kritikpunkt Hans ist, dass viele Machtdefinitionen die Freiheit auf der Seite des sich der Macht Fügenden ausschließt oder marginalisiert (ebd., 14). Han selbst definiert Macht folgendermaßen:

> „Macht befähigt Ego dazu, im Anderen bei sich selbst zu sein. Sie erzeugt eine Kontinuität des Selbst. (…) Sie befähigt den Machthaber dazu, im Anderen zu sich zurückzukehren. Diese Kontinuität kann sowohl durch Zwang als auch durch Gebrauch der Freiheit erreicht werden. Im Falle des Gehorchens, das in Freiheit erfolgt, ist das Kontinuum des Ego sehr stabil. Die erzwungene Kontinuität des Selbst ist dagegen aufgrund der mangelnden Vermittlung zerbrechlich“ (Han 2005, 14f.).

Han fügt damit die Variable der Vermittlung in das Machtgeschehen ein. Macht verhelfe einer Person, sich selbst, ihren Willen und ihre Vorstellungen in einer anderen Person fortzusetzen und mit den eigenen Zielen in dieser präsent zu sein. „Die Macht ist ein Phänomen des Kontinuums. Sie verschafft dem Machthaber einen weiten Raum des Selbst“ (Han 2005, 15). Unter Vermittlung versteht Han einen Prozess, der dazu führt, dass der Machtunterworfene nicht nur neutral zum Willen des Machthabers steht, sondern vielmehr dem Willen des Machthabers aus freien Stücken zustimmt, ihn bejaht und verinnerlicht. „Die Macht als Zwang besteht darin, eigene Entscheidungen *gegen* den Willen des Anderen durchzusetzen“ (ebd., 11). Minimale oder keine Vermittlung bedeute nur eine geringe oder keine innere Kontinuität zwischen *Ego* und *Alter* – Macht schlägt dann in Gewalt um (ebd., 15).

> „Mehr Vermittlung enthält dagegen jene Macht, die nicht gegen den Handlungsentwurf des Anderen, sondern aus ihm heraus wirkt. (…) Statt gegen eine bestimmte Handlung Alters vorzugehen, beeinflußt oder bearbeitet sie das Handlungsumfeld oder -vorfeld Alters so, daß sich Alter freiwillig auch ohne negative Sanktionen für das entscheidet, was Egos Willen entspricht. Ohne jede Gewaltausübung nimmt der Machthaber Platz in der Seele des Anderen“ (ebd., 11).

Die Unterschiede beider Machtbegriffe treten deutlich hervor. Der eine schließt die Möglichkeit der freien Unterordnung aus. Machtgeschehen geschieht hier im Zweifel gegen den Willen des Machtunterworfenen und geht damit immer mit einer Bevormundung, mit Unfreiheit, Unterdrückung und Einschränkung einher. Hans Definition wiederum schließt Machtausübung und Freiheit nicht kategorisch aus, sondern knüpft das Verhältnis an die Kategorie der Vermittlung.

In diesen beiden Definitionen wird bereits deutlich, wie verschieden schließlich auch das Nachdenken über geistliche Macht geprägt sein kann, abhängig davon, welchen Machtbegriff man voraussetzt. Im Falle der ersteren Definition muss die Ausübung geistlicher Macht – gleich, welche Intention sie verfolgt – kritisch betrachtet werden. Die Definition Hans schafft mit der Vermittlung ein Moment, das absolute Macht des Herrschenden und absolute Freiheit des Beherrschten nicht ausschließt. (Geistliche) Macht kann gewaltvoll sein, muss sie aber nicht.

Macht und Vollmacht als biblische Kategorien

Wird in biblischen Texten über die Wirkkraft des Handelns Jesu gesprochen, steht in englischen Bibelübersetzungen häufig power oder authority, wo sich im griechischen Text ursprünglich das Wort ἐξουσία und in der Vulgata die Übersetzung *potestas* findet. In der deutschen Einheitsübersetzung findet sich an dieser Stelle meist das Wort *Vollmacht*. Thomas Söding beschreibt dessen Bedeutung folgendermaßen: „Es beschreibt ein Können, das legitim ist, ein Recht, das Freiheit, eine Kompetenz, die Charisma ist“ (Söding 2025, 565). Wer mit Vollmacht handle, folge ohne Zwang einem Auftrag. Die in Vollmacht Handelnden identifizieren sich vollkommen mit dem, für den sie eintreten und den sie verkünden. Die Synoptiker sprechen von der Vollmacht Jesu immer im Kontext der Verheißung und Befreiung der Welt durch Gottes Handeln. Beispielhaft führt Söding etwa die Zusage Jesu an, als Menschensohn auf Erden die Sünden vergeben zu können (Mk 2,5; Mt 9,6; Lk 5,24) (ebd., 565). Zugleich ist auch bei den Synoptikern das Verständnis der Vollmacht Jesu nicht als absolut. „In allen synoptischen Evangelien erweist die Ohnmacht nicht die Leere der Vollmacht und die Vollmacht nicht die Leere der Ohnmacht Jesu“ (ebd., 566). Vielmehr vollende sich die Vollmacht Jesu in der Ohnmacht des Kreuzes, indem er sich hingibt als „Lösegeld für viele“ (Mk 10,45; Mt 20,28). Jesu Vollmacht stehe ganz im Dienst der Heilsvermittlung (ebd.). Der Zuspruch Jesu an seine Jünger umfasst schließlich auch den Auftrag, eben in dieser Vollmacht zu handeln – immer mit dem Ziel das Evangelium zu verkünden. Von Anfang an sei es eine Versuchung gewesen, diese Vollmacht als Privileg der Jünger auszulegen und die Nähe zu Jesus als Mittel zu nutzen, um Macht über Menschen auszuüben, beispielsweise indem sie den Zugang zu Jesus regulierten, die eigene Deutungshoheit über Jesu Worte erklärten oder eine eigene Vormachtstellung suchten (ebd., 572). Diese Missdeutung verlangte immer wieder nach einer Umkehr im Sinne des jesuanischen Aufrufes: „Wer Erster sein will, sei Letzter und Diener von allen“ (Mk 9, 35; vgl. Mk 10, 43–44; Mt 20, 26–27; Lk 22, 26). „Nur wenn sie [die Jünger] ihre Vollmacht als Dienst wahrnehmen und ihren Dienst in der Vollmacht Jesu verrichten, können sie wirken, wie es der Sendung Jesu entspricht“ (ebd.).

3. Katechese als Moment der vollmächtigen Vermittlung

Ich bin in diesem Beitrag der Frage nachgegangen, ob die Katechese in sich gewisse Vulnerabilitäten für geistlich missbräuchliches Geschehen aufweist.

Auf den ersten Blick lässt sich diese Frage bejahen. Allein der organisatorische Rahmen kann gewisse Ähnlichkeiten etwa zur Geistlichen Begleitung aufweisen, z. B. die Regelmäßigkeit der Treffen, die überschaubare Größe der Gruppe sowie der zumeist bestehende Bezug zur einer übergeordneten Größe wie etwa der Kirchengemeinde und damit eine kontrollierbare Zugehörigkeit.

In einem nächsten Schritt bin ich auf die Subjekt-Objekt-Spannung eingegangen, mit der die Katechese konfrontiert ist. Die Katechese verfolgt das Ziel, in den Glauben der Kirche einzuführen. Die Inhalte dieses Glaubens werden als geoffenbarte Wahrheiten verstanden und das Leben der Kirche als Weg einer Glaubensgemeinschaft, die diesen Glauben gemeinsam leben möchte. Lehr-Lern-Prozesse sollen hier dialogisch gestaltet und prozesshaft angelegt sein. Dennoch bleiben die eben genannten Aspekte Kerngegenstand katechetischen Handelns. Ist damit das Anliegen der Katechese per se eine potenzielle Gefährdung der spirituellen Autonomie des Individuums und damit geistlich missbräuchlich?

Dies führt zur Frage, welcher Machtbegriff im Diskurs um Geistlichen Missbrauch und im katechetischen Geschehen vorausgesetzt wird. Ein skeptischer Machtbegriff, wie er hier als Möglichkeit eingebracht wurde, setzt Macht meist mit potenzieller Gewalt und Unterdrückung in Verbindung. Auch die Katechese wurde als grundsätzlich machtvolles Geschehen identifiziert. Es wurde jedoch auch deutlich: Wenn in katechetischen Lernprozessen eine Dynamik entsteht, die dem Menschen mithilfe einer auf Hierarchie begründeten gewaltvollen Macht von oben herab Inhalte aufgibt, wird Katechese zur Gewalt, die jede freie Aneignung ausschließt.

Folgt man jedoch den Ausführungen Södings, verändert das die Dynamik des Machtgeschehens in der Katechese. Das (Voll)Machtverständnis, das die Synoptiker entlang des Handelns Jesu aufzeigen, ist keines, das gewaltvoll übermächtigend eine Botschaft aufzwingt. Vielmehr ruft es zu dazu auf, in der Nachfolge Jesu und als Diener:in des Nächsten zu handeln.

Die Radikalität des Zuspruchs und Anspruchs Jesu und seiner Reich-Gottes-Botschaft sowie die Haltung, die sich daraus für katechetisches Handeln ableitet, lässt sich entlang des folgenden Zitats aufzeigen: „Wer eine absolute Macht erreichen will, wird nicht von der Gewalt, sondern von der Freiheit des Anderen Gebrauch machen müssen. Sie wird in dem Moment erreicht, in dem die Freiheit und die Unterwerfung ganz zusammenfallen“ (Han 2005, 14). Jesu Vollmacht steht im Dienst der Heilsvermittlung – nicht ohne den Anspruch auf absolute Macht und Autorität –, aber zugleich kulminierend in der sich hingebenden Ohnmacht am Kreuz. Wenn Han von der Vermittlung als entscheidende Größe für die Kontinuität des Machtvollen innerhalb seines Machtbereiches spricht, so zeigt sich im Kreuz Jesu Machthandeln und sein Weg der Vermittlung – der Weg der sich kleinmachenden Hingabe als radikaler Weg der freiheitgebenden Vermittlung, und damit zugleich der Ruf in die sich immer wieder neu übereignende Nachfolge. Es braucht daher immer wieder die Erinnerung, wer der eigentliche Gegenstand katechetischen Handelns ist, damit Katechese nicht zu einem übermächtigenden Geschehen wird. Es geht schlussendlich nicht um die Vermittlung von Inhalten, eines Lehrgegenstands oder eines Dogmengebäudes, sondern um die Begegnung mit Christus selbst. „Von der Gegenwart Jesu her deuten sich alle Formen christlichen Gottesdienstes, christlicher Verkündigung, christlichen Gemeinschafts-

dienstes und christlichen Liebesdienstes. Wir dürfen uns immer neu fragen: Ist Jesus selbst die Mitte der Katechese?“ (Oster 2021, 121).

Literaturverzeichnis

Bernd Lutz (2002). Katechese in der Gemeinde, in: Gottfried Bitter u. a. (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. München: Kösel, 305–310.

Braun, Rüdiger (2024). Noch in den Kinderschuhen: Forschung zum geistlichen Missbrauch. In: Zeitschrift für Religion und Weltanschauung 87/4, 296–302.

Butenkemper, Stephanie (2023). Toxische Gemeinschaften. Geistlichen und emotionalen Missbrauch erkennen, verhindern und heilen. Freiburg: Herder.

Die deutschen Bischöfe (2004). Katechese in veränderter Zeit. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Deutschen Bischöfe Nr. 75, 3., korrigierte Auflage 2016. Bonn.

Die Deutschen Bischöfe (2023). Missbrauch geistlicher Autorität. Zum Umgang mit Geistlichem Missbrauch. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen Nr. 338. Bonn.

Dziri, Amir & Middelbeck-Varwick, Anja (2017). Religion und Macht: Einführung in ein Spannungsfeld. In: Christian Ströbele u. a. (Hg.), Welche Macht hat Religion?: Anfragen an Christentum und Islam. Regensburg: Friedrich Pustet, 11–15.

Forschungsverbund ForuM (Hg.) (2024). Abschlussbericht. Forschung zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und Diakonie in Deutschland. Hannover, abrufbar unter https://www.forum-studie.de/wp-content/uploads/2024/02/Abschlussbericht_ForuM_21-02-2024.pdf [25.11.2025].

Golla, Lukas (2024). How Can One Still Speak of God Today? Catechesis and Spiritual abuse. In: Bert Roebben, Marina Kiroudi, Barbara Niedermann (Hg.), Designs of Meaning. Religious Educational Research under Construction. Freiburg: Herder, 132–152.

Grümme, Bernhard (2017). „Die Jugend im Religionsunterricht ist auch nicht mehr die, die sie mal war“: Der Pluralismusbegriff der Religionspädagogik und seine Tragfähigkeit angesichts neuerer Jugendforschungen. In: PS 20/4, 137–154.

Grümme, Bernhard (2019). Religionspädagogische Denkformen. Eine kritische Revision im Kontext von Heterogenität. Freiburg: Herder.

Hack, Jasmin (2023). Mehr als Glaubensunterweisung. In: Eúangel: Magazin für missionarische Pastoral/2 (2023), abrufbar unter: https://www.euangel.de/ausgabe-2-2023/aktuelle-studie/mehr-als-glaubensunterweisung.pdf [23.4.2025], 1–5.

Han, Byung-Chul (2005). Was ist Macht? Stuttgart: Reclam (= Universal-Bibliothek Nr. 18356).

Haslbeck, Barbara, Leimgruber, Ute, Nagel, Regina & Rath, Philippa (Hg.) (2023). Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche. Ostfildern: Patmos.

Hermann, Markus-Liborius (2019). Glaubenskurse für junge Menschen. In: Angela Kaupp & Patrik C. Höring (Hg.), Handbuch Kirchliche Jugendarbeit: Für Studium und Praxis. Freiburg: Herder, 332–347.

Hermann, Markus-Liborius (2021). Eine Standortbestimmung zur Katechese in den deutschen (Erz-)Diözesen. Erfurt, abrufbar unter https://kamp-erfurt.de/fileadmin/user_upload/artikel_pdf/2021-04-23_-_KAMP_Auswertung_Fragebogen_Katechese.pdf [25.11.2025].

Höfling, Gabriele (2025). „Du verschenkst Deine Berufung“: Wenn Katecheten übergriffig werden. Religionspädagogin über missbräuchliches Verhalten in der Gemeindepastoral. Bonn, abrufbar unter https://www.katholisch.de/artikel/58341-du-verschenkst-deine-berufung-wenn-katecheten-uebergriffig-werden [26.4.2025].

Kaupp, Angela, Leimgruber, Stephan & Scheidler, Monika (2011). Einführung. In: Dies. (Hg.), Handbuch der Katechese: Für Studium und Praxis. Freiburg: Herder, 11–20.

Kießling, Klaus (2025). Zeichen und Werkzeug des Heils oder des Unheils? Kirche im Angesicht geistlichen Machtmissbrauchs. In: Diakonia 56/1,19–26.

Kluitmann, Katharina (2019). Was ist Geistlicher Missbrauch? Grenzen, Formen, Alarmsignale, Hilfen. In: Ordenskorrespondenz 60/2, 184–192.

Kluitmann, Katharina (2021), Geistlicher Missbrauch. Die rasante Entwicklung eines uralten neuen Themas. In: Tobias Hack, Richard Hartmann & Stephan Lauber (Hg.), Machtmissbrauch und Gewalt – religiöse Versuchung und Versagen der Kirche. Würzburg: Echter, 103–132.

Könemann, Judith (2023). Zum Normativitätsanspruch in der Religionspädagogik. In: Gunda Werner, Saskia Wendel & Jessica Scheiper (Hg.), Ewig wahr?: Zur Genese und zum Anspruch von Glaubensüberzeugungen. Freiburg: Herder, 57–68.

Könemann, Judith (2024). Geistlicher Missbrauch. Überlegungen zum Genderbias in der Aufarbeitung und zum Begriffsdiskurs. In: Klaus Kießling, Lisa Straßberger, Dewi Suharjanto, Knut Wenzel, Hildegard Wustmans (Hg.), Verstellte Heiligkeit: Erfahrungen mit Scham und Schuld: Theologische Aufbrüche zu mehr Gerechtigkeit. Ostfildern: Patmos, 89–100.

Leimgruber, Ute & Haslbeck, Barbara (2023). Angriff auf das Innerste. Hinführung zu den Berichten über spirituellen Missbrauch. In: Barbara Haslbeck u. a. (Hg.), Selbstverlust und Gottentfremdung: Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche. Ostfildern: Patmos, 17–57.

Mertes SJ, Klaus (2019). Geistlicher Missbrauch. Theologische Anmerkungen. In: Stimmen der Zeit 144/2, 93–102.

Oster SDB, Stefan (2021). Der Primat der Begegnung – Katechese und neue Evangelisierung. In: Markus Graulich (Hg.), Katechese und die Herausforderungen heute. Kißlegg: Fe-Medienverlag, 113–130.

Päpstlicher Rat zur Förderung der Neuevangelisierung (2020). Direktorium für die Katechese. In: Verlautbarungen des Heiligen Stuhls Nr. 224. Bonn.

Ratzinger, Joseph ([2]1986), Einführung in das Christentum. München: Kösel.

Scheidler, Monika (2015). Art. Katechese/Katechetik. In: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet, abrufbar unter: https://www.die-bibel.de/ressourcen/wirelex/10-lernorte-und-institutionen-religioeser-bildung/katechese-katechetik [25.11.2025].

Schlosser, Marianne (2021). Durch Katechese vertraut werden mit Gottes Offenbarung, In: Markus Graulich (Hg.), Katechese und die Herausforderungen heute. Kißlegg: Fe-Medienverlag, 17–50.

Schulz, Hannah A. (2020). Geistlicher Missbrauch – ein Frauenthema? In: Eúangel: Magazin für missionarische Pastoral 11/2, 1–6, abrufbar unter https://www.euangel.de/ausgabe-2-2020/perspektive-geschlecht/geistlicher-missbrauch-ein-frauenthema.pdf [11.6.2024].

Schulz, Hannah A. (2025). Entwicklungslinien der Thematik in der katholischen Kirche in Deutschland. In: Ulrike Gentner & Peter Hundertmark (Hg.), Spirituellen Missbrauch verhindern: Wegweiser für Prävention und Intervention. Würzburg: Echter, 19–36.

Söding, Thomas (2025). Vollmacht von Gott für die Menschen. Die Autorität Jesu und sein Heilsdienst im Spiegel der Evangelien In: Communio 54/6, 564–574.

Stoll, Christian (2025). Autorität. In: Communio 54/6, 561–563.

Wagner, Doris (2019). Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg: Herder.

Weber, Max ([5]1976). Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halbband, Tübingen: Mohr Siebeck.

Wirtz, Markus Antonius ([18]2017), Art. Vulnerabilität. In: Ders. (Hg.), Dorsch – Lexikon der Psychologie. Bern: Hofgrefe, 1808.

Witwer, Anton (2021). Geistlicher Missbrauch – Eine „Vergewaltigung“ der göttlichen Tugenden. Missbrauch von Glaube, Hoffnung und Liebe. In: Gerhard Hörting (Hg.), Grauzonen in Kirche und Gesellschaft – geistiger Missbrauch. Wien: Lit, 95–102.

Lic. theol. Lukas Golla M. Ed.
Referent des Sachverständigenrates zum Schutz vor sexuellem Missbrauch und Gewalterfahrungen bei der Deutschen Bischofskonferenz
Freiberuflicher Sexualpädagoge, Fachkraft für Kinderschutz und Paar- und Sexualberater
info(at)lukasgolla(dot)de
www.lukasgolla.de

Matthis Glatzel

„Er sitzt zu rechten Gottes“ Kampffelder und Topoi des ‚rechten Christentums‘ Skizze eines Projekts

Abstract

Der Beitrag versteht sich als Darstellung eines anvisierten Projektvorhabens. Dieses Projekt setzt sich mit dem Phänomen des rechten Christentums auseinander, das sich als Negativfolie zu einem als links wahrgenommenen Mainstream-Christentum versteht und in Deutschland wesentlich durch die Bewegung der ‚Neuen Rechten‘ orchestriert wird. Durch den Ausgriff auf christliche Symbolbestände soll das christliche Ethos insgesamt für die eigene politische Agenda fruchtbar gemacht werden. Im Projektvorhaben sollen dabei akademische Positionen untersucht werden, die aus dem Umfeld der Neuen Rechten stammen. Als zentrale Topoi dieses ‚rechten Christentums‘ erscheinen dabei Politisierung, Anthropologie sowie innere und äußere Feinde. So wird die Kritik an Universalismus, Inklusion, Genderfragen und Liberalismus mit Abgrenzung gegenüber „fremden“ Religionen, insbesondere dem Islam verbunden. Historische und gegenwärtige Strömungen reichen von konservativ-lutherischen Linien über naturrechtlich orientierten Katholizismus bis hin zu genuin neurechten Deutungen. Insbesondere in Auseinandersetzung mit dem christlichen Universalismus scheint das Projekt an argumentatorische Spannungen zu geraten. Derartige Spannungen weiter auszuloten, um auf ihrer Basis eine Grundlage für eine normativ geleitete kritische Auseinandersetzung mit dem ‚rechten Christentum‘zu ermöglichen Ziel des avisierten Projektes sein.

This article is intended as a presentation of a planned project. This project deals with the phenomenon of right-wing Christianity, which sees itself as a negative foil to mainstream Christianity, perceived as left-wing, and is orchestrated in Germany primarily by the ‘New Right’ movement. By drawing on Christian symbols, the Christian ethos as a whole is to be made fruitful for its own political agenda. The project aims to examine academic positions that originate from the New Right milieu. The central topoi of this ‘right-wing Christianity’ appear to be politicization, anthropology, and internal and external enemies. Criticism of universalism, inclusion, gender issues and liberalism is thus linked to a distinction from “foreign” religions, especially Islam. Historical and contemporary trends range from conservative Lutheran lines to natural law-oriented Catholicism to genuinely New Right interpretations. Particularly in its examination of Christian universalism, the project seems to encounter argumentative tensions. The aim of the proposed project is to further explore such tensions in order to use them as a basis for a normatively guided critical examination of ‘right-wing Christianity’.

1. Das ‚rechte Christentum‘ als Signatur eines Gegenprojektes

Im Jahr 2018 erschien im neurechten Ares-Verlag ein Band mit dem Titel „Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken“. Das programmatische Anliegen verraten die Herausgeber in ihrer Einleitung: „[…] denn rechtskatholische wie rechtsprotestantische Ansätze weisen in der Geschichte ein nicht irrelevantes Potenzial auf, das partiell bis in die unmittelbare

DOI: 10.17879/zpth-2025-9309

Gegenwart reicht“ (Dirsch, Wawerka & Münz 2018, 12). Allein der Titel „Rechtes Christentum?“ macht deutlich, dass das eigene Programm im Selbstverständnis eines Gegenprojektes auftritt. Der Gegner ist ein vermeintlich homogenes politisch linkes Christentum, das seit einiger Zeit die gesellschaftliche Hegemonie erlangt habe. Damit kann das Phänomen des ‚rechten Christentum‘ als „Gegenprojekt“ (Fritz 2021, 12) charakterisiert werden. Das erstrebte Ziel wird deutlich anhand der Unterscheidung zwischen der bürgerlichen und der politischen Gesellschaft, wie sie Alain de Benoiste, zentraler Vordenker der französischen Nouvelle Droite, programmatisch rezipiert. Politische Macht, so die Überzeugung Gramscis, kann nur erreicht werden, wenn zuvor kulturelle Macht erlangt worden ist. Teil der kulturellen Sphäre bzw. der bürgerlichen Gesellschaft ist gleichermaßen die Religion und damit auch die christliche Ethik (Benoiste 2017, 72). Der genannte Band greift damit exemplarisch als programmatische Formulierung eines ‚rechten Christentums‘ auf eben dieses christliche Ethos aus. Im Rahmen dieser Strategie suchen die Vertreter*innen der Neuen Rechten gezielt den Anschluss an ein konservativ-christliches Milieu. Eingeladen werden sie, in zentralen neurechten Publikationsorganen wie der Sezession, der Jungen Freiheit oder weiteren zu veröffentlichen. Auch solche eingeladenen Vertreter*innen gilt es, so meine Ausgangsthese, als Teil des ‚rechten Christentums‘[1] zu begreifen.

Der Begriff ‚Neue Rechte‘ schließlich stellt ein Eigenetikett dar, dem sich in der Fremdzuschreibung angeschlossen wurde. Es bezeichnet eine Strömung des Rechtsextremismus mit intellektuellem Selbstverständnis , die sich in vermeintlicher Tradition zu Mohlers Geschichtskonstruktion der sog. ‚Konservativen Revolution‘ (Mohler 1999) versteht und eine Rechtsverschiebung des gesellschaftlichen Diskurses anstrebt. Im Unterschied zur alten Rechten versucht sie, sich dabei bewusst in Diskontinuität zum Nationalsozialismus zu inszenieren (vgl. Weiß 2017; 2025). Der zuvor genannte Band verfolgt nicht nur das gleiche strategische Ziel wie die Neue Rechte, sondern mit Martin Lichtmesz, Matthias Matussek und Caroline Sommerfeld versammelt er ebenfalls namhafte Vertreter*innen dieser Bewegung. Das Gegenprojekt des ‚rechten Christentums‘ kann damit als Produkt der Bewegung der ‚Neuen Rechten‘ gedeutet werden.

2. Das Material: Die Theoretiker*innen des ‚rechten Christentums‘

Im Anschluss an Marcia Pally warnt der deutsche Religionssoziologe Hans Joas davor, dass in der Auseinandersetzung mit extrem rechten Christentumsdeutungen ein ‚Othering‘ drohe, das dazu führe, mögliche Rechtfertigungen für jene Positionen nicht ernst

1 Hier und in Folge werde ich den Begriff des ‚rechten Christentums‘ für diese von der Neuen Rechten ausgehenden Strömung verwenden. Der Begriff ‚extrem rechte Christentumsdeutung‘ ist demgegenüber weiter bestimmt und bezeichnet jeden Anschluss an das Christentum, der im politikwissenschaftlichen Verständnis als rechtspopulistisch, rechtsradikal oder rechtsextrem gelten kann.

genug zu nehmen (vgl. Joas 2021, 413). Demgegenüber will das anvisierte Projekt eine theoretische Auseinandersetzung mit dem ‚rechten Christentum‘ wagen, die nach der inneren Plausibilität der hier gebotenen Argumentationsgänge fragt. Im Anschluss an diese Rekonstruktion zielt die Auseinandersetzung in Rekurs auf mögliche Spannungen innerhalb der Argumentation auf eine normative Abgrenzung.

Ausgehend von dieser Fragestellung ordnet sich das Material der Untersuchung, das sich an zwei Leitlinien orientiert. Einerseits soll der Begriff ‚rechtes Christentum‘ in erster Linie nicht auf einen Begriff von rechts, rechtsradikal, rechtspopulistisch oder rechtsextrem zurückgeführt werden. Zum einen sind die Begriffe in der politikwissenschaftlichen Debatte mitunter umstritten (vgl. Minkenberg 2018), zum anderen müsste die schwierige Frage der Abgrenzung zwischen rechtsradikal und konservativ bereits im Vorfeld der Untersuchung geleistet werden. Demgegenüber soll der Begriff des ‚rechten Christentums‘ in heuristischer Absicht am Milieu festgemacht werden. Konkret greife ich auf Publikationen zurück, die entweder unmittelbar aus dem Umfeld der Neuen Rechten stammen oder von Autor*innen verfasst wurden, die in zentralen Publikationsorganen der Neuen Rechten (Sezession, Junge Freiheit, Blaue Narzisse, Cato oder Tichys Einblick) publiziert haben. Damit stehen diese Autor*innen, wenn sie nicht selbst Teil der Neuen Rechten sind, doch mindestens in einer weltanschaulichen Nachbarschaft. Darüber hinaus soll es dem in Auseinandersetzung mit Joas entwickelten Anspruch gemäß um eine Auseinandersetzung mit Autor*innen gehen, die eine akademische Ausbildung genossen haben, weshalb ihre Ausführungen als eine theoretische Selbstklärung dieses ‚rechten Christentums‘ verstanden werden können. Zuletzt soll der Versuch unternommen werden, gleichermaßen katholische als auch protestantische Positionen zu untersuchen. Dabei soll gezeigt werden, dass sich die Topoi der Auseinandersetzung innerhalb beider Konfessionen stark ähneln, sich jedoch naturgemäß im Hinblick auf die theologische Argumentation Binnendifferenzen ausmachen lassen.

Für den protestantischen Bereich empfiehlt sich eine Auseinandersetzung mit Karlheinz Weißmann, Benjamin Hasselhorn, Harald Seubert, Thomas Wawerka und Klaus-Rüdiger Mai. Weißmann ist studierter Theologe und Historiker. Gegenwärtig sitzt er im Kuratorium der AfD-nahen Desiderius-Erasmus-Stiftung. Er gilt trotz seines Bruchs mit Kubitschek im Jahr 2014 als zentraler Ideengeber der Neuen Rechten (Weiß 2017, 87; Claussen 2021). Dessen Göttinger Schüler Benjamin Hasselhorn ist ebenfalls publizistisch hochfrequent aktiv und wurde in Berlin mit einer Arbeit über die Politische Theologie Wilhelms II. im Fach Systematische Theologie promoviert. Harald Seubert ist schließlich sogar Professor für Philosophie und Religionswissenschaften an der Hochschule in Basel. Zentral für seine Auseinandersetzungen ist die Formulierung eines ‚konservativen Protestantismus‘, wie er ihn etwa im Anschluss an den deutschnationalen Protestanten Alexander Evertz formuliert (Seubert 2010; Seubert 2018). Ein absolviertes Vikariat kann wiederum Thomas Wawerka vorweisen. Nichtsdestotrotz wurde er nicht in den aktiven Dienst der sächsischen Landeskirche übernommen und tritt vielmehr mit Publikationen zur politisch-rechten Bedeutung des Christentums hervor.

Zuletzt ist Klaus-Rüdiger Mai zu nennen. Für die protestantische Seite erfüllt er die Funktion eines wichtigen Brückengliedes. Er publiziert sowohl in neurechten als auch in kirchlichen Organen. So taucht Mai als Kritiker in Publikationen des EKD Zentrums für Genderfragen auf.

Auf katholischer Seite setze ich mich mit Wolfgang Ockenfels, Felix Dirsch, David Engels, Martin Lichtmesz und Gabriele Kuby auseinander. Ockenfels war ähnlich wie Weißmann im Kuratorium der Desiderius-Erasmus-Stiftung tätig. Bis 2015 war der studierte Theologe Professor der Universität Trier und ist gegenwärtig Chefherausgeber der Zeitschrift Neue Ordnung. Dirsch hingegen ist studierter Politikwissenschaftler und insbesondere durch die Herausgabe des Bandes ‚Rechtes Christentum' und seiner eigenen Monografie ‚Rechtskatholizismus' für die Untersuchung einschlägig. In beiden ist er um eine nationalistische und anti-modernistische Christentumsdeutung bemüht. Engels wiederum ist Vorsitzender der Oswald-Spengler-Gesellschaft. In seinem Projekt ‚Renovatio Europae' versucht er, das Christentum für eine Islam- und liberalismusfeindliche Weltanschauung anschlussfähig zu machen. Gegenwärtig ist Engels Professor für römische Geschichte in Brüssel. Martin Lichtmesz hingegen, dessen bürgerlicher Name eigentlich Martin Semlitsch lautet, ist eine Zentralgestalt innerhalb der Neuen Rechten. In seiner Monografie „Kann nur ein Gott uns retten" versucht er sich an einer positiven Deutung des Christentums für die völkische Ideologie der Neuen Rechten. Zuletzt ist Gabriele Kuby zu nennen, die ähnlich wie Klaus-Rüdiger Mai auflagenstark rezipiert wird und sich vornehmlich auf sexualpolitische Themen konzentriert. Ihre Schrift ‚Sexuelle Revolution' konnte sie sogar Papst Benedikt XVI. überreichen (Marschütz 2023, 38).

Für alle genannten Autor*innen gilt, dass sie eine mitunter weitreichende akademische Ausbildung genossen haben und sich in einschlägigen Publikationsorganen der Neuen Rechten regelmäßig mit Aufsätzen zu Wort melden.

3. Vorgehen: Toposanalyse

Unter methodischen Gesichtspunkten greift die Untersuchung auf die Toposanalyse zurück, wie sie der Literaturwissenschaftler Martin Wengeler entwickelt hat (vgl. Wengeler 2007). Unter Topos versteht Wengeler ein Argumentationsmuster und damit eine formale Struktur, die unabhängig ihrer konkreten inhaltlichen Ausgestaltung an unterschiedlichen Orten identifiziert werden kann. Ziel der Untersuchung ist die Darstellung gemeinsamer Argumentationsstrukturen in ihrer Verbreitung auf einem weiten Feld. Gleichermaßen wird damit die Darstellung von Kontinuitätslinien in die akademisch institutionalisierte Theologie möglich. Dabei soll die Untersuchung zeigen, dass die einzelnen Topoi nicht auf das Feld des ‚rechten Christentums' begrenzt sind, sondern bis weit in den akademischen Mainstream reichen. Das ‚rechte Christentum' ist als das ‚Andere' nicht hinreichend beschrieben, vielmehr gilt es hier Übergänge und Kontinuitäten auszumachen. Darüber hinaus soll die Toposanalyse zeigen, dass das ‚rechte

Christentum‘ trotz der konfessionellen und institutionellen Heterogenität sich anhand einer Grundstruktur beschreiben lässt.

4. Die Topoi

In Folge sollen die einzelnen Topoi vorgestellt werden. Sie lauten: Politisierung, Anthropologie, innere Feinde, äußere Feinde. In einem ersten Schritt werden die einzelnen Topoi erläutert, um in einem weiteren Schritt nach dem Umgang des ‚rechten Christentums‘ mit theologischen Traditionen zu fragen.

4.1. Topos 1: Politisierung

Der Topos der Politisierung ist entscheidend für den Charakter des ‚rechten Christentums‘ als negativ charakterisiertes Oppositionsphänomen. Der Vorwurf lautet, das vermeintliche Mainstream-Christentum beziehe unberechtigterweise aus christlicher Perspektive einen ausschließlich politisch linken Standpunkt. Eine zentrale Kritik ist sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite die Programmatik der ‚Öffentlichen Theologie‘ der EKD (Hasselhorn 2017, 164; Seubert 2014, 35; Mai 2018, 112; Lichtmesz 2014, 87), wobei sich die Kritik gleichermaßen gegen die katholische Kirche wenden kann (Lichtmesz 2014, 204; Dirsch et. al. 2018, 7). Den ‚kirchlichen Eliten‘ wird ein machtpolitisches Kalkül unterstellt (Mai 2018, 121; Hasselhorn 2017, 157; Lichtmesz 2014, 87). Von dem vermeintlichen Bündnis mit einer linken Partei erhofften sich die Kirchen einen Machtzuwachs. Mit den damit verbundenen politischen Positionen sei das Christentum jedoch eigentlich unvereinbar. Der Topos der Politisierung dient damit der grundsätzlichen Diskreditierung des konstruierten ‚Mainstream-Christentums‘, dem ein Abfall von einem ‚echten‘ christlichen Ethos zum Vorwurf gemacht wird. Damit steht der Topos im Zeichen der Diskursarbeit, wie sie prägend für die Neue Rechte ist.

4.2. Topos 2: Anthropologie

Der zweite Topos fällt in das Themengebiet theologischer Anthropologie, wobei sich dieser Topos in zwei Untertopoi 2a und 2b unterteilt.

Der Topos 2a) betrifft schöpfungstheologische Gedankengänge, wie sie gegen sexuelle Selbstbestimmung angeführt werden. Unter sexueller Selbstbestimmung verstehe ich die Freiheit, sich unabhängig vom sozialen Geschlecht (Gender) zu verhalten, das sexuelle Begehren jenseits heteronormativer Vorstellungen zu entfalten sowie die Entscheidung über einen Schwangerschaftsabbruch, wenn er den eigenen Körper betrifft, zu treffen. Die Vertreter*innen des ‚rechten Christentums‘ argumentieren hier mit dem Verweis auf eine natürliche, gottgegebene Ordnung, die durch jede Form sexueller Selbstbestimmung korrumpiert werde (vgl. Fritz 2021, 27f.). Zentrales Beispiel hierfür ist Gabriele Kuby, die mit ihrer Schrift *Gender. Eine neue Ideologie zerstört die Familie*

aus dem Jahr 2014 normative Geschlechterrollen einfordert, jede Form der Abweichung von der heterosexuellen Norm aburteilt und gegen Abtreibungen polemisiert (Kuby 2014). Während Kuby unter Verweis auf Gen 1,27f. vornehmlich oberflächlich biblisch argumentiert (Kuby 2014, 7), finden sich unter den Positionen des ‚rechten Christentums' gleichermaßen naturrechtliche (Dirsch 2020, 13; Späth, Spreng & Seubert 2015, 87), sowie ordnungstheologische Argumentationsgänge (Weißmann 2016, 46; Wawerka 2018, 186f.). Einerseits wird im Seitenblick auf Ellen Kositzas Schrift *Gender ohne Ende* die Nähe dieser Argumentation zum Kern der Neuen Rechten deutlich. Diese verpflichtet gleichermaßen in ihrer Polemik gegen jegliche Gender-Kulturpolitik eine normativ-natürliche Grundlage des gesellschaftlichen Seins (Kositza 2008). Darüber hinaus tritt ein analoges Argumentationsmuster jenseits des Umfeldes der ‚Neuen Rechten' in der naturrechtlich begründeten Reserve gegen jegliche Gender-Kulturpolitik seitens der Päpste Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus I. (Marschütz 2023, 17–47), sowie in anti-genderistischen Positionen der akademisch-evangelischen Theologie (Slenczka 2002; Dalferth 2022, 31) zutage. Bereits Sonja Angelika Strube hatte auf diesen Umstand verwiesen, indem sie vom Anti-Genderismus als einer Brückenfunktion zwischen extremer Rechter und konservativem Christentum sprach (Strube 2024, 75).

Topos 2b) betrifft die Frage, welche Menschen unter den Geltungsbereich der veranschlagten christlichen Ethik fallen. An wen richtet sich die Nächstenliebe? Das hier bestehende Konfliktfeld stellt sich als eine Opposition zwischen universalistischen und partikularistischen Deutungen des christlichen Ethos dar. Zentrales Konfliktereignis ist die inklusive Politik, mit der beide Kirchen im Zuge der Debatte um Flucht und Migration im Jahr 2015 auftraten. Der hier vorgelegten universalistischen Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter begegnen die Vertreter*innen des ‚rechten Christentums' mit einer individualethischen Begrenzung des Textes. Jesus sei vornehmlich zu den Vertreter*innen seines eigenen Volkes gesandt (Wawerka 2019, 40; Weißmann 2013, 191). Neben exegetischen Bemühungen (Herbst 2024) treten dabei vor allem moralisch-ethische Argumentationsgänge in den Vordergrund. In Rekurs auf Max Weber wird die Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik eingefordert und die kirchliche Migrationspolitik im Anschluss an Arnold Gehlen als ‚Moralismus' abgeurteilt (Weißmann 2016, 211; Wawerka 2019, 40; Mai 2018, 9). Die Forderung nach einer inklusiven Migrationspolitik argumentiere ausschließlich gesinnungsethisch und blende die Folgen der eigenen Forderungen aus. Unter stärker nationalistischen Vorzeichen stehen die Positionen, die gegen die Vorstellung universaler Menschenrechte als Irrglaube polemisieren und anstreben, die christliche Ethik mit völkischen Überzeugungen in Einklang zu bringen (Hasselhorn 2008; 2019). Die universalistische Deutung des Christentums sei, so etwa Martin Lichtmesz, eine „quasi-bolschewistische[…] Verdrehung"(Lichtmesz 2014, 163) des Christentums. Während derartige scharfe Polemik im theologisch-akademischen Bereich fehlt, findet sich hier gleichermaßen eine kritische Auseinandersetzung mit der inklusiven Migrationspolitik beider Kirchen (Körtner 2016, 282; Fischer 2016, 298; Küppers & Schallenberg 2016).

4.3. Topos 3: Äußere Feinde

Die Beschränkung des christlichen Universalismus unter partikularistischen Vorzeichen impliziert bereits, dass die Menschheit tendenziell in eine Kerngruppe und die ‚Anderen‘ unterteilt wird. Diese Struktur tritt für den folgenden Topos zentral zutage, der auf die äußeren Feinde rekurriert. Das Christentum dient in diesem Kontext der Suggestion einer reinen, kulturellen Identität Europas. Am ausführlichsten ausbuchstabiert wird dieser Topos im Projekt „Renovatio Europae“ David Engels (Engels 2019). Dieser markiert als „eine der Lehren der Migrationskrise“, dass die dahinter stehende notwendige europäische Identität nicht auf „humanistischen und universalistischen Werten“ gegründet werden könne, sondern vielmehr auf eine „Verankerung im kulturellen, historischen und spirituellen Unterbewußtsein“ (Engels 2019, 18) angewiesen sei. Hierfür empfiehlt Engels „die jüdische, antike und christliche Vergangenheit“ (Engels 2019, 25). Nicht die humanistisch-liberalistische Tradition Europas steht demnach im Vordergrund, sondern die Vorstellung eines christlichen ‚Abendlandes‘ (Lewek 2021). Die Beschwörung einer solchen jüdisch-christlichen Tradition Europas dient dem Ziel, eine anti-islamische und anti-liberale Grundidentität zu konstruieren. Während bei Engels vornehmlich von einer kulturalistischen Indienstnahme des Christentums gesprochen werden kann, findet sich die Vorstellung des Christentums als Identitätsmarker in der in evangelikalen Kreisen weit verbreiteten Sorge um verfolgte Christ*innen weltweit. Auf die Straße getragen wurde dieser Topos durch die PEGIDA-Bewegung, wie sie Lichtmesz nachhaltig würdigen kann (Lichtmesz 2023).

4.4. Topos 3: Innere Feinde

Kann der Islam dabei als äußerer Feind betrachtet werden, da er in den Darstellungen des ‚rechten Christentums‘ als kulturfremder Einfluss nach Europa und Deutschland kommt, identifiziert die Neue Rechte den Liberalismus als ihren eigentlichen Hauptfeind. Pointiert artikuliert sich dies in einem Ausspruch Lichtmesz: „Am Liberalismus gehen die Völker zugrunde, nicht am Islam!“ (zitiert nach Weiß 2017, 17). Unter theologischen Gesichtspunkten äußert sich diese Islamismuskritik in der Forderung nach dogmatischer Eindeutigkeit, die sich gegen jede Form der Relativierung christlicher Wahrheitsansprüche richtet. Auf katholischer Seite steht dabei vor allem das II. Vatikanum und die mit ihr einhergehende Öffnung für die Moderne im Fokus der Kritik (Dirsch 2020, 89; Lichtmesz 2014, 226), auf protestantischer Seite ist es die Tradition der liberalen Theologie (Seubert 2014, 17). Insbesondere die Öffnung zum Dialog mit dem Islam ist den Vertreter*innen des ‚rechten Christentums‘ ein Dorn im Auge. Nicht der Islam steht dabei jedoch im Zentrum der Kritik, sondern die mit dem Liberalismus einhergehende Nivellierung christlicher Wahrheitsansprüche (Weißmann 2011; Lichtmesz 2011).

Gepaart ist diese Perhorreszenz mit einem Anti-Intellektualismus, wie er sich in Form der Ablehnung an der historischen Bibelkritik sowie der akademischen Theologie insgesamt äußert. Hierbei handelt es sich um ein zentrales Merkmal evangelikaler Bewegungen (Bauer 2012, 440, Strube 2021), das sich gleichermaßen in den Ausführungen der Protagonist*innen des ‚rechten Christentums' wiederfindet (Weißmann 2016, 186; Lichtmesz 2014, 358; Seubert 2011, 19). Beides – sowohl das Bedürfnis nach Eindeutigkeit wie der vertretene Anti-Intellektualismus – spiegelt ein Unbehagen über die Rolle der Religion in der Moderne wider. Ist diese gekennzeichnet durch Prozesse der Individualisierung und Pluralisierung, eignet sie sich nicht mehr für ein konservativ-traditionalistisches Politikprogramm.

Damit verbunden ist die grundsätzliche Kritik an gesellschaftlichen Liberalisierungs- und Säkularisierungstendenzen. Ist der Neuen Rechten mit Arthur Moeller van der Bruck (Stern 2005, 235) sowie Armin Mohler (Mohler 2015) eine grundlegende Rejektion des Liberalismus ins Stammbuch geschrieben, wird dieser insbesondere über Oswald Spengler religiös aufgeladen. Säkularismus und Liberalismus werden als Gefährdung des eigenen ‚konservativen' Projektes gedeutet. Der Liberalismus führe zu einem allgemeinen Relativismus, der der eigentlichen conditio humana nicht entspreche (Mohler 2015, 26). Gepaart ist dieser Argumentationsgang mit apokalyptisch-kulturpessimistischen Motiven (vgl. Schilk 2023; Rhein 2022). In den historischen Vorbildern der Neuen Rechten mündet diese Liberalismus-Kritik regelmäßig in einen gefährlichen Antisemitismus (Vgl. Benz 2011).

5. Theologie-Typen

Hans-Richard Reuter macht mit Blick auf das ‚rechte Christentum' im deutschsprachigen Raum zwei unterschiedliche Theologie-Typen aus. Zu einem eine ethnische Tradition des Luthertums, wie er sie in Gestalt Weißmanns identifiziert, zum anderen eine katholische Auslegung in Gefolge Carl Schmitts, die vornehmlich apokalyptische Christentumsdeutungen vorlegt. Diese Position assoziiert er vor allem mit Martin Lichtmesz (Reuter 2020, 127). Im Anschluss an diese vorgelegte These, soll in Folge nach weiteren Ausdifferenzierungen dieser beiden Traditionslinien gefragt werden.

Maßgeblich für den protestantischen Bereich erscheint eine Traditionslinie, wie sie auf die Bewegung „Kein anderes Evangelium" aus den 1960er-Jahren zurückgeführt werden kann. Die Bewegung richtete sich gegen das Entmytholigisierungsprogramm Rudolf Bultmanns und verurteilte die stattfindende Öffnung des Protestantismus zur Moderne (vgl. Greschat 2011, 95). Als Stichwortgeber trat der Erlanger Professor Walter Künneth auf, der einerseits die ‚Deutschen Christen' als Blüte des theologischen Liberalismus verurteilen konnte (Kummer 2011, 146), gleichermaßen selbst eine produktive Synthese von Christentum und Germanentum propagierte (Kummer 2011, 151). In weltanschaulicher Nachbarschaft zur Bewegung steht auch die „Notgemeinschaft

Evangelischer Deutscher“, die sich in Reaktion zur Ostdenkschrift der EKD gründete (Greschat 2011, 100). Dominanter Wortführer war Alexander Evertz, der der EKD zum Vorwurf machte, in Anbiederung an den Zeitgeist das deutsche Vaterland verraten zu haben (Evertz 1966, 60–64). Als Vertreter des ‚rechten Christentums‘ steht maßgeblich Harald Seubert (Seubert 2018, 56; 2018, 64) in dieser Tradition, der sich zentral auf Alexander Evertz und Walter Künneth bezieht. Neben Seubert stehen in dieser Tradition etwa auch Peter Hahne und Joachim Kuhs. Sie sind jedoch nicht Teil des untersuchten Materials (Kuhs 2020, 65; Hahne 2008, 6), da sie im Unterschied zu Seubert stärker als laientheologische Akteure zu verstehen sind.

Von dieser Linie kann die Tradition des konservativen Luthertums abgegrenzt werden. Historisch steht sie in einer Linie mit dem Neuluthertum der Weimarer Republik, wie sie durch Theologen wie Karl Holl, Werner Elert, Paul Althaus oder Emanuel Hirsch vertreten wurde. Zum einen wird diese Tradition im Projekt einer Reaktivierung der Ordnungstheologie gewürdigt. Die Ordnungen von Familie, Ehe und Volk werden in Rekurs auf die Schöpfungstheologie als normative Vorgaben gedeutet (Jäger & Freund-Möller 2024). Darüber hinaus wird das Neuluthertum in seiner Oppositionsrolle gegenüber der entstehenden Wächteramtskonzeption der evangelischen Kirchen nach 1945 und der Dominanz der Wort-Gottes-Theologie anerkannt (Hasselhorn 2017, 162). Berührungsängste zum völkischen Einschlag dieses Flügels bestehen dabei nicht (Hasselhorn 2017, 157; Weißmann 2011). Die Nähe zum eigenen Projekt dieser Tradition hatte Armin Mohler bereits in seinem Hauptwerk ‚Die konservative Revolution‘ (Mohler 1999, 424–426) festgestellt.

Auf katholischer Seite lässt sich der Integralismus als eigene Traditionslinie ausmachen (Strube 2021). Wirksam ist diese Tradition in der päpstlichen Reserve gegenüber sexueller Selbstbestimmung (vgl. Marschütz 2023, 17–58) oder auch in den philosophischen Arbeiten Robert Spaemanns (Spaemann 1989). Affirmiert wird der Anti-Modernismus des I. Vatikanums, während das II. Vatikanum aufgrund seiner Bestrebungen, sich der Moderne zu öffnen, kritisch beäugt wird. Unter den Vertreter*innen des ‚rechten Christentums‘ zählen hier vornehmlich Felix Dirsch und Wolfgang von Ockenfels. Bedient wird diese Tradition gleichermaßen durch Edmund Waldstein (Waldstein 2022), der jedoch nicht nachweislich in Organen der Neuen Rechten publiziert hat.

Zuletzt scheint es die Form einer genuin neurechten Christentumsdeutung zu geben. Der Bezug auf das Christentum ist dabei im Anschluss an Carl Schmitt weniger theologisch, denn politisch und staatstheoretisch motiviert (Collet & Herbst 2023, 13–18). Im weiteren Anschluss an Joseph de Maistre wird der Katholizismus im Engeren und das Christentum im Weiteren als anti-moderne Ressource gedeutet (Dirsch 2018, 20; Lichtmesz 2018, 95). Gegen einen ‚Untergang des Abendlandes‘ (Spengler) wird ein kulturell gegründetes und wehrhaftes Christentum gefordert (Engels 2019, 17). Weiterführend wird insbesondere aus dieser Traditionslinie gegen den christlichen Universalismus polemisiert (Lichtmesz 2014, 168ff.).

6. Diskussion

Die Erörterung eines Phänoms wie dem des ‚rechten Christentums' verlangt nach der Klärung einer zentralen Frage: Wo gilt es, die Grenze zwischen einem legitimen konservativen Christentum und einer rechtsextremistischen Vereinnahmung des Christentums zu ziehen? Unter toposanalytischen Gesichtspunkten wurde deutlich, dass hier durchaus Kontinuitätslinien zur akademischen Theologie ausgemacht werden können. Insbesondere der Anti-Genderismus, wie er in der Forschung als Brückenfunktion zwischen extremer Rechte und konservativem Christentum (Löw 2017, 46; Bednarz 2018, 66; Strube 2024, 78) ausgemacht wird, tritt in der akademischen Theologie auf den Plan. Ihn einfach als unchristlich zu erklären, evoziert die herausfordernde Frage, warum dieser in den beiden Konfessionen derart stark verhaftet ist (Marschütz 2023; Jäger 2020.). Offenkundig scheint die christliche Schöpfungstheologie für vermeintlich naturgegebene Ordnungen eine Grundlage zu bieten.

Eine normative Grenzziehung lässt sich am ehesten im Hinblick auf die Frage der Menschenrechte ausmachen. Während Mai, Kuby, Seubert und auch Ockenfels sich mitunter klar zur Universalität der Menschenrechte bekennen, finden sich unter den Vertreter*innen des ‚rechten Christentums' scharfe Kritiker der Menschenrechte. Gibt es innerhalb der akademischen Theologie auch eine verbreitete Reserve gegenüber der inklusiven Migrationspolitik beider Kirchen, wird hier die universalistische Dimension des Christentums nicht infrage gestellt. Dies geschieht bei Vertretern des ‚rechten Christentums' wahlweise unter Verweis auf die vermeintliche unrealistische Einhaltbarkeit der Menschenrechte (Weißmann 2004), ihrem Widerspruch zum pessimistischen Menschenbild Luthers (Hasselhorn 2019) oder der Konzeption einer Hierarchie der Nächstenliebe (Lichtmesz 2018). Insgesamt wird der Topos der Menschenrechte als vermeintlich humanistische Verfremdung des Christentums abgelehnt. Der Charakter dieser Perhorreszenz wird unter ideengeschichtlichen Gesichtspunkten weiter ersichtlich. Mohler und de Benoiste sahen im christlichen Universalismus eine Herausforderung für das eigene völkisch-nationalistische Projekt. Das für die Neue Rechte zentrale Werk „Heerlager der Heiligen" von Jean Raspail, kann gerade als eine Verspottung der katholischen Kirche und ihrem Insistieren auf die christliche Nächstenliebe gelesen werden. Es scheint, als käme hier das Vereinnahmungsprojekt an seine argumentativen Grenzen. Auch der selbstinszenierte Katholik Lichtmesz muss an anderer Stelle feststellen, dass der christliche Universalismus ein Hindernis für das völkische Anliegen darstellt (Lichtmesz 2020, 40). Obwohl der durch das ‚rechte Christentum' orchestrierte Kulturkampf auf die These zielt, dass das Christentum in Wahrheit eine rechts-konservative Weltanschauung bediene und mit völkischen Überzeugungen konform gehe, offenbaren sich hier unübersehbare Spannungen: Das Projekt des ‚rechten Christentums' droht dabei in einen argumentativen Widerspruch zu geraten.

Das Ziel des in diesem Beitrag beschriebenen Projektes ist letztlich, anhand weiterführender Analysen des Phänomens des ‚rechten Christentums' weitere derartigen

argumentativen Spannungen zutage zu befördern. Auf Basis der Analyse sowohl der gegenwärtigen topologischen Grundstruktur als auch ihres historischen Hintergrundes, sollen schließlich Gehalte entstehen, um eine theoretisch fundierte normative Abgrenzung formulieren zu können.

Literaturverzeichnis

Alternative für Deutschland Fraktion im Thüringer Landtag (2019). Unheilige Allianz. Der Pakt der evangelischen Kirche mit dem Zeitgeist und den Mächtigen.

Bauer, Gisa (2012). Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989). Band 053. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bednarz, Liane (2018). Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern. München: Droemer Knaur.

Bedorf, Thomas (2010). Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz. In: Ders. (Hg.), Das Politische und die Politik. Bd. 1957. Berlin: Suhrkamp, 13–38.

Benoiste, Alain de (2017). Kulturrevolution von rechts, Dresden: Jungeuropa Verlag.

Benz, Wolfgang (1992/[2]2011). Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung. München: Beck C. H.

Collet, Jan Niklas & Herbst, Jan-Hendrik (2023). Einführung in die Politische Theologie, Wiesbaden: Springer VS.

Dalferth, Ingolf (2022). Krise der öffentlichen Vernunft. Über Demokratie, Urteilskraft und Gott, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Dirsch, Felix (2020). Rechtskatholizismus. Vertreter und geschichtliche Grundlinien – ein typologischer Überblick. Kaarst: Romeon Verlag.

Dirsch, Felix, Wawerka, Thomas & Münz, Volker (2018). Einleitung. In: Dies. (Hg.), Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken. Graz: Ares, 7–12.

Engels, David (2018). Der Untergang des Abendlandes, der Aufstieg des Islams und die Zukunft des Christentums. Kulturmorphologische Überlegungen. In: Felix Dirsch u.a. (Hg.), Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken. Graz: Ares, 145–159.

Engels, David (Hg.) (2019). Renovatio Europae. Plädoyer für einen hesperialistischen Neubau Europas. Lüdinghausen: MSC Verlagsbuchhandlung.

Evertz, Alexander (1964/[4]1966). Der Abfall der evangelischen Kirche vom Vaterland. Velbert: Druffel Verlag.

Fischer, Johannes (2016a). Kirche und Theologie als Moralagenturen der Gesellschaft. Acht Thesen zur Rolle der Moral in öffentlichen kirchlichen Stellungnahmen zu ethischen Fragen. In: Evangelische Theologie 76, 2, 150–161.

Fischer, Johannes (2016b). Politische Verantwortung aus christlicher Gesinnung? Über Gesinnungsethik, Verantwortungsethik und das Verhältnis von Moral und Politik. In: Zeitschrift für evangelische Ethik, 4, 297–306.

Fritz, Martin (2021). Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland, Berlin: EZW.

Greschat, Martin (2011). Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland. (1945–2005). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Hahne, Peter (1985/³2008). Suchet der Stadt Bestes. Werte wagen – für Politik und Gesellschaft. Lahr/Schwarzwald: Johannis.

Hasselhorn, Benjamin (2008). Christentum und Konservativismus. In: Blaue Narzisse Online, abrufbar unter https://web.archive.org/web/20140810074138/http://www.blauenarzisse.de/index.php/anstoss/item/547-christentum-und-konservatismus [5.11.2025].

Hasselhorn, Benjamin (2017). Das Ende des Luthertums? Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Hasselhorn, Benjamin (2019). Die Grenzen der Nächstenliebe. Überlegungen zu den politischen Implikationen des Christentums. In: Thomas A. Seidel & Ulrich Schacht (Hg.), Würde oder Willkür. Theologische und philosophische Voraussetzungen des Grundgesetzes. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 108–129.

Herbst, Jan-Hendrik (2024). Was lässt sich exegetisch zur Bibelrezeption der (christlichen) Neuen Rechten sagen? In: Hans-Ulrich Probst u.a. (Hg.), Topoi und Netzwerke der religiösen Rechten. Verbindende Feindbilder zwischen extremer Rechter und Christentum. Bielefeld: Transcript, 369–394.

Jäger, Sarah & Freund-Möller, Cynthia (2024). Anti-Genderismus auf Social Media. Zur Dynamik der Diskursverflechtungen zwischen der extremen Rechten und dem konservativen Protestantismus. In: Hans-Ulrich Probst u.a. (Hg.), Topoi und Netzwerke der religiösen Rechten. Verbindende Feindbilder zwischen extremer Rechter und Christentum. Bielefeld: Transcript, 343–368.

Jäger, Sarah (2020). Bundesdeutscher Protestantismus und Geschlechterdiskurse 1949–1971. Tübingen: Mohr Siebeck.

Joas, Hans (2020). Religion and Neo-Nationalism: A Commentary. In: Florian Höhne & Torsten Meireis (Hg.): Religion and neo-nationalism in Europa. Baden-Baden: Nomos.

Kelle, Birgit (2020). Gendergaga. Wie eine absurde Ideologie unseren Alltag erobern will. München: FinanzBuch Verlag.

Körtner, Ulrich H. J. (2016). Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik. In: Zeitschrift für evangelische Ethik, 4, 282–296.

Kositza, Ellen (2008). Gender ohne Ende oder was vom Manne übrigblieb. Schnellroda: Antaios.

Küppers, Arndt & Schallenberg, Peter (2016). Flucht, Migration, Integration. Versuch einer sozialethischen Einordnung, Köln: J. P. Bachem Medien.

Krah, Maximilian (2023). Politik von rechts. Ein Manifest. Schnellroda: Antaios.

Kuby, Gabriele (2012/[5]2014). Gender. Eine neue Ideologie zerstört die Familie. Kisslegg: Fe-Medienverlag.

Kuhs, Joachim, Münz, Volker & Schmitt, Holger (2020). Mut zur Wahrheit. Warum die AfD für Christen mehr als eine Alternative ist. Uhingen: Gerhard Hess Verlag.

Kummer, Joachim (2011). Politische Ethik im 20. Jahrhundert. Das Beispiel Walter Künneths, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Lewek, Philine (2021). Die Rede vom christlichen Abendland. In: Kirchliche Zeitgeschichte 34, 1, 147–164.

Lichtmesz, Martin (2014/[3]2014). Kann nur ein Gott uns retten? Glauben, hoffen, standhalten. Schnellroda: Antaios.

Lichtmesz, Martin (2011). Das Dschihad-System … In: Sezession 40, 32f.

Lichtmesz, Martin (2023). PEGIDA und das Bekenntnis zum ‚Abendland‘. In: Felix Dirsch & David Engels, Gebrochene Identität. Christentum, Abendland und Europa im Wandel, Bad Schussenried: Gerhard Hess Verlag, 384–404.

Löw, Benedikt Maximilian (2017). Christen und die Neue Rechte?! Zwischen Ablehnung und stiller Zustimmung: eine Problemanzeige. Hamburg: Diplomica Verlag.

Mai, Klaus-Rüdiger (2016). Gehört Luther zu Deutschland? Freiburg: Herder.

Mai, Klaus-Rüdiger (2018). Geht der Kirche der Glaube aus? Eine Streitschrift. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Marschütz, Gerhard (2023). Gender-Ideologie!? Eine katholische Kritik. Würzburg: Echter.

Matussek, Matthias (2012). Das katholische Abenteuer. Eine Provokation. München: Goldmann.

Michaelis, Godehard (2019). Biblisch-theologische Grundlegung II. Volk und Nation. In: Felix Dirsch u.a. (Hg.), Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus. Graz: Ares Verlag, 49–64.

Minkenberg, Michael (2018). Was ist Rechtspopulismus? In: Politische Vierteljahresschrift 59,2, 337–352.

Mohler, Armin (1950/[6]2005). Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch. Graz: Ares Verlag.

Mohler, Armin (1990/[3]2015). Gegen die Liberalen. Schnellroda: Antaios.

Müller, Olaf & Pollack, Detlef (2022). Religiosität, gesellschaftliche Einstellungen und politische Orientierungen in Deutschland. In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 6, 2, 669–695.

Münz, Volker (2018). Die Bundesvereinigung „Christen in der AfD“ und ihre Bedeutung innerhalb der Partei. In: Felix Dirsch u.a. (Hg.), Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken. Graz: Ares Verlag, 160–173.

Münz, Volker (2019). Zwischen Globalismus und Extremismus: Populismus als Lösung? In: Felix Dirsch u.a. (Hg.), Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus. Graz: Ares Verlag, 189–202.

Nierop, Jantine (Hg.) (2018). Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie. Hannover: creo-media.

Olles, Werner (2024). Wofür wir kämpfen! Essays und Rezensionen zur Europäischen Wiedergeburt. Beltheim: Lindenbaum Verlag.

Probst, Hans-Ulrich (2024). Der Antichrist als Zerstörer des christlichen Abendlandes: Antisemitische Motive der apokalyptischen Krisendeutung in der extremen Rechten. In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 8, 1, 55–80.

Reuter, Hans-Richard (2000). Nation and Religion in the Thought of the German New Right. In: Florian Höhne u. a. (Hg.), Religion and neo-nationalism in Europe. Baden-Baden: Nomos Verlag, 115-130.

Rhein, Philipp (2022). Rechte Zeitverhältnisse. Eine soziologische Analyse von Endzeitvorstellungen im Rechtspopulismus. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Schilk, Felix (2023). Die Erzählgemeinschaft der Neuen Rechten. Bielefeld: Transcript.

Sellner, Martin (2016/[4]2022). Der Große Austausch in Deutschland und Österreich: Theorie und Praxis. In: Martin Lichtmesz (Hg.), Revolte gegen den Großen Austausch. Schnellroda: Antaios.

Seubert, Harald (2018). Der konservative Protestantismus und seine Stellung innerhalb der heutigen evangelischen Kirche. In: Felix Dirsch u.a. (Hg.), Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken. Graz: Ares Verlag, 52–74.

Seubert, Harald (2014). Einfach Christ sein das Original und seine Fälschungen. Wesel: Media Kern.

Seubert, Harald (2017). Irrtümer in der Gemeinde Gottes. Wie der Zeitgeist den evangelischen Glauben verfremdet. Gräfelfing: Resch-Verlag.

Slenczka, Notger (2002). Vortrag ‚Institut für Staatspolitik' 2002, abrufbar unter https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/stellen/st/vortrag-institut-fuer-staatspolitik-2002 [5.11.2025].

Sommerfeld, Caroline (2018). ‚Gegen Allahu akbar hilft nur Deus vult!'. Christentum und identitäre Bewegung. In: Felix Dirsch u. a. (Hg.): Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken. Graz: Ares Verlag, 190–203.

Spaemann, Robert (1989). Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart: Klett-Cotta.

Späth, Andreas, Spreng, Manfred & Seubert, Harald (Hg.) (2014/[7]2015). Vergewaltigung der menschlichen Identität. Über die Irrtümer der Gender-Ideologie, Ansbach: Verlag Logos Editions.

Stern, Fritz (2018). Kulturpessimismus als politische Gefahr: eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta.

Strube, Sonja Angelika (2021). Fundamentalistische Strömungen im katholischen Glaubensspektrum und Autoritarismus als eine Wurzel fundamentalistischer Religiosität. In: Jennifer Wasmuth (Hg.), Fundamentalismus als ökumenische Herausforderung, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Strube, Sonja Angelika (2024). Rechte Versuchung. Bekenntnisfall für das Christentum, Freiburg: Herder.

Waldstein, Edmund (2017). A integralist Manifesto. In: First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life, 276, 1–5.

Wawerka, Thomas (2019). Biblisch-theologische Grundlegung I: Nächstenliebe und Barmherzigkeit. In: Felix Dirsch u.a. (Hg.): Nation, Europa, Christenheit. Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus. Graz: Ares Verlag, 31-48.

Wawerka, Thomas (2018). Christ sein und rechts sein. Versuch einer biblisch-theologischen Grundlegung. In: Felix Dirsch u.a. (Hrsg.): Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken. Graz: Ares Verlag, 173–190.

Weimer, Wolfram (2021). Sehnsucht nach Gott. Warum die Rückkehr der Religion gut für unsere Gesellschaft ist. Paderborn: Bonifatius.

Weiß, Volker (2025). Das Deutsche Demokratische Reich. Wie die extreme Rechte Geschichte und Demokratie zerstört. Stuttgart: Klett-Cotta.

Weiß, Volker (2017). Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Stuttgart: Klett-Cotta.

Weißmann, Karlheinz (2011). Deutschtum und Christentum. In: Sezession, 44, 34–39.

Weißmann, Karlheinz (2013). Gegenaufklärung. Gedankensplitter - Notate - Sentenzen. Berlin: Junge Freiheit Edition.

Weißmann, Karlheinz (2016). Gegenaufklärung 2. Gedankensplitter – Notate – Sentenzen. Berlin: Junge Freiheit Edition.

Weißmann, Karlheinz (2004). Kritik der Menschenrechte. In: Sezession, 6, 48–49.

Weißmann, Karlheinz: Islam als politisches Modell. In: Sezession, 9, 40, 10–13.

Wengeler, Martin (2007). Topos und Diskurs – Möglichkeiten und Grenzen der topologischen Analyse gesellschaftlicher Debatten. In: Ingo H. Warnke (Hg.), Diskurslinguistik nach Foucault. Bd. 25. Berlin: De Gruyter, 165–186.

Yendell, Alexander & Sammet, Kornelia (2021). Religion und Rechtsextremismus. In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 5, 2, 411–414.

Dr. Matthis Glatzel
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Theologie
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Fürstengraben 6
07743 Jena
matthis.glatzel(at)uni-jena(dot)de
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8070-7211

Katharina Karl

Empowerment als Theorie- und Praxiskonzept der Pastoraltheologie

Abstract

Potenzial und Tauglichkeit des Empowerment-Begriffs für pastoraltheologische Theorie und Praxis zu erschließen, ist Absicht des folgenden Beitrags. Dazu wird zunächst in die Genese des Konzepts in den Sozialwissenschaften eingeführt. Die Schlüsselbegriffe der Taufberufung bzw. des gemeinsamen Priestertums und der Ermächtigung zu leben, bieten erste Zugänge zur Verortung von Empowerment im pastoraltheologischen Diskurs. Aus ihnen ergibt sich eine Diskussion um die individuelle Verengung und systemische Zielrichtung, in der eine besondere Problematik in Bezug auf Machtasymmetrien aufscheint. Daraus soll die Bedeutung des Paradigmas geschärft und methodologische Schlussfolgerungen gezogen werden.

The aim of the following article is to explore the potential and suitability of the concept of empowerment for pastoral theological theory and practice. To this end, it begins with an introduction to the genesis of the concept in the social sciences. The key concepts of baptismal vocation, the common priesthood and empowerment for life offer initial approaches to situating empowerment in pastoral theological discourse, giving rise to a discussion of individual narrowing and systemic orientation, in which a particular problem arises in relation to power asymmetries. This should serve to sharpen the significance of the paradigm and draw methodological conclusions.

1. Einleitung: Annäherung an den Empowerment-Begriff

Ziel dieses Beitrags ist die Überprüfung der Tragfähigkeit des Begriffs Empowerment als ein Leitkonzept der Pastoraltheologie. Was bringt dieses Konzept pastoraltheologischer Reflexion? Der Beitrag verdankt sich einer Diskussion im Forschungsworkshop zur Tragfähigkeit, den Stärken und Grenzen des Konzepts sowie seiner pastoraltheologischen Relevanz oder Verortung im deutschsprachigen Raum im Rahmen des Kongresses der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie „Behind the Scenes“ im September 2025 in Frankfurt am Main. An dieser Stelle sei der Gruppe der Kolleginnen und Kollegen ein Dank ausgesprochen für ihre konstruktiven und weiterführenden Nachfragen, Impulse und Anregungen.

Zur Genese des Konzepts von Empowerment finden sich Ausführungen bei Calvés (vgl. Calvés 2009) und Bröckling (vgl. Bröckling 2003), die eine vielseitige und differenzierte Verbreitung und Rezeption in verschiedenen Disziplinen aufzeigen. Eine grundlegende und sehr einfache Definition legt der Sozialpsychologe Julian Rappaport vor, wenn er als Ziel von Empowerment festhält: „to expand opportunities for people to determine their own lives“ (Rappaport 1985, 269). Hier wird die Nähe zum Agency-Begriff deutlich,

DOI: 10.17879/zpth-2025-9310

ebenso wie die subjektbezogene Perspektive der betroffenen Personen, die die Bedeutung dieses Zuwachses an Möglichkeiten der Selbstbestimmung selbst festlegen und inhaltlich füllen. Zugleich umfasst die Verwendung des Begriffs verschiedene Ebenen: „als normative Richtschnur, Handlungskonzept und analytische Kategorie“ (Bröckling 2003, 233). Nach Bröckling besitzt das Dispositiv von Empowerment in seiner Vieldeutigkeit eine fraglose Plausibilität (vgl. Bröckling 2003, 324), die auch problematische Anteile enthält. In seiner interdisziplinären Abhandlung versucht er, diese aus unterschiedlichen Perspektiven her aufzugreifen, etwa der Anthropologie, Technologie etc. Es fällt auf, dass in Bröcklings Beitrag der Blick aus Perspektive der (praktischen) Theologie in der Wahrnehmung fehlt. Dies mag damit zusammenhängen, dass Empowerment einerseits erst in kürzerer Zeit in theologischen Ansätzen, im Bereich der protestantischen Praktischen Theologie bei Sabrina Müller oder mit Fokus auf der Religionspädagogik bei Georg Bucher eigens konzeptualisiert wird, andererseits für andere Disziplinen möglicherweise zu marginal bleibt. Es finden sich hier jedoch entscheidende Begründungsfiguren, die Empowerment auch als theologisches Grundkonzept konfigurieren.

2. Praktisch-theologische Grundierungen

Die entscheidenden theologischen Begründungsfiguren, die den Empowerment-Gedanken für die Pastoraltheologie erschließen, liegen in der Taufberufung zum Allgemeinen Priestertum (vgl. Müller 2019), in der katholischen Terminologie mit der entsprechenden Bedeutungsverschiebung zum Gemeinsamen Priestertum bzw. ihr vorgängig in der Berufung zum Leben (vgl. Stenger 1985).

Empowerment im Kontext der Taufberufung und der christlichen Nachfolgeidee

Sabrina Müller macht Empowerment zu einem Schlüsselkonzept der protestantischen Praktischen Theologie, wenn sie Nachfolge „als freiheitliche und lebensfördernde theologische Praxis“ (Müller 2022) bezeichnet und in der Taufberufung aller Christinnen und Christen begründet sieht. Für „eine spätmoderne Gesellschaft [sieht sie ein] christliches Empowermentkonzept, insbesondere im Horizont von religiösen Erfahrungen, theologischer Sprachfähigkeit und alltäglich gelebter Theologie“ (Müller 2022, 1) als hoch anschlussfähig an. Sie bezieht sich auf Ernst Langes religionspädagogisches Konzept einer „befreiungstheologisch inspirierten Bildung als ‚Sprachschule für die Freiheit‘ (Lange, 1992)“ (Müller 2022, 1) und leitet daraus die Bedeutung der gelebten Theologie und des gelebten Glaubens aller Getauften als konstitutiv für Kirchenbildung ab: „Es geht darum, dass Menschen alltagshermeneutisches theologisches Empowerment erfahren, um so in die Lage versetzt zu werden, ihre religiösen Erfahrungen und Überzeugungen zu deuten und sich zu mündigen Subjekten im Horizont des Allgemeinen Priestertums zu entwickeln“ (Müller 2022, 7).

Im Kontext der katholischen Pastoral und Pastoraltheologie ist Nachfolge als Empowerment bislang noch kaum erschlossen. Traditionell war Nachfolge stark mit dem Ordensleben als besondere Form der Nachfolge mit eher elitärem Charakter verknüpft (vgl. Feifel 1968, 12) und wurde erst im Zuge des II. Vatikanischen Konzils wiederentdeckt, wie etwa das Dekret zum Laienapostolat „Apostolicam actuositatem“ zeigt. Der Religionspädagoge Erich Feifel formuliert in seinem Werk „Der pädagogische Anspruch der Nachfolge Christi“ Nachfolge dagegen als „Ausdruck christlicher Existenz“ (Feifel 1968, 135), die es als ein Sich-Einbringen in die Belange der Gegenwart umzusetzen gilt (vgl. Feifel 1968, 139), und erklärt sie zur Zielbestimmung religiöser Bildung.

Die größte Rezeption erfuhr das Nachfolgeparadigma in den Bischofssynoden und der durch befreiungstheologische Theologien geprägten Pastoral in Lateinamerika, so beispielsweise auf der Versammlung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín 1968. In Europa bleibt die Verwendung auf pastorale Konzepte geistlicher Bewegungen beschränkt, die teils in einer gewissen Analogie zu freikirchlichen Ekklesiologien und in Abgrenzung zu einem als träge empfundenen, volkskirchlich geprägten Gemeindeverständnis die Idee einer engeren Nachfolge im Jüngerschaftsbegriff aufgreifen. Auch hier spielt das Thema von Empowerment eine Rolle als Befähigung zur Jesusbeziehung und zum christlichen Leben als aktiver Teil einer religiösen Gruppe. Der bei Sabrina Müller fokussierte, freiheitliche Vollzug des gelebten Glaubens des religiösen Subjekts sowie die bereits bei Erich Feifel adressierte Prozesshaftigkeit der Glaubensbildung dürften dabei unterschiedlich stark ausgeprägt, aber vergleichsweise weniger zentral sein.

Ermächtigt zum Leben

Ulrich Feeser-Lichterfeld verdanke ich die Erinnerung, dass die Grundfigur der Ermächtigung durch den Pastoralpsychologen Hermann Stenger bereits vor längerer Zeit etabliert und in den Diskurs eingebracht wurde, obgleich sie bislang noch nicht im Empowerment-Diskurs aufgegriffen wurde. Auch wenn Ermächtigung im deutschen Sprachgebrauch durch Anklänge an die Semantik der NS-Diktatur belastet ist und dies kritisch mitgedacht werden muss, ist er bei Hermann Stenger im Sinne der Ermächtigung zum Leben positiv konnotiert und für seine Berufungstheologie grundlegend. Nach Stenger geht die Tatsache, dass jeder Mensch zum Leben ermächtigt ist, jeder Zuschreibung und Handlung voraus. Stenger legt den Akzent der Glaubens- und Lebensbegleitung auf die Emanzipation der Subjekte, wenn er sagt: „Der heutige Menschen will glauben dürfen – er will nicht glauben müssen“ (Stenger 1988, 85). Dies ließe sich dahingehend erweitern, dass auch Zweifeln und Nicht-Glauben Optionen weltanschaulicher Freiheit darstellen und alle Menschen im Sinne von Gaudium et spes 3 zum Leben ermächtigt sind und dies biografisch entdecken sowie durch konkrete Teilhabe umsetzen können.

3. Empowerment als Schlüsselbegriff in pastoraltheologischen Forschungs- und Praxiskontexten zwischen individuellem und systemischem Anspruch

Der Empowermentbegriff speist eine Perspektive in den pastoraltheologischen Diskurs ein, der wiederum neue Fragestellungen eröffnet und Methodiken ausprägt. Er vermag „für die Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Handlungsperspektiven neue und hilfreiche Einsichten ebenso versprechen, wie sie neue Fragen und Problemstellungen generieren“ (Bucher 2020, 298).

Der auf die Erhebung von Empowerment angelegte Forschungsblick lässt sich etwa auf pastoraltheologische Themen anlegen, die Fragen von Beteiligung, Subjektwerdung und Prozesse der Selbstermächtigung inhaltlich aufgreifen sowie methodisch bearbeiten.

Was Georg Bucher für die Geschichte der Religionspädagogik festhält, ist gut auf die weitere praktische Theologie übertragbar: Auch ihre Geschichte „wäre zu erzählen als diejenige von Er- und Entmächtigungserfahrungen, von Disziplinierung und Befreiung, von Unterwerfung und Aufbegehren, von Verhaltenssteuerung und Zurichtung, von Aktivierung und Subjektivierung. Damit ist in *methodischer* Hinsicht im Besonderen das Foucaultsche Theorietableau aufgerufen“ (Bucher 2020, 294). Die Frage „Wer empowert wen?“ fordert eine kritische Reflexion bestehender Machtverhältnisse ein. Im Rückgriff auf bisherige Empowermentdiskurse bietet es sich an, Macht als soziale Ressource zu verstehen, die ungleich verteilt ist und deren Verteilung immer wieder ausgehandelt wird (vgl. Bröckling 2003, 327).

Positiv gewendet verfolgt Empowerment die Steigerung von Möglichkeiten gesellschaftlicher Teilhabe. Diese Zielbestimmung wird im Empowermentdiskurs explizit oder implizit vorausgesetzt bzw. formuliert, wie in den Ansätzen des Black-Power-Movements, der Frauenrechtsbewegung und in deren sozialpsychologischer Rezeption oder auch im pädagogischen Ansatz von Paulo Freire deutlich wird (vgl. Calvés 2009; Bröckling 2003). Auch ich habe in einer empirisch-biografischen Studie zum Empowerment von Frauen aus Basisgemeinden in Argentinien und Chile im Rekurs auf systematische Überlegungen von Margit Eckholt (vgl. Eckholt 2009) dieses Postulat aufgegriffen (vgl. Karl 2024). Doch ist der Schritt vom persönlichen Empowerment zur Agency wirklich so einfach? Wenn Menschen ihre Möglichkeiten erweitern, bedarf es konkreter Räume und Maßnahmen, damit diese um- und eingesetzt werden können. Die Gefahr besteht, die Empowerment-Idee auf das Individuum zu verengen, dem damit die Verantwortung für die eigene Entwicklung und Transformationsmöglichkeiten zugeschrieben wird. Dies liegt in einer zweiten Ursprungslinie des Empowerment-Konzepts begründet, „die sich mit Vorstellungen vom menschlichen Subjekt als Unternehmer in eigener Sache in einem vor allem ökonomischen Logiken folgenden Gesellschaftsmodell verbinden“ lässt (Bucher 2024, 4).

Dabei bleiben Fragen nach einer realen, nicht idealistischen Machtverteilung, nach einem potenziellen Machtvakuum und im Grunde nach der Verantwortung einer Gemeinschaft für das Emowerment ihrer Mitglieder offen. Obwohl Empowerment verstanden als Förderung von Ressourcen nicht nur individuelle, sondern auch soziale Veränderung anzielt (vgl. Bucher 2024, 3), wird diese systemische Komponente noch zu wenig diskutiert. „Empowerment zielt erst in zweiter Linie auf eine andere Machtverteilung, in erster Linie aber darauf, die lähmenden Ohnmachtsgefühle zu überwinden. Im Vordergrund steht nicht die Lösung von Problemen, sondern die Förderung der Problemlösungskompetenz“ (Bröckling 2003, 328). Ein machtsensibler Zugang zur Empowermenttheorie, der zugleich eine systemische Perspektive einnimmt, ist daher zentral. Er lenkt den Blick sowohl auf die Desiderate und Fallstricke einer Verengung auf den individuellen Fokus als auch auf die Gefahr, die Missbrauchsanfälligkeit von Empowerment-Prozessen auszublenden.

Was bedeutet dies für eine theologische Rezeption von Empowerment? Geht man davon aus, dass Theologien vulnerant sein können (vgl. Leimgruber 2025), d. h., dass sie das Potenzial in sich tragen, gefährlich zu sein und Menschen zu schaden, anstatt ihnen dienlich zu sein, ist gerade auch der Begriff des Empowerments kritisch zu beleuchten. Zu hinterfragen wäre, inwiefern etwa durch eine starke Akzentuierung auf der Begleitung und Assistenz, paternalistische Verhaltensmuster reproduziert werden. Auch in einer Theologie des Allgemeinen Priestertums steht, so das Ergebnis einer Studie von Birgit Klostermeier, der Priester im Fokus (Klostermeier 2011, 215–2016) als der, der das Empowerment ermöglicht, sodass die theologische Grundfigur der Beteiligung aller Getauften aus dem Blick gerät. Eine weitere Gefahr liegt darin, dass Empowerment in Kontexten von Seelsorge und geistlicher Begleitung auch als Grooming-Strategie dienen kann, durch die Vertrauen aufgebaut und Übergriffe physischer, psychischer oder geistlicher Art angebahnt werden. Denn Missbrauchstäter*innen versprechen, ihre Opfer zu „empowern“, etwa, wenn er/sie Trost schenkt oder Privilegien anbietet, wie Barbara Haslbeck in ihrer Studie zu Missbrauch an Ordensfrauen darstellt (vgl. Haslbeck 2025, 81–84).

4. Konkretionen in der Forschung

In welchen pastoraltheologischen Forschungskontexten ließe sich das Konzept von Empowerment und seine pastorale Bedeutung erheben und diskutieren? Hier böten sozialdiakonischen Projekte, homiletische Fragestellungen oder die aktuell noch sehr unscharfe Konturierung einer synodalen Theologie vielfach Anschlussmöglichkeiten. Im Folgenden wird das Feld der Gemeindetheologie aus der Perspektive pastoraltheologischer Diversitätsforschung mit dem Fokus auf theologischer Teilhabeorientierung exemplarisch skizziert. Hintergrund ist, dass Empowerment im aktuellen Ehrenamts-

diskurs zwar ein vielzitiertes Schlagwort ist, der Zusammenhang zwischen beiden Konzepten jedoch bislang nicht theoriebasiert erschlossen wurde.

Empowerment scheint als Lösungsmöglichkeit per se, um Laien in die Mitwirkung an der Pastoral einzubinden. Empowerment, gut theologisch begründet im gemeinsamen Priestertum, wird gebraucht im Sinne einer konkreten Befähigung, also der Ausbildung von Kompetenzen der Ehrenamtlichen. Dies stellt ein notwendiges Unterfangen dar. Es zeigt sich eine Weitung, gerade im Hinblick auf die vorher angedeutete Verengung von Diskursen auf Kleriker oder auch Hauptamtliche. Kritisch zu beleuchten wäre in diesem Zusammenhang jedoch, inwieweit dadurch andere wesentliche Probleme und ungelöste Konflikte um kirchliche Teilhabe, etwa die um die Frauenordination, verschoben oder ausgeblendet werden. Folgt man dem Gedanken, dass Kirche *Nachfolge von Gleichen bzw. Gleichberechtigten* bedeutet, welche die Gleichwertigkeit in Vielfalt ins Zentrum stellt (vgl. Schüssler Fiorenza 1993, 70), wäre der Empowermentgedanke weiterzuführen und zu fragen, wie etwa auch Systeme und Institutionen befähigt werden können, diesem Nachfolgegedanken nicht nur ideell, sondern realiter gerecht zu werden.

Das Anliegen, eine teilhabeorientierte Diversitätsforschung im Empowermentdiskurs zu berücksichtigen, ist unbedingt aufzugreifen, um diesen klarer zu profilieren und ausweiten zu können. Dies wäre für einige Felder gewinnbringend, in denen der Empowermentbegriff pastoraltheologisch Verwendung findet. Im Kontext deutscher Pastoral wären dies etwa eine Evaluation oder Diskursanalyse des Synodalen Wegs und die sich ihm anschließenden Prozesse oder konkrete Praxisfelder der Sozialpastoral, in denen Ungleichheiten sozialer, kultureller und struktureller Art entgegengewirkt werden soll. Ein Exkursionsort auf dem Kongress in Frankfurt 2025 war die Casa Antonio. Erst im Gespräch mit Akteur*innen und Beteiligten lassen sich Erkenntnisse gewinnen, wie Empowerment konturiert werden kann und welche Faktoren und Dynamiken dem gegenüber- oder entgegenstehen.

Im Hinblick auf die Methodik bieten sich praxistheoretische Ansätze an. Ein Impuls, den ich Veronika Gräwe verdanke, ist, Empowerment als Forschungspraxis über den Zugang der Narrative Agency (vgl. van Laer & Orazi 2023) zu erschließen. Der narrative Zugang spielte eine Rolle nicht nur in dem Sinne, dass das Erzählen selbst ein Akt der Selbstermächtigung darstelt (vgl. Erzählen als Widerstand). Im Erzählen gewinnt und realisiert eine Person ihre narrative Agency, die als „ability to control the development of the story characters and plot, with lasting changes to the narrative world“(van Laer & Orazi 2023, 1) definiert werden kann. Körperlichkeit und Raum bilden zwei entscheidende Konstitutiva für das Konzept der narrativen Agency (vgl. Laer & Orazi 2023, 8–11) und bilden Kategorien in einem Forschungsdesign, das mit diesem Ansatz arbeitet und sich möglicherweise gut mit dem Ansatz von Julian Rappaport (vgl. Rappaport 2010) ins Gespräch bringen lassen. In einem zweiten Schritt wäre auch das Feld der systemischen und gesellschaftlichen Wirkmechanismen zu betrachten, in denen sich die narrative

Agency entfaltet. Dies ist allerdings erst noch zu leisten. Der vorliegende Beitrag sollte einen Blick hinter die Kulissen einer Forschungsarbeit eröffnen, die noch auf dem Weg ist, und daher bislang nur einen Zwischenstand wiedergeben kann. Eine weitere Auseinandersetzung mit den Diskursen des Empowerments ist lohnend, da sie für die praktischen Theologie auf verschiedenen Feldern erkenntnisleitend sein kann – gerade in Bezug auf aktuelle Problemfelder wie das der Synodalität.

Literatur

Bröckling, Ulrich (2003). You Are Not Responsible for Being Down, But You Are Responsible for Getting Up. Über Empowerment. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 31, 323–344.

Bucher, Georg (2020) 3. Religionspädagogik und ‚empowerment'. Perspektiven für die religionspädagogische Forschung aus dem interdisziplinären Gespräch. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 72, 287–298.

Calvès, Anne-Emmanuèle (2009). Empowerment: The History of a Key Concept in Contemporary Development Discourse. In: Revue Tiers Monde 200,735–749.

Eckholt, Margit (2009). Citizenship, Sakramentalität der Kirche und empowerment. Eine dogmatisch-theologische und ekklesiologische Annäherung an den Begriff der „citizenship". In: Virginia R. Azcuy & Margit Eckholt (Hg.), Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft. Münster: Lit, 11–40.

Haslbeck, Barbara (2025). Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen im deutschsprachigen Raum. Ein unterschätztes Phänomen und seine systemischen Bedingungen. Freiburg i.Br.: Herder.

Karl, Katharina (2024). Wie konfiguriert sich die Performanz des Christlichen? Empirische Einblicke in Erfahrungen kirchlicher Teilhabe von jungen Frauen Argentinien. In: Dies., Martin Kirschner & Joost van Loon (Hg.), Performing Christianities. Differenzfähigkeit des Christlichen in planetarem Kontext. Baden-Baden: Nomos, 417–429.

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

Klostermeier, Birgit (2011). Das unternehmerische Selbst der Kirche. Eine Diskursanalyse (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 10 = Practical theology in the discourse of the humanities), Berlin: De Gruyter.

Leimgruber, Ute (2025). Warum sich Theologie nicht vom Thema Missbrauch dispensieren kann. Eine Typologie vulneranter Theologien im Kontext kirchlicher Missbrauchsmuster. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 45 (2), 33–50.

Müller, Sabrina (2019). Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments (Theologische Studien NF 14), Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Müller, Sabrina (2018). Discipleship – Eine kirchentheoretische Grundfigur in der Spannung von Bekenntnisorientierung und Deutungsoffenheit. In: Praktische Theologie 53 (1), 34–37.

Rappaport, Julian (1985). Ein Plädoyer für die Widersprüchlichkeit: Ein politisches Konzept des 'empowerment' anstelle präventiver Ansätze, VPP 17, 157–278.

Rappaport, Julian (2010). Searching for OZ: Empowerment, Crossing Boundaries, and Telling Our Story. In: Mark S. Aber, Empowering setting and voices for social change, Oxford: Oxford University Press, 232–237.

Schüßler Fiorenza, Elisabeth (1993). Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklēsia-Logy of Liberation, New York: Crossroad.

Stenger, Herrmann (1988). Eignung für Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg i.Br.: Herder Verlag.

van Laer, Tom & Orazi, Davide (2023). Narrative Agency. Journal of the Association for Consumer Research, 9 (1), abrufbar unter http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4199845 [17.12.2025].

Prof. Dr. Katharina Karl
Professur für Pastoraltheologie
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Ostenstr. 28a
D-85072 Eichstätt
katharina.karl(at)ku(dot)de
https://www.ku.de/thf/fachgebiete/thf/fachgebiete/pastoraltheologie/mitarbeitende/prof-dr-katharina-karl
ORCID: https://orcid.org/0009-0008-8840-9439

Ludger Verst

Wie ist es, ein religiöser Mensch zu sein? Kurze Einführung in tiefentheologische Phänomenologie

Abstract

Der Beitrag entfaltet eine tiefentheologische Phänomenologie des Religiösen als eines Gewahrwerdens transzendenter Präsenz. Im Anschluss an die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz wird religiöses Erleben in seinem Ursprung als Widerfahrnis verstanden, in dem Leiblichkeit und Bewusstsein miteinander in Berührung kommen. Am Gleichnis vom barmherzigen Samariter wird solches Berührt- und Betroffensein veranschaulicht als eine Haltung der Compassion. Tiefentheologie beschreibt Haltungen dieser Art als Präsenzphänomene des Transzendenten. C. G. Jungs Konzept der Individuation liefert dazu einen entsprechenden Bezugsrahmen: Prozesse der Selbst-Gewahrwerdung geschehen im Spannungsfeld von Bewusstem und Unbewusstem als Umgang mit dem, was ruft und sich zugleich entzieht. In praktischer Konsequenz zielt Tiefentheologie auf eine literarische Tiefenhermeneutik (Alfred Lorenzer), deren präsentative Sprache Resonanzräume eröffnet, in denen Unsagbares wie Verdrängtes Gestalt gewinnen können.

The article develops a depth-theological phenomenology of religion as an awareness of transcendent presence. In dialogue with Hermann Schmitz's New Phenomenology, religious experience is conceived in its origin as "Widerfahrnis", where felt embodiment and consciousness touch. In the parable of the Good Samaritan, embodied affectedness becomes tangible as an attitude of compassion. Depth Theology describes such attitudes as phenomena of the transcendent. C. G. Jung's concept of individuation offers an interpretive frame of reference in the process of self-awareness between the conscious and the unconscious — an encounter with what calls and, at the same time, withdraws. — In practical consequence, Depth Theology aims at a literary Depth Hermeneutics (Alfred Lorenzer), whose presentational language opens resonant spaces where the unsayable and the repressed can take form together.

Religion hat und hatte immer schon mit Gefühlen, mit dem Erleben und der Bewältigung machtvoller Gefühle zu tun. Mit jenem *Fascinosum et tremendum* (Rudolf Otto), das selbst dem aufgeklärten, dem „religiös Unmusikalischen" heute noch Momente des Staunens und Innehaltens abgewinnt.

In den eingeübten Abläufen unseres funktionalen Denkens jedoch gelten weithin andere Gesetze. Man betrachtet die Welt im *Modus der Distanzierung*, im Modus strenger Objektivität. Sie ist die Voraussetzung von Wissenschaftlichkeit. Menschliche Wirklichkeit ist jedoch weitaus umfangreicher als das, was einer rein objektivierenden Erkenntniseinstellung zugänglich ist. Leben und Lebensführung gehen über Denken, Messen und Bewerten hinaus.

DOI: 10.17879/zpth-2025-9311

Es ist der sogenannten *Neuen Phänomenologie* von Hermann Schmitz (1928–2021) zu verdanken, eine wissenschaftliche Sprache über das Begriffsgefüge der tradierten Pole „subjektiv“ und „objektiv“ hinaus entwickelt zu haben. Sie ist auf ein Denken hin ausgerichtet, das nicht im üblichen Koordinatensystem einer öffentlichen und objektiv erkennbaren Außenwelt und einer versteckten inneren Welt von subjektiver Bedeutung unterzubringen ist (Schmitz 1969 und Schmitz [4]2014). Die Tatsache, dass wir uns aufgrund unserer Leiblichkeit nie restlos in Objektives verwandeln können, unterstreicht einerseits den nie ganz einzulösenden objektiven Weltbezug, andererseits aber auch die unauflösbare *leibliche Weltverbundenheit* des Menschen. Für Schmitz ist der Leib nicht mit dem sichtbaren und tastbaren Körper identisch; er spricht vom „spürbaren Leib als dem Inbegriff […] leiblicher Regungen wie z. B. Angst, Schmerz, Wollust, Hunger, Durst, Ekel, Frische, Müdigkeit, Ergriffenheit von Gefühlen“ (Schmitz [4]2014, 34f.), was also der Mensch von sich spüren kann, ohne sich der fünf Sinne und der ihnen entspringenden Vorstellungen vom eigenen Körper zu bedienen. „Leiblich ist, was jemand in der Gegend (nicht immer in den Grenzen) seines Körpers von sich selbst, als zu sich selbst gehörig, spüren kann“ (Schmitz [4]2014, 35).

Als grundlegendes Muster beschreibt Schmitz den Antagonismus von „Engung“ und „Weitung“. Beide seien Urphänomene der Leiblichkeit. Mithilfe dieser beiden Grundtypen lasse sich die Vielfalt leiblicher Regungen rekonstruieren. Schmitz verfolgt das Ziel, geschichtlich geprägte Verkünstelungen abzubauen und den Menschen ihr wirkliches Leben wieder begreiflich zu machen (vgl. Schmitz [4]2014, 7). Statt den Körper immer mehr zu instrumentalisieren, gehe es darum, mit dem Bewusstsein in den Leib hinabzusteigen, an die Stelle prominenter Sichtbarkeit des Körpers den Vollzug des Lebens selbst treten zu lassen (vgl. auch Fuchs 2023). Das Erleben ist es, das uns, indem wir betroffen werden, unserer Lebendigkeit versichert. Im Erleben solchen Betroffenseins erleben wir uns selbst, werden wir uns unserer Existenz bewusst.

Berührbarkeit

Dieses Bewusstsein ist nicht nur geistig. Es ist leiblich grundiert. Menschen erfahren sich nicht losgelöst von ihrem Leib, sondern in ihm und durch ihn. Alles, was uns wirklich betrifft, berührt in Empfindungen, Regungen, Spannungen, in Freude und Schmerz. Berührbarkeit ist darum keine Idee, sondern eine leibliche Grundbefindlichkeit. Sie zeigt sich dort, wo das Leben uns trifft – wo etwas an uns herantritt, das uns bewegt, *bevor wir es verstehen*. Der Leib ist der Ort dieser Erfahrung: Er spürt, was uns begegnet, noch ehe es in Worte gefasst werden kann.

Diese Beobachtung führt uns zu einer grundlegenden Einsicht tiefentheologischen Denkens. Religiöses Erleben beginnt dort, wo Menschen in ihrer Berührbarkeit betroffen werden. Wo sich etwas ereignet, das sie leiblich beansprucht. Tiefentheologie versteht

diesen Moment als *Widerfahrnis*, das sich im leiblichen Spüren vollzieht. In solcher Erfahrung begegnen Menschen einer Dimension, die sie über sich hinausführt, ohne sie zu ent-wirklichen. Der Leib wird zum Resonanzraum, in dem sich das Leben als Anruf und Antwort vollzieht.

Ich möchte dies an einem biblischen Beispiel, am Gleichnis vom *„barmherzigen Samariter“* veranschaulichen (Lk 10,25–37). Hier verdichtet sich, was tiefentheologisch als religiöse Grundgeste beschrieben werden kann: als ein inneres Ergriffenwerden, das sich zu tätiger Hinwendung wandelt.

Vor dem Samariter kommen zwei andere des Weges: ein Priester und ein Levit. Beide sehen den Verwundeten und gehen vorüber. Sie halten jedenfalls Abstand. Ihr Blick bleibt äußerlich, gefasst im Modus der Distanzierung, der zuvor schon ihren Alltag beherrscht. Vielleicht folgen sie einem Reinheitsgebot, vielleicht auch nur der inneren Regel, sich nicht einlassen zu müssen. In jedem Fall vermeiden sie das Berührtwerden. Ihr Sehen bleibt ohne Nähe, ihr Vorübergehen ohne Anteil. Tempel und Kult scheinen nicht die Orte von Hinwendung und Zuneigung zu sein. So ganz anders der Mensch aus Samarien. Der Text hebt den Moment der Begegnung mit dem Überfallenen und Misshandelten einzigartig hervor: ἐσπλαγχνίσθη – *„es ging ihm durch und durch“* heißt es in Vers 33. Im Neuen Testament gibt es dieses Wort ein einziges Mal: an *dieser* Stelle. Wörtlich bedeutet σπλαγχνίζομαι: „aus den Eingeweiden heraus berührt werden“.

Damit ist keine moralische Regung gemeint, sondern ein leibliches Widerfahrnis im Sinne einer affektiven Erschütterung, die Menschen in Gänze trifft. Sie entzieht sich der Kontrolle des Bewusstseins. Aus der „Engung“ der Erschütterung entsteht eine „Weitung“: Der Leib gewinnt wieder Beweglichkeit und Richtung. Weitung meint keinen innerpsychischen Vorgang, sondern ein leibliches, pathisches Geschehen, in dem die bedrängende Atmosphäre in eine weite, atmende Präsenz übergeht, aus der heraus Beziehung und Zuwendung möglich werden. Hier treffen sich Phänomenologie und Theologie. Denn im Vollzug dieser Weitung zeigt sich, was tiefentheologisch als Bewegung der *Compassion* verstanden werden kann: Menschen antworten auf das, was sie betrifft, indem sie mitvollziehen, was dem Anderen widerfahren ist. Das Widerfahrene wird zur Form tätiger Mitmenschlichkeit. Der Samariter tritt heran, verbindet die Wunden, hebt den Verwundeten auf sein Tier und bringt ihn in eine Herberge.

Die *Haltung* der Compassion ist Antwort auf ein leiblich erfahrenes Betroffensein. In der Weitung, dass Berührbarkeit sich nicht in sich selbst erschöpft, sondern fortsetzt als Teilhabe an einem gemeinsamen, je größeren Leben, wird das religiöse Moment sichtbar: Hermann Steinkamp versteht die Samariter-Erzählung

> „als eine „unüberbietbare theologische und christlich-spirituelle Deutung von Compassion […]. Diese mögliche Deutung (für den Glaubenden) schließt jedoch eine existentiell dichte Erfahrung des gleichen Phänomens durch andere, durch Nicht-Glaubende keineswegs aus! Man kann die Samaritererzählung (über die

Grenzen der Religionen hinweg) als existentiell-spirituelle Sinn-Deutung von Erfahrungen/Widerfahrnissen interpretieren, die sich in Zusammenhängen gelebter Compassion ereignen!“ (Steinkamp 2008, 33–35).

Dass die tägliche Wirklichkeit des Lebens eine Menschen bedrängende, ihrem Handeln und auch Denken zuvorkommende, ihnen solchermaßen widerfahrende Wirklichkeit ist, gehört zu den Grunderfahrungen menschlichen Lebens. Tiefentheologie richtet ihren Blick weniger auf die Reflexion oder Bewältigungspraxis von Kontingenz als auf deren Widerfahrnischarakter selbst, steht doch im Fokus unserer Frage *„Wie ist es, ein religiöser Mensch zu sein?“* gerade die existenzielle Erlebnistiefe von Widerfahrnissen für die Ermöglichung und Begründung religiöser Erfahrung überhaupt.

Der Widerfahrnis-Aspekt ist für die tiefentheologische Argumentation zentral. Widerfahrnisse sind Ereignisse, die überraschend und unvorhersehbar hereinbrechen, deren Folgewirkungen einschneidend und lebensverändernd sind. Tiefentheologie betrachtet Widerfahrnisse, wie sie im Schicksal des unter die Räuber Gefallenen *und* in der Zuwendung des Samariters zum Ausdruck kommen, von ihrer Ereignisseite her als Phänomene kolossaler Unvorhersehbarkeit. Sie konfrontieren Menschen mit ihrem Involviertsein in Unverfügbares.

Widerfahrenes unterbricht.[1] Es geht durch mich hindurch. Es ist ein Erfahren, das nicht begrifflich festzumachen ist. „Religiosität“ wurzelt in einer Widerfahrenem gegenüber eigenen Haltung des Betroffenseins. Eine bestimmte Haltung drückt sich in einem je individuellen Modus der Weltbegegnung und des Weltverstehens aus. „Religion“ ist ein Wirklichkeitsspeicher solchen Weltverstehens. Sie will Menschen in „einer Gott los gewordenen Welt“ (Höhn 2025, 5) mit sich selbst konfrontieren, ohne für sie daraus zwingend eine Gottesfrage abzuleiten.

Koordinaten einer Theologie der Tiefe

In Anlehnung an die Phänomenologie von Hermann Schmitz und den postmetaphysischen Theologieentwurf von Hartmut von Sass (Sass 2019 und 2022) vertrete ich einen modalen, nicht-substanziellen Religionsbegriff:

– *Religion* ist eine Weise der Erkenntnis („Perspektive“), die lebensbedeutsamen Ereignissen – existenziellen Herausforderungen, Krisen, Lebenswendepunkten – entspringt, deren individuelle, gruppenbezogene und kollektive Wirklichkeit sie reflektiert. Ihre Reflexionsergebnisse begründen keine neue Metaphysik; sie bilden die Grundlagen einer

1 „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“, so lautet die vielzitierte Formel von Johann Baptist Metz (Metz [5]1992, 166).

 DOI: 10.17879/zpth-2025-9311

Transzendenzkonzeption[2], die ich Tiefentheologie nenne. Transzendenzkonzepte bestimmen mit darüber, in welcher Struktur Wirklichkeit wahrgenommen und verstanden wird.

– *Religiosität* bezeichnet eine bestimmte Haltung oder Einstellung, sich mit sich selbst, mit anderen und mit der Welt ins Verhältnis zu setzen, kein selbstmächtiges Vermögen, eher resonierende Konsequenz. Sie ist eine je individuelle Konsequenz aus unwillkürlichen Erfahrungen affektiven Betroffenseins. Im Schmitz'schen Gefühls- und Atmosphärenbegriff sehe ich einen überzeugenden Link, sich an das Phänomen unwillkürlicher Lebenserfahrungen heranzutasten, d. h., an das, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben (vgl. Schmitz [4]2014, 7). „Der Zustand, der durch ein Widerfahrnis hervorgerufen wird, lässt sich vom Inhalt der Erfahrung, die wir dabei machen, nicht trennen" (Hühn 2004, Sp. 678). Unwillkürliche Lebenserfahrungen bilden die erste und letzte Instanz für die Begründung religiöser Aussagen.[3]

– Ein *religiöser Mensch* versteht unwillkürliche Erfahrungen affektiven Betroffenseins als Einbrüche von „Sinn" – und zwar in beide Richtungen: Bisherige Sinnkonstrukte »brechen ein"; sie verlieren an Plausibilität und Bedeutung. Und: Überraschend kommen neue Sinnhorizonte in den Blick. Ein religiöser Mensch entdeckt in ihnen einen Sinnanspruch, ein Angesprochen-Sein, das er auf „Gott" oder „Göttliches" bezieht. Einem Sinnanspruch zu folgen, bedeutet tiefentheologisch: „glauben". Glauben ist die umfassende Kommunikation von Erfahrungen unbedingten Betroffenseins durch „Gott" oder „»Göttliches". Es ist eine bestimmte Weise, sein Leben zu führen (vgl. Verst 2025, 214–230).

Im Sinne einer Phänomenologie der Leiblichkeit bindet Tiefentheologie das Göttliche in seiner Wurzel an leiblich fühlbare Atmosphären. „*Göttlich* ist für jemand die Autorität eines Gefühls, die für ihn unbedingten Ernst hat" (Schmitz [4]2014, 97). Damit allerdings entfällt *Göttliches an sich*. Tiefentheologie betreibt Dekonstruktion des Metaphysischen und zieht daraus die Konsequenzen für ihre postmetaphysische Gottesrede. Worauf es ihr ankommt, ist eine methodologische Besinnung auf die Möglichkeit eines Überstiegs über Erscheinendes hinaus – eines Überstiegs, der nicht zu neuer metaphysischer oder kultureller Deutungshoheit führt, sondern innerhalb des phänomenologi-

2 Transzendenz ist, was die unmittelbare Evidenz lebensweltlicher Erfahrung übersteigt. Erfahrungstranszendenzen lassen sich in „kleine", „mittlere" und „große" Transzendenzen gliedern. Vgl. dazu Luckmann [3]1996, 77–86; Luckmann 2002, 140–143.

3 Christoph Theobald (2018) versteht Erfahrungsmomente solcher Art als *disclosure situations*, als einzigartige Ereignisse von Begegnung und Beziehung im Hier und Jetzt, in denen ein fundamentaler, sich nicht von vornherein religiös verstehender elementarer Lebensglaube geweckt oder entdeckt bzw. entfaltet werde: „Ich vertraue mich (credo) – in meiner Verwundbarkeit – dem Rätsel/Geheimnis meiner/unserer Existenz in der Welt an, in der Hoffnung darauf, mit diesem Vertrauen nicht zum Verlierer zu werden" (83).

schen Untersuchungsbereichs bleibt. Überschussphänomene solcher Art sind Steigerungsformen, in denen das, was sich zeigt, über sich selbst hinausweist: „Als Unendliches, Unmögliches, Unsichtbares oder Unvergessliches sprengen sie den Rahmen der Erfahrung“ (Waldenfels 2012, 2), bestätigen sie den höchst eigentümlichen Transzendenzdrang des Menschen. Überschussphänomene verlangen nach indirekten Beschreibungen, die aufzeigen, was sich dem direkten Zugriff entzieht: eine *Phänomenologie des Unsichtbaren* (Bernet & Kapust 2009), die zeigt, *dass* und *wie* etwas mehr und anders ist, als es ist, ohne in einem Jenseits des ganz anderen zu entschwinden. So verstanden markiert Tiefentheologie – mit Bernhard Waldenfels – „einen Spalt, eine Kluft“. Sie überquert Schwellen des Fremden, ohne sie zu überwinden (Waldenfels 2012, 12).

Transzendenz(en)

Transzendenz ist nicht zwingend schon Religion (vgl. Knoblauch 2009, 69). Es kann zwischen primärer, präverbaler Transzendenzerfahrung und deren nachfolgender, expliziter Interpretation und Symbolisierung unterschieden werden. Transzendenz bezeichnet einen letzthin unabschließbaren Horizont menschlicher Achtsamkeit auf das, was auf unverfügbare Weise als Sinn- oder Ganzheitserfahrung zuteilwird, sodass Menschen in ihrem Welt-, Sozial- und Selbstbezug mehr und mehr sich selbst gewahr werden. Den Prozess solchen Gewahrwerdens nennt die Psychologie Carl Gustav Jungs *Individuation*; sie meint damit einen je individuellen, lebenslangen Weg menschlicher Entwicklung und Reifung. C. G. Jung (u. a. GW 7, ^{3}2011) setzt sich ausführlich mit „religiöser Erfahrung“ auseinander, die für ihn ein psychisches Phänomen ist.[4] Seine Psychologie ist ein groß angelegter Versuch der Integration von Religiosität und Psychologie, von Transzendenzerfahrung und seelischer Entwicklung eines Menschen.

Mit dem Individuationskonzept der Analytischen Psychologie C. G. Jungs liegt den Humanwissenschaften und so auch der Theologie ein integratives Grundkonzept vor, das das Anliegen des Austausches und der *Verbindung von Bewusstem und Unbewusstem,* von Religiosität und individueller Lebenssituation ins Zentrum stellt (vgl. Vogel 2017 und Verst 2019). Von alters her ist es eine der elementaren Funktionen von Religion, grundlegende Erfahrungen der Menschheit nicht verloren gehen zu lassen, sondern ihnen in variantenreichen Wiederholungen Ausdruck zu verleihen, etwa in den Überlieferungen heiliger Schriften, die uns die archetypischen Bilder der Menschheit als Schätze bewahren. Dies kennzeichnet die Art und Weise, wie Jung sich mit mythologischen Stoffen, mit Träumen, mit Märchen, Sagen und Legenden und in der Folge eben

4 Unter dem Begriff der Psyche versteht Jung die Gesamtheit aller psychischen Vorgänge, der bewussten wie unbewussten. „Gott hat nie anders zum Menschen gesprochen als in der Seele, und die Seele versteht es, und wir erfahren es als etwas Seelisches.“ (Jung 1972/73, 132).

auch mit Religion beschäftigt. Hier sehe ich eine wichtige *Verbindung zwischen Analytischer Psychologie und Theologie*. Wie sonst sollten Menschen in eine existenzielle Gleichzeitigkeit mit religiösen Texten gelangen, wenn deren Bildsprache nicht (mehr) in ihrer symbolhaften Dimension erfasst werden kann? Symbole sind im Verständnis Jungs verbilderte Signale emotionaler Energien, spontane Schöpfungen aus den Tiefen des Unbewussten. Das prinzipiell unanschauliche Transzendente wird im Symbol sinnfällig gestaltet und dadurch allererst »lesbar«.

Eine Theologie der Tiefe möchte die sich hier andeutenden Herausforderungen konzeptionell in den Blick nehmen. Das hat mit der Vermutung zu tun, dass Göttliches sich als eine subjektiv bedeutsame Größe atmosphärisch spüren und als eigenleibliches Erleben auch beschreiben lässt. Die Aufgabe von Theolog*innen wäre es daher, Religion sinnlich erfahrbar, das bedeutet, lesbar, hör- und sichtbar zu machen. Diese Vermittlungsarbeit hat den Charakter einer *Präsentation*: Ich zeige jemandem etwas und ich kann das nur tun, indem ich im Zeigen mich selbst zeige. Das gilt erst recht bei Dingen, die das Leben als Ganzes betreffen. Ich zeige dir etwas, wozu ich selbst eine lebendige Beziehung habe. Als Kommunikator gehöre ich mit in den Vermittlungsprozess. Ich bin nicht nur geschickter Arrangeur oder neutraler Informationslieferant, nicht nur Moderatorin oder Expertin, sondern über dies hinaus auch selbst religiöses Zeichen, ohne das es gar keine Botschaft geben könnte. Ich zeige euch das, was mich beeindruckt. Davon will ich erzählen. Im Grunde steht am Anfang jeder Kommunikation ein bewegender *Eindruck*, der einen authentischen *Ausdruck* sucht und dadurch Adressat*innen sinnlich anspricht.

Zeitgenössische Seelsorge müsste daher verstärkt *pastorale Ästhetik* sein, die den gegenwärtigen Ausdrucksphänomenen gegenüber aufgeschlossen ist. Tiefentheologie versteht sich in dieser Hinsicht als *theopoetische Lesehilfe*. Sie sieht die Nähe religiöser Sprache zur Poesie als Chance der Theologie, ihre rationalisierende Verstandeseinseitigkeit aufzugeben „zugunsten einer traumnahen, dichterischen Sprache, die all die Erfahrungen aufgreift, die in unserer Zeit eher in den Gesprächsräumen der Psychoanalyse als in den Kathedralen der bestehenden Religionsform ermöglicht und zugelassen werden“ (Drewermann ^{2}1992, 76).

Theopoetik

Wo sich religiöse Rede der poetischen annähert, öffnet sie sich dem, was sich dem Bewusstsein entzieht. Sie gewinnt Zugang zu einer Erfahrungsdimension, in der Sprache nicht erklärt, sondern berührt. Alfred Lorenzer (1986) hat diese Dynamik im Rahmen seiner *tiefenhermeneutischen Kulturanalyse* als Interaktion zwischen Text und Lesendem beschrieben, als Geschehen, in dem das Unsagbare in symbolischer Form zu sprechen beginnt. Im Zentrum steht also nicht der Text als solcher, sondern das, was er in Lesenden auslöst, wie er affektive Resonanzen weckt, die sich der bewussten Kontrolle

entziehen und dadurch neue Bedeutungsfelder eröffnen. In solchen Interaktionen werde der *latente Sinn eines Textes* erfahrbar. Literatur wirke, weil sie in einer präsentativen Sprache spreche – einer Sprache, die Bilder, Atmosphären und Emotionen hervorrufe, statt rational zu erklären. Diese Symbolsprache erreiche Schichten des Erlebens, die sich der diskursiven Rede entzögen. Sie rufe unbewusste Wünsche, Ängste und Fantasien auf, die sonst sprachlos blieben.

> „Die Sprache eines literarischen Textes, einer Erzählung oder eines Gedichtes, die Sprache von Märchen und Mythen ist nicht rational und klar erläuternd. Sie ist poetisch und malerisch, sie ist bildhaft und metaphernreich, sie ist sinnlich und atmosphärisch. Aufgrund dieser präsentativen Qualität der Sprache entfalten literarische Texte eine besondere Wirkung in der Leser_in. Eine präsentative Sprache führt dazu, dass sie leichter Gefühle und Bilder zu den Figuren und Handlungen des Textes entwickelt. Daher sind Leseerlebnisse mitunter tief berührend: Wer einen literarischen Text liest, freut und verliebt sich vielleicht, leidet oder bricht in Tränen aus oder bekommt Angst. Das aber bedeutet, dass die Subjektivität der Leser_in – ihre Wünsche, ihre Gefühle, ihre Einbildungskraft –, die Textwirkung mitproduziert“ (König, Lohl & Winter 2020, 110).

Literatur öffnet Resonanzräume, in denen gesellschaftlich verdrängte oder beschämte Interaktionsformen sinnlich erfahrbar werden. Das Unbewusste erscheint hier nicht als individuelles Inneres, sondern als gesellschaftlich produzierter Bereich des Verdrängten, derjenigen Wirklichkeitsbereiche also, die die Sprache der Normen vornehmlich ausschließt. Tiefentheologisch formuliert: Das, was schwer oder kaum sagbar ist und deshalb oft fehlt, kann ins öffentliche Leben *hineinwirken*, wenn poetische Texte „dem Unbewussten einen unübersehbaren Platz im öffentlichen Raum schaffen“ (Lorenzer 1986, 25). Lorenzers tiefenhermeneutischer Grundgedanke korrespondiert mit unserem Blick auf die Compassions-Geschichte in Lukas 10. Auch dort wird zunächst sichtbar, wie gesellschaftliche und kultische Normen – Reinheitsgebot, Selbstschutz, Distanz – zu Formen der Verdrängung werden: Der Priester und der Levit halten sich an Gebote und gehen vorüber. Der Samariter dagegen durchbricht das kulturell und religiös Eingeschriebene, indem er seinem (Mit-)Gefühl Raum gibt. Was in den anderen unterdrückt bleibt, tritt in ihm leiblich hervor. Der Samariter handelt, weil ihn etwas (be-) trifft, das er nicht abwehren will.

„Das Unsagbare muß in eine Mitteilungsform eingebunden werden, die stummgewordene oder unerlöste Empfindungen spürbar macht“, indem sie das vom allgemeinen Bewusstsein Verworfene und Ausgeschlossene atmosphärisch zur Wirkung bringt — durch Zeichen, Gesten, An- oder Zumutungen, „an denen sich die Imagination der anderen entzünden kann“ (Lorenzer 1986, 25). In dieser Perspektive würden poetische Texte zu *„Sozialisationsagenturen“* (König, Lohl & Winter 2020, 115), die Subjekte noch einmal und möglicherweise anders in Bewegung setzen: Sie könnten Unbewusstes wei-

terhin festigen oder aber Entwicklungen und Wandlungen anstoßen durch neue Formen des Fühlens und Denkens. Lorenzer begreift *Poesie als politische Praxis*, die das Unsagbare, das die Gesellschaft selbst unterdrückt, zur Sprache bringt. Indem Dichter*innen dem Unbewussten Gestalt gäben, machten sie es kollektiv verhandelbar.

Gerade dies gilt in besonderer Weise auch für biblische Texte. Ihr latenter Sinn erschließt sich im Widerhall von Wörtern, Bildern und Anmutungen. Das Entscheidende erschöpft sich nicht im manifesten Sinn, also in dem, was ein Text lehrt (»Sei barmherzig wie der Samariter!«), sondern dass der Text an jener affektiven Schwelle zu *sprechen* beginnt. Der latente Sinn biblischer Texte liegt in ihrer Fähigkeit, überraschende Gesten menschlicher wie göttlicher Zuwendung zu inszenieren, innere Bewegungen, in denen Beziehungen spürbar Gestalt gewinnen: im Sich-Niederbeugen und Bergen, im Beherbergen und Nachsorgen. In solchen Haltungen verkörpert sich, was Klaas Huizing die „uncoole Gestik des Christentums“ (2002, 60) nennt. Christliche Wahrheit als eine bestimmte Weise des In-der-Welt-Seins – sie ereignet sich im *Ergehen*, in der Mitteilungsform verkörperter Atmosphären. Sie denkt Gott als *Présence*, als gegenwärtige Wirklichkeit, die sich als Atmosphäre, als Aura mitteilt, wie Maurice Zundel betont: Ein religiöser Mensch wird von der Ausstrahlung göttlicher Gegenwart ergriffen. „In dieser Ergriffenheit kommt der Mensch in seinem Innersten jenem Geheimnis auf die Spur, worauf es letztlich ankommt: Liebe“ (Bachmann 2025, 4).

Literaturverzeichnis

Bachmann, Claude (2025). Ich glaube nicht an Gott, ich lebe ihn. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 25.7.2025, abrufbar unter https://www.feinschwarz.net/ich-glaube-nicht-an-gott-ich-lebe-ihn/ [1.11.2025]

Bernet, Rudolf & Kapust, Antje (Hg.) (2009). Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. München: Fink.

Drewermann, Eugen (1992/[2]1992). Das Matthäusevangelium. Bilder der Erfüllung, Bd. 1. Olten: Walter.

Fuchs, Thomas (2023). Der Leib vollzieht das Leben. Online abrufbar: dasgoetheanum.com/der-leib-vollzieht-das-leben/ [31.10.2025].

Höhn, Hans-Joachim (2024). Radikale Säkularität. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 5.10.2024, abrufbar unter: https://www.feinschwarz.net/radikale-saekularitaet/ [2.11.2025].

Hühn, Helmut (2004). Art. Widerfahrnis. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer & Gottfried Gabriel, (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12. Basel: Schwabe, Sp. 678.

Huizing, Klaas (2002). Zur „uncoolen“ Gestik des Christentums. Religiöse Kulturvermittlung im Film. In: Die politische Meinung, 1/2002, 51–60.

Huizing, Klaas (2022). Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Knoblauch, Hubert (2009). Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M: Campus.

König, Hans-Dieter, König, Julia, Lohl, Jan & Winter, Sebastian (2020). Alfred Lorenzer zur Einführung. Psychoanalyse, Sozialisationstheorie und Tiefenhermeneutik. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich.

Jung, Carl Gustav (1971/[4]1983). Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Gesammelte Werke, 11. Olten: Walter.

Jung, Carl Gustav (1972/73) Briefe, Bd I: 1906–1945. Hg. v. Aniela Jaffé in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler. Olten: Walter.

Jung, Carl Gustav (1995/[3]2011). Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. In: Ders.: Zwei Schriften über Analytische Psychologie. Gesammelte Werke, 7. Ostfildern: Patmos.

Lorenzer, Alfred (1981). Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. EuropäischeVerlagsanstalt.

Lorenzer, Alfred (1986). Tiefenhermeneutische Kulturanalyse. In: Alfred Lorenzer & Hans-Dieter König (Hg.): Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur. Frankfurt a. M.: Fischer.

Luckmann Thomas ([3]1996). Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luckmann Thomas (2002). Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religion, in: Ders. (Hg.), Wissen und Gesellschaft, Ausgewählte Aufsätze 1981–2002 (Bd. 1). Konstanz: UVK, 140–143.

Metz, Johann Baptist ([5]1992). Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Grünewald.

Sass, Hartmut von (Hg.) (2019). Perspektivismus. Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik. Hamburg: Meiner.

Sass, Hartmut von (2022). Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay. Berlin: Matthes & Seitz.

Schmitz, Hermann (1969). System der Philosophie, Bd. III/2: Der Gefühlsraum. Bonn: Bouvier.

Schmitz, Hermann (1998). Der Leib, der Raum und die Gefühle. Ostfildern: Edition Tertium.

Schmitz, Hermann (2011): Der Leib, Berlin: De Gruyter.

Schmitz, Hermann (2009/[4]2014). Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, Freiburg i.Br.: Alber.

Schmitz, Hermann (2016): Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz, Freiburg i. Br.: Alber.

Steinkamp, Hermann (2008). Compassion als diakonische Basiskompetenz. In: Volker Herrmann (Hg.). Diakonische Bildung. Arbeitspapiere aus der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt Nr. 10, 25–36.

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

Verst, Ludger (2019). Individuation und Botschaft. Impulse der Psychologie C. G. Jungs für eine Theologie der Tiefe. In: Wege zum Menschen, 3, 196–207.

Verst, Ludger (2025). Tiefentheologie. Von einem Gott, der ‚zu Grunde' geht. Texte zu Religion und Psychologie. Mit einem Vorwort von Klaus Kießling. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Vogel, Ralf T. (2017). Individuation und Wandlung. Der „Werdensprozess der Seele“ in der Analytischen Psychologie C. G. Jungs. Stuttgart: Kohlhammer 2017.

Waldenfels, Bernhard (2012). Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung. Berlin: Suhrkamp.

Ludger Verst
Katholischer Theologe, Berater (GwG) und Publizist
INTERFAITH — Praxis für Kommunikation, Beratung und Seelsorge
Rheingoldstraße 3
D-65203 Wiesbaden
verst(at)t-online(dot)de
https://verstblog.wordpress.com

Jan Loffeld

Praktisch-theologische Perspektiven im Lichte der 6. KMU
Was sich aus der bisherigen Rezeption einer empirischen Studie für die Pastoraltheologie lernen lässt

Abstract

Die 2023 veröffentlichte 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU 6) der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wurde erstmals unter Beteiligung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) durchgeführt. Sie erfuhr im gesamten deutschen Sprachraum eine weitaus höhere Rezeption als viele Kirchenstudien zuvor. Der vorliegende Beitrag sucht nach Gründen hierfür und argumentiert, dass mit der KMU 6 die gegenwärtig im kirchlichen Alltag durchgängig erfahrbare Disruption des Glaubens und des kirchlichen Lebens erstmals einen wissenschaftlich-empirischen Ausdruck erhielt. Mithilfe von vergleichbaren aktuellen Daten und zusätzlichen Analysen aus den USA möchte dieser Artikel einige Herausforderungen, wie sie sich für die Pastoraltheologie als akademischer Disziplin stellen könnten, zur Diskussion stellen.

The 6th Church Membership Survey (KMU 6) of the Protestant Church in Germany (EKD), published in 2023, was conducted for the first time with the participation of the German Bishops' Conference. It was received far more widely throughout the German-speaking world than many previous church studies. The present article searches for reasons for this and argues that with KMU 6 the disruption of faith and church life that can currently be experienced throughout everyday was given a scientific-empirical expression for the first time. With the help of comparable current data and additional analyses from the USA, this article would like to put up for discussion some challenges that could arise for pastoral theology as an academic discipline.

Manch ein Beitrag kann interessante wissenschaftsbiografische Erinnerungen hervorrufen:[1] Anlässlich der Einladung zu dieser Keynote musste daran denken, wie ich vor 18 Jahren als junger Kaplan und gerade begonnener Promovend zum ersten Mal auf einem solchen Kongress in Schwerte zu Gast war; offenbar braucht es auch in der Pastoraltheologie das Volllalter von 18 Jahren, um zu einem Keynote Speaker zu reifen. Damals entspann sich eine Kontroverse um das Erbe der Gemeindetheologie, im Nachhinein würde ich sagen, ein klassischer Generationenkonflikt, den ich aber seinerzeit noch nicht richtig verstand (der Diskurs findet sich dokumentiert in: PThI 28 Nr. 1 [2008], Plurale Wirklichkeit Gemeinde). Ob es im Anschluss an diese Ausführungen auch eine Kontroverse gibt, kann ich nicht versprechen. Aber gerade die Jüngeren unter uns möchte ich ermutigen: Hören Sie bitte nicht auf nachzufragen!

1 Dieser Artikel geht auf eine Keynote beim Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheolog*innen unter dem Titel „Behind the Scenes“ im September 2025 in Frankfurt, Sankt Georgen zurück. Der Vortagsstil wurde weitgehend beibehalten.

DOI: 10.17879/zpth-2025-9312

Mit dieser Keynote möchte ich vor dem Hintergrund des Kongressthemas bzw. Einführungstextes auf dem Flyer meine eigene Arbeitsstätte öffnen und Einblicke hinter Kulissen geben, wie es da heißt, *bewusst ungeschminkt, halbfertig und unperfekt, aber mit Lust auf pastoraltheologischen Austausch und neue Entdeckungen.*

Zentral soll dazu die *Rezeption der aktuellen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU 6)* sein. Wohlgemerkt: die Rezeption und Konsequenzen, die sich daraus für unser Fach, die Pastoraltheologie, ergeben könnten. Ergebnisse der Studie kann oder hat bereits jede und jeder nach eigenem Gutdünken selbst von der gut aufbereiteten Online-Präsenz der EKD bezogen (vgl. kmu.ekd.de). Lesens- und studierenswert ist auch der Ende 2024 ebenfalls *open access* erschienene Auswertungsband, der im medialen Fokus etwas untergegangen ist (vgl. Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral 2024).

1. Die KMU 6: eine Augenöffnerin zur rechten Zeit – gerade im katholischen Bereich

Die KMU 6 war in ihrer Anlage besonders. Seit 1972 wird sie als Befragung der eigenen EKD-Mitglieder durchgeführt, 1992 kamen nach der Wende die Konfessionslosen Mittel- und Ostdeutschlands hinzu und 2022 schließlich die Katholikinnen und Katholiken. Für Religionssoziolog*innen, so wurde anfangs im Beirat lobend erwähnt, waren wir Katholik*innen eine interessante neue Vergleichsgruppe. Zu diesem wissenschaftlichen Beirat gehören neben vielen evangelischen Kolleg*innen unterschiedlicher Fachrichtungen katholischerseits auch Johanna Rahner aus Tübingen im Blick auf ökumenische Fragen, Klaus Kießling aus St. Georgen mit religionspädagogischem Schwerpunkt und Tobias Kläden von der KAMP, Erfurt, an, dem u. a. eine wichtige koordinierende Rolle zukam. Ich durfte und sollte die katholische pastoraltheologische Perspektive einbringen. Mit der KMU 6 liegt damit aufgrund ihres erstmalig überkonfessionellen Designs eine repräsentative Gesamtbefragung der gesamtdeutschen Bevölkerung zu Themen von Religion und Kirche vor, die es so bislang nicht gab. Der Titel Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung ist daher im Laufe der Jahrzehnte semantisch unscharf geworden. Da die KMU aber gerade in der EKD eine richtige Marke ist, hält man offenbar an ihm fest.

Die Rezeption war schließlich immens (vgl. Loffeld 2024). Allein das sozialwissenschaftliche Institut der EKD in Hannover hat innerhalb eines Jahres 230 Veranstaltungen im evangelischen Bereich durchgeführt.[2] Das wären, wenn man es auf die während eines Kalenderjahres verfügbaren Wochenarbeitstage herunterrechnet, insgesamt pro Werktag ein bis zwei. Weil die KMU – anders als in der EKD – bisher in der Katholischen Kirche über keine Lobby verfügte, hatte ich persönlich eher damit gerechnet, dass sie

2 Diese Zahl stammt aus den Aufzeichnungen des SI der EKD, namentlich von Edgar Wunder, dem ich hiermit für die Information danke.

katholischerseits als Agenturmeldung untergehen könnte, vergleichbar etwa mit den regelmäßigen Gallup- oder Focus-Umfragen zur Bedeutung christlicher Feiertage. Allerdings: Das Gegenteil war der Fall. Zu Anfragen bei Beiratsmitgliedern, die gar nicht alle verantwortbar zu leisten waren, kamen mehr als 100 Vorträge der KAMP in Erfurt hinzu.[3] Außerdem setzten sich viele gemeindliche Gruppen und nahezu alle Diözesanleitungen sowie die DBK auf beinahe allen Funktionsebenen, samt der Vollversammlung im Frühjahr 2024, damit auseinander. Ein theologischer Studientag der DBK-Vollversammlung im Herbst 2025 sollte schließlich von der KMU 6 ausgehend Konsequenzen für das Kirchesein in einer säkularen Gesellschaft thematisieren.[4] Die bis heute erfolgende Rezeption in wissenschaftlichen Artikeln sowie das Interesse katholischer Journalist*innen waren ebenfalls so nicht ausgemacht. Vergleichbar ist all dies am ehesten mit 2005, wo man im Zusammenhang mit der Sinus-Studie von einem sogenannten Sinus-Schock sprach. Damals wurde die Milieuverengung des kirchlichen Lebens, die in den Pfarreien schon lange sichtbar war, endlich auch empirisch untermauert (vgl. Wippermann 2005). Interessant ist, dass bereits in diesem Zusammenhang die Forderung nach einer religionssoziologischen Langzeitstudie aufkam (vgl. Gabriel 2006). Pastoralstrategische oder wirklich theologische Konsequenzen allerdings: Fehlanzeige. Mehr noch: Das Milieumodell wurde später sogar durch Carsten Wippermann, einem der maßgeblichen Autoren der Studie, selbst infrage gestellt (vgl. Wippermann 2011). Ein ähnliches Schicksal war offenbar der insbesondere institutionssoziologisch angelegten Studie *Projektion 2060* von Bernd Raffelshülschen und seinem Team 2019 zur kirchlichen Mitgliederentwicklung beschieden,[5] die die Realität mittlerweile eingeholt hat (vgl. Peters & Gutmann 2019). Kirchlicherseits wiederholten sich jeweils die Reaktionen: Schock, Beteuerungen eines „Wir haben verstanden" und dann ging es weiter wie bisher. Denn noch verfügte man über ausreichende finanzielle Mittel und damit über die im Kapitalismus wichtigste Ressource. Es war daher nicht ausgemacht, dass die KMU 6 zu einer höheren Rezeption führt oder nicht ähnlich konsequenzenlos versanden würde, wie vergleichbare und zugleich im Detail sicher anders angelegte Vorgängerstudien. Und freilich ist bis heute offen, ob es wirklich Konsequenzen geben wird, die jenseits kirchenleitender Pastoralpragmatik liegen.

Bei der KMU 6 war es vielleicht weniger ein Schock, als dass sie für viele länger geahnte oder wahrzunehmende Verschiebungen endlich passendes Zahlenmaterial bot. *Meten heet weten*, sagt man in Holland: Messen heißt wissen. Die KMU 6 brachte offenbar für viele eine wohltuende Objektivität in so manche ungefähre Ahnung oder persönlich erlebte pastorale Aporie.

---

3 Für diese Zahl danke ich Tobias Kläden.

4 https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/herbst-vollversammlung-2025-pressegespraech-zum-studientag-der-vollversammlung-die-sendung-der-kirche-inmitten-einer-saekularen-gesellschaft [3.11.2025].

5 https://www.dbk.de/themen/kirche-und-geld/projektion-2060 [3.9.2025].

Wenn man allerdings dieser Beobachtung traut, dass die KMU eine besondere, gerade in der katholischen Kirche bisher so nicht dagewesene Rezeption nach sich zog, lohnt es sich, noch tiefer zu fragen, warum dies so war und welche Konsequenzen dies für unser Fach, die Pastoraltheologie haben könnte. Offenbar, und das wäre meine These, bringt die KMU 6 zur richtigen Zeit – manche nennen es den Tipping-Point des kirchlichen Lebens in Deutschland[6] – die geschehende Transformation als Disruption ins Wort und das nicht nur institutionell, sondern insbesondere ideell. Mit einem Satz: Das, wofür die Kirchen stehen, das gesellschaftliche Teilsystem Religion, löst lebensweltlich wie gesamtkulturell betrachtet immer weniger Probleme, die nicht auch andernorts hinlänglich und zuverlässig bearbeitet werden können (vgl. Ruster 2023). Da ist es auch nicht mehr beruhigend *noch – aber im Zuge jener disruptiven Prozesse – immer weniger* Geld zu haben, denn: Die Kirchen erweisen sich, individuell, kulturell wie gesellschaftlich*, als Religions*gemeinschaften immer stärker als überflüssig. Sie haben ihren *purpuse*, also ihren existenziellen Daseinszweck verloren, sind ideell ausgebrannt. Denn: Beide Kirchen in Deutschland werden gerade in jenen Bereichen stark nachgefragt, die zweifelsohne ihrem ureigenen Auftrag entsprechen, aber in anderen, noch säkulareren Ländern bereits durch bürgerschaftliches Engagement oder sozialstaatliche Initiativen ersetzt worden sind. Der Blick geht nach Skandinavien oder in die Niederlande, aber auch – und darauf wird zurückzukommen sein – in die USA. Länder, in denen solche Prozesse u. a. weiter fortgeschritten sind und die dabei laut dem aktuellen World-Happiness-Report von 2025 zu den glücklichsten und – zumindest im Fall von Skandinavien – bestfunktionierensten der Welt gehören.[7]

2. Seitenbeobachtungen aus dem Rezeptionsprozess und wieder einmal: die Frage nach dem angemessenen religionssoziologischen Paradigma

Bevor ich dieser – sicherlich für einige sehr provokativen – These folge, soll aber noch eine weitere Aufmerksamkeit aus der Rezeptionsgeschichte benannt werden. Meines Wissens ist die KMU 6 die erste empirische Studie, die auch seitens anderer theologischer Fachgruppen wirklich rezipiert und ernsthaft diskutiert worden ist. Auch dies war keineswegs ausgemacht, bestätigt allerdings den Eindruck, dass die disruptive Dynamik gegenwärtiger Entwicklungen auch vor jenen theologischen Binnensystemen oder theoriegefüllten Studierkammern nicht Halt macht, die bisher dachten, empirische Forschung vernachlässigen oder als Vorfeldarbeit zum Eigentlichen qualifizieren zu können. Auffällig hierbei: Die Rezeption und Auseinandersetzung mit dem theologisch-anthropologischen Referenzproblem, das u. a. die KMU 6 zutage gefördert hat, liegt quer zu allen theologiepolitischen Lagern. Die Frage ist hier eher, ob man empirischen

6 So der Titel der Jahrestagung der Seelsorgeamtsleitendenkonferenz im deutschen Sprachraum 2024 u. a. zur KMU 6 in Siegburg.

7 Vgl. https://www.worldhappiness.report/ed/2025/ [5.1.2026].

Daten dieselbe epistemische Dignität zuerkennen kann, wie transzendentallogisch hergeleiteten oder dogmengeschichtlich verbürgten Erkenntnissen.[8] Aber solche Perspektivendifferenzen sind praktischen Theolog*innen nicht neu (vgl. etwa Bauer & Schüßler 2015).

Und eine weitere Bemerkung möchte ich anschließen, bevor ich auf die obige These zurückkomme: Im Zuge der KMU 6 war die religionssoziologische Kontroverse um Individualisierung und Säkularisierung und die alte Frage, ob diese überhaupt eine ist, erneut getriggert worden. Sie prägte auch die Beiratsarbeit, nachdem die Ergebnisse vorlagen. Offenbar war auch das nicht neu, sondern auch hier ein über die Jahre wiederkehrendes *ceterum censeo*. Hierzu möchte ich kurz anmerken, dass bei intensiver Beobachtung der internationalen religionssoziologischen Landschaft seit mindestens zehn Jahren der deutliche Großteil der Studien – wir werden gleich eine weitere kennenlernen – in unterschiedlicher Methodik sowie bezüglich eines Religionsbegriffs, der zumindest seelsorglichen bzw. pastoralen Vollzügen zugrunde liegt und in der Selbstbeschreibung der Kirche als Sakrament im Konzil seinen ekklesiologischen Ausdruck („innigste Vereinigung mit Gott und Einheit der ganzen Menschheit"; LG 1) erhält, sehr vergleichbare Tendenzen festzustellen sind.

Jüngst veröffentlichte das Washingtoner PEW Institut allerdings eine Studie, die auf den ersten Blick das Gegenteil nahelegen könnte.[9] 28 % der *Nones* auf der ganzen Welt, heißt es dort, glaubt an Gott und 49 % an ein höheres Wesen. Wenn man diese Untersuchung jedoch intensiver studiert, wird schnell deutlich, dass auch ihre Ergebnisse zur obigen These passen. In Deutschland etwa sagen nämlich zugleich 63 % der *Nones* PEW zufolge, dass Religion *überhaupt keine* und 20 % *fast keine* Bedeutung für sie habe. Religion fehlt damit, auch wenn man sagt, man glaube, jegliche *Lebensführungsrelevanz.* Sie kommt mehrheitlich im Alltag einfach nicht mehr vor, löst keine Probleme mehr, sondern macht – etwa global – politisch eher welche. Der interessante Parallelwert aus der KMU 6 ist die Frage, wie häufig sich Menschen überhaupt noch über Religion austauschen, also wie dominant das Thema Religion eigentlich im Alltag ist. Es sind 21 %, für die Religion gar nicht, 45 %, für die sie selten und 28 %, denen Religion gelegentlich buchstäblich ein wichtiges Thema ist, wobei hier nicht allein religiöse Kommunikation gemeint ist, sondern auch das Sprechen über Religion anlässlich tagesaktueller globaler, also auch religionspolitischer Ereignisse. Zugleich wissen wir aus Langzeitstudien, dass aufgrund der geringen alltäglichen Relevanz des Gottesglaubens, dieser sich intergenerationell, also schleichend in den Glauben an eine höhere Macht transformiert, was wiederum die Vorgängerform völlig religiöser Illiteralität bzw. Indifferenz ist. Daher ist es langfristig bzw. intergenerationell wenig hilfreich, sich – gerade im Falle der Nones

8 Vgl. aktuell zur Unterscheidung von theologischen Grundoptionen einerseits und empirischer Religionsforschung andererseits die verschiedenen Beiträge in: Tück 2026.

9 Vgl. https://www.pewresearch.org/religion/2025/09/04/many-religious-nones-around-the-world-hold-spiritual-beliefs/ [9.9.2025].

– auf bereits transformierten Gestalten des Gottesglaubens ‚auszuruhen', die andernorts, wie unlängst noch etwa für die Niederlande festgestellt, schon längst vergangen und vergessen sind (vgl. Krechting, Vermeer & Limburg 2025). Offenbar gibt es in einigen europäischen Ländern ein neues Interesse innerhalb der Generation Z an den Fragen von bzw. nach Religion und Kirche. Dieses sollte jedoch, worauf unten zurückzukommen wäre, gut untersucht und in die Wahrnehmung von Langzeitstudien eingebettet werden (vgl. Polak 2025).

Und ein weiterer Einwand ist zu nennen. Wir sehen gerade aktuell in Osteuropa oder in Russland, wie die Zahl der Gläubigen wächst. Dies geht aber interessanterweise einher mit einer nationalistischen bzw. identitären Aufladung der Religion. Religion wird hier funktional dafür, etwa eine gute Russin oder ein guter Russe zu sein. Sobald jedoch solche Indienstnahme des Religiösen aus welchen Gründen auch immer ausläuft, dann hat der Glaube buchstäblich ausgedient und die Religion wird infolgedessen nicht selten durch viele eher feindselig betrachtet, wie derzeit etwa in Polen (vgl. Pollack & Rosta 2022, 297–308, bes. 301, 369–362.)

Es fehlt daher immer mehr Menschen immer weniger, wenn Gott fehlt, so hat es ebenfalls kürzlich noch das bereits erwähnte PEW Institut in Washington für globale Zusammenhänge festgestellt.[10] Intergenerationell relevant ist und bleibt, nach allem, was wir religionssoziologisch wissen, der personale Gott, der bekanntlich nicht nur der Gott Jesu Christi, sondern auch derjenige Israels ist, worauf zuletzt noch Thomas Söding innerhalb der neueren Debatte um die religiöse Indifferenz hingewiesen hat (Söding 2025). Dieser Gott ließ sich etwa im Gegensatz zu den heidnischen Gottheiten nicht verzwecken, sondern geht mit Israel eine dynamische Beziehungsgeschichte ein (vgl. Nordhofen 2018). Zielbild inmitten der Säkularität könnte daher ein *transfunktionales* Gottes- und Kirchenverständnis sein, dass sich allerdings gemeinwohlorientiert aufstellt und in diesem sich anbietenden und stellvertretenden Sinne Sakrament für die Einheit der ganzen Menschheit wie für die Vereinigung mit Gott ist (vgl. Loffeld 2025).

3. Why Religion went obsolete: Analysen aus den USA

Aber zurück zur These. Sie lautete: Weil sie das Erleben von *Überflüssigkeit der Kirchen als Religionsgemeinschaften* in Zahlen und Worte fasste, erlebte die KMU 6 eine solch breite und bisweilen unvorhergesehene Rezeption.

Zur Untermauerung möchte ich eine aktuelle Studie vorstellen, die derzeit in den USA Bekanntheit gewinnt wird und trotz aller Grenzen der interkulturellen Übertragbarkeit einen hermeneutischen Schlüssel auch für jene bei uns beobachtbaren Phänomene bieten kann.

10 https://www.pewresearch.org/short-reads/2025/09/02/how-religion-declines-around-the-world/ [3.11.2025].

Der Religionssoziologe Christian Smith, tätig in Notre Dame, stellt mit seiner in diesem Jahr erschienenen Untersuchung „Why Religion went obsolete. The Demise of Traditional Religion in America“ eben jenes Obsoletwerden der Religion in den Vordergrund seiner Beobachtungen (Smith 2025). Wohlgemerkt: ein Amerikaner. Bisher galten bekanntlich die USA aufgrund ihres Konzeptes einer *Civil Religion* (Bellah 1967) als große säkularisierungstheoretische Ausnahme. Nun scheint das Gegenteil der Fall. In diesem Kontext stellt Christian Smith fest: Religion im klassischen Sinne, also die großen Weltreligionen, wurden in den USA während der letzten 35 Jahre inner- wie außerinstitutionell immer überflüssiger. Wie gesagt, die These von oben besagt genau das auch im Hinblick auf die Resonanz der KMU 6.

Smith – und dies wäre die methodische Vorbemerkung – arbeitet mit einer Methoden-Kombination, von dem die KMU hierzulande sicher für Folgestudien lernen kann: quantitativ, qualitativ, Vergleiche und das Heranziehen weiterer Surveys bzw. kulturwissenschaftlicher Daten, außerdem mit einer Analyse etwa kirchlicher Medien über Jahrzehnte hinweg. All das kann insgesamt ein sehr zuverlässiges Bild über den Zustand der Religion und vor allem über das *Why* des Obsoletwerdens von Religion zeichnen (vgl. Smith 13–17). Denn darum geht es Smith: Um das *Why*, weniger um das *What* oder *How* – und darum, Wirkweisen multikausal und möglichst komplex zu analysieren (vgl. Smith 115).

Wenn Smith nun das *Why* des Niedergangs klassischer Religion, also der monotheistischen Weltreligionen herleitet, fällt zunächst auf, dass er diesen intergenerational beschreibt: Die Generation X, also die Nach-Boomer, waren die ersten, in denen Transzendenzbezüge unselbstverständlicher wurden. Die Millennials setzen diesen Trend fort bis hin zur Generation Z, für die der Himmel oder die Transzendenz als relevante Größe am wenigsten Bedeutung haben.

Interessant ist nun die Hermeneutik, mit der Smith seine Beschreibungen versieht. Er vergleicht – klassisch und wohltuend pragmatisch – auf sehr banale Weise die Religion mit Gebrauchsgütern des täglichen Bedarfs, die ihren Zweck verloren haben. Etwa eine CD oder aber die Western (!) in den USA. Nach einer *Booming*-Zeit sind sie heute nur noch für einige Liebhaber oder Retro-Clübchen interessant bzw. funktional.[11] Das Beispiel der CD passt dabei ideal zu den oben angeführten aktuellen Werten des PEW-Instituts: Der Glaube an Gott ist für immer mehr Amerikanerinnen und Amerikaner (und wahrscheinlich auch Deutsche) in etwa so wie die CD-Sammlung im Keller: Man hat sie noch nicht weggeschmissen, es hängen vielleicht noch einige Erinnerungen an ihr, aber für das tägliche Leben in der Gegenwart besitzt sie keinerlei bzw. eine verschwindend geringe Relevanz.

Und der wenig schmeichelhaften Vergleiche nicht genug: Im Schicksal der klassischen Religion erblickt Smith das Aussterben einer Spezies. Dies vor allem aufgrund der

11 Vgl. https://www.biola.edu/blogs/think-biblically/2025/why-religion-went-obsolete [3.11.2025].

Anpassung bzw. Funktionsübernahme durch andere Spezies im selben Ökosystem. Das Christentum war etwa mit seiner Ethik so überzeugend, dass seine Werte heute keine Alleinstellungsmerkmale mehr bieten und leichter, sprich: ohne metaphysisches Gepäck, zu haben und zu leben sind. Die Ethisierung der Religion, etwa im liberalen Protestantismus, war dabei Höhepunkt des Erfolgs wie Beginn des Niedergangs zugleich (vgl. Smith 2025, 107–113). Smith stellt dar, wie etwa religiöse Zeitungen eine Form der Überanpassung praktizierten, indem in ihnen etwa klassische religiöse Themen (ewiges Leben, Hölle, Sünde und Gnade) zugunsten von ethischen Fragen oder Fragen der Lebensgestaltung schleichend und über Jahrzehnte hintenangestellt wurden (vgl. Smith 2025, 111–113). Gleichzeitig lässt der sich seit den 1990ern ins Neoliberale kehrende Kapitalismus vor allem die Arbeit am eigenen, zeitlichen Selbst zu, was die Arbeit am ewigen Selbst freilich verdrängt (vgl. Schärtl-Trendel 2025 mit Bezug auf Smith, 391–394). Postmoderne Einflüsse lösen klassische Universalismen auf und machen jedes Leben ohnehin zum Projekt. Die christlichen Kirchen haben schließlich auf je eigene Weise Anteil am Niedergang der klassischen Religion (vgl. Smith 2025, 100–117): Wenn der liberale Mainstreamprotestantismus und seine Wertorientierungen zum kulturell akzeptierten Allgemeingut geworden sind, fehlt ihm letztlich jede Distinktionskraft. Der Katholizismus hat sich einerseits nachkonziliar gespalten und daher geschwächt – die Enzyklika *Humane vitae* von 1968 gilt hierfür als sprechendes Datum. Ein Prozess, der sich nach 2000 bis heute verschärft. Insgesamt resümiert Smith (2025, 102) für beide Denominationen allerdings: „Like mainline protestantism, American Catholizism had little capacity to comprehend and to respond effectivly to cultural shifts that were to take place in the 1990s and after.“ Mit anderen Worten: Die Kirchen waren und sind den disruptiven Prozessen, mit denen monotheistische Religionen in unseren Tagen konfrontiert sind, größtenteils ohnmächtig ausgesetzt.

Sicherlich, all diese Deutungen sind nicht neu, wenn auch in ihrer Multiperspektivität erhellend und zugleich in ihrer Tiefenschärfe originell. Sie erinnern an kontinentale dekonstruktivistische Interpretationen oder bestimmte kenotische Ansätze. Auch der Band „Der verlorene Himmel“ von Thomas Großbölting hatte vergleichbare Analysen vorgelegt (vgl. Großbölting 2013). Interessant ist aber nun Smiths Interpretation des Televangelism und der Religiösen Rechten. Besser als die Mainstreamkirchen haben sie es verstanden, auf Distinktion zu setzen, etwa im Zuge der Übernahme der christlichen Ethik durch weite Teile der Gesellschaft. Sie haben das profiliert, was mehrheitlich ins Hintertreffen geraten ist: einen eindeutigen Gottes- und Transzendenzbezug. Und im Zuge der evangelikalen Tradition seit den 1920ern waren sie schließlich auch medial viel gewandter und geschickter als die eher behäbig daherkommenden Großkirchen. Dachte die Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung, dass die evangelikale Rechte seit den 1920ern eher marginalisiert sei, kam es im Laufe der Kulturrevolutionen der 1960er und 1970er (Stichwort: Vietnamkrieg) zu neuer Sichtbarkeit und politischem Einfluss – bis heute. Ihre Arbeit setzt auf das, was vermeintlich bzw. mehrheitlich schwach ist: einen geschichtslosen Gottes- und Offenbarungsbegriff, gut verkaufbare

Botschaften sowie medial smarte Stories, die gerade die Anstößigkeit des Glaubens zu seiner Stärke erheben. Nicht zuletzt arbeiten sie mit einem antiliberalen und exklusiven Freund-Feind- und Kirche-Welt-Schema. Hinzukommt in diesem Sinne ein Erwählungsdenken auf Linie der doppelten Prädestination, das nicht nur das *Prosperity Gospel* zum normativen Maßstab erhebt, sondern auch schwierige sozialstaatliche und bisweilen imperialistische Visionen nach sich zieht.

4. Konsequenzen für eine Pastoraltheologie, die nicht obsolet ist

Was hat dies alles nun mit der KMU 6, ihrer Rezeption und schließlich unserem Fach, der Pastoraltheologie zu tun?

Sicherlich, die interkulturelle Übertragbarkeit auf unsere Kontexte ist immer begrenzt; und man wird sich gut gegen die interkontinentalen Provokationen immunisieren können, wenn man meint, dass bei uns doch alles ganz anders sei. Zugleich merken wir besorgt im politischen Bereich, wie anschlussfähig der international und insbesondere in den USA mächtige Populismus auch auf dem europäischen Kontinent und sogar wieder in Deutschland ist – und sich Hand in Hand mit der Globalisierung unter anderem digital über alle kulturellen Grenzen hinwegsetzt. Und zweifelsohne bleibt das erwähnte Konzept der *Civil Religion*, das Robert Bellah für die USA analysiert hat, ein anderes als es die verschiedenen Religionskulturen auf dem europäischen Kontinent verkörpern. Aber auch dieses hat laut Smith seine Funktion infolge der beschriebenen religiösen Entbettungsprozesse weitgehend eingebüßt (vgl. Smith 2025, 55–59).

Vor diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden vier Anregungen geben, was die Rezeption der KMU 6 und ihre Kontextualisierung mithilfe eines aktuellen, internationalen religionssoziologischen Debattenbeitrags für unser Fach, die Pastoraltheologie, bedeuten könnte:

- Zunächst lässt sich auf die obige These hin festhalten: Wenn die Erfahrung und Deutung des „Obsolet-Seins“ die breite Rezeption der KMU erklärt, dann liefert die Smith‘sche Säkularisierungshermeneutik eine auch zur KMU 6 passende Interpretation: Das Christentum ist hierzulande ebenfalls metaphysisch schwach, bezüglich seiner horizontalen Wirksamkeit jedoch noch gefragt und stark, wobei christliche Werte auch hierzulande ohne metaphysischen Ballast leichter zu haben sein scheinen. Darauf weisen aktuell die schwierigen politischen Debatten rund um Lebensanfang und -ende hin. Außerdem tut auch die katholische Kirche wenig, um ihren Humanismus tatsächlich diskrimierungsfrei zu machen und lässt damit humanistische Werte, vielleicht sogar eine Demokratie ohne Gottesbezug für viele schlichtweg attraktiver erscheinen. All das könnte dafürsprechen, dass das Obsoletwerden spezifisch christlicher Werte und letztlich der gesellschaftlichen Präsenz ähnlich wie in den USA verlaufen könnten. Nicht zuletzt bildete mit 36 % der Bevölkerung die größte Gruppe der Säkularen in der KMU 6 jene der „Säkular Geschlossenen“, die jeglicher

klassischen Religion feindselig gegenübersteht, weil sie sie für kulturell fremd, ja obsolet und als eine Ursache von Unfreiheit und Missbrauch betrachtet. Diese wachsende, junge Gruppe kann jeglichem kirchlich-gesellschaftlichen Engagement wenig Positives abgewinnen.

- Ein weiterer wichtiger Aufmerksamkeitspunkt könnte das Füllen der ‚metaphysischen Nische' auch bei uns durch rechte, evangelikale oder entsprechend katholikale Gruppen und selbsternannten Prophetinnen und Propheten sein. Zugespitzt gefragt: Überlassen wir als (Pastoral-)Theologinnen und Theologen das Feld der Verkündigung und Glaubensinformation in Zeiten einer immer mehr zunehmenden religiösen Illiteralität den deutsch- und englischsprachigen Mallons und Barrons unserer Zeit? Mit Smith und anderen Religions- und Kultursoziologien lässt sich zeigen, dass deren unterkomplexe Deutungen bzw. Antworten in ihrer Einlinigkeit einfach nicht stimmen. Wo gehen wir, gerade als Pastoraltheologinnen und -theologen mit solchen auch bei uns im deutschen Sprachraum immer dominanteren Narrativen in einen konstruktiven Dialog, wo zeigen wir Alternativen zu den allzu eindeutigen Gottes-, Glaubens-, Lebens- und Geschlechterkonzepten auf? Wahrscheinlich ist es an der Zeit, auch unsererseits über Verkündigungskonzepte nachzudenken, die dem Diskursstand einer wissenschaftlichen Theologie entsprechen und zugleich vor toxischen Theologien qualifiziert warnen können, gerade, weil sie eine Alternative für eine aktive Kommunikation des Evangeliums bereithalten bzw. anbieten. Meine Erfahrung aus den Niederlanden ist, dass es zu einem ernsthaften Problem werden kann, wenn der liberale Katholizismus intellektuell nicht mehr gesprächsfähig ist oder fast gänzlich verschwindet. Dann übernehmen andere. Können und wollen wir Theologinnen und Theologen in diesen Kontexten intellektuell redlich aufzeigen, was es bedeutet, an einen Gott zu glauben oder nicht und was den Unterschied ausmacht?
- Die breite Rezeption der KMU hat gezeigt, wie viele sich noch mitverantwortlich für die Zukunft des Christentums in unseren Breiten fühlen. Ihnen waren die Daten eine wichtige Verstehenshilfe für die vielfältigen Realitäten, die sie an diversen pastoralen Orten, aber auch im Familien- und Freundeskreis erleben: Haupt- und Ehrenamtliche, Menschen unterschiedlicher Herkunft und gesellschaftlicher Schichten, denen an der Botschaft des Evangeliums und am Glauben etwas liegt, viele, denen nicht egal ist, dass den meisten anderen Gott egal ist. Meine Frage ist: Wie begleiten und helfen wir diesen Menschen auch als Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen, diejenigen, die das Obsoletwerden nicht so einfach deutungslos und buchstäblich hilf-los hinnehmen möchten, ja bisweilen unter zu einfachen Schuldzuweisungen für den Bedeutungsverlust leiden?
- Schließlich wird der KMU 6 und anderen vergleichbaren Analysen immer wieder entgegengehalten, dass dies alles empirische Schwarzmalerei sei. Man sehe die Möglichkeiten Gottes gar nicht, wie er heute schon den Aufbruch, etwa bei

Erwachsenentaufen in Frankreich oder einem unerwarteten Anstieg der Kirchenbesucher in Großbritannien schafft. Andere Stimmen fordern etwa deutsche Bistümer auf, sich endlich konzeptionell und pastoral auf die sehr bald ins Haus stehende Trendwende in Deutschland einzustellen. Auch hier kann unser Fach für eine statistisch ausgewiesene Nüchternheit sorgen, gerade weil wir gehalten sind, solcherlei – zweifelsohne in sich sehr interessante Phänomene – methodisch geleitet zu erforschen.

Zusammenfassend gefragt: Wie begleiten wir mit unseren unterschiedlichen Expertisen das Volk Gottes als Erzählgemeinschaft des Evangeliums – und damit uns untereinander – inmitten und angesichts einer sehr wahrscheinlich historisch zu nennenden Transformation? Wenn die inklusive und gemeinwohlorientierte Ekklesiologie des Konzils unter veränderten, sprich: immer deutlicher diasporaförmigen Umständen, weitererzählt werden soll, dann meine ich, braucht es dafür auch uns Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen. Es braucht unseren analytischen Spürsinn, die Freude an Menschen und ihren wie auch immer verlaufenden Geschichten, es braucht unsere methodische Schärfe und unsere Seismographen-Funktion innerhalb des theologischen Fächerkanons, wirkliche theologische Kompetenz und nicht zuletzt eine seelsorgliche *street credibility,* schließlich eine interkulturelle und politisch-theologische Kompetenz, ad intra wie ad extra. Meine Überzeugung und Erfahrung ist: Pastoraltheologie in diesem Sinne ist keineswegs obsolet.

Literaturverzeichnis

Bellah, Robert (1967). Civil Religion in America. In: Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences 96, 1–21.

Bauer, Christian & Schüßler, Michael (2015). Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen. Ostfildern: Grünewald.

Gabriel, Karl (2006). Alles Gold was glänzt? Die Sinus-Milieu-Studie – und warum eine Langzeitstudie über die Katholische Kirche in Deutschland notwendiger denn je ist. In: LS 67, 210–215.

Großbölting, Thomas (2013). Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

Krechting, Joris, Vermeer, Paul & Limburg, Fred van (2025). God in Nederland 1966–2024, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Loffeld, Jan (2024). Das Religionslosen Paradox. Weitere Konsequenzen aus der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. In: Herder Korrespondenz 11, 29–32.

Ders., Den Himmel offen halten für andere. Kirche sein in einer Gesellschaft, die Gott vergessen hat. In: Internationale Zeitschrift Communio, 27.5.2025, abrufbar unter

https://www.herder.de/communio/theologie/kirche-sein-in-einer-gesellschaft-die-gott-vergessen-hat-den-himmel-offen-halten-fuer-andere/ [3.11.2025].

Nordhofen, Eckhard (2018/[3]2020), Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus, Freiburg i. Br.: Herder.

PThI (2008). Plurale Wirklichkeit Gemeinde, 28 (1), abrufbar unter https://www.uni-muenster.de/Ejourals/index.php/zpth/issue/view/576 [3.11.2025].

Peters, Fabian & Gutmann, David (2019). #projektion 2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn.

Polak, Regina (2025). Vom Himmel hoch? Junge Menschen und die Religion. In: Herder Korrespondenz, 11, 6.

Pollack, Detlef & Rosta, Gergely ([2]2022). Religion in der Moderne. Frankfurt a. M.: Campus.

Ruster, Thomas (2023). „Wozu noch Theologie?“ Rede und Widerrede in einer dringenden Diskussion. In: TlGl 113, 281–293.

Schärtl-Trendl, Thomas (2025). Der Preis der Politisierung. Bischof Robert Barron und der Josef Pieper Preis – ein Kommentar. In: MThZ (76), 388–394.

Smith, Christian (2025). Why Religion Went obsolete. The Demise of Traditional Faith in America. Oxford: Oxford University Press.

Söding, Thomas (2025). Wider die Sprachlosigkeit. Herausforderungen der Exegese in Zeiten der Säkularisierung, in: Communio. Internationale Katholische Zeitschrift, 24.7.2025, abrufbar unter https://www.herder.de/communio/theologie/herausforderungen-der-exegese-in-zeiten-der-saekularisierung-wider-die-sprachlosigkeit/ [3.11.2025]

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hg.) (2024). Wie hältst du’s mit der Kirche? Zur Relevanz von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft, Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Tück, Jan-Heiner (Hg.) (2026), Wiederkehr der Säkularisierung? Der Streit um die religiöse Indifferenz. Freiburg: Herder.

Wippermann, Carsten (2005). Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus Milieus 2005. Regensburg: Echter.

Wippermann, Carsten (2011). Milieus in Bewegung: Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland. Das Modell der DELTA-Milieus als Grundlage für die soziale, politische, kirchliche und kommerzielle Arbeit. Würzburg: Echter.

Prof. Dr. theol. habil. Jan Loffeld
Chair of Practical Theology
School of Catholic Theology, Tilburg University
Nieuwegracht 61
3512 Utrecht, The Netherlands
j.loffeld(at)tilburguniversity(dot)edu
https://research.tilburguniversity.edu/en/persons/jan-loffeld/

Matthias Sellmann

Gemeinwohlwirksam Kirche sein
Oder: Ein Forschungsbericht zur Neuentdeckung der notae ecclesiae als Vektoren für Wirksamkeitsplanung in der Kirchenentwicklung

Abstract

Der Beitrag setzt an bei der multiplen Vertrauenskrise gegenüber der verfassten römisch-katholischen Kirche. Studien aus Empirie und synodaler Ekklesiologie verweisen auf ein bestimmtes Kriterium für die Rückgewinnung von öffentlichem Vertrauen: die Gemeinwohlwirksamkeit der Kirche. Dieses Kriterium wird ausführlich systematisch-theologisch und kurz sozialwissenschaftlich geprüft. Das Ergebnis: Die bekannte Lehre der notae ecclesiae kann sozialontologisch neu entdeckt und pastoralplanerisch operationalisiert werden, indem man die notae als Vektoren für Gemeinwohlwirksamkeit modelliert.

The article begins with the multiple crisis of confidence in the Roman Catholic Church. Empirical studies and synodal ecclesiology point to a specific criterion for regaining public trust: the Church's effectiveness in promoting the common good. This criterion is examined in detail from a systematic theological perspective and briefly from a social science perspective. The result: the well-known doctrine of notae ecclesiae can be rediscovered in terms of social ontology and operationalised in pastoral planning by modelling the notae as vectors for effectiveness in the common good.

1. Hinführung: Der Einbruch des öffentlich zugeschriebenen Vertrauens gegenüber den Kirchen und die Konsequenzen für Kirchenentwicklung und Pastoraltheologie

Man wird schnell übereinkommen, dass bestimmte Organisationen zementartig fest an bestimmte Bedingungen gebunden sind: Malerbetriebe brauchen Farbe und Tapeten, Fußballvereine brauchen Felder und Bälle, demokratische Regierungen brauchen Regeln. Ähnlich zementartig stimmt der Satz: Religionsgemeinschaften, erst recht organisierte, brauchen Vertrauen. So wie Maler nicht ohne Farbe, Fußballerinnen nicht ohne Ball und Kabinette nicht ohne Regeln das sein können, was sie sein sollen, so können Kirchen dies nicht ohne Vertrauen.

Ja, bei Kirchen ist der Zusammenhang sogar noch fester. Schließlich treten sie nicht nur an, vorhandenes Vertrauen zu konsumieren, sondern sie wollen es selbst stiften. Christlich inspirierte Kollektive wollen um sich herum Glauben im allgemeinsten Sinne vermehren, und dafür müssen sie offensichtlich selbst glaub-würdig sein. Um im, wenn auch reflexionsbedürftigen, Bild von Religion als ‚Kitt der Gesellschaft' zu bleiben: Kirchen wollen sozialen ‚Zement' nicht nur beanspruchen, sondern selbst sein. Ihr

DOI: 10.17879/zpth-2025-9313

organischer Auftrag besteht (auch) darin, Kohäsion zu ermöglichen, Zusammenhalt, Verständigung, Ressource zu sein für ein ‚Wir-Gefühl' auf der Höhe der Zeit.

Genau dieser Zement aber bröckelt ab. Wie neueste Studien in aller Klarheit herausstellen, sind die Vertrauenswerte speziell in die katholische Kirche in Deutschland auf Tiefstniveau. Vor allem der Befund der aktuellen KMU 6 ist vieldiskutiert. Er kondensiert in alarmierenden Formulierungen wie dieser: „Die Kirche [gemeint sind hier beide großen christlichen Kirchen, M.S.] scheint jetzt an einem Kipppunkt angelangt zu sein, der schon in den nächsten Jahren in erhebliche Instabilitäten und disruptive Abbrüche hineinführen kann" (Wunder et. al. 2024, 59). Die wichtigsten analytischen Differenzierungen des Befundes sind die folgenden (vgl. ebd.).

1.1. Die Empirie der Vertrauenskrise

- Befragt wurden nicht nur Kirchenmitglieder (evangelisch und katholisch), sondern eine repräsentative Stichprobe der gesamten Wohnbevölkerung Deutschlands nach allen Regeln seriöser quantitativer Empirie.
- Das Vertrauen der Gesamtbevölkerung in Deutschland in die katholische Kirche liegt auf einer 1-7-Skala (‚überhaupt kein' bis ‚sehr großes Vertrauen') bei einem Wert von 2.3. Zum Vergleich: Der Wert für den Islam liegt bei 2.1, für Hochschulen und Universitäten bei 5.0, für evangelische Kirche bei 3.3, für Diakonie und Caritas bei 4.2.
- Zoomen wir enger auf katholische Kirchenmitglieder, wächst der Wert auf 3.3 an. Damit vertrauen sie der evangelischen Kirche mehr (3.7) als der eigenen. Umgekehrt ist der Vertrauenswert der Evangelischen in die katholische Kirche auf derselben niedrigen Studie wie zum Islam (2.4).
- Noch detaillierter zeigt sich: Selbst der Wert der kirchlich-loyalsten Mitgliedergruppe, den ‚Kirchlich-Religiösen', kommt nur auf den Wert von 4.5. Damit vertrauen die ‚Distanzierten Evangelischen' ihrer Kirche mehr (4.6) als es parallel für die katholischen Kernmitglieder gilt.
- Betrifft der Abbruch nur die Jungen? Keineswegs, es gibt nur geringe Generationseffekte: Im Altersbereich zwischen 14 und 69 Jahren zeigen sich nur geringe Schwankungen der Vertrauenszuschreibungen.
- Ist der Abbruch insofern situativ bedingt, als er eine Reaktion auf die zahlreichen Skandale rund um den vielfachen Missbrauch sexueller, finanzieller und geistlicher Macht durch Kleriker sowie seiner kirchenbehördlichen Vertuschung darstellt? Auch dies nicht. Zwar stellt die KMU-Analyse unmissverständlich fest, dass ohne die klare und transparente Behebung der strukturellen Ursachen dieses Missbrauchs und ohne die Erfüllung der zahlreichen Reformerwartungen an die Chance einer sanierten Vertrauensbeziehung nicht zu denken ist. Als Ursache für den Vertrauensschwund werden aber erheblich tiefgreifendere Faktoren ausgemacht: die

nachlassende kirchliche Religiosität und das Faktum der insgesamt sinkenden Vertrauensbereitschaft.

- Im Interesse einer möglichst scharfen Diagnose der Herausforderung ist auf zwei der soeben genannten Akzente kurz näher einzugehen: Erstens zeigt die Empirie, dass eigentlich die Reformerwartungen an einen Wandel der kirchlichen Erfahrungsgestalt eben nicht kontrovers sind. Selbst bei den Kernmitgliedern der ‚Religiösen Katholiken' erreichen Forderungen etwa nach der Erlaubnis der Heirat von Priestern, der Segnung homosexueller Partnerschaften oder der demokratischen Wahl der Führungspersonen Zustimmungswerte (‚stimme voll zu' / ‚stimme eher zu') um die 80 %! Die Kontroverse um diese Themen ist also ein Elitendiskurs im engsten inneren Zirkel. Gerade weil aber der erwartete Wandel in solchen Fragen für selbstverständlich gehalten wird, liegt hier enormes Potenzial für weitere Entfremdung: nämlich dann, wenn keine Reformen erlebbar werden. Die Einlösung der Reformerwartungen wird als Hausaufgabe angesehen, als Pflicht. Neuer Aufbau von Vertrauen setzt erst nach Ableistung dieser Pflicht an.
- Zweitens: Es ist auch empirisch festzuhalten, was sozialwissenschaftlich schon länger bekannt ist: Gerade die Kirchen sind wesentliche und nur sehr aufwändig ersetzbare Ressourcen für allgemeinen Vertrauensaufbau (Traunmüller 2018) Der Akzent ist dieser: Wo Kirchen vital und umgebungskommunikativ, wo sie resonant und nutzbar erlebt werden, da steigt nicht nur der spezifisch religiöse Ausdruck von Lebens- und Sozialvertrauen. Es steigt zugleich die allgemeine, auch nicht-religiöse Bereitschaft zum Vertrauen, also konkreter: die Disposition für basale Solidarität, für informelle Care-Beziehungen, für proaktive Vertrauensvorschüsse der Kommune gegenüber; es wächst unter anderem die Bereitschaft zum ehrenamtlichen Engagement, zur spontanen Spende oder zur Teilnahme am öffentlichen Leben.

Man braucht keine sozialwissenschaftliche Expertin zu sein, um zu erkennen: Genau diese allgemeine Disposition zu spontanem öffentlichen Organisations- und Institutionenvertrauen sind der Basis-Treibstoff für das, was wir als ‚Demokratie als Lebensform' bezeichnen. Mit ihnen wird im aktuellen Gemeinwohldiskurs jener vorpolitische Raum näher bezeichnet, der inzwischen nicht nur von kommunitaristischer, sondern auch von liberaler Seite aus als nicht substituierbare Bedingung der Möglichkeit von formaler Demokratie erkannt wird (Offe 2001, Hiebaum 2022).

1.2. Konsequenzen für Kirchenentwicklung wie für Pastoraltheologie

Für das Thema des Vertrauensabbruchs ergeben sich aus der empirischen Skizze vier bedeutende Weichenstellungen.

- Schon aus einer organisationsinternen Bestandserhaltungsreflexion heraus muss das Ziel der Rückgewinnung von Vertrauen die oberste strategische Priorität erhalten. Hierbei geht es sowohl um die einschlägige interne Rückgewinnung bei den eigenen Mitgliedern wie um die externe der allgemeinen Bürgergesellschaft. Als wichtigstes

organisationales Handlungssubjekt kommen die Bischöfe mit ihrer umfassenden Regelungs- und Boykottierungsmacht in den Blick. Gerade dass die von einer so überwältigenden Zahl an Mitgliedern geforderten Reformen so wenig in Gang kommen, muss in einer ekklesiologisch gewendeten Machttheorie nachdenklich stimmen (vgl. Henkelmann & Szymanowski 2023; Haslinger 2022). Aufschlussreich ist der Befund, dass es in den Diagnosen des Vertrauensabbruches quantitativ kaum Unterschiede zwischen kirchennaher und nicht kirchlich gebundener Bevölkerung gibt.

- Die normative Verantwortung greift aber erheblich tiefer als ‚nur' in die der Bestands-erhaltung des Eigenen. Wie gesehen, strahlen unglaubwürdig gewordene Kirchen auch stark in nicht-religiöse Bestandsbereiche des öffentlichen Lebens aus. Solange die Kirchen sich weiter als öffentlich verpflichtbare Korporationen sehen – was schon ihr Gemeinnützigkeitsanspruch verlangt, ihre Dogmatik aber ohnehin – haben sie in der Rückgewinnung eines vertrauenswürdigen Status eben auch allgemeingesellschaftlich eine zu priorisierende Aufgabe. Hier geht es um die wirksame Mitarbeit an dem Gelingen von Demokratie, Wohlfahrt, Zivilgesellschaft, Kultur in derer moralischen und (!) funktionalen Qualität.
- Beide genannten Punkte zeigen, dass sich das Bemühen um eine Rückgewinnung von öffentlichem Vertrauen nicht darin erschöpfen kann, sich nur intern-religiös zu verbessern. Diese Arbeit an der eigenen Authentizität, etwa unter den Stichworten der neu zu gewinnenden Synodalität, der Evangelisierung, der Glaubenserneuerung oder der Mission ist nicht zweitrangig und nicht dispensierbar. Auch wird ohne Arbeit an den thematischen Reformen, wie oben gesehen, keine Vertrauensoffensive greifen. Aber: Dies alles ist nur Bedingung der Möglichkeit für das Eigentliche, nämlich der Bewährung kirchlicher Tradition und Praxis im und für den öffentlichen Raum.[1]
- Genau auf diesen Schluss laufen auch die empirischen Analysen der KMU 6 zu, wenn sie ausführen (Wunder et al. 2024, 113–115): Die Zuschreibung von Vertrauen in die Kirchen setzt die Wahrnehmung ihrer sozialen, ihrer öffentlichen Relevanz voraus. Diese Relevanz ist überschreibbar mit der Formel „Investition in Vertrauen" (ebd., 115). Dieses muss bürgerlich versteh- und konkret erlebbar sein. Solche Relevanzzuschreibung wird je stärker gebildet, je mehr Kirchen nicht-hoheitliche Aufgaben übernehmen – wenn sie sich also als zivilgesellschaftliche Akteure präsentieren. Sie wird zudem gefördert, wenn man den Kirchenleitungen echte Risikobereitschaft ablesen kann. Und: Es geht um die Allianzfähigkeit mit anderen, gleichgesinnten Kräften. „Kirchliches Handeln wird vor allem dort erwartet, wo Kirchen im Spielraum freier zivilgesellschaftlicher Kräfte mitwirken (…)" (ebd.).

1 Und umgekehrt, wäre hinzuzufügen. Diese Wechselseitigkeit kirchlichen und kulturellen Lernens zum gegenseitigen Erkenntnisvorteil ist ein essenzieller dogmengeschichtlicher Fortschritt, der hier nur erinnert werden kann; vgl. ausführlich Sellmann 2012; Seewald 2025; de Candia 2025.

Als Herausforderung für zukunftsstabile Kirchenentwicklung kann daher gelten: Priorität aller Maßnahmen muss die „Investition in Vertrauen“ haben; damit muss vor allem öffentliches Vertrauen gemeint sein; dieses wird vornehmlich in der Arena der Zivilgesellschaft, des Gemeinwohls erworben; hier aber zählen nicht Absichtserklärungen, sondern wirksame, erlebbare, passgenaue und problemlösende Präsenzen und Allianzen.

Geht diese entschlossene Wendung des Dienstes an einer Qualität des Säkularen an der Sendung der Kirche vorbei? Ganz offensichtlich nicht, wenn etwa das Schlussdokument der Weltsynode zur Synodalität abschließt mit folgenden Worten: „Die Synodalität der Kirche wird so zu einer sozialen Prophetie, die neue Wege in der Politik und Wirtschaft inspiriert und mit all jenen zusammenarbeitet, die an Gemeinschaft und Frieden glauben, in einem Austausch von Gaben mit der Welt“ (Sekretariat der DBK 2024, Nr. 153).

Insofern sich Pastoraltheologie als kritisch-unterstützend zu solchen Herausforderungen von Kirchenentwicklung versteht, ergibt sich auch für sie ein ambitioniertes Arbeitsprogramm. Die Forschungsfrage lautet: Wie kann das Kriterium der ‚Gemeinwohlwirksamkeit‘ ekklesiologisch begründet, sozialwissenschaftlich präzisiert und pastoralplanerisch-operativ ausgestaltet werden, sodass Kirchen als wieder vertrauensstiftende Ressourcen erkennbar werden und selbst neues Vertrauen einwerben?[2]

Diese Forschungsfrage hat zu einer erfolgreichen Antragstellung beim Bundesministerium für Forschung, Technologie und Raumfahrt sowie zur Bildung eines interdisziplinär

2 Zu dieser Zielformulierung sind bestimmte Kontextualisierungen nötig. Aus Platzmangel kann dies nur postulatorisch erfolgen: 1. Es ist richtig, dass hier gesellschaftlich-systemstabilisierende Funktionen der Kirche im Vordergrund stehen. Die Konkretion des Kriteriums der ‚Gemeinwohlwirksamkeit‘ zeigt aber, dass gerade die prophetische, staatskritische und kontrastgesellschaftliche Präsenz von Kirchen mitgemeint sein können und zum Beispiel von verfassungsrechtlicher Seite sogar als Implikation positiver Religionsfreiheit gefordert werden (vgl. dazu einführend Sellmann 2025). 2. Der Einwand ist ebenso richtig, dass die Formulierung die vor allem von Jan Loffeld (2024, 59–90) aufgeworfene Frage nicht aufzugreifen scheint, statt auf die Krise der Kirchen prioritär auf die Krise des Gottesglaubens zu reagieren. Das „Optimierungsparadigma“ einer Verbesserung des Kirchlichen habe ausgedient. Hierzu besteht bekanntlich kontroverser Austausch (Sellmann 2024). Wichtig scheint mir das soziologische Argument, dass – in aller Kürze – Ideale (wie der Gottesglaube) ohne Trägersysteme so gut wie keine Entfaltungschancen haben – was auch die KMU 6 eindrücklich am Niedergang individueller und alternativer Religiosität aufzeigt. Pointiert gesagt: Wer sich um den Glauben an Gott besorgt, sollte auch erhebliche Energien in die Ausgestaltung eines adäquaten Trägersystems Kirche investieren. Es gibt mindestens religionssoziologisch guten Grund für die Annahme, dass der Glaube an Gott als Artikulationssprache und -stimulator menschlicher Grunderfahrungen auch in Gegenwartsgesellschaften attraktiv bleibt, wenn die ihn repräsentierende gesellschaftliche Präsenz (v. a. in Gestalt von Kirchen) dies bezeugt und passgenau dazu einlädt. 3. Es ist richtig, dass der Terminus ‚Vertrauen‘ hier als Containerbegriff fungiert. Eine gründlichere Analyse würde in Vertrauensarten differenzieren, etwa in System-, Leistungs-, Personal- und Wirkungsvertrauen. Es liegen instruktive Studien dazu vor, wie generell Organisationen verloren gegangenes Vertrauen wieder eingeworben haben – etwa Firmen nach Skandalen oder Behörden nach Reformen. All dies kann hier nicht ausgeführt werden, bietet aber reichhaltiges und sehr konkretes Lernmaterial für eine Kirche auf der Suche nach neuer positiver Reputation.

arbeitenden Teams geführt.[3] Auch die umfangreiche Förderung mag als Beleg für die oben ausgeführte Diagnose gelten, dass der nicht-kirchliche Raum durchaus bereitwillig reagiert, wenn er Kirchen- und Theologiebewegungen in Richtung zivilgesellschaftlicher Kreativität registriert.

Das Projekt ist insgesamt noch in der Startphase. Vor allem die ekklesiologischen und sozialtheoretischen Thesen benötigen den Diskurs. Um diesen zu ermöglichen, stellen die folgenden Ausführungen die ersten Ergebnisse unserer Arbeit am zap vor.

2. Zur ekklesiologischen Begründung: Die Konkretion der Sendung der Kirche in die Gemeinwohlwirksamkeit als Neuentdeckung der Lehre von den notae ecclesiae

Aus Empirie sowie Synodalem Weg der Weltkirche wurde der Bedarf abgeleitet, dass die Sendung der Kirche über das Kriterium der Gemeinwohlwirksamkeit präzisiert werden kann. Die ekklesiologische Prüfung dieses Sachverhalts führt zu der alten Orthodoxie der notae ecclesiae (2.1). Diese sind kurz dogmatisch zu erinnern (2.2) und theologiegeschichtlich einzuordnen (2.3), bevor wir den aktuellen Diskurs sichten (2.4). Als Ergebnis wird der Blick frei auf die Vierermatrix der notae, die, so die These, als Vektoren für Gemeinwohlwirksamkeit und dementsprechende Kirchenentwicklung fungieren können (2.5).[4]

2.1 ‚Öffentliche Sichtbarkeit' als Leistungsdimension der notae-Lehre

Das Fachwort der ‚Gemeinwohlwirksamkeit' sucht man im ekklesiologischen Diskurs über die Sendung der Kirche vergebens. Gleichzeitig ist der Terminus der ‚Sendung' sowohl sachlich wie terminologisch zu breit, um aus ihm nachvollziehbare kirchenentwicklerische Entscheidungen zu begründen.

Es braucht also hermeneutische Brückenangebote. Solche liegen vor, wenn die Nachfrage den Sendungsdiskurs auf die Dimension der ‚Sichtbarkeit nach außen' verengt. Um diese geht es ja wohl, wenn man gemeinwohlwirksam auftreten will. Durchmustern wir die ekklesiologische Tradition, stoßen wir auf diesem Weg auf die sogenannten ‚Kennzeichen der Kirche', die notae ecclesiae. Diese gehören zum ältesten Traditionsbestandteil der kirchlichen Rede von sich selbst; denn sie werden als Teil des Großen Credo auf dem Konzil von Konstantinopel (381 n. Chr.) kanonisiert. Gemäß der trinitarischen Logik des Bekenntnisses taucht der einschlägige Passus im Zusammenhang des

3 Vgl. www.validierungsfoerderung.de/foerderung/vip-kompakt; www.validierungsfoerderung.de/validierungsprojekte/wivigem [9.10.25].

4 Ein Hinweis in eigener Sache: Alle Kapitel des Aufsatzes tauchen ausführlich in einem laufenden Buchprojekt wieder auf, das kommendes Jahr erscheinen soll. Die hier notwendige Kürze der Argumentation kann im Horizont der dortigen Passagen hoffentlich kompensiert werden.

Heiligen Geistes auf und lautet: „Ich glaube an Gott (…). Und die eine heilige, katholische und apostolische Kirche“ (DS 150; vgl. Hauschild & Drecoll 2023, 102–150).

Die konzilsgeschichtliche Kontextualisierung ist durchaus komplex; man trifft hier die junge Kirche an auf ihrem Wege zur Staatsreligion. Darum impliziert ihr Bekenntnis auch eine Verständigung nach außen. Über die notae will das Lehramt einen Prüfmaßstab erarbeiten, der die Passung jeder Kirchengestalt zur eigenen Ursprungslogik nach innen wie nach außen aufschlüsselt. Zu betonen ist: Wir sind hier kirchengeschichtlich an einem Dokument angelangt, das noch vor jeder Spaltung datiert und das bis heute zu so gut wie jedem Selbstverständnis einer christlichen Kirche gehört.

2.2 Kurze Hinweise zur Dogmatik der notae-Lehre

So feierlich die vier ‚Kennzeichen‘ im Großen Credo daherkommen, so sehr sind sie doch affin für Missverständnisse und politische Instrumentalisierungen. Das betrifft schon die Übersetzung: Spricht man (eher pragmatisch) von ‚Kennzeichen‘ oder (eher normativ) von ‚Wesenseigenschaften‘ der Kirche? Der einschlägige ekklesiologische Diskurs hat einen doch weitgehenden Konsens über folgende acht Einordnungen erbracht (vgl. Congar 1972; Pesch 2010): (1) Die Theologie muss nicht von notae sprechen, es gibt auch andere Termini wie ‚qualitas‘ oder ‚conditiones‘ – notae hat sich aber durchgesetzt. (2) Die Viererzahl ist kontingent, zwischenzeitlich kursierten Modelle von bis zu 100 notae. (3) Die vier Adjektive sind zueinander integral, nicht additiv und auch nicht gereiht; (4) sie bilden untereinander keine Prioritäten; (5) sie sind nicht zueinander deduzierbar. (6) Das Viererschema ist vornehmlich auf die sichtbare Gestalt der ‚realitas complexa‘ (LG 8) der Kirche gemünzt, steht aber dezidiert und letztlich unter eschatologischem Horizont. (7) Ganz wichtig: Das ‚katholisch‘ ist nicht synonym zu ‚römisch-katholisch‘. Und (8): Das Schema ist veränderbar, interpretierbar.

2.3 Kurze Hinweise zur Theologiegeschichte der notae-Lehre

Es ist nicht übertrieben, die Geschichte rund um die Interpretation der notae als Spaltungsgeschichte des verfassten Christentums zu erzählen. Schon kurz nach der staatsreligiösen Transformation des Christentums erkannte man das apologetische Potenzial der notae-Lehre und nutzte die vier ‚Kennzeichen‘ als vor allem amtstheologisch begründete Prüfkriterien der Abgrenzung. Den Höhepunkt markiert dabei die Reformation; Martin Luther etwa, aber auch Zwingli und Calvin, entwickelten eine jeweils eigene Lehre der Wesenseigenschaften. Schon vorher aber wurde die Häresie-Zuschreibung etwa gegenüber den Orthodoxen, Hussiten oder Waldensern auch über den Nachweis geführt, diese würden die ‚Wesenseigenschaften‘ eben nicht im Vollsinn realisieren.

In seiner einschlägigen Habilitation fasst der evangelische Theologe Peter Steinacker den historischen Befund so zusammen:

> „Historisch hat die Bemühung um objektive Aufweisbarkeit der notae zu einer formalistischen Konzentration auf Äußerlichkeiten und das kirchliche Amt (speziell des Papstamtes) geführt. Dadurch wurden die Kennzeichen mehr und mehr von Inhalten entleert und sanken schließlich zu statistischen Merkmalen herab, die dann mit der Ideologie der geoffenbarten hierarchischen Gewalt legitimiert und sanktioniert worden sind. Das Ende dieses Weges ist der ekklesiologische Formalismus und das Schisma“ (Steinacker 1981, 20).

Wie so manch andere Entwicklung erbringt auch hier das frühe 20. Jahrhundert eine Wende. Treiber waren etwa die Ökumenische oder die Bibel-Bewegung. Kulminationspunkt für den römischen Katholizismus ist dabei das Zweite Vatikanische Konzil. Der Abschied von Apologetik und Ausschluss zeigt sich im Konzil darin, dass zwar allerorten eines oder mehrere der vier notae inspirierend sind, nur eine einzige Stelle aber wirklich explizit die Lehre aufgreift und sich in die Konziliengeschichte einreiht. Gemeint ist die Nummer 8 aus ‚Lumen Gentium‘, eine nun ja wirklich brisante und vielzitierte Passage. In unseren Zusammenhang ist besonders bedeutend, dass an dieser Nummer das bekannte ‚subistit-Problem‘ kondensiert – es ist elementar für ein zeitgenössisches, inklusives Verständnis der notae (vgl. nur Pesch 2010, 107–109).

Den Paradigmenwechsel des 20. Jahrhunderts und ausdrücklich des Konzils hat der Bochumer Fundamentaltheologe Hermann-Josef Pottmeyer mit einer wichtigen Kurzformel illustriert. Habe die apologetische notae-Frage früher gelautet: ‚Wer und wo ist die wahre Kirche?‘, so kann sie heute unter dem Eindruck einer Reich-Gottes-Depotenzierung der Ekklesiologie nur lauten: ‚Wie ist und wird Kirche wahr?‘ (Pottmeyer 2010, 159).

Erkennbar öffnet sich mit diesem Fragewechsel die Recherche nach den Kennzeichen von Kirche unter der Prämisse, wie und wodurch sie sich versteh- und sichtbar macht. Diese Öffnung hat viele aktuelle notae-Interpretationen hervorgerufen. Der Forschungsstand lässt sich in vier Sichtbarkeits-Sparten ordnen, nämlich in Reflexionen, (1) wie die interne dogmatische und kanonische Struktur der Leitfrage besser entspricht; (2) wie der ökumenische Dialog inspiriert werden kann; (3) wie man weltkirchliche Kirchensituationen miteinander vergleicht; (4) wie sich die Verstehbarkeit kirchlicher Präsenz in der säkularen Gegenwartsgesellschaft verbessert.

Für unsere Frage nach einer Gemeinwohlwirksamkeit der Kirche ist diese letzte, vierte Dimension die entscheidende. Sie scheint auch die ekklesiologisch produktivste zu sein. Denn es sind wichtige Studien namhafter Autoren zu nennen, die das kreative Potenzial einer erneuerten notae-Lehre für die Bewährung im säkularen Raum neu ausschöpfen.[5] Die Lektüre lohnt außerordentlich.

5 Unter den Autoren (nur Männer) finden sich bekannte Namen wie Moltmann, Boff, Rahner, Pottmeyer, Höhn oder Kehl.

Der im Folgenden präsentierte eigene Interpretationsentwurf reiht sich in diese Forschungsprogramme ein. Zum einen zeigt der eben gerafft referierte Forschungsstand eine Lücke: Es ist – außer im anglikanischen fresh-expressions-Diskurs – kaum versucht worden, die notae in operative Handlungsempfehlungen zu übersetzen; und erst recht liegt bisher keine Matrix vor, wie sich solche Umsetzungen in ihrer Wirksamkeit evaluieren und steigern lassen können. Zum anderen ruht er in besonderer Weise auf den Schultern von Hans-Joachim Höhn (1985) und Medard Kehl (1994), die die notae in eindrucksvoller Weise sozialontologisch/trinitätstheologisch ausdeuten. Dies erfolgt unter konzisem Rückgriff auf die Sozialphilosophie von Johannes Heinrichs, der auf dem Höhepunkt der Habermas-Luhmann-Kontroverse in den 1970er-Jahren einen Vermittlungsvorschlag vorgelegt hat, in welchem er eine Vierzahl von Sinnelementen herausarbeitet, auf die jede sinnhaft-soziale, also auf wechselseitiges Verstehen ausgerichtete Handlung zurückgreift: der Reflexion auf das Selbst, dem sachhaften Objekt, dem objektiven Subjekt und dem sogenannten Sinn-Medium, in dem sich die erstgenannten drei Elemente zum einen begegnen, welches sie aber gleichzeitig durch ihre Begegnung auch immer neu konstruieren (Heinrichs 2005; Höhn 1985, 43–73). Die Reichweite dieser Sozialontologie kann hier nur angedeutet werden. Es ist unser Wunsch, dass sie breit diskutiert werden. Denn hier liegt eine Schlüsselstelle unseres Modells: Sie ermöglicht gemäß des chalcedonensischen Duals (LG 8) eine Applikation der notae auf den auch nicht-kirchlichen Raum.[6]

Genau in diese beiden Erweiterungen in das Sozialtheoretisch-Analoge wie in das Operative hinein will das Bochumer Projekt Fortschritte erzielen.

2.4 Erstes Fazit: Das Viererschema der notae als hermeneutisches Raster für den Gemeinwohlbezug der Kirche

Zunächst soll das Ergebnis der ekklesiologischen Prüfung festgehalten werden. Die Durchsicht ergab, dass systematische Theologie gut legitimiert ist, (1) eine auf Gemeinwohlwirksamkeit hin erfolgte Fokussierung der ‚Sendung der Kirche' vorzunehmen und (2) diese über den notae-Diskurs zu organisieren. (3) Das Viererschema muss dafür mit dem Konzil und aktueller ekklesiologischer Literatur aus seiner apologetischen Engführung befreit werden, und dies kann (4) sogar sozialontologisch tiefgelegt werden. Die

6 Mit dem ‚chalcedonensischen Dual' ist die Übertragung des christologischen Dogmas der Zwei-Naturen-Lehre (‚Hypostatische Union' der Naturen, d.h. zueinander ungemischt, ungetrennt, unverändert, unauflöslich) des Konzils von Chalcedon (451) auf die Kirche gemeint. Diese Operation ist für die Ekklesiologie nach dem Vatikanum II von höchster Wichtigkeit. Im oben erwähnten Artikel 8 aus LG wird sie ausgeführt. Die ekklesiologische Pointe liegt darin, dass die theologische und die empirische Dimension der Kirche (oder mit LG 8: die „sichtbare Versammlung" und die „geistliche Gemeinschaft") weder auseinandergerissen noch konfundiert werden dürfen. Über diese Hermeneutik können (und sollten) dann auch theologische und sozialwissenschaftliche Theorien in Analogieschlüsse gebracht werden. Vgl. Kehl 1994, 132–138; Höhn 1985, 151–153.159–163.

notae erscheinen dann als ‚heuristische Prinzipien', ‚Gestaltmerkmale' (Häring 1984, 321) oder sogar als ‚hermeneutisches Viereck' (Döring 2009, 920) einer Kirche, die sich im säkularen Umgebungsraum sichtbar und verständlich machen will.[7]

3. Die sozialwissenschaftliche Überprüfung: Eine ‚Sozialontologie der notae' als theoretischer wie praktischer Beitrag zum Gemeinwohldiskurs

Nach der gründlichen ekklesiologischen Prüfung soll abschließend mindestens angedeutet werden, wie der weitere Forschungsgang in Richtung der sozialwissenschaftlichen Legitimierung erfolgen kann. Dies kann schon deswegen hier nur noch postulatorisch erfolgen, weil gezeigt werden kann, welche umfangreichen sozialtheoretischen Linien zu ziehen sind. Sinn des Abschnittes ist es daher nur, das vielversprechende Programm auszuleuchten, das an die bis hierhin erreichte gemeinwohlbezogene Sozialontologie der notae-Ekklesiologie anknüpft.

Der bisherige Gedankengang weitet sich enorm, wenn man, und sei es zunächst nur assoziativ, darauf hinweist, wie populär Viererschemata in der neueren Sozialtheorie sind. Kenner:innen werden sofort an das AGIL/LIGA Schema bei Talcott Parsons denken, mit dem er den Strukturfunktionalismus begründet hat. Auf Parsons aufbauend ist an die Theorie der vier Geltungsansprüche verständigungsorientierter Kommunikation bei Jürgen Habermas zu erinnern. In ähnlicher Drift erscheint die Ordnung der Sprechakte in der linguistischen Theorie bei John Searle.

In allen genannten Fällen begegnen umfassende Theorien, die zum einen das Gesamt sozialen Lebens theoretisch durchdringen wollen, zum anderen eben jenes soziale Leben hinsichtlich seiner konsensualen und kooperativen Möglichkeiten hin qualifizieren. Darum sind dies auch Theorien, die im Gemeinwohldiskurs leitend sind.

An diese erste Gemeinsamkeit schließen sich durchaus verblüffende weitere Parallelen an. Ihre Sichtung verbietet es, an einen schlichten Zufall in der Modell-Kohärenz zu denken. Legen wir nämlich die jeweiligen Viererspalten der genannten Theoretiker (nur Männer) nebeneinander und gruppieren sie um ihre je eigenen Bedeutungshöfe, so erkennen wir auch in den inhaltlichen Aussagen klare Ähnlichkeiten. Es geht immer – sei es strukturfunktional als Bewährungsaufgabe von Gesellschaft an sich, sei es als in Anspruch genommener Geltungsanspruch, sei es als Typ eines Sprechaktes – um eine Linie, die auf den Umgang (1) mit eigener, selbstbezogener Kontingenz; (2) mit

7 Nur am Rande sei erwähnt, dass unsere Studien zu den notae die verblüffende Einsicht erbracht haben, dass im einschlägigen ekklesiologischen Diskurs so gut wie nie die doch sehr naheliegende Verbindung zu jenem anderen pastoral populären Viererschema gezogen wird: den vier Grundvollzügen (vgl. hervorragend dazu Haslinger 2015, 454–462). Eigentlich liegt eine Synchronisierung beider Ansätze sehr nahe. Auch hier will das Bochumer Projekt mit seiner Kombination aus theologischer Sozialontologie, soziologischer Gemeinwohlforschung und pastoralplanerischer Konkretion konzeptionelle Brücken schlagen.

sachhafter, objektiver Kontingenz; (3) mit sozialer, personaler Kontingenz und (4) auf die Möglichkeit der Inanspruchnahme eines metakommunikativen Horizontes verweist.

Diese systematische Entdeckung geht kohärent etwa zur Sozialontologie von Johannes Heinrichs, die oben kurz genannt wurde. Mehr noch: Fragt man noch weiter nach der logischen Stringenz auch dieser Sozialontologie, landen wir auffälligerweise bei allen genannten Theorien bei der Kategorientafel von Kant.[8] Die grundlegende philosophische These steht damit im Raum, dass wir, mit Kant transzendental gesprochen, nicht anders können als sozial qualifizierte Phänomene in vier bestimmten Sinnbezügen auszurichten. Genau diesen vier Sinnrichtungen entsprechen nun aber auch die Viererschemata der notae ecclesiae und der Grundvollzüge. Auch sie lassen sich in den oben bei Heinrichs entliehenen und intentional bei Parsons, Habermas und Searle bestätigten Begriffen rekonstruieren. Eine erste tabellarische Darstellung kann folgende Gestalt annehmen:

Baugesetze/Sinn-Elemente sinnhaften Handelns (Heinrichs 2005,45–54.67–90; sek. Höhn 1985, 43–73)	Bezug zu Kategorie bei Kant (vgl. Höhn 1985, 62–69)	Erste assoziative Parallelen[9] zu Strukturproblemen bei Parsons bzw. kommunikativem Geltungsanspruch bei Habermas	Ekklesiologische Entsprechung als notae	Ekklesiologische Entsprechung als Grundvollzug	Vitalitätsdimension für gemeinwohlwirksame Organisationen (Zimmer u.a. 2023, 70–84)
Subjekte zu sich selbst als Subjekten	Qualität	Integration // Wahrhaftigkeit	einig	v.a. koinonia	Interne Funktionalität
Subjekte zu sachhaftem Objekt	Quantität	Adaption // Wahrheit	katholisch	v.a. diakonia	Situative Performanz
Subjekte zu personal anderen Subjekten	Relationalität	Goal-attainment // Richtigkeit	apostolisch	v.a. martyria	Transformativer Einfluss
Subjekte zu sozio-kulturellem Sinnmedium	Modalität	Latency // Verständlichkeit	heilig	v.a. leiturgia	Geteilte Identität

Die Folgerungen dieser Theorie-Entdeckungen liegen auf der Hand: Eine so verstandene notae-Ekklesiologie kann nicht nur zu ihrer eigenen Erkenntniserweiterung auf die genannten Theorien zurückgreifen; sie kann nicht nur ihren eigenen theologischen Sendungsanspruch über diese Parallelen neu rekonstruieren; sie kann nicht nur Kirche als

8 Es ist sicher nachvollziehbar, dass zum Beleg von Abschnitt 3 so viele Literaturverweise geliefert werden müssten, dass das hier nicht sinnvoll erfolgen kann. Statt vieler sei auf das eine Werk verwiesen, das zuerst die wesentliche Inspiration und intellektuelle Spur gelegt hat: Höhn 1985 (zu Kant ebd., 64–69 u. ö.; zur Korrespondenz des Viererschemas der Grundvollzüge [s. o. FN 6] zu den Reflexionsstufen sozialen Handelns bei Heinrichs ebd., 184–211.).

9 Beachte: Mehr als eine assoziative erste Parallele ist hier nicht intendiert.

originären Teil einer säkularen (!) Verständigungsorientierung modellieren. Vielmehr zeigt der Abgleich mit dem aktuellen Gemeinwohldiskurs, dass ihre vier notae einen exakt operationalisierbaren Pfad für eine präzise Gemeinwohlwirksamkeit bahnen (vgl. Zimmer et al 2023; Schmitt-Egner 2015). Wenn dies gezeigt werden kann – und hier liegt die Ambition des Bochumer Projektes genauso wie der Bedarf an einschlägigem kritischem Diskurs – wird ein neuer Qualitätsgrad für konkrete Kirchenentwicklungsplanung umsetz- und diskutierbar: Er besteht unter anderem in neuen Möglichkeiten für Wirksamkeitsmessungen, Projektevaluationen, Identifikation von Projekttypen und Führungsstilen, internationalen Vergleichen, genau abgestimmten Projektentwicklungsberatungen oder Zertifizierungen.

All dies wird in den kommenden Jahren ausführlich beforscht und publiziert. Unsere Motivation liegt in beiden zu Beginn profilierten Polen: Solche internen Professionalisierungen und externen Allianzangebote werden das Vertrauen in kirchliche Präsenzen steigern; und dies wird einen wichtigen Beitrag leisten für ein generell wieder wachsendes Vertrauen in Demokratie, soziale Wohlfahrt und kreatives Gemeinwohl.

Literaturverzeichnis

Candia, Gianluca de (2025). Die Dynamik des Wortes. Fortwährende Übersetzung als Prinzip christlicher Überlieferung. Freiburg/Br.: Herder.

Congar, Yves (1972). Die Wesenseigenschaften der Kirche. In: Johannes Feiner & Magnus Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Band 4/1. Einsiedeln: Benziger, 357–599.

Döring, Heinrich ([3]1998). Art. notae ecclesiae. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 7. Freiburg/Br.: Herder, 918–921.

Häring, Hermann (1984). Art. Kirche/Ekklesiologie. Systematisch. In: Peter Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Band 2. München: Kösel, 309–323.

Haslinger, Herbert (2015). Pastoraltheologie. Paderborn: Schöningh.

Haslinger, Herbert (2022). Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – wer sie ausübt – wie wir sie überwinden. Freiburg/Br.: Herder.

Hauschild, Wolf-Dieter & Drecoll, Volker Henning (2023). Alte Kirche und Mittelalter. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Henkelmann, Andreas & Szymanowski, Björn (Hg.) (2023). Jenseits der Amtsgewalt. Informelle Macht in Kirche und Katholizismus. Freiburg/Br.: Herder.

Hiebaum, Christian (Hg.) (2022). Handbuch Gemeinwohl. Wiesbaden: Springer VS.

Höhn, Hans-Joachim (1985). Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas. Frankfurt a. M.: Knecht.

Kehl, Medard (1992/[3]1994). Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg: Echter.

Loffeld, Jan (2024). Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz. Freiburg/Br.: Herder.

Offe, Claus (1999). Wessen Wohl ist das Gemeinwohl? In: Klaus Günther & Lutz Wingert (Hg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 55–76.

Pesch, Otto Hermann (2010). Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie – Sakramentenlehre – Eschatologie. Ostfildern: Grünewald.

Pottmeyer, Hermann-Josef ([2]2000). Die Frage nach der wahren Kirche. In: Hermann-Josef Pottmeyer, Walter Kern & Max Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Band 3: Traktat Kirche. Tübingen: Francke, 159–184.

Schmitt-Egner, Peter (2015). Gemeinwohl. Konzeptionelle Grundlinien zur Legitimität von Politik im 21. Jahrhundert. Baden-Baden: Nomos.

Seewald, Michael (2018/[3]2025). Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln. Freiburg/Br.: Herder.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2024). Papst Franziskus – XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode. Für eine synodale Kirche. Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung. Schlussdokument (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 244). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Sellmann, Matthias (2012). zuhören – austauschen – vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung. Würzburg: Echter.

Sellmann, Matthias (2024). Optimierungsparadigma am Ende? Nachfragen zu Jan Loffelds Buch „Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt“. In: Herder Korrespondenz, 78, 10, 46–49.

Sellmann, Matthias (2025). Kirche als Dienstleisterin für religiöse Freiheit – Zur theologisch-hermeneutischen Rahmung des Ansatzes. In: Matthias Sellmann & Björn Szymanowski (Hg.), Kirche als Dienstleisterin für religiöse Freiheit. Ein systematischer Ansatz nachhaltig wirksamer Kirchenentwicklung. Würzburg: Echter, 39–168.

Steinacker, Peter (1982). Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Berlin: De Gruyter.

Traunmüller, Richard (2018). Religion und Sozialkapital. In: Detlef Pollack u.a. (Hg.), Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, 911–933.

Wunder, Edgar, Erichsen-Wendt, Friederike, Loffeld, Jan, Rahner, Johanna, Wischmeyer, Johannes & Zimmer, Miriam (2024). Vertrauenskrise und Reformerwartungen: Wo die Kirchen heute stehen. In: Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland & Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hg.), Wie hältst du’s mit der Kirche? Zur Relevanz von Religion

und Kirche in der pluralen Gesellschaft. Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 94–115.

Zimmer, Miriam, Sellmann, Matthias & Eufinger, Veronika (2023). Religiöse Vitalität erklären und messen. Ein vierdimensionales Wirkungsmodell erfolgreicher kirchlicher Arbeit. In: Felix Eiffler & David Reißmann (Hg.), „Wir können's ja nicht lassen …". Vitalität als Kennzeichen einer Kirche der Sendung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 63–89.

Prof. Dr. Matthias Sellmann
Zentrum für angewandte Pastoralforschung
der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
+49 (0) 234 32 256 62
matthias.sellmann(at)rub(dot)de
www.zap-bochum.de

Mara Elijah Klein

Geschlechtliche Vielfalt zwischen Transformation und Tradition

Abstract

Geschlechterrollen, -rechte und -vielfalt gehören zu den großen Polarisierungsthemen unserer Zeit. Sprache und Vorstellungen von Geschlecht befinden sich im Wandel, werden immer häufiger angefragt, stoßen auf Ablehnung. Weil Geschlechtlichkeit unsere Lebenserfahrung grundlegend prägt, können all diese Veränderungen starke Gefühle auslösen – vor allem dann, wenn sie moralisch aufgeladen werden. Der Artikel reflektiert aus einer Erfahrungsperspektive über die Spannungslinien und Herausforderungen, die sich für Kirche und Pastoraltheologie ergeben. Dafür wird ein bedürfnisorientierter Ansatz verfolgt, der versucht, Impulse für Lernräume zu geben, ohne die Prekarität der Debatte für geschlechtliche Minderheiten aus dem Blick zu verlieren.

Few topics of our time are more polarizing than the debates on gender roles, gender diversity and equal rights. The ways in which we talk about matters of sex and gender are changing rapidly, traditional and recent models alike get challenged more and more aggressively. Since gender identity is a fundamental part of the human experience, all these controversies may trigger strong emotions – especially if they are connected to moral judgement. In an experience-based approach, this chapter reflects on tensions and challenges that arise from these debates for the Church and for pastoral theology. By focusing on different needs within the debate, a point will be made for the construction of spaces "in between" that encourage learning and self-reflection without losing sight of the existential struggles of gender minorities.

„Zwischen" Transformation und Tradition?

Somewhere between the 0s and 1s
That's where I found my kingdom come
My heart beats like a drum
I, I went to hell and back
To find myself on track
I broke the code
Nemo, „The Code"

Diese Zeilen stammen aus dem Song, mit dem die*der Sänger*in Nemo 2024 den Eurovision Song Contest für die Schweiz gewann. Der Text handelt von nichtbinärer Identitätsfindung, im Laufe derer es u. a. gelingt, „irgendwo zwischen den Nullen und Einsen" einen „eigenen Himmel" zu finden. Der Binärcode, auf den hier mit 0 und 1 Bezug genommen wird und der im Kontext zu Mann-Frau oder männlich-weiblich übersetzt werden kann, wird dabei „gebrochen", um den eigenen Erfüllungsort freilegen zu

DOI: 10.17879/zpth-2025-9314

können – ein Weg, der mit einem Gang „durch die Hölle und zurück“ verglichen wird. Nicht zufällig, so zumindest meine Vermutung, bedienen sich die Autor*innen dabei einer ausgesprochen religiösen Metaphorik für die Beschreibung der Selbstfindung, die sicherlich viel Anstoß auch für eine pastoraltheologische Reflektion geben kann. Vorrangig habe ich die Zeilen jedoch als Einstieg gewählt, weil sie durch die bemerkenswerte Darstellung des „irgendwo Zwischen“ als Erfüllungsort die, mir an die Hand gegebene, Überschrift in ein neues Licht stellen.

In der Regel betrachten wir „zwischen“ als temporär („zwischenzeitlich“), als unbequem („zwischen den Stühlen“) oder auch als schwer nach gängigen Maßstäben kategorisierbar, wie etwa das inter (lat. zwischen) in „intergeschlechtlich“, mit dem eine sehr große Spannbreite an nicht der binären Norm entsprechenden Geschlechtsvarianten auf ein Wort verkürzt wird. In jedem Fall setzt das Wort, wie in der klassischen Formel „zwischen X und Y“ wunderbar illustriert, zwei (althochdeutsch zwi) Pole voraus. Damit bleibt also zwangsläufig die Binarität sprachlicher Bezugsrahmen. Dennoch wird ein strenger Dualismus („entweder X oder Y“) durch eine Verortung im Dazwischen mindestens infrage gestellt.

Sprachsensibilität ist eines der großen Merkmale queerer Denkweisen – und nicht von ungefähr. Geht es doch, gerade wenn wir über geschlechtliche Vielfalt sprechen, darum, etwas in Worte zu fassen, das den sprachlichen Referenzrahmen, den tradierten binären Geschlechter-„Code“, überschreitet (lat. transcendere). Trans, inter und nichtbinär (kurz TIN*) sind Versuche, innerhalb dieses Rahmens Geschlechtsvarianten verständlich(er) zu machen, die den Rahmen eigentlich sprengen. Im systemischen Sinne könnte dieser Prozess des Verständlich-Machens durch die Schöpfung neuer Label und Selbstbezeichnungen durchaus als Transformation (lat. hinüber formieren, Überformung) verstanden werden. In diesem Fall wäre jedoch die Transformation nicht einer der Pole – wie die Überschrift des Artikels nahelegt – sondern der Übergang. Denn: Die Label trans, inter und nichtbinär sind immer nur eine Verhältnisbestimmung zur binären Sprachtradition. Wenngleich mittlerweile durch die Humanwissenschaften zunehmend entpathologisiert, bleiben Geschlechtsvarianten, die nicht ins cis-binäre Spektrum fallen, im Abseits. Wie prekär diese Position nach wie vor ist, zeigen die aktuellen weltpolitischen Entwicklungen. Insbesondere über die Polarisierung um das Thema trans* und damit auf dem Rücken von trans* Personen werden Kultur- und Wahlkämpfe in den USA und Europa ausgetragen. Dabei ist es nicht nur die extreme Rechte, zu der hier u. a. die Trump-Regierung und die AfD gezählt werden, die Minderheitenrechte abschaffen will und Trans*phobie instrumentalisiert. Auch die CDU/CSU und das BSW traten beispielsweise, teils unter Nutzung rechtspopulistischer Argumentation („Genderideologie“), im Wahlkampf 2024/25 mit dem Versprechen an, das Selbstbestimmungsgesetz wieder abschaffen zu wollen (vgl. CDU/CSU 2024, 7; BSW 2024, 34).

Die Gleichzeitigkeit, mit der ein*e nichtbinäre*r Künstler*in den Eurovision Song Contest gewinnen kann – noch dazu mit einem Lied über Nichtbinarität –, während

weltweit Freiheits-, Selbstbestimmungs- und Gesundheitsversorgungsrechte von trans* Personen kippen oder infrage gestellt werden, markiert die Spannung, das Gefühl des „Zwischen“, zu dem ich in diesem Artikel schreibe. Ob es sich dabei um ein „Zwischen Transformation und Tradition“ handelt, wage ich jedoch kritisch zu hinterfragen. Wer die Debatten aufmerksam verfolgt, wird bemerken, dass sich auch die zumindest im Selbstanspruch universale „Tradition“ des Zweigeschlechtlichen verändert. Allerdings nicht im Sinne eine Transformation über die eigenen Grenzen hinweg, sondern im Sinne einer Reduktion oder Zuspitzung nach innen. Besonders auffällig im Rahmen der trans* Debatten ist die extreme Verengung des Weiblichen auf Genitalität und Reproduktionsfähigkeit. Aber auch als traditionell erachtete Männlichkeitsvorstellungen werden laut: Der Mann als Aggressor (häufig gerade im Kontext von trans* Frauen instrumentalisiert) oder als „Alpha“, der sich durch die Bestimmung über Frauen und unterlegenen Männern profiliert und sich nicht zuletzt durch körperliche Überlegenheit auszeichnet. Eine gesteigerte Bedeutung von Geschlecht für den Wert und die Eigenschaften einer Person lässt sich besonders bildhaft im seit den späten 2000ern immer populäreren Trend von „Gender Reveal“-Partys verdeutlichen: Eltern veranstalten diese, um andere an dem Moment teilhaben zu lassen, in dem sie das pränatal bestimmte Geschlecht ihres Nachwuchses erfahren. Neben der Tatsache, dass es dabei immer nur zwei Optionen (rosa oder blau) gibt, wurde insbesondere in den 2020ern Kritik laut, nachdem vermehrt die enttäuschten oder verärgerten Reaktionen werdender Väter auf die Aussicht einer Tochter in den sozialen Medien viral gingen. Es fällt nicht schwer, vor diesem Hintergrund die Prekarität nachzuvollziehen, in der sich sowohl Kind als auch Eltern befinden, wenn etwa bei Geburt eine Variante der Inter*geschlechtlichkeit diagnostiziert wird.

Wohlbemerkt: Die hier gegebenen Beispiele sind nur Schlaglichter auf sehr komplexe und vielstimmige Prozesse und Debatten. Sie sollen vor allem sensibilisieren für die anhaltende Prekarität einer noch sehr jungen Rechtslage in Deutschland, die die Selbstbestimmung und körperliche Integrität von TIN* Personen zu schützen oder herzustellen sucht.[1] Leichter fällt es da vielleicht innerhalb der Kirche, festzumachen, was Tradition in Bezug auf Geschlecht bedeutet. Zumindest in der römisch-katholischen Lehrtradition fällt es nicht schwer, hier schnell auf einen sehr eindeutigen Befund zu kommen: „Als Mann und Frau schuf Gott den Menschen“ – wahlweise nach der aktuellen Einheitsübersetzung auch „als männlich und weiblich“. Der binäre Geschlechter-

1 Zu nennen sind hier neben dem sogenannten Selbstbestimmungsgesetz, das seit November 2024 das bereits 2008 als verfassungswidrig eingestufte „Transsexuellengesetz“ (kurz TSG) ersetz, v. a. das Gesetz zur Änderung der in das Geburtenregister einzutragenden Angaben, das 2018 „divers“ als vierte Geschlechtsoption (neben m/w/offen) einführte, und das Gesetz zum Schutz von Kindern mit Varianten der Geschlechtsentwicklung, das seit 2021 nicht indizierte Eingriffe mit dem Ziel der Geschlechtsangleichung – um den tragischen biografischen Gehalt für die betroffenen Kinder zum Ausdruck zu bringen, könnte auch gesagt werden: Genitalverstümmelung – bei inter* Kindern verbietet.

Code wird also in der Regel auf den Grund einer bestimmten Auslegung von Genesis 1 gestellt. Dass diese Deutung potenziell den Text in seinem Reichtum beschneidet, führt u. a. die Exegese von Fischer (2021, 46–48) vor Augen: Sie ordnet „männlich und weiblich" im Gesamt des Textes als Stilfigur ein, die nur die „äußersten Pole" (46) benennt (z. B. „Tag und Nacht"), jedoch alles dazwischen mitdenkt (Dämmerung, Morgengrauen etc.). In jedem Fall ist die lehramtlich-katholische Vorstellung von Zweigeschlechtlichkeit in ihrer heutigen Ausformung, die sich v. a. durch den Gedanken der Komplementarität der Geschlechter auszeichnet, im Gegensatz zum Bibeltext noch sehr jung: Sie ist, stark geformt durch die Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von Gender, im 20. Jahrhundert zu verorten (vgl. Behrensen). Die Vehemenz des Wahrheitsanspruches ist dennoch oder gerade deshalb nicht zu unterschätzen: So listet das jüngste vatikanische Dokument zum Thema, Dignitas infinita (lat. Unendliche Würde, kurz: DI), sowohl „Gender-Theorie" (DI 55–59) als auch geschlechtsangleichenden Maßnahmen[2] (DI 60) als „schwere Verstöße gegen die Menschenwürde" (DI 33–62) in einem Atemzug mit sexuellem Missbrauch, Euthanasie, Krieg u. a. Doch nicht nur in der römisch-katholischen Kirche markiert das Thema Kampflinien, an denen sich die Geister – wortwörtlich – spalten. Zum Beispiel kommt es im Oktober 2025 zur „größten Spaltung seit 500 Jahren" (Folz 2025) als die GAFCON-Bewegung (*Global Anglican Future Conference*), die rund 80 Prozent der weltweiten Anglikaner*innen vertritt, den Bruch mit der „Kirche von England" verkündet, nachdem Sarah Mullally als erste Frau und als Fürsprecherin queerer Rechte zur Erzbischöfin von Canterbury berufen wurde. Auf einer anderen Ebene zu verorten, aber in gleicherweise indikativ für die Brisanz des Themas, kann der enorme Backlash zu Quinton Ceasars Aussage „Gott ist queer" im Laufe seiner Abschlusspredigt zum Kirchentag 2023 genannt werden.

Die oben für den Bereich der Gesellschaft bereits angesprochene Gleichzeitigkeit – zwischen Beharren und Fortschreiten, zwischen Öffnung und Befestigung, zwischen Einheit und Spaltung – ist also auch in den Kirchen zum Thema geschlechtliche Vielfalt zu beobachten. Und das, obwohl die Geschlechterordnung nicht im eigentlichen Sinne zu den Grundüberzeugungen oder gar zum Credo des Christentums gehört – wenn sie auch vielerorts eine entscheidende konstitutive Rolle für die Kirchenorganisation spielt.

Spannungslinien und Herausforderungen

Auf einer ideellen Ebene ist es naheliegend, die primäre Spannung bei diesem Thema zwischen zwei entgegengesetzten Deutungen von Geschlecht zu sehen: zwischen Geschlecht als (strikt) binär und Geschlecht als vielfältig. Für die pastoraltheologische Reflexion bietet sich jedoch zusätzlich, vielleicht sogar erstrangig, eine Sichtachse an, die sich an den Menschen orientiert. In den vergangenen Jahren habe ich viele Erfahrungen

2 Im Wortlaut ist von „Geschlechtsumwandlungen" oder „geschlechtsverändernden Eingriffen" (DI 60) die Rede.

im „Zwischendrin“ gesammelt: In kirchenpolitischen Prozessen, in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema geschlechtliche Vielfalt, in der Funktion als Referent*in, in der eigenen Biografie als nichtbinäre trans* Person. Aus diesen Erfahrungen heraus möchte ich die Blickachse der Bedürftigkeit vorschlagen und für diesen Artikel grob assoziativ umreißen und befüllen. Ausgangspunkt ist dabei die Beobachtung, dass sich „Zwischenräume“ beim Thema geschlechtliche Vielfalt durch Spannungen zwischen zwei verschiedenen Bedürfnislagern mit unterschiedlichen Voraussetzungen auszeichnen:

Bedürfnislager 1	**Bedürfnislager 2**
grundlegender Mangel an Rechten/Teilhabe/Anerkennung > Diskriminierungserfahrungen	grundlegender Mangel an Wissen/Deutungsmustern/ Lernressourcen zu geschlechtlicher Vielfalt
existenzielle Ängste/Notlagen	Überforderung/Schuldgefühle
Ringen um adäquate Deutungsmuster für Selbst	Angst stabile Deutungsmuster für Selbst zu verlieren
Angst verkannt/nicht erkannt/nicht ernstgenommen zu werden	Angst etwas „Falsches“ zu sagen

Diese Gegenüberstellung zielt nicht auf die Beschreibung von festen Fronten oder getrennten Personengruppen ab. So unintuitiv es im ersten Moment erscheinen mag: Es gibt viele Menschen, die gleichzeitig zu beiden Bedürfnislagern gehören, etwa Angehörige von TIN* Personen oder (katholische) Frauen mit Berufungserfahrung – um nur zwei Beispiele zu benennen. Vielmehr soll die Kategorisierung helfen, einige Grundlinien des „Zwischenraums“ zu visualisieren, die ich in meiner Arbeit beobachte:

1. Geschlechtlichkeit ist für alle ein das Innerste betreffender Themenkomplex und als solcher mit starken Emotionen und großer Vulnerabilität verbunden.

Nur wenige andere Kategorien (z. B. Hautfarbe und soziale Herkunft) prägen unseren Lebenslauf, unsere Identität und unsere Erwartungen an uns selbst und Mitmenschen so sehr wie Geschlechtlichkeit. Entsprechend hoch ist das Bedürfnis, in unseren Erfahrungen mit Geschlecht anerkannt zu werden. Wie wir diese Erfahrungen verstehen und kommunizieren, ist stark durch den Deutungsrahmen des binären Normsystems geprägt. Gerade weil dieser Deutungsrahmen für das Bedürfnislager 2 identitätsstiftend ist, kann das „Brechen des Codes“, wie Nemo es im Eingangszitat beschreibt, starke Emotionen freisetzen. Es kann als befreiend und erleichternd aber auch als irritierend, gewaltvoll und bedrohlich wahrgenommen werden. Um eine gute Auseinandersetzung mit geschlechtlicher Vielfalt zu ermöglichen, müssen diese Emotionen zunächst adressiert, gefühlt und verarbeitet werden. Andernfalls kann es schnell zu Abwehrreaktionen

– von unbedingter Vermeidung des Themas bis hin zu Aggression – kommen. Für Bedürfnislager 1 ist eine stimmige Identitätsfindung innerhalb des tradierten Rahmens von Anfang an nicht möglich. Das heißt auch, dass Erfahrungen in diesem wichtigen Bereich zunächst kaum oder gar nicht kommunizierbar sind. Selbst wenn privat ein stabiler(er) Deutungsrahmen gefunden werden kann (z. B. durch Label wie „trans*“), halten Erfahrungen von Ausschluss und Diskriminierung in allen anderen Bereichen des Lebens oft an.

2. Die Ausgangspunkte für diese Vulnerabilität sind ungleich.

Wie bei allen Diskriminierungsdebatten stehen wir also auch bei Geschlecht vor der Herausforderung ungleicher Ausgangslagen. Bedürfnislager 1 muss sich mit dem Normrahmen auseinandersetzen, Bedürfnislager 2 kann sich damit auseinandersetzen – oder anders: Bedürfnislager 2 hat das Privileg, das Thema ohne wirkliche Konsequenzen ignorieren zu können. In jedem Fall ist die Auseinandersetzung mit großer Anstrengung und weitreichenden Implikationen sowohl für die eigene Identität als auch für die Gestaltung verschiedener Lebensbereiche verbunden. Allerdings bleibt hervorzuheben, dass für Bedürfnislager 1 oft die eigene Existenz und/oder die Aussicht auf ein „gutes Leben“ auf dem Spiel steht. Dieser Umstand macht Bedürfnislager 2 nicht obsolet, verbietet jedoch den Vergleich im Sinne der Gleichgewichtung von Interessen: Das Bedürfnis nach gleichen Rechten und körperlicher wie psychischer Unversehrtheit kann nicht aufgewogen werden gegen das (wenn auch durchaus verständliche) Bedürfnis, eine auf vielen Ebenen ressourcenaufwändige Auseinandersetzung zu vermeiden.

3. Sowohl die Zuwendung zu nur einem der beiden Bedürfnislager als auch die gemeinsame (ungetrennte) Bearbeitung kann den Bedürfnissen nicht gerecht werden.

Zur Veranschaulichung dieser These möchte ich die Varianten einmal kurz durchspielen.

Bedürfnislager 1 (allein): Da das Fehlen von Anerkennung, Teilhabe und gleichen Rechten keine persönlichen, sondern systemische Probleme sind, können zwar die Symptome (Angst, Depression etc.) bearbeitet werden. Die auslösenden Umstände bleiben jedoch unberührt. In dieses Modell passt zum Beispiel eine losgelöste Queer-Seelsorge, die sich ausschließlich auf die Beseelsorgung von queeren Menschen, nicht aber auf die Bearbeitung systemischer Ursachen für den „Sonderbedarf“ dieser Seelsorge konzentriert.

Bedürfnislager 2 (allein): Es mag deswegen zuerst naheliegend erscheinen, sich auf eine Veränderung der Umstände durch Wissensvermittlung und Erfüllung der Bedürfnisse in Lager 2 zu fokussieren. Das Problem ist allerdings die existenzielle Prekarität des Themas für Lager 1. Wenn dem Bedürfnis nach sanfter – und entsprechend langsamer oder geringer – Veränderung des Rahmens oder gar nach der Aufrechterhaltung des

Rahmens zu viel Gewicht gegeben wird, bezahlt Lager 1 den Preis. Drastisch ausgedrückt: Die Minderheit von heute ist morgen nicht mehr da. Hier hilft es vielleicht, die Formel „I broke the code“ als Überlebensformel zu deuten: „I broke the Code, before the Code broke me“ (Ich habe den Code gebrochen, bevor ich daran zerbrochen bin). Diese Deutung ist nur vor dem Hintergrund der Erfahrungen aus Lager 1 möglich. Aus der Sicht von Bedürfnislager 2 ist die Deutung als willkürliche Aggression – „Ich habe den Code gebrochen, weil ich Lust dazu hatte“ – naheliegender.

Bedürfnislager 1 und 2 (ungetrennt): Warum also nicht gemeinsam ins Gespräch kommen? Tatsächlich sind Ansätze, die eben dies versuchen, sehr häufig. Etwa wenn „Betroffene“ eingeladen werden, von ihren Erfahrungen und ihrer Selbstwahrnehmung zu erzählen. Dies gibt den oben fehlenden Deutungshorizont, den es braucht, um die existenzielle Dringlichkeit von Bedürfnislager 1 deutlich zu machen. Der Grund, warum ich diesem Ansatz hier mit Vorsicht gegenüberstehe, ist nicht, dass er nicht effektiv wäre: Das Lernen in Begegnung und an Biografien ist wertvoll und unverzichtbar – nicht ohne Grund bin ich selbst über diesen Weg in den Artikel eingestiegen. Wenn unsere Sichtachse jedoch auf Bedürfnisse ausgerichtet ist, dann fällt auf, dass hier zwar – im besten Fall – die Voraussetzungen von Bedürfnislager 1 freigelegt und verständlich gemacht werden. Die sich daraus ergebenden Bedürfnisse werden jedoch nicht bearbeitet, vielleicht sogar im Gegenteil verstärkt. Zur Verdeutlichung möchte ich ein Zitat aus der Interviewstudie des Forschungsprojekts „Prekäre Anerkennung“[3] anführen:

> „Es ist gleichzeitig aber auch … unglaublich anstrengend. Also es frisst ziemlich viel Ressource emotional auch, weil ich immer wieder in unsichere Räume einfach mich begeben muss. Also grad, wenn es halt irgendwie um Lern-Settings geht. Ich weiß nie genau: Sitzen da jetzt halt in der Gruppe eben auch Menschen mit fundamentalistischen oder geschlossenen Weltbildern, die mir jetzt halt auch feindlich gesinnt sein könnten da drin? Das weiß ich nie. Und ich kann mir nicht sicher sein, dass die Veranstalter*innen auch immer zu jeder Zeit, sag‘ ich mal, gut- in einer guten Weise intervenieren können […]. Ich kann mich nie drauf verlassen, dass es moderiert wird. Von daher, genau, ist auch das immer wieder quasi meine Aufgabe. Also, genau, diese- dieses Bewusstsein – auch bei Veranstalter*innen quasi immer wieder dafür zu sorgen und das ist halt anstrengend. Also ich kann weder als teilnehmende Person mir sicher sein – und schon gar nicht, wenn ich halt irgendwie als Sprecher*in eingeladen werde“ (I.2, Absatz 50).

Weder das Bedürfnis nach Sicherheit noch das Bedürfnis nach Anerkennung kann erfüllt werden. Die Person darf zwar ihre Geschichte erzählen und so sichtbar werden. Es gibt jedoch keine Garantie, dass sie in ihren Erfahrungen ernstgenommen wird.

3 Das DFG-Projekt „Prekäre Anerkennung: Das ‚dritte Geschlecht‘ in sozialethischer Perspektive“ ist am Institut für Christliche Sozialwissenschaften (ICS) Münster angesiedelt. Es beschäftigt sich vor dem Hintergrund rechtlicher Veränderung mit den Anerkennungsdebatten um geschlechtliche Vielfalt in der katholischen Kirche in Deutschland.

Nachfragen, die für Bedürfnislager 2 notwendig erscheinen, um zu lernen, können für Bedürfnislager 1 Unsicherheit verstärken und schmerzhafte Erfahrungen wachrufen.

Umgekehrt werden auch die Bedürfnisse von Bedürfnislager 2 nicht in jedem Fall getroffen. Zwar begegnet mir häufig der Wunsch aus diesem Lager, z. B. mit TIN* Personen ins Gespräch zu kommen. Die tatsächliche Begegnung oder Auseinandersetzung mit der Fülle an Selbstbezeichnungen und Leiderfahrungen verstärkt aber auch oft Gefühle von Schuld, Unsicherheit und Überforderung, die im ungünstigsten Fall auf die anwesenden TIN*Personen projiziert werden.

4. Die existenzielle Relevanz und moralische Aufladung der Debatte befördern Unsicherheiten und Abwehr.

Abwehrmechanismen, die ich bei beiden Bedürfnislagern sehe, sind die Verstärkung von Dualismen (richtig-falsch, gut-böse, cis-trans, männlich-weiblich, natürlich-unnatürlich, schuldig-unschuldig) und die Neigung zu Fundamentalismen – im christlichen Kontext oft in Form der Engführung der Schrift zur Bestätigung der eigenen Position. Beide Strategien blockieren Zwischenräume, indem sie sie negieren. Dies bedient das Bedürfnis nach Sicherheit, aber erschwert oder verunmöglicht Gemeinschaft, auf die letztlich gerade das Bedürfnis nach Anerkennung ausgerichtet ist.

Eine grundlegende Herausforderung liegt darin, Sicherheit herzustellen, die nicht auf Abwehr, sondern auf Verständnis aufbaut. Für Bedürfnislager 1 braucht es dafür Kontexte, die Anerkennung und Teilhabe ermöglichen oder wenigstens ihren Bedarf nicht infrage stellen, auch wenn die Strukturen selbst noch nicht darauf ausgerichtet sind. Für Bedürfnislager 2 braucht es Kontexte, die Begegnung und Lernen ohne (Ver)Urteilen ermöglichen, ohne die Dringlichkeit von Veränderung auszublenden.

Zwischenräume gestalten

Aus den bisherigen Überlegungen wird bereits ersichtlich, dass ich die Solidarisierung mit Bedürfnislager 1 als grundlegend erachte. Ein, in kirchlichen Kontexten meiner Erfahrung nach fast immer vorhandener, „guter Wille“ allein reicht dabei nicht aus. Es braucht ein Einüben von Solidarität, das die Bearbeitung der eigenen Bedürfnislager einschließt. Ein Begriff, der sich dafür etabliert hat, ist „Allyship“ (von engl. „ally“ – Verbündete*r). In ihrem Beitrag „Seelsorge und Allyship“ schlägt Bayer (2025) in Anlehnung an Elle Deran vier Anhaltspunkte für eine erfahrungs- und gesellschaftsbezogene Seelsorge vor, „um eine trans*sensible Haltung einzuüben“ (Bayer 2025, 385): Awareness/Bewusstsein, Reflection/Reflexion, Affirmation/Bestätigung und Action/Handeln. Ich möchte an dieser Stelle besonders auf die Punkte Reflexion und Bestätigung eingehen. Dabei geht es nicht darum, diese zwei Punkte vor den anderen zu priorisieren.

Vielmehr möchte ich beispielhaft zeigen, welche Rolle sie aus meiner Sicht für die bedürfnisorientierte Gestaltung von Zwischenräumen spielen können.

Unter Reflexion versteht Bayer die fragende Erkundung des eigenen Verhältnisses zu Geschlecht(lichkeit), geschlechtsbezogenen Vorannahmen, Limitationen und Privilegien (vgl. Bayer 2025, 388–389). Zu Beginn meiner Arbeit als Bildungsreferent*in zum Thema geschlechtliche Vielfalt habe ich viel bei dem angesetzt, was ich oben als „grundlegender Mangel an Wissen, Deutungsmustern und Lernressourcen“ beschreibe. Tatsächlich begegnet mir auch sehr oft in Bedürfnislager 2 der Wunsch nach mehr Sicherheit mit Definitionen und Begriffen aus dem LSBTIQ+ Bereich. Das „Problem“, auf das ich dabei gestoßen bin: Mit Definitionen und Input zu beginnen, verstärkt Aspekte des „anderen“ und (Abwehr)Tendenzen, geschlechtliche Vielfalt als etwas zu betrachten, das außerhalb des Selbst liegt und auch dort „lösbar“ ist. Mittlerweile setze ich stattdessen bei dem an, was ich oben als „Angst, stabile Deutungsmuster für Selbst zu verlieren“ umschreibe: dem Bedürfnis nach stabilen Selbstdeutungsmustern in Bezug auf Geschlecht. Was ich mir als trans* Person vorher nämlich nicht vorstellen konnte: Die meisten Menschen haben sich grundlegende Fragen zur eigenen Geschlechtsidentität noch nie gestellt – noch nie stellen müssen – und haben deswegen auch keine eigenen Worte dafür. Beispiele für diese Fragen: Was zeichnet meine Geschlechtsidentität aus? Woher weiß ich, welches Geschlecht ich habe? Wie nehme ich mein Geschlecht wahr? Wie nehmen andere mich als mein Geschlecht wahr? Welche Rolle spielt mein Geschlecht im Alltag? Im Glauben? In der Kirche? Wäre ich ein anderer Mensch, wenn ich ein anderes Geschlecht hätte? Macht es für mich einen Unterschied, welches Geschlecht mein Gegenüber hat? Warum (nicht)? Inwiefern? (…) Die Selbstreflexion über diese Fragen und das gemeinsame Reden über dabei zutage tretende Zweifel, Erkenntnisse und Blockaden macht auch geschlechtliche Vielfalt sichtbar(er) und besprechbar(er) – und zwar nicht als etwas Fremdes, sondern als eine andere Facette der eigenen Erfahrung.

Für den Aspekt der Bestätigung (Bayer übersetzt es mit Bekräftigung oder Bestärkung) führt Bayer vor allem die Verwendung korrekter Namen und Pronomen und die Normalisierung der Nennung der eigenen Pronomen an. Eher kurz geht sie darauf ein, dass es auf einer tieferen Ebene auch heißt, „den Menschen aufrichtig zu sehen, wie er ist“ (Bayer 2025, 390). Ich möchte diesen Aspekt hier etwas weiter ausführen. Eine Erkenntnis, zu der ich durch die Auseinandersetzung mit dem Thema und verschiedensten Menschen gekommen bin: Es ist uns nicht möglich, den Menschen so zu sehen wie er*sie ist. Gerade die Annahme, es könne nur durch Beobachtung auf Geschlecht, Identität oder Eigenschaften geschlossen werden, steht Verständigung oft im Weg. Wir brauchen die Auskunft der anderen Person. Insbesondere, wenn es darum geht, sichere(re) Räume (engl. safe/r spaces) für Bedürfnislager 1 zu schaffen, ist diese Einsicht entscheidend: Wo der binäre Geschlechter-Code TIN*Identitäten konstant anfragt, in Zweifel zieht oder negiert, bedeutet Bestärkung (u. a.), Räume ohne Zweifel zu schaffen. Dies brachte Mari Günther (u. a. systemische Therapeutin, Familientherapeutin)

bei einem Vortrag, dem ich 2024 beiwohnen durfte, großartig auf den Punkt (hier sinngemäß wiedergegeben): „Auch wenn ich selbst (noch) nicht verstehe, was die andere Person fühlt, welche Begriffe sie für ihre Identität wählt – ich schaffe einen Raum in der Beratung, wo das alles nicht infrage gestellt wird. Nur wenn die Person in ihrem So-Sein ernstgenommen wird, findet sie genug Ruhe, dem eigenen Suchen Raum zu geben, anstatt sich immer nur rechtfertigen und verteidigen zu müssen.“ Dies setzt voraus, dass eigene Zweifel als solche erkannt und zurückgestellt werden können, wozu wiederum die oben umschriebene Reflexion und die anderen von Bayer benannten Säulen beitragen können.

Horizonte und abschließende Gedanken

Im Öffnen, Aushalten und Gestalten von Zwischenräumen beim Thema geschlechtliche Vielfalt stehen wir vor großen Spannungen und Herausforderungen – menschlich, kirchlich und gesellschaftlich. Eine Stärke der Pastoraltheologie könnte es vor diesem Hintergrund sein, dass sie den Blick auf die Bedürfnisse von Menschen stärkt und deswegen fast notwendigerweise ihren Platz im Dazwischen einnimmt – zwischen Dogma und Lebensrealitäten, zwischen Code und Erfahrungen, zwischen „das braucht Zeit“ und „es ist (fast) zu spät“. Vielleicht ist es überspitzt, darüber von einer „Tradition des Dazwischen“ zu sprechen. Trotzdem möchte ich mit diesem Bild als Horizont die zu Beginn zitierte Darstellung des „irgendwo Zwischen“ als Erfüllungsort wieder aufgreifen und daran mit einer theologisch fast banalen, aber doch immer wieder befreienden Überlegung anknüpfen: Das Göttliche, das in die Würde jedes Menschen in Form der Ebenbildlichkeit eingewirkt ist, entzieht sich einer Festlegung auf die begrenzenden Kategorien „Mann-Frau“/„männlich-weiblich“. Vielleicht kann es helfen, sich dieses Rechts des Göttlichen auf Geheimnis, des Rechts des Göttlichen auf Dazwischen zu erinnern – auch wenn wir uns selbst und einander begegnen.

Literaturverzeichnis

Bayer, Stephanie (2025). Seelsorge und Allyship – Lebensrealitäten von trans* Menschen als Anstoß pastoraltheologischer Reflexion. In: Wege zum Menschen, 77, 378–393.

Behrensen, Maren (2020). Eine philosophische Auseinandersetzung mit der katholischen Genderkritik: Zur Genealogie und Rezeption eines umstrittenen Begriffs. In: Sozialethische Arbeitspapiere des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Nr. 13. Münster: Institut für Christliche Sozialwissenschaften.

BSW (2024). Unser Land verdient mehr! Wahlprogramm für die Bundestagswahl 2025, abrufbar unter: https://bsw-vg.de/wp-content/themes/bsw/assets/downloads/BSW%20Wahlprogramm%202025.pdf [21.10.2025].

CDU/CSU (2024). Politikwechsel für Deutschland. Wahlprogramm von CDU und CSU, abrufbar unter: https://www.cdu.de/app/uploads/2025/01/km_btw_2025_wahlprogramm_langfassung_ansicht.pdf [27.10.2025].

DI – Dikasterium für die Glaubenslehre (2024). Erklärung Dignitas infinita: Über die menschliche Würde, abrufbar unter: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_ge.html [27.5.2025].

Fischer, Irmtraud (2021). Liebe, Laster, Lust und Leiden: Sexualität im Alten Testament. Stuttgart: Kohlhammer, 46– 48.

Folz, Alexander (2025). Größte Spaltung seit 500 Jahren: 80 Prozent der Anglikaner brechen mit Canterbury. In: CNA – Catholic News Agency, 21. Oktober 2025, abrufbar unter: https://de.catholicnewsagency.com/news/21843/grosste-spaltung-seit-500-jahren-80-prozent-der-anglikaner-brechen-mit-canterbury [22.10.2025].

Mara Elijah Klein
M. Ed., Doktorand*in und wissenschaftliche*r Mitarbeiter*in im DFG-Projekt „Prekäre Anerkennung: Das ‚dritte Geschlecht' in sozialethischer Perspektive".
Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Christliche Sozialwissenschaften
Raum 411a
Robert-Koch-Straße 29
48149 Münster
+49 251 83-32556
mara.klein(at)uni-muenster(dot)de

Armin Kummer

Die Dekonstruktion von Männlichkeitscodes durch Kritische Gendercode-Analyse in der Männerseelsorge[1]

Abstract

Der vorliegende Beitrag bietet eine Einführung in die Theorie und Praxis der Kritischen Gendercode-Analyse als zentrales Instrument einer genderspezifischen Männerseelsorge. Die Kritische Gendercode-Analyse versteht sich als Antwort auf ein in der Fachliteratur vielfach konstatiertes Desiderat, die Dekonstruktion von Männlichkeit in Seelsorge- und Bildungskontexten. Sie zielt darauf ab, das Bewusstsein für die Funktionsweise von Männlichkeitscodes in sozialen Interaktionen zu schärfen. In der Männerseelsorge kann die Gendercode-Analyse sowohl als analytisches Werkzeug als auch als kognitive Intervention dienen – im Einzelgespräch wie in Gruppen. Sie eignet sich besonders für Klienten, die Hemmungen haben, über sich selbst zu sprechen, und bietet eine Alternative zu den eher konfrontativen Ansätzen der nordamerikanischen psychologischen Literatur. Ziel ist es, Männer zur kritischen Selbstreflexion zu ermutigen, ohne sie in eine Abwehrhaltung zu bringen.

This article offers an introduction to the theory and practice of Critical Gender Code Analysis as a central instrument in gender-specific pastoral care with men. Critical Gender Code Analysis responds to a widely acknowledged gap in the literature: the lack of practical methods for deconstructing masculinity within pastoral and educational contexts. Its primary aim is to raise awareness of how masculinity codes function within everyday social interactions. Within male pastoral care, Critical Gender Code Analysis can serve both as an analytical tool and as a cognitive intervention, applicable in individual counseling as well as group settings. It is particularly well-suited for clients who are reluctant to speak directly about themselves, providing an alternative to the more confrontational approaches found in North American psychological literature. The method seeks to encourage men to engage in critical self-reflection without provoking defensiveness.

Der Ausgangspunkt meiner (Neu-)Konzeption von Männerseelsorge[2] war die eponyme Monografie von David Kuratle und Christoph Morgenthaler (2015), in der die beiden Schweizer Praktischen Theologen den Grund einer gendersensible Beratungspraxis gelegt haben. Auf der Basis der soliden Vorarbeit von Kuratle und Morgenthaler will ich deren Vorschläge zu einer ganzheitlichen und genderspezifischen Männerseelsorge weiterentwickeln.

---

1 Diese Einführung in die Kritische Gendercode-Analyse habe ich in einem Workshop während des Kongresses der AG Pastoraltheologie am 10.9.2025 in Frankfurt a.M. vorgestellt. Ich danke, in alphabetischer Reihenfolge, Ulrich Feeser-Lichterfeld, Veronika Gräwe, Andreas Heek, Madeleine Helbig-Londo, Regina Heyder, Magdalena Hürten, András Molnár, Philipp Müller, Andreas Oshowski, Traugott Roser, Michael Schüssler und Nadja Weibel für die Teilnahme am Workshop, die rege Diskussion und das wertvolle Feedback.

2 Im katholischen Sprachgebrauch auch „Männerpastoral“.

DOI: 10.17879/zpth-2025-9315

Was den Aspekt der Ganzheitlichkeit betrifft, so versuche ich, den von mir postulierten Desiderata einer erfahrungsorientierten, körperorientierten, beziehungsorientierten und mystagogischen Seelsorge gerecht zu werden (vgl. Kummer 2024). Diese vier Dimensionen der Ganzheitlichkeit habe ich an anderer Stelle bereits umrissen (vgl. Kummer 2025). Im vorliegenden Artikel konzentriere ich mich daher auf die genderspezifische Dimension meiner Männerseelsorgekonzeption. Im Zentrum stehen dabei die Sichtbarmachung und die analytische Dekonstruktion von Männlichkeitscodes.

Die vor allem nordamerikanische Literatur liefert umfangreiches empirisches und theoretisches Material, welches mit dem Begriff der „traditionellen Männlichkeitsideologie" arbeitet, diese problematisiert und aufruft, lebensfeindliche oder „toxische" Männlichkeit zu überwinden (vgl. *APA Guidelines* 2018; Wong und Wester 2016). Dass dabei die kritische Dekonstruktion von Männlichkeit ein Desiderat ist, darüber sind sich die meisten Autoren einig. Doch bislang gibt es in der Fachliteratur kaum konkrete Vorschläge, wie genau man in der praktischen Arbeit mit Männern Männlichkeit dekonstruieren könnte. Das Instrument der Kritischen Gendercode-Analyse ist mein Vorschlag, dieses Desiderat zu adressieren.

Männlichkeitscodes und die performative Konstruktion von Gender

Wichtigste theoretische Voraussetzung dieses Instruments ist die Einsicht, dass „die Männlichkeit" wissenschaftlich nicht fassbar ist (vgl. Connell 2005; Hearn 1996). Ich habe an anderer Stelle auch die Vorstellung vieler nordamerikanischen Männerpsycholog*innen von einer monolithischen „traditionellen Männlichkeitsideologie" kritisiert. Stattdessen habe ich vorgeschlagen, mit dem Begriff der „Männlichkeitscodes" beziehungsweise „Gendercodes" zu arbeiten (vgl. Kummer 2019). Von diesen gibt es unzählige. Männlichkeitscodes sind internalisierte Anweisungen, was man in einer bestimmten Situation zu tun hat, um als ‚echter Mann' zu gelten. Gendercodes sind die Bausteine, aus denen Männer performativ ihre genderspezifische Identität konstruieren.

Die performative Konstruktion von Gender – und damit die Konstruktion von Männlichkeit – wird in konkreten sozialen Situationen durch Männlichkeitscodes gesteuert. Ein Männlichkeitscode lässt sich am besten als eine Stimme im Kopf vorstellen, die dem Mann zuflüstert: „Wenn du ein richtiger Mann sein willst, musst du jetzt dies tun …" – zum Beispiel die Verantwortung übernehmen, fluchen oder weiterkämpfen. Umgekehrt können diese Stimmen auch flüstern: „Wenn du ein richtiger Mann sein willst, darfst du das auf keinen Fall tun" – zum Beispiel weinen, erröten oder lächeln.

In den Medien kann man diese Codes manchmal buchstäblich als Stimmen wahrnehmen. Filme, Serien und Talkshows, Sportveranstaltungen und Popkonzerte, Kinderbücher und Videospiele – sie alle vermitteln ideologische Botschaften darüber, was man tun muss, um als ‚richtiger Mann' zu gelten. Auf der Ebene des Einzelnen spiegeln diese

Stimmen oft die verinnerlichten Verhaltensmuster wider, die bei Eltern und Geschwistern, in der Schule und am Arbeitsplatz, in Sportvereinen und in der Disco ein Leben lang beobachtet wurden. Man nimmt diese subtilen Stimmen meist nicht bewusst wahr, aber sie wirken still im Unterbewusstsein und prägen das Verhalten von Männern in konkreten Situationen.

Diese unbewussten Stimmen und verinnerlichten Verhaltensmuster gilt es in der genderspezifischen Männerseelsorge zuerst einmal sichtbar zu machen. Es gilt, ein Bewusstsein zu schaffen, dass diese Codes existieren und, omnipräsent, einen höchst wirkungsvollen Einfluss auf individuelles und kollektives Verhalten haben. Bei genauerem Hinschauen stellt sich dann auch heraus, dass diese Codes soziale Konstrukte sind. Im Begreifen ihrer Konstruiertheit liegt der Schlüssel zur Dekonstruktion und zur kritischen Auseinandersetzung. Das im Folgenden dargelegte Instrument der Kritischen Gendercode-Analyse dient eben jener Sichtbarmachung, Dekonstruktion und der kritischen Auseinandersetzung mit individuellen Männlichkeitscodes.

Schritte der Kritischen Gendercode-Analyse

Der folgende Abschnitt erklärt Schritt für Schritt die Abläufe einer Kritischen Gendercode-Analyse. Die Übung beginnt mit einem Impuls aus der Populärkultur, vorzugsweise mithilfe visueller oder audiovisueller Medien. Darauf folgt eine Sequenz aus sieben aufeinanderfolgenden Analyseschritten, die hier im Licht der ihnen zugrundeliegenden Theorien knapp dargelegt werden.

Stimulus und Externalisierung durch populäre Ikonografie

Ein in der Praxis gut bewährter Ausgangspunkt für die Durchführung einer Kritischen Gendercode-Analyse ist ein visueller Stimulus. In seiner einfachsten Form kann dies ein einzelnes Bild sein. Ikonische Männerdarstellungen aus der Populärkultur erweisen sich hierbei als besonders hilfreich, da es von Vorteil ist, wenn die Teilnehmer[3] mit den dargestellten Personen bereits vertraut sind. Fiktive männliche Filmfiguren wie James Bond, Rambo oder Superman werden von den meisten Betrachtern sofort erkannt. Ebenso lassen sich öffentliche Persönlichkeiten wie Rupert Murdoch, Hugh Hefner oder

3 Da der Text den Einsatz der Kritischen Gendercode-Analyse als Element der Männerseelsorge einführt, geht er narrativ vom Szenario einer Männergruppe voraus. Daher verwendet dieser Text die männlichen Substantive und Pronomina für die an der Analyse Beteiligten. Selbstverständlich ist die Kritische Gendercode-Analyse auch in gemischten Gruppen oder in Frauengruppen einsetzbar. Die Leser*innen dieses Textes sind daher eingeladen, bei z. B. der Erwähnung von Teilnehmern oder Betrachtern auch die Teilnehmerinnen und Betrachterinnen sowie non-binäre Teilnehmende und Betrachtende mitzulesen.

Woody Allen leicht identifizieren.[4] Eine gewisse Vertrautheit mit der dargestellten Figur ermöglicht es den Betrachtern, eigene Assoziationen, Meinungen und emotionale Reaktionen unmittelbar in die Übung einzubringen. Dies ist deutlich weniger der Fall, wenn Bilder unbekannter Männer oder generische Männlichkeitsdarstellungen gezeigt werden.

Alternativen zu Standbildern sind kurze Videoclips oder – sofern Zeit und Rahmen es erlauben – ganze Spielfilme (vgl. zum Einsatz von Filmen in der Psychotherapie mit Männern Wexler 2009, 207, 215–16; Rabinowitz 2014, 73; und in der Trauerbegleitung von Männern Mucksch & Roser 2023, 148–62). Filme wie *Gran Torino* von Clint Eastwood, *A Serious Man* von Joel und Ethan Coen oder *American Beauty* von Sam Mendes eignen sich besonders gut zur Identifikation und Diskussion von Männlichkeitscodes. Dabei müssen Filme nicht zwingend aufgrund ikonischer männlicher Hauptfiguren oder explizit männerbezogener Themen ausgewählt werden. Tatsächlich kann nahezu jede Filmszene, in der ein Mann vorkommt – selbst in einer Nebenrolle – als Ausgangspunkt für eine Kritische Gendercode-Analyse dienen. Im Vergleich zu Standbildern bieten Filme und Videoclips den Vorteil narrativer Tiefe. Sie lenken die Beobachtung auf Praktiken statt auf Eigenschaften, auf das Tun statt auf das Sein (vgl. Rabinowitz & Cochran 2002, 23ff.).

Der Fokus auf Praktiken ist zentral für die soziologisch informierte Analyse von Gender (vgl. West & Zimmerman 1987; Connell 2005). Filme ermöglichen zudem die Darstellung von Veränderung und persönlicher Transformation über die Zeit hinweg. Die Beobachtung von Wandel birgt stets schon ein inhärentes dekonstruktives Potenzial, da sie deutlich macht, dass Dinge nicht zwangsläufig bleiben müssen, wie sie sind. Allerdings geben Filme stets eine Perspektive vor – die Betrachtenden sehen das Geschehen durch die Augen der Regie. Statische Einzelbilder hingegen lassen mehr Raum für die freie Assoziation.

Ob Kinofilm, Videoclip oder Einzelbild – die Verwendung visueller Darstellungen aus der Populärkultur stimuliert nicht nur Assoziationen, Meinungen und Emotionen, sondern schafft durch Externalisierung auch einen Sicherheitsabstand. Die Diskussion über das Verhalten von Walt Kowalski, der Hauptfigur in *Gran Torino*, bietet einen geschützten Raum zur Reflexion und Hinterfragung von Männlichkeitscodes – und implizit natürlich auch der eigenen Praktiken und Identität der Betrachter – ohne dass man explizit über sich selbst sprechen muss. Diese Methode erlaubt explorative Expeditionen in die Innenwelt von Männern, während man über etwas spricht, das außerhalb von ihnen liegt. Das gemeinsame Betrachten eines externen Objekts – Seite an Seite – ist ein häufiges Merkmal männlicher Kommunikationsstile und daher von besonderer Bedeutung in der Arbeit mit Männern (vgl. Liddon u. a. 2019, 688).

4 Wobei natürlich das Alter der Teilnehmer zu berücksichtigen ist. Die hier genannten Namen sind jüngeren Kohorten bereits weniger vertraut und sollten für diese durch zeitgemäßere Charaktere ersetzt werden.

Selbstverständlich finden sich auch in der Literatur großartige Darstellungen von Männern und inszenierter Männlichkeitsperformanzen. Um eine Kritische Gendercode-Analyse in der Gruppe durchzuführen, sind literarische Texte jedoch weniger geeignet. Die soziale Performanz von Gendercodes umfasst Gestik und Körperhaltung, Mimik und Stimme. Ein Text reduziert den Ausdruck männlicher Identität auf das geschriebene Wort. Dies wirkt reduktiv im Vergleich zu der ganzheitlichen Perspektive, die visuelle Medien bieten können.

Schritt Eins: Narrative Immersion

Der erste Schritt der Kritischen Gendercode-Analyse besteht in der immersiven Auseinandersetzung mit dem visuellen Stimulus. Die Betrachter werden gefragt, was sie sehen. Idealerweise beginnt die Analyse auf einer rein deskriptiven Ebene. Daher sollten Teilnehmer zunächst davon abgehalten werden, vorschnell zu interpretieren oder moralische Bewertungen vorzunehmen. Die Frage „Was sehen Sie in dieser Szene?“ setzt den Bezugsrahmen für die weitere Diskussion. Die jeweilige Antwort liefert narrative Tiefe und Kontext. Auf die „Was“-Frage können sodann „Wie“- und „Warum“-Fragen folgen, die die Analyse in spekulativere Bereiche führen. Jedes Wort, das zur Beschreibung der Szene verwendet wird, ist bedeutsam; besonders die Verben, mit denen die Handlung oder Praxis beschrieben wird. In Gruppenübungen kann es aufschlussreich sein, festzustellen, wie viele unterschiedliche Begriffe zur Beschreibung ein und derselben Handlung verwendet werden.

Um die passenden Verben zu finden, muss zunächst der Handlungsträger bestimmt werden. In Szenen mit mehreren interagierenden Personen ist es notwendig, sich auf die Handlung eine Person zu konzentrieren. Dies muss nicht die Hauptfigur sein. Auch eine Nebenfigur kann im Fokus stehen, sofern ihr Handeln oder ihr Nicht-Handeln klar erkennbar ist.

Jede Handlungsanalyse erfordert einen situativen Kontext. Dieser Kontext kann synchron oder diachron sein. Der synchrone Kontext bezieht sich auf das, was alles gleichzeitig in einer Szene geschieht. Der diachrone Kontext hingegen ist eine spekulative Rekonstruktion dessen, was unmittelbar vor der dargestellten Situation geschehen sein könnte, sowie eine ebenso spekulative Prognose dessen, was als Nächstes geschehen könnte. Es gibt keine richtigen oder falschen Spekulationen über den diachronen Kontext. Das einzige Kriterium ist die Plausibilität. Die Betrachtenden sollten ermutigt werden, ihrer Vorstellungskraft freien Lauf zu lassen. Die Übung kann sogar bereichert werden, wenn ungewöhnliche oder unerwartete Kontexte vorgeschlagen werden. Man muss zumindest eine Vorstellung davon haben, wie Mowgli, Tarzan oder Rambo in den Dschungel gelangt sind, bevor man ihre dortigen Genderperformanzen beschreiben kann.

Da Gender meist relational konstruiert wird, ist es besonders wichtig, auf die in der Szene sichtbaren und relevanten Beziehungen zu anderen zu achten. Mitunter sind

Beziehungen auch dann bedeutsam, wenn keine weiteren Personen im Bild zu sehen sind (z. B. „seine Frau hat ihn verlassen“, „seine Kinder melden sich nie“).

Schritt 2: Formulierung des Codes

Sobald die Betrachtenden den Akteur identifiziert, eingeordnet und die Handlung beschrieben haben, können sie versuchen, einen Code zu formulieren, der diese Handlung motiviert. Dazu muss man die beobachtete Praxis mit sozialen Normen, Idealen und Narrativen in Verbindung bringen. Die Herausforderung für die Zuschauer besteht darin, einen bestimmten Männlichkeitscode zu identifizieren und begrifflich zu formulieren, der im beobachteten Verhalten des Akteurs zum Tragen kommt.

Wie kann man Männlichkeitscodes grammatikalisch formulieren? Eine gute Möglichkeit hierfür ist die Form eines einfachen präskriptiven oder proskriptiven Indikativs – also Gebote und Verbote. „Ein Junge weint nicht“ oder „ein echter Mann kennt keinen Schmerz“ sind klassischste Beispiele für proskriptive Männlichkeitscodes. Präskriptive Codes sind positiv formulierte Gebote wie „ein echter Mann lebt für seine Arbeit“ oder „ein echter Mann liebt das Risiko“. Im umgangssprachlichen Gebrauch finden sich proskriptive Normen weitaus häufiger als präskriptive.[5] Dies macht es oft etwas schwieriger, positive Anweisungen für genderspezifische Handlungsmuster zu formulieren. Es überrascht daher nicht, dass Männlichkeitscodes überwiegend als restriktiv charakterisiert werden (vgl. z. B. *APA Guidelines* 2018). Alternativ können Männlichkeitscodes auch als Konditionalsätze formuliert werden. „Wenn du ein echter Mann sein willst, musst du deine Muskeln trainieren“ wäre ein präskriptives Beispiel für einen konditionalen Männlichkeitscode. Die konditionale Formulierung eines Codes impliziert dabei eher Optionalität als Zwang oder sozialen Druck.

In jedem einzelnen Bild ist es sehr wahrscheinlich, dass die Betrachtenden mehrere Männlichkeitscodes gleichzeitig entdecken können. Genderperformanzen werden immer in einem Geflecht aus simultanen und oft sogar widersprüchlichen Codes inszeniert. Die Komplexität vieler sozialer Situationen erfordert oftmals Selbstinszenierungen, die mehreren Codes gleichzeitig gehorchen wollen. Für eine einfache Übung in kritischer Gendercode-Analyse ist es wichtig, einen einzigen Code für die weitere Analyse auszuwählen. In einem fortgeschritteneren Stadium kann es interessant sein, die Vielzahl der operanten Codes zu beschreiben, die von demselben Akteur in einer einzigen Szene inszeniert werden, und zu analysieren, ob sich die verschiedenen Codes gegenseitig verstärken oder ob sie Dissonanzen und Widersprüche erzeugen. Die Dissonanzen und Widersprüche verschiedener Codes werden in der nordamerikanischen psychologischen Literatur über „Gender Role Strain“ und „Gender Role Conflict“ diskutiert (vgl. Levant & Richmond 2016; O’Neil & Denke 2016). Weniger beachtet wurde

5 Vgl. dazu die Literatur über die repressive Überwachung und Durchsetzung (‚policing‘) von Männlichkeitscodes (z. B. Reigeluth & Addis 2016; Martino 2000).

lange Zeit, dass die simultane Befolgung widersprüchlicher Codes auch eine Quelle innovativer Genderperformanzen beziehungsweise eine Performanz ‚hybrider' Männlichkeiten oder intentionaler ‚Queerness' sein kann (vgl. z. B. Bridges & Pascoe 2014).

Schritt 3: Kontextualisierung des Codes

Nachdem die Teilnehmer die beobachteten Männerpraktiken zu einem allgemeinen, sozial wirksamen Männlichkeitscode abstrahiert haben, ist es wichtig, sich unterschiedliche Konkretisierungen dieses Codes in der gelebten Erfahrung vor Augen zu führen. Männlichkeitsinszenierungen sind immer kontingent und kontextabhängig (vgl. Connell & Messerschmidt 2005; Jones & Heesacker 2012). Daher lautet die nächste Frage an die Betrachter: In welchem spezifischen Kontext der Lebenswelt von Männern wird dieser bestimmte Männlichkeitscode durch Praxis wirksam? Man kann diese kontextuellen Bereiche als Männlichkeitsbaustellen betrachten. Dies sind die kontext-bestimmten Orte, an denen Männlichkeit interaktional konstruiert wird. Einige der wichtigsten dieser geschlechtstypischen Baustellen sind die Arbeit und Karriere von Männern, Vaterschaft und Familie, Gesundheit, Sex und Beziehungen. Weitere Baustellen können Bildung, Sport, Religion und Spiritualität sein.

Dieser Teil der Übung zeigt oft, wie dieselben Codes in unterschiedlichen situativen Kontexten unterschiedliche Auswirkungen haben können und dass die Übertragung von Codes zwischen verschiedenen Kontexten zu erheblichen zwischenmenschlichen Problemen und Konflikten führen kann. Was in der einen Situation adaptives Verhalten sein mag, kann in einem anderen Kontext maladaptiv sein. Zum Beispiel ist das Ausrufen kurzer Befehle an Untergebene ein zentraler Code martialischer Männlichkeit. In einer militärischen Organisation mag dies ein angemessener Verhaltensstil sein und im Kontext des Kampfeinsatzes mag dieser auch adaptiv sein. Wenn ein Militäroffizier denselben Interaktionsstil im Kontext seines Familienlebens anwendet, erweist sich dies wahrscheinlich als eine maladaptive Kommunikationsstrategie. Ebenso können Männlichkeitscodes mit starkem Wettbewerbscharakter im Kontext des Leistungssports adaptiv sein, aber maladaptiv, wenn sie im Kontext intimer Beziehungen Anwendung finden (vgl. Brooks & Silverstein 1995).

Schritt 4: Ideologiekritische Analyse

Nach der Formulierung und der Kontextualisierung eines bestimmten Männlichkeitscodes ist es nun an der Zeit für eine kritische Analyse. Der erste kritische Schritt ist die ideologiekritische Entlarvung der interessierten Parteien, die aus einem bestimmten Männlichkeitscode Nutzen ziehen können. Ideologie wird als ein Diskurs verstanden, der bestimmte Praktiken legitimiert, dabei aber die Parteien verschleiert, die ein Interesse daran haben, solche Praktiken zu fördern. Die Betrachter werden gebeten, all jene Interessen zu identifizieren, denen ein bestimmter Männlichkeitscode dienen

könnte. Die Frage lautet: „Cui bono?“ Wer könnte potenziell davon profitieren, dass sich Männer einem bestimmten Männlichkeitskodex unterwerfen? Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene kann man sich verschiedene politische, soziale, wirtschaftliche und kommerzielle Interessen vorstellen, die von der Förderung bestimmter männlicher Praktiken profitieren. In einer vom Autor durchgeführten Übung im Unterricht identifizierten die Studenten Waffenhersteller, Tabakunternehmen, das Showbusiness, Strafverfolgungsbehörden, Finanzbehörden, das Militär, den Sport und die Pornoindustrie als Interessensgruppen, die von Praktiken profitieren, die durch die analysierten Männlichkeitscodes legitimiert werden.

Manchmal wird diese kritische Übung durch den Hinweis infrage gestellt, dass eine bestimmte ‚interessierte Partei‘ doch nicht nachweislich einen bestimmten Männlichkeitscode aktiv fördert oder in einigen Fällen sogar diametral entgegengesetzte Ziele verfolgt. Diese Einwände verfehlen jedoch den Kern der Cui-bono-Frage. Denn nicht die Tatsache, dass eine Partei sich ausdrücklich für eine Sache einsetzt, macht sie zu einer interessierten Partei. Solange gesellschaftliche Akteure – auch unfreiwillig – Vorteile aus einem bestimmten Verhalten ziehen können, werden sie zur interessierten Partei.

In der Regel führt dieser kritische Schritt oft zu Überraschungen bei den Teilnehmern, die die Analyse durchführen. Die schiere Anzahl kommerzieller Interessen, die von bestimmten Verhaltensmustern profitieren können, zeugt davon, wie sensibel der Konsumkapitalismus auf menschliche Bedürfnisse reagiert und wie innovativ und vielfältig die Maßnahmen der Unternehmenswelt sind, diese Bedürfnisse nicht nur zu befriedigen, sondern auch zu stimulieren.

Schritt 5: Identifikation lebensdienlicher Aspekte

Kritische Analyse bedeutet nicht, sich ausschließlich auf das Negative zu konzentrieren. Daher versucht die Kritische Gendercode-Analyse in diesem Schritt, die gesunden, prosozialen und lebensdienlichen Potenziale zu identifizieren, die einem bestimmten Männlichkeitscode innewohnen können. Ebenso, welche menschlichen Sehnsüchte ein bestimmter Code bedient, und in welcher Weise die durch den Code ermutigten Verhaltensweisen Individuen in ihrer Selbstwirksamkeit stärken können (zur Selbstwirksamkeit vgl. Egger 2015, 283–311; Rosa 2016, 270ff.).

Viele Männlichkeitscodes haben ihren Ursprung in Kontexten und Absichten, in denen sie Männern helfen sollten, mit schwierigen Situationen umzugehen. Oftmals sind einige Männlichkeitscodes erst mit der Zeit und insbesondere durch die Übertragung in neue Kontexte restriktiv und maladaptiv geworden. Eine Schule innerhalb der Männerpsychologie plädiert seit Jahren dafür, mehr Aufmerksamkeit auf „positive Männlichkeit” zu richten, auf die Stärken von Männern statt auf männliche Pathologien (vgl. Englar-Carlson & Kiselica 2013; Seager & Barry 2019; kritischere Stimmen hierzu sind Hammer & Good 2010; Liddon u. a. 2019).

Schritt 6: Ethische Analyse

Im nächsten entscheidenden Schritt werden die Teilnehmer gebeten, über ethische Fragen nachzudenken, die sie mit dem von ihnen gewählten Männlichkeitscode in Verbindung bringen könnten. Dieser Schritt regt die Zuschauer dazu an, zu untersuchen, unter welchen Umständen die von einem bestimmten Männlichkeitskodes ermutigten Praktiken als ethisch fragwürdig angesehen werden könnten. Hilfreich für diese Übung ist es, eine konsequentialistische Perspektive einzunehmen – also die intendierten ebenso wie die nicht intendierten Folgen von Handlungen und Verhaltensmustern sorgfältig zu durchdenken. Die ethische Bewertung besteht darin, festzustellen, ob diese Folgen für Dritte schädlich oder vorteilhaft sind.

Im diesem Schritt treten die potenziell schädlichen Auswirkungen eines Codes auf andere in den Vordergrund. Aufgrund solch schädlicher Auswirkungen auf andere werden einige Männlichkeitscodes im allgemeinen Sprachgebrauch gerne unter dem Begriff „toxische Männlichkeit“ subsumiert. Besonders augenfällig sind dabei all jene Codes, die verschiedene Formen von physischer und psychologischer Gewalt fördern (vgl. Seymour u. a. 2014; Levant & Pryor 2020). Es gibt jedoch auch Codes, die auf den ersten Blick von pro-sozialen und wohlwollenden Absichten motiviert zu sein scheinen, bei genauerer Betrachtung jedoch negative Auswirkungen auf andere haben. Solche Wirkungsgeflechte wurden beispielsweise in den wissenschaftlichen Diskussionen über „wohlwollenden Sexismus” plausibel dargelegt (vgl. Glick & Fiske 2001).

Schritt 7: Gefahrenanalyse

Der siebte und letzte Schritt der kritischen Analyse besteht darin, die Gefahren eines Männlichkeitscodes für die physische und psychische Gesundheit von Männern herauszuarbeiten. In diesem Bereich hat die nordamerikanische Männerpsychologie konzeptionelle Konstrukte wie „Gender Role Stress” und „Gender Role Conflict” entwickelt, um bestimmte Zusammenhänge zwischen Männlichkeitscodes und maladaptivem Verhalten zu beschreiben (vgl. Levant & Richmond 2016; O’Neil & Denke 2016). Einige Wissenschaftler argumentieren in diesem Zusammenhang, dass Männlichkeitscodes erst dann toxisch werden, wenn sie mit unangemessener Strenge oder in der falschen Dosierung Anwendung finden (vgl. McDermott u. a. 2022).

Als dekonstruktive Übung sollen in diesem Teil der Analyse schädliche Denk- und Verhaltensmuster bis zu ihren Extremen extrapoliert werden. Es gilt, den gewählten Code bis zu seinem bitteren Ende zu durchdenken und sich den schlimmstmöglichen Fall auszumalen. Natürlich sind die auf diese Weise ermittelten Gefahren lediglich Möglichkeiten, keine Notwendigkeiten. Aber das dekonstruktive und somit auch transformative Potenzial dieser Übung liegt darin, genau solche Gefahren *in extremis* zu beschreiben.

Als Gefahren und mögliche Pathologien haben die Teilnehmer bei zurückliegenden Übungen beispielsweise Aggression, Paranoia, Drogenmissbrauch, Stress, Angst-

zustände, emotionale Ausdruckslosigkeit, Depression und Suizid ausgemacht. Dies sind Pathologien, die bekanntermaßen unter Männern eine erhöhte Verbreitung haben (vgl. Grossmann 2016, 127–69). Daher finden sich diese auch in einigen der eingangs erwähnten Männerfilmen kinematografisch verarbeitet. Eine beträchtliche Anzahl empirischer Studien untersucht den Zusammenhang zwischen Männlichkeitscodes und psychischen Problemen (vgl. McDermott u. a. 2016). Daneben beschreiben weitere empirische Studien auch die Zusammenhänge zwischen körperlicher Gesundheit und Männlichkeitscodes, insbesondere solcher Codes, die risikoreiches Verhalten ermutigen, zum Beispiel Extremsport oder den Verzicht auf Sonnenschutz (vgl. Griffith & Thorpe 2016; Courtenay 2011).

Zusammenfassung: Kritische Gendercode-Analyse in der Männerseelsorge

Genderspezifische Männerseelsorge kommt nicht darum herum, sich kritisch mit gesellschaftlich operanten Männlichkeitscodes auseinanderzusetzen und diese im Gespräch zu dekonstruieren. Die Kritische Gendercode-Analyse hat zum Ziel, das Bewusstsein der Teilnehmer für die Funktionsweise von Männlichkeitscodes in sozialen Alltagsinteraktionen zu schärfen. Die Dekonstruktion von Männlichkeitscodes erfordert deren Analyse in mehreren Schritten. Dekonstruktion ist dabei keineswegs gleichbedeutend mit Destruktion, Beseitigung oder Überwindung. Vielmehr geht es darum, Codes sorgfältig und neugierig auseinanderzunehmen, ihre absichtsvolle Konstruiertheit offenzulegen und ihnen dadurch den Anschein der Naturgegebenheit zu nehmen. Die Kritische Gendercode-Analyse hilft den Teilnehmern zu verstehen, welches Verhalten diese Codes anregen, woher sie kommen, wer von ihnen profitiert und wer unter ihnen leidet. Somit kann die Kritische Gendercode-Analyse als Instrument dienen, um die historischen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kräfte hinter den Codes zu demaskieren.

In der Männerseelsorge lässt sich die Kritische Gendercode-Analyse nicht nur als analytisches Instrument, sondern auch als kognitive Intervention einsetzen, die als Einstieg in eine weitergehende kritische Auseinandersetzung mit Männlichkeiten, Männerverhalten und Geschlechtergerechtigkeit dienen kann. Die Kritische Gendercode-Analyse kann also sowohl im individuellen Beratungsgespräch wie auch in Gruppen Verwendung finden. Die Kritische Gendercode-Analyse eignet sich dabei besonders gut für Personen, denen es unangenehm ist, über sich selbst zu sprechen. Sie bietet somit eine Alternative zu den Ansätzen der psychologischen Literatur aus Nordamerika, welche die Sozialisation des männlichen Klienten und die daraus resultierenden Überzeugungen und Verhaltensweisen zum expliziten Gegenstand des Beratungsgesprächs machen wollen (vgl. Mahalik u. a. 2005; Englar-Carlson u. a. 2010).

Ein ähnlich konfrontativer Ansatz wird letztlich auch von Kuratle und Morgenthaler verfolgt, wenn sie „gendersensible Schlüsselfragen" für Männer im Kontext des

Seelsorgegesprächs vorschlagen (vgl. Kuratle & Morgenthaler 2015, 126–27). Natürlich will die Kritische Gendercode-Analyse Männer zur kritischen Selbstreflexion anregen. Sie tut dies jedoch auf behutsame Weise, indem sie nicht die direkte Konfrontation sucht und es dadurch vermeidet, den Gesprächspartner in eine instinktive Abwehrhaltung zu bringen.

Bei der Kritischen Gendercode-Analyse handelt es sich um eine Übung, die es Einzelpersonen und Gruppen ermöglicht, sich aus freien Stücken gegenüber den sichtbar gemachten Codes neu zu positionieren. Dadurch gewinnen die Teilnehmer an Selbstwirksamkeit. Die kritisch-analytische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen operanten Gendercodes öffnet somit die Tür für die individuelle und kollektive Überwindung restriktiver und lebensfeindlicher Verhaltensnormen und -formen.

Literaturverzeichnis

APA Guidelines for Psychological Practice with Boys and Men (2018). Washington, DC: American Psychological Association.

Bridges, Tristan, & C. J. Pascoe (2014). Hybrid Masculinities: New Directions in the Sociology of Men and Masculinities. Sociology Compass 8 (3): 3.

Brooks, Gary R., & Louise B. Silverstein (1995). Understanding the Dark Side of Masculinity: An Interactive Systems Model. In: A New Psychology of Men, herausgegeben von Ronald F. Levant und William S. Pollack. New York, NY: Basic Books.

Connell, R. W. ([2]2005). Masculinities. Berkeley, CA: University of California Press.

Connell, R. W., und James W. Messerschmidt (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. Gender and Society 19 (6): 6.

Courtenay, Will H. (2011). Dying to Be Men: Psychosocial, Environmental, and Biobehavioral Directions in Promoting the Health of Men and Boys. Bd. 10. The Routledge Series on Counseling and Psychotherapy with Boys and Men. New York, NY: Routledge.

Egger, Josef W. (2015). Selbstwirksamkeit. In: Integrative Verhaltenstherapie und psychotherapeutische Medizin: Ein biopsychosoziales Modell, herausgegeben von Josef W. Egger. Wiesbaden: Springer Fachmedien. https://doi.org/10.1007/978-3-658-06803-5_12.

Englar-Carlson, Matt, & Mark S. Kiselica (2013). Affirming the Strengths in Men: A Positive Masculinity Approach to Assisting Male Clients. Journal of Counseling & Development 91 (4): 4.

Englar-Carlson, Matt, Mark A. Stevens, & Robert Scholz (2010). Psychotherapy with Men. In: Handbook of Gender Research in Psychology: Volume 2: Gender Research in Social and Applied Psychology, herausgegeben von Joan C. Chrisler und Donald R. McCreary. New York, NY: Springer, https://doi.org/10.1007/978-1-4419-1467-5_10.

Glick, Peter, & Susan T. Fiske (2001). An Ambivalent Alliance: Hostile and Benevolent Sexism as Complementary Justifications for Gender Inequality. American Psychologist 56 (2): 2. http://dx.doi.org.kuleuven.ezproxy.kuleuven.be/10.1037/0003-066X.56.2.109.

Griffith, Derek M., & Roland J. Thorpe (2016). Men's Physical Health and Health Behaviors. In APA Handbook of Men and Masculinities, herausgegeben von Y. Joel Wong und Stephen R Wester. Washington, DC: American Psychological Association.

Grossmann, Konrad Peter (2016). Psychotherapie mit Männern. Systemische Therapie. Heidelberg: Carl-Auer.

Hammer, Joseph H., & Glenn E. Good (2010). Positive Psychology: An Empirical Examination of Beneficial Aspects of Endorsement of Masculine Norms. Psychology of Men & Masculinity 11 (4): 4.

Hearn, Jeff (1996). Is masculinity dead? A critique of the concept of masculinity/masculinities. In: Understanding Masculinities. Social Relations and Cultural Arenas, herausgegeben von Máirtín Mac an Ghaill. Buckingham: Open University Press.

Jones, Kimberly D., & Martin Heesacker (2012). Addressing the Situation: Some Evidence for the Significance of Microcontexts with the Gender Role Conflict Construct. Psychology of Men & Masculinity 13 (3): 3. https://doi.org/10.1037/a0025797.

Kummer, Armin M. (2019). Liberation, therapy, and the reconfiguration of men's gendered identities in pastoral care. In: Identitary Temptations. Identity Negotiations between Emancipation and Hegemony, herausgegeben von Judith Gruber, Sebastian Pittle, Christian Tauchner, und Stefan Silber. Concordia Monographien. Aachen: Mainz.

Kummer, Armin M. (2024). On the Road, Together: The Holistic and Gender-Specific Pastoral Care of Working-Age Men. Dissertation, KU Leuven.

Kummer, Armin Manuel (2025). Gemeinsam unterwegs: Ganzheitliche und geschlechtsspezifische Männerseelsorge. In: Wege zum Menschen 77 (5).

Kuratle, David, & Christoph Morgenthaler (2015). Männerseelsorge: Impulse für eine gendersensible Beratungspraxis. Stuttgart: Kohlhammer.

Levant, Ronald F, & Shana Pryor (2020). The Tough Standard: The Hard Truths about Masculinity and Violence. New York, NY: Oxford University Press.

Levant, Ronald F., & Katherine Richmond (2016). The Gender Role Strain Paradigm and Masculinity Ideology. In APA Handbook of Men and Masculinities, herausgegeben von Y. Joel Wong und Stephen R Wester. Washington, DC: American Psychological Association.

Liddon, Louise, Roger Kingerlee, Martin Seager, & John A. Barry (2019). What Are the Factors That Make a Male-Friendly Therapy? In: The Palgrave Handbook of Male Psychology and Mental Health, herausgegeben von John A. Barry, Roger Kingerlee, Martin Seager, und Luke Sullivan. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04384-1_32.

Mahalik, James R., W. Tracy Talmadge, Benjamin D. Locke, & Ryan P. J. Scott (2005). Using the Conformity to Masculine Norms Inventory to Work with Men in a Clinical Setting. Journal of Clinical Psychology 61 (6): 6. https://doi.org/10.1002/jclp.20101.

Martino, Wayne (2000). Policing Masculinities: Investigating the Role of Homophobia and Heteronormativity in the Lives of Adolescent School Boys. The Journal of Men's Studies 8 (2): 2. https://doi.org/10.3149/jms.0802.213.

McDermott, Ryon C., Michael Addis, Douglas Gazarian, Steffen T. Eberhardt & Kyle M. Brasil (2022). Masculine Depression: A Person-Centric Perspective. Psychology of Men & Masculinities. 23(4), 362–373. https://doi.org/10.1037/men0000396

McDermott, Ryon C., Jonathan P. Schwartz & Jamey Leeanne Rislin (2016). Men's Mental Health: A Biopsychosocial Critique. In: APA Handbook of Men and Masculinities, herausgegeben von Y. Joel Wong & Stephen R Wester. Washington, DC: American Psychological Association.

Mucksch, Norbert &Traugott Roser (2023). Männer trauern als Männer: Praxisbuch für eine genderbewusste Trauerbegleitung. Edition Leidfaden – Begleiten bei Krisen, Leid, Trauer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

O'Neil, James M. & Robyn Denke (2016). An Empirical Review of Gender Role Conflict Research: New Conceptual Models and Research Paradigms. In: APA Handbook of Men and Masculinities, herausgegeben von Y. Joel Wong und Stephen R Wester. Washington, DC: American Psychological Association.

Rabinowitz, Frederic E. (2014). Innovative Group Therapy With Men. In: Breaking Barriers in Counseling Men: Insights and Innovations, herausgegeben von Aaron B Rochlen und Fredric E Rabinowitz. New York, NY: Routledge.

Rabinowitz, Fredric E. & Sam V. Cochran (2002). Deepening Psychotherapy with Men. Washington, DC: American Psychological Association.

Reigeluth, Christopher S. & Michael E. Addis (2016). „Adolescent Boys' Experiences with Policing of Masculinity: Forms, Functions, and Consequences". Psychology of Men & Masculinities 17 (1): 1.

Rosa, Hartmut (2016). Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung. Frankfurt: Suhrkamp.

Seager, Martin & John A. Barry (2019). Positive Masculinity: Including Masculinity as a Valued Aspect of Humanity. In: The Palgrave Handbook of Male Psychology and Mental Health, herausgegeben von John A. Barry, Roger Kingerlee, Martin Seager, und Luke Sullivan. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04384-1_6.

Seymour, William, Ramel Smith & Hector Torres (2014). Building a Better Man: A Blueprint for Decreasing Violence and Increasing Prosocial Behavior in Men. New York, NY: Routledge.

West, Candace & Don H. Zimmerman (1987). Doing Gender. Gender & Society 1 (2), 125–51.

Wexler, David B. (2009). Men in Therapy: New Approaches for Effective Treatment. New York, NY: Norton.

Wong, Y. Joel & Stephen R. Wester (Hg.) (2016). APA Handbook of Men and Masculinities. Washington, DC: American Psychological Association.

Prof. Dr. Armin Kummer
Faculté Universitaire de Théologie Protestante, Bruxelles
Rue des Bollandistes, 40
B-1040 Bruxelles
arminkummer(at)futp(dot)be

Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven
Sint-Michielsstraat 6 - box 3101
B-3000 Leuven
arminmanuel.kummer(at)kuleuven(dot)be
https://theo.kuleuven.be/en/research/researchers/00112609

 DOI: 10.17879/zpth-2025-9315

Ulrich Feeser-Lichterfeld/Tobias Meier

Alltagsprophet:innen gesucht! Förderprogramm und Forschungsprojekt „Sich umeinander sorgen – sozialpastorales Engagement vor Ort“ gestartet

Abstract

Der Werkstattbericht beschreibt Genese und Zielstellung des unlängst gestarteten Förderprogramms und Forschungsprojekts „Sich umeinander sorgen – sozialpastorales Engagement vor Ort“. Das Förderprogramm richtet sich an engagierte Menschen katholischen Glaubens, die sich vor Ort in unterschiedlicher Weise für andere sozialpastoral einsetzen. Solchen Personen oder kleinen Gruppen bzw. lokalen Sorgegemeinschaften wird angeboten, sie mithilfe der Methoden des Community Organizing und theologischer Reflexion auf ihrem Weg zu begleiten und mit anderen zu vernetzen. Zudem erhalten sie eine finanzielle Förderung. Das Forschungsprojekt erhebt gemeinsam mit allen Beteiligten, inwiefern ihr Tun als Rollenvorbilder des Menschlichen, Sozialen und Spirituellen prophetische Qualität und Bedeutung besitzt.

The working paper describes the origins and objectives of the recently launched support program and research project „Sich umeinander sorgen – sozialpastorales Engagement vor Ort“ (interpretive translation: “Caring for one another – social pastoral engagement on the local”). The support program is aimed at committed people of the Catholic faith who are involved in the wide spectrum of locally social pastoral work. Such individuals, small groups or care communities are offered support on their way with the help of community organizing methods and theological reflection, and to connect with others. They will also receive financial support. The research project, together with all participants, investigates the extent to which their actions as role models of the human, social, and spiritual have prophetic quality and significance.

Wie lässt sich in diesen aufregenden und aufgeregten Zeiten, in denen Menschen in Gesellschaft und Kirche vielfältig heraus- und überfordert sind, über Solidarität, Nächstenliebe und Gemeinwohlorientierung sprechen? Und wie kann man sich für diese Werte einsetzen, ohne in allzu große Gesten und damit in wirkungs- und folgenloses Sprechen zu verfallen (vgl. Nassehi 2024, 29–31 u. a. mit Rekurs auf die diesbezügliche Rede von „Kirchenleuten“)? In dieser ergebnisoffenen Suchbewegung geht das Förderprogramm und Forschungsprojekt „Sich umeinander sorgen – sozialpastorales Engagement vor Ort“ (kurz: SOPA) sehr praktische, explorative und exemplarische Schritte. Es erhofft sich davon Erkenntnisgewinne für die Breite der Akteur:innen, die angesichts von Disruptionen und Transformationen weiterhin, ja wahrscheinlich mehr als zuvor zum verantwortungsbewussten Handeln aufgefordert sind. Dabei gilt es vor allem zu erkunden, wie Menschen, die fürsorglich-heilend im Sozialraum wirken und projektseitig als „Alltagsprophet:innen“ verstanden werden, sichtbarer, ansprechbarer und nicht

DOI: 10.17879/zpth-2025-9316

zuletzt handlungsfähiger werden können – und was Theologie, Soziale Arbeit und die Sozialräume sowie die in ihnen virulenten Sorgegemeinschaften selbst dabei lernen.

Gemäß des Kongressmottos „Behind the Scenes“ der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie im September 2025 und angesichts des erst im April 2025 erfolgten Starts von SOPA kann und möchte der nachfolgende Werkstattbericht lediglich Eindrücke vom Entstehungsprozess (1.), der Projektgruppe und ihren Hintergründen und Interessen (2.) sowie dem derzeitigen Design von SOPA (Stand: September 2025) vermitteln; Resonanzen zu dokumentieren und Reflexionen anzustellen, bleibt nachfolgenden Publikationen vorbehalten.

1. Es beginnt, bevor es beginnt oder: „Aufführungen“ (hier: SOPA) starten nicht erst mit der „Premiere“ (hier: Förderzusage und Projektstart)

Natürlich startet ein Förderprogramm und Forschungsprojekt nicht erst mit dem zwischen Zuwendungsgeber:in, Zuwendungsempfänger:in und den weiteren Projektverantwortlichen vereinbarten Startdatum, sondern hat in der Regel einen mal kürzeren, mal längeren Vorlauf. Aus Sicht des Erstautors dieser hier versuchten Rekonstruktion reicht die Vorgeschichte von SOPA mindestens in den Mai 2023 hinein zurück und dort zu einem vonseiten der Berliner Beratungsagentur Wider Sense[1] initiierten Interview über die theologischen Forschungs- und Transferaktivitäten der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen (katho) im Allgemeinen und konkret über das dort beheimatete Institut für pastorale Praxisforschung und bibelorientierte Praxisbegleitung (IbiP). Wie sich im Verlauf des Gesprächs herausstellte, suchte diese auf das weite Feld von Corporate Social Responsibility und Philanthropie spezialisierte Agentur im Auftrag einer im Rheinland beheimateten Unternehmerfamilie nach Möglichkeiten, katholische Wissenschaftsakteur:innen zu unterstützen. Auf Einladung der Agentur haben katho und IbiP im Anschluss an diesen Erstkontakt unter der zugegebenermaßen weiten Überschrift „Wissenschaft und Innovation in der Theologie“ drei Projektvorschläge aus den Bereichen theologischer Forschung, Lehre und Nachwuchsförderung vorgelegt. Im Juli 2023 kam es dann zu der ersten von seither zahlreichen Begegnungen mit dem Geschäftsführer der in Köln ansässigen Kurt und Maria Dohle Stiftung[2], bei der die Weichen für ein mögliches (!) Projekt im weiten Feld der Sozialpastoral gestellt wurden. Dass fortan nach einem Format gesucht wurde, mit dessen Hilfe sozialpastorales Engagement unterstützt und verstärkt werden kann, hatte sicher unterschiedliche Gründe und Anlässe, von denen nur diese drei stichwortartig genannt seien:

- Das kurz zuvor abgeschlossene Transferprojekt „Versorgungsbrücken statt Versorgungslücken – Potenziale und Limitierungen einer ambulante und stationäre

1 Vgl. https://widersense.org [29.8.2025].
2 Vgl. https://dohle-stiftung.com [29.8.2025].

Sektoren verbindenden Begleitung und Seelsorge“[3], das erfolglos für eine Anschlussförderung im Rahmen der vom deutschen Bundesministerium für Bildung und Forschung und der Gemeinsamen Wissenschaftskonferenz der Bundesländer getragenen Initiative „Innovative Hochschule“ vorgeschlagen war und vom Erstautor zusammen mit seinen Kooperationspartner:innen und Mitarbeiter:innen gern in Richtung „Caring Communities“ (vgl. Feeser-Lichterfeld & Hobelsberger 2023) weiterverfolgt worden wäre. Hier mit einer Stiftung im Austausch zu sein, die in vielfältiger Weise philanthropisch-sozial engagiert ist, schaffte eine stabile Gesprächsgrundlage.

- Der Befund aus der vom IbiP koordinierten „Gemeindereferent:innen-Studie 2021/2022“[4], wonach die subjektiven Kirchen- und Pastoralverständnisse von Gemeindereferent:innen faktorenanalytisch drei Typen zugeordnet werden können, die jeweils rund ein Drittel der Befragten umfassen: sozialdiakonische (30,4 Prozent), gemeindebezogene (37,1 Prozent) und reformorientierte Gemeindereferent:innen (32,6 Prozent; vgl. Feeser-Lichterfeld et al. 2023). Eine Reanalyse der erhobenen Daten zeigte darüber hinaus, dass solch sozialdiakonischen Motive im Gesamtgeschehen von Sozialpastoral und Kirchengemeinde als Brücke zwischen konservativ und progressiv „tickenden“ Gemeindereferent:innen interpretiert werden können (Feeser-Lichterfeld & Heiser 2025). Dieses Studienergebnis weckte sehr rasch das Interesse der Stiftung, die auf der Suche nach Unterstützungsmöglichkeiten von lokal und dabei idealerweise auch kirchengemeindlich verankerten Sozialengagement aus christlich-katholischer Überzeugung waren bzw. sind.
- Schließlich beförderte auch der berufliche Wechsel des Erstautors vom Hochschulstandort Paderborn und dort aus der Mitarbeit im Studienangebot der „Angewandten Theologie“ in den Fachbereich Sozialwesen der katho am Standort Aachen die sozialpastorale Projektfokussierung ebenso wie die transdisziplinäre Projektfundierung zwischen Praktischer Theologie und Sozialer Arbeit.

Im 2. Halbjahr 2024 half insbesondere eine von der Stiftung angeregte Machbarkeitsstudie der Konkretisierung des Projektvorhabens. In ihr wurden die Erträge aus 31 Expert:inneninterviews und einer umfangreichen Literaturrecherche zu einem möglichen Projektdesign gebündelt, sodass schließlich im Dezember 2024 der Stiftung ein Förderantrag vorgelegt werden konnte. Dieser wurde im Februar 2025 positiv beschieden. Damit konnte das Förderprogramm und Forschungsprojekt „Sich umeinander sorgen – sozialpastorales Engagement vor Ort“ im April 2025 mit einer Laufzeit von drei Jahren starten. Die Finanzierung erfolgt dabei aus dem Ralf-Dohle-Gedächtnisfonds. Dieser wurde im Jahr 2024 ins Leben gerufen, um im Gedenken an den Stifter Ralf Dohle katholische Persönlichkeiten zu fördern, die ihren Glauben in Beruf, Gemeinde und Alltag

3 Vgl. https://versorgungsbruecken.de [29.8.2025].
4 Vgl. https://projekte.lumos.ac/gr-studie/ [29.8.2025].

leben. Ihr wichtiger Beitrag für die gesellschaftliche und kirchliche Gegenwart und Zukunft soll sichtbarer gemacht werden.[5]

Was hier knapp skizziert wird, ist in seiner Mischung aus Zufall, Streben und Glück ein Musterbeispiel für das, was Reinhard Feiter (2005, 240; Hervorhebungen: im Original) über das Beginnen notiert hat: „Der Beginn liegt immer schon zurück. In unserem vielfältigen Beginnen holen wir stets auch ein, was *wir* schon begonnen haben, holt aber auch *uns* ein, was begonnen hat." Letztlich lässt sich wohl kaum abschließend und vollumfänglich feststellen, was zum ersten Erfolg von SOPA geführt hat, nämlich dass dieses Förderprogramm und Forschungsprojekt dank der Stiftungsförderung überhaupt starten konnte. Denn wiederum mit Feiter (2005, 240): „Der Beginn ist entzogen und bleibt entzogen, weil er sich entzieht – anders gesagt: weil er Geheimnis ist." Nur eines kann definitiv ausgeschlossen werden: Dass der Beginn von SOPA sich einer Einzelleistung verdankt.

2. Unerwartet und riskant – und gerade darin ein Geschenk, oder: Wozu ein „buntes Ensemble" (hier: Projektgruppe und weitere Projektbeteiligte) gut sein kann

Was als „klassisches" praktisch-theologisches Forschungs- bzw. Transferprojekt begann und sich über einen längeren Konzeptionszeitraum in der Spur der erwähnten Vorarbeiten des Erstautors bewegte, erfuhr auf Vorschlag der Gesprächspartner von Stiftung und Beratungsagentur im Herbst 2024 eine entscheidende Wendung: Mit dem Zweitautor und der von ihm verantwortlich geleiteten COD Community Organizing Deutschland gGmbH erhielt das Vorhaben einen erfahrenen Partner, der dezidiert für Ansatz und Kultur des sozialwissenschaftlichen Fachkonzepts „Community Organizing" steht und hier nicht nur deutschlandweit bestens vernetzt ist.[6] Dass solch ein „Matching" nicht immer „matched", sondern auch das Risiko des Missverstehens oder einer Konkurrenzbeziehung in sich birgt, liegt auf der Hand. Umso schöner, wenn wie in SOPA eine neue und nicht bereits durch vorherige Kooperationen eingespielte Zusammenarbeit für unerwartete Inspirationen und Überraschungen sorgen kann.

Community Organizing ist ein seit knapp 100 Jahren etablierter Ansatz und kann als Methodenset kollektiven Handelns begriffen werden, mit dem Akteur:innen in einem räumlich abgegrenzten Gemeinwesen auf eine partizipative Weise (besser) politisch wirksam werden können und hierfür insbesondere fünf Methoden nutzen: Einzel- und Kleingruppengespräche, die als *relational meetings* und *listening campaigns*

5 Neben dem SOPA-Projekt wird aus diesem Ralf-Dohle-Gedächtnisfonds bislang u.a. auch das beim Cusanuswerk angesiedelte Qualifizierungsprogramm „Führungskräfte in helfenden Berufen" gefördert (vgl. https://www.cusanuswerk.de/sonderprogramme/fuehrungskraefte-helfende-berufe [29.8.2025]).

6 Vgl. https://organizing-germany.de [29.8.2025].

verstanden werden, Machtanalysen inklusive Kartierung von Beziehungs- und Machtstrukturen sowie Aufzeigen von Empowerment-Potenzialen, Storytelling sowie weitere, gemeinschafts- und identitätsstiftende bzw. diese stärkende gemeinsame Aktionen (Meier et al. 2022; Meier 2022, 2024a, 2024b). Auf diese Weise agiert Community Organizing mit Erhebungs- und Interventionsformaten, die auch einem partizipativ-ethnografischen Verständnis und Vorgehen in der Praktischen Theologie dienen kann (vgl. in diesem Zusammenhang auch Hillebrand & Sehrig 2023). In Hinblick auf die Anliegen von SOPA sei zusätzlich darauf verwiesen, dass religiöse Verortungen seit Anbeginn des Community Organizing stattfinden und religiöse Menschen und ihre Gruppen oftmals die Aktivitäten vor Ort tragen (Wood 2002, Wood et al. 2012).

Die Mitwirkenden an SOPA sind deshalb überzeugt, dass Community Organizing hervorragend zum Ansatz der Caring Communities bzw. Sorgenden Gemeinschaften passt und sie wirksam unterstützen kann. Dieses Konzept wirbt jenseits jeder „Mitleidsökonomie“ (aber nicht ohne Gefahr, durch diese funktionalisiert zu werden; vgl. Kessl & Schoneville 2024) für eine tragfähige „Aufgabenverteilung der Akteure im Pflegemix“ (Kricheldorff 2013, 74) und ein „Leitbild der geteilten Verantwortung“ (ebd.) im Sorgegeschehen allgemein. Mit „Caring“ ist dabei eine bunte Vielfalt des Kümmerns und des Sorgeengagements gemeint, die sich bei weitem nicht in Pflegetätigkeiten erschöpft. Wo von Caring Communities bzw. Sorgegemeinschaften gesprochen wird, sind Gruppen von Menschen gemeint, die sich wechselseitig verantwortlich füreinander fühlen und so Zusammenhalt stärken. Oft sind sie vernetzt mit anderen Sorge- und Sozialraumakteur:innen zu einem Netzwerk von Sorgegemeinschaften. In unterschiedlichen Graden der Sorge und Sorgegemeinschaftsbildung (vgl. Händler-Schuster & Sempach 2023) bilden sie oftmals so etwas wie eine „Alltags-Kommunität“. Das kann sich in Nachbarschaften, Quartieren, Vereinen, Unternehmen, Familien und auch in Kirchengemeinden (Klie 2013) ereignen und wird zumeist fluiden Charakter haben, der sich aus dem geteilten Anliegen und Aufgaben „auf Zeit“ ergibt. Hier wird sich von den Beteiligten nicht abgeschottet, sondern eine Gemeinschaft in und aus Sorge um Mitmenschen und Mitmenschlichkeit gesucht.

Solche Sorgegemeinschaften bieten beeindruckende Beispiele für Lebenssinn und Lebensglauben (Theobald 2018) als Quelle von Solidarität bzw. dem Ringen um ebendiese Alltagskräfte des Menschlichen und werden nicht selten von den Spiritualitäten der in ihr versammelten Akteur:innen getragen (Haußmann 2025). In ihrem Tun füllen sie eine Erwartung mit Leben, die grundlegend ist für ein mitmenschliches Zusammenleben: Sie sorgen um- und füreinander – zumindest ist das ein gemeinsam geteilter Anspruch, meist auch praktizierte Realität. Diese Haltung und Praxis entspricht dem Ideal, das in der christlichen Tradition Nächstenliebe heißt und die Goldenen Regel (Mt 7,12) zu erfüllen versucht, wonach man andere so behandeln soll, wie man selbst behandelt werden möchte. Für SOPA soll in den Augen der Projektleitung und des Projektteams ebenso wie der sie fördernden Stiftung kennzeichnend sein, solch ein prosoziales Verhalten nicht appellhaft zu reklamieren, sondern die Vielfalt praktizierter Fürsorglichkeit

inklusiver ihrer religiös-spirituellen Wurzeln und Motivationen zu entdecken, zu würdigen und – wo gewünscht – zu unterstützen und zu verstärken. Spannend wird dabei sein zu beobachten, inwiefern Wechselbeziehungen zwischen Sorgeakteur:innen und Sorgegemeinschaften und christlich-kirchlichen „Communities“ vor Ort inklusive der Kirchengemeinden produktiv wirken auf das Sorgegeschehen und das Selbstverständnis als einer „Caring Church“ (Bucher 2021).

Wo Kirchengemeinden bzw. gemeinschaftlich verbundene Christ:innen Schritte hin zu einer sich um die anderen statt um sich selbst sorgenden Kirche vor Ort gehen (Feeser-Lichterfeld & Heyer 2024) und so (mehr) zu einer „sorgenden Gemeinde“ (EAfA 2015) werden, da kann aus Sicht der Verantwortlichen für SOPA von „Sozialpastoral“ gesprochen werden. „Sozialpastoral“ steht dabei für ein Handeln, das sich entschieden an der biblischen Reich-Gottes-Botschaft orientiert und dessen Option für die Armen – hier Sorgebedürftigen und Sorgeengagierten – in extrovertiert-sozialen Gemeinschaften und Gemeinden zu realisieren sucht (vgl. Schüßler 2006, 93–96). Durch den Einsatz aus dem und für das Evangelium, das zur guten Nachricht wird (Feiter 2012), wird damit einem als bloß konstruiert erachteten Gegensatz zwischen „Sozialem“ und „Pastoralem“ eine klare Absage erteilt.

SOPA folgt der Überzeugung, dass inmitten gesellschaftlicher und kirchlicher Krisen und Umbrüchen mit ihren massiven Vereinzelungs- und Polarisierungsdynamiken das individuelle und gemeinschaftliche sozialpastorale Sorgeengagement vor Ort besondere Aufmerksamkeit, Würdigung und Förderung verdient, weil es Verbundenheit und solidarische Gemeinschaft schaffen und vertiefen kann. Angeregt durch den fortlaufenden Austausch mit den an der Projektkonzeption intensiv beteiligten Stiftungsvertretern begreifen wir es als Chance auszuloten, ob nicht zuletzt für die lokale Kirchen- bzw. Gemeindeentwicklung bedeutsame Innovations- und Transformationspotenziale erwachsen, wo sozialpastoraler Einsatz aus religiös-kirchlicher Motivation und/oder Beheimatung in Kirchengemeinden oder anderen kirchlichen Kreisen heraus resultiert bzw. von ihnen verstärkt wird.

Bekanntlich steckt die Sozialform „Kirchengemeinde“ seit Jahrzehnten aus unterschiedlichen Gründen und in immer neuen Ausdrucksformen in einer tiefgreifenden Erosionskrise (vgl. Sellmann 2013). Dennoch wird ihnen in und von einem zunehmend säkularer werdenden Umfeld vor allem wegen ihres sozialpastoralen Engagements noch immer Bedeutung zugeschrieben (Loffeld 2024). Tatsächlich erscheinen Kirchengemeinden wichtig, weil sie als intermediäre Akteure fungieren können, d. h. sie stärken idealerweise die Verbundenheit zwischen den Gruppen und Gemeinschaften in einem bestimmten Sozialraum. Dies wird insbesondere dann der Fall sein, wenn sie sich risikofreudig (weil zumeist noch immer ungewohnt und ungeübt) einlassen auf „Kompliz:innenschaft“ mit anderen Sozialraumakteur:innen (Beck 2024, 121–145). Sie kennen dann Menschen vor Ort (oder zunehmend auch in einer bestimmten digitalen Community), die voneinander wissen und sich um die kümmern können, die drohen,

vergessen zu gehen, weil man sie nicht sieht oder aus den Augen verliert. All dies ist beschreibbar mit dem Motiv christlicher Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Solidarität, ohne sich dabei abgrenzen zu müssen von Sorgeakteur:innen und Vernetzungsagent:innen ohne christlich-kirchlichen Bezug, aber „guten Willens" (Lutterbach 2025).

Im Mittelpunkt von SOPA stehen trotz des Verweises auf Transformationsbedarfe im kirchengemeindlichen Gefüge aber keine Strukturen, sondern Menschen. Es wird von daher ein Projektrahmen gesucht, in dem sozialpastoralen Akteur:innen mit ihren sicherlich ganz unterschiedlichen Biografien und Persönlichkeiten begegnet werden kann. Zu hören und mitzuerleben, wie von ihnen sorgend gehandelt wird, wird für alle Beteiligten eine große Lernchance sein. Die Projektverantwortlichen wollen zudem anbieten, das zu fördern, was aus Erfahrung der Sorgeakteur:innen und ihrer Überzeugung heraus für sozialpastorales Sorgeengagement dienlich ist – nicht zuletzt (Sorge-) Biografien und (Sorge-)Persönlichkeiten. Eine solche konsequent subsidiär auszurichtende Begleitung und Unterstützung könnte, so die Vermutung, darin bestehen, den jeweiligen lokalen Kontext übergreifende Gemeinschaften von Sorgenden anzuregen, innerhalb derer sie vertrauensvoll und wechselseitig stützend interagieren können. Solch ein „Netz der Mitmenschlichkeit" könnte, so die bisherigen Überlegungen, den Sorgeengagierten im Sinne selbstfürsorgender Spiritual Care (Frick 2021, Krockauer & Jungbauer 2024) Gelegenheiten zur Reflexion und Vertiefung ihres jeweiligen „Spirits" bieten. Zugleich soll ein (zusätzliches) religiös-spirituelles Deutungsangebot vorgeschlagen werden. Ziel ist es, im eigenen Tun ein prophetisches Signal der Solidarität hinein in Gesellschaft und Kirchen zu sehen und dieses infolgedessen umso beherzter zu senden. Ermutigt bzw. verstärkt kann so ein Sorgehandeln werden, das im besten Sinn vor Ort und darüber hinaus als „anstößig" erlebt wird.

In seiner mutigen Rede von „Alltagsprophet:innen" möchte das Projekt SOPA gegenüber den Sorgeengagierten vor allem Respekt und Wertschätzung für ihr unselbstverständliches Wirken zum Ausdruck bringen. Das hier favorisierte und im Projektverlauf gemeinsam mit allen Projektbeteiligten weiter zu entwickelnde Prophetieverständnis (zur grundlegenden Orientierung: Leuenberger 2021) ist dabei trotz aller angezielten Auseinandersetzung mit Schriftzeugnissen weniger theoretisch-deduktiv bzw. bibeltheologisch ableitbar, sondern gemeinsame Lern- und Aktualisierungsaufgabe (Theuer 2021). Prophetie und erst recht Alltagsprophetie geschah und geschieht unserer Ansicht nach vor allem interaktiv und dialogisch. SOPA möchte deshalb Begegnung und Austausch in den Vordergrund stellen: bei Gesamttreffen, in verschiedenen Retreat- und Bildungsangeboten und besonders bei Besuchen vor Ort. Diese Form des Miteinanders hat Vorrang vor einer religiös-theologischen Belehrung über Alltagsprophetie. Besonders hier wird das Projekt von den exegetischen und systematischen Expertisen einer dezidiert Angewandten Theologie profitieren können, die Christiane Koch seitens der katho und des IbiP sowie Christine Funk (Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin und Deutsches Institut für Community Organizing) in die Projektgruppe einbringen. Zugleich ist es bereits in den ersten Monaten der Projektlaufzeit spannend zu

erleben, welche Potenziale in einem fach- und professionsübergreifenden Austausch liegen. Die Konvergenzen zwischen der theologischen Rede von Alltag und Prophetie und dem Methodenset des Community Organizing, das mit dem Fokus auf die drei Aspekte Macht, Menschen und Ort einer Community (Meier 2002) arbeitet, zeigen sich produktiv. Ebenso fruchtbar sind die wechselseitigen Anfragen, etwa danach, wo Macht wirkt, welche Mächte wie (nicht) wirksam sind und wie daraus resultierend der Gedanken von Ermächtigung bzw. Empowerment gestärkt werden kann (Tattersall 2022).

In der angestrebten existenziellen Auseinandersetzung mit biblischen Zeugnissen wie beispielsweise der Erzählung von Gottes Wirken in Sarepta (1 Könige 17,1–16; vgl. Koch 2018, 99–146) kann, so die Überzeugung im Projekt SOPA, ein auf Einzelfiguren fokussiertes Prophetieverständnis geöffnet werden. Ziel wäre es, das unverfügbare Wirken der göttlichen Geistkraft in der Vermittlerrolle der Propheten (hier: Elija, andernorts aber auch die allzu oft übersehenen Prophetinnen; vgl. Fischer 2019) zu vergegenwärtigen, die sich in der Begegnung zwischen Prophet:in und prophetischen Gegenüber auf Augenhöhe offenbart (hier eine nicht-jüdische Witwe, die sich als selbstbewusste und aufrechte Frau mit eigener alltagsprophetischer Botschaft zeigt). Es wird spannend sein, im Projektverlauf zu erleben, wie im wechselseitigen Austausch alle Beteiligten prophetisches Selbstbewusstsein und Selbstwirksamkeit entdecken und stärken lernen.

3. Vom Navigieren beim Driften. Oder: Wer sich auf Alltagsprophet:innen einlässt, sollte nicht auf Drehbücher (hier: Projektpläne) beharren

Auch wenn das in Kreisen systemischer Beratung und Therapie legendäre (und ausgesprochen kurzweilige, weil humorvolle) Büchlein von Fritz B. Simon und Gunthard Weber (2004/[6]2022) ganz sicher nicht auf die Praxis anwendungsorientierter Forschung bzw. wissensbasierten Transfers zielt, so treffen die darin skizzierte Melange „zwischen Allmacht, Ohnmacht und ‚macht nichts!'" (ebd. 23–31), die Empfehlungen der beiden Autoren gegen eine allzu ausgeprägte „Konjunktivitis" (ebd. 47–59) oder die Hinweise auf die Unmöglichkeit, eindeutig zu kommunizieren (ebd. 91–97), zu großen Teilen auch auf die Erfahrungen der bislang an SOPA Beteiligten zu.

So machen bereits die ersten Monate der Projektlaufzeit deutlich, wie wenig selbstverständlich es ist, verständlich zu kommunizieren, was eigentlich das Projektvorhaben auszeichnet und anzielt. Aktuell (September 2025) geht es insbesondere darum, mithilfe diverser Multiplikator:innen sowie den Informationen der Projekthomepage https://www.alltagsprophetinnen.de möglichst viele Menschen zu finden, die sich als Einzelperson oder kleinere Initiative von Sorgenden als Alltagsprophet:innen verstehen bzw. sich auf diese Zuschreibung einlassen wollen. Gerade weil es erklärtes Projektziel ist, gemeinsam mit den etwa 15 hier gesuchten Projektpartner:innen den

Bedeutungsgehalt von Alltagsprophetie auszuloten, kann es vorab von den Projektverantwortlichen nur sehr vorläufige und betont subjektive Begriffsbestimmungen geben. Erläuterungsbedarf erwächst zudem aus der bewussten Fokussierung auf katholische Projektpartner:innen, die sich aus dem Profil und Selbstverständnis des Zuwendungsgebers ergibt. Hier zeigt die bisherige Erfahrung, dass dieses Auswahlkriterium besonders dann als Engführung erlebt wird, wenn sich unsere Gesprächspartner:innen der katholischen Kirche zugehörig fühlen und ihr Kirchenverständnis explizit nicht exklusiv, sondern performativ-integrativ ist. Den Projektverantwortlichen ist klar, dass Alltagsprophetie nicht religionsgemeinschaftlich und konfessionell eingegrenzt werden kann und darf (im Gegenteil, als „gelebter Theologie der engagierten Ökumene" unbedingt verstärkte Aufmerksamkeit bedarf; vgl. Altmeyer et al. 2025). Deshalb wird es im Projektverlauf unter inspirierender Beteiligung der kooperierenden Alltagsprophet:innen sicher weitere Diskussionen um Prophetie und Katholizität in einer von religiöser Vielfalt und zunehmender Indifferenz geprägten Gesellschaft brauchen, um die Relevanz von Dialogen und Kooperationen zu verdeutlichen (vgl. Funk 2022).

Angesichts des von der finanzierenden Stiftung bewusst unterstützten suchend-experimentellen Charakters des Projekts stellt sich zudem die Herausforderung, Anfragen zu beantworten, welchen Rahmen und welche Inhalte das in Aussicht gestellte Förderprogramm von SOPA haben wird. Es ist vorgesehen, im Frühjahr 2026 mit einem Treffen aller Personen und Initiativen zu starten, die bis dahin für eine Projektbeteiligung gewonnen werden konnten. In den zwei Jahren der Förderung bzw. Begleitung sollen zwei weitere solcher Gesamttreffen organisiert werden. Diese Vernetzungstreffen mit ihren grundlegenden Auseinandersetzungen mit biblischen Texten und Ansätzen des Community Organizing sollen ergänzt werden durch eine Reihe von sog. „Plus-Angeboten", in denen spezifische Interessen und Wünsche von Teilnehmenden Raum finden (u.a. Straßen- und Filmexerzitien, Wanderungen oder themenbezogenen Workshops zu einzelnen Aspekten des Community Organizings wie beispielsweise Fragen des Generationswechsels in Sorgegemeinschaften). Wichtig ist uns, dass diese Angebote unter Beteiligung der Begleiteten entstehen und diese als Alltagsprophet:innen mit ihren individuellen Ressourcen und Kompetenzen selbst zu Begleiter:innen der anderen werden. Weiterhin wird es Vor-Ort-Besuche von Mitgliedern des Projektteams geben, um das jeweilige Sorgeengagement besser kennenzulernen und spezifische Bedarfe für Unterstützung durch Community Organizing und Spiritual Care auszuloten. Dank der Stiftung kann nicht zuletzt allen geförderten Alltagsprophet:innen eine Zuwendung in Höhe von jeweils bis zu 15.000 Euro zur Verfügung gestellt werden. Diese finanzielle Förderung dient der Anerkennung und soll konkrete Entwicklungsschritte vor Ort unterstützen.

Die für das Förderprogramm skizzierte prozessorientierte Vorgehensweise strukturierter Offenheit (Thiersch 2018) wird auch die Forschungsaktivitäten von SOPA prägen. Im Sinne kollaborativer bzw. partizipativer Forschung geht es uns um Co-Interpretationen und -Reflexionen des jeweiligen Sorgegeschehens, seiner Verortung im sozialräumlich-

gemeindlichen Gefüge und der Rolle der Sorgeakteur:innen als Alltagsprophet:innen. Eine wichtige Spur, die dabei unbedingt weiterverfolgt werden wird, ist die Abwehr jeder Form der Heroisierung aufseiten der Projektpartner:innen. Bereits im Zuge der Machbarkeitsstudie wurde klar, dass es kontraproduktiv sein könnte, von „Alltagsheld:innen“ zu sprechen. Solche Art der Zuschreibung verstärkt ungewollt Leistungsnarrative, entlastet öffentliche Sorgeverantwortung, riskiert Konkurrenzbeziehungen gegenüber professionellen Diensten und entspricht vor allem nicht der Selbstwahrnehmung der Akteur:innen. Mit dem Label „Alltagsprophet:in“ soll versucht werden, normative Überhöhungen und Elitisierungsphänomene gelebter Nächstenliebe zu vermeiden und zugleich die Bedeutung des konkreten Sorgeeinsatzes als eine markante Form relationaler Präsenz und Ausdruck des Menschlichen zu würdigen, das sich Gemeinschaft und Gesellschaft verbunden weiß und damit basal demokratierelevant ist.

Nochmals: Ob bzw. wie all diese konzeptionellen Vorüberlegungen und Wirkannahmen im Projektgeschehen verfangen, ist offen und angesichts des angezielten Co-Framings mit den beteiligten Alltagsprophet:innen gewollt auf signifikante Verschiebungen angelegt. Wir würden nicht von Prophetie sprechen, wenn wir uns nicht Irritationen, Einreden und Überraschungen wünschten – und mehr an die Wirkung kleiner Schritte und eines schwachen Wir glaubten als an vollmundig formulierte Transformationsbedarfe und zu ihrer Bewältigung behaupteten Kausallogiken (vgl. Nassehi 2024, 202–221).

Literaturverzeichnis

Altmeyer, Stefan, Bleek, Sebastian, Heymann, Benedikt & Simojoki, Henrik (2025). Ökumene empirisch erforschen – ein Forschungsprojekt zur „gelebten Theologie“ der engagierten Ökumene. In: Ökumenische Rundschau 74, 128–131.

Beck, Wolfgang (2024). Sprung in den Staub. Elemente einer risikofreudigen Praxis christlichen Lebens. Ein Essay. Ostfildern: Grünewald.

Bucher, Rainer (2021). Caring church. Einige Überlegungen zu Macht und Pastoral in kapitalistischen Zeiten. In: Reimer Gronemeyer, Patrick Schuchter & Klaus Wegleitner (Hg.), Care – vom Rande betrachtet. In welcher Gesellschaft wollen wir leben und sterben? Bielefeld: transcript, 231–244.

Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Altenarbeit in der EKD (EAfA) (Hg.) (2015). Sorgende Gemeinde werden. Sorge und Mitverantwortung fördern Aufgaben für Gesellschaft und Kirche. Positionspapier der EAfA zum Siebten Altenbericht: „Sorge und Mitverantwortung in der Kommune – Aufbau und Sicherung zukunftsfähiger Gemeinschaften“. Hannover, abrufbar unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Positionspapier_Sorge_und_Mitverantwortung.pdf [29.8.2025].

Feeser-Lichterfeld, Ulrich & Heiser, Patrick (2025). Der Gemeindereferent:innen-Beruf: Selbstwahrnehmungen und Potenziale. In: Andree Burke & Andreas Henkelmann (Hg.), Laienberufe in der

Pastoral – Krise, Transformationen und Neuformatierungen in der katholischen Kirche. Stuttgart: Kohlhammer, 114–126.

Feeser-Lichterfeld, Ulrich, Heiser, Patrick, Hobelsberger, Hans & Jung, Jennifer (Hg.) (2023). Gemeindereferent:in. Kompetenzen und Potenziale eines unterschätzen Berufs. Eine Studie zu Berufsbild und kirchlich-pastoraler Transformation. Würzburg: Echter. https://doi.org/10.17883/4410 [29.8.2025].

Feeser-Lichterfeld, Ulrich & Heyer, Martin (2024). Sorgt euch (aber bitte nicht um euch selbst) – Perspektiven für eine „caring church". In: futur2 – Zeitschrift für Strategie und Entwicklung in Kirche und Gesellschaft (2). https://www.futur2.org/article/sorgt-euch-aber-bitte-nicht-um-euch-selbst-perspektiven-fuer-eine-caring-church [29.8.2025].

Feeser-Lichterfeld, Ulrich & Hobelsberger, Hans (2023). Pflege und Seelsorge: zwei Perspektiven, ein Anliegen?! Ein Transferprojekt im Interesse umfassender Sorge um ältere und alte Menschen. In: Wege zum Menschen 75, 280–291. https://doi.org/10.13109/weme.2023.75.4.280 [29.8.2025].

Feiter, Reinhard (2005). Über das Beginnen. In: Pastoraltheologische Informationen, 25, 232–241.

Feiter, Reinhard (2012). Das Evangelium wird zur „guten Nachricht". In: Reinhard Feiter & Hadwig Müller (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich. Ostfildern: Grünewald, 139–151.

Fischer, Irmtraud (2019). Frauen in den Büchern der Prophetie der Hebräischen Bibel. In: Irmtraud Fischer et al. (Hg.), Prophetie. Stuttgart: Kohlhammer, 11–18.

Frick, Eckhard (2021). Selbstsorge. In: Eckhard Frick & Konrad Hilpert (Hg.), Spiritual Care von A bis Z. Berlin: de Gruyter, 304–307.

Funk, Christine (2022). Interreligiöse Aktivitäten in der Bürgergesellschaft. Die Beteiligung religiöser Gemeinden in Bürgerplattformen trägt zur Erneuerung demokratischer Prozesse bei. In: Tobias Meier, Leo Penta & Andreas Richter (Hg.), Community Organizing. Eine Einführung. Weinheim: Beltz Juventa, 157–167.

Händler-Schuster, Daniela & Sempach, Robert (2023). Caring Communities als gemeindebezogene Ressource. In: Daniela Händler-Schuster & Helmut Budroni (Hg.), Gemeinde- und Familiengesundheitspflege. Lehrbuch für die ambulante Pflege. Bern: Hogrefe, 141–156.

Haußmann, Annette (2025): Spiritual Care in Caring Communities. In: Spiritual Care 14, 1–3. DOI: 10.1515/spircare-2025-0033 [29.8.2025].

Hillebrand, Bernd & Sehrig, Jürgen (2023). Soziale Arbeit und Pastoral – neu verbunden. Auf dem Weg zu einer sozialraumorientierten Vernetzung. Ostfildern: Grünewald.

Kessl, Fabian & Schoneville, Holger (Hg.) (2024). Mitleidsökonomie. Weinheim: Beltz Juventa.

Klie, Thomas (2013). Caring Community. Leitbild für Kirchengemeinden in einer Gesellschaft des langen Lebens? In: Kirche im ländlichen Raum 64, 16–21.

Koch, Christiane M. (2018). Methode 3D. Die Bibel als Orientierung in Zeiten pastoralen Umbruchs: Grundlagen – Anwendungen – Beispiele. Ostfildern: Schwabenverlag.

Kricheldorff, Cornelia (2013). Vom Pflegemix zur Caring Community. Neue Antworten auf den Pflegebedarf der Zukunft. In: Zeitschrift für medizinische Ethik 59, 71–84.

Krockauer, Rainer & Jungbauer, Johannes (Hg.) (2024). Spiritualität und Selbstsorge. Zeit für das, was trägt: Interdisziplinäre Beiträge. Opladen: Barbara Budrich.

Leuenberger, Martin ([2]2021). Prophetie. In: Walter Dietrich (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen. Stuttgart: Kohlhammer, 141–157.

Loffeld, Jan (2024). Das Religionslosen-Paradox. Weitere Konsequenzen aus der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. In: Herder-Korrespondenz 78 (11), 29–32.

Lutterbach, Hubertus (2025). Jenseits etablierter Jenseitsvorstellungen. Was Ehrenamtliche zum mitmenschlichen Engagement motiviert. In: Tobias Kläden & Jan Loffeld (Hg.), Christsein in der Minderheit. Debatten zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. München: Herder, 60–77.

Meier, Tobias, Penta, Leo & Richter, Andreas (Hg.) (2022). Community Organizing. Eine Einführung. Weinheim: Beltz Juventa.

Meier, Tobias (2022). Das Organizing-Dreieck. In: Tobias Meier, Leo Penta & Andreas Richter (Hg.), Community Organizing. Eine Einführung. Weinheim: Beltz Juventa, 223–229.

Meier, Tobias (2024a). Community Organizing und kommunale Religionspolitik in der postsäkularen Stadt. Münster: Waxmann.

Meier, Tobias (2024b). Community Organizing und kommunale Religionspolitik in der postsäkularen Stadt. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie 44, 235–249. https://doi.org/10.17879/zpth-2024-6273.

Nassehi, Armin (2024). Kritik der großen Geste. Anders über gesellschaftliche Transformation nachdenken. München: Beck.

Schüßler, Michael (2006). Selig die Straßenkinder. Perspektiven systemtheoretischer Sozialpastoral. Ostfildern: Grünewald.

Sellmann, Matthias (Hg.) (2013). Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle. Freiburg/Br.: Herder.

Simon, Fritz B. & Weber, Gunthard (2004/[6]2022). Vom Navigieren beim Driften. „Post aus der Werkstatt“ der systemischen Therapie. Heidelberg: Auer.

Tattersall, Amanda (2022). Organizing und „People Power“ in der Stadt, in: Tobias Meier, Leo Penta & Andreas Richter (Hg.), Community Organizing. Eine Einführung. Weinheim: Beltz Juventa, 120–129.

Theobald, Christoph (2018). Brennendes Interesse am Alltag der Menschen. In: Christoph Theobald, Hören, wer ich sein kann. Einübungen. Ostfildern: Grünewald, 183–198.

Theuer, Gabriele (2021). Propheten, bibeldidaktisch. In: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet www.wirilex.de: https://doi.org/10.23768/wirelex.Propheten_bibeldidaktisch.200944.

Thiersch, Hans (2018). Verstehen – lebensweltorientiert. In: Sandra Wesenberg, Karin Bock & Wolfgang Schröer (Hg.), Verstehen: eine sozialpädagogische Herausforderung. Weinheim: Beltz. 27–31.

Wood, Richard L. (2002). Faith in Action. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Wood, Richard L., Fulton, Brad & Partridge, Kathryn (2012). Building bridges building power: Developments in institution-based community organizing. New York: Interfaith Funders.

Prof. Dr. Ulrich Feeser-Lichterfeld
Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen
Standort Aachen – Fachbereich Sozialwesen – Lehrgebiet Theologie
Robert-Schuman-Straße 25
D-52066 Aachen
+49 (0) 241 60003-30
u.feeser-lichterfeld(at)katho-nrw(dot)de
https://www.katho-nrw.de/feeser-lichterfeld
https://orcid.org/0009-0003-5324-4885

Dr. Tobias Meier
Geschäftsführer von ORGANIZING GERMANY und Lecturer/Lehrkraft für besondere Aufgaben am Fachbereich Sozialwissenschaften der Hochschule Koblenz
Konrad-Zuse-Straße 1
D-56075 Koblenz
+49 (0) 261-9528244
Meier(at)hs-koblenz(dot)de
https://www.hs-koblenz.de/profilepages/meier/
www.projekt-raum.net
https://orcid.org/0009-0003-0350-9056

Regina Elsner

Kleines Fach zwischen allen Stühlen
Ein Einwurf vom Rand der Pastoraltheologie

Abstract

Die sogenannten kleinen Fächer innerhalb der Theologie führen von Natur aus ein Dasein „zwischen allen Stühlen“. Die Ostkirchenkunde ist ein solches Fach, das historisch und aktuell Brücken baut innerhalb theologischer Disziplinen, aber auch interdisziplinär und im Wissenschaftstransfer. Der Beitrag zeigt Chancen und Herausforderungen eines solchen „Dazwischens“ auf und ermutigt zu einem aktiveren Gespräch zwischen Ostkirchenkunde und Pastoraltheologie.

The so-called minor subjects within theology inherently occupy a position “between two stools”. Eastern Church Studies is one such subject that historically and currently builds bridges within theological disciplines, but also interdisciplinarily and in the transfer of knowledge. This article highlights the opportunities and challenges of such an “in-between” position and encourages a more active dialogue between Eastern Church Studies and Pastoral Theology.

Theologie ist eines der vielfältigsten Fächer der Wissenschaftswelt. Der Versuch einer klaren Fächerstruktur und der damit verbundenen Angrenzung muss notgedrungen scheitern. Davon können in erster Linie die kleinen Fächer innerhalb der Theologie ein Lied singen, die sich ganz praktisch bei der Planung von Studienordnungen oder dem Zuordnen in fachspezifische Arbeitsgruppen und Fachkollegien gut überlegen und begründen müssen, wo sie hingehören. Das gilt unter anderem für die Ostkirchenkunde – einem Fach, das es weder in den römischen Schreiben zur universitären Theologie noch in der überwältigenden Mehrheit von theologischen Ausbildungseinrichtungen im deutschsprachigen Raum (sowohl katholisch als auch evangelisch) gibt. Umso erfreulicher ist es, wenn etwa die Pastoraltheologie aufmerksam ist für die Einblicke und Impulse, die ein so kleines Fach für das Bedenken des eigenen Faches bereithalten kann. Die Einladung zur Jahrestagung der AG Pastoraltheologie und zu der passenden thematischen Ausgabe der ZPTh nehme ich darum gern zum Anlass, um die Herausforderungen und den Mehrwert eines Faches „zwischen allen Stühlen“ zu analysieren.

Für die Ostkirchenkunde ist die Pastoraltheologie nicht die erste Bezugswissenschaft innerhalb der Theologie. Kirchengeschichte und Dogmatik sind in der Geschichte des Faches meistens näherliegende Gesprächspartner gewesen. Das ist in den letzten Jahren allerdings aus mindestens zwei Gründen anfragbar: Zum einen sind Gläubige aus den Kirchen des christlichen Ostens inzwischen so präsent in unseren deutschsprachigen Gemeinden, Schulen und Seelsorgekontexten, dass ein Gespräch zwischen den Fächern, ihren Methoden, Erkenntnissen und Zugängen unabdingbar erscheint. Zum anderen sind die Kirchen des Ostens in ihren Heimatkontexten häufig schon seit vielen

DOI: 10.17879/zpth-2025-9317

Jahrzehnten mit Phänomenen konfrontiert, an die sich die Volkskirchen in Westeuropa erst mühsam gewöhnen: das Zusammenleben mit dem Islam, die Existenz als religiöse Minderheit und die abnehmende Selbstverständlichkeit christlicher Welt- und Gesellschaftsvorstellungen in den entsprechenden Gesellschaften. Hinzu kommt die Erfahrung von Totalitarismen und Verfolgung aufgrund des Glaubens, die auch eine Anfrage an viele Selbstverständlichkeiten westeuropäischer Pastoraltheologie darstellen. Es lohnt sich also auch aus pastoraltheologischer Sicht, die Erfahrungen und Methoden der Kirchen in diesen Ländern wahrzunehmen und sich in einen intensiven Austausch mit der Seelsorgepraxis der lokalen Kirchen zu begeben.

Der Beitrag beginnt mit einem Einblick in die Lage der Ostkirchenkunde als kleines Fach innerhalb der Theologie und innerhalb der universitären Landschaft. In einem zweiten Schritt werden die Spannungsfelder nachgezeichnet, in denen sich die Ostkirchenkunde als Grenzfach in mehrfacher Hinsicht befindet. Zum Schluss folgt ein Ausblick auf die Ortsbestimmung des Fachs und seiner (pastoral)theologischen Relevanz.

1. Ostkirchenkunde: 100 Jahre „dazwischen“

Im Jahr 2013 feierte die Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde (DGO e. V.) ihr einhundertjähriges Bestehen. Wie häufig zu solchen runden Daten nutzte man die Gelegenheit, auf die Gründe, Entwicklungslinien und Perspektiven der eigenen Existenz zurückzuschauen, und in diesem Kontext beobachtete Karl Pinggéra, Professor für Kirchengeschichte mit den Schwerpunkten Alte Kirche und Ostkirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Marburg, „eine offenbar verbreitete Einstellung, die die Ostkirchenkunde nicht zu den essentiellen Bestandteilen des theologischen Fächerkanons zählt“ (Pinggéra 2013, 116). Die Gründe dafür, die Pinggéra kenntnisreich darstellt, sind vielfältig, und sie deuten alle auf die bereits in den Ursprüngen angelegte Positionierung des Fachs bzw. seiner Fachvertreter*innen „zwischen allen Stühlen“ hin. Einerseits speiste sich das theologische Interesse an den Kirchen des Ostens aus der – teilweise kolonialistisch gefärbten – Neugier über das orientalische Andere, andererseits war es ein Produkt der aufblühenden ökumenischen Bewegung. Fachvertreter*innen kamen dementsprechend häufig a) aus den historischen Fächern der Byzantinistik und Patristik, oder b) aus eher kultur- und sprachwissenschaftlich geprägten Fächern wie der Orientalistik, den slawischen, altsprachlichen und semitischen Philologien, oder schließlich c) aus dem Bereich der Dogmatik, der Liturgiewissenschaft oder dem Kirchenrecht. Ihr methodischer Zugang zum Fach der Konfessionskunde war darum geprägt von einer bestimmten fachwissenschaftlichen Perspektive, aus der heraus kirchliche Traditionen, Strukturen und Praktiken der Kirchen des christlichen Ostens untersucht wurden. Im Bezug auf diese jeweiligen Kirchen stellen die Fachvertreter*innen häufig, wie Thomas Kremer im Rahmen eines Fachgesprächs zur Zukunft der Ostkirchenkunde 2023 (Elsner 2023) feststellte, „eine ganze

Fakultät mit einem Lehrstuhl“ dar. Und gleichzeitig fielen die jeweiligen Zuschnitte des Fachs selbst immer etwas aus der klassischen Sektionenaufteilung der – katholischen oder evangelischen – Theologie heraus und blieben so überall ein Exotikum.

Die Faktoren, die vor und nach dem Zweiten Weltkrieg das Aufblühen der Ostkirchenkunde bedingten, sind heute aus unterschiedlichen und vielfältigen Gründen nicht mehr gegeben. Damit stellt sich die Frage nach der Zukunft und auch nach dem, was die Theologie verliert, wenn die Ostkirchenkunde verschwindet. Drei Aspekte seien hier aus der Geschichte des Fachs aufgegriffen.

Zum einen waren die jeweiligen Fachverterer*innen der Ostkirchenkunde immer Botschafter*innen zwischen den unterschiedlichen Konfessionen und ihren Ursprungs- und Kernregionen. Ihre Begeisterung und oft tiefe Verbundenheit zu den Kirchen des Ostens, ihrer Spiritualität und Theologiegeschichte hat den katholischen und evangelischen Theologien in Westeuropa einen profunden Dienst des Brückenbauens erwiesen. Wichtige Impulse aus den östlichen Christentümern etwa zum Zweiten Vatikanischen Konzil oder in der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen gehen auf die wegbereitenden Arbeiten dieser ostkirchlich begeisterten Theologinnen und Theologen zurück. Sie hatten schon zuvor mit Übersetzungen, Gastreisen und Vorträgen in Gemeinden und kirchlichen Gremien für die Zugänglichkeit der Kirchenfamilien eingesetzt, mit denen es noch keine alltäglichen Begegnungsmöglichkeiten gab. Auch wenn damit manchmal, wie Karl Pinggéra kritisch anmerkt, die Gefahr einer einseitigen Apologie der Orthodoxie verbunden war, kann diese buchstäbliche und symbolische Übersetzungsarbeit für die westlichen Theologien sicher nicht unterschätzt werden.

Zum zweiten befanden sich alle Professuren der Ostkirchenkunde immer an interdisziplinären Schnittstellen, die wichtige methodische Impulse für die Arbeit der Theologien selbst ermöglichten – und andersherum für ein besseres Verständnis theologischer Methoden und Zugänge in angrenzenden Fächern sorgte. Als Beispiele seien etwa die Bedeutung der Liturgiesprachen für die Forschungen der Philologien und der Kulturwissenschaften genannt sowie das enge Ineinandergreifen von Byzantinistik, Orientalistik, den Kulturwissenschaften zu Ägypten, Äthiopien und Eritrea und den Studien zu den altorientalischen Kirchen in der Ostkirchenkunde. Die Bedeutung von Sprach- und Kulturwissenschaften jenseits des Altgriechischen und Latein für die Theologien war in erster Linie der Ostkirchenkunde zu verdanken.

Schließlich ist die Ostkirchenkunde im Zusammenhang mit den politischen Transformationen seit dem Zweiten Weltkrieg und nach dem Ende des Kalten Krieges sowie den vielfachen Migrations- und europäischen Integrationsprozessen seit den 1990er-Jahren zu einem (überraschenden) Wegbereiter der theologischen Wissenschaftskommunikation und des Wissenstransfers in Gesellschaft und Politik geworden. 2003 konstatierte Karl Christian Felmy, (1938–2023, bereits 2003 emeritierter Professor für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der

Universität Erlangen): „Wenn die Politik auf uns Ostkirchen-Spezialisten hören würde, würde weithin anders und – das hieß nach unserer Meinung – richtiger gehandelt werden“ (Felmy 2003, 9). Er beschrieb damit die offensichtliche Relevanz eines richtigen Verständnisses der Kirchen des Ostens für ein fundiertes Verständnis der gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in den Ländern, in denen diese Kirchen Geschichte und Identität maßgeblich geprägt hatten. Kirchen und kirchlich geprägte Identitäten hatten Einfluss auf den Helsinki-Prozess und die Transformationen in allen Ländern des sogenannten Ostblocks, aber auch für das Verständnis des Irak-Kriegs und des NATO-Angriffs auf Serbien und das Kosovo. Nicht weniger relevant wurden die Erkenntnisse und Netzwerke der Ostkirchenkunde bei der Integration von Geflüchteten und Migrant*innen aus den von Kriegen betroffenen Gebieten im Nahen Osten, Nordafrika und Südosteuropa. Hier sei ausdrücklich auch auf die pastoraltheologische Dimension hingewiesen, denn viele Gemeinden und kirchliche Gremien in Westeuropa waren nicht selten durch die Liturgien, Riten und Strukturen der anderen christlichen Traditionen überfordert.

Mit diesen drei Aspekten, die nur einen Teil der „Grenzgänger-Identität“ der Ostkirchenkunde aufgreifen, kann illustriert werden, welchen Wert dieses Fach für Theologien, Kirchen und Gesellschaft in den 100 Jahren seines Bestehens entfalten konnte. Das „Dazwischen“ hatte für viele Fachvertreter*innen durchaus auch Nachteile, die sie mit vielen Kolleg*innen der Regionalstudien („area studies“) teilen: Die Anerkennung der eigenen fachlichen (in diesem Fall theologischen) Leistung war manchmal in den Bezugsbereichen außerhalb der akademischen Theologie größer als im eigenen Kollegium. Auch junge Wissenschaftler*innen, die teilweise aus den Kirchen der östlichen Traditionen selbst kamen, musste ihre akademischen und pastoralen Karrierechancen realistischerweise als begrenzt einschätzen, wenn ihre ostkirchenkundliche Schwerpunktsetzung zu sehr aus dem Raster der theologischen Kernfächer herausfiel. Als Reaktion darauf gründeten Ostkirchenkundler*innen 2001 die „Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens“ (GSCO) als Fachgesellschaft im deutschsprachigen Bereich, um einen konfessionsübergreifenden und interdisziplinären Austausch- und Förderungsraum zu schaffen. In ihr fanden auch die nach den 1990ern entstandenen Professuren für orthodoxe Theologie in Münster und München und der einzigartige religionswissenschaftliche Lehrstuhl mit Schwerpunkt Orthodoxes Christentum an der Universität Erfurt einen fruchtbaren Resonanzraum.

Die interdisziplinäre Vielfalt dieser Gesellschaft unterstreicht die Brückenfunktion der Ostkirchenkunde, die letztendlich ein Forschungsfeld eröffnet, welches anders theologisch nicht darstell- und nur schwer kommunizierbar sein würde. Dies zeigt sich besonders da, wo Krisen des Fachs eine gemeinsame Stimme brauchen, etwa angesichts der „alarmierenden“ (GSCO/DGO 2024) Nachricht über die Streichung der bereits erwähnten einmaligen Professur für Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum) an der Universität Erfurt im Winter 2024. Die GSCO konnte in diesem Fall gemeinsam mit der Fachgruppe Religion der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde (DGO) öffentlich

Stellung beziehen, wo sich andere „eindeutige“ Fächer wie die Philosophie (wo die Professur angesiedelt ist) oder die Theologie weniger zuständig oder betroffen fühlten. Die Stellungnahme soll hier ausführlicher zitiert werden, weil sie das „Dazwischen“ des Fachs in besonders kondensierter Form wiedergibt:

> „Die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Osteuropa, hier insbesondere der seit dem 24.02.2022 laufende vollumfängliche Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine, haben die Relevanz der Osteuropakunde erneut mit aller Dringlichkeit vor Augen geführt. (…) Es gibt in der deutschen Öffentlichkeit ein erhebliches Informationsdefizit bezüglich Osteuropas, dem sachkundig nur auf der Grundlage solider Forschung begegnet werden kann. Dafür bedarf es Professuren an deutschen Universitäten, die dieser Aufgabe gewidmet sind und über die Geschichte und Kultur Osteuropas informiert Auskunft geben können. (…) Da hier ein breiter Ansatz in Forschung und Lehre vertreten wird, deckt die Professur nicht nur das orthodoxe Christentum in seinen vielfältigen Facetten (Geschichte, Dogmatik, Liturgie etc.) ab, vielmehr wird es hier auch als Mehrheits- wie auch als starke Minderheitsreligion in seiner kulturprägenden Bedeutung für viele Staaten Osteuropas in den Bick genommen. Einzigartig wird die Professur für Orthodoxes Christentum an Ihrer Universität dadurch, dass hier die Erforschung im Kontext der Religionswissenschaft an einer Philosophischen Fakultät geschieht. Auf diese Weise wird eine sozial- und kulturwissenschaftliche Außenperspektive möglich, die es erlaubt, auch kritische Themen wie das Verhältnis des orthodoxen Christentums zur Moderne ohne vorgängige apologetische Interessen zu untersuchen.“

Trotz dieser breiten, theologischen, interdisziplinären, und gesellschaftspolitischen Relevanz des Fachs illustriert genau dieser Fall den schon 2013 von Karl Pinggéra beschriebenen Niedergang eines Fachs, das sich über 100 Jahre „zwischen allen Stühlen“ bewegt hat und dem deswegen auch besonders geräuschlos Lehrstühle abhandenkommen können.

2. Konkretisierung: Aktuelle Spannungsfelder und Zwischenräume

Auf der Grundlage der so beschriebenen Prekarität der Ostkirchenkunde lassen sich einige Spannungsfelder skizzieren, in denen sich das Fach, vor allem aber die Wissenschaftler*innen mit dem Profil ostkirchenkundlicher Forschung befinden. Diese Spannungen werden verstärkt durch akute politische und gesellschaftliche Entwicklungen in den Regionen, von denen die theologische akademische Forschung nicht abstrahieren kann. Das gilt ausdrücklich nicht nur für die Forschenden, die aufgrund der Geschichte ihrer Lehrstühle oder dem Profil der aktuellen Professuren gegenwartsbezogene Schwerpunkte setzen. Es gilt auch für diejenigen, die in ihrer kirchengeschichtlichen, patristischen, liturgischen oder kirchenrechtlichen Forschung und Lehre auf die enge

Zusammenarbeit mit Kolleg*innen und Studierenden in den Ursprungsländern des östlichen Christentums angewiesen sind – und damit tatsächlich in unterschiedlicher Intensität alle Forschenden und Lehrenden zu Themen der Ostkirchenkunde und, wenn man gerade die pastoralen Themen der veränderten Konfessionslandschaft in Deutschland theologisch ernst nimmt, die Theologien als Ganze.

Theologie und Politik

Ein *erstes* und sicher besonders großes Spannungsfeld entsteht zwischen der theologischen Grundlagenforschung und tagesaktuellen politischen Entwicklungen. Wie schon in der kurz dargestellten Geschichte des Fachs ist die Ostkirchenkunde von Anfang an in einem Wechselverhältnis mit den aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen in den Ländern und Regionen, in denen die Kirchen des christlichen Ostens verwurzelt sind. Politische Ereignisse wie die Bolschewistische Revolution 1917/18, die Weltkriege, Revolutionen und gewaltsame Konflikte im Nahen Osten und Nordafrika, die postsozialistische Transformation in Ost-, Mittelost- und Südosteuropa und auch die damit verbundenen Migrationsströme und neuen Begegnungsräume mit Christ*innen aus diesen Regionen – all dies sorgte gesellschaftlich, kirchlich und akademisch für ein erhöhtes Interesse an den Christentümern der jeweiligen Länder. Für die akademische Theologie und die Forschenden in dem Bereich war und ist das ein Relevanzgewinn, der außerdem auch unter Studierenden und jungen, oft politisch engagierten Wissenschaftler*innen zu größerer Interdisziplinarität motiviert.

Allerdings entsteht dadurch auch ein enormer Druck, die unterschiedlichen Anforderungen und Anfragen in einem angemessenen Verhältnis zur Grundlagenforschung zu halten und diese nicht in tagesaktuellen Einschätzungen und dem Monitoring der Lage aufzulösen. Nicht viele theologische Disziplinen und nicht viele theologische Forschungsfelder haben die Chance und stehen vor der Herausforderung, mit ihren Erkenntnissen und Einsichten ein interessiertes Publikum jenseits der eigenen Fachcommunity zu erreichen. Der Preis dafür ist ein Maß an notwendiger Vereinfachung von äußerst komplexen Zusammenhängen, das häufig an die Grenzen des wissenschaftlich Verantwortbaren gerät. Zum Preis gehört auch – wie oft beim Verlassen der eigenen fachwissenschaftlichen Komfort-Zone – die Konfrontation mit einem großen Maß an sachlicher und unsachlicher Kritik, fachlicher Delegitimation und mangelnder kollegialer Solidarität. Denn wer sich an die Grenzen der fachwissenschaftlichen Gemeinschaft bewegt oder sie sogar überschreitet und dann möglicherweise kritisch aus der Außensicht anfragt, kann meistens nicht mit öffentlich sichtbarer Unterstützung rechnen.

Krieg und Frieden

Ein *zweites* Spannungsfeld schließt nahtlos an das Feld von Theologie und Politik an, ist jedoch spezifischer an ein bestimmtes Forschungsfeld gebunden: das Spannungsfeld

zwischen Krieg und Frieden. Die Verknüpfung von Ostkirchenkunde und theologischer Friedensforschung entstand erstmalig und bis heute einzigartig am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster 1999. Zuvor hatte Prof. Dr. Heinz-Günther Stobbe mit der Denomination für „Ökumenik und Friedensforschung" einen Brückenschlag gewagt zwischen der von ihm und Peter Lengsfeld erarbeiteten systematisch-theologischen Struktur- und Machtkritik Ökumenischer Theologie einerseits und den Erschütterungen der Friedensethik durch die Golfkriege andererseits. Mit den jugoslawischen Auflösungskriegen in den 1990er-Jahren erreichte die friedensethische Debatte auch den weiteren theologischen und kirchlichen Raum und Europa und stellte die Friedenssicherheit infrage, die mit dem Ende des Kalten Krieges in den westlichen theologischen Sozialethiken Einzug gehalten hatte. Als Thomas Bremer ab 1999 den Lehrstuhl übernahm und um die Ostkirchenkunde ergänzte, verbanden sich so zwei Themenfelder in einer Weise, die sowohl für die Theologien als auch für die Friedens- und Konfliktforschung einmalig war. Diese Verbindung erwies sich als äußerst wertvoll für beide Bereiche, was sich an der interdisziplinären Anerkennung und der wissenschaftlichen und breiten öffentlichen Nachfrage der Expertise zu diesem Themenfeld zeigte.

Im Zuge der russischen Aggression gegen die Ukraine seit 2014 bzw. der russisch-orthodoxen Infragestellung der westlichen – auch kirchlich-ökumenischen – Menschenrechts- und Demokratieorientierung wurde die Notwendigkeit dieser Brücke zwischen ökumenischer Theologie, Ostkirchenkunde und sozialwissenschaftlicher Forschung noch bedeutsamer. Das theologische Verständnis der Verflechtung religiöser und (national-)staatlicher bzw. kulturell-zivilisatorischer Identitäten erweitert die rein sicherheitspolitischen oder ökonomischen Perspektiven auf den militärischen und den hybriden Krieg. Ebenso schärfen die politikwissenschaftlichen und auch die militärischen Einsichten den Blick für die Gefahren und Abgründe der Ideologisierung der christlichen Theologien und sie lassen die Theologien aufmerksam werden für die realen, politischen Gefahren einer solchen Vereinnahmung, die keineswegs nur für den orthodoxen Kontext Osteuropas nachweisbar ist.

Diese gegenseitige interdisziplinäre Bereicherung führt jedoch gleichzeitig zu einer größeren Konflikthaftigkeit mit der traditionellen theologischen Friedensethik, die im Sinne der Friedensbewegung und einer christlichen Priorisierung von Gewaltlosigkeit nachvollziehbare Schwierigkeiten mit den Realitäten der neuen Kriegsführung hat. Die Vertrautheit mit den sehr konkreten Kriegsrealitäten, die sich bei fast allen Vertreter*innen der Ostkirchenkunde durch die direkten Kontakte mit Kolleg*innen aus der Kriegsregion seit den ersten Stunden des russischen Angriffskrieges ergeben hat, begründet eine große Skepsis gegenüber pazifistischen Slogans einiger Teile der Friedensbewegung. Wissenschaftler*innen, die mit den Kirchen und dem Kontext vertraut sind, befinden sich in einem ständigen Abwägen zwischen theologisch-kontextuell begründeten und auch schlicht solidarischen Aussagen zum Krieg, die jedoch als „Kriegshetze" gelesen werden könnten, und einer konsequent pazifistischen Auslegung der

christlichen Friedensbotschaft, die von den Kolleg*innen und Freunden vor Ort als Infragestellung ihres unbedingten Rechts zur Selbstverteidigung verstanden werden könnte. Das eine gegen das andere auszuspielen, scheint auch aus (wissenschafts-)ethischer Sicht keine Option zu sein, allerdings führt dies zu großen persönlichen und fachlichen Spannungen.

Daneben birgt die indirekte Involvierung in das tägliche Erleben eines Krieges in Regionen, die die Forschenden selbst gut kennen und mit denen sie Freundschaften und Kollegialität verbinden, große persönliche Herausforderungen. Die Konflikte zwischen den am Krieg beteiligten Kirchen in Russland und der Ukraine etwa erfordern von vielen Wissenschaftler*innen Positionierungen, die in der Kriegssituation nie ausschließlich auf der Grundlage konfessionskundlicher oder kirchenrechtlicher Bewertungen bestimmt werden können, sondern persönliche Beziehungen zu Kolleg*innen, deren Gefährdung durch bestimmte kirchenkritische Aussagen der deutschen Kolleg*innen oder die internationale Wahrnehmung der Kirche und ihrer Vertreter*innen auch in Betracht ziehen müssen. Die unbedingte Solidarität mit den Opfern des Krieges als ethische Forderung kann in eine Spannung zu notwendiger Kritik oder guter wissenschaftlicher Praxis führen.

Russlands Kriegsführung hat schließlich eine ganz neue Dimension der wissenschaftlichen Forschung zu einem akuten Kriegskontext eröffnet. Einerseits zielt Russland ausdrücklich auf eine Unterbindung akademischer Beziehungen und verlässlicher kollegialer Netzwerke nach Westeuropa. Wissenschaftliche Einrichtungen wie das Zentrum für Osteuropa- und internationale Studien ZOiS oder die Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde DGO wurden durch das russische Justizministerium zu ausländischen Agenten, unerwünschten und extremistischen Organisationen erklärt (ZOiS 2024; DGO 2024). Damit kann jegliche wissenschaftliche Zusammenarbeit mit Wissenschaftler*innen dieser Organisationen, die Teilnahme an Konferenzen oder Publikationen zu einer Gefahr für russische Wissenschaftler*innen oder deren Familien in Russland selbst werden. Die Autorin dieses Beitrags ist selbst affiliierte Wissenschaftlerin am ZOiS und Co-Sprecherin der Fachgruppe Religion der DGO: Reisen auch auf persönliche Einladung durch Kirchen oder kirchliche Bildungseinrichtungen oder öffentlich sichtbare Kooperationen mit langjährigen Kolleg*innen sind für mich nahezu unmöglich geworden.

Ein Austausch mit Kolleg*innen der theologischen und anderer wissenschaftlicher Einrichtungen in Russland ist so äußerst schwierig. Auch das Publizieren von Artikeln ist durch diverse Sicherheitsvorkehrungen beidseitig sehr umständlich, viele Fakten können aus Sicherheitsgründen nicht für Publikationen genutzt werden. Auf diese Weise verschließt sich jedoch auch der Zugang zur genuinen Forschungsregion – verlässliche Forschungsdaten in welcher Form auch immer sind damit grundsätzlich nur noch äußerst schwer zugänglich, was für eine wissenschaftliche Disziplin, die sich essenziell zwischen Ländern und kirchlichen Kontexten hin- und her bewegen muss, verheerende Folgen hat. Die Wissenschaft an sich – auch die theologische – ist in diesem Fall

zwischen die Fronten geraten, auch wenn sich ein solcher Vergleich aufgrund der Grausamkeit des Krieges und der Folgen für die Opfer verbietet.

Forschungsethik

Ein *drittes* Spannungsfeld ist in diesem Zusammenhang mit dem Stichwort Forschungsethik zu umschreiben und bringt weitere Aspekte des „Dazwischen" der ostkirchlichen Forschung zu gegenwartsbezogenen Themenbereichen zum Ausdruck. Hier sei einerseits auf eine Problematik hingewiesen, die u. a. von mir in einem ZOiS-Report zu forschungsethischen Fragestellungen der Osteuropa-Wissenschaft dargestellt wurde und die hier zitiert werden soll:

> „Als die ukrainische Politik im Herbst 2022 Religion als Thema der Sicherheitsstrategie des Landes in der Verteidigung gegen Russland aufgriff, wurden bestimmte Forschungsergebnisse aus meinem Fachbereich – der Ostkirchenkunde – brisant. Das Verhältnis von Kirche und Politik ist für die orthodoxen Kirchen eine besondere Herausforderung. Religionsfreiheit ist ein zentrales Thema ukrainischer Kolleg*innen in der Menschenrechtspolitik und gleichzeitig ein bedeutendes Propagandainstrument Russlands, um die orthodoxen Kirchen in beiden Ländern gegeneinander auszuspielen. Angesichts der zunehmenden Versicherheitlichung (‚Securitization') der Religionsthematik wurden Theolog*innen immer öfter gebeten, die Situation zu kommentieren. Eine Kritik der Politik eines Landes, das sich in einem existentiellen Verteidigungskampf gegen den Vernichtungswillen des Nachbarlandes mit allen Mitteln wehren muss, ist äußerst heikel. In unserem Themenfeld wird das durch die gezielte russische Propaganda verstärkt, die gerade mit dem Schutz der Religionsfreiheit die eigene militärische Gewalt legitimieren will. Jede offene Kritik der ukrainischen Religionspolitik bedeutete ein Geschenk für den Angreifer, genauso wie jede neue Nachricht über ein beschlagnahmtes Kloster in der Ukraine. Die Diskussionen zwischen Kirchenvertretern und Gläubigen in den sozialen Netzwerken und ukrainischen Medien wurden immer hitziger und es war fraglich, ob eine wissenschaftlich argumentierende, differenzierte Position überhaupt nützlich sein könne. Ukrainische Kolleg*innen hatten große Sorgen angesichts dieser Entwicklungen, äußerten sich jedoch nicht öffentlich. Gerade aus dem Ausland erschien eine Kritik als unethisch.
>
> Nach verschiedenen Fachbeiträgen brachten Thomas Bremer und ich schließlich die Problematik mit einem FAZ-Gastbeitrag in die deutsche Öffentlichkeit. Die dabei notwendige Zuspitzung sorgte für eine kontroverse Diskussion, bei der uns besonders Vertreter*innen der ukrainischen Think-Tank-Community und Zivilgesellschaft vorwarfen, die Rolle der Kirchen falsch einzuschätzen und der Ukraine zu schaden.
>
> Aus der Ukraine gab es in der Folge allerdings auch mehrfache Anfragen zu

> ausführlicheren Einschätzungen zur Umsetzung von Religionsfreiheit und Sicherheitspolitik. Die internationale Aufmerksamkeit für die komplexen religions- und sicherheitsrechtlichen Prozesse in der Ukraine wuchsen und im Land selbst wurde ein sehr radikales Vorgehen zunächst verlangsamt. Sowohl die differenzierte wissenschaftliche Auseinandersetzung als auch die öffentlichkeitswirksame Zuspitzung waren darum wichtig“ (Frieß & Hoffmann 2024, 14f.)

Was hier zum Ausdruck kommt, ist auch jenseits der aktuellen Situation eines akuten Krieges nicht banal: Forschungsergebnisse können in bestimmten gesellschaftlichen oder politischen Situationen immer auch propagandistisch oder anders unlauter (Stichwort „dual-use“) verwendet werden. Gerade Forschungen, die sich zwischen die scheinbar klaren Grenzen bestimmter fachlicher oder politischer Zuständigkeiten bewegen, unterliegen dieser Gefahr, da sie gleichzeitig nicht auf der Grundlage eindeutiger fachlicher Standards durch die eine oder andere Seite abgesichert werden können.

Eine andere und abschließende Dimension des forschungsethischen Dazwischens führt auf die ökumenische Dimension der Ostkirchenkunde zurück. Gerade die Forschungen zu der Verstrickung von Politik und Kirche in den zuvor sowjetisierten Ländern und Gesellschaft verdeutlichen, dass ökumenische Beziehungen auch gezielt genutzt wurden, um politische Strategien durch kirchliche Strukturen zu tarnen. Solche Erkenntnisse sind überaus heikel in einem ökumenischen Paradigma der Hermeneutik des Vertrauens. Viele ökumenische Beziehungen auf den unterschiedlichen Ebenen des ökumenischen Dialogs leben von langjährigen Beziehungen zwischen Personen. Aus dem ostkirchlichen Raum ist die Zahl der im ökumenischen Gespräch beteiligten Personen jedoch begrenzt, da Ökumene nach wie vor keine Priorität der Kirchen in Ausbildung und Kirchenorganisation hat. Nicht nur der russische Angriffskrieg gegen die Ukraine, sondern auch die Debatte um internationale christliche rechte Netzwerke haben unter Ostkirchenkundler*innen das Bewusstsein dafür geschärft, dass auch ökumenische Beziehungen missbraucht werden können um politische Ziele zu verfolgen, destruktive Netzwerke zu knüpfen und bestimmte ökumenische Standards zu unterwandern (Elsner 2023). Dies hat auf der Seite der ökumenisch engagierten Wissenschaftler*innen zu einer gewissen Vorsicht im ökumenischen Miteinander geführt, die nicht mit Verschwörungstheorien oder Paranoia verwechselt werden sollte. Inwieweit jedoch diese regionalspezifische Skepsis aus der Wissenschaft auch innerhalb der ökumenischen Institutionen ernstgenommen und verarbeitet wird, ist fraglich.

Erinnert sei hier an den Aufruf von Katharina Kunter, Professorin für Kirchengeschichte an der Universität Helsinki, und Ellen Ueberschär, evangelische Theologin und damals Vorständin der Heinrich-Böll-Stiftung (Berlin), die Russische Orthodoxe Kirche aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen auszuschließen, da diese den russischen Angriffskrieg ausdrücklich legitimiert und unterstützt (Kunter & Ueberschär 2022). Diese Hermeneutik des Verdachts scheint im ökumenischen Miteinander zunächst unangebracht: theologisch-dogmatisch kann man sich auf die Rigidität der dogmatischen Methoden

einigen, an deren Wert die Integrität der jeweiligen Delegationsmitglieder nichts ändert. Auf der Ebene der zwischenkirchlichen Beziehung wiegt das Argument des verlässlichen Dialogs zugunsten der zu erreichenden Einheit schwerer als eventuelle zeitweise oder personengebundene Schwierigkeiten. Das Einbringen von moralischen oder vor allem auch sicherheitspolitischen Zweifeln kann zusätzlich mühsam erworbenes Vertrauen zerstören und als unlauterer Eingriff in die Entscheidungen einer eigenständigen Kirche führen. Die Kriterien guter wissenschaftlicher Praxis und auch die Verantwortung für mögliche Opfer und für die Redlichkeit des Dialogs an sich sprächen jedoch dafür, hier anders zu entscheiden und den ökumenischen Konsens zu stören.

Schließlich betrifft die Frage der Forschungsethik auch die fachliche Betreuung von Studierenden, wenn diese selbst orthodoxe Gläubige sind. Einerseits ist es ein Gebot der wissenschaftlichen und ökumenischen Redlichkeit, diesen Studierenden jegliche Möglichkeit eines wissenschaftlichen Abschlusses zu geben, die sie eventuell in ihren Heimatkirchen aus verschiedenen Gründen nicht haben. Aber ganz grundsätzlich bleibt die Position einer*eines katholischen Theolog*in im Verhältnis zu den Ostkirchen ambivalent: Sind die Kirchen und ihre Gläubigen Forschungsobjekt oder Forschungssubjekt? Mit welchem Recht tragen katholische oder evangelische Wissenschaftler*innen ihre Wahrnehmung der anderen Kirchen in Fachgremien und Podien, obwohl sich diese Kirchen und ihre Theologien selbst vertreten könnten?

3. Ausblick

Mit dieser Frage schließt sich der Kreis zum Anfang des Beitrags. Nicht aus Zufall macht Karl Pinggéra in seinem Text zum Aufstieg und Niedergang der Ostkirchenkunde deutlich, dass der Aufstieg in einem direkten Zusammenhang mit dem Aufkommen der ökumenischen Bewegung und dem Interesse an den damals noch fremden Kirchen stand. Die Krise der Ökumene, die sich seit 2013 sicher nicht grundsätzlich verändert hat, sowie das Zusammenfließen von christlichen Kirchen in Deutschland und Europa insgesamt haben letztendlich beide Gründe für das Bestehen dieses Grenzfachs beseitigt. Ist das „Dazwischen“ nicht mehr notwendig, weil sich die Seiten zu stark verändert haben?

Es wäre angesichts der enormen Relevanz der religiös-politischen Verstrickungen gerade in den Ländern mit bedeutenden Kirchen des christlichen Ostens sicher falsch, der Ostkirchenkunde und ihrer Brückenfunktion das Existenzrecht abzusprechen (auch wenn die massiven Kürzungen von Professuren und Forschungskontexten des Fachs in den vergangenen Jahren diesen Schluss zulassen). Zusätzlich kann gerade die Einladung aus der Pastoraltheologie, hier einen Hinweis auf die Neubestimmung der Relevanz des Fachs bieten. Denn die gesellschaftlichen Veränderungen in Deutschland selbst und mit ihnen die Veränderungen der konfessionellen Landschaft brauchen genau ein solches theologisches Fach, das den Blick für die Präsenz der „fremden“ christlichen

Konfessionen schärft und die traditionelle Engführung auf den evangelisch-katholischen Dialog auflöst.

Die Kirchen des christlichen Ostens sind die drittgrößte Kirche in Deutschland – und im Unterschied zu den Volkskirchen wächst ihre Gemeinschaft. Die lang etablierten Netzwerke der Ostkirchenkunde mit den Herkunftsländern und -kirchen der Gläubigen aus den byzantinischen und altorientalischen Traditionen stellen den fachlichen Kontext dar, in den sich die Pastoraltheologie einbringen und anfragen lassen kann. Das würde auch die Chance bieten, sich pastoraltheologisch durch die traditionellen liturgischen, hagiografischen und spirituellen Ausdrucksformen der Menschen inspirieren zu lassen. Gerade auch die historischen Erfahrungen dieser Kirchen in säkularen oder muslimisch geprägten Umfeldern, ihre Erfahrung im Umgang mit Gewalt und politischen Ideologien sind nicht nur durch die Optik der Viktimisierung zu lesen, sondern bieten auch einen Lern-Kontext, der den eurozentristischen Blick weiten kann. Fürs Brückenbauen hat die Ostkirchenkunde in den vergangenen Jahrzehnten breite Kompetenzen erworben, sie bringt sie gern in den theologischen Diskurs ein.

Literaturverzeichnis

DGO (2024). DGO in Russland als „extremistische Organisation“ gelistet, 30.7.2024, abrufbar unter https://dgo-online.org/informieren/aktuelles/dgo-russland-extremistische-organisation/ [17.11.2025]

DGO (2023). Wiedervorlage beim nächsten Krieg? Zur Relevanz und Zukunft der Ostkirchenkunde. Bericht Fachgruppentagung 2023, Rundbrief der DGO 2/2023, 56–57.

Elsner, Regina (2023). Ökumene in der Zeitenwende? Russlands Krieg gegen die Ukraine als Zäsur ökumenischer Selbstverständlichkeit. ET-Studies. 14: 1, 43–63.

Felmy, Karl Christian (2003). Wozu und zu welchem Behufe treiben wir Ostkirchenkunde? Erfurt: Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 3.

Frieß, Nina & Hoffmann, Katrin (2024). Osteuropaforschung in der Verantwortung: Forschungsethik während Russlands Krieg gegen die Ukraine, ZOiS Report 2, abrufbar unter: https://www.zois-berlin.de/fileadmin/media/Dateien/3-Publikationen/ZOiS_Reports/2022/ZOiS_Report_2_2024.pdf [17.11.2025].

Kunter, Katharina & Ueberschär, Ellen (2022). Brief an die EKD und ÖRK: Klare Zeichen gegenüber dem Moskauer Patriarchat setzen, 3.6.2022, abrufbar unter: https://noek.info/hintergrund/2482-brief-an-die-ekd-und-oerk-klare-zeichen-gegenueber-dem-moskauer-patriarchat-zu-setzen [17.11.2025].

Pinggéra, Karl (2013). Ein Jahrhundert Ostkirchenkunde: Aufstieg und Niedergang einer theologischen Disziplin. Zeitschrift Osteuropa, 63: 2/3, 103–117.

GSCO/DGO (2024). Stellungnahme der Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens (GSCO) und der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde (DGO) zur Zukunft der Professur für Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum) an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt. 27.2.2024, abrufbar unter: https://www.gsco.info/fileadmin/NAchrichten/Stellungnahme_Professur_Erfurt:GSCO_DGO_27.02.2024.pdf [17.11.2025].

Stobbe, Heinz-Günther (1984). Kirchliche Strukturen, Ökumene und Weltfrieden. Studien zur ekklesiologischen Problematik in der theologischen Friedensforschung, Münster (unveröffentl. Habilitationsschrift, 505 S.)

ZOiS (2024). Einstufung der DGO als „unerwünschte ausländische Organisation“ in der Russischen Föderation. 6.3.2024, abrufbar unter https://www.zois-berlin.de/ueber-uns/aktuelles/archiv-2024/einstufung-der-dgo-als-unerwuenschte-auslaendische-organisation-in-der-russischen-foederation [17.11.2025].

Dr. Regina Elsner, Professorin für Ostkirchenkunde und Ökumenik
Ökumenisches Institut, Universität Münster
Robert-Koch-Str. 29
48149 Münster
+49 (0) 251 83 31991
regina.elsner(at)uni-muenster(dot).de
https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/oekumene/abt2/elsner.html
ORCID: 0000-0002-0113-4954

Christine Feld

Innovativ & partizipativ
Der Freiburger Pastoralkurs für ehrenamtlich Engagierte als Modell für eine zukunftsfähige Pastoral

Abstract

Der Beitrag reflektiert die Neuausrichtung des Freiburger Pastoralkurses für ehrenamtlich Engagierte in der Erzdiözese Freiburg und fragt nach deren pastoraltheologischer Bedeutung. Auf der Grundlage eines partizipativen Entwicklungsprozesses entstand ein modulares Kurskonzept, das Charismenorientierung, Ekklesiologie, kontextuelle Projektentwicklung und gemeinschaftliches Lernen miteinander verbindet. Der Beitrag arbeitet heraus, welches Potenzial partizipativ und iterativ gestaltete Lernwege für die Stärkung theologischer Deutungsfähigkeit, Handlungskompetenz und geistlicher Selbstverortung ehrenamtlich Engagierter besitzen. Der Pastoralkurs wird als Lernort beschrieben, an dem Kirche als dialogische, kontextuelle und lernende Gemeinschaft erfahrbar werden kann. Partizipation erscheint dabei nicht primär als didaktisches Mittel, sondern als ekklesiologisch relevante Praxis kirchlicher Erneuerung.

The article offers a pastoral-theological reflection on the redesign of the Freiburg Pastoral Course for lay volunteers in the Archdiocese of Freiburg, attending to its significance for contemporary ecclesial practice. Emerging from a participatory development process, the modular course design integrates charism-based formation, ecclesiology, contextually grounded project work, and colearning. The article explores the formative potential of participatory and iterative learning pathways to enhance theological interpretation, pastoral agency, and the spiritual self-location of lay volunteers within their contexts of practice. The pastoral course is framed as a learning space in which the Church may be experienced as a dialogical, contextual, and learning community. Participation is therefore understood not merely as a pedagogical technique but as an ecclesiologically significant mode of ecclesial formation and renewal.

Einleitung

„Also, wenn wir in der Kirche immer so arbeiten würden, mit so vielen Post-its, Rollenspielen und verrückten Ideen wie ‚was würde Batman tun' wäre das schon cool." Diese Rückmeldung von Eva S. während einer Co-Creation-Session hat uns besonders gefreut, weil sie genau das auf den Punkt bringt, was wir mit der Weiterentwicklung des Pastoralkurses erreichen wollen: eine Kirche, die gemeinsam lernt, die Menschen ernst nimmt, die kreativ, partizipativ und lebensnah gestaltet ist und bei der Freude und Entdeckerlust ausdrücklich dazugehören.

Der Freiburger Pastoralkurs blickt auf eine über fünfzigjährige Geschichte zurück. Er ist ein Qualifizierungsformat für ehrenamtlich Engagierte. Inspiriert vom Zweiten Vatikanischen Konzil, wurde der Kurs 1972 von Mitarbeiter*innen der Erzdiözese Freiburg ins Leben gerufen, um ehrenamtlich engagierten Christ*innen Grundlagen in Theorie und Praxis für ihr pastorales Handeln zu vermitteln. Ziel war es, Menschen, die in der Kirche

DOI: 10.17879/zpth-2025-9318

Verantwortung übernehmen, in ihrem Engagement zu stärken und zu begleiten. Im Laufe der Jahrzehnte wurde der Kurs mehrfach angepasst, meistens schrittweise und ohne seine Grundstruktur wesentlich zu verändern. Der Pastoralkurs ist seit Jahrzehnten ein fester Bestandteil der pastoralen Bildung ehrenamtlich Tätiger in der Erzdiözese Freiburg, zugleich ist er ein Spiegel einer Zeit, deren gesellschaftliche und kirchliche Voraussetzungen sich grundlegend gewandelt haben.

Da ehrenamtlich Engagierte in zahlreichen kirchlichen Praxisfeldern eine immer größere Verantwortung tragen, wächst der Bedarf an tragfähigen Formen pastoraler und theologischer Qualifizierung. In diesem Kontext versteht sich der Freiburger Pastoralkurs als ein Lern- und Entwicklungsraum, der ehrenamtlich Engagierte stärkt und sie befähigt, in Gemeinden und Sozialräumen wirksam zu handeln. Seine konsequente Ausrichtung auf Partizipation, praxisorientierte Lernprozesse und innovative Methoden setzt dabei neue Maßstäbe in der Engagementförderung.

Das für den Pastoralkurs verantwortliche Team besteht aus vier Personen mit unterschiedlichen Aufgaben. Insgesamt stehen uns 110% Stellenprozenten für die Entwicklung und Durchführung des Kurses zur Verfügung. Seit Ende 2019 leite ich das Referat „Pastorale Weiterbildung“ am Institut für Pastorale Bildung und bin für den Kurs zuständig. Wir haben den Kurs in den letzten Jahren kontinuierlich durchgeführt und punktuell weiterentwickelt; 2023 erhielt der Kurs ein neues grafisches Erscheinungsbild.

Anfang 2024 wurde uns deutlich, dass diese inkrementellen Anpassungen nicht ausreichen, da die gesellschaftlichen Veränderungen sowie die aktuellen kirchlichen Herausforderungen tiefgreifendere Innovationen erfordern. Uns wurde bewusst, dass ein bloßes Modernisieren des Bestehenden die drängenden Fragen der sich verändernden Kirche und Welt nicht beantworten. Wir wollten nicht nur darüber nachdenken, wie wir reagieren könnten, sondern es mit einem partizipativen, kreativen und theologisch fundierten Ansatz praktisch ausprobieren.

Der Entwicklungsprozess

Wir haben uns entschieden, den gesamten Entwicklungsprozess des Kurses im Rahmen eines Design Sprints neu zu gestalten. Diese Methode, die auf dem Design Thinking basiert, wird seit einiger Zeit auch im Bildungs- und Sozialwesen erfolgreich eingesetzt. Sie bietet einen klar strukturierten Rahmen, um in kurzer Zeit Probleme zu verstehen, Ideen zu entwickeln und in prototypische Lösungen zu überführen (vgl. Knapp, Zeratsky & Kowitz 2016). In der Logik des Design Thinking, wie sie zum Beispiel Gerstbach (2016) beschreibt, steht dabei weniger die perfekte Lösung im Vordergrund als ein iterativer Lernprozess, in dem Annahmen gemeinsam mit Vertreter*innen der Zielgruppen überprüft und Perspektiven erweitert werden. Für uns bedeutet dies, dass wir nicht länger über Bedürfnisse, Erwartungen und Erfahrungen unserer Zielgruppen sprechen,

sondern sie aktiv in den Prozess einbeziehen. Sie wurden so von Beginn an zu Mitgestaltenden des neuen Kurskonzeptes.

Unsere Ausgangsfragen im Sprint zielten darauf, wie der Pastoralkurs so weiterentwickelt werden kann, dass er den inhaltlichen Anforderungen von Kirche und Gesellschaft ebenso gerecht wird wie den veränderten Bedürfnissen der Teilnehmer*innen. Zugleich beschäftigte uns, wie Lernprozesse gestaltet sein müssen, damit ehrenamtlich Tätige durch den Kurs ermächtigt, sprachfähig und handlungsfähig werden. Darüber hinaus rückte die Frage nach der Bedeutung pastoralen Engagements in einer zunehmend säkularen Gesellschaft in den Blick, in der religiöse Bezüge weniger selbstverständlich geworden sind.

Um Antworten auf diese Fragen zu finden, haben wir den Sprint als partizipativen Entwicklungsraum genutzt. In mehreren Zyklen, sogenannten Iterationen, haben wir Ideen entwickelt und getestet, Rückmeldungen eingeholt und unser bisheriges Kursformat überarbeitet. Schrittweise sind wir so einem neuen und tragfähigen Konzept nähergekommen.

Ein zentrales, effektives und stellenweise sehr unterhaltsames Element dieses Prozesses ist das Prototyping. Prototypen sind nicht perfekt, sie sind, im Gegenteil, absichtlich unvollständig, um schnell Feedback zu ermöglichen und Lernprozesse zu fördern.

Wir haben spielerisch unsere Hypothesen zum neuen Kurskonzept mit unserer Zielgruppe getestet und anhand ihres Feedbacks angepasst und verändert. So entstanden innerhalb der Sprint-Woche und in den darauffolgenden Monaten zahlreiche Prototypen des neuen Pastoralkurses, die wir mit insgesamt 70 Personen getestet haben. Dieses iterative Vorgehen hat uns nicht nur neue Einsichten in die Bedürfnisse unserer Zielgruppen eröffnet, sondern auch grundlegend unsere Haltung als Verantwortliche verändert. Partizipation wurde für uns von einem bisher theoretischen Ideal zu einer praktischen Erfahrung.

Das neue Kurskonzept

Das Ergebnis dieses Prozesses ist ein Kurs, der inhaltlich, methodisch und spirituell neu ausgerichtet ist. Er besteht aus vier Modulen, die aufeinander aufbauend den Lernweg der Teilnehmer*innen strukturieren. Modul 1–3 finden jeweils im Monatsabstand statt; zwischen Modul 3 und 4 liegt eine viermonatige Praxisphase. Zwischen den Modulen werden die Teilnehmenden in kleinen Arbeitsgemeinschaften von Coaches begleitet.

Im ersten Modul „Teilnehmer*innen entdecken ihr Potenzial“ stehen Selbstwahrnehmung, Berufung und Charismen im Mittelpunkt. Die Teilnehmer*innen lernen, ihre Fähigkeiten und Leidenschaften zu identifizieren und in Beziehung zu ihrem pastoralen Handeln zu setzen. Aktuelle Ansätze zeigen, dass Potenzialentfaltung nicht nur individuelles Wachstum, sondern auch kirchliche Erneuerung ermöglicht. Die Weiterentwicklung der Frischzelle zum Beispiel verbindet Charismenarbeit mit konkreten Übungen

und geistlicher Reflexion (Speckenheuer, Hirsch & Sellmann 2024). Theis (2022) betont, dass Charismen als kreative Energie verstanden werden können, die innovative Prozesse unterstützt. Zugleich mahnen Hennecke und Viecens (2022) zu einer verantworteten Anwendung gabenorientierter Pastoral, damit sie nicht bloß vorhandene Strukturen stabilisiert.

Im zweiten Modul „Teilnehmer*innen verstehen, was für sie Kirche ist“ wird ein Reflexionsraum eröffnet, in dem unterschiedliche Kirchenbilder sichtbar und erkannt werden. Dabei wird deutlich, dass kirchliches Leben in einer Vielzahl von Formen Gestalt gewinnt und nicht allein an traditionelle Orte gebunden ist.

Die Fresh Expressions of Church, zum Beispiel, verstehen Kirche als etwas, das sich im konkreten Lebensraum ereignet, relational wächst und missional orientiert ist (vgl. Moynagh 2017). Sein deutschsprachiges Praxisbuch zeigt, wie solche kontextuellen Formen heute entstehen und begleitet werden können (Moynagh 2024). Ward (2002) beschreibt dieses Verständnis als „liquid church“, eine Kirche, die nicht durch ihre Struktur, sondern durch Begegnung, Beziehung und Evangeliumsrelevanz definiert wird. Wie Müller (2016) und Bils (2018) hervorheben, sind solche neuen Ausdrucksformen nicht einfach zusätzliche Angebote, sondern eigenständige kirchliche Gestalten, die als ekklesiologische Entwicklungsräume dienen, in denen Kirche unter veränderten Bedingungen neu ausprobiert und weiterentwickelt wird. Herrmann und Karcher (2022) greifen diese Impulse für den deutschsprachigen Raum auf und zeigen in dem Sammelband, wie Fresh X vor Ort konkrete Zugänge zum Glauben eröffnen.

Im dritten Modul „Projektentwicklung mit Design Thinking“ wird die Brücke zwischen theologischer Reflexion und praktischer Innovation geschlagen. Die Teilnehmer*innen lernen pastorale Herausforderungen kreativ und nutzerorientiert zu lösen. Das Design Thinking bietet dafür ein strukturiertes Vorgehen, das vom Verstehen der Lebenswelt über Ideenentwicklung bis hin zu Prototypen führt (vgl. zum Beispiel Lewrick, Link & Leifer 2018). Der Fokus liegt darauf, nicht über Menschen zu sprechen, sondern Lösungen gemeinsam mit ihnen zu entwickeln. Die Sprint Logik (vgl. Knapp, Zeratsky & Kowitz 2017) ermöglicht dabei schnelle, erprobungsorientierte Schritte. Durch diese iterative Arbeitsweise entsteht ein Lernraum, in dem Annahmen geprüft und pastorale Ideen realitätsnah weiterentwickelt werden können. Klein et al. (2021) betonen, dass Design Thinking nicht nur eine Methode, sondern auch eine Haltung ist, die auf Offenheit, Kooperation und gemeinsamer Entwicklung basiert.

Das vierte Modul „Schätze heben und ernten“ schließt den Lernzyklus ab. Hier werden die im Kurs gewonnenen Erfahrungen und Kompetenzen bewusst reflektiert, geteilt und es wird über die eigene Praxis erzählt. Lernen im pastoralen Kontext zeigt sich zunehmend als gemeinschaftlicher, dialogischer Prozess. Ansätze des Co-Learning betonen, dass Menschen Sinn und Wissen vor allem in gemeinsamen Erfahrungsräumen entwickeln (Lave & Wenger 1991; Wenger 1998). Lernen geschieht dabei weniger

durch Vermittlung von Inhalten als durch Teilhabe, Austausch und gemeinsames Deuten.

Im Sinne erfahrungsbezogener Lernprozesse bildet vor allem die Reflexion einen integralen Teil des Lernens. Erst in der bewussten Rückschau werden Einsichten sichtbar und handlungsrelevant (vgl. Kolb 2015).

Ziel ist es, das Gelernte nicht nur individuell, sondern auch gemeinschaftlich fruchtbar zu machen. Die Teilnehmenden erkennen ihre eigenen Ressourcen, reflektieren ihre Projekte theologisch und sind in der Lage, ihr Können sprachfähig und selbstbewusst in ihren pastoralen Kontexten einzusetzen. Lernen wird auch als geistlicher Prozess verstanden, da es nicht ausschließlich um Wissenszuwachs, sondern um Transformation und um das Wachsen im Glauben und im Handeln geht.

Neue Orte

Eine wichtige Erkenntnis für den neuen Pastoralkurs aus den Feedbacks ist die Verbindung von Inhalten mit passenden Lernorten. Wir verlassen bewusst die kirchlichen Bildungshäuser und begeben uns an Orte, die andere Lernimpulse geben wie zum Beispiel Werkstätten, Klöster, Gärten, Theater, Firmen, Bauernhöfe oder Cafés. Diese Orte prägen den Lernprozess inhaltlich und atmosphärisch und wirken, im Sinne Foucaults (Foucault 1990 und 2013), als „andere Räume“, in denen neue Ordnungen des Wahrnehmens und Deutens möglich werden. Sie eröffnen Perspektiven, die erfahrungsbezogenes Lernen fördern und zu „Orten des Anderen“ werden, an denen Theologie in Beziehung zur Welt neu resonieren kann (vgl. z.B. Bauer 2023). Zugleich wird deutlich, dass der Raum selbst eine pädagogische Wirkkraft hat. Angelehnt an den Ansatz des „dritten Pädagogen“ verstehen wir diese Orte nicht als dekorative Kulisse, sondern als aktiv lernfördernde Umgebung, die Orientierung, Atmosphäre und Interaktion mitbestimmt. Für uns ist der Begriff keine pädagogische Floskel, sondern beschreibt, wie wir räumliche Settings für Lernprozesse öffnen möchten (vgl. Schönig 2024). So wird erfahrbar, dass pastorales Lernen nicht an institutionelle Räume gebunden ist, sondern überall dort geschieht, wo Menschen sind.

Der theologische Rahmen des Kurses ist verankert in der gegenwärtigen (Pastoral-)Theologie und versteht sich als Beitrag zu einer Kirche, die in ökumenischer Offenheit und gesellschaftlicher Verantwortung agiert. Der neue Pastoralkurs ist mehr als eine Weiterbildung einzelner Individuen. Er ist ein Ort, in dem Kirche als lernende, dialogische und dynamische Gemeinschaft erfahrbar wird. Die Haltung der partizipativen Entwicklungsmethode hat den neuen Kurs stark geprägt. Zentral ist das Grundanliegen, Menschen als Subjekte ihres Lebens und Glaubens ernst zu nehmen.

Fazit: ein Lernweg zwischen Tradition und Innovation

Wir befinden uns noch mitten im Entwicklungsprozess. Als Zwischenfazit können wir sagen, dass wir nichts völlig Neues erfunden haben. Wir haben das, was wir theologisch längst wissen, methodisch konsequent umgesetzt. Der Sprint hat uns gezeigt, dass Partizipation und der Versuch, gleichwertig und gleichberechtigt mit allen zusammen zu arbeiten, sich hervorragend mit agilen Methoden verbinden lassen. Agilität ist dabei kein technisches Schlagwort, sondern eine Haltung. Sie fordert das Vertrauen darauf, dass Prozesse funktionieren, die offen, dialogisch und gemeinschaftlich gestaltet sind.

Die Arbeit in kurzen Iterationen, das offene Denken in Möglichkeiten statt in Festlegungen und das wertschätzende Miteinander mit den Zielgruppen haben sehr positive Auswirkungen auf die Ergebnisqualität des bisherigen Entwicklungsprozesses. Sie haben außerdem eine vertiefte Erfahrung von Gemeinschaft und Verantwortung ermöglicht. Wir haben erlebt, dass Beteiligung nicht nur ein organisatorischer oder methodischer Gewinn ist, sondern auch eine theologische Aussage. Sie bezeugt den Glauben an die Fähigkeit jedes Menschen, mitzugestalten, zu lernen und zu wachsen.

Gleichzeitig wurden Grenzen sichtbar. Partizipative und iterative Prozesse erfordern Zeit, Offenheit und die Bereitschaft, mit Unsicherheiten umzugehen. Nicht alle fühlen sich in solchen Formaten gleichermaßen zu Hause, und die Balance zwischen Beteiligung und notwendiger Orientierung bleibt anspruchsvoll. Innovative und sozialraumorientierte Prozesse hängen stark von den jeweiligen Rahmenbedingungen ab, von Teamkultur, Entscheidungsspielräumen und dem gemeinsamen Verständnis von Verantwortung. Agil in einer nicht agilen Organisation zu arbeiten ist eine neue und ungewohnte Haltung und Arbeitsform und stellt sowohl uns als Team als auch die Kursteilnehmer*innen vor die Herausforderung, geduldig für die Methode und Haltung zu werben.

Dass der Sprint gut gelang, lag vor allem an unseren günstigen Voraussetzungen. Wir sind ein kleines Team mit einer gemeinsamen Grundhaltung und hatten genug Freiraum und die Finanzen, um den Prozess anzugehen. Solche Bedingungen sind nicht überall gegeben. In größeren Teams oder bei engeren Entscheidungsspielräumen verändern sich Offenheit, Tempo und Tiefe solcher Prozesse spürbar. Unser hier beschriebener Weg ist deshalb als Beispiel und Impuls zu verstehen. Jede Praxis wird sich ihre eigene, zum Kontext und ihren Möglichkeiten passende Form entwickeln müssen.

Aus theologischer Perspektive zeigt dieser Prozess die wesentliche Einsicht, dass kirchliche Erneuerung dort entsteht, wo Beziehung, Dialog und gemeinsame Lernprozesse ermöglicht werden. Partizipation ist dabei nicht als kurzfristiger Trend zu verstehen, sondern als Ausdruck des Glaubens, dass Gottes Wirken in den konkreten Erfahrungen und Lebensrealitäten der Menschen erkennbar wird. Wer die Stimmen aller Beteiligten ernst nimmt, nimmt damit auch ihre Würde und Berufung ernst. Lernen wird so zu einem geistlichen Ereignis, in dem Gott in der Dynamik menschlicher Entwicklung spürbar

wird. Der neue Freiburger Pastoralkurs ist daher nicht nur ein didaktisches Experiment, sondern ein Zeichen für eine Kirche, die sich selbst als lernend, offen, suchen und gemeinschaftlich versteht.

Am Ende bleibt die Erkenntnis, dass Innovation und Tradition keine Gegensätze sind. Der Pastoralkurs steht für eine Form pastoraler Bildung, die aus der Tiefe der theologischen Tradition schöpft und zugleich den Mut hat, neue Wege zu gehen. Er macht deutlich, dass kirchliche Lernprozesse dann zukunftsfähig sind, wenn sie partizipativ, erfahrungsbezogen und geistlich reflektiert sind. Das im Sprint entwickelte Vorgehen ist daher mehr als eine methodische Veränderung. Es markiert einen geistlichen Lernprozess und steht für eine kirchliche Praxis, die Lernen, Glauben und Gestalten als miteinander verbundene Dimensionen versteht.

Literaturverzeichnis

Bauer, Christian (2023). Andere Orte, Orte des Anderen. Theologisch-biografische Performanzen des Alteritären. In: Leseraum, 14.3.2023, abrufbar unter: https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/3481.html [15.11.2025]

Bils, Sandra (2018). Fresh Expressions of Church. Neue Aufbrüche zur lebendigen Kirche. In: Stefan Jung & Thomas Katzenmayer (Hg.), Lebendige Kirchen: Interdisziplinäre Denkanstöße und praktische Erfahrungen. Göttingen: V&R unipress, 179–188.

Foucault, Michel (1990). Andere Räume. In: Karlheinz Barck, Peter Gente & Heidi Paris (Hg.), Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig: Reclam, 34–46.

Foucault, Michel (2013). Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Berlin: Suhrkamp.

Gerstbach, Ingrid (2016). Design Thinking im Unternehmen: Ein Workbook für die Einführung von Design Thinking. Offenbach: Gabal.

Hennecke, Christian & Viecens, Gabriele (2022). Des Kaisers neue Kleider: Systemerhalt oder Ekklesiogenesis? Vom Missverständnis einer gabenorientierten Pastoral. Würzburg: Echter.

Herrmann, Maria & Karcher, Florian (Hg.) (2022). anders: denn Kirche hat Zukunft. Wie Fresh X neue Wege gehen. Freiburg i. Br.: Herder.

Klein, Hans Christian, Oschinsky, Frederike Marie, Stelter, Aida & Niehaves, Björn (2021). Design Thinking als Werkzeug für Co-Kreation und Co-Design – Ein Erfahrungsbericht in 5 Thesen. HMD Praxis der Wirtschaftsinformatik, 58 (5), 1148–1162. Wiesbaden: Springer. https://doi.org/10.1365/s40702-021-00761-9 [15.11.2025]

Knapp, Jake, Zeratsky, John & Kowitz, Braden (2016). Sprint: Wie man in nur fünf Tagen neue Ideen testet und Probleme löst. München: Redline.

Kolb, David A. (2015). Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development. New York: Pearson FT Press.

Lave, Jean & Wenger, Etienne (1991). Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewrick, Michael, Link, Patrick & Leifer, Larry (2018). Das Design Thinking Playbook: Mit traditionellen, aktuellen und zukünftigen Erfolgsfaktoren. München: Vahlen.

Moynagh, Michael (2017). Church in Life, Innovation, Mission and Ecclesiology. London: SCM Press.

Moynagh, Michael (2024). Start-up:Kirche: Christliche Communities gründen. Giessen: Brunnen Verlag.

Müller, Sabrina (2016). Fresh Expressions of Church: Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Schönig, Wolfgang (2024). „Der Raum als dritter Pädagoge“? Von einer Leerformel zu den pädagogischen Grundlagen für die Erneuerung von Schulräumen. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt Verlag.

Speckenheuer, Kathrin, Hirsch, Björn & Sellmann, Matthias (Hg.) (2024). Überraschungen haben Vorrang: Talente entdecken und Potenziale entfalten mit dem Tool „Frischzelle“. Würzburg: Echter.

Theis, Theresa (2022). Charisma als externe Lösungsenergie: Das Open-Innovation-Paradigma in einer charismenorientierten Pastoral. Würzburg: Echter.

Ward, Pete (2002). Liquid Church. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Wenger, Etienne (1998). Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity. Cambridge: Cambridge University Press.

Dr.in Christine Feld
Institut für Pastorale Bildung
Habsburgerstraße 107
79104 Freiburg
+ 49 (0) 761 120 40 271
christine.feld(at)ipb-freiburg(dot)de

 DOI: 10.17879/zpth-2025-9318

Andreas Oshowski

„Wer deckt die Nummer 9, ihr Knalltüten!?“ Theologie und die Sprache von Fußballer:innen im Breitensport Lern-Ideen

Abstract

13 Jahre Trainertätigkeit im Breitensport und gleichzeitiges berufliches Engagement in der Kirche führen unweigerlich zu einem Sprachvergleich, der die Frage aufwirft, wie andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens menschliche Beziehungen aufbauen. Die Aussage einer kirchlichen Teilnehmer*in sitzt wie ein Stachel im Fleisch: „Kirchliche Sprache hat seit 30 Jahren nichts mit meinem Leben zu tun.“ Vor diesem Hintergrund versteht sich der Text als ein Plädoyer für eine robustere und doch beziehungsfähige Sprache auch in Kirche.

Thirteen years of coaching in popular soccer and at the same time professional involvement in the church inevitably lead to the comparison that raises the question how other areas of social life build human relationships. The statement of one church participant resonates deeply: "Church language hasn't had anything to do with my life for 30 years." Considering this statement, this text is a plea for a more robust, yet relationship-oriented, language within the church as well.

1. Einleitung

Dass es unterschiedliche Sprachstile und -gewohnheiten gibt, ist mir zum ersten Mal massiv aufgefallen, als mich am Beginn meiner beruflichen Laufbahn jemand aus betont christlichem Hause ansprach und sagte: „Du gehörst ja zu den Proleten.“ Der Kollege meinte es gar nicht böse, für ihn war es ganz klar, dass Menschen, deren Familien aus dem Ruhrgebiet kamen und deren Väter Stahlarbeiter waren, automatisch zu der Gruppe der Proleten gehörten. Es bedurfte langwieriger Diskussionen, die auf Erich Fromm, Jürgen Habermas, Franz Alt, Leonardo Boff und Franz Kamphaus rekurrierten, bis der Kollege zugab, dass zwischen Milieu und Sprache kein zwingender Automatismus bestehen müsse. Später habe ich einzelne Sätze oder Ausdrücke des Arbeitermilieus gezielt in Führungs- oder Unternehmerkreisen eingesetzt, um Dringlichkeit in Projekten zu unterstreichen. Sprache ist vielfältig. Sprache ist eine Spielart der Macht! Die Sprachgepflogenheiten dürften zwischen Theologie, Pastoraler Arbeit und Verkündigung und Fußballplatz andererseits ähnlich weit auseinanderliegen wie zwischen Management und katholischem Arbeiter:innenmilieu.

Es mag sein, dass dieser Aufsatz viele persönliche Anekdoten enthält, aber lebendige Seelsorge beginnt meines Erachtens mit einer Form der Selbstoffenbarung. Das Narrative empfinde ich derzeit als große Ressource in pastoraler Arbeit, dabei ist die Betrachtung von Phänomenen im Fußball für mich ebenso ein Zugang zur Theologie wie die

DOI: 10.17879/zpth-2025-9319

Betrachtung der Innsbrucker Weyrerareale durch Christian Bauer (Feige 2023, 81ff.) In 13 Jahren Trainertätigkeit im Jugend- und Herrenbereich im Breitensport habe ich festgestellt, dass sicher auch nicht jede*r Trainer*in gleich lautstark am Spielfeldrand agiert, aber das Markante ist ein Weg, der über viele Jahre eine Anschlussfähigkeit hergestellt hat und der natürlich von vielen biografischen Eigenarten begleitet ist.

Des Weiteren muss angemerkt werden, dass der Fußball (als vielen kirchlichen Bereichen fremde Welt) nur *ein* Beispiel gegenwartskultureller Lebenspraxis darstellt, dem man sich gegebenenfalls neugierig und lernbereit gegenüberstellen kann. Die Theater- und Schriftsteller*innenszene, die (‚böse') Medienwelt, andere Sportarten, die Wirtschaftswelt oder die Wander- bzw. Bergsteiger*innen-Community, Gesprächskreise von Schaman*innen oder Tierkommunikator*innen bieten sicher ganz ähnliche Unterschiede.

2. Sprache der Fußballer*innen

Die Aussage „Wer deckt die Nummer 9, ihr Knalltüten?" würde wahrscheinlich in der Fußballbundesliga, je nach Tagesform des Schiedsrichters oder der Schiedsrichterin, mit einer Verwarnung geahndet. Für den Spruch, „Leute, ihr seid doch nicht ganz dicht!", habe ich meine einzige disziplinare Strafe in 13 Jahren Traineramt in den Kreisklassen erhalten. Die Sprüche „Ich tret dir gleich die Kniescheibe heraus!", „Habt ihr heute die Füße verkehrt herum angeschraubt?" oder „Wenn ihr nicht gewinnen wollt, dann schießt das Ding doch direkt in die eigene Kiste!" blieben disziplinarisch folgenlos. Dabei soll eingangs direkt darauf aufmerksam gemacht werden, dass diese deutliche Sprache stets in konkrete Spiel- oder Trainingssituationen hineingerufen wurde und Spieler, die eine schwierige Phase durchliefen sowie Spieler mit Migrationshintergrund, die der deutschen Sprache noch nicht wirklich mächtig waren, von dieser Derbheit ausgenommen wurden. Flankiert war diese Sprache nach jeder Einheit mit mindestens einer Handvoll Einzelgesprächen.

Diese Sprache ist nicht immer als gewaltfrei einzustufen – oder wird nicht immer als gewaltfrei empfunden. Einige dieser eher provokanten Sprüche veranlassten meine Frau dazu, nach einem Fußballspiel meine jugendlichen Spieler zu fragen: „Ist euch das nicht zu peinlich, wenn der Andi euch so anmacht?" Die Antwort lautete: „Nein, Tina, wir brauchen das! Sonst werden wir auf dem Spielfeld gar nicht richtig wach."

„Das brauchen wir!" – ‚Was brauchst du?' ist zunächst einmal eine Person-zentrierte Frage! Es mag sein, dass jugendliche Fußballer*innen aus Motivationsgründen manchmal etwas brauchen, was anderen schwierig erscheint. Maßgeblich für die Kantigkeit von Aussprüchen ist meines Erachtens die belastbare Beziehungsebene. Dem Sohn eines Co-Trainers, von dem ich mich getrennt habe, hat nie einen kantigen Spruch von mir zu hören bekommen, meine Söhne dagegen mussten das Schlimmste über sich ergehen lassen. Wir lachen heute darüber. Diese nachträgliche Leichtigkeit soll nicht

darüber hinwegtäuschen, dass Eltern, Spieler, Trainer auch im Breitensport manchmal übergriffig agieren. Das Schlimmste, was ich persönlich diesbezüglich erlebt habe, war eine Mutter, die mich mit einer Stopp-Uhr bedrohte und meinte, ihr Jürgen sei doch der viel bessere Fußballer und habe 1,5 Minuten weniger gespielt als der Franz, der doch viel schlechter ist. Auch in der Fankultur des Profifußballs habe ich Gesänge kennengelernt, bei denen ich meinen Söhnen bei Stadionbesuchen gesagt habe: „Das singe ich nicht mit.“ Verboten habe ich es nicht; Die Übergriffigkeiten und Verrohungen in der Fußballsprache sollen nicht ausgeblendet werden. Mir geht es eher um die Frage, auf welche sprachlichen Ressourcen Theologie (und auch Glaubensverkündigung, wobei beides voneinander unterschieden werden muss und doch gleichzeitig einander maßgeblich beeinflussen sollte) im Vergleich zur Fußballsprache kaum zurückgreift. Nicht „Du fehlst mir“ (Michel Certeau in Bauer & Sorace 2019, 57), sondern: „Was fehlt?“ Warum wirkt Fußballsprache oftmals lebendiger? Warum ist Jürgen Klopp eine Legende oder warum sind die Gottesdienste bei Rainer Maria Schiestl übervoll? Der Pfarrer aus St. Maximilian in München ist sicher Menschen zugewandt und Vertreter eher moderner theologischer Überlegungen. Aber das sind andere auch und ihre Sonntagsgottesdienste bieten mehrheitlich freie Plätze. Dabei geht es nicht um Kirchenstatistik sondern um Anschlussfähigkeit. „Himmel, Herrgott, Sakrament. Auftreten statt austreten“ ist zunächst einmal eine sprachliche Absetzung und trägt somit zur sprachlichen Vielfalt in Kirche bei. Ob die Sprache nun als „markant, deftig oder derb“ (so auf dem Pastoraltheologischen Kongress 2025, Slot 17) bezeichnet wird, dürfte subjektiv in der Biografie und der Lebenssituation des Betrachters liegen.

3. Beziehungsfähigkeit und Sprachfähigkeit

Die Sprachen der Trainer*innen sind unterschiedlich. Eines haben sie jedoch gemein: Sie müssen ihre Spieler*innen erreichen. Sie müssen Beziehungen zu ihnen aufbauen. Wenn der*die Trainer*in keine Beziehung zu den Spieler*innen hat, ist nur eines sicher: Die Mannschaft steigt ab! Als Team und auch tabellarisch. Auch der Theologie ist der Zusammenhang zwischen Sprachfähigkeit und Beziehungsfähigkeit längst bekannt: „Es bedarf der Rückbindung jeglicher Religiöser Rede an die konkreten zwischenmenschlichen Beziehungen“ (Beck 2024, 75).

Es stand einmal im Raum, dass „die Kirche an ihrer Sprache verreckt“ (Flügge [5]2016). „Markige Worte“ (Flügge [5]2016, 13) signalisieren für Flügge in jedem Fall ein hohes Maß an Engagement. „Mit Herzblut dabei“ stand auf einer Reflexionskarte meines Vortrags beim Pastoraltheologischen Kongress 2025 in Sankt Georgen. Die Reflexion über kirchlich-religiöse Sprachfähigkeit und Anschlussfähigkeit hat jedoch seit Flügge an Intensität gewonnen. Mit Bezug auf den Soziologen Bruno Latour weisen Teresa Schweighofer und Andree Burke darauf hin, dass „religiöse Rede schon deshalb nicht beziehungslos sein kann – Latour spricht in einem neueren, positiven Sinn von Religion als

‚Relativismus'" (Schweighofer & Burke 2021, 253). Ludger Verst geht meines Erachtens noch einen Schritt weiter, wenn er „die gesamte Semantik des eingespielten religiösen Vokabulars [als] abgenutzt" (Verst 2025, 61) etikettiert.

Ähnlich weist Jan Loffeld in dem ersten Beispiel seines Buches „Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt" darauf hin, wie Sprache im religiösen Umfeld bereits vor Jahrzehnten empfunden worden ist.

> „Am Ende der Audienz durften wir uns sogar auf den Stufen des Petersdomes aufstellen, und der bereits gebrechliche Johannes Paul II. stellte sich zu uns für ein Gruppenbild. Währenddessen fragte er den damaligen Leiter des Seminars: ‚Wie viele Seminaristen sind Sie?' Woraufhin dieser, scheinbar ohne groß nachzudenken, mit ‚150 Heiliger Vater' antwortete. Diejenigen von uns, die den kleinen Dialog mitbekamen, waren irritiert: ‚Der lügt den Papst an', raunten wir uns zu"(Loffeld 2024, 14).

„Der lügt den Papst an" ist eine sehr direkte Reaktion. Es ist auch ein Beispiel, warum markige Sprache Beachtung findet, sonst würde Jan Loffeld sie nicht so prominent als Beispiel verwenden. Der ‚markigen Sprache' wird geglaubt, weil sie häufig mit Emotionen unterlegt ist. Emotional verwendete markige Worte interpretieren viele Menschen als echt und authentisch. „Markante Sprache" lässt in der aktuellen politischen Situation sofort aufhorchen. Wo ist die Grenze zum Populismus? Oder sind sogar wegen des Verlustes ‚markanter Sprache' die politischen Extremen gewachsen? Nun soll damit in keiner Weise den Verfechtern ‚achtsamer, empathischer und wertschätzender' Sprache die Schuld in die Schuhe geschoben werden für das Aufkeimen politischer Extreme. Der Verlust von sprachlicher Anschlussfähigkeit bzw. sprachlicher Abgrenzung zwischen Milieus dürfte indes derzeit unbestritten sein.

Die in Berlin tätige Philosophin Svenja Flaßpöhler weist aus psychoanalytischer Sicht auf das kreative Potenzial einer elaborierten und reflektierten Streitkultur hin.

> „In einer Streitkultur im Freud'schen Sinn wäre das Mischverhältnis zwischen Antagonismen stimmig. Aggressive Affekte fänden eine sozial verträgliche Form, ohne Differenz und die lebendige Kraft der Widerrede dabei preiszugeben. Es würde gekämpft, aber niemand vernichtet. Und an die Stelle eines Konsenses, der vorausgesetzt wird, ohne dass in der Gesellschaft eine solche Einigung in Bezug auf eine konkrete Frage bestünde, träte Offenheit eines argumentativen Schlagabtauschs, dessen Ende mit Spannung zu erwarten wäre. Wollten wir also heute von Freud lernen, wäre dies seine Botschaft: Bindung entsteht nur, wo der Widerspruchsgeist nicht unterdrückt wird. Nur wo Aggressionen zur Sprache kommen, kann ihre zerstörerische Kraft in sozialen Zusammenhalt verwandelt werden" (Flaßpöhler 2024, 27).

Diese unterschiedliche reflektierte Ausprägung von Streitkultur scheint ein wesentlicher Unterschied zwischen fußballerischer und z. B. kirchlicher Sprachfähigkeit zu sein. Wenn Svenja Flaßpöhler etwas Richtiges sehen sollte, geht unter Umständen mit

unreflektierter kirchlicher Friedliebigkeit auch die sprachliche Anschlussfähigkeit verloren? „Friedlich, höflich, friedhöflich“ hat Michael Ebertz das einmal benannt (zit. nach Bauer 2017, 79).

Auch die humanistische Psychologie in ihrem Person-zentrierten Ansatz nach Carl R. Rogers hat neben der Empathie und der Akzeptanz die Echtheit (auch Kongruenz bzw. Authentizität genannt) als Eckpfeiler benannt. Diese Echtheit ist eine Säule jedweder belastbaren Beziehungsfähigkeit. Der Person-zentrierte Ansatz zeigt nur ein Beispiel, wie eng Sprachfähigkeit und Beziehungsfähigkeit miteinander verknüpft sind. Die Person-zentrierte zentrale Frage ‚Was brauchst du jetzt in diesem Moment?‘ weist eine auffallende Verwandtschaft auf mit der Frage, die Jesu dem blinden Mann in Jericho stellt: „Was soll ich dir tun?“ (Lk 18,41) Die Lektüre Jan Loffelds „Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt“ könnte auch deshalb zu einem ‚Gamechanger‘ werden. Das Buch beschreibt die Bedürfnisse weiter Teile der jüngeren Generation. Es macht darüber hinaus transparent, was in einigen Nischen pastoraler Arbeit schon seit längerem vermutet wird und erst jetzt bei manchem namhaften kirchlichen Vertretern Akzeptanz findet. Tomas Halik würdigt „dass Loffeld in einem weiten Zusammenhang, ohne Ausschmückungen, Illusionen und Selbstzensur, die Krise des zeitgenössischen kirchlichen Christentums sehe. Der Autor [Jan Loffeld; A.O.] lehne billige Antworten ab und gebe ehrlich zu, dass er auf manche Fragen keine Antwort habe“ (Halik 2025). Sprachliche Anschlussfähigkeit scheint u. U. schon viel früher verloren gegangen zu sein.

„Sowohl die Kirche als auch Theologinnen und Theologen haben ihre Deutungshoheit darüber, was Menschen glauben, wichtig finden oder wie sie welches Wort inhaltlich füllen und wofür sie es brauchen, verloren und das sicher auf absehbare Zeit“ (Loffeld 2024, 41, mit Bezug auf Wohlrab-Sahr 2016, 37–54). Bleibt die Frage, wer hat denn dann die Deutungshoheit?

Vor kurzem sagte mir ein österreichischer Fußball-Obmann (Vorsitzender): „Es ist unglaublich, was die Kinder und Jugendlichen im Mannschaftssport alles für soziale Kompetenzen erlernen.“ Kultiviertes Verlierenkönnen, gemeinsames Gewinnen ohne den Gegner zu erniedrigen, füreinander laufen, auch wenn es keinen unmittelbaren Erfolg zeitigt, Menschen mit anderen Hautfarben nach einem Torjubel umarmen, Sprache einüben, die den Empfänger in seiner jeweiligen entwicklungspsychologischen Phase erreicht, Regeln einhalten, die ein Erwachsener im schwarzen Sportdress kontrolliert, sich die Hand schütteln, auch wenn man die Unsportlichkeit der*des Gegenspieler*in eigentlich nicht akzeptiert, eine Streitkultur pflegen, die ein Rückspiel ermöglicht. Nun geht es hier nicht darum, den Fußball und seine Sprache zu idealisieren, sondern Aspekte zu finden, wie Kirche vielfältiger werden könnte. Die Mitgliedszahlen in deutschen Fußballverbänden sind zwischen 2024 und 2021 jedenfalls um 9,1 % gestiegen[1], während die christlichen Kirchen im gleichen Zeitraum einen Rückgang von ca. 9,2 % zu

1 https://www.dfb.de/ueber-uns/der-dfb/mitglieder [22.5.2025].

verzeichnen hatten.[2] Nun mag das rein quantitative Vergleichen von Mitgliedschaften keinen Aufschluss auf Beziehungsqualität und verantwortliche Lebensgestaltung geben, ein Indiz für Begeisterung und Anschlussfähigkeit bestehender Angebote an breite gesellschaftliche Bereiche ist sie meines Erachtens trotzdem. Oder eine „Fundamentalanfrage an unsere Konzepte", wie Jan Loffeld auf einer Pressekonferenz bei der Deutschen Bischofskonferenz am 24.9.2025 formulierte (Loffeld 2025).

Schließlich müsste auch die Frage zugelassen sein, was der Fußball von theologischer Sprache lernen kann. Beobachtungs- und Lernfähigkeit sind keine Einbahnstraße. Reue, Umkehr, Geduld bewahren, von anderen lernen, Sinnhaftigkeit artikulieren, „Zumutung als Ressource" (Sander 2024, 96) ebenso wie „das Risiko der Uneindeutigkeit [als] Ressource" (Beck [3]2025, 336), sind sicher Bereiche, in denen Pastoral und Theologie die Nase vorne haben dürften. In der aktuellen Situation in Europa sehe ich Kirche jedoch zunächst überwiegend in der „pastoraltheologischen Beobachterperspektive" (Schüssler 2022, 37).

Auch das Phänomen ‚Überforderung' soll kurz genannt werden, das ich von der niedrigsten Fußball-Spielklasse bis zu Vereinen erlebt habe, die an die Tür des Profibereichs geklopft haben. „Das Einlassen auf die Unübersichtlichkeit der Spätmoderne gilt vielen Menschen als größte Herausforderung der Gegenwart" (Beck 2024, 13). Nur der Ergänzung halber soll an dieser Stelle auf die „Theorie der Überforderung" des Münchner Soziologen Armin Nassehi hingewiesen werden (Nassehi 2021). Der Fußball scheint diesbezüglich eine seltene Klarheit zu geben, eine Klarheit, die verbreitet in der Spätmoderne nicht mehr anzufinden ist. Als Beispiel, das diese These stützt, sei hier auf eine Aussage des Weltmeisters und ehemaligen Nationalspielers Christoph Kramer in einer Talkshow hingewiesen: „Ich kann mich nicht messen an Nachrichten von Leuten, ich brauch' eine Tabelle" (Kramer 2025). Auch das ist Fußballer:innensprache.

Abschließend soll bezüglich Sprachfähigkeit noch auf (Stil-)Mittel hingewiesen werden, die rhetorisch gewisse Bilder und Themen durchbrechen. Beispielhaft sei hier der Bildbruch oder die Hyperbel genannt, sie durchbrechen das Erwartete: „Strunz seien Flasche leer" von Giovanni Trappatoni ist vielleicht eine der erinnerungswürdigsten rhetorischen Akzente, die der deutsche Fußball je gesehen hat. Nur noch zu toppen von Rudi Völler, der Waldemar Hartmann „drei Halbe intus" unterstellte. In jedem Fall ist eine Sprache zu attestieren, die in Erinnerung bleibt. Wo und wann haben wir die letzte Predigt gehört, die Bilder und Themen mit Humor durchbrochen haben? Vielleicht ist das sogar in der Theologie häufiger der Fall als in der Verkündigung, weil Theologie facettenreicher in Sprache geübt ist. Hans Joachim Sanders „klerikales Säurebad" (Sander 2024, 85) oder Jan Loffeld, der die gesellschaftliche Gruppe der sogenannten Nones mit dem Satz „Mein Leben macht überhaupt keinen Sinn, aber ich habe voll Lust darauf" charakterisiert (Loffeld 2024, 47), sind sprachliche Versatzstücke, die aufhorchen lassen

2 https://fowid.de/meldung/entwicklung-kirchenmitglieder-1992-2023 [22.5.2025].

und Öffentlichkeit erzeugen. Wenn „der Bruch das Zeichen eines Glaubens ist“ (Michel de Certeau in Bauer 2019, 67), dann darf die Hypothese gewagt werden, dass auch rhetorische Brüche innehalten lassen und möglicherweise neue Anschlussmöglichkeiten schaffen an Orten, die vielerorts als fremd und wenig sinnorientiert erscheinen.

4. Andersorte

Der Begriff der Andersorte wird theologisch kontrovers diskutiert. So fragt zum Beispiel Trygve Wyller, ob „das Konzept des ‚Heteros‘/Anderen im Heterotopiekonzept wirklich theologisch fruchtbar ist? Vielleicht ist es eher irreführend als fruchtbar?“ (Wyller 2024, 353). Heterotopien werden dabei in der theologischen Diskussion stets aus der Perspektive von Kirche, Glaube und Theologie betrachtet. Für den Neo-Liberalen kann die Barmherzigkeit hetero sein, für den mit rechtem Gedankengut liebäugelnden Jugendlichen ist das soziale Engagement für die „Opfer“ der Ort des völlig Anderen, für die ostdeutsche Frau kann eine schlichte katholische Eucharistiefeier ein Heterotop darstellen. Die Benennung des Andersortes bricht zunächst einmal die Gegenüberstellung auf und verweist auf eine neue Wirklichkeit nicht nur für Kirche und Theologie, sondern stellt auch für alle anderen Gruppen, die sich eines starren Wertekonstrukts bedienen, eine Wahrnehmungschance dar.

Möglichst viele Andersorte zu benennen und den Begriff auch anschluss- und alltagsfähig vielfältig gegebenenfalls sogar inflationär einzusetzen, kann eine Chance bieten, den Begriff ebenso wie die sprachliche Absetzung bzw. Andersformulierung als Unterbrechung in festgefahrenen Meinungen und sprachlichen Konstruktionen zu nutzen. „Deshalb muss die christliche Gottesrede eine zeitempfindliche Rede sein, die nicht nur erklärt und belehrt, sondern auch erfährt und lernt“ (Metz 2011, 15).

Der Begriff der Andersorte ist schließlich eine Verunmöglichung von Dualismen. „Du magst dieses Schwarz-Weiß-Denken nicht wirklich“, hat ein jugendlicher Fußballspieler einmal zu mir gesagt. „Exakt!“, war meine Antwort und mit Jan Loffeld: „(…) solche Dualismen sind letztlich nicht katholisch und vor allem offenbaren sie einen eigenartigen Atheismus. Als wenn wir ganz genau wüssten, wer Gott ist und wen er ruft“ (Loffeld 2024, 14).

5. Integration

Auf die Wichtigkeit, markante Sprache nicht unbegleitet bei Spieler:innen einzusetzen, die sich der deutschen Sprache noch lernend nähern, ist oben bereits hingewiesen worden. Auch hier gilt: Die Robustheit der Sprache hängt von der gewachsenen Beziehung zu den Spieler:innen ab. Dabei kann die Kenntnis über das Herkunftsland oder das phasenweise Übersetzen der Trainingsanweisung in englische Sprache eine hilfreiche

Brücke sein. Die Themen Vielfalt und Integration sind seit 2012 im Deutschen Fußballverband im Ethik-Kodex verankert.

> „Respekt und Vielfalt – Fußball setzt Zeichen
>
> Im Fußball spiegeln sich die Vielfalt der Gesellschaft, der Sprachen, Kulturen und Lebensweisen wider. Wir achten und fördern diese Vielfalt auf und abseits des Platzes und dulden keine Diskriminierungen, Belästigungen oder Beleidigungen, sei es aufgrund von Geschlecht, ethnischer Herkunft, Hautfarbe, Religion, Alter, Behinderung oder sexueller Orientierung. Rassistischen, verfassungs- und fremdenfeindlichen Bestrebungen sowie gewalttätigen, diskriminierenden oder menschenverachtenden Verhaltensweisen treten wir entschieden entgegen. Im Sport existieren keine Grenzen, der Fußball ist offen für alle. Er bietet den Menschen unterschiedlicher sozialer und kultureller Herkunft Chancengleichheit, gesellschaftliche Teilhabe und Anerkennung. Unser Anspruch ist es, Integration und Gleichberechtigung zu gewährleisten und damit gegenseitige Akzeptanz, Dialogbereitschaft, Gemeinschaft, Verständnis, Teamgeist und Offenheit zu fördern“ (Deutscher Fußball Bund 2016, 4).

Offenheit und gegenseitige Akzeptanz lässt, vergleichbar einer Person-zentrierter Haltung, (auch) auf die fremde Geschichte, die Migrations- oder Flüchtlingsgeschichte genauer schauen und übt ein aktives Zuhören für unbekannte Lebensumstände ein, insbesondere wenn vermeintlich unversöhnliche Lebensläufe zusammentreffen. Die konkrete Begegnung bricht oftmals selbst verhärtete Vorurteile auf. Die bevorstehende Abschiebung eines jugendlichen Fußballers hat einmal zu einer großen Solidaritätsaktion geführt. Spenden wurden gesammelt, ein Brief an den Präsidenten des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge wurde geschrieben, ein Rechtsanwalt konnte engagiert werden. Selbst Jugendliche, die mit rechtem Gedankengut liebäugelten, haben sich an der Spendenaktion beteiligt. Es war ermutigend, dass diese Solidarität religions- und nationalitätsübergreifend helfen konnte. „Im Bereich der drei monotheistischen Traditionen entsteht eine immer größere Aufmerksamkeit für Verflochtenheit und Dynamiken des Dazwischen“ (Schüssler 2025, 108). Das erinnert mich an die Reaktion einer jungen Muslimin im Ethikunterricht auf den Film ‚Gott‘ von Ferdinand von Schirach. Sie sagte, dass sie das Buch ‚Schuld‘ des Autors gelesen habe, und ich erwiderte, dass mich ihre muslimische kritische Sichtweise interessiere. In den Ferien schrieb sie mir eine handschriftliche kritische Würdigung, die ich für einen wöchentlichen Impuls der Erzdiözese Salzburg nutzen durfte.[3] Eine bewegende Erfahrung des ‚Dazwischens‘ für mich oder, wie Michael Schüssler in seiner Antrittsvorlesung den persischen Mystiker Rumi zitierte: „Jenseits von richtig und falsch gibt es einen Ort, dort treffen wir uns“ (Schüssler 2025, 111). Der Aufruf von Rainer Bucher auf dem Jubiläumskongress der Pastoraltheologie in Berlin 2024 kann meines Erachtens nicht oft genug wiederholt

[3] www.ever-changing-mission.at/ [23.5.2025].

werden: „Wir sollten alle verfügbare Energie in den interreligiösen Dialog stecken.“ Dies auch vor dem Hintergrund, dass die Veröffentlichungen zum Thema ‚Fußball und Integration‘ in den letzten zehn Jahren nach Inkrafttreten des DFB Ethik-Kodex eher überschaubar geblieben sind. Auch eine jüngst verfügbare Veröffentlichung „Integration durch Sport – oder wie eine gemeinsame Leidenschaft Brücken bauen kann: Kann König Fußball die Integration von Flüchtlingen in die Gesellschaft fördern?“ von Hannes Wüst aus dem Jahr 2022 fußt auf einer Facharbeit aus dem Jahr 2017. Wäre es nicht ratsam, die vielen konkreten kleinen Geschichten vor Ort schneller zu bündeln und verfügbar zu machen?

Es geht (wie immer) um Beziehungsfähigkeit über Milieus, Bildungsniveaus, Sprachen, sexuelle Orientierung und Religionen hinweg. Fußball als gesellschaftlicher Zusammenhalt. Meine Hoffnung bleibt, dass die acht Nationalitäten im Berchtesgadener Land, die ich trainieren durfte, sich auch künftig respektvoll begegnen.

„Es gibt kaum eine andere Kraft, die uns alle mit Spaß und spielerisch zusammenbringt, wie dies über den Fußball gelingt“, sagte Ferda Ataman zum Auftakt des gemeinsam von DFB und DFL veranstalteten Fachtags Vielfalt und Anti-Diskriminierung. „Fußball ist ein riesiger Integrationsmotor. Das meine ich nicht nur mit dem Blick auf Einwanderung, das gilt für alle Teile der Gesellschaft“ (Ataman 2025).

6. Ich-Stärke durch Wirklichkeitsbezug und Wundenakzeptanz

Ich erinnere mich an einem Bischof, der mir auf einer Autofahrt erzählte: „Wir müssen aufpassen, dass wir nicht zu viele Menschen an uns binden, die nach einem Übermaß an Orientierung suchen.“ Viele neue spirituellen Initiativen und Geistliche Gemeinschaften verfolgen genau das gegenteilige Geschäftsmodell: ‚Wer so schwach ist, dass er von mir abhängig sein könnte, bietet sich meiner Sinnokkupation an.‘ Dabei weist schon das zweite Vatikanische Konzil darauf hin, dass das ‚irrige Gewissen‘ seine Würde nicht verliert (Gaudium et Spes 16, 462). Wie in einer Zeit, in der der Vorsprung des Wahrheitsanspruches aufgehoben ist, überhaupt ‚irriges Gewissen‘ eineindeutig festgestellt werden kann, bleibt zu fragen. Und auch, wenn man nicht die großen Verfehlungen geistlicher Gemeinschaften und spiritueller Führer bemühen möchte, fangen Abhängigkeiten oft schon im Alltäglichen, Gewöhnlichen sogar im Wohl-Gemeinten an: „Wer sich freut, wie toll der Bischof uns zugehört hat, ist mittendrin im klerikalen Spiel“ (Schüssler 2025, 39). Folgerichtig weist Michael Schüssler auf die „Selbstermächtigung in Glaubensfragen“ (Schüssler 2025, 57) hin. Diese Selbstermächtigung braucht in Anlehnung an Caputo „die Risse in der Welt, das Schwache und Verletzbare, das Vielleicht einer größeren Hoffnung“ (Schüssler 2025, 57). Selbstermächtigung braucht den je größeren Wirklichkeitsbezug. Toxische Spiritualität dagegen wertet die je Anderen ab. „Darin läge, gerade wenn dies mit einem spiritualitätstheologischen Programm der ‚Entweltlichung‘ verknüpft ist, ein die eigene Botschaft konterkarierender Zug der

Entsolidarisierung mit den Zeitgenoss*innen und darin ebenfalls eine massive Beschädigung der eigenen Theologie bis hinein in eine ‚toxische Spiritualität' schöpfungstheologischer Abwertung" (Beck [3]2022, 272).

Wirklichkeit, Risse und Brüche, Schwachheit und Verletzlichkeit lösen häufig Widersprüche aus, die Aporien des Menschlichen. Widersprüche werden im Supervisionsstudium mit Vorrang betrachtet und häufig als Zeichen der je größeren Authentizität interpretiert.

> „‚Zeige deine Wunden'? Die verstecken wir lieber. Ist das stark? Es geht nicht an, dass wir die Wirklichkeit halbieren und die Sonnenseite vorzeigen. Die wunden Stellen und die Schattenseite sind die andere Hälfte unseres Lebens. Sich und anderen das einzugestehen ist kein Zeichen von Schwäche, sondern von Stärke. Wenn wir nur die halbe Wirklichkeit wahrhaben können oder wollen, sind wir im Grunde genommen auch nur halbstark. Die halbe Wahrheit ist eine ganze Lüge. Halb-stark ist ganz schwach" (Kamphaus 2000, 34ff).

In jüngerer Zeit weist Hildegund Keul in eine vergleichbare Richtung: „‚Eine Schwäche für jemanden haben', das sagt man im Deutschen, wenn man eine besondere Zuneigung zu jemandem hat, wenn man befreundet ist oder jemanden sogar liebt. Liebe, Zuneigung und Freundschaft sind ohne Verletzlichkeit nicht zu haben. Denn man baut Barrieren ab, man öffnet sich und wird damit verletzlich" (Hildegund Keul 2021, 114). Im Umkehrschluss könnte gesagt werden, gänzlich ohne Verletzlichkeit bleiben Menschen schließlich beziehungsunfähig, zumindest aber beziehungsarm. Sie sind folglich wohl kaum in der Lage, sich von anderen bereichern und berühren zu lassen. Ihre Ich-Stärke ist gewissermaßen in einem Käfig gefangen. Die den Käfigen Entkommenen kennen das Gefühl der „glückhaften Wunde" (Michel de Certeau in Keul 2021, 54).

Widerspruch und Schattenseiten menschlichen Lebens auszuhalten, erfordert hohe Konfliktfähigkeit gerade in unübersichtlichen Zeiten. Während in Leitbildern diverser Fußballvereine die „Streit-, Konflikt- und Kritikkultur" ausdrücklich eingefordert wird, habe ich in der Kirche bei dem Hinweis auf eine kreative Streitkultur widerholt Sätze zu hören bekommen wie: „Können wir nicht von Debattenregeln sprechen?" Das Wort ‚Streit' triggert offensichtlich. Es auf einen Streit ankommen zu lassen und dabei die Wertschätzung für das Gegenüber beizubehalten und noch besser: anschließend ein Bier trinken zu gehen, ist eine Vorstellung, die vielen Angst bereitet.

„Wir sind alle zutiefst frustriert", sagte mir ein pastoral Tätiger in einem österreichischen Seelsorgeamt. Frustration ist selten ein hilfreicher Wegbegleiter zu konstruktiver Kritik und damit zu freimütiger Rede. „‚Wer kommuniziert, setzt sich dem Risiko des Protestes aus' [Armin Nassehi bei Beck; A.O.]. Diese Dimension menschlicher Rede hat in Anknüpfung an antike Traditionen der freien Rede in der christlichen Tradition zu einem besonderen Verständnis offener, freimütiger Rede geführt, die mit dem Begriff der ‚Parrhesia' verbunden ist." (Beck [3]2025, 316). Zu dieser freimütigen Rede gehört nach Beck ebenso das ‚weisheitliche Zuhören', das aus einer Person-zentrierten

Grundhaltung (Carl R. Rogers) der humanistischen Psychologie bekannt ist. „Die nondirektive Gesprächsführung nach Carl Rogers wirkt als Basistool wie ein urteilsenthaltendes Gegengift zu den Kontrollideologien traditioneller Seelsorge“ (Michael Schüssler in Kern, Bauer & Gruber 2024, 181). Diese Form von Parrhesia führt mit hoher Wahrscheinlichkeit persönlich in eine neue Bekanntschaft mit Risiken, die eine Einübung eines nicht mehr autoritär geschützten pastoralen Handelns erfordern. Diese Risikofreudigkeit bietet auch die Chance zu stärkerer Widerstandskraft.

Hildegund Keul weist in diesem Zusammenhang auf die Widerstandskraft des ‚Erzählens‘ hin und auf dessen Ambivalenz, denn „eine erlittene Verwundung erhöht die Gefahr, an der Stelle, die von einer Narbe gezeichnet ist, erneut verletzt zu werden“ (Keul, 2021 88). Doch bei allem Risiko sind Möglichkeiten des Erzählens Problemlöser.

Schließlich zielt Hans-Joachims Sanders Ermächtigungspastoral in die Richtung, wie Widerspruch und Widerstand für Kirche kreativ genutzt werden können:

> „Schließlich ist ihr Widerstand der Beginn davon anders zu glauben, anders zu hoffen und sich anders aufeinander einzulassen, so dass es eben nicht weitergeht wie bisher. Es ist eine theologische Aufgabe, Glaubenden in diesem Prozess zu begleiten und so weit wie irgend möglich zu ermächtigen, ihn auch zu bewältigen. Es ist derzeit sogar eine vorrangige Aufgabe von Theologie, dem Glauben zur Glaubwürdigkeit zu verhelfen, welcher der Kirche abgeht. Widerspenstige gläubige Menschen haben Recht darauf, theologisch ermächtigt zu werden“ (Sander 2024, 28).

Sander dürfte gezielt eine theologische Sprache wählen, die das Prädikat ‚markant‘ verdient. Das „ekklesiale Gewürge“ (Sander 2024, 45) oder der „Klerikalismus wie ein Säurebad“ (Sander 2024, 85) sollen nur beispielhaft genannt werden. Ich befürchte, dass Hans-Joachim Sander auch einen guten Fußballtrainer abgeben würde.

7. Lern-Ideen oder Einladung zur sprachlich experimentellen Vielfalt

Wie bereits oben angeführt sind Lernideen keine Einbahnstraße. Lern-Ideen wirken stets in beide Richtungen, nicht zuletzt, weil jedwede Kommunikation Wechselwirkung ist. Mit Blick auf Gott könnte das folgende Implikationen haben:

> „Der irische Philosoph Richard Kearney hat dafür den Begriff Anatheismus entwickelt. Er meint, Gott jenseits von Gott neu zu entdecken und zu denken. Das bedeutet, einerseits nicht alles Säkulare oder jedes Transformationsphänomen gleich für Gott, seine Offenbarung oder ein religiöses Bedürfnis zu halten. Zugleich heißt Anatheismus, nicht resigniert zu denken, Gott sei heute überhaupt nicht mehr zu finden oder unwirksam. Der Clou scheint zu sein: Er ist auf andere Weise und woanders präsent“ (Loffeld 2024, 128 mit Bezug auf Kearney 2016, 6–18).

Begeisterung, Personzentrierung und biografische Relevanz als Konkretisierung

Wenn der Begriff Lern-Ideen hilfreich sein kann, dann ist zunächst einmal dorthin zu schauen, wo Begeisterung herrscht. „Die Sache Jesu braucht Begeisterte“, klingt mancherorts eher wie eine bittere Ironie als wie ein Gesang zum Aufbruch. Die Begeisterung ist nicht irgendetwas, sie ist konstitutiv für den Menschen (dabei kann Begeisterung natürlich auch naiv oder manipulierend sein).

> „Das liegt daran, dass wir mit unserem Gehirn etwas können, wozu keine Schnecke und auch kein anderes Tier jemals im Stande sein wird. Wir Menschen können uns für etwas interessieren, uns für etwas begeistern und etwas für wichtig halten, was weder für unser Überleben noch für unsere Reproduktion irgendwie bedeutsam ist“ (Gerald Hüther, 2011, 153).

Fußball ist ohne Frage ein solcher Begeisterungs-(Anders)Ort. Es müsste sich also lohnen, auf diese Menschen zu schauen. Dabei gilt natürlich „die Unterscheidungskraft des Evangeliums gerade um des Menschen willen …“ (Loffeld 2024, 130). Die Unterscheidungskraft des Evangeliums könnte ein Kriterium für eine menschenfreundliche Begeisterung sein. „Sport und Aggression als Religionsanalogon“ wurde beim Pastoraltheologischen Kongress in Frankfurt rückgemeldet. Sicher sind Begeisterung und Aggression oft fließend. „Aggressive Impulse gehören zu einem dynamischen Leben und wollen auch gelebt werden. … Es gehört im Grunde zur persönlichen Lebenskultur herauszufinden, wie wir unsere Aggressivität positiv für uns selbst und für andere leben können“ (Schnocks 2020, 125). Der Fußball bietet dazu im Breiten- wie im Spitzensport vielfältige Möglichkeiten.

Eine Person-zentrierte Grundhaltung ermöglicht, empathisch, akzeptierend und kongruent zu sein. Das Spannungsfeld dieser Grundhaltung in unterschiedlichsten Situationen auszuhalten, kostet Kraft, bietet aber auch vielfältige Chancen. Markige und derbe Sprüche von Fußballer*innen können Ausdruck der Kongruenz in einer bestimmten Situation sein. Wenn sie die Beziehungsebene zum Gegenüber achten, können sie einer vielfältigen Entwicklung menschlicher Beziehung sogar förderlich sein. Personzentrierte Haltung bedeutet stets sich auf das fremde Sprachniveau ein Stück weit einzulassen (ohne darin vollständig aufzugehen), weil ohne eine entsprechend Personzentrierte Kommunikation eine empathische Haltung kaum gewonnen werden kann. Diese Form der Verständigung könnte die Chance „Empowerment als Paradigma“ bieten, wie es im Pastoraltheologischen Kongress 2025 auf einer Feedbackkarte formuliert wurde.

Diese Erfahrung habe ich mit dem Projekt ‚Vätergeschichten‘ gemacht, in dem die freimütige Ansprache und das biografische Zuhören eine zentrale Rolle spielen (Oshowski 2017). Die Erfahrungen in diesem Projekt decken sich weitgehend mit den Beschreibungen der Gemeindereferentin Christine Göttler-Kienzle, die Michael Schüssler mit der Forderung beschreibt: „Allerdings braucht es dann eine Sprache, die die Menschen abholt und sie nicht mit leeren Floskeln zuschüttet“ (Schüssler 2025, 184).

Bei Exerzitien habe ich mich einmal zu dem Satz verstiegen, es sei die einzige Aufgabe einer Predigt, das Evangelium mit unserem Leben zu verbinden. Darauf sagte eine Teilnehmerin: „Das habe ich seit 30 Jahren nicht mehr erlebt.“

„Theologie muss vom Wesentlichen reden. Vom Wesentlichen kann Theologie aber nur reden, wenn sie erfahrungsbezogen spricht. Der Erfahrungsbezug ist wohl einer der wichtigsten Aspekte einer zeitgemäßen Theologie und vielleicht auch aktueller denn je …“ (Mehrer 2023, 20). Michael N. Ebertz weist mit Thomas Luckmann (Luckmann bereits 1980) auf die Vision hin, dass „‚subjektive Relevanzstrukturen und biografische Bedeutungshorizonte‘ zur Quelle der Inspiration“ werden (Ebertz 2021, 95).

Eine mögliche Ich-Stärke von Personen in der Zukunft wird uns nicht nur pastoral neu vor die Aufgabe stellen, Gemeinschaften zu stiften und Gemeinschaftssinn anzubieten, ohne dabei in die Falle des ‚Survival of the fittest‘ zu tappen. „Sprache bildet Gemeinschaft – wie exklusiv ist beides“ war eine Rückmeldung auf dem Pastoraltheologischen Kongress 2025. Ich-Stärke wäre ein guter Anker um ‚Salz der Erde‘ zu sein. Ich-Starke Persönlichkeiten als Profil eines Christentums, das sich ohne Angst in Diversität, Neugier, Kommunikations- und Beziehungsfähigkeit sowie Barmherzigkeit hineinzuwagen traut. „Wer ‚Salz der Erde‘ sein will, nimmt in Kauf, nicht mehr erkennbar zu sein und sich stattdessen für das Wachstum anderer in Dienst nehmen zu lassen“ (Beck 2024, 120). „Christen lassen sich von niemanden darin übertreffen, groß vom Menschen zu denken, unter Berufung […] auf die Menschwerdung Gottes“ (Kamphaus 1990, 31). Die „Sehnsucht nach Stärke, Männlichkeit und Durchsetzungsfähigkeit“ wurde ebenfalls als Reaktion auf meinen Impuls beim Pastoraltheologischen Kongress formuliert. Gewachsene und reflektierte Ich-Stärke dürfte auch bezüglich dieser Sehnsucht eine mögliche Begegnungsform anbieten.

Zumutung als Ressource

Das Wichtigste, was Kirche meines Erachtens von der Fußballsprache lernen kann, ist die Provokation bzw. die Zumutung. „Zerbrecht die Zwickmühlen binärer Codes […;] zugemutet wird ihr [der Kirche, Anm. des Autors] das von den jeweils anderen, vor allem von jenen, über die sie meint erhaben zu sein. Diese Zumutung ist eine Ressource, die es zu nutzen gilt“ (Sander 2024, 96).

Vielleicht erinnern wir uns bei dieser Gelegenheit wieder stärker daran, dass von unserem Religionsgründer gesagt wurde: „Der Menschensohn ist gekommen, er isst und trinkt; darauf sagt ihr: Dieser Fresser und Säufer, dieser Freund der Zöllner und Sünder!“ (Lk 7,34). Mit hoher Wahrscheinlichkeit gelang Jesus nicht zu diesem Ruf ohne Provokation und ohne Zumutung für die Anderen.

Sich auf die Zumutungen, die markige Sprache, die Ich-Stärke der anderen einzulassen, aber auch die eigene Ich-Stärke, die Stärkung der Streitkultur, die Fehlerfreundlichkeit, die Ermächtigungspastoral zu forcieren, fördert schließlich eine echte Barmherzigkeit

allen Menschen gegenüber und das erfordert wahrscheinlich eine „Theologie der dreckigen Hände“ (Beck 2024, 112). Und ich möchte hinzufügen: auch der dreckigen Füße!

Literaturverzeichnis

Ataman, Ferda (2024). „Fußball ist ein riesiger Integrationsmotor“, abrufbar unter https://www.dfb.de/news/detail/fussball-ist-ein-riesiger-integrationsmotor-259226 [25. 3 2025].

Bauer, Christian, & Sorace, Marco A. (2019). Gott anders wo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias Grünewald-Verlag.

Beck, Wolfgang ([3]2024). Ohne Geländer, Pastoraltheologische Fundierung einer riskofreudigen Ekklesiologie. Ostfildern: Matthias Grünewald-Verlag.

Beck, Wolfgang (2024). Sprung in den Staub. Elemente einer risikofreudigen Praxis christlichen Lebens. Ostfildern: Grünewald-Verlag.

Ebertz, Michael N. (2004). Wider den Wohn-Territorialismus. Lebendige Seelsorge, Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln, 5, 16–22.

Ebertz, Michael N. (2021). Entmachtung. 4 Thesen zu Gegenwart und Zukunft der Kirche. Ostfildern: Patmos-Verlag.

Feige, Andreas (Hg.) (2023). Theologie anders orten. Aufbrüche einer jungen Generation von Theologinnen und Theologen. Würzburg: Echter-Verlag.

Flügge, Erik (2016). Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt. München: Kösel-Verlag.

Deutscher Fußballbund (2016). Ethik-Kodex, abrufbar unter https://www.dfb.de/fileadmin/_dfbdam/128752-04_Ethik-Kodex.pdf [23.52025].

Halik, Tomas (2025). Theologen loben Jan Loffelds neues Buch als Pflichtlektüre, 21.3.2025, abrufbar unter https://katholisch.de/artikel/60333-theologen-loben-jan-loffelds-neues-buch-als-pflichtlektuere [9.11.2025].

Hüther, Gerald ([11]2011). Was wir sind und was wir sein könnten. Ein neurobiologischer Mutmacher. Frankfurt am Main: S. Fischer-Verlag.

Kamphaus, Franz (1990). Was die Stunde geschlagen hat. Worte, die den Mut wecken. Freiburg im Breisgau: Herder.

Kamphaus, Franz (2000). Wenn Gott in die Quere kommt. 60 Prdigten und Ansprachen für ein Christsein mit Profil. Freiburg im Breisgau: Herder.

Keul, Hildegund (2021). Verwundbar sein. Vulnerabilität und die Kostbarkeit des Lebens. Ostfildern: Matthias Grünewald.

Kramer, Christoph (2025). WDR-Talkshow Kölner Treff, 15.3.2025, abrufbar unter https://www.ardmediathek.de/video/koelner-treff/talk-mit-fussballer-christoph-kramer-und-schauspielerin-almila-bagriacik/wdr/Y3JpZDovL3dkci5kZS9CZWl0cmFnLXNvcGhvcmE-tOGZhZmY1ZmQtZDY2OS00MTgxLWFmMjMtNDkxMjhlZThiY2Q1 [19.3.2025].

Loffeld, Jan (2024). Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz. Freiburg im Breisgau: Herder.

Loffeld, Jan (2025). "Akzeptieren, dass Menschen anders glücklich sind". Interview mit Jan Loffeld im Domradio, 24.9.2025, abrufbar unter https://www.domradio.de/artikel/theologe-loffeld-ruft-kirche-zur-selbstvergewisserung-auf [6.11.2025].

Mehrer, Thomas (2023). Erfahrungsbezug in der Theologie. Erinnerungen an einen Tübinger Grundkurs. In: Andreas Feige (Hg.), Theologie anders orten, Aufbrüche einer jungen Generation von Theologinnen und Theologen. Würzburg: Echter, 19–23

Metz, Johann B. ([2]2011). Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht. Freiburg im Breisgau: Herder-Verlag.

Nassehi, Armin (2021). Unbehagen. Theorie einer überfordernten Gesellschaft. München: C.G. Beck.

Oshowski, Andreas (2017). Vätergeschichten am Andersort. Vom Tempelbezirk in den Konsumtempel. In: feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 23.11.2017, abrufbar unter https://www.feinschwarz.net/vaetergeschichten-am-andersort-vom-tempelbezirk-in-den-konsumtempel/ [11.8.2025].

Oshowski, Andreas (2025). Schuld, abrufbar unter https://eds.at/ever-changing-mission/schuld [23.7.2025].

Rahner, Karl, & Vorgrimmler, Herbert ([20]1987). Kleines Konzilskompendium. Freiburg im Breisgau: Herder.

Sander, Hans-Joachim (2024). Nach der Geduld, jenseits von egal. Ostfildern: Matthias Grünewald.

Schnocks, Dieter ([2]2020). Mit C.G. Jung sich selbst verstehen. Acht Erkenntnisaufgaben auf unserem Individuationsweg. Stuttgart: Kohlhammer-Verlag.

Schüssler, Michael (2022). Qualitative Netzwerkforschung in der Theologie. Ekklesiologische Erkundungen mit Harrison White, Bruno Latour und Adele Clarke. In: Michael Schüssler & Teresa Schweighofer (Hg.), Kirche als Netzwerk pastoraler Orte und Ereignisse, Empirische Erkundungen und theologische Perspektiven. Ostfildern: Matthias Grünewald, 27–51.

Schüssler, Michael (2024). Telefonseelsorge. Zur pastoralen Topologie ereignisbasierter Ansprechbarkeit. In: Christian Kern, Judith Gruber & Christian Bauer (Hg.), Spielarten der Macht. Theologie orten und räumen mit Hans-Joachim Sander. Ostfildern: Matthias Grünewald, 177–196.

Schüssler, Michael (2025). Es kommt etwas ins Rutschen. Eine theologische Reise an die Kipppunkte der Gegenwart. Ostfildern: Matthias Grünewald.

Schweighofer, Teresa, & Burke, Andree (2021). Das Evangelium als Legende. Eine pastoraltheologische Lesart von Bruno Latours Jubilieren. In: Daniel Bogner, Michael Schüßler & Christian Bauer (Hg.), Gott , Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour. Bielefeld: transcript, 161–193.

Verst, Ludger (2025). Tiefentheologie. Von einem Gott der zu Grunde geht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wyller, Trygve (2024). Ist er wirklich 'alienus'? Diskussion über den locus theologicus alienus mit Hans-Joachim Sander. In: Christian Kern, Judith Gruber & Christian Bauer (Hg.), Spielarten der Macht. Theologie orten und räumen mit Hans-Joachim Sander. Ostfildern: Matthias Grünewald, 353–371.

Andreas Oshowski, Praktischer Theologe bei Pastoralinnovation Graz, Freier Dozent bei Diakonie und Katholischer Aktion Salzburg im Vater-Kind-Programm, Ehevorbereitung und Katholischem Bildungswerk
Koch-Sternfeld-Straße 9
83471 Berchtesgaden
andreas.oshowski(at)pastoralinnovation(dot)org
https://orcid.org/0009-0008-9667-9914

Gereon Terhorst

Mächtige Bilder
Eine Reflexion der Machtdarstellungen im Abendmahl

Abstract

Der Beitrag untersucht Machtdarstellungen im Kontext von Abendmahl/Eucharistie anhand von François Ozons Film „Gelobt sei Gott“ und leitet daraus Impulse für die Liturgik ab. Dabei geht es zunächst um eine Annäherung an den Begriff „Macht“ im Kontext der Liturgie, um anschließend drei Szenen des Films, in denen eine Eucharistiefeier dargestellt wird, im Blick auf die Darstellung von Macht im liturgischen Kontext zu analysieren. Die Ergebnisse werden u. a. vor dem Hintergrund der ForuM-Studie (2024) in den Diskurs mit der evangelischen Abendmahlspraxis gebracht.

The article examines representations of power in the context of the Lord’s Supper/Eucharist by analyzing François Ozon’s film By the Grace of God, providing insights for Protestant liturgical practice. It first approaches the concept of “power” within the framework of liturgy, and subsequently analyzes three scenes from the film in which a liturgical Eucharistic celebration is depicted, focusing on the representation of power in the liturgical context. The findings are then brought into dialogue with Protestant Eucharistic practice and, especially, the ForuM study (2024).

Macht – nun auch ein evangelisches Thema

Als im Januar 2024 der Forschungsverband ForuM seinen Abschlussbericht Forschung zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und Diakonie vorstellte, zeigten sich alarmierende Ergebnisse, die weit über den Forschungsgegenstand hinausreichten. Die Feststellung der Forschenden, dass die „(Selbst-)Beschreibungen der evangelischen Kirche […] kritisch im Hinblick auf eine fehlende Reflexion von bestehenden Machtverhältnissen betrachtet werden [können]“ (Forschungsverband ForuM 2024, 800), fordert zur Machtreflexion in allen Bereichen kirchlichen Handelns und damit auch im Bereich liturgischen Handelns auf. Diese Problematik ist in der katholischen Liturgie bereits sehr viel präsenter und wurde in den vergangenen Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen kritisch beleuchtet, während die evangelische Theologie dem Thema bisher nur wenig Aufmerksamkeit schenkte (vgl. Klessmann 2023, 71).

Stefan Böntert hat zurecht festgestellt, dass vor allem die Medien zu einer gesteigerten Wahrnehmung von Ästhetik und Inszenierungen von Macht führten und es gerade in dieser Hinsicht noch einmal einen geschärften Blick brauche (vgl. Böntert 2021, 45). Dazu soll dieser Text einen Beitrag leisten, indem er sich am Beispiel des Abendmahls die medial-ästhetische Inszenierung kirchlicher Macht genauer ansieht. Der Ausgangspunkt dieser Betrachtungen ist daher die Analyse einer solchen medialen Inszenierung, nämlich der 2019 erschienene Film *Gelobt sei Gott* des französischen Regisseurs

DOI: 10.17879/zpth-2025-9320

François Ozon sein. Der Film thematisiert kirchliche Macht im Kontext des sexuellen Missbrauchs von Jugendlichen durch einen Pater in der Diözese von Lyon. Dabei wird auch die Eucharistie in drei Szenen sehr unterschiedlich dargestellt. Doch zunächst soll ein kurzer Blick auf den Plot und die Biografie des Regisseurs geworfen werden, bevor die filmische Darstellung von Macht im Kontext der Eucharistie betrachtet wird.

Nun lässt sich zurecht fragen, warum ein evangelischer Theologe unter genannter Fragestellung einen Film analysiert, der eine katholische Eucharistiefeier inszeniert. Der Analyse geht es allerdings nicht um konfessionelle Prägungen, sondern sie will Machtdarstellungen im Kontext von Liturgie (und hier spezifisch bei der Eucharistie/dem Abendmahl) aufdecken. Diese Machtdarstellungen können in einem ökumenischen Kontext gesehen werden, da die damit verbundenen Fragen beide Konfessionen betreffen, wie noch zu zeigen sein wird. Die große Chance einer Filmanalyse liegt darin, dass sie Macht aus einer rein theoretischen Diskussion herausholt und die Wahrnehmung der Inszenierung von Macht offenlegt und kritisch reflektiert. Die Aufgabe der Analyse liegt darin zu zeigen, wie der Regisseur dabei arbeitet und wie viel „Realität" dem filmischen Produkt zugrunde liegt.

Macht – worüber reden wir eigentlich?

Auch wenn der Begriff häufig verwendet wird, so ist doch längst nicht klar umrissen, worüber eigentlich gesprochen wird. Byung-Chul Han konstatiert, dass bei dem Thema Macht noch immer „eine totale Unklarheit des Begriffs" (2023, 7) herrscht. Auch wenn an dieser Stelle keine umfangreiche Beschäftigung mit dem Phänomen „Macht" möglich ist, sollen doch die in diesem Kontext wichtigsten Annahmen zur Sprache kommen.

Eine der am häufigsten rezipierten Definitionen von Macht ist die von Max Weber. Er definiert sie wie folgt: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht" (1985, 28). Für Weber ist Macht zuallererst eine Qualität sozialer Beziehungen, findet also zwischen Menschen statt. Diese Beziehung ist durch ein Ungleichgewicht gekennzeichnet, weil es eine Seite gibt, die Macht besitzt, und eine Seite, die der Macht unterliegt. Dabei können auf jeder Seite einzelne Personen oder Personengruppen stehen. Entscheidend ist, dass die machthabende Seite eine Chance erhält, ihren eigenen Willen durchzusetzen. Wie groß diese Chance ist, ist hingegen nicht definiert (vgl. Anter 2012, 58). Es stellt sich also nicht die Frage, wie wahrscheinlich eine Machtausübung ist. Zugleich hat die andere Seite die Möglichkeit zum Widerstreben, wenngleich dies nur ein Potenzial und keine Notwendigkeit darstellt (vgl. Anter 2012, 56).

In dieser kurzen Ausführung wird bereits etwas deutlich, was für die Betrachtung von Macht im Kontext der Liturgie nicht außer Acht gelassen werden darf: Weil liturgisches Handeln immer im Kontext von Beziehungen zwischen Menschen stattfindet, wird es

eine machtfreie Liturgie vermutlich nicht geben. Selbst wenn Macht sich nicht in Kleidung oder Ämtern manifest zur Anschauung bringt, wird es Formen von Macht im liturgischen Handeln geben, die vielleicht nicht offensichtlich, aber dennoch wirksam sind (vgl. Deeg 2021, 128). Umso wichtiger ist es, dass liturgisch handelnde Personen eine Sensibilität für diese Macht mitbringen, um sie nicht übermäßig zur Schau zu stellen oder sie in anderer Form zu missbrauchen.

Der Film „Gelobt sei Gott“ und seine Darstellung von Macht im Kontext der Eucharistie

Im September 2019 veröffentlichte der renommierte Regisseur François Ozon seinen Film „Gelobt sei Gott“. Ozon selbst war in der katholischen Kirche aufgewachsen, ist aber später nicht zuletzt aufgrund der Sexualmoral der Kirche ausgetreten und hat sich öffentlich zu seiner Homosexualität bekannt (vgl. Willsher 2019). Er erzählt seine Geschichte bewusst aus der Perspektive der Opfer und hat dadurch einen sehr kritischen Blick auf die Institution Kirche und ihre Macht (vgl. Willsher 2019). Für die Reflexion von Machtbildern kommt dem Film damit ein besonderer Stellenwert zu, weil es ihm explizit um die Darstellung von Macht und Machtmissbrauch geht. Zugleich betont Ozon, dass er keinen antikatholischen Film drehen wollte (vgl. Willsher 2019). Im Gegenteil: Die katholischen Rituale hätten Ozon immer fasziniert, weswegen er sie bewusst in diesem Film darstellen wollte (vgl. Harvard Film Archive 2019). Der zugleich respektvolle und kritische Umgang mit liturgischer Praxis führte dazu, dass der Film auch in der Ausbildung von Priestern zum Einsatz kam, um diese für Macht zu sensibilisieren (vgl. Willsher 2019).

Der Plot

Der Film umfasst drei Akte, einen Prolog und einen Epilog. Im ersten Akt steht Alexandre (gespielt von Melvil Poupaud) im Mittelpunkt. Der Ehemann und Familienvater ist tief im katholischen Glauben verwurzelt. In einer E-Mail an das Bistum thematisiert er seinen Missbrauch und hofft auf eine innerkirchliche Aufarbeitung. Zunächst hat er auch das Gefühl, dass sein Anliegen ernst genommen wird, und es entwickelt sich ein schriftlicher Austausch zwischen ihm und Kardinal Barbarin (François Marthouret). Eine Mediatorin für Missbrauchsfälle, Régine Maire (Martine Erhel), leitet ein Gespräch zwischen ihm und dem beschuldigten Priester, Pater Preynat (Bernard Verley). Im Gespräch gesteht Preynat seine pädophilen Neigungen ein, will dies jedoch nicht öffentlich zugeben. Es entsteht nicht der Eindruck, dass ihm das Ausmaß seiner Taten bewusst ist. Alexandre trifft anschließend weitere Opfer, und es wird deutlich, dass Preynat viele Jungen missbraucht hat. Entgegen vieler Ankündigungen handelt Barbarin jedoch nicht. Alexandre wendet sich an weitere Geistliche bis hin zum Papst, allerdings ohne Erfolg. Daraufhin erstattet er Strafanzeige.

Mit dieser Anzeige beginnt der zweite Akt. Der sich als Atheist bezeichnende François (Denis Ménochet), ein weiteres Opfer, rückt nun in den Mittelpunkt. Er wird durch polizeiliche Ermittlungen erneut mit der Vergangenheit konfrontiert und sagt nach anfänglichem Zögern gegen Preynat aus. Anders als Alexandre sucht er nun die Öffentlichkeit und versucht, die Presse auf den Fall aufmerksam zu machen, auch wenn dies nicht im Sinne der Ermittlungen der Polizei ist. Auch er erstattet Anzeige, was Barbarin zu einer ersten Pressekonferenz zwingt, in der er die Taten verurteilt und Konsequenzen ankündigt. François kommt unterdessen in Kontakt mit weiteren Opfern und gründet gemeinsam mit Gilles, ebenfalls einem Opfer, den Verein „La parole libérée" (Das befreiende Wort) (vgl. Dettke 2019). Auch Alexandre schließt sich nach anfänglichem Zögern dem Verein an. Auf einer Pressekonferenz wird der Verein vorgestellt.

Damit beginnt der dritte Akt, in dem Emmanuel im Mittelpunkt steht. Auch er ist ein Opfer von Preynat und erstattet Anzeige. Da sein Fall nicht verjährt ist, kommt es zu einer Gegenüberstellung, in welcher Preynat die Taten zugibt. Gegen ihn wird Anklage erhoben. Der Verein strebt aber weiter auch eine Anklage gegen Barbarin an, der immer mehr unter Druck gerät. Auf einer Pressekonferenz spricht er den Satz, dass „gelobt sei Gott" alle Fälle verjährt seien. Auf die Formulierung angesprochen sagt er, dass er sich falsch ausgedrückt habe. Barbarin gibt an, dass er alle Fälle nach Rom geschickt und Preynat die Stelle entzogen habe. Er habe Franziskus um die Aufhebung der Verjährung gebeten und dessen Zustimmung erhalten. Demnach könne es nun ein kanonisches Urteil gegen Preynat geben.

Im Epilog erhalten Alexandre, François, Emmanuel und Gilles eine städtische Auszeichnung. Ihre Haltungen zur Kirche divergieren: François kündigt den Austritt an, Alexandre hofft auf innere Reform. Abschließend informieren Einblendungen über den juristischen Fortgang im Fall Preynat und Barbarin.

Szenenanalysen

Szene 1

Die erste Szene des Films fungiert als atmosphärisch dichter Prolog, in dem bereits zentrale inhaltliche und ästhetische Leitlinien etabliert werden (00:00:00–00:01:10; die Zeitangaben hier und im Folgenden beziehen sich auf den Film). Die Zuschauenden sehen einen (zu diesem Zeitpunkt noch unbekannten) Kardinal, der mit einer Monstranz auf einer Art Balkon der Brüstung zustrebt, wo er die Monstranz absetzt und sich verneigt. Anschließend wird der Titel des Films „Gelobt sei Gott" eingeblendet. Währenddessen hören die Zuschauenden ein Gebet in einem Voice-over von einer leisen, fast ehrfürchtig klingenden Stimme gesprochen:

„Herr Jesus Christus, im wunderbaren Sakrament des Altares hast du uns das Gedächtnis deines Leidens und deiner Auferstehung hinterlassen. Gib uns die Gnade, die

heiligen Geheimnisse deines Leibes und Blutes so zu verehren, dass uns die Frucht der Erlösung zuteilwird. Der du lebst und herrschest in Ewigkeit. Amen!“ (00:00:18–00:00:42).

Die Szene kombiniert Liturgie und Macht in besonderer Weise. Auf der einen Seite verweisen Gebet und Monstranz auf den Ritus der eucharistischen Anbetung. Der Eucharistie wird als Sakrament die doppelte Funktion als „Gedächtnisakt“ und als „Quelle der Erlösung“ zugewiesen. Zugleich fokussiert sich die Kamera auf die Monstranz, nicht auf die Person des Kardinals. Auch sie rückt also scheinbar das Sakrale in den Mittelpunkt.

Die Kameraposition ist allerdings so gewählt, dass nun auch im Hintergrund eine Stadt erkennbar wird, auf die der Balkon den Blick eröffnet. Der Kardinal auf dem Balkon wirkt dadurch zunehmend wie ein Herrscher, der auf seine Untergebenen blickt (00:00:54). Zugleich platziert der Kardinal die Monstranz so, dass niemand außer ihm sie erreichen kann (00:01:04). Hier wird die exklusive Verfügungsgewalt des Kardinals in Szene gesetzt (vgl. Nuelle 2020), wodurch die Monstranz nicht nur sakrales Symbol, sondern auch ein kirchliches Machtsymbol wird. Die Erlösung, wie sie im Zusammenhang mit der Eucharistie verstanden wird, scheint in dieser Perspektive allein durch die Hierarchie der Kirche vermittelt zu werden – ein Motiv, das im weiteren Verlauf des Films kritisch aufgebrochen wird.

Szene 2

Die zweite Szene folgt direkt auf den Prolog und stellt Alexandre, den Protagonisten des ersten Akts, vor (00:01:10–00:03:14). Während die Kamera Alexandre und seine Familie auf dem Weg zum Gottesdienst zeigt, berichtet Alexandre in einem Voice-over von einer Begegnung, welche die Erinnerung an seine Missbrauchserfahrungen in der Kindheit wieder aufleben lässt (00:01:10–00:02:15).

Zentral ist die Darstellung der Eucharistie, welche die Schilderung der Missbrauchserfahrungen unterbricht (00:02:15–00:02:37). Der Film konzentriert sich dabei auf einen kurzen Moment der Liturgie und auf den Empfang der Hostie. Die Kamera wird zunächst so positioniert, dass sie Alexandre und seine Familie in den Kirchenbänken stehend zeigt, während sie sprechen: „Herr, ich bin nicht würdig, dass du unter meinem Dach eingehst. Aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund“ (00:02:15–00:02:18). Anschließend sehen die Zuschauenden, wie ein Priester die Hostien austeilt. Sowohl Alexandres Frau als auch Alexandre selbst empfangen von ihm eine Hostie. Die Kamera ist dabei in einem 90-Grad-Winkel positioniert, sodass erkennbar ist, dass sich Priester und empfangende Person physisch „auf Augenhöhe“ begegnen, wodurch die liturgische Machtposition des Priesters visuell relativiert wird (00:02:29–00:02:34). Zugleich fällt viel Licht durch ein großes Kirchenfenster im Hintergrund, was die einzelnen Personen als Akteure etwas zurücktreten lässt. Alexandres Gesten beim Empfang der Hostie (geöffnete Hände, anschließendes Bekreuzigen) zeigen zudem Vertrautheit mit dem rituellen Geschehen. Im Anschluss setzt das Voice-over wieder ein und zeigt im

weiteren Verlauf auf, dass es sich bei dem Gesprochenen um einen Briefwechsel mit einer kirchlichen Autorität handelt. Die Kamera untermalt dies mit Bildern, die die Familie auf dem Rückweg nach Hause zeigt.

Die Inszenierung von Macht ist in dieser Szene deutlich zurückgenommen. So verzichtet die Kamera auf Perspektiven, die ein Machtgefälle darstellen könnten. Die einzelnen Bedeutungen der liturgischen Handlung sind zwar erkennbar, werden aber nicht übermäßig betont. Zugleich scheint der erlebte Machtmissbrauch Alexandres Beziehung zur Kirche bisher nicht negativ beeinflusst zu haben, da er voller Selbstverständlichkeit an ihren Ritualen partizipiert.

Szene 3

Die dritte Abendmahlsszene bildet einen markanten Wendepunkt im ersten Akt des Films (00:36:06–00:38:03). Sie markiert den Bruch von Alexandres Vertrauen in die kirchlichen Institutionen.

Alexandre und Olivier – ein weiteres Opfer, das Alexandre kennengelernt hat – schildern in einem Brief an Kardinal Barbarin weitere Missbrauchsfälle, dieser kündigt in seiner Antwort an, dass er Pater Preynat sein Pfarramt entziehen werde (00:36:06–00:36:54). Doch die visuelle Ebene konterkariert dies: Während Alexandre mit seiner Familie die Messe besucht, zelebriert Pater Preynat wie gehabt in liturgischer Kleidung im Altarraum die Messe – ein Umstand, der die Diskrepanz zwischen institutioneller Kommunikation und realem kirchlichem Handeln aufdeckt (00:36:35–00:37:30).

Als sich Preynat für die Austeilung der Hostien positioniert, schwenkt die Kamera von einem Messdiener auf ihn. Damit wird visuell eine Verbindung gezogen, die an den Missbrauch von Preynat erinnert. Preynat positioniert sich nun erhöht auf einer Stufe und reicht die Hostien somit von oben. Damit blickt er zum einen auf die einzeln vortretenden Gemeindemitglieder herab und kann zum anderen auch auf die sitzen gebliebenen Mitglieder schauen, zu denen auch Alexandre gehört. Dieser hält seine Söhne davon ab, an der Eucharistie teilzunehmen (00:37:06). An Alexandres Mimik und Gestik ist erkennbar, dass er durch die Situation aufgewühlt ist. Ruckartig steht er schließlich auf und verlässt die Kirche (00:37:06–00:37:31). Er äußert sein Unverständnis für die Situation, schreibt nun auch Briefe an Preynats direkten Vorgesetzten und kündigt einen Brief an den Papst an.

Die Darstellung von Macht findet hier noch einmal eine andere Akzentuierung. Der Gegensatz von Voice-over und visueller Ebene zeichnet das Bild einer Institution, die lieber sich selbst schützt, als ihre Macht infrage stellen zu lassen. Zugleich wird so deutlich, dass die klerikale Rolle des Priesters wichtiger genommen wird als die missbrauchte Person (vgl. Nuelle 2020). Diese klerikale Rolle wird pointiert überspitzt und überhöht, indem Preynat von erhöhter Position die Hostien reicht und so auf die Gemeinde hinabblickt. Alexandre will jedoch an dieser Form der Eucharistie nicht partizipieren. Es lässt sich durchaus fragen, ob aus seiner Sicht ein Priester wie Preynat angesichts seiner

mangelnden Bußfertigkeit noch die mit der Eucharistie verbundene Vergebung zusprechen kann (vgl. Nuelle 2020). In jedem Fall entzieht sich Alexandre dem Ritual und damit auch der eucharistischen Gemeinschaft.

Zwischen Klerikalismus, Pfarrherrlichkeit und der eigenen Rolle – die Darstellung der pfarramtlichen Macht

Vor allem die erste und dritte Szene zeigen Macht im Kontext der Eucharistie als klerikale Macht. Dies dürfte zunächst einmal nicht verwunderlich sein, bewegt sich – so mein Eindruck – doch ein Großteil der katholisch-theologischen Diskussion im Bereich von Macht und Liturgie um die Frage nach dem Amt. Ich will zwei Punkte aus dieser Diskussion exemplarisch herausgreifen, die sich in der filmischen Darstellung wiederfinden, nämlich zum einen die liturgische Kleidung als sichtbares Zeichen der Macht und die Positionierung im Raum als Machtinszenierung.

Gerade mit Blick auf die erste Szene fällt die liturgische Kleidung besonders ins Auge. Die Zuschauenden sehen einen Bischof in prachtvollem Gewand, der über die Stadt blickt. Und auch in der dritten Szene ist Preynat durch seine Kleidung deutlich von der Gemeinde zu unterscheiden. Damit repräsentieren die Gewänder im Film zunächst einmal die ihnen zugeschriebene Aufgabe, dass die verschiedenen liturgischen Rollen sichtbar werden und zugleich zwischen Klerus und Nichtklerus unterschieden werden kann (vgl. Kranemann 2020, 43). In der dritten Szene lassen sie sich auch mit dem alten Bild eines von Reinheit und Unschuld geprägten Priesters verbinden (vgl. Kranemann 2020, 47), weil Preynat trotz aller Vorwürfe weiterhin eine Albe tragen und die Eucharistie einsetzen darf. Das priesterliche Gewand zementiert also eine Macht, die den Priester zu einem unfehlbaren Wesen erklärt, der keine Konsequenzen fürchten muss. Die Problematik einer solchen Darstellung wird u. a. durch eine Studie zu Macht und sexuellem Missbrauch im Bistum Münster hervorgehoben. So sei es für viele Gläubige undenkbar gewesen, dass ein Mann Gottes, der in der Liturgie die Eucharistie einsetzt, in der Lage gewesen sein soll, Minderjährige sexuell zu missbrauchen (vgl. Große Kracht 2022, 379).

Mit Blick auf die ForuM-Studie lässt sich nun für die evangelische Kirche ein ähnliches Bild konstatieren. Auch hier werden Pfarrpersonen als „heilig“ beschrieben, die sich als Autoritätsperson vor niemandem rechtfertigen müssten (vgl. Forschungsverband ForuM 2024, 517–518). „Gewänder sowie die Liturgie seien eingesetzt worden, um ihre Stellung zu untermauern […]“ (Forschungsverband ForuM 2024, 518). Schon dieser Befund zeigt deutlich, dass die Theorie, der schwarze Talar lege den Fokus viel mehr auf das Wort (vgl. Klessmann 2023, 192), möglicherweise heute nicht mehr ohne Weiteres greift. Die filmische Darstellung lässt sich aus meiner Sicht so interpretieren, dass Alexandre den Priester Preynat nicht von dem Peiniger Preynat unterscheiden kann. Der

Liturg ist in diesem Kontext eben trotz Gewand nicht jemand anderes als der Mann, der Gewalt ausübt (vgl. Klessman 2023, 193).

Aus meiner Sicht lässt sich aus der filmischen Betrachtung für beide Konfessionen die These aufstellen, dass Machtmissbrauch zu einem Verlust der Funktion und Würde von liturgischen Gewändern führen kann. In den Augen derer, die Unrecht und Leid durch die Macht von Geistlichen erfahren haben, kann nicht zwischen Liturgen und sonstiger Person unterschieden werden. So wird die liturgische Kleidung eher zu einem sichtbaren Zeichen des Unrechts, weil der Täter trotz aller Taten weiter liturgisch herausgestellt und damit etwas anderes als ein Täter sein kann.

Ein anderer Punkt, den ich an dieser Stelle benennen will, ist die Darstellung von Macht durch die Positionierung im Raum. Im Film geschieht die Fokussierung auf die liturgisch handelnden Personen vor allem durch die Kameraeinstellungen. Auf diese technischen Mittel kann die Liturgie eines normalen Gottesdienstes zwar nicht zurückgreifen, sie hat aber vor allem durch die Architektur des Raumes dafür gesorgt, dass sich die liturgisch Handelnden einer gewissen Aufmerksamkeit sicher sein dürften.

Dies gilt erst recht, wenn es um die Feier des Abendmahls bzw. der Eucharistie geht. Gerade im evangelischen Kontext ist das Abendmahl noch eine der wenigen liturgischen Feiern, die nach Kirchenrecht zwingend eine Pfarrperson voraussetzen. Daran hat auch die Corona-Pandemie nichts geändert, auch wenn dort um diese Notwendigkeit gestritten wurde und man durchaus den Eindruck gewinnen konnte, dass für so manche Pfarrperson der Verlust dieser Macht nicht unproblematisch wäre (vgl. Hollenbach 2020). Die häufig selbst attestierte Hierarchiearmut im evangelischen Kontext entspricht also vor allem beim Abendmahl nicht der Realität (vgl. Forschungsverband ForuM 2024, 744–745).

Zugleich erscheint es falsch, die Problemlösung in der Abschaffung aller Unterscheidungen zu suchen und damit nur eine Art Machtvakuum zu produzieren, das dann doch wieder auf die eine oder andere Art und Weise gefüllt werden würde, weil die Liturgie als Beziehungsgeschehen eben nicht ein machtfreier Raum ist (vgl. Deeg 2021, 128). Die filmische Darstellung offenbart, dass es sehr unterschiedliche Inszenierungen der eigenen Macht geben kann. Dies kann z. B. durch eine Gegenüberstellung der zweiten und dritten Szene geschehen. Während Preynat auf erhöhter Stufe steht und die Eucharistie austeilt, begegnen sich Alexandre und der Priester in der zweiten Szene buchstäblich auf Augenhöhe. Dies zeigt deutlich, dass Pfarrpersonen durchaus Möglichkeiten haben, das eigene liturgische Handeln machtkritisch zu überprüfen und Korrekturen vorzunehmen, ohne direkt die gesamte Rolle in der Liturgie infrage stellen zu müssen.

Zwischen Partizipation und Entzug – Macht jenseits der Pfarrperson

Neben der Diskussion um die Macht der Pfarrpersonen lenkt der Film den Blick aus meiner Sicht auch auf Machtstrukturen, die sich jenseits des Amtes abspielen (können). Man könnte hier mit Andreas Henkelmann und Björn Szymanowski (2023) von einer informellen Macht sprechen. Im Film äußert sich diese Macht z. B. in der immer wieder aufkommenden Warnung vor der Macht der Kirchen in der Gesellschaft. Gerade für die Liturgie ist es wichtig, diese Formen der Macht wahrzunehmen, weil das liturgische Erleben nicht nur durch die liturgisch handelnde Person, sondern durch ganz unterschiedliche Faktoren (Raum, Sprache, etc.) beeinflusst wird. So können Machtdynamiken innerhalb der Gemeinde beim Abendmahl bzw. bei der Eucharistie eine Rolle spielen, weil sie explizit als liturgische Gemeinschaftserfahrungen beschrieben werden (vgl. Grethlein 2015, 145–146; Pohl-Patalong 2011, 154).

Blickt man auf die filmische Repräsentation, so könnte man einen anderen Eindruck gewinnen. Filme stellen Abendmahl und Eucharistie häufig als eine individuelle Erfahrung dar, die die Gemeinschaft eher ausblendet (man könnte z. B. an den Film *To the Wonder* von Terrence Malik denken). Offenbar wirkt die Inszenierung des Abendmahls bzw. der Eucharistie für Filmemacher nicht wie die Inszenierung von Gemeinschaft. Wollen Filme und Serien Gemeinschaft darstellen, so geschieht dies oft am Esstisch, dann aber mit Gesprächen etc. (so z. B. in fast allen Folgen von *The Big Bang Theory*). Hier scheint es möglicherweise einen Dissens zwischen theologischer Deutung und realer Erfahrung zu geben.

Umso mehr bemühen sich viele Gemeinden, ein Gemeinschaftsgefühl zu erzeugen. Dies wird u. a. dadurch versucht, „dass die Beteiligten im Halbkreis nebeneinander stehen und sich zum Abschluss die Hände reichen“ (Klessmann 2023, 197). Dabei gerät häufig außer Acht, dass diese Geste auch als übergriffig empfunden werden kann (vgl. Pohl-Patalong 2011, 155). Im Sinne der Machtdefinition Webers hat hier die Gemeinschaft Macht über den Einzelnen, weil sie ihm ihren eigenen Willen zur Gemeinschaftserfahrung aufdrängt und das mögliche Unbehagen Einzelner verdrängt. Auch weitere Gesten in der Liturgie könnten an dieser Stelle auffallen.

Auch wenn die Geste des Händereichens häufig einem guten Willen entspringt, so ist sie doch gerade im Kontext der ForuM-Studie besonders kritisch zu sehen. Zum einen aufgrund der beschriebenen Übergriffigkeit, zum anderen aber auch, weil das damit erzeugte Bild zu problematisieren ist. Die Studie weist auf ein starkes Bestreben in Gemeinden hin, „sich jederzeit als einander mögend und schätzend darzustellen. Dieses Verhalten scheint sich in vielen sozialen Bereichen der evangelischen Kirche zu einer Art Harmoniezwang zu verdichten, in dem Konflikte keinen Platz haben“ (Forschungsverband ForuM 2024, 785). Es dürfe sich eigentlich nicht gestritten werden und auf Konflikte würde häufig mit Beschwichtigungen reagiert (vgl. Forschungsverband ForuM 2024, 786). Vor diesem Hintergrund kann die Geste des Händereichens auch als Sinnbild dieses Harmonisierungszwangs wahrgenommen werden, weil sie die Deutung

aufdrängt, dass die im Abendmahl versammelte Gemeinschaft untereinander versöhnt ist (vgl. Grethlein 2015, 156).

Daran ist nicht nur problematisch, dass dieses Bild vermutlich nicht der Wahrheit entspricht, sondern dass es kaum die Möglichkeit gibt, dieser Macht zu entkommen. Der Gestus des Händereichens wird in aller Regel nicht angekündigt, sondern hat sich „einfach so“ eingebürgert. Den Mitgliedern in der Gemeinde ist die mögliche Übergriffigkeit an dieser Stelle häufig nicht bewusst und sie können sich kaum vorstellen, dass es Menschen gibt, die diesen Gestus nicht als schön empfinden. Damit zeigt sich aber ein großes Problem, dass wir auch im Film sehen, nämlich die Passivität der Gemeinde. Im Film gibt es kaum eine sichtbare Reaktion auf die Vorwürfe gegen Pater Preynat. Die Gemeinde scheint weiterhin zu Gottesdiensten zu gehen und auch an der Eucharistie teilzunehmen. Die Studien zum Missbrauch in der Katholischen und Evangelischen Kirche verlangen aber eigentlich nicht nur eine Sensibilität von Amtsträger*innen für Macht, sondern auch von Gemeindegliedern. Diese Sensibilität wird sich nicht von selbst schaffen. Gruppen, Verbände und Hauptamtliche haben den Auftrag, diese Sensibilität auch in die Gemeinden zu tragen und nicht auf der Ebene der Verantwortlichen zu belassen. Sonst heißt es wieder: „Wir wussten es ja nicht besser.“ Und es werden Menschen dieser Form der Liturgie und vielleicht auch der Kirche als Ganzes den Rücken kehren, weil sie keinen anderen Weg haben, dieser Macht zu entkommen (so wie im Film).

Umgang mit Macht – es gibt noch viel zu tun (und zu sehen)

Die Analyse des Films „Gelobt sei Gott“ hat aus meiner Sicht deutlich gezeigt, dass die Diskussion um Macht in der Liturgie weiter eines wachsamen Auges bedarf. Die Analyse der Darstellung von Macht im Film von Ozon zeigt, dass sowohl im evangelischen als auch im katholischen Kontext vor den Liturgien noch ein weiter Weg liegt. Die evangelische Theologie kann dabei von der katholischen Diskussion lernen, die aus meiner Sicht bereits auf dem Weg ist. Zugleich gibt es in beiden Konfessionen noch Bedarfe, gerade wenn es um Machtdynamiken jenseits des klassischen Amtes in der Liturgie und der Gemeinde geht. Damit ergibt sich an dieser Stelle auch ein ökumenischer Lernraum, in welchem beide Konfessionen von- und miteinander lernen können. Denn auch wenn eine machtfreie Liturgie nicht möglich ist, so sollte eine machtsensible Liturgie doch das Ziel der durch Machtmissbrauch erschütterten Kirchen sein.

Literaturverzeichnis

Anter, Andreas (2012). Theorien der Macht zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag.

Böntert, Stefan (2021). Inszenierung des Unterscheids: Ein kritischer Blick auf Macht und ihre Legitimation im Gottesdienst. In: Stefan Böntert, Winfried Haunerland, Julia Knop & Martin Stuflesser (Hg.), Gottesdienst und Macht: Klerikalismus in der Liturgie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 33–46.

Deeg, Alexander (2021). Heiliges Spiel und heilige Herrschaft: Eine Response aus evangelsch-lutherischer Perspektive. In: Stefan Böntert, Winfried Haunerland, Julia Knop & Martin Stuflesser (Hg.), Gottesdienst und Macht: Klerikalismus in der Liturgie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 127–135.

Dettke, Julia (2019). "Sehen, welche Folgen Missbrauch für die Opfer hat". In: Die Zeit, 25.9.2019, abrufbar unter https://www.zeit.de/kultur/film/2019-09/francois-ozon-gelobt-sei-gott-film/komplettansicht [30.7.2025].

Forschungsverband ForuM (Hg.) (2024). Abschlussbericht: Forschung zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und Diakonie in Deutschland.

Grethlein, Christian (2015). Abendmahl feiern in Geschichte, Gegenwart und Zukunft. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Große Kracht, Klaus (2022). Priester. In: Bernhard Frings, Thomas Großbölting, Klaus Große Kracht, Natalie Powroznik & David Rüschenschmidt (Hg.), Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuscher im Bistum Münster seit 1945. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 375–394.

Han, Byung-Chul (2023). Was ist Macht? Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Harvard Film Archive (2019). By the Grace of God introduction and post-screening discussion with Haden Guest and François Ozon, abrufbar unter: https://harvardfilmarchive.org/calendar/by-the-grace-of-god-2019-10 [26.7.2024].

Henkelmann, Andreas & Szymanowski, Björn (Hg.) (2023). Jenseits der Amtsgewalt. Informelle Macht in Kirche und Katholizismus. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Klessmann, Michael (2023). Verschwiegene Macht. Figurationen von Macht und Ohnmacht in der Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kranemann, Benedikt (2020). Kleider machen Leute. Liturgische Kleidung, Macht und Gemeindeliturgie. In: Gregor Maria Hoff, Julia Knop& Benedikt Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 41–56.

Nuelle, Jack (2020). By the Grace of … God? In: The University of Chicago – Divinity School, abrufbar unter: https://divinity.uchicago.edu/sightings/articles/grace-god [17.8.2025]

Ozon, François (2019). Gelobt sei Gott [Amazon Prime Video (Streaming)]. Pandora Film.

Pohl-Patalong, Uta (2011). Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.

Weber, Max (1985). Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie (5). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Willsher, Kim (2019). François Ozon on dramatising the biggest abuse scandal to hit the French Catholic church. In: The Guardian, abrufbar unter https://www.theguardian.com/film/2019/oct/13/by-the-grace-of-god-francois-ozon-catholic-church-abuse-scandal#:~:text=Today%252C%2520Ozon%2520can%2520almost%2520but,a%2520paedophile%2520priest%2520–%2520canned [30.8.2025].

Mag. theol. Gereon Terhorst
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
+49 (0) 251 83-22532
g.terhorst(at)uni-muenster(dot)de

Noleen Chinyerere

The intersectionality of culture, religion, patriarchy and widowhood among the Shona people in Zimbabwe Implications on theology of caring

Noleen Chinyerere war zwischen März und Juni 2025 als Fellow an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität in Münster. Wir haben in dieser Zeit intensiv an folgendem Text als Beitrag für die ZPTh gearbeitet. (Traugott Roser)

Abstract

As ethnographic research in Practical Theology, this article discusses traumatic experiences encountered by Shona women as they strive to survive in the midst of pandemics like HIV/AIDS as primary caregivers. It exposes how culture, religion, patriarchy and widowhood as the quadrants of intersectionality exacerbate Shona women's vulnerability to pandemics. Coerced sex and lack of decision-making power on property rights makes women to bear the full burden of care while risking their health. As de facto caregivers, cultural dictates abrogate a married woman from leaving her infected husband even if he is infected by HIV /AIDS. Women who are infected may face traumatic rejection, discrimination, stigma, marginalization and shame in return for their toiling as caregivers. Their plight becomes worse when they become widows which is the main focus of this study. The research is a launching pad to shun the unjustified generalization of patriarchal ideologies that leave women at risk. Trauma theory is used as a theoretical framework. The research recommends the church to be a beacon of hope to widows through a ministry of 'being there' for them.

Dieser Artikel befasst sich als ethnografische Forschung in der Praktischen Theologie mit den traumatischen Erfahrungen von Shona-Frauen in ihrem Kampf ums Überleben als Care-Personen im Kontext von Pandemien wie HIV/AIDS. Er zeigt auf, wie Kultur, Religion, Patriarchat und Witwenschaft als Quadranten der Intersektionalität die Vulnerabilität von Shona-Frauen verstärken. Erzwungener Sex und fehlende Entscheidungsbefugnis über Eigentumsrechte zwingen Frauen, die volle Last der Care-Arbeit zu tragen und gleichzeitig ihre Gesundheit zu riskieren. Als De-facto-Pflegepersonen verbieten kulturelle Vorschriften verheirateten Frauen, ihren infizierten Ehemann zu verlassen, selbst wenn dieser mit HIV/AIDS infiziert ist. Infizierte Frauen können traumatische Ablehnung, Diskriminierung, Stigmatisierung, Ausgrenzung und Scham erfahren. Ihre Lage verschlimmert sich, wenn sie Witwe werden – was der Schwerpunkt dieser Studie ist. Die Forschung ist ein Ausgangspunkt, um der ungerechtfertigten Verbreitung patriarchaler Ideologien, die Frauen gefährden, Einhalt zu gebieten. Die Traumatheorie dient als theoretischer Rahmen. Die Studie empfiehlt, dass die Kirchen den Witwen durch ihre seelsorgliche und Bildungs-Unterstützung ein Leuchtfeuer der Hoffnung sein sollten.

DOI: 10.17879/zpth-2025-9321

1. Introduction

In traditional patriarchal societies, marriage can become a death trap to women who may be exposed to pandemics like HIV/AIDS under the banner of a theology of care and as primary caregivers. Some Shona women in Zimbabwe may be compelled by their feelings of responsibilities towards looking after their infected husbands while exposing themselves to be vulnerable to infectious diseases as faithful caregivers. This research questions why women continue to be submissive to husbands and remain vulnerable in the name of culture which can supresses their right to say 'no' even if they are aware of the promiscuous behaviours of their husbands. Some of them may be frustrated, accused, ashamed, traumatized and emotionally wounded while continuing to carry heavy emotive wounds from shame to guilt. This research calls for an effective pastoral care to women who may suffer due to unpardonable generalization that suggests that married men may not be challenged, i.e. men commands and women must obey.

1.1 Motivation of the study

This research builds on my doctoral thesis where I demonstrated the problematic effects of the fact that churches, like many other communities, may be viewed as a 'couples' world'. As an ordained and married female minister, I am concerned about widows after observing the double blow that some of them may face as married women when they become widows. As a practical theologian, I am compelled to build my pastoral care and counselling from the perspective of the stigma that may be attached to the widowhood status. This research aims to create a pedagogical space for boys, girls, married men and women as well as the community to be aware that care-giving is not confined to women and girls but men and boys are also expected to be care-givers. The inclusion of boys and girls is a point of departure to help them deconstruct the African cultural belief which positions females as care-givers while exempting male counterparts. Chireshe in Manyonganise and Gunda (2025, 145) challenged the harmful ways of 'being a man' which is often justified by religious and cultural grounds that female counterparts are care-givers. The fact that there are widowhood rituals that expose women to be vulnerable to pandemics as victims of circumstances and the fact that some of the widowhood cleansing rituals target women more than men has necessitated the urgency of this research.

1.2 Research methodology and approaches to the study

This research is qualitative because it is a product of the interviews that I conducted with a focus group of widows during my fieldwork among the Shona people as an insider. To address the limitations of interview-based research and researcher bias, this study employed reader response analysis, drawing on findings from previous scholarship on this topic.

As an ethnographer, I became embedded in the Shona community in order to find out what is expected from a married or widowed woman when her husband is not feeling well or after her husband dies. Literature from different African contexts have been consulted to analyse the social and cultural perspectives from different African societies and beyond. The fieldwork research was utilized to find out the intersectionality of the quadrants (culture, religion, patriarchy and widowhood) among the Shona people in Zimbabwe and the implications of theology of caring.

1.3 Theoretical Framework

This research explores Judith Herman's work on Trauma Theory and Recovery (TTR) (1992). Depending on circumstance, the death of a husband can be one of the traumatic experiences that a married woman endures in the rest of her life. The English dictionary defines trauma as "very severe shock or very upsetting experience, which may cause psychological damage, […] an experience that produces psychological injury or pain (Collins 2025). It is a painful and stressful experience which may be terrifying, shocking, distressing and sometimes difficult to accept reality. It is experienced when one has lost something valuable and then fails to cope, which may result in confusion, sorrow, inability to change the situation and sometimes sadness, guilt and shame. Jones (2009) argues that trauma leaves the traumatized person in terror, misery, depression, shame, defencelessness and sometimes interior pain. According to Chinyerere (2023, 40), trauma theory assesses and tries to comprehend the way in which hurtful experiences and post traumatic experiences are processed towards healing and recovery. According to Nkala (2008, 81), a widow lamented that, "I have lost many relatives before, but losing a husband hit me in a new and more painful and traumatic way. One cannot get used to death because it comes as a shock and seems sudden". This widow was complaining that the unfortunate part of grieving is that those who come to comfort a widow end up saying, "Please, do not cry, do not cry!" yet "If you do not cry, the pain eats you up" (Ibid). This is a community inflicted grief that may retraumatize a widow which may also haunt her and cause further agony, brokenness and devastation. Trauma theory is applicable in this research because grief is an interior wound and an experience of deprivation (Collins 2007, 411). The fact that the death of a loved one causes an internalized hopelessness, fear, shock, numbness, stress, anxiety, anguish and sorrow calls for the need for a therapeutic pastoral care to foster recovery from grief. According to Herman (1992) trauma tears apart a complex system of self-protection that normally functions in a fundamental way; this may in certain cases lead to Post Traumatic Stress Disorder (PTSD). Mujinga (2012, 75) indicated that death of a loved one causes psychological trauma. Although he is not addressing the death of a husband, his contribution on the traumatic effect of death qualifies TTR as relevant to my research. According to Moyo (2007, iv), certain widowhood rituals expose women to an HIV infection and in case of Christian widows, some of the rituals discords with their

Christian faith. Herman (2015, 42) stressed that when a person is powerless with no power to resist oppression, that person may go in a state of surrender because the system of self-defence may be weakened. According to Herman (Ibid), trauma may even extend to PSTD that may also damage the health of a traumatized person. Against this background, widowhood status sometimes exposes a widowed woman to trauma associated chronic diseases like high blood pressure or other illnesses associated with depression. All these traumatic experiences that widows experience are expressions of male domination in that they traumatize women, while widowers are not restricted to any care-giving roles, nor to widowhood rituals after the death of a wife (Chinyerere 2023). In this research, working with TTR is justified because most of the interviews that I conducted during fieldwork research indicated that the demise of a husband seems to be among the traumatic experiences that a married woman can undergo. Trauma theory reveals that when a widow loses a husband, she faces social, cultural, theological, economical, psychological, sexual, and emotional, spiritual, physical and cognitive trauma. Mwoyo (2007, iv) also observed that African widows experience emotional and spiritual traumas that are induced by cultural, psycho-social factors and are further worsened by oppressive circumstances that even makes the mourning process and its aftermath extremely difficult. The main objective of this research is to offer a trauma sensitive caring for widows which may help pastoral caregivers to know that pastoral care is a holistic concern for the whole being which is soul, mind, body and spirit.

1.4 The concept of practical theology

Magezi (2019, 131) defines practical theology as a theological task with a pastoral focus on the expression of pastoral care and ecclesial care as a practical ministry. This incorporates prayer as a tool to acknowledge limitations of humanity and the omnipresence of the all-powerful and omniscient God who is the source of hope to both the caregiver and the one in need of pastoral care. Practical Theology involves pastoral visitations, one on one witnessing, ministry of 'being there', Bible study, praise and worship, ritual performances and all Christian processions that are done in all rites of passages from birth to death. My own definition for Practical Theology is that it is a contextual theology rooted from where the pain is in order to address contemporary traumatic situations that may befall communities in everyday life realities. It is a theological endeavour that advocates for applicable solutions (*praxis*) to untie oppressive system that may be ignored by Christian theology which may pacify humanity to suffer in silence in the name of religion. Magezi (2019, 130) added that practical theology in Africa is a theological approach that seeks to understand, communicate and live out a life of faith within a context where the individual exists within struggles arising from the African geographical location. I can safely say, Practical Theology can be shortly defined as the praxis and theory of the missional church in action because it is a theology which demands a compassionate ministry which is sensitive to life issues. In the tradition of

Schleiermacher, the founder of Practical Theology as a discipline, Practical Theology is not the praxis but the theory of praxis.

1.5 The concept of pastoral care

Pastoral care has proven to be a global challenge because every community has its own traumatic challenges that invite pastoral care through ministry of being there for those in sorrow and even for those in their joyful moments. According to Clebsch and Jaecle (1967:4), "Pastoral care consists of helping acts done by representative Christian persons, directed toward the healing, sustaining, guiding and reconciling of troubled persons whose troubles arise in the context of ultimate meanings and concerns". In my own hypothesis the above definition reminds us that pastoral care is a commitment offered by the church to the hopeless and wounded souls in order to facilitate hope through encouraging the broken-hearted to know that sorrowful moments may happen but God will be always there for them (Jeremiah 29,11). While the term pastoral care comes from the Latin word *cura animarum* which is translated as curing of souls in English (cf. John McNeill in Lartey 2003, 23), pastoral care is centred on *agape* love based in God's love for humanity (John 3,16 and 1 John 4,19–20). These working definitions necessitate the unfolding of this research as a review of praxis. Without compassion, unconditional love and empathy, pastoral care will remain a theory. The concept of 'pastoral care' is based in the biblical text where the Psalmist affirms that, *"The Lord is my Shepherd; I shall not want. He makes me to lie down in green pastures; He leads me besides the still waters; He restores my soul; He guides me along right paths, bringing honour to His name …*" (Psalms 23,1–6, Revised Standard Version [RSV]). One can read the whole chapter to understand the fact that pastoral care is referred to as the shepherding of the flock.

Pastoral care is a demonstration of the love of God to humanity, cascaded by the Christian community to believers and non-believers through pastoral care, counselling, guiding, earnest prayers. The concept of pastoral care has many discourses but each concept may be applicable to any situation because pastoral care is contextual and it needs a creative pastoral caregiver who is sensitive to diversity in order to apply situational ethics. This calls for a critical need for the entire church to take pastoral care ministry seriously for it to be a therapeutic community.

1.6 Intersectionality of religion, culture, patriarchy and widowhood (Quadrants)

According to Kartzow and Maseno (2010, 1) intersectionality is a conceptual tool that is used to analyse how cultural and social factors are intertwined. Intersectionality theory is attributed to Kimberle Crenshaw who designated that intersectionality denotes multiple forms of exclusion and how people face marginalisation (Ibid). This also qualifies the view that culture, religion and widowhood and patriarchy are inseparable

because culture manifests itself behind religion where widowhood rituals are inevitable. Crenshaw was referring to race and gender as intertwined but Kartzow and Maseno have gone further to highlight other marginalized situations such as illness, ethnicity, sexuality, class, and economical status. In this research, intersectionality is a perspective which reveals the complexity of widowhood in the socio-cultural milieu (Kartzow & Maseno 2010). Widowhood is affected by religion, culture and patriarchy (quadrants) which makes them to be inseparable and the word quadrants will be used interchangeably to refer to these four factors above.

This research focuses on two religions, Christianity and African traditional religion. Bourdillon (1990, 6) defines religion as an ideology that involves gods or a High God and spirits where beliefs are formulated. (African) culture cannot be separated from religion and patriarchy. A pastoral caregiver is expected to be sensitive to cultural practices, norms and values of a particular set up. Chitando and Chitando (2005, 22) define patriarchy as a system that privileges men in all spheres of life while leaving African women breathless. I define 'patriarchy' as a male supremacy syndrome that inferiorizes women. Chinyerere (2023, 5) defines a widow as a woman who has lost her husband through death and never remarry yet she remains the wife of the deceased. These quadrants ought to be discussed in order to highlight their intersectionality when it comes to their impact on a specific type of a theology of care among the Shona people. The problems and the oppressive traditional practices that dehumanize women as they become widows are interconnected and interdependent on each other hence their intersectionality which denotes that they may not be understood in isolation to each other.

2 The African concept of care among the Shona people and its traumatizing effects

The traditional concept of care-giving among the Shona people is attributed to women who may be culturally expected to be caregivers to the whole family. This care concept sometimes exposes women to be vulnerable to infectious diseases in the name of caring. The focal point of this research is on married women as they expose themselves to take care of their husbands from illness until death. Phiri (2003, 15) alluded that

> "[while] wives take care of their sick husbands until they die, they are most unlikely to get quality care themselves when they become sick due to poverty because they may have no financial or social support from their in-laws unless they have their own children and relatives".

This is a cause for concern because in my ethnographical research I have observed that most married men refuse to be caregivers to their bedridden wives among the Shona people. In most cases, when a married woman is not feeling well, the husband will either return her to her family and promise to take her back when she is fit. In contrasts,

when a husband is sick, a married woman is expected to take care of him. This even applies in cases where a husband has rejected her for many years, then finally comes back as a bedridden person sometimes infected by HIV/AIDS or other sexually transmitted diseases. In Chitando and Chirongoma (2012, 95) Shoko stated that, a married woman is considered as property of her husband and the husband's actions may not be challenged. According to Shoko, this patriarchal attitude gives more freedom to men to decide on whether they want to have many sexual partners or whether to use protection in sexual encounters or not. Some of the women may also be exposed to sexually transmitted diseases because African culture prohibits a woman to refuse her husband or to use protection. Shona women who value marriage are not free to refuse sex even if they are aware that their husbands are promiscuous. There is also a tendency that when a married man is fit while the wife will be no longer fit for sexual pleasure, the husband is free to look for alternatives outside the marriage vows.

In the context described in this paper, theology of care is a concept of unconditional love demonstrated by prioritizing the loved one's wellbeing over one's own safety, even at personal risk. Nevil (2023, 1) expressed that in most cases, women are the ones who bear the primary burden and responsibility for care in families, communities, in social workplaces and beyond. This also denotes self-sacrificing tasks, practical engagement and voluntary commitment to to care for bedridden people, even when doing so may be life-threatening or dangerous. This research has a concern of why women may be seen as primary care-givers. This invites the church to extend its ministry to widowed women as the focus group of this study under investigation. According to Chinyerere (2023) corrective measures on education on gender-justice and gender equality is a cause for a critical concern in order to safeguard the dignity of women in Zimbabwe as they become widows. This will help the church to transform pastoral care for women in Zimbabwe.

2.1 Demands of 'care' for the spouse during times of severe/incurable illness

Caretaking without compromise is a traditional way to test a married woman to demonstrate her true love to her husband even when she risks her own health, while men may not be culturally expected to reciprocate. The Shona people encourage a married woman to accept her sick husband and to accommodate him even if it means exposing herself to sexually transmitted infection (Chinyerere 2023, 1). Culturally there is a belief that when a sick man desires intimate contact with his wife, the wife must not refuse because it is seen as a sign that the men is still able to perform his marital duties. According to Shoko in Chitando and Chirongoma (2012, 92) elderly men and women in the Shona culture assess a sick man's health by asking the wife whether he remains sexually active, which poses a life-threatening risk to the health of a married women. Failure to adhere to the dictates of this cultural expectation will attract a penalty of

paying a goat to the relatives of the husband if the husband dies with this unresolved wish.

2.2 Demands at the time of death and forced rituals of grief

2.2.1 A widow is expected to sit behind the lower part of the deceased body until burial

According to Edet (1992) the death of a husband launches a period of captivity and hostility to the widowed woman. Traditionally, a widow is anticipated to sit in the house where her deceased husband's body will be laid without compromise and failure to accept this sitting arrangement is a taboo among the Shona people (Chinyerere 2023, 12). In comparison, widowers have nothing to do with their deceased wife's bodies because nothing is expected from them. The mother of the deceased husband, moreover, is expected to sit behind the head of her deceased son as a sign of showing motherhood and to show that she is the one who gave birth to her deceased son (Chinyerere 2023, 13). This is a cultural norm among the Shona people in Zimbabwe. Using gender spectacles, it is only women who are exposed to the body of the deceased person even when a woman dies.

2.2.2 Spreading oil on the face of the deceased husband as a sign of a last respect

A widow is also expected to spread the oil on the dead body as a final mark of respect to her husband as she was responsible for ensuring that her husband bathed during his lifetime (Chinyerere 2023, 13). These rituals have a caregiving component, yet they may also expose a widow to pandemics as occured during the COVID-19 pandemic. Some married men died from COVID-19 without being diagnosed at a health centre, and in caring for them, some married women became unknowingly infected. These widows had no choice because Shona elders were reminding them that failure to be there besides the husband's body may show signs that she was not caring for him. During funerals, women are always at the forefront to an extent of being forced to perform widowhood rituals when a husband dies. Cultural expectations expose women to be vulnerable to pandemics in the name of trying to be loving and caring women in the spirit of theology of care.

2.3 Rituals that retraumatize African widows beyond burial

2.3.1 Widow inheritance

According to Chinyerere (2023, 164), another factor that exposes widows to pandemics is the traditional practice of widow inheritance where a widow is expected to be inherited by the deceased husband's brother or a nephew in other cases. Biri (2013, 7) revealed that according to the Shona customs, widowed women are viewed as helpless

and in need of support and a widow maybe expected to be inherited and taken care of by her late husband's brother. Widows without independent means may accept inheritance because of financial dependency. They hope that the inheritor will be able to fend for them, yet in most cases they will be robbed of what they accumulated with their deceased husbands (ibid). In the Shona culture, when a husband dies, the widow may be expected to be inherited by the brother of the deceased husband as a way of keeping the deceased name active and to look after the widowed woman and her children. The motive of widow inheritance is to protect a widow and to take care of her but in other cases a widow may not be free to agree to mutual terms of sexual relations if she has no means for survival. This may also impose her to HIV and AIDS if she may be negative while the inheritor may be positive. Sometimes the inheritor may be HIV-negative while the widow is HIV-positive; this may expose the inheritor's wife if the inheritor is already married (Chinyerere 2023, 117). The major concern of this study is that, cultural deconstruction must help women to reject those cultural practices that undermines and threatens their health.

2.3.2 Widowhood cleansing ritual

According to Saguti (2016, 11), widow cleansing is a ritual that demands a widow to have sexual intercourse with the deceased husband's brother in order to appease the spirit of the deceased husband to rest in peace in the world of the dead. Saguti reveals that the spirit of a deceased husband can still identify the widow as his wife (Ibid). Shona people have a belief that a deceased husband's spirit may even interfere with any affair between the widow and any man which also intensifies widows to adhere to sexual cleansing rituals that expose them to be vulnerable to sexually transmitted infections (Chinyerere 2023). This was echoed by Harma (2016, 19) who revealed that customarily, there is a sexual cleansing ritual where some of the African widows are required to have sex with a relative as a way of being cleansed from the bad omen that is associated with the death of a husband. This may also expose widows to sexually transmitted diseases through cleansing rituals because, culturally, women lack the power to negotiate or insist on condom use. Chitando and Hadebe (2009, 62) quoted a widow: "My brother in-law gave me two choices either to be cleansed and later on be placed under a guardian relationship or to go away and lose all the property". Widows are obliged to risk their lives and their health by being inherited in order to protect the disposal of their properties by their in-law. This stems from the widespread belief that death is associated with a bad omen; hence, sexual cleansing rituals are believed to free a widow from the deceased husband's spirit (Bourdillon 1990, 44). This leaves more women vulnerable to sexually transmitted diseases such as HIV and AIDS, as married women are typically confined to the private sphere while men operate more freely in the public domain (Proverbs 31,10–31). Edet (1992) stressed that, cultural practices

impose heavier burdens and widowhood ritual that are harmful on widows while widowers are set free to perform any widowhood ritual and to remarry without restrictions.

Harma (2016, 19) stressed that, these hazardous cultural practices are still practiced in the Sub-Saharan countries. These countries include Zimbabwe, Angola, Botswana, Democratic Republic of Congo, Cote d'Ivoire, Nigeria, Rwanda, Senegal, Swaziland, Tanzania, Ghana, Kenya, Malawi, Uganda and Zambia. The main challenge is that sexual cleansing rituals may not give an opportunity to use protective measures because rituals and cultural practices may not be validated if performed using any protection (Ibid). Mwangi quoted a woman:

> "After the death of my husband due to HIV/AIDS, everybody rejected me, my children included. I could not bear all the pain, so I left my home and took refuge at the house of my sister whom I felt could understand my suffering. When I got infected, I was given a plastic cup and a plastic plate and was to sleep in a room next to animals. Her entire family rejected me. My suffering became unbearable and I began to contemplate suicide" (Mwangi 2014, 14).

According to previous research, even in the 21st century, some widows refuse inheritance due to fear of HIV/AIDS, while others continue to accept inheritance because of financial constraints. There is need for clear teachings and guidance to help widows to say no to unprotected sex and to break the barrier of being silenced because of threats that may be imposed to them in the name of culture.

3 Pastoral praxis: from toxic preaching to a ministry of "being there" and "being with"

3.1 Implications of a problematic theology of care for toxic preaching

The preaching of the Gospel may also become toxic to some of the Shona Christian widows who sit in the pews every Sunday listening to preachers on pulpits deliver empty messages exhorting them to rejoice in God, while not considering the pain of God's people. Practical Theology, as it is conceptualized here, has a mandate to assess whether our theological orientation is transformative and therapeutic in addressing challenges widows face, using preaching as a healing ritual for the traumatized and bereaved.

> "A preacher came while the body of my deceased husband was lying in the house and told me to forget what had happened. This added to my pain, how can I forget my husband whom I lost last night in a fatal car accident? I felt I could not be a true Christian because the pain of my loss would not go away simply because someone has preached and told me to forget the loss while the corpse of my beloved husband was still lying before me" (Guillebaud in Chinyerere 2023, 9).

Practical Theology ought to teach preachers to be sensitive to traumatic situations like death in order to heal the wounded soul of those in bereavement. If preaching fails to be relevant to grief ministry, the church will end up having smiling faces with wounded souls in order to detach themselves from their traumatic experiences in the name of religion. Gräb and Charbonnier (2009, 217) encourage the church's theology to be practical in regard to women to reduce the number of members who leave the church because of lack of pastoral care which fails to be accountable for the people's hope in post-traumatic situations (PTS).

3.2 Towards 'a ministry of being there'

According to Willows et al. (2004, 71), pastoral care and ministry of being there are extensions of our deep commitment to love others as God loves us. Theology of care is only possible when the church extends its ministry to the wounded and bereaved, making pastoral care and practical theology inseparable and a genuine expression of God's love to widows. This is because the initial shock, numbness, and disbelief gradually give way to the longer process of walking through grief (Buttler 2004, 70). It is believed that 96% of successful pastoral care is just showing up or being there (Buttler 2004, 26). After the burial, all support systems like friends, relatives and church members disappear from the scene, yet this is the time when grieving widows need companions to be with them in their healing journey. "It is like a long hospital stay after a surgery," the widow will now have much time alone to worry and uncertainly contemplate the future with no one to share her fears (Ibid). She will discover a lonely path as mourners begin to withdraw after the funeral. The church now has its best opportunity to be an intentional witness to the healing power of the faith community because pastoral care begins with dialogue. According to Lawrence (2015, 2), the role of the church is to facilitate and foster the ministry of presence, where God is ready and able to meet them at their point of need (Matthew 11,28).

Chinyerere (2023, 7) stressed that the church must become the companion along the route of recovery as it represents the family of faith and God's tangible presence to a traumatized widow who may be asking the existence of God during bereavement. This is because the ministry of presence has both the physical and the emotional supportive components of being there when it matters most (Paget & McCormack 2006, 1). Manning in Chinyerere (2023, 42) quoted a bereaved widow who was in confusion during the mourning period. Despite those devastating moments, the widow testified: "It is not real until you see the body, now it was all just a dream but now I know it is real. I must face it. I do not remember anything that happened, except the church service that was held". One may say that if the widow was asked on what was preached, she was not going to remember everything but what was important to her was that the church was there for her and with her during bereavement.

Collins (2007, 471) stated that "a sermon cannot take away the pain from the bereaving widow, sit with her, honour her feelings and accompany her on her journey without rushing her along". Giving continual, in-depth support to the widow will help the widow to heal from the shock. The implications of theology of care mean the church itself and the pastor also must make it clear that they are available for the widow in season and out of season. Nolan (2012, ii) revealed that connecting with people during their struggles as caregivers helps them restore their self-worth. It also helps the caregiver to understand the context of those in need of help because some traumatized people may either turn to religious faith while others may turn away. What they want is someone who can understand them and listen to their stories without prejudice. Pastoral care is only effective when the pastoral caregiver is present to share emotional burdens and encourage the bereaved through prayer, music, preaching, or simply by being present (Paget & McCormack 2006, 1).

A ministry of "being there" for the widow is very critical because "[i]t helps the bereaved to walk through grief and resume normal activities once again" (Collins 2007, 477). If the church fails to be present, the widow may turn to the most readily available sources of help, which may be imposed on her by non-Christian family members and African traditionalists. These will divert the widow's faith to any direction that may be contrary to the Christian faith. Buttler (2004, 96) divided the pastoral response to the traumatized, wounded and bereaved widows into three categories which are: What to be**,** what to do and planting the spiritual seeds of hope. On what to be, Buttler encouraged the church to be there for the widow, on what to do the pastoral giver (church) is expected to listen to the widows' traumatic stories, to take actionable help and to have compassion in order to necessitate the healing process. Hence the view that every traumatized victim may want to be with those who understand their journey and the ministry of presence must provide a conducive environment for widows to open up, be listened to and feel at home. MacCurdy (2007, 192) alluded that ministry of being there means that there must be people who are only there to hold your hands and not to quote anyone or any Bible verse but people who will be only there for social, psychological and emotional support. This is because theology of care calls the church to be undefiled because pure and undefiled religion before God the Father is to care for the orphans and widows in their distress and to keep oneself unstained from the world (James 1,27).

3.3. A call to Steve Nolan's concept of a model of the ministry of being there

This study finds it worthy to sum up the concept of ministry of presence by acknowledging the work of Steve Nolan (2012). The author was focusing on the Chaplain's presence in the context of a dying person (Palliative Care) but I became interested in his four models of the concept of being present which are: evocative presence where the

one in need of pastoral care may have a positive attitude or a negative perception, accompanying presence, comforting presence and hopeful presence.

3.3.1 Evocative presence

For Nolan (2012, 36), evocative presence varies from one person to another because of the perception of the one in need of pastoral care towards the pastoral care-giver. Nolan gives an example: a person in need of pastoral care may assume that because a chaplain represents God—whom one cannot approach, who is distant and judgmental—the chaplain may also be distant and judgmental. This contradiction can result in negative transference onto the pastoral counselor, yet the counselor's presence must remain genuine and consistent. At times the one in need of pastoral care can positively think that the Chaplain represents God and since God loves and accepts everyone, therefore the chaplain can also accept her or him (Ibid). This may be complicated but pastoral care calls chaplains to be there for all in all circumstances. A pastoral caregiver's presence is a demonstration of the Omnipresent God who will be with His people at all times. Those in grief may not acknowledge the presence of a pastoral caregiver but this must not affect his or her ministry of presence.

3.3.2 Accompanying presence

According to Nolan (2012, 61), accompanying presence calls spiritual caregivers to be present for the patient in order to engage in a therapeutic process of 'being with' in a compassionate I-*Thou* relationship. Nolan quotes a chaplain who once said, "Sometimes I feel I don't know what I'm doing and I don't know what I can do. All I can is to go and be there". Accompanying presence helps a widowed woman to know that they are loved bringing emotional support and social support to her because she will be aware that she is not alone but there are those whose silence and physical presence may help her to cope with trauma during bereavement.

3.3.3 Comforting presence

Mujinga (2012, 2) stressed that the church must not be a visitor during times of trouble but a tabernacle among the devastated as Jesus could have done to those wounded souls during his earthly ministry. In other words, a pastoral caregiver's primary purpose is to comfort those in bereavement or traumatic situations. Some spiritual leaders conflate comforting with evangelism—motivating listeners to confess sins, repent, and commit to Jesus. However, comforting should not be confused with crusade preaching, where preachers may criticize hearers to encourage repentance. Being there – and there alone – for her and being with her – and nothing else – with comforting words. A ministry of presence may be more effective to comfort the wounded souls.

3.3.4 Hopeful presence

Masango (2005, 6) stressed that the most effective therapeutic activity in pastoral care is the assurance that exudes from human love with such words as 'I am with you, I am here for you and I care for you'. Masango added that during traumatic experience and suffering, the greatest need for that person is the presence of God's people who care about and understand the situation. This alone gives hope to those widows during bereavement because they will know that they are not alone in their struggles. Pastoral caregivers must know that their presence is to foster hope to the hopeless souls during difficult times as conduits of hope in a fragmented world. According to Schlauch in Lartey (2007, 122) hopeful presence means that the church becomes the healing community through exhortation which means coming alongside to help, to give social and emotional support and encouraging which is *paraklesis*.

4 Recommendations for a way forward

Practical theology starts with mindful attention to the needs of the afflicted – in our case traumatized Shona widows, but it aims for a strategy of pastoral care. The following recommendations aim for an informed and just praxis in action:

- Premarital counselling for men and women to help them understand that caring for and supporting each other during illness and at the funeral of one's spouse is a shared responsibility. This will help to address a cultural belief that restricts women to be care-givers while men are not restricted to become care-givers.
- A call for pastoral counselling workshops to equip practical theologians and church members to be a caring and therapeutic community to wounded souls during bereavement and beyond.
- Educating both men and women to reject cultural practices that expose women to pandemics in the name of caring.
- To empower women and girls through education in order to help them to say 'no' and to educate them to safeguard their health by consulting community health care facilities before exposing themselves to health risks in the name of being a good wife.
- Couples' fellowships addressing how married couples can support each other: husbands caring for bedridden wives and vice versa. Marriage requires reciprocity because unilateral caregiving fails when needs arise. Just as a bird with one wing cannot fly, a one-sided marriage cannot thrive; therefore, compassionate love, solidarity, and empathy are essential.
- The church must make sure that preachers and theologians have workshops which may make them more sensible to life situations in order to help them to come up with a word of hope to avoid toxic theology that retraumatizes bereaved souls.

- African men are called to move from toxic masculinity to transformative and redemptive masculinities which are life-affirming. There is a need to educate men and women, boys and girls to advocate for change and a holistic approach to challenge the unchallenged cultural beliefs in order to have life-affirming masculinities.
- A call to avoid the 'real man' mentality if it exposes women to pandemics in the name of being 'real'. Shona people need to avoid promoting a system that does not challenge patriarchal ideologies that expose women to be vulnerable to pandemics; a message that calls women to be subservient must also call men to be responsible to promote the sanctity of life.
- There is need for women empowerment through education and income generating projects so that those who will be economically stable can refuse to be inherited while poor widows may give in to be inherited in fear of becoming destitute after the death of their husbands.
- The church is called to have a paradigm shift from Orthodoxy to Orthopraxis. Orthodoxy is a fixed teaching of truths, but without praxis or practical application it is meaningless. Orthopraxis is a practical teaching, because religion is dynamic and not static.
- Grief ministry through pastoral care, pastoral counselling and ministry of presence need to be taken seriously.

5 Conclusion

This study examined the intersectionality of culture, religion, patriarchy and widowhood among the Shona people in Zimbabwe while using other African contexts to show that Zimbabwe may be used as an example for what may be happening elsewhere in Africa and beyond. Drawing on ethnographic methodology from my doctoral thesis at the University of Pretoria, South Africa, this study explores the implications of a theology of care by examining the traumatic experiences widows face while enduring pandemics such as HIV/AIDS. The study shows how the quadrants of intersectionality are intertwined because it is normally *culture* that influences *religion* to impose widowhood *rituals* that may dehumanize women as they become widows in an African *patriarchal society*. The study revealed that women as primary caregivers are at risk during pandemics because of gender roles that are socially constructed as they expose them to be overall caregivers among the Shona people. I have discovered that, culturally, women have no power or even the right to say 'no' to unprotected intimacy, which threatens their health even when they are aware of their husbands' infidelity. This also exposes women HIV/AIDS because when some of these women become widows they will be inherited by the brothers of their deceased husbands if they are not economically stable and empowered to make their own choices. The study reveals that, traditionally, women are not allowed to leave their husbands. To make matters worse a married

woman is not allowed to refuse sexual intimacy with her husband using protection because it will be an issue according to the African culture. A widow may be inherited by an infected inheritor while she will be positive or she may be negative and be infected because widowhood cleansing rituals must be without any protective barrier in order to be effective. This research has discovered that men are not restricted because there is a Shona saying which stresses that "A man cannot be without a wife", allowing men to remarry while widows are 'inherited'. This is dangerous masculinization, which may cause men to be promiscuous while women are expected to stick to one partner. The church's ministry of being there was recommended as essential to holistic pastoral care for bereaved widows. Nolan's four models of counselling are an effective concept for pastoral care and counselling to bereaved widows and are applicable to any traumatic situation encountered in everyday life.

References

Bible used: Revised Standard Version (RSV).

Biri, Kudzai (2013). Jesus' Wives? Pentecostalism and Discourses of Singlehood in Zimbabwe, Zambezia.

Bourdillon, Michael F. C. (1990). Religion and Society: A Context of Africa. Gweru: Mambo Press.

Buttler, Sarah A. (2004). Caring Ministry: A Contemplative Approach to Pastoral Care. London: Continuum International Publishing Group Inc.

Chinyerere, Noleen (2023). Trauma and Rituals of Healing of Widows Among the Shona People: A Pastoral Inquiry, An Unpublished PhD Thesis Submitted to the University of Pretoria: Department of Practical Theology.

Chitando, Ezra & Chirongoma, Sophie (2012). Redemptive Masculinities: Men, HIV and Religion. Geneva: World Council of Churches Publications.

Chitando, Ezra, Chirongoma, Sophie & Manyonganise, Molly (2022). Spaces, Religion and Migration in Zimbabwe: Implications for Economic Development. London: Routledge.

Chitando Anna & Chitando, Ezra (2005). Weaving Sisterhood: Women African Theologians and Creative Writers, Exchange 34, 1, 22–38.

Chitando, Ezra & Chirongoma, Sophie (2012). Redemptive Masculinities: Men, HIV and Religion. Geneva: World Council of Churches.

Chitando, Ezra & Hadebe, Nontando (2009). Compassionate Circles: African Women Theologians Facing HIV. Geneva: WCC Publications.

Clebsch, William A. & Jaekle, Charles R. (1967). Pastoral Care in Historical Perspective. New York: Harper Publishers.

Collins, Garry R. (2007). Christian Counselling, Third Edition, A Comprehensive Guide. Nashville: Thomas Nelson.

Collins Dictionary (2025). https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/trauma

Edet, Rosemary N. (1992). Christianity and African Women's Rituals. In: Mercy A. Oduyoye &Musimbi R.A. Kanyoro, The Will to Arise: Women, Tradition and Church in Africa. Maryknoll: Orbis Books.

Gräb, Wilhelm & Charbonnier, Lars (2007). Secularisation Theories, Religious Identity and Practical Theology: Developing International Practical Theology for the 21st century International Academy of Practical Theology, Vol 7. New Brunswick: Translation Publishers.

Harma, Risto F. (2016). World Widows Report: New York, Standard: Information.

Herman, Judith (1992/2015). Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence – From Domestic Violence to Political Terror. New York: Basic Books.

Jones, Serene (2009). Trauma and Grace: Theology in a Raptured World. Louisville: Westminster John Knox Press.

Kartzow, Marianne B. & Maseno, Lovise I. (2010). Widows Intersectionality and the Parable in Luke 18, Norway, Oslo University.

Lartey, Emmanuel M. (2003). In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counselling, Second Edition. London: Jessica Kingsley Publishers.

Lawrence, Rachel V. (2015). The Theology of Chaplaincy: Having a Ministry of Presence California: Fuller Theological College.

MacCurdy, Marian M. (2007). The Mind's Eye: Image and Memory in Writing about Trauma. Amherst: University of Massachusetts Press.

Manyonganise Molly, Gunda, Masiiwa R. & Naicker Linda (2025). Gender and Masculinities in Africa: Essays in Honour of Ezra Chitando, Bamberg Press. P.145–161.2025. Doi 10.20378/irb-1054140

Masango, Maake J. (2005). The African Concept of Caring. Pretoria: Pretoria University Repository.

Moyo, Lois (2007). Widowhood Rituals, African Lutherans and HIV Prevention: A Gendered Study of the Experiences of Widows in Kamwala in Evangelical Lutheran Church in Zambia, Pietermaritzburg, A Masters Dissertation Submitted at the University of KwaZulu-Natal.

Mujinga, Martin (2012). Chaplaincy Ministry: A Rainbow of Hope. Harare: Connexional Bookshop.

Mwangi, Rose N. (2018). Psychological Challenges and Adjustment of Widows of HIV and AIDS. Lambert: Lambert Academic Publishers.

Nkala, Barbara C. (2008). Rainbow after a Storm: Stories of Loss, Grief and Healing. Harare: Radiant Publishing House.

Nolan, Steve (2012). Spiritual Care at the end of Life: 'The chaplain as a hopeful Presence'. Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.

Paget, Naomi K. and McComack J. R. (2006). The Work of the Chaplain. Valley Forge: Judson.

Phiri, Isabel A. (2003). African Women of Faith Speak Out in an HIV and AIDS Era. In: Isabel A. Phiri, Beverly Haddad & Madipoane Masenya (Eds): African Women, HIV and Faith Communities. Pietermaritzburg: Cluster Publications.

Magezi, Vhumani (2019). Practical Theology in Africa: Situation Approaches, Framework, and Agenda Proposition, International Report, https://doi.org/10.1515/ijtp-2018-0061

Saguti, Edward (2016). Alternative Rituals of Widow Cleansing on Relationship to Women's Sexual Rights in Zambia, A Published Master of Arts Dissertation Submitted at the University of KwaZulu Natal.

United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women (UN Women) (2023). Landscape of Care Work in Zimbabwe. Nairobi: United Nations Women.

Willows, David & Swinton, John (2004). Spiritual Dimensions of Pastoral Care: Practical Theology in Multidisciplinary Context. Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.

Rev. Dr. Noleen Chinyerere
Methodist Church in Zimbabwe, PhD in Practical Theology at the University of Pretoria, South Africa,
Vice Principal and lecturer at the United Theological College
3, Valley View Lane
Hatfield
Harare, Zimbabwe
noleenchinyerere(at)gmail(dot)com

Anna Hack

Das bleibende Erbe des Christentums
Spuren christlichen Antijudaismus‘ in postkolonialen Theorien

Abstract

Der Beitrag untersucht postkoloniale Theorien und Theologien aus einer antisemitismuskritischen Perspektive. Postkoloniale Ansätze bieten wichtige Werkzeuge zur Analyse (post-)kolonialer und rassistischer Machtverhältnisse, zeichnen jedoch eine tendenzielle Anfälligkeit nicht nur für Artikulationsformen des modernen Antisemitismus, sondern auch für christlich-antijüdische Motive. Unter dem Anspruch einer Politischen ‚Theologie nach Auschwitz‘ steht die christliche Theologie vor der Herausforderung, postkoloniale Anliegen aufzugreifen und zugleich eine Sensibilität für antisemitische Denkmuster zu entwickeln. Insbesondere die moderne Transformation christlich-antijüdischer Narrative gilt es dabei – gerade auch in der theologischen Rezeption postkolonialer Theorien – (selbst-)kritisch zu reflektieren.

This article examines postcolonial theories and theologies from a critical perspective on anti-Semitism. Postcolonial approaches offer important tools for analyzing (post-)colonial and racist power relations, but they also tend to be susceptible not only to forms of modern anti-Semitism, but also to Christian anti-Jewish motifs. In light of a political ‘theology after Auschwitz,’ Christian theology faces the challenge of engaging with postcolonial concerns while at the same time developing a sensitivity to anti-Semitic patterns of thought. In particular, the modern transformation of Christian anti-Jewish narratives must be reflected upon (self-)critically, also within the theological reception of postcolonial theories.

Ursprünglich aus dem angloamerikanischen, vorwiegend literaturwissenschaftlichen und kulturtheoretischen Kontext stammend, wo sich die sogenannten *Postcolonial Studies* ab den 1980er-Jahren im akademischen Betrieb etablierten, werden postkoloniale Theorien heute in nahezu allen geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächern rezipiert, darunter auch in der christlichen Theologie. Sie treten mit dem Anspruch an, auf „historisch gewachsene […] und in der Gegenwart weiter wirksame […] Machtverhältnisse […]“ (Gukelberger & Meyer 2023, 217) zu reflektieren, wobei ein zentraler Fokus auf den Zusammenhängen von (post-)kolonialer Macht und Wissensproduktion liegt. Explizite wie implizite Machtstrukturen, insbesondere eurozentrische Dominanzverhältnisse, sollen durch die Analyse (post-)kolonial-rassistischer Kontinuitäten in Denkformen, Diskursen und Institutionen aufgedeckt werden. Das Präfix *post* verweist dabei nicht auf eine lineare Abgeschlossenheit, sondern auf eine zeitliche wie räumliche Kontinuität kolonialer Strukturen (vgl. Gukelberger & Meyer 2021, 217). Für die europäische christliche Theologie entfalten postkoloniale Ansätze ein produktiv-provozierendes Potenzial zur Kritik (post-)kolonialer, rassistischer Macht- und Herrschaftsstrukturen – nicht zuletzt angesichts der eigenen kirchlichen wie theologischen Verstrickungsgeschichte in ebenjene. Sie stellen ein notwendiges Instrumentarium für die

DOI: 10.17879/zpth-2025-9322

kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen kolonialen Erbe, den bleibenden Verstrickungen in post- und neo-koloniale (Ausbeutungs-)Verhältnisse sowie den Kontinuitäten eurozentrisch-rassistischer Denkmuster in theologischen Diskursen und Praxen bereit.

In Würdigung postkolonialer Anliegen gilt es jedoch auch einen kritischen Blick auf ihre Leerstellen und Grenzen zu werfen. Aus Sicht einer ideologiekritischen Politischen Theologie, wie ich sie hier vertrete, sollten gerade auch diskriminierungskritische Theorien einer (selbst-)kritischen Reflexion unterzogen werden. Der eigene emanzipatorische Anspruch verpflichtet dazu, insbesondere dort hinzusehen, wo gerade in progressiv antretenden Theorien und Praxen – häufig unbewusst – Anfälligkeiten für bestimmte Formen regressiver Ideologien zum Tragen kommen oder in diese umschlagen können.

Eine wiederkehrende Kritik gegenüber postkolonialen Theorien betrifft die Reproduktion antisemitischer Narrative. Im deutschsprachigen Raum wurde diese unter anderem Anfang 2020 im Kontext der Ausladung des Politikwissenschaftlers und Kulturtheoretikers Achille Mbembe von der Ruhrtriennale oder auch der Ausstellung des Kuratorenkollektivs Ruangrupa auf der *documenta fifteen* 2022 formuliert. Im Zuge der anhaltenden anti-israelischen Proteste, die sich seit dem Terrorangriff der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 und dem darauffolgenden Krieg in Gaza unter anderem an US-amerikanischen und europäischen Universitäten formieren, werden diese Vorwürfe erneut laut. Zu beobachten ist, dass sich viele der Aktivist*innen postkolonialer Versatzstücke und Rhetoriken bedienen. Der Staat Israel wird dabei immer wieder zum Sinnbild des westlichen Imperialismus stilisiert, Jüdinnen*Juden zu kolonialen Unterdrückern erklärt, die antisemitischen Massaker des 7. Oktober mitunter gar als antikolonialer Befreiungsakt glorifiziert.

Warum aber geraten gerade postkoloniale Ansätze, die doch mit dem Anspruch der Überwindung bestehender Machtverhältnisse und Diskriminierungsmuster antreten, immer wieder in die Kritik, Antisemitismus zu reproduzieren? Weisen die theoretischen Grundlagen der *Postcolonial Studies* tatsächlich eine Leerstelle oder gar eine strukturelle Anfälligkeit für Antisemitismus auf oder dienen die Vorwürfe primär ihrer Diskreditierung? Der folgende Beitrag, der zentrale Ergebnisse einer Masterarbeit präsentiert, geht diesen Fragen analytisch sowie theologisch nach. Ziel ist es dabei nicht, postkoloniale Theorien als *per se* oder genuin antisemitisch zu markieren oder unter Generalverdacht zu stellen, sondern sie auf ihre spezifischen Leerstellen und potenziellen Fallstricke hinsichtlich der Reproduktion von Antisemitismus und Antijudaismus hin zu befragen. Insbesondere soll untersucht werden, inwiefern hier mitunter auch christlich tradierte antijüdische Motive wirksam werden, die über die theologische Rezeption postkolonialer Theorien gleichsam wieder an ihren ‚Ursprung' zurückkehren. In diesem Sinn soll gerade auch der selbstkritische Blick auf das ‚eigene Erbe' geschärft werden – nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass das Christentum den ideologischen Nährboden für modernen Antisemitismus bereitstellt. Zu bedenken ist dabei stets, dass

antisemitische Denkfiguren, Bilder und Motive, gerade weil sie in Form kultureller Codes in unser kollektives kommunikatives wie kulturelles Gedächtnis übergegangen sind (vgl. Töllner 2022, 148), – ebenso wie rassistische Narrative – durchaus unbewusst und ohne böswillige Intention reproduziert und tradiert werden können.

Fallstrick 1: Subsumtion von Antisemitismus unter Rassismus

Ein erster Fallstrick zeigt sich in der begrifflichen Bestimmung von Antisemitismus innerhalb postkolonialer wie auch vieler intersektionaler Ansätze. Antisemitismus wird hier zumeist nicht als eigenständige Ideologie, sondern als eine Ausprägungsform von Rassismus gefasst, etwa in der Subsumtion unter die Kategorie *race* bzw. Logiken des *Othering*[1] (vgl. Mbembe 2020a, 82). In dieser Logik wird Antisemitismus dann als „racism against Jews" (Bakan 2014, 258) definiert. Wesentliche Differenzen, die neben der strukturellen Ähnlichkeit zwischen Rassismus und Antisemitismus bestehen, geraten dadurch jedoch tendenziell aus dem Blick. Beide Ideologien konstruieren zunächst unter Bezugnahme auf ein „vermeintlich Naturhaftes" homogene Selbst- und Fremdgruppen, die mit der Vorstellung einer unterschiedlichen Wertigkeit von Menschen einhergehen (Coffey & Laumann 2021, 77).[2] Während Rassismus jedoch auf der hierarchischen Abwertung einer vermeintlich unterlegenen, als minderwertig und ‚primitiv' konstruierten ‚Rasse' basiert, werden Jüdinnen*Juden im antisemitischen Weltbild primär als (über-)mächtig und bedrohlich imaginiert. Rassifizierten Menschen wird eine Nähe zu Natur sowie ein Mangel an Zivilisation und Modernität zugeschrieben, Jüdinnen*Juden geradewegs in gegensätzlicher Logik mit Zivilisation, Moderne und Kosmopolitismus assoziiert (vgl. Stögner 2022, 95). In seiner modernen Form fungiert Antisemitismus als ideologisches, komplexitätsreduzierendes „Welterklärungsmuster" (Rensmann 2021), welches die gesellschaftlichen Widersprüche und ambivalenten Anforderungen der Moderne an das Individuum abzuwehren und auf ein Äußeres zu projizieren sucht. Für das Übel der Welt werden ‚die da oben', im Verborgenen wirkende Strippenzieher, eine ‚nebulöse Elite' oder konspirative Weltmächte verantwortlich gemacht. Diese strukturelle Form des modernen Antisemitismus schließt als „cultural code" (Volkov 2023, 61) an antisemitische Argumentationsmuster an, ohne Jüdinnen*Juden konkret benennen zu müssen: „Alle wissen, dass ‚die Juden' gemeint sind, doch niemand spricht

1 Othering bezeichnet die Konstruktion der ‚Anderen' in Abgrenzung von einer ‚Wir-Gruppe'.

2 Aufgrund der nur knapp skizzierten ideologischen Überschneidungen ist hier kurz zu benennen, dass sich durchaus auch rassistische Elemente im Antisemitismus wiederfinden. Insbesondere im NS-Antisemitismus wirken nationalsozialistische Rassenideologie und eliminatorischer Antisemitismus eng zusammen. Antisemitismus tritt zudem in vielen Fällen auch in enger intersektionaler Verwobenheit mit Sexismus, Queerfeindlichkeit oder Nationalismus auf – Karin Stögner (2022, 100) bezeichnet ihn daher auch als „intersektionale Ideologie par excellence". Gerade um das Zusammenwirken verschiedener Ideologien zu begreifen, müssen jedoch ihre je spezifischen Konstitutions- und Funktionsweisen beleuchtet werden.

es aus“ (Busch, Gehrlein & Uhlig 2016, 3). Frühchristliche, mittelalterliche oder völkisch-antisemitische Dämonisierungen aufgreifend wird ‚der Jude‘ bzw. das als ‚jüdisch‘ Konnotierte zum bedrohlichen ‚Ursprung alles Bösen‘ imaginiert, das es letztlich zum Wohle der Welt zu beseitigen gelte – dem Antisemitismus ist daher immer auch ein eliminatorischer Fluchtpunkt inhärent (vgl. Kanitz & Schlagheck 2021).

Aufgrund der unterschiedlichen ideologischen Funktionsweisen von Antisemitismus und Rassismus können postkoloniale Instrumentarien keine von der Kritik rassistisch (post-)kolonialer Gesellschaften und Denkformen unmittelbar übertragbaren Mittel für die Analyse von Antisemitismus bieten. Dies wird unter anderem dort sichtbar, wo Jüdinnen*Juden entlang der *color line* ‚Schwarz-weiß‘ als (privilegierte) Weiße und somit als Herrschende identifiziert werden – etwa in der Behauptung, die europäischen Jüdinnen*Juden seien nach Ende des Zweiten Weltkriegs ‚weiß qua Erlaubnis‘ (Bakan 2014, 252) geworden und durch die Gründung eines eigenen Staates mit dem „white European against the colored Oriental“ (Said 1992, 28) fusioniert. Aus dem Blick gerät dabei, dass Antisemitismus „nicht entlang der Scheidelinie Hautfarbe und nicht entlang der Binarität privilegiert/nicht-privilegiert [verläuft]“ (Stögner 2022, 95), sondern Jüdinnen*Juden vielmehr als eine „Figur des Dritten“ (Holz 2000, 421) konstruiert.[3] Werden Jüdinnen*Juden jedoch in binäre Schemata einzuordnen versucht und dabei als ‚ursprünglich aus Europa kommende (koloniale) Weiße‘ und „privileged Jews“ (vgl. Said 1992, 69) der privilegierten Mehrheitsgesellschaft zugeordnet, ignoriert dies nicht nur die Betroffenheit von Antisemitismus sowie in vielen Fällen zusätzlich auch von Rassismus,[4] sondern bedient auch die antisemitische Trope der ‚übermächtigen‘, privilegierten Juden. Insofern kann der ‚Whiteness-Frame‘, welcher zur Aufdeckung rassistischer Machtstrukturen mitunter als hilfreiches Instrument dienen kann, Antisemitismus analytisch nicht nur nicht fassen, sondern gar befördern, wenn er auf Jüdinnen*Juden angelegt wird (vgl. Stögner 2022, 95).

Fallstrick 2: Postkoloniale Theorien und der Staat Israel

An ihre Grenzen geraten postkoloniale Ansätze insbesondere dort, wo ihre Analyseinstrumente schematisch auf den Zionismus, den Staat Israel sowie die gesamten politisch und historisch komplexen Verhältnisse im Nahen Osten angewendet werden. Israel stellt in postkolonialen Frameworks häufig das Sinnbild westlicher, globalisierter Moderne dar; die paradigmatische Verkörperung gegenwärtiger (post-)kolonialer Machtverhältnisse. So beschreibt etwa Mbembe (2011, 77) Palästina als heraus-

3 So werden Jüdinnen*Juden nicht wie im Rassismus als „fremd“, sondern als „anders“, etwa als die (nationale) Gemeinschaft von innen heraus zersetzende Größe, imaginiert (vgl. Holz 2000, 270).

4 Beispielsweise wenn Schwarze oder von antislawischem Rassismus betroffene Jüdinnen*Juden (zu denen ein großer Teil der in Deutschland lebenden Jüdinnen*Juden zählt) unter der privilegierten (weißen) Mehrheitsgesellschaft gefasst werden.

ragendes Beispiel für „spät-moderne koloniale Besetzung“ und als Ausdruck nekropolitischer Herrschaft[5] in ihrer „vollendetste[n] Form“. Hier verwandle Israel die entsprechenden Territorien in Lager und „Todeswelten“, indem die Palästinenser*innen „in den Status *lebendiger Toter*“ (Mbembe 2011, 89; Hervorhebung: im Original) versetzt würden – der „biggest moral scandal of our times“, der die „global isolation“ des israelischen Staates beschwöre (Mbembe 2015, viii.) Der von Mbembe (2020a, 83) für gegenwärtige globale Gesellschaftsverhältnisse diagnostizierte „Wunsch nach einem Feind, […] nach Apartheid (Trennung und Einschließung) und Ausrottungsphantasien“ manifestiert sich für ihn im Besonderen im Staat Israel – „far more lethal“ als der südafrikanische Apartheidstaat (Mbembe 2015, viii). Diese Deutung wirft aus antisemitismuskritischer Perspektive erhebliche Fragen auf. Auffällig ist zunächst die starke Fokussierung auf den Staat Israel, der wiederholt als äußerster Inbegriff tödlicher und unmoralischer Gewaltverhältnisse herangezogen wird. Die Konstruktion einer Unvergleichbarkeit geht zudem einher mit der Ausblendung zentraler (geo-)politischer Zusammenhänge im Nahen Osten. Israel wird so nicht nur als das Böse schlechthin dämonisiert, sondern es werden auch im Vergleich zu anderen Staaten doppelte Standards angelegt.[6]

Auch bei Edward Said (1992, 4) zeigt sich eine eigentümliche Fixierung auf „die Palästina-Frage“, die er als „center“ seiner eigenen Theorie, des zeitgenössischen Orientalismus, bezeichnet. So führe der moderne Zionismus den westlichen Orientalismus fort, insofern die Zionist*innen bewusst auf die orientalistische Abwertung der Araber*innen zurückgegriffen hätten, um die europäischen Großmächte für das eigene Vorhaben zu gewinnen und ihre Herrschaftsansprüche gegenüber den Araber*innen zu legitimieren (vgl. Said 1992, 69). Der Zionismus sei daher ein koloniales Projekt des westlichen Imperialismus, Israel ein „quasi-European state“, dessen Aufgabe es sei, die „non-European indigenous peoples“ so lange wie möglich für den Westen in Schach zu halten (Said 2004, 41). Reproduziert wird dabei unter Absehung zentraler historischer Aspekte der Staatsgründung Israels einerseits das Bild der weißen, übermächtigen Juden in Gestalt der Zionist*innen sowie andererseits eine antisemitisch-verschwörungs-

5 Mit dem Begriff „Nekropolitik“ bezeichnet Mbembe eine Form der „Todespolitik“ als besondere Form der Machtausübung, die eine Zuspitzung der Foucault’schen „Biopolitik“ darstellt.

6 So könnte an dieser Stelle gefragt werden, weshalb Mbembe ausgerechnet Israel und nicht etwa das iranische Regime oder Russland als äußerstes Sinnbild nekropolitischer Machtverhältnisse heranzieht und den israelischen Rassismus für ‚tödlicher‘ als das südafrikanische Apartheidregime hält. Die sogenannte 3D-Regel (Dämonisierung, Delegitimierung, doppelte Standards) dient als Hilfsinstrument zur Erfassung israelbezogenen Antisemitismus, der somit auch von einer faktisch fundierten Kritik an der Politik, Regierung oder dem militärischen Vorgehen Israels klar unterschieden werden kann. Der Staat Israel oder Israelis werden dabei zur Projektionsfläche für klassisch antisemitische Ressentiments, zumeist auch hier in codierter Form, d. h. ohne dass diese offen als Juden diskriminiert werden. Der israelbezogene Antisemitismus ist in fast allen verbalen oder gewalttätigen Formen heutiger Judenfeindschaft präsent und stellt somit gegenwärtig eine der wirkmächtigsten Formen des modernen Antisemitismus dar (vgl. Rensmann 2021).

ideologische Dämonisierung, die dem Staat Israel eine (geheime) kolonial-rassistische Agenda im Auftrag des Westens zuschreibt. Darüber hinaus wird hier ein zentrales Motiv des sekundären Antisemitismus[7] bedient, nach dem Jüdinnen*Juden als ‚einstige Opfer' – bei Said (1992, 69): „[o]nce victims themselves" –, durch Instrumentalisierung dieses Status' Macht erlangt hätten und nun als „Täter von heute" (Holz 2005, 59) erscheinen. Komplexe Zusammenhänge in Bezug auf die historischen Hintergründe der israelischen Staatsgründung – insbesondere die Erfahrung der Shoah als deren zentrales Motiv –, die Bedeutung Israels als Zufluchtsort für Jüdinnen*Juden angesichts globaler antisemitischer (Vernichtungs-)Bedrohungen und des Zionismus als Befürwortung dieses Staates als Schutzraum, die (Verfolgungs-)Erfahrungen nicht-weißer Jüdinnen*Juden sowie die akute Bedrohungslage durch angrenzende Staaten, allen voran das antisemitische iranische Regime und seine Proxies, werden dabei zugunsten einer simplifizierenden Erzählung ausgeblendet.

Die Darstellung Israels als ‚künstliches Gebilde' inmitten einer autochthonen Bevölkerung von „native inhabitants" (Said 1992, 57) und Inbegriff des modernen westlichen Imperialismus ignoriert nicht nur die historischen Verbindungslinien von Jüdinnen*Juden zum geografischen Gebiet des heutigen Israel, sondern knüpft ebenfalls an klassisch-antisemitische Narrative an, nach welchen Jüdinnen*Juden die globalisierte Moderne, das „Wurzellose, Kosmopolitische, Universelle und […] Individualismus" verkörpern und damit gegen eine „Ursprünglichkeit, […] das Autochthone und den Kollektivismus" gesetzt werden (Mendel & Uhlig 2021, 192). In der homogenisierenden Gegenüberstellung eines gewaltvollen, unterdrückerischen Westens gegen einen guten, unterdrückten Orient bzw. Globalen Süden in Verbindung mit der Entgegensetzung von Moderne, Aufklärung, Rationalität und Individuum vs. Natur, Kollektivität, Autochthone, die von einigen postkolonialen Theoretiker*innen bedient wird, reproduzieren sich nicht nur essentialisierende Zuschreibungen, die es letztlich aus postkolonialer Perspektive zu dekonstruieren gilt, sondern wird zugleich auch ein Einfallstor für Antisemitismus als anti-modernes Ressentiment geschaffen. Jüdinnen*Juden werden im modernen Antisemitismus spezifisch moderne Charakteristika der Macht zugeordnet – „Abstraktheit, Unfaßbarkeit, Universalität, Mobilität" (Postone 1988, 247) –, das internationale Judentum als das, „was hinter dem ‚Asphaltdschungel' der wuchernden Metropolen, hinter der ‚vulgären, materialistischen, modernen Kultur" (Postone 1988, 235) steht, wahrgenommen. Insbesondere die simplifizierende Einteilung der Welt in ‚gut' und ‚böse' sowie der positive Bezug auf als ‚natürlich' vorgestellte Gemeinschaften

7 Als „sekundärer Antisemitismus" wird die häufig über „kommunikative Umwege" tradierte Form des Antisemitismus „nach Auschwitz" bezeichnet, der in den ersten Nachkriegsjahrzenten zunächst in Deutschland und Österreich der Schuldentlastung dient. Im Zuge von Täter-Opfer-Umkehr wird Jüdinnen*Juden die Rolle der Täter zugeschrieben, die etwa eine (nationale) Erinnerungskultur stören oder aus der Erinnerung an die Shoah profitieren würden (vgl. Salzborn 2011).

gegen die ‚künstliche' (westliche) Moderne weisen somit eine strukturelle Anfälligkeit für antisemitische Narrative auf.[8]

Fallstrick 3: Manichäische Weltbilder und moralische Aufladungen

In antisemitischen Weltbildern werden ‚die Juden' bzw. all jenes, was als ‚jüdisch' imaginiert wird, als negativ konstruierte Gruppe, die „das böse Prinzip vertr[itt] und einen existenziellen Kampf gegen das gute Prinzip und dessen Anhänger führt" (Schwarz-Friesel & Braune 2007, 8), der homogenen, als ‚gut' charakterisierten ‚Wir-Gruppe' gegenübergestellt. Diese Dichotomien spiegeln das Bedürfnis wider, komplexe gesellschaftliche Verhältnisse in einfache ‚Gut-Böse-Schemata' aufzulösen, und zeugen von einer tief verankerten Sehnsucht nach moralischer Eindeutigkeit und ‚Reinheit'. Diese manichäische Welteinteilung zeigt sich auch in politischen Diskursen, etwa wenn ‚autochthone' und unterdrückte Völker unmittelbar als ‚die Guten' erscheinen und in schematisierender Weise einer übermächtigen imperialistischen Macht – der Westen, die USA, Israel – gegenübergestellt werden, und sich daraus eine vorgebliche Pflicht zur moralischen Identifizierung und Solidarisierung mit der ‚guten' Seite der Unterdrückten ableitet (vgl. Said 1986, 297). Nicht nur werden hier komplexe gesellschaftspolitische Verhältnisse stark vereinfacht, sondern zugleich auch gruppenbezogene Homogenisierungen und Essentialisierungen vorgenommen, die durchaus mit dem Verweis auf den Anspruch postkolonialer Theorie selber, „klare Dichotomisierungen [zu] problematisier[en]" (Kerner 2017, 145), hinterfragt werden sollten.

Wird in einer solchen Logik das ‚unterdrückte Palästina' im Sinne eines David-gegen-Goliath-Narrativs – ein „von Anfang an ungleicher Zweikampf" (Said 1981, 23) – dem übermächtigen Staat Israel gegenübergestellt, dann scheint der Kampf gegen diesen auch mit allen Mitteln, sei es durch nationalistische Befreiungsbewegungen oder islamistische Terrororganisationen, legitim – oder wird sogar zur moralischen Pflicht. Die gewaltvolle, antisemitisch motivierte Bekämpfung Israels erscheint dann als „act of resistance" (Said 1992, 8), terroristische Angriffe auf israelische Jüdinnen*Juden gelten als legitime „Vergeltungsaktionen der Palästinenser gegenüber den Zionisten" (Said 1981, 10), die Anschläge palästinensischer Selbstmordattentäterinnen als antikoloniale „[s]uicidal resistance" (Spivak 2004). Diese verzerrende Deutungsfigur findet mitunter auch Eingang in christlich-theologische Positionen. So etwa, wenn die „Intifada der

8 Damit soll keineswegs ausgesagt werden, dass aus der westlichen Moderne hervorgehende Herrschafts- und Machtverhältnisse nicht zu kritisieren seien. Anstelle einer pauschalen Zurückweisung all dessen, was mit Moderne und Aufklärung verbunden ist, bedarf es einer kritischen Auseinandersetzung, die diese – insbesondere aus rassismus- und antisemitismuskritischer Perspektive – an ihren eigenen Ansprüchen misst. Im Sinne einer Dialektik der Aufklärung gilt es, die inneren Widersprüche und das Scheitern ihrer Verheißungen – etwa der universalen Verwirklichung von Menschenrechten, Gleichheit und Freiheit – offenzulegen.

Gegenwart“, d. h. die Terrorwellen gegen Israelis, in eine „durchgehende Linie“ mit den jüdischen Aufständen 66–70 und 132–135 n. Chr. gestellt werden – mit der Begründung, dass sich hier „marginalisierte Gruppen gegen das Unrecht der Zentralmacht erheben“ (Röwekamp 2021, 151) würden. Auch hier werden jedoch wesentliche Aspekte des (geo-)politischen Gesamtkontexts ausgeblendet; allen voran der antisemitische Vernichtungswille, von dem der fundamentalistisch-islamistische Terror gegen Israel maßgeblich geleitet ist. Die Vorstellung, sich gegen eine übermächtige Bedrohung zur Wehr zu setzen und somit letztlich ‚aus Notwehr‘ zu handeln aber ist dem Antisemitismus von Beginn an inhärent – und dient immer wieder als ideologisches Rechtfertigungsmuster für Gewalt gegen Jüdinnen*Juden.

Christlich-antijüdische Elemente in postkolonialen Positionen

Aus christlich-theologischer Perspektive relevant wird nun insbesondere die Verschränkung der oben knapp skizzierten Anfälligkeiten für modernen Antisemitismus mit Motiven des christlichen Antijudaismus. In einigen Texten postkolonialer Theoretiker*innen lassen sich explizite Anschlüsse an christlich-antijüdische Narrative aufzeigen. Hier wird deutlich, dass Denkformen des modernen Antisemitismus nicht im luftleeren Raum entstehen, sondern oftmals auf tradierte religiöse Deutungsmuster zurückgreifen. Modern-säkularer Antisemitismus und christlicher Antijudaismus sind bereits historisch eng verzahnt: Der christliche Antijudaismus bildet dabei das ideologische Grundgerüst, wirkt bis heute im kulturellen Gedächtnis moderner Gesellschaften fort und verbindet sich mit Artikulationsformen des gegenwärtigen Antisemitismus (vgl. Töllner 2022).

a) Jüdische ‚Ausschlusslogik‘ und ‚Rachsucht‘

Über die Jahrtausende tradiert hat sich eine der ältesten antijüdischen Erzählungen, nach welcher der jüdische Monotheismus Ursache für Intoleranz und Hass sei und schon immer auf einer exklusiven Ausschlusslogik und Feindschaft gegen Andere beruht habe (vgl. Maccoby 2020, 25). Aufgrund der christlichen Abgrenzungsgeschichte vom Judentum entsteht bereits sehr früh der Vorwurf, ‚die Juden‘ verträten aufgrund der eigenen Erwählungserzählung einen partikularen Exklusivitätsanspruch. Wenngleich das Judentum die mit dem Bundesschluss verbundene Verheißung JHWHs von Beginn an nicht als exklusives, sondern als der gesamten Menschheit zugedachtes Angebot deutet, wird Jüdinnen*Juden die Vorstellung einer vermeintlichen Exklusivität und eines exkludierenden Partikularismus historisch immer wieder zum Vorwurf gemacht (vgl. Kahane 2020, 45). Bereits in der Antike wird ihnen aufgrund dieser religiösen Erzählung unterstellt, sie seien „nicht assimilierbar“, zeigten „Reserviertheit und Anpassungsunwilligkeit“ sowie Feindseligkeit „gegenüber dem Rest des Menschengeschlechts“ (Maccoby 2020, 25).

Spuren dieses Narrativs zeichnen sich mitunter auch in postkolonialen Texten ab. So schreibt etwa Mbembe in seinem Werk „Postkolonie“, der jüdische Monotheismus beruhe auf einer ausschließenden „Stammesvorstellung […], die auf Abschottung und Rückbezug auf sich selbst basiert“ (Mbembe 2020b, 239): „[I]ndem es sich die göttliche Erwählung anmaßt“, erhalte das Volk Israel die Aufgabe, „den Götzendienst zu bekämpfen, besonders in Bezug auf andere Völker, die zu Heiden erklärt werden“ (Mbembe 2020b, 222). Der jüdische Monotheismus könne daher nur durch eine Bekämpfung der Anderen, der Nicht-Juden – die Praktizierung einer „Ausschließlichkeit und Ausschlusslogik“ (Mbembe 2020b, 229) – behauptet werden. Die „kulturellen Tabus und partikularistischen Traditionen, die es abgrenzten“, seien nicht geeignet gewesen, „dem Judentum eine universalistische Richtung zu geben“; der jüdische Monotheismus daher ein „narzisstische[r]“ und partikularistisch „geschlossener“ (Mbembe 2020b, 229). Seiner Deutung des jüdischen Monotheismus stellt Mbembe den christlichen gegenüber: Das Christentum, welches Mbembe (2016, 44) unter Rückgriff auf befreiungstheologische Positionen als „Befreiungserzählung“ bemüht, überwinde die spezifisch jüdische Ausschlusslogik, indem es nicht auf eine Bekämpfung der heidnischen Völker, sondern auf Konversion und die „zumindest theoretische“ Aufhebung des „Unterschied[s] zwischen Juden und Nichtjuden“ zielte „und die Gemeinschaft der Menschheit behauptete“ (Mbembe 2020b, 229). Seine christlich-antijüdisch imprägnierte Interpretation des jüdischen Monotheismus überträgt Mbembe nun auf den modernen Staat Israel. In der „Gewalt und Souveränität“ des heutigen „koloniale[n] Staat“ Israel seien die Charakteristika des jüdischen Monotheismus verkörpert, denn dieser beziehe „seinen grundlegenden Anspruch auf Souveränität und Legitimität aus der Autorität seines eigenen besonderen Narrativs von Geschichte und Identität“: „Völkerschaft selbst wird in der Anbetung einer Gottheit geschmiedet und nationale Identität wird als Identität gegen den Anderen, gegen andere Gottheiten imaginiert“ (Mbembe 2011, 77).

Der jüdische Monotheismus habe darüber hinaus, so Mbembe (2020b, 222), durch seine Ausschließlichkeit und die Unterdrückung aller anderen Kulte einen „eifersüchtigen, besitzergreifenden, jähzornigen, ungestümen und bedingungslosen Wesensanteil“ im Gottesbild hervorgebracht. Auch dies spiegele sich im heutigen Staat Israel wider: Anders als Südafrika[9] habe Israel die Erfahrung, Opfer zu sein, nicht in einer versöhnlichen Geste angenommen, sondern fordere stattdessen weitere (unschuldige) Opfer, die zur Besänftigung ihres ‚Opfergottes‘ notwendig seien. Die eigene Verfolgungsgeschichte führe zu dem Wunsch „to sheed blood, any blood; unfortunately, all too frequently, never that of the tortures but almost always someone else’s, no matter whose. Because, in order to be able to function, the fetish requires endless sacrifices and thus fresh victims killed to appease the sacrificer-god“ (Mbembe 2008). Diese rachsüchtige Opferung Unschuldiger entspreche dem alttestamentlichen

9 Mbembe bezieht sich hier auf die südafrikanische Aufarbeitungs- und Versöhnungsarbeit im Kontext der Apartheid.

Talionsprinzip: „it takes the form of the spirit of vengeance – an eye for an eye and a tooth for a tooth." (Mbembe 2008). Mbembes Darstellung folgt nicht nur einer antijüdischen Auslegung des Talionsprinzips,[10] sondern reaktiviert zugleich auch die mittelalterliche Ritualmordlegende, die Jüdinnen*Juden die Tötung unschuldiger christlicher Kinder als ritualisierte Wiederholung des Gottesmordes zuschreibt. Sie kulminiert in der These eines „geheiligten Terrors", den Mbembe als Folge einer ‚rachsüchtigen Verarbeitung der Shoah' deutet. Hinter der kolonialen Gewalt in Palästina, „zutiefst gezeichnet vom geheiligten Terror der Wahrheit und der Ausschließlichkeit", stehe die „Unmöglichkeit, für sich selbst ein ‚ursprüngliches Verbrechen', einen unaussprechlichen Tod zu repräsentieren: den Terror des Holocaust" (Mbembe 2011, 77). Diese Darstellung folgt der ‚klassischen' Täter-Opfer-Umkehr des modernen Antisemitismus, nach der die einstigen Opfer nun zu rachsüchtigen Tätern werden. In Mbembes (vgl. 2016, 44) Argumentation wird dies weitergeführt durch die Gegenüberstellung von ‚jüdischer Rachsucht' und dem versöhnlichen, liebenden Gottesbild des Christentums – symbolisiert in der christlichen Annahme des Leidens –, das ihm als Kontrastfolie und Vorbild dient: Das Kreuzesereignis enthülle „ein bestimmtes Verständnis Gottes und seines Verhältnisses zur leidenden Menschheit – ein Verhältnis, das von Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit und bedingungsloser Anerkennung geprägt ist" (Mbembe 2021, 319). Die Beanspruchung des Christentums als ‚Religion der Liebe und Selbstlosigkeit' in impliziter wie expliziter Abgrenzung zum ‚rachsüchtigen und gewaltvollen' Judentum und insofern als Negativ zum eigenen Selbstbild folgt jedoch einer jahrhundertealten antijüdischen Tradition (vgl. Staffa 2019, 371). Diesem bis heute tradierten, häufig subtil und unbewusst wirkenden Narrativ gilt es somit aus christlich-theologischer Perspektive wachsam zu begegnen und eindeutig zu widersprechen.

b) Jüdischer Partikularismus vs. christlich-universalistisches Heilsversprechen

Wiederholt kontrastiert Mbembe das von ihm als archaisch und partikularistisch charakterisierte Judentum mit dem Christentum, das in geradezu gegensätzlicher Weise für eine „Poetik des Universalen" (Mbembe 2020b, 229) stehe, die Mbembe auch für sich selbst beansprucht: Das Christentum entwerfe in seiner visionär-befreienden Version die Aussicht auf eine „universal democracy of humanity" (Mbembe 2019, 42), das „umfassendere[…] Projekt[…] einer kommenden Welt, […] die befreit ist von der Last der Rasse und des Ressentiments und des Wunschs nach Rache" (Mbembe 2020c, 322) – eine „wirklich universelle[…] menschliche[…] Gemeinschaft, von deren Tisch niemand ausgeschlossen wird" (Mbembe 2020d). Diese antijüdische Kontrastierung findet sich nicht nur bei Mbembe, sondern wird auch in theologischen Rezeptionen postkolonialer Theorien teilweise übernommen – auch hier in Verbindung mit Aussagen über den

10 D. h. der Deutung als Auslebung von Rachegelüsten, gleichwohl es sich im historischen Kontext um die Zurückweisung rachsüchtiger Willkür und blinder Vergeltung im Sinne einer Angemessenheit der Strafe handelt (vgl. Grünwaldt 2011).

modernen Staat Israel. So heißt es etwa bei Fernando Segovia (2013, 83f), dass der Partikularismus des Judentums leicht „zur Vernachlässigung anderer führen" könne und in Verbindung mit Macht „zu Stammeskrieg oder Faschismus" tendiere. Gleichsam habe sich auch die „zionistische Lösung" als „verheerend für Israels Andere, die Palästinenser, erwiesen" (Segovia 2013, 86). In Anbetracht eines Judentums, „das politische Macht erlangt" habe, müsse daher für das Konzept der „idealisierten Diaspora"[11] plädiert werden, welches auch die „universalistische Vision des paulinischen Christentums" (Segovia 2013, 85) einbeziehe und eine Möglichkeit des „Verzicht[s] auf Herrschaft über andere durch dauerhaften Machtverzicht" (Segovia 2013, 83) biete. Segovia greift damit ebenfalls auf die ‚klassische' Gegenüberstellung von partikularistischem Judentum und universalistischem Christentum zurück – mit problematischen Implikationen: Durchaus könne das Judentum auch in die christliche Version einer universellen Ethik eingebunden werden; wenn es denn seinen partikularen und mit Macht verbundenen Anspruch nationaler Selbstbestimmung aufgebe. Eine solche Forderung aus einer christlich-theologischen Perspektive heraus zu formulieren, stärkt in besonderem Maße antijüdische Narrative. Nicht nur wird hier im Bild des ‚idealen Juden' als rastloser Exilant der antisemitische Topos des wurzellosen Wanderers bedient, sondern erinnert darüber hinaus die implizite Forderung an Jüdinnen*Juden, die ‚schlechten' Anteile ihrer Identität aufzugeben, an den historischen Konversionszwang: Erst die Abkehr vom jüdischen Partikularismus – hier von nationaler Selbstbestimmung –, ermögliche den Zugang zur universellen Ethik des Christentums.[12] Während für die christlich-postkoloniale Beurteilung von Israels Handeln eine „prinzipielle Orientierung an Gerechtigkeit, Wahrheit und Barmherzigkeit" (Fuchs 2023, 41f.)[13] beansprucht wird, erscheint das Judentum als partikular und archaisch, weil es an veralteten Vorstellungen wie Nation und Land festhalte, die im fundamentalen Widerspruch zur (christlichen) Version einer universellen Gemeinschaft ohne Grenzen und Nationen stünden. Damit wird die christlich-theologisch wie auch von den Philosophen der Aufklärung tradierte Abwertung des ‚archaischen', ‚partikularistischen' Judentums im Kontrast zum Christentum als ‚humane', ‚aufgeklärte Vernunftreligion' (vgl. Töllner 2022) perpetuiert. Die Dämonisierung Israels als Verhinderer eines universellen Weltfriedens führt die seit Beginn des Christentums wirkmächtige Projektion der bleibenden Unerlöstheit der Welt auf das

11 Segovia folgt hier einer in poststrukturalistischen und postkolonialen Positionen verbreiteten Logik des „Jew-Splitting", die Jüdinnen*Juden in zwei Lager aufteilt: Die ‚guten', ‚nicht-identitären', die für die Idee der Diaspora und des Exils stehen und auf der anderen Seite die ‚schlechten', ‚identitären' Jüdinnen*Juden, die in Form des Zionismus einen geschlossenen Partikularismus vertreten würden (vgl. Chaouat 2016, 106ff).

12 Zu fragen wäre hier auch, weshalb ausgerechnet an den einzigen jüdischen Nationalstaat die Forderung nach dessen Abschaffung herangetragen wird, und was die Preisgabe nationaler Selbstbestimmung und damit des einzigen selbstbestimmten Schutzraumes für Jüdinnen*Juden angesichts globaler Vernichtungsandrohungen in der Konsequenz real bedeuten würde.

13 Fuchs (2023, 42) verteidigt unter diesem Anspruch die anti-israelische Position Mbembes als „Kritik Israels".

Judentum, welches, so Grunberger & Dessuant (2000, 26), das christliche Heilsversprechen allein durch seine Existenz infragestellte und „sich weigerte, diesem ‚neuen Bund' anzugehören, der die Welt zu ‚erlösen' behauptete", in moderner Gestalt fort.

c) Universalisierung des Leidens: Multidirektionale Erinnerung und ihre Fallstricke

Postkoloniale Theoretiker*innen plädieren vielfach für eine multidirektionale, komparative Erinnerungskultur, die den Fokus auf historische und strukturelle Kontinuitäten zwischen Holocaust und Kolonialismus legt. Der Nationalsozialismus wird dabei in Anlehnung an Césaires (1955) Konzept des „choc en retour" als „Bumerangeffekt" (Mbembe 2020d) kolonialer Verbrechen verstanden, die „Logik des Konzentrationslagers" (Mbembe 2020a, 134) in ihrem Ursprung im Kolonialismus verortet. So sinnvoll eine Auseinandersetzung mit den historischen wie ideologischen Verbindungslinien zwischen Kolonialismus und Nationalsozialismus auch ist, birgt die Annahme eines unmittelbaren Kontinuums zugleich auch die Gefahr, historische Diskontinuitäten sowie grundlegende Differenzen zwischen kolonialen Herrschaftspraktiken und nationalsozialistischem Vernichtungsantisemitismus tendenziell zu nivellieren. Historische Verbrechen drohen so in einer „abstrakten Allgemeinheit" aufgelöst zu werden, die „de[n] räumliche[n] und zeitliche[n] Kontext, die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, aber auch Täter und Opfer […] unkenntlich" (Gerber 2021, 26f) werden lässt. Die Parallelisierung reduziere, so Messerschmidt (2008, 54), den Geschichtszusammenhang „auf eine Eindeutigkeit […], die dazu neigt, entweder die Bedeutung des Rassismus oder die des Antisemitismus zu relativieren".

Im eingeforderten Paradigmenwechsel hin zu einer „multidirektionalen Erinnerung" (Rothberg 2009) zeigt sich besonders deutlich, wie die geforderte Öffnung der Erinnerungskultur für marginalisierte Perspektiven in eine Relativierung jüdischer Erfahrung umzuschlagen droht. Statt die unzureichende Erinnerungs- und Aufklärungsarbeit kolonialer Verbrechen zu kritisieren, wird mitunter suggeriert, dass gerade die Erinnerung an die Shoah die Anerkennung anderer – etwa kolonialer – Gewalt- und Leidensgeschichten verdränge. Die Vorstellung einer historischen ‚Singularität' der Shoah wird aus postkolonial-komparativer Perspektive mehrheitlich als eurozentrisch sowie „moralisch hierarchisierend und exkludierend gegenüber anderen Ereignissen" (Klävers 2018, 109) problematisiert.[14] Mendel & Uhlig (2021, 190) sprechen hier von einer

14 Klävers (2018, 109ff.) arbeitet in seiner breit angelegten Untersuchung zu komparativ-postkolonialen Ansätzen in der Holocaustforschung heraus, dass die Vorstellung einer historischen Singularität des Holocaust dort mehrheitlich abgelehnt wird, da diese ein eurozentrisches Weltbild widerspiegelte, welches dazu führe, dass „alle historischen Fälle von Massengewalt im Gegensatz zum Nationalsozialismus und zum Holocaust als weniger relevant oder gar weniger ‚schlimm'" bewertet würden. Im Vorwurf des Eurozentrismus werden jedoch sowohl die globalen Verstrickungen nationalsozialistischer Herrschaft als auch die Auswirkungen des nationalsozialistischen Vernichtungsantisemitismus auf Generationen von Jüdinnen*Juden weltweit systematisch aus-

„Tendenz zur Universalisierung der Shoah“: Die Erinnerung an die Shoah solle, so auch Sznaider (2022, 194), universalisiert werden „zu einem Mahnmal an die allgegenwärtige Modernisierung der Barbarei und nicht zum institutionalisierten Hass gegen die Juden“. Problematisch wird dies insbesondere dort, wo die Benennung des sowohl antisemitischen als auch singulären Charakters der Shoah als Ausdruck eines ‚jüdischen Exzeptionalismus‘ diffamiert wird, der etwa, wie Said (vgl. 2001) unterstellt, zur Legitimation von Israels Politik andiene. Dadurch wird ein zentrales Motiv des sekundären Antisemitismus aufgerufen, nach dem Jüdinnen*Juden von der (Erinnerung an die) Shoah profitierten (vgl. Kanitz & Schlagheck 2021, 54).

Auch in der skizzierten Erinnerungsdebatte treten mitunter christlich-antijüdische Narrative hervor. Mbembe (2016, 214) etwa sieht in der jüdischen Erinnerungskultur den ‚jüdischen Exklusivitätsanspruch‘ verkörpert: Im Festhalten an eine, aus dem monotheistischen Glauben hervorgehende, „Urtrauer“ – der Erinnerung an die Shoah – erscheine jede andere Trauer bloß als „heidnische Angelegenheit“. Allen anderen Leiden jenseits dieser „Urtrauer“ solle „der Zugang zum Bereich des Sprechens und der Sprache verwehrt werden“. Im jüdischen Erinnerungsgebot, etwa an die Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten, offenbare sich, so Mbembe (2021, 178) mit Verweis auf Crummel (1969), eine „morbid[e] […] Ökonomie der Erinnerung“, die an „Dunklem und Traurigem“ festhalte und einen „Todeswunsch“ in sich trage. Hier deutet sich nicht nur das christlich-antijüdische Narrativ über die archaische Verstocktheit und Rückwärtsgewandheit des Judentums an, sondern zugleich auch die implizite Vorstellung einer jüdischen (Über-)Macht, die privilegierten Zugriff auf gesellschaftliche Erinnerungskultur besitze.

In theologischen Rezeptionen postkolonialer Theorien wird diese Linie teilweise fortgeschrieben. In seinem Band zu „Aspekte[n] einer postkolonialen Bibelhermeneutik“ postuliert Fuchs (2023, 176), dass die Singularität der Shoah „kolonial missbraucht“ werde, und zwar dahingehend, „bestimmtes Leiden nicht sehen zu wollen“. Er fordert stattdessen eine universalisierende Übertragung der singulären jüdischen Leiderfahrung auf „alle Formen der Leidzufügung und der Unterdrückung“ (Fuchs 2023, 39f.) sowie der Erwählungsgeschichte Israels zum „exemplarische[n] und stellvertretende[n] Konzentrat *aller* Geschichte“ (Fuchs 2023, 37; Hervorhebung: im Original). Das Verhältnis JHWHs zu den Juden sollte „nicht exklusivistischen, sondern generativen Charakter“ (Fuchs 2023, 38) haben. Gemeinsam ist diesen Positionen die Forderung nach einer Verfügbarmachung jüdischer Erfahrung für andere Leidensnarrative. Letztlich wird Jüdinnen*Juden somit jedoch der Anspruch auf eine singuläre Leidenserfahrung oder

geblendet. Darüber hinaus steht hinter der Ablehnung der Singularitätsthese zumeist eine verkürzte Auffassung. Im ursprünglichen Sinne bezieht sich diese auf das Verständnis der Shoah als „Zivilisationsbruch“ und nimmt an, dass ein Verbrechen solchen Ausmaßes bis dato einmalig in der Geschichte gewesen ist, sich jedoch prinzipiell auch in ähnlicher Weise wiederholen könne. Mit der Betonung der ‚Singularität‘ wird nicht jeglicher Vergleich, sondern lediglich die Gleichsetzung der Shoah mit anderen Verbrechen abgelehnt.

auch eine eigene religiöse (Erwählungs-)Erzählung zum Vorwurf gemacht. So erweist sich das postkoloniale Plädoyer für eine erinnerungspolitische Universalisierung häufig nicht als solidarische Öffnung, sondern als subtiler Angriff auf jüdische Differenz(-erfahrung).

Aus theologischer Perspektive lässt sich anmerken, dass der Versuch, jüdische Erfahrungen unter eine gemeinsame Erzählung zu bringen oder in einer universalen Leidensgeschichte aufgehen zu lassen in seiner Logik letztlich an die ‚klassische' christlich-antijüdische Substitutionstheologie erinnert (vgl. Gruber 2023). Zielte diese darauf, Israel als das von Gott erwählte Volk durch das Christentum bzw. die Kirche zu ersetzen, soll nun an die Stelle einer singulären Leidensgeschichte oder Erwählungserzählung die Erfahrung universaler Unterdrückung, an die Stelle nationaler Selbstbestimmung die (christliche) Vision einer Gemeinschaft ohne ethnische Trennungen und Feindschaften treten. Die für die Substitutionslehre charakteristische „vollkommene Expropriation von Juden und Judentum aus deren eigener Geschichte" (Kampling 2011, 311) scheint auch in Teilen postkolonialer (Um-)Deutungen von Antisemitismus, Israel oder der Erinnerung an die Shoah tendenziell auf.

Wie weiter? – Konsequenzen für die christliche Theologie

Wie gezeigt werden konnte, übt das Christentum weiterhin einen nachhaltigen Einfluss auf die Weitergabe antisemitischer Narrative aus, die mitunter auch in postkolonialen Diskursen zum Tragen kommen. Christlicher Theologie kommt somit eine besondere Verantwortung mit Blick auf die Analyse und Kritik antijüdischer Denkmuster, auch in postkolonialen Theorien und ihrer theologischen Aneignung zu. Aus einem ideologiekritischen politisch-theologischen Anspruch heraus wäre vor diesem Hintergrund eine aktualisierte Politische „Theologie nach Auschwitz" (Metz) zu entwerfen, die postkoloniale und rassismuskritische Anliegen aufgreift, zugleich jedoch wachsam gegenüber der Verharmlosung, Relativierung oder Reproduktion von Antisemitismus und Antijudaismus bleibt. Notwendig ist dafür an erster Stelle auch innerhalb der Theologie ein fundiertes Verständnis für die Funktionsweisen von Antisemitismus – nicht nur historisch und mit Blick auf den christlichen Antijudaismus, sondern auch in seinen modernen Erscheinungsformen, insbesondere des gegenwärtig erstarkenden israelbezogenen Antisemitismus. Da dieser vorwiegend in codierter Form nicht unmittelbar Jüdinnen*Juden, sondern den Staat Israel oder den Zionismus adressiert, ist er ungleich schwerer zu entlarven, entfaltet jedoch gerade auch in christlich-theologischen Diskursen eine hohe Anfälligkeit und Wirkmacht, insofern gegenwärtige Betrachtungen zum Staat Israel im Sinne einer „theologisch inspirierte[n] Geschichtsphilosophie" (Brumlik 2022, 133) dazu tendieren, diesen religiös aufzuladen und in einen direkten Bezug zum

biblischen Israel zu setzen.[15] Moderner Antisemitismus greift dabei, wie gezeigt werden konnte, immer wieder auf christlich-antijüdische Narrative zurück. Diese zu entlarven, sollte genuine Aufgabe christlicher antisemitismuskritischer Theologie sein. Einen kritischen Blick gilt es vor diesem Hintergrund zu entwickeln für moderne – auch postkoloniale – Transformationen christlich-antijüdischer Narrative, wie etwa die implizite Forderung nach einer Ersetzung der Erwählungserzählung oder jüdischen (Leid-)Erfahrung durch eine abstrakt-universale Größe aller Leidenden und Unterdrückten, der Überwindung der ‚partikularen' Anteile des Judentums durch einen (christlich-)visionären Universalismus und der ‚jüdischen Rachsucht' durch eine (christliche) Haltung von Selbstlosigkeit, Versöhnung und universaler Liebe.

Nicht zufällig aktivieren sich antisemitische Narrative gerade auch in befreiungsorientierten und diskriminierungskritischen Theorien und Theologien. Der (moralische) Anspruch, gegen das Böse und für eine befreiende Vision der Welt zu kämpfen, kann in Verbindung mit einem manichäischen Weltbild dazu verleiten, das Übel der Welt auf einzelne Schuldige zu projizieren, statt strukturelle Verhältnisse mitsamt ihrer Widersprüche zu analysieren, und damit ein Einfallstor für antisemitische Deutungen bieten. Von klaren Dichotomien geleitete Vorstellungen über Unterdrücker und Unterdrückte, Kolonisatoren und Kolonisierte verkürzen komplexe historische und gesellschaftliche Zusammenhänge. Insbesondere das christliche Selbstbildnis als Religion der Liebe, Gerechtigkeit und Versöhnung, als grundsätzlich gute, humane Wir-Gruppe, die gegen das Böse, gegen Unterdrückung, Krieg und Missstände ankämpft und auf der ‚richtigen Seite der Geschichte' steht, ist auf implizite wie explizite Abgrenzungen zum Judentum hin zu befragen. Dies gilt in besonderem Maße für Theologien, die mit einem kritischen, normativ-befreienden Anspruch antreten und, wie auch postkoloniale Theologien, die subversiven, herrschaftskritischen Potenziale des Christentums (wieder-)entdecken wollen. Die in Befreiungs- und Politischen Theologien vorherrschende Tendenz zur (Selbst-)Identifizierung mit ‚den Unterdrückten' ist gerade auch im deutschen christlich-theologischen Kontext hinsichtlich der Anfälligkeit für schuldabwehrende Tendenzen und Entlastungsstrategien kritisch zu reflektieren.[16] Durch Projektion der Täterschaft auf Andere – respektive Jüdinnen*Juden – bietet Antisemitismus die Möglichkeit, sich (unbewusst) von der eigenen biografischen oder historischen Schuld bzw. Verantwortung zu entlasten und stattdessen mit den ‚heutigen Opfern' zu identifizieren, als deren Unterdrücker*innen nun Jüdinnen*Juden ausgemacht werden.

15 Hier ist auf die Arbeiten von Stegemann, Stegemann & Al-Suadi (2021) zu verweisen, die herausstellen, dass insbesondere israelbezogene Formen des Antisemitismus gegenwärtig in theologischen Texten und kirchlichen Stellungnahmen verstärkt reproduziert werden, und daher auch von einer Entwicklung „[v]om Anti-Judaismus zum Anti-Israelismus" sprechen.

16 Vgl. dazu den aufschlussreichen Beitrag von Jarosch (2018), der sich unter anderem mit dem in deutschsprachigen Befreiungstheologien sichtbaren Wunsch nach Identifizierung mit den Opfern bzw. Unterdrückten und der Frage nach damit verbundenen Möglichkeiten der Entlastung von eigener historisch-kultureller oder biografischer Tätergeschichte befasst.

Wenn nun Jüdinnen*Juden nicht mehr als Verfolgte, sondern als Täter*innen gelten, kann von einer Aufarbeitung des historischen wie auch des gegenwärtigen Antisemitismus abgesehen werden. Wird das koloniale europäische Erbe delegiert und auf den jüdischen Staat projiziert, gilt dies gleichermaßen auch für die Entlastung von Rassismus (vgl. Rensmann 2021). Es sollte daher auch genuines Anliegen postkolonialer Theologien sein, sich der Kritik antisemitischer Projektionen, die zur Verdrängung eigener Verstrickungen in antisemitische und kolonial-rassistische Strukturen beitragen können, anzunehmen – dies auch selbstkritisch mit Blick auf die eigenen antisemitischen Projektionsanteile Politischer und Befreiungs-Theologien.

Politische Theologie nach Auschwitz heute zu betreiben, bedeutet schließlich auch, eine fundierte Kritik gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse zu formulieren, und zu begreifen, dass diese Antisemitismus inhärent hervorbringen – als Abwehrmechanismus gegen die ambivalenten Anforderungen moderner bürgerlicher, spätkapitalistischer Gesellschaft. Unterkomplexe, schematisierende Artikulationsformen von Macht- und Herrschaftskritik hingegen drohen, auch innerhalb theologischer Diskurse, immer wieder in regressive antisemitische Denkmuster umzuschlagen. Eine differenzierte Analyse und Kritik realer gesellschaftlicher, politischer und historisch gewachsener Macht- und Herrschaftsverhältnisse unter Einbezug ihrer Schattierungen und Widersprüche ist daher auch theologischerseits dringend vonnöten, gerade in politischen wie ökonomischen Krisenzeiten, die das Bedürfnis nach einfachen Antworten und (antisemitischen) Schuldzuweisungen entfachen. Manichäisches Denken, sowohl in Welt- als auch (religiösen) Selbstbildern, muss immer wieder entlarvt und aufgebrochen werden, denn durch ebenjenes konnten Jüdinnen*Juden bzw. das Judentum über Jahrtausende hinweg mit der Seite des ‚Bösen' identifiziert, als Negativfolie konstruiert und die bleibende Unerlöstheit der Welt auf sie projiziert werden.

Angesichts der gegenwärtigen politischen wie gesellschaftlichen Krisenzeiten und in Zeiten einer globalen antisemitischen Hochstimmung bleibt, so das Fazit dieses Beitrags, eine stete Kritik antisemitischer und antijüdischer Denkformen mehr denn je dringend notwendig. Sie sollte jede Form theoretischen, politischen wie theologischen Arbeitens begleiten, damit das viel zitierte „Nie wieder" nicht zu einer leeren Parole wird.

Literaturverzeichnis

Bakan, Abigail (2014). Race, Class and Colonialism. Reconsidering the 'Jewish Question'. In: Abigail Bakan & Enakshi Dua (Hg.), Theorizing Anti-Racism. Linkages in Marxism and Critical Race Theories. Toronto: University of Toronto Press, 252–279.

Brumlik, Micha ([2]2022). Postkolonialer Antisemitismus? Achille Mbembe, die palästinensische BDS-Bewegung und andere Aufreger. Hamburg: VSA.

Busch, Charlotte, Gehrlein, Martin & Uhlig, Tom (2016). Einleitung. In: Dies. (Hg.), Schiefheilungen. Zeitgenössische Betrachtungen über Antisemitismus. Wiesbaden: Springer VS, 1–12.

Césaire, Aimé (1955). Discours sur le Colonialisme. Paris: Présence Africaine.

Chaouat, Bruno (2016). Is Theory Good for the Jews? French Thought and the Challenge of the New Antisemitism. Liverpool: Liverpool University Press.

Coffey, Judith & Laumann, Vivien (2021). Gojnormativität. Warum wir anders über Antisemitismus sprechen müssen. Berlin: Verbrecher.

Crummel, Alex (1969). Africa and America. Addresses and Discourses (1891). New York: Greenwood Press.

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

Gerber, Jan (2021). Holocaust, Kolonialismus, Postkolonialismus. Über Opferkonkurrenz und Schuldverschiebung, Einleitung des Herausgebers zum Schwerpunkt. In: Ders. (Hg.), Die Untiefen des Postkolonialismus (Hallische Jahrbücher 1). Berlin: Edition Tiamat, 19–46.

Gruber, Julius (2023). Postkoloniale Substitutionstheologie. Über Achille Mbembes ‚Nekropolitik'. In: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik, 23, 40–49.

Grunberger, Béla & Dessuant, Pierre (2000). Narzißmus, Christentum, Antisemitismus. Eine psychoanalytische Untersuchung. Stuttgart: Klett-Cota.

Grünwaldt, Klaus (2011). Art. Recht (AT). In: WiBiLex, abrufbar unter: https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/al-tes-testament/recht-at [17.10.2025].

Gukelberger, Sandrine & Meyer, Christian (2023). Postkoloniale Theorie. In: Gerd Sebald et al. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung. Band 2. Wiesbaden: Springer, 217–231.

Holz, Klaus (2000). Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt. In: Soziale Systeme, 2.

Holz, Klaus (2005). Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft. Hamburg: Hamburger Edition.

Jarosch, Sabine (2018). Postkoloniale Theologie nach der Shoah? Eine Analyse von Täter- und Opfer-Vorstellungen als Beitrag zu einer postkolonialen Theologie in Deutschland. In: Andreas Nehring & Simon Wiesgickl (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer, 73–91.

Kahane, Anetta (2020). Das Unbehagen am Jüdischen und die Antimoderne. In: Martin Jander & Anetta Kahane (Hg.), Gesichter der Antimoderne. Gefährdungen demokratischer Kultur in der

Bundesrepublik Deutschland (Interdisziplinäre Antisemitismusforschung/Interdisciplinary Studies on Antisemitism Band 12). Baden-Baden: Nomos, 37–63.

Kampling, Rainer (2011). Substitutionslehre. In: Wolfgang Benz (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Berlin: De Gruyter, 310–312.

Kanitz, Maria & Schlagheck, Laura (22021). Antisemitismus in seinen Ausprägungsformen und Stereotypen. In: Samuel Salzborn (Hg.), Schule und Antisemitismus. Politische Bestandsaufnahme und pädagogische Handlungsmöglichkeiten. Weinheim: Beltz Juventa, 51–64.

Kerner, Ina ([3]2017). Postkoloniale Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius.

Klävers, Steffen (2018). Postkoloniale Normalisierung: Anmerkungen zur Debatte um eine koloniale Qualität von Nationalsozialismus und Holocaust. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie, 5/1, 103–116.

Maccoby, Hyam (2020). Der Antisemitismus und die Moderne. Die Wiederkehr des alten Hasses. Leipzig: Hentrich & Hentrich.

Mbembe, Achille (2008). What is postcolonial thinking? (Interview). In: Esprit, 09.01.2008, abrufbar unter: https://www.eurozine.com/what-is-postcolonial-thinking/ [17.10.2025].

Mbembe, Achille (2011). Nekropolitik. In: Marianne Pieper, Thomas Atzert, Serhat Karakayali & Vassilis Tsianos (Hg.), Biopolitik – in der Debatte. Wiesbaden: VS Verlag, 63–96.

Mbembe, Achille (2015). On Palestine. Foreword. In: Jon Soske & Sean Jacobs, (Hg.), Apartheid Israel. The Politics of an Analogy. Chicago: Haymarket Books, viif.

Mbembe, Achille (2016). Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika. Berlin: Suhrkamp.

Mbembe, Achille (2019). Necropolitics. Durham: Duke University Press.

Mbembe, Achille (22020a). Politik der Feindschaft. Berlin: Suhrkamp.

Mbembe, Achille (22020b). Postkolonie. Zur politischen Vorstellungskraft im gegenwärtigen Afrika. Wien: Turia + Kant.

Mbembe, Achille (2020c). Leben in den Mythen anderer. Brief an die Deutschen. In: taz, 11.5.2020, abrufbar unter: https://taz.de/Leben-in-den-Mythen-anderer/!5681758/ [17.10.2025].

Mbembe, Achille (2020d). Die Welt reparieren. In: Die Zeit, 18, abrufbar unter: https://www.zeit.de/2020/18/antisemitismus-achille-mbembe-vorwuerfe-holocaust-rechts-extremisus-rassismus [17.10.2025].

Mbembe, Achille ([5]2021). Kritik der schwarzen Vernunft. Berlin: Suhrkamp.

Mendel, Meron & Uhlig, Tom (2021). Globaler Antisemitismus und die Universalisierung der Shoah. Konstellationen der politischen Bildungsarbeit. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 73/2, 190–201.

Messerschmidt, Astrid (2008). Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus. In: Peripherie, 28/109/110, 42–60.

Postone, Moishe (1988). Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch. In: Dan Diner (Hg.), Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Frankfurt a. M.: Fischer, 242–254.

Rensmann, Lars (2021). Israelbezogener Antisemitismus. Formen, Geschichte, empirische Befunde. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Dossier Antisemitismus), abrufbar unter: https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/326790/israelbezogener-antisemitismus [17.10.2025].

Rothberg, Michael (2009). Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Redwood City: Stanford University Press.

Röwekamp, Georg (2021). 'Schmutziger Winkel' oder 'Mitte der Welt'? Das Heilige Land im Spannungsfeld von Peripherie und Zentrum – einige Mosaiksteine aus der Alten Kirchengeschichte. In: Ulrich Winkler, Christian Boerger & Joel Klenk (Hg.), Von Peripherien und Zentren, Mächten und Gewalten. Jerusalemer Ansätze für eine postkoloniale Theologie. Münster: Aschendorff, 133–151.

Said, Edward (1981). Zionismus und palästinensische Selbstbestimmung. Stuttgart: Klett-Cota.

Said, Edward (1986). Michael Walzer's 'Exodus and Revolution'. A Canaanite Reading. In: Arab Studies Quarterly, 8/3, 289–303.

Said, Edward (1992). The Question of Palestine. New York: Vintage.

Said, Edward (2001). The End of the Peace Process. Oslo and After. New York: Vintage.

Said, Edward (2004). Freud and the non-European. London: Verso.

Salzborn, Samuel (2011). Antisemitismus. In: Europäische Geschichte Online (EGO), abrufbar unter: http://ieg-ego.eu/de/threads/transnationale-bewegungen-und-organisationen/internationale-organisationen-und-kongresse/samuel-salzborn-antisemitismus [17.10.2025].

Schwarz-Friesel, Monika & Braune, Holger (2007). Geschlossene Textwelten. Konzeptualisierungsmuster in aktuellen antisemitischen Texten. In: Sprachtheorie und germanistische Linguistik, 1.

Segovia, Fernando (2013). Grenzüberschreitendes Interpretieren. Postkolonialismus-Studien und Diaspora-Studien in historisch-kritischer Bibelexegese. In: Andreas Nehring & Simon Tielesch (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen Band 11). Stuttgart: W. Kohlhammer, 70–90.

Spivak, Gayatri (2004). Terror. A Speech After 9-11. In: boundary, 31/2.

Staffa, Christian (2019). Christlicher Antisemitismus. Grundlegung für eine Umkehr. In: Matthias Grebe (Hg.), Polyphonie der Theologie. Verantwortung und Widerstand in Kirche und Politik. Stuttgart: Kohlhammer, 367–376.

Stegemann, Wolfgang, Stegemann, Ekkehard & Al-Suadi, Soham (Hg.) (2021). Vom Anti-Judaismus zum Anti-Israelismus. Der Wandel der Judenfeindschaft in theologisch-kirchlichen Diskursen (Judentum und Christentum Band 26). Stuttgart: W. Kohlhammer.

Stögner, Karin (2022). Der Antisemitismus und das Konzept der Intersektionalität. In: Astrid Biele Mefebue, Andrea Bührmann & Sabine Grenz (Hg.), Handbuch Intersektionalitätsforschung. Wiesbaden: Springer, 93–108.

Sznaider, Natan (2022). Fluchtpunkte der Erinnerung. Über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus. München: Hanser, 194.

Töllner, Axel (2022). Von christlichem Antijudaismus im modernen Antisemitismus. In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik, 6, 139–159.

Volkov, Shulamit (2023). Interpreting Antisemitism. Studies and Essays on the German Case (Perspectives on Jewish Texts and Contexts 23). Berlin: De Gruyter.

Anna Hack, M. A.
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
+49 (0) 251 83-30047
anna.hack(at)uni-muenster(dot)de
https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/hack.html

Christine Wenona Hoffmann

Die Crux mit dem Text in einer Kirche des Wortes
Homiletische Horizonte[1]

Abstract

Predigt und Text(e) gehören zusammen. Insbesondere im protestantischen Kontext, als einer *Kirche des Wortes*, kommt dieser Verbindung eine identitätsstiftende, konfessorische Bedeutung zu. Doch wie kann diese Anbindung und Bezugnahme heute gelingen und kann der exegetische Methodenkanon, der hierzulande auch weiterhin eine zentrale Rolle für diese Verbindung spielt, dabei überhaupt noch etwas aus- und beitragen? Diese Fragen werden vor einem weiten homiletischen Horizont hermeneutisch diskutiert und praktisch erschlossen.

Preaching and the sacred text(s) exist in a covenantal bond. Within the Protestant tradition, as a *Church of the Word*, this interrelation assumes a formative and distinctly confessional significance. It remains to be considered how this covenant might today be renewed, and how its reciprocal significance can be revealed. Can the canon of exegetical methods, which in this context continues to occupy a central place in sustaining this interrelation, still offer substantive resources and make a meaningful contribution? These questions are pursued within an expansive homiletical horizon, where hermeneutical reflection opens into the work of practical proclamation.

1. Horizont: Von Texten sprechende Texte

Text und Predigt. Beide gehören zusammen. Das zeigt sich sowohl im Predigtmanu*skript* als auch an dem, worauf sich dieses meist bezieht – auf einen biblischen Text. Wie explizit diese Bezüge sein müssen, ist damit genauso wenig gesagt wie diese historische Bedingtheit begründet. Ihre prominente Stellung und Begründung in Artikel 5 der Confessio Augustana als einer der zentralen protestantischen Bekenntnisschriften sowie deren kirchentheoretische Konsequenz, ausgeführt in Artikel 7, lassen zunächst jedoch schlicht konstatieren, dass „Predigt und Bibeltext zusammengehören“.[2] Beide sind Parameter einer Beziehung grundsätzlicher Bedingtheit, die zumindest der Predigt inhärent eingeschrieben ist. So gilt bis heute die theologische Anbindung, Auseinandersetzung und Auslegung von Bibeltexten als für die Predigt (nahezu) konstitutiv. Dies

1 Der Beitrag ist eine überarbeitete Fassung der am 23. Juli 2025 gehaltenen öffentlichen Antrittsvorlesung zum Abschluss des Habilitationsverfahrens und anlässlich meiner Ernennung als Privatdozentin am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main dar. Die Redeform wurde beibehalten und der Text für die Veröffentlichung geringfügig überarbeitet. Für die Anfrage diese Vorlesung hier zu publizieren danke ich in herzlicher Verbundenheit Wolfgang Beck.

2 Die in diesem Beitrag entfalteten Gedanken und Argumentationen zur Verhältnisbestimmung von Bibeltext und Predigtwort werden in Hoffmann 2025 pointiert und tiefgreifender weitergeführt.

DOI: 10.17879/zpth-2025-9323

führte dazu, dass Manfred Josuttis diese Verbindung samt der Bedeutung, die dem Bibeltext als „Basis der Predigt“ damit zukommt, einen durchaus auch kritisch zu betrachtenden „beinahe unheimlichen Konsens“ (beides Josuttis 1983, 385) nannte. Mit anderen, wenngleich weniger kritischen Worten und 40 Jahre später konstatiert der bayrische-lutherische Theologe Johannes Greifenstein: „Die bibelauslegende Predigt gilt als Wahrzeichen des Protestantismus und ist in der Gottesdienstkultur der evangelischen Kirche fest verankert“ (Greifenstein 2021, 1). Nicht zuletzt ein Blick in die gegenwärtigen Ausbildungsstrukturen auf dem Weg ins Pfarramt unterstreicht ihren identitätsstiftenden Charakter.[3] Dies gilt sowohl für die Bedeutung, die dem Erlernen der biblischen Sprachen im Theologiestudium zukommt, als auch der historisch-kritischen Exegese, die bis heute den Zuschnitt und Aufbau des Faches Evangelische Theologie und ihre Lehre im deutschsprachigen Raum grundlegend prägt (vgl. Schneider & Rydryck 2022, 21f.).[4] So wird noch immer an vielen Standorten die erfolgreiche Teilnahme an exegetischen (Pro-)Seminaren als Voraussetzung für den Besuch eines homiletischen Hauptseminars gefordert. Ihrerseits traktieren exegetische (Pro-)Seminare in den letzten Sitzungen eines Semesters häufig hermeneutische Fragestellungen und haben dabei auch im Blick, was mit der erarbeiteten Perikope denn nun in einer (meist schriftlich vorliegenden) Predigt anzufangen sei.

Diese hervorgehobene Bedeutung, die der Anbindung, Auseinandersetzung und Auslegung der Bibel insbesondere in der protestantischen Tradition zukommt, ein Blick in die vergangenen 500 Jahre Kirchen- und Predigtgeschichte, aber auch gegenwärtige homiletische Lehrformate lassen mich festhalten: Die gegenseitige Bedingtheit von Predigt und Bibeltext ist zweifelsohne auch jenseits bayrisch-lutherischer Kontexte in einer „Kirche des Wortes“[5] Herzstück protestantischen Selbstverständnisses (vgl. Grözinger 2008, 139; Meyer-Blanck 2011, 439f.; Rössler 1986, 351; sowie grundlegend Cornelius-Bundschuh 2001, 17–156).[6]

---

3 Zum Sola Scriptura und der hermeneutischen Debatte über das protestantische Schriftprinzip vgl. u. a. die Beiträge in ZNT 39/40 (2017) [Thema: Sola Scriptura] sowie einführend den Sammelband von Nüssel 2014, in dem dieses Proprium evangelisch-reformatorischen Glaubens aus Sicht unterschiedlicher theologischer Disziplinen beleuchtet wird. Wohl vor diesem Hintergrund ist auch die heftige Kritik einzuordnen, die mancherorts gegenüber neuen theologischen Masterprogrammen geäußert wird. So u. a. Greifenstein 2024.

4 In Hinblick auf die zweite Ausbildungsphase: Pyka 2023.

5 Zu den Herausforderungen dieses Begriffs angesichts seiner Kritik vgl. noch immer Cornelius-Bundschuh 2001, bes. 9–13. An dieser Stelle ist zudem auf das die protestantische „Wortfixierung“ begründende vielfach diagnostizierte verkürzte Verständnis dessen hinzuweisen, was Luther unter „Wort“ verstand. Vgl. jüngst Körtner 2025; Klie 2010, 14; sowie dessen Verweise auf grundständige kirchenhistorische Erschließungen bei Beutel 1991 oder Bayer 1992.

6 Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf diesen Kontext und beschränkt sich an dieser Stelle lediglich auf einen Verweis texthermeneutischer Perspektiven und Zugänge in anderen Konfessionen und Religionen. Vgl. überblicksartig Reinhard 2009. Zur Bedeutung einer solchen texthermeneutischen Kontextsensibilität siehe Hoffmann 2025, 44f.

Die Frage nach guten und erhellenden fachlichen Nachbarschaften stellt sich folglich aus beiderlei Perspektive und rekurriert längst auch auf systematische, historische und religionswissenschaftliche Beiträge sowie solche aus Nachbarwissenschaften wie bspw. der Linguistik, den Altertumswissenschaften, der Soziologie und Psychologie (vgl. Charbonnier et al. 2025, 9–31). Sie alle können einen Beitrag zum Verständnis des biblischen Textes leisten und sind sowohl notwendige Verständnishilfen als auch tastende Versuche, den fernen Texten auf die Spur zu kommen. Wenngleich damit nicht mehr dem aufklärerischen Ideal nachgejagt wird, *den* ursprünglichen geschichtlichen Textsinn zu identifizieren, und exegetische Zugänge längst plural sind, ist dennoch festzustellen, dass historisch-kritische Textzugänge die Tradition und das Selbstverständnis der deutschsprachigen, protestantischen Predigtpraxis seit Jahrhunderten prägen: So bestand noch vor zehn Jahren weitgehender Konsens darüber, dass Prediger:innen in ihrer Predigtvorbereitung „die Arbeit an der Perikope mit historisch-kritischen Instrumenten klar in den Vordergrund rücken und ihre Rolle klar als Ausleger/innen der alten und fremden Texte verstehen“ (Charbonnier et al. 2012, 11). Predigthilfen wie die Göttinger Predigtmeditationen (Iwand 1946/47ff.) unterstützen diese Art der Vorbereitung durch die komprimierte Zurverfügungstellung exegetischer Erkenntnisse, Hintergrundinformationen und hermeneutischer Schlüssel seit Jahrzehnten. Damit wird zudem dem Anspruch der Predigthörenden Rechnung getragen, die von einer Predigt sowohl einen klar erkennbaren Textbezug als auch Informationen und Erklärungen zum biblischen Text erwarten. Dies zeigten u. a. die gut zehn Jahre alten, umfassenden Studien von Sieghard Gall und Helmut Schwier (2013, 227), die Untersuchung von Uta Pohl-Patalong (2011, 143) sowie aktuelle Beiträge des Sammelbandes von Sonja Keller und Kristin Merle (2022). Zugleich wird dabei deutlich, dass mit dem Textbezug als solchem keinesfalls auch das Teilen von Informationen und Erläuterungen zum biblischen Text oder gar dessen exegetischer Begehung einhergehen.

Auch wenn Art, Intensität und Ort des bibeltextlichen Niederschlags in der Predigt variieren mögen, so wird mit einem solchen Bestreben fort- und weitergeschrieben, was schon biblisch (z. B. in Lk 4,16–21) prominent angelegt ist und was Hyeran Kim-Cragg wie folgt pointiert:

> „Exegesis is as crucial to preaching as the battery is to a car engine; to preach without exegeting scripture is like thinking one can start a car without the battery. As a spark, exegesis arouses curiosity. It inspires. It troubles. And it moves“ (Kim-Cragg 2021, 105).

Die Anbindung an und Auslegung von Texten ist als Fortführung jüdischer und christlicher Religions- und Traditionsbildung zu lesen, in der die Erzähl- und Textüberlieferung sowie die Textpflege zentrale Elemente darstellen. Wesentliches Instrument dafür war jahrzehntelang die historisch-kritische Exegese, die sich darum bemühte, einen möglichst unverstellten Blick auf die Texte und deren Kontexte zu bieten und letztendlich in der Predigt zu münden.

2. Einblick: Befund und Problemanzeige

So viel zur scheinbar unübertroffenen Bedeutung des Bibeltextes für die Predigt, die jedoch in einer gewissen Spannung zur gegenwärtigen Predigtpraxis steht. Denn wie diverse Studien zeigen, wird in aktuellen Predigten nicht nur häufig darauf verzichtet (neuere) exegetische Erkenntnisse einzubeziehen (vgl. Hoffmann 2019, 308f.; Becker 2022, 136). Vielmehr macht es den Anschein, als ob eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem biblischen Text in zahlreichen Predigtvorbereitungen kaum stattzufinden scheint (vgl. Hoffmann 2019, 350–355).[7] Dort, wo auf die biblischen Texte Bezug genommen wird, dienen sie als Stichwortgeber oder zur Verstärkung und Bestätigung (historisch bisweilen falscher) eindimensionaler (teilweise diskriminierender) Auslegungen, daraus abgeleiteter (unreflektierter) Narrative oder ausschließlich traditionsbegründeter Konstatierungen (vgl. Hoffmann 2019, 305–309; Wischmeyer 2022, 31). Dies ist nicht nur angesichts einer rückläufigen gesellschaftlichen religiösen Bildung und Bindung beunruhigend (vgl. EKD 2020). Vielmehr läuft die Predigt als öffentliche Bekanntmachung der christlichen Botschaft in der Reflexion darüber, wie sie die Welt und das Leben interpretiert sowie das Verhältnis von Gott und Mensch deutet, Gefahr, die Texte genau damit zu verstellen (vgl. Merle 2022, 101). Denn anstatt den ihr inhärenten Einblick in die Vieldimensionalität biblischer Texte und einer daraus hervorgehenden kultur- und kontexthermeneutischen Offenheit fruchtbar zu machen, wirken diese in den Predigten eher eng und aus der Zeit gefallen.

Von diesem Befund ausgehend ist also der Frage nachzugehen, ob und wie heute (überhaupt noch) von biblischen Texten im Rahmen einer Predigt gesprochen werden kann sowie ob und wie diese Texte selbst zur Sprache kommen können, ja sich beide Texte – der biblische Text und das Predigtmanuskript – gegenseitig und nachbarschaftlich bereichern mögen. Denn solange von und mit biblischen Texten gepredigt wird, müssen wir uns immer auch damit beschäftigen, warum und unter welchen Prämissen dies geschieht und wie diese unterschiedlichen Texte miteinander (inter)agieren können.

3. Perspektive: Texte und Kontexte, die heraus(ge)führ(t werd)en

Die Herausforderung, von und mit biblischen Texten zu sprechen, beschäftigt die Homiletik und damit auch das Fach Praktische Theologie seit jeher. Sowohl diese Herausforderung als auch die Entstehung beider Fächer sind aufs Engste mit der deutschsprachigen Bibelwissenschaft und deren Genese verbunden (vgl. Schwier 2007). So dominierte und prägte der in der Aufklärung fußende, von den Bibelwissenschaften mit klaren Absolutheitsansprüchen und leider auch massiver kolonialer Strahlkraft (vgl. Kim-Cragg

7 Dem Ziel aktuelle exegetische Forschung in engem Kontakt mit homiletischer Arbeit in die Predigtpraxis einzutragen, verschreibt sich das digitale Angebot der Exegese für die Predigt 2023. Gleiches gilt für das digitale Predigtvorbereitungsformat: Exegetisches Atelier für die Predigt 2025.

2021, 107–111) über ein Jahrhundert lang propagierte „Goldstandard" der Texterschließung auch die deutschsprachige Homiletik (vgl. Hoffmann & Knittel 2023, 14). Doch die Zeiten einer objektiv bestimmbaren, neutralen Textwahrheit, die anhand klarer und sauber durchzuarbeitender Methodenkataloge herauszuschälen ist, sind der Einsicht in die Polyphonie der Texte und einer Sensibilisierung für die eigenen subjektiven Perspektiven und systemischen Verstrickungen gewichen. Mittlerweile sind feministische, diversitätssensible und (endlich) auch postkoloniale Ansätze zentraler Bestandteil des Diskurses oder müssen dringend dazu werden (vgl. Kim-Cragg 2021; Augustine 2023). Angesichts der Vielfalt an Texterschließungsmöglichkeiten gilt es also insbesondere in einer Kirche, deren Identität so unmittelbar mit dieser Bedingtheit korreliert, zu prüfen, welche Rolle exegetische Zugänge für die Predigt spielen können. Die Tatsache, dass exegetische Begehungen, viel wichtiger aber der Text selbst, gegenwärtig in der Predigtpraxis immer weniger vorkommen, lässt dieses Bestreben einer Anknüpfung umso virulenter erscheinen.

Folgende Spannung lässt sich also ausmachen: Einerseits weisen die exegetischen Wissenschaften und die Homiletik ein zunehmendes Bewusstsein für die Komplexität, Kontextualität, Vieldimensionalität, Streitbarkeit und Vulnerabilität biblischer Texte auf, das davor schützen mag, diese missbräuchlich und unreflektiert zu nutzen. Andererseits beziehen nach einer jahrzehntelangen Phase, in der mit einem exegetischen Zugang in der Predigt primär Wissensvermittlung assoziiert wurde, immer weniger Predigende diese Texte überhaupt ein, geschweige denn deren exegetische Begehungen. Damit werden allerdings Menschen neben dekonstruierenden Einsichten auch plurale Lebensdeutungen und Gottesbegegnungen vorenthalten, die für sich beanspruchen, friedensstiftend und gemeinschaftsfördernd zu sein (vgl. Merle 2022, 101). Denn biblische Texte bieten nicht nur selbst unterschiedliche Angebote an Sinn, Lebens- und Beziehungsführung, sie können vielmehr als gegenwartsrelevante Texte Wesentliches für die Alltags- und Gesellschaftsgestaltung leisten. Vor diesem Hintergrund ist folgende Annäherung an und Begegnung mit biblischen Texten zu skizieren, die sich an den polyphonen Stimmen und Zugängen der biblischen Wissenschaften orientiert:

- Biblische Texte erklären Symbole, Traditionen und Riten und geben Menschen die Chance, selbst darüber zu befinden, ob diese auch in ihrem Leben und Glauben eine Rolle spielen können oder warum diese abzulehnen sind. Dabei sprechen sie als Zeugnis vergangener Zeiten, die nur vor dem Hintergrund ihrer androzentrischen, patriarchalen und hierarchischen Entstehungskontexte zu verstehen sind.
- Biblische Texte sind in ihrer Zusammenstellung, aber auch vor dem Hintergrund ihrer Verortung in jüdischen und christlichen Traditionen zutiefst plural. Sie widersprechen sich, stellen unterschiedliche Positionen auf engstem Raum dar, profilieren, argumentieren und erzählen, was (und) warum zu bestimmten Zeiten geglaubt wurde. Dabei zeigen sie verschiedene Arten religiöser und spiritueller Praxis und Lebensdeutungen auf und erzählen, wie diese Menschen in ihrer Beziehung zu Gott und

zueinander unterstützten, prägten, aber auch belasteten. Mit biblischen Texten lassen sich bestimmte Ansichten und Normen erklären und es lässt sich darüber nachdenken, wie mit dieser Vielfalt auch heute umgegangen werden kann. Dabei bilden die Texte einen langen Erzählfaden, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindet.

- Biblische Texte sind Momentaufnahmen theologischer Entscheidungen und gleichzeitig gewachsene Texte, die verschiedene Inter- und Prätexte einbeziehen und nie nur für sich gelesen werden können. Sie hängen stets mit anderen zusammen und plädieren qua ihres Wachstums für Offenheit und Flexibilität, zeugen aber zugleich vom Kampf, der mit Identitätsfindungsprozessen immer einhergeht.
- Biblische Texte überraschen und irritieren, womit sie Räume öffnen, selbst gestaltend tätig zu sein.

Die vorliegenden Überlegungen verstehen die Polyphonie biblischer Textverständnisse und -zugänge als kreatives Potenzial für die Predigt und bieten einen exegetischen Zugang als „engagierte Lektüreform“ (so bereits Theißen 1994, 64–70). Diese nimmt identitätssensibel und offen die Parteilichkeit der biblischen Texte auf und wirkt damit sowohl identitätsbegründend als auch nimmt sie die Veränderung sozialer, kirchlicher und gesellschaftlicher Praxis in den Blick. Damit einher geht auch ein kritischer Blick auf die kirchliche Verwendung dieser Texte sowie ihre gegenwärtig vorliegende Gestalt.[8]

4. Ansichtssache: Die herausführende Predigt

Unter Einbezug dieser Perspektiven können die biblischen Texte damit nicht nur selbst unterschiedliche Angebote an Sinn-, Lebens- und Beziehungsführung bieten und Wesentliches für die Alltags- und Gesellschaftsgestaltung leisten. Sie sind – genauso wie die Predigt selbst – nie jenseits ihrer Deutungssysteme und Interpretationsräume zu lesen (vgl. Stegemann 2016, 124, 181). Aus diesem Grund plädiere ich für einen Umgang mit dem Bibeltext in der Predigt im Sinne eines Heraus-Führens (vgl. Hoffmann & Knittel 2023, 14). Anders als beim Aus-Legen, beim Ver-Sprechen[9] oder Über-Setzen erfordert eine Herausführung erstens eigenes Mitgehen und legt zweitens durch die Führung offen, dass es sich dabei um *kein* objektives, gleichberechtigtes Geschehen handelt, sondern um *einen* von vielen möglichen, gelenkten Kontaktpunkten. Zugleich be-wegt, ver-setzt und ver-ändert dieser Kontakt immer auch die Führenden.

8 Dies betrifft bspw. den Umgang mit Kapitelüberschriften oder die aktuellen Perikopenabgrenzungen. Vgl. Hoffmann 2019, 98–103.

9 Zur Predigtfunktion im Sinne eines Ver-Sprechens von Verheißung und Wirklichkeit, sodass verständlich wird, wie die Christusverheißung auch und gerade diese den Glauben bedrängende Wirklichkeit betrifft, vgl. einführend Lange 2012, 207f. Entsprechend wäre hier auch auf die katholische Pastoral des Frei-Gebens hinzuweisen. Vgl. Feiter & Müller 2012.

Ein solcher Zugang *führt* die Texte aus ihrer Welt *heraus* und schaut dabei *hinter, zwischen* und *vor* die Texte (vgl. Kysar & Webb 2006). Über eine historisch-kritische Erschließung ist es möglich, auf den historischen Kontext, die Entstehungszeit und -komposition sowie die Autor:innen *hinter* den biblischen Texten zu schauen. Dies kann *zwischen* den Texten strukturelle, literarische, narrative und rhetorische Verbindungen schaffen. Damit sind zugleich die damalige und heutige Welt, die *vor* dem Text liegt, zum Klingen zu bringen. Dies bedeutet auch, darin auszumachende Narrative, gesellschaftliche Realitäten und den eigenen Führungsanspruch zu benennen, wozu ebenso die Anerkennung der heutigen deutschsprachigen zumindest landeskirchlichen Predigtrealität als größtenteils weißem Bildungsphänomen gehört (vgl. EKD 2023, 83f.).

Im Zuge eines solchen Verständnisses kommt auch der Predigt selbst eine *herausführende* Funktion zu: Sie führt Texte weiter und weiß darum, dass ihr eigener Weg mit dem Text nur *einer* von vielen Wegen und Interpretationen ist (vgl. Engemann 2020, 136f.; Stegemann 2016, 310). Der kritische Blick, den es dazu bedarf, bezieht die Historie ein und versteht sich zugleich selbst als Teil eines Rezeptionsprozesses, der in die Gegenwart wirkt. Diese kritische Wahrnehmung sensibilisiert bestenfalls für destruktive Polemik, Narrative, tradiertes Gut und Dynamiken, die ohne eine solche Einordnung unreflektiert weiterwirken würden. Sie mag auch davor schützen, ebensolche neu zu etablieren. Dies wird ohne eine kultur- und kontexthermeneutische Sensibilität und Offenheit sowie einen kritischen Blick auf das eigene Führungsverständnis kaum gelingen.

Die Predigt spricht also öffentlich von und mit biblischen Texten und ist dabei selbst ein Text, der spricht und damit – jedes Mal aufs Neue – (Kirchen-)Geschichte schreibt. Machtvoll setzt sie die Texte in jedem Gottesdienst neu aufs Gleis und spurt sie sowie sich selbst ein. Beide Texte (Bibel- und Predigttext) sprechen qua Form, Gattung, Aufbau, Duktus, Komposition und Inszenierung. Sie verändern damit die Wahrnehmungen der Lesenden und Hörenden, nehmen sie mit auf ihren Weg und mögen auch (de-)konstruierend wirken, wie das folgende Beispiel zeigen wird. Denn bereits die Aufnahme und Heraus-Führung *einer* strukturellen Kleinigkeit kann solche Einsicht in die Texte eröffnen. Sie lässt sie selbst sprechen und muss dabei, die eigene Person und Tradition diversitätssensibel einbeziehend, keinesfalls autoritär (be-)lehren. Diese Überlegungen muten den Texten einiges zu. Vor allem aber trauen sie ihnen viel zu und sind zugleich als Versuch einer konstruktiv-nachbarschaftlichen Annährung zweier Partnerinnen zu lesen, die schon eine lange Geschichte miteinander haben.

5. Draufsicht: Von, mit und in (Kon-)Texten sprechen

Dass und wie biblische Texte und Predigttexte (ohne großen Zeitaufwand und kleinteilige Diskussion) kontextsensibel miteinander (inter-)agieren können, lässt sich exemplarisch anhand einer sprachanalytischen Erschließung der vielgepredigten Erzählung

von Rahab (Jos 2,1–21) zeigen (vgl. Hoffmann & Knittel 2023, 58). Dem klassischen Methodenschritt der sprachlichen Analyse folgend werden dazu mithilfe eines Programms (z. B. www.edwordle.net) die Häufigkeit der Wortverwendungen in der Perikope gezählt (Abb. 1):

Abbildung 1: Wortwolke zu Jos 2,1–21.

Das Ergebnis ist eindrücklich: Der weiblichen Hauptfigur des Textes steht eine große Übermacht von Männern (Männer, Herr, Vater, König, Brüder, Josua, Sohn, Bewohner, Verfolger, Nun, …) gegenüber. Neben dieser Übermacht quantitativer Nennung sind es bei genauerem Blick in den Text zudem fast ausschließlich Männer, die aktiv etwas tun. Rahabs Aktivitäten beschränken sich größtenteils auf ihr Sprechen und ihr Nicht-Wissen. Zudem ist sie eine „alle(s)“ bei sich Aufnehmende (vgl. Dube 2000, 121). Bereits diese wenigen Textbeobachtungen zeigen, wie unmittelbar Texte und Kontexte ineinander sprechen, und können damit zugleich selbst Grundlage für eine Predigt sein. Von dieser simplen sprachlichen Analyse ausgehend und vor dem Hintergrund der vorgestellten Prämissen können folgende konkrete Schreibimpulse den Prozess anregen:

- Eine tabellarische Gegenüberstellung der Aktivitäten Rahabs und aller Männer führt nicht nur die Ungleichheiten der Dynamik vor Augen, sondern lädt zu einem Spiel mit deren systematischer Umwendung ein. Wie würde sich die Geschichte verändern, wenn Rahab die primär Handelnde wäre und die Männer die passiven Elemente übernähmen?
- Wie sähe eine Wortwolke aus, wenn Rahab die Autorin der Geschichte wäre? Passt zu einer weiblichen Autorinnenschaft und dem, was über Rahab bekannt ist, eine klassische, monologische Kanzelrede oder würde sie sich möglicherweise für eine partizipative Predigt entscheiden, die die Hörenden aktiv einbezieht?

Das vorliegende Beispiel zeigt: Bereits eine kleine textliche Einsicht kann großen Eindruck hinterlassen und für die Predigtpraxis und deren Genese produktiv sein. Sie

gründet auf einem kontextsensiblen Textverständnis, wird vom Text inspiriert, interagiert mit diesem und führt ihn zugleich heraus in die heutige Zeit. Dazu werden historische Kontexte aufgerufen und mit gegenwärtigen korreliert. Auch dieses Vorgehen selbst ist zutiefst kontextuell bedingt und als solches zu benennen. Ausgangspunkt für entsprechende Einsichten und Entdeckungen können auch „alte" exegetische Methoden sein. Inspirationen für solche Textbegehungen finden sich in Praxisbüchern (z. B. Hoffmann & Knittel 2023), aber auch in klassischer Predigtvorbereitungsliteratur (z. B. Göttinger Predigtmeditationen 1946/47ff.) sowie digital (z. B. Exegese für die Predigt 2023).

6. Ausblick: In einer Kirche des Wortes von Texten und Kontexten sprechen

Von Texten zu sprechen heißt immer auch von, mit und in Kontexten zu sprechen. Exegetische Texterschließungen können (neben feministischen, postkolonialen, narrativen, performativen o. a. Zugängen), jenseits eines objektiven Wahrheitsanspruchs *ein* Zugang zu diesen und *eine* wichtige Stimme im Konzert der gegenwärtigen Welt- und Lebensdeutungen sein. Dies kann gelingen, wenn dieser Zugang die Vielfalt, Streitbarkeit, Vulnerabilität und damit auch die Anfälligkeit für die missbräuchliche Nutzung dieser Texte offenlegt. Solches gilt zumal und im Besonderen vor dem Hintergrund der Geschichte und lange Zeit unhinterfragten Bedeutung dieses Zugangs selbst. Dabei zeigen sich exegetische Texterschließungen keineswegs als in die Vergangenheit blickende, kleinteilige, belehrende, eindimensionale und weltfremde Perspektiven. Vielmehr sind es die exegetischen Heraus-Führungen als solche, die den kritischen Kontakt zu traditionsbeladenen (überzeichneten) Texten (und Traditionen) erst möglich machen (können) und die Chance bieten, diese fernen (Kon-)Texte für heute zugänglich zu machen und damit vor ihrer Instrumentalisierung zu schützen. Zugleich ist explizit zu machen, dass es auch zahlreiche gewaltvolle und (Macht) missbrauchende biblische Texte gibt. Wie Christine Böckmann und Salome Lang in ihrer 2024 mit dem ökumenischen Predigtpreis prämierten Predigt „Laute Stille" (2024) zu Gen 22 zeigen, ist diesen – in Form einer expliziten Gegenrede zum Text – zu widersprechen: „Sie [die Geschichte von der Bindung Isaaks; C.W.H.] ist für mich eine Geschichte des Machtmissbrauchs, die mich – bei allen sachlichen Differenzen – mit den missbräuchlichen Strukturen unserer Gegenwart konfrontiert. Mit ihnen kann ich mich nicht versöhnen. Und ich kann mich mit dem Text nicht versöhnen – und wisst ihr was, ich will es auch nicht!" (Böckmann & Lang 2024).

In einer Kultur, Gesellschaft und Gegenwart, die noch immer maßgeblich und häufig implizit von diesen biblischen Texten und deren Wirkung beeinflusst ist, hat eine solche kritische Stimme und Relektüre große Bedeutung. Dies gilt umso mehr für und in einer Kirche, in der das Wort eine so wesentliche identitätsstiftende Funktion hat. Eine heraus-führende Textexegese kontextualisiert dabei biblische Inhalte und regt zum

konstruktiven Austausch mit Vergangenem und Gegenwärtigem, mit Traditionen und Narrativen an. Dies gilt auch und besonders in Bezug auf ihre eigene (Deutungs-)Macht sowie den damit leider auch einhergehenden vielfachen missbräuchlichen Deutungen der Texte und deren Instrumentalisierung. Die kritische Textexegese ermutigt, ebenso wie die Predigt als solche, Texte immer wieder zu hinterfragen, neu zu denken, und betrifft dabei auch die Predigtgenese sowie ihr Format und ihre Performance.

Wo muss mit biblischen Texten gestritten werden, wo Traditionen öffentlich widersprochen werden, die auf diesen Texten gründen? Aus welchen schriftbedingten Narrativen muss im Sinne einer diversitätsoffenen und lebensbejahenden Haltung dieser Kirche des Wortes heraus-geführt werden? Wo gilt es, verantwortlich zu dekonstruieren und wo auch liturgische Veränderungen anzugehen, damit diese Erzählungen auch in heutigen Kontexten wirken können? Schlussendlich geht es bei all diesen Suchen immer auch um die Fragen: Wer und was bestimmt darüber, was das „reine Verständnis“ und die „reine Predigt“ (CA 7) ist? Wer und was kann bei der kritischen Reflektion begleiten und zu einer Beschäftigung mit der Frage führen, was Narrativ und was „Kirche des Wortes“ ist und welche Bedeutung dabei dem Bibel- wie auch dem Predigttext zukommt? Letztendlich geht es um die Frage: Was ist (Predigt-)Proprium, was – auch wenn es das eigene Traditionsempfinden kränken mag – überholte Tradition? Bedauerlich wäre es, wenn es vor lauter rein bewahrendem Traditionalismus nicht gelänge, die Texte von der Geschichte Gottes mit den Menschen in den 1930er- und 40er-Jahren in ihrer Pluralität, Streitbarkeit und Bedeutung fruchtbar zu machen und kontextsensibel weiterzuschreiben. Dramatisch wäre es, wenn die Crux mit dem Text der Kirche des Wortes und ihrer Botschaft das Kreuz bricht. An den Texten jedenfalls läge dies nicht, denn sie können auch heute zu einem lustvollen, spielerischen und selbstkritischen Blick hinter, zwischen und in die offenen, freien und diversen (Kon-)Texte – damals und heute – anregen. Wie sich zeigte, kann dies sogar unter Heranziehung traditioneller, (vermeintlich) veralteter Methoden geschehen, die uns aus *einer* bestimmten Perspektive mit einem wichtigen Zeugnis christlichen Glaubens und dessen Wirkung in Kontakt bringen.

Literaturverzeichnis

Alkier, Stefan, Reinmuth, Eckart & Vogel, Manuel (Hg.) (2017). Sola Scriptura. In: Zeitschrift für Neues Testament 39/40. Tübingen: Narr Francke Attempto.

Augustine, Jonathan C. (2023). When Prophets Preach. Leadership and the Politics of the Pulpit. Minneapolis: Fortress Press.

Bayer, Oswald (1992). Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt. Tübingen: Mohr Siebeck.

Becker, Eve-Marie (2022). Exegetische und homiletische Hermeneutik im Dialog. Eine programmatische Skizze. In: Johannes Greifenstein (Hg.), Predigt als Bibelauslegung. Praktische Hermeneutik in interdisziplinären Perspektiven. Tübingen: Mohr Siebeck, 133–156.

Beutel, Albrecht (1991). Im Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis. Tübingen: Mohr Siebeck.

Böckmann, Christine & Lang, Salome (2024). Laute Stille. Predigt vom 17.3.2024 über Gen 22, abrufbar unter https://www.peterskirche-heidelberg.de/predigtarchiv/detail/nachricht/id/53083-christine-boeckmann-und-salome-lang-an-judika/?cb-id=115380 [11.8.2025].

Charbonnier, Lars, Merzyn, Konrad & Meyer, Peter (2012). Einleitung. In: Dies. (Hg.), Homiletik. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9–18.

Charbonnier, Lars, Merzyn, Konrad & Meyer, Peter (2025). Einleitung. In: Dies. (Hg.), Homiletik. Akute Reflexionen – neue Impulse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9–31.

Cornelius-Bundschuh, Jochen (2001). Die Kirche des Wortes. Zum evangelischen Predigt- und Gemeindeverständnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dube, Musa Wenkosi (2000). Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible. St. Louis: Chalice.

Engemann, Wilfried (2002/[3]2020). Einführung in die Homiletik. Tübingen: UTB.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.) (2020). Religiöse Bildung angesichts von Konfessionslosigkeit. Aufgaben und Chancen. Ein Grundlagentext der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.) (2023). Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Exegese für die Predigt (efp) (2023). https://www.bibelwissenschaft.de/efp/ [11.8.2025].

Feiter, Hadwig & Müller, Reinhard (2012). Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich. Ostfildern: Matthias-Grünewald.

Gall, Sieghard & Schwier, Helmut (2013). Predigt hören im konfessionellen Vergleich. Berlin: LIT Verlag.

Greifenstein, Johannes (2021). Homiletische Bibelauslegung als praktische Hermeneutik. Einführung. In: Ders. (Hg.), Predigt als Bibelauslegung. Praktische Hermeneutik in interdisziplinären Perspektiven. PThGG 37. Tübingen: Mohr Siebeck, 1–22.

Greifenstein, Johannes (2024). Fehlstart in Jena. Warum ein neuer Studiengang so nicht fortgesetzt werden sollte. In: Zeitzeichen 05.2024, abrufbar unter https://zeitzeichen.net/node/11111 [4.7.2025].

Grözinger, Albert (2008). Homiletik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Hoffmann, Christine Wenona & Knittel, Ann-Kathrin (2023). Exegese im Atelier. Ein Praxisbuch. Stuttgart: Kohlhammer.

Hoffmann, Christine Wenona (2019). Homiletik und Exegese. Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart. APrTh 75. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Hoffmann, Christine Wenona (2025). Von Texten sprechen. In: Lars Charbonnier, Konrad Merzyn & Peter Meyer (Hg.), Homiletik. Akute Reflexionen – neue Impulse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 33–46.

Iwand, Hans Joachim (Hg.) (1946/47ff.). Göttinger Predigtmeditationen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Josuttis, Manfred (1983). Die Bibel als Basis der Predigt. In: Hans-Georg Geyer & Johannes Michael Schmidt (Hg.), „Wenn nicht jetzt, wann dann?“ Aufsätze für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 385–393.

Keller, Sonja & Merle, Kristin (Hg.) (2022). Evangelisch predigen. Konturen homiletischer Textbezüge. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Kim-Cragg, Hyeran (2021). Postcolonial Preaching. Creating a Ripple Effect. Lanham: Lexington Books.

Klie, Thomas (2010). Fremde Heimat Liturgie. Ästhetik gottesdienstlicher Stücke. PrTh 104. Stuttgart: Kohlhammer.

Körtner, Ulrich H. J. (2025). Kirche des Wortes. Wirkungen und Wirksamkeit des Evangeliums. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Kysar, Robert & Webb, Joseph M. (2006). Preaching to Postmoderns. New Perspectives for Proclaiming the Message. Peabody: Hendrickson Publishers.

Lange, Ernst (1976/2012). Die Predigt als Vermittlung zwischen Text und Situation. In: Ruth Conrad & Martin Weeber (Hg.), Protestantische Predigtlehre. Eine Darstellung in Quellen. Tübingen: UTB, 194–226.

Merle, Kristin (2022). Warum heute predigen? Eine homiletische Spurensuche. In: Dies. & Sonja Keller (Hg.), Evangelisch predigen. Konturen homiletischer Textbezüge. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 83–101.

Meyer-Blanck, Michael (2011). Gottesdienstlehre. Tübingen: Mohr Siebeck.

Nüssel, Friederike (Hg.) (2014). Schriftauslegung. ThTh 8. Tübingen: UTB.

Pohl-Patalong, Uta (2011). Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst. Stuttgart: Kohlhammer.

Pyka, Holger (2023). Haltung und Methode. Chancen der exegetischen Ausbildung aus Sicht der zweiten Ausbildungsphase. In: Matthias Rüdiger Hopf, Florian Oepping & Nancy Rahn (Hg.), Verstehen von Anfang an. Universitäres Studium und berufliche Praxis. Tübingen: Narr Francke Attempto, 9–25.

Reinhard, Wolfgang (2009). Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen. München: C. H. Beck.

Rössler, Dietrich (1986). Grundriss der Praktischen Theologie. Berlin: De Gruyter.

Schneider, Michael & Rydryck, Michael (2022). Bibelauslegung. Grundlagen – Textanalysen – Praxisfelder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schwier, Helmut (2007). Praktische Theologie und Bibel. In: Ders. & Christian Grethlein (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte. APrTh 33. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 237–287.

Stegemann, Wolfgang (2016). Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte. Klaus Neumann (Hg.). Stuttgart: Kohlhammer.

Theißen, Gerd (1994). Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Wischmeyer, Oda (2022). Vom Nutzen der Perikope. Wege zur homiletischen Textbetrachtung aus neutestamentlich-exegetischer Sicht. In: Dies. & Kristin Merle (Hg.), Evangelisch predigen. Konturen homiletischer Textbezüge. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 29–43.

Exegetisches Atelier für die Predigt (2025), abrufbar unter https://www.fachstelle-gottesdienst.de/predigt/predigtmeditationen-aus-wuerttemberg [27.12.2025].

www.edwodle.de [4.7.2025].

Prof. Dr. Christine Wenona Hoffmann
Professur für Praktische Theologie, Fachbereich Evangelische Theologie
Goethe-Universität Frankfurt
IG-Farben-Haus
Norbert-Wollheim-Platz 1
60323 Frankfurt am Main
c.hoffmann(at)em.uni-frankfurt(dot)de
https://www.uni-frankfurt.de/130542945/Hoffmann__Prof__Dr__Christine_Wenona
ORCID: 0009-0001-9619-9418

Miriam Zimmer

Interdisziplinär – transdisziplinär – Transfer Oder: Herausforderungen und Potenziale verschiedener Fachlichkeiten aus Sicht einer Religionssoziologin

Abstract

Der Beitrag reflektiert die inter- und transdisziplinäre Forschung aus der Perspektive einer Religionssoziologin im Feld der Pastoraltheologie. Grundlage sind mehr als zehn Jahre der Zusammenarbeit am Zentrum für angewandte Pastoralforschung (zap) an der Ruhr-Universität Bochum. Anhand dreier exemplarischer „Systemirritationen" werden zentrale Unterschiede des wissenschaftlichen Arbeitens zwischen Religionssoziologie und Pastoraltheologie herausgearbeitet, insbesondere hinsichtlich Erkenntnisintention, Nähe zum Forschungsgegenstand und akademischem Habitus. Dabei werden divergierende Begriffsverständnisse, Normativitätsansprüche und Wissenschaftskulturen als wesentliche Spannungsfelder identifiziert. Zugleich zeigt der Beitrag, dass gerade diese Reibungen ein erhebliches Potenzial bergen. Interdisziplinäre Forschung kann dann zu vertieftem Erkenntnisgewinn führen, wenn empirische Analyse („what") und praxisbezogene Interpretation („so what") klar unterschieden und zugleich reflektiert miteinander verschränkt werden.

This article reflects on interdisciplinary and transdisciplinary research from the perspective of a sociologist of religion in the field of pastoral theology. It is based on more than ten years of collaboration at the Centre for Applied Pastoral Research (zap) at Ruhr University Bochum. Using three exemplary 'systemic irritations,' it highlights key differences in scientific work between sociology of religion and pastoral theology, particularly with regard to cognitive intention, proximity to the research object, and academic habitus. Divergent understandings of concepts, normative claims, and scientific cultures are identified as areas of significant tension. At the same time, the article shows that it is precisely these frictions that harbour considerable potential. Interdisciplinary research can lead to deeper insights when empirical analysis ('what') and practice-oriented interpretation ('so what') are clearly distinguished and at the same time reflectively intertwined.

Interdisziplinarität ist in. Förderlinien und Hochschulpolitiken versuchen Wissenschaftler*innen verschiedener Disziplinen dazu zu bewegen, Gegenstände gemeinsam zu untersuchen und damit bessere, validere, umfassendere oder neuartigere Erkenntnisse zu erzielen. Auch die Geistes- und Sozialwissenschaften bleiben hier nicht außen vor. Neben den Chancen steht allerdings auch die Skepsis, manchmal aufgrund unbefriedigender Vorerfahrungen, dass der Aufwand den Ertrag nicht rechtfertigt, die eigene Disziplin unverstanden und verzweckt wird, und die Anschlussfähigkeit auf Referenzdiskurse sich damit unnötig verkompliziert.

Dieser Beitrag beruht auf einem Impulsvortrag, den ich bei der Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie im September 2024 als Auftakt zu einem interdisziplinären Austausch gehalten habe. Ich wähle bewusst einen persönlichen und

DOI: 10.17879/zpth-2025-9324

erfahrungsbasierten Zugang. Die Erkenntnisse beanspruchen daher weder wissenschaftliche Evidenz noch Allgemeingültigkeit. Dennoch können sie den Austausch über Eigenheiten der Pastoraltheologie im Verhältnis zu anderen Fachdisziplinen anregen und Impulse für zukünftige inter- und transdisziplinäre Forschung liefern.

Wie an vielen Standorten arbeiten wir am zap (Zentrum für angewandte Pastoralforschung) nun seit über zehn Jahren interdisziplinär, auch eng gekoppelt mit Transdisziplinarität, zusammen. Das bedeutet, wir bringen Perspektiven unterschiedlicher wissenschaftlicher Fächer und auch von Praxisakteur:innen außerhalb der Wissenschaft zusammen. Wir haben erfahren, wie schwierig, teils missverständlich, teils irritierend das gemeinsame Forschen sein kann. An vielen unserer Projekte haben wir von Anfang an eng zusammengearbeitet und gemeinsam um den richtigen Ansatz, das Vorgehen, die Datenerhebung und Interpretation gerungen. Wir haben die gegenseitigen Erwartungen an das jeweils andere Fach offen diskutiert und manchmal wechselseitig unsere Wissenschaftlichkeit infrage gestellt. Es war nicht selten zäh und anstrengend, dennoch bin ich der Überzeugung, dass die Ergebnisse in diesen Fällen immer besser waren, als wäre nur eine Disziplin vertreten gewesen. Wir haben viel voneinander gelernt und wichtige Kompetenzen erlangt.

Einige Erkenntnisse möchte ich in diesem Beitrag teilen, sie allerdings bewusst mit einem Disclaimer versehen:

Erstens, die Einschränkung des Kontextes: Es geht um das Verhältnis von Religionssoziologie und Pastoraltheologie im deutschsprachigen Raum. In anderen Ländern ist das Verhältnis aus zwei Gründen ein völlig anderes. In Deutschland, Österreich und der Schweiz wird akademische Theologie zum Großteil an staatlichen Universitäten gelehrt und geforscht, während sie in vielen anderen Ländern nur an kirchlichen Hochschulen stattfindet. Das hat zur Folge, dass die Theologie große Freiheiten vor kirchlichen Einflussnahmen genießt. Hinzu kommt seitens der Religionssoziologie, dass sich nirgendwo sonst Religionswissenschaft und Religionssoziologie in ihrer Entstehung so stark, fast antagonistisch von der Theologie abgegrenzt haben, eben genau, weil sich die Religionswissenschaft aus der früheren Missionswissenschaft heraus emanzipiert hat (vgl. Rudolf 2004, 399–403). Wir haben es also, wenn wir über die Interdisziplinarität der beiden Fächer sprechen mit einer je spezifischen Genese eines wissenschaftlichen Habitus zu tun, die zumindest seitens der Religionssoziologie keine natürliche Wahlverwandtschaft zur Theologie darstellt. Zweitens möchte ich einschränkend bemerken, dass die Differenzierung in beiden Fächern weit ist: Von „der“ Religionssoziologie zu sprechen, mag ebenso vermessen sein, wie von „der“ Pastoraltheologie. Die Ansätze, Forschungsfelder, Methoden und Fragestellungen sind vielseitig und mein persönlicher Blick ist, insbesondere was die Pastoraltheologie angeht, vor allem von meinen Erfahrungen an einem spezifischen Standort geprägt.

Nichtsdestotrotz habe ich in zehn Jahren zap und Mitarbeit an einem pastoraltheologischen Lehrstuhl einige Reibungspunkte erlebt, die ich an dieser Stelle beschreiben kann

und möchte. Hat man religionssoziologische Forschung gelernt und landet dann an einem, gerne spezifischen und nicht verallgemeinerbaren, pastoraltheologischen Lehrstuhl, dann ergeben sich Fremdheitserfahrungen, die sich exemplarisch aus Situationen der Systemirritation heraus erzählen lassen. Diese Situationen können paradigmatische Fachunterschiede erschließen, aber genauso eine produktive Kraft entfalten. Von drei solchen Systemirritationen möchte ich im Folgenden erzählen.

Systemirritation 1: Erkenntnisintention: *What?* und *So what?* (vgl. maiLab 2020)

Zu Beginn meiner Laufbahn am zap wurde ich mit einem Projekt betraut, dass den Titel hatte: „Denken und Handeln in Netzwerkdynamiken als Steuerungsmodell großer Pastoraler Räume". Das Projekt war in Kooperation mit dem Erzbistum Paderborn zusammen konzipiert worden. Schon in meinem Bewerbungsgespräch wurde ich gefragt, wie ich dieses Projekt wissenschaftlich/empirisch bearbeiten würde. Ich, die im Studium Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie umfassend gelernt hatte, jonglierte im Gespräch mit Konzepten von Dichten, Zentralitäten, Koeffizienten, Pfaddistanzen, Clustern, Multiplexitäten und so weiter. Überzeugt muss ich das Komitee wohl haben, was das Ganze mit Steuerung von Räumen zu tun haben sollte, wusste ich nicht.

Im Laufe des Projektes habe ich, nach gelernter soziologischer Praxis, zunächst den Forschungsstand zu Netzwerk und Kirche aufgearbeitet (Zimmer 2015). Dabei stellte ich fest, dass es zu dem Thema nicht im Sinne meines Erwartungshorizontes einen pastoraltheologischen Forschungsdiskurs mit fachspezifischen konzeptionellen Klärungen und gegenstandsbezogenen Konkretisierungen gab. Vielmehr identifizierte ich in der damaligen pastoraltheologischen Debatte einen eher metaphorischen und assoziativen Umgang mit dem Netzwerkbegriff. Man verband mit Netzwerken an sich einen Gegenentwurf zu herkömmlichen Sozialformen von Kirche und sämtliche Hoffnungen für kirchliche Entwicklungen, die man sich im Fach so sehr wünschte: Formenpluralität, dezentrale Organisation, Mobilität und Flexibilität, Innovation und Kreativität. Wohlwissend, dass man sämtliche Formen von Beziehungen netzwerkanalytisch untersuchen kann und zudem in der soziologischen Forschung gerne Mafia-, Terror- und Betrugsnetzwerke als höchst funktionale Netzwerke untersucht wurden, identifizierte ich, dass Netzwerke in der Pastoraltheologie nicht als analytisches Konzept sozialer Beziehungen verstanden wurden, sondern als normativer Zielzustand (vgl. Zimmer, Sellmann & Hucht 2017; Weyel & Roleder 2019; Schüssler & Schweighofer 2022).[1] Deutlich wurde für mich die Systemdifferenz in drei Punkten:

1 In der Zwischenzeit sind einige weitere Studien zum Thema entstanden, die einen mehr oder weniger konkreten Netzwerkbegriff verwenden (vgl. Zimmer, Sellmann & Hucht 2017; Weyel & Roleder 2019; Schüssler & Schweighofer 2022).

Zunächst wurde der sehr unterschiedliche Umgang mit Begriffen deutlich: Mit empirisch-soziologischer Brille möchte man Konzepte möglichst konkret beschrieben, kategorial abgrenzbar und empirisch operationalisierbar wissen. In der soziologischen Praxis und entsprechenden Handbüchern wird genau dies versucht. Ist ein Begriff zu diffus oder vom allgemeinen Diskurs zu aufgeladen, wird ein neuer gefunden, der genauer beschreibt, was genau gemeint ist. In der Pastoraltheologie ist meiner Erfahrung nach bei allen Konzepten, versucht man sie empirisch zu greifen und zu operationalisieren, so viel mitgemeint und die Definition von so viel kirchenpolitischer Positionierung mitbestimmt, dass eine interdisziplinäre Verständigung schwerfällt. Das beginnt schon beim Konzept der Pastoral, aber gilt auch für Netzwerk, Gemeinde oder Kirche. Nicht selten kam es vor, dass wir Sozialwissenschaftler*innen Ideen und Konzepte konkret operationalisieren wollten, um sie empirisch erfassen zu können, und uns dann erklärt wurde, dass das so einfach ja nicht gehe und doch so viel mehr Bedeutung im Begriff stecke.[2]

Damit einher geht ein zweiter Aspekt, und der ist wahrscheinlich der essenzielle in unserer Auseinandersetzung: die Normativität und (Be-)Wertung. Die Religionssoziologie arbeitet sich seit ihren Anfängen, namentlich Max Weber, am Anspruch der Werturteilsfreiheit, im Sinne eines methodologischen Agnostizismus (vgl. Schnabel & Hönes 2024) ab, reflektiert die Subjektivität der Forschenden und versucht diesen Anspruch methodologisch, durch die Herstellung intersubjektiver Nachvollziehbarkeit, und diskursiv, durch die Darstellung von These und Gegenthese, zu gewährleisten sowie eine Trennung von Empirie und Interpretation herzustellen. Die Pastoraltheologie dagegen scheint in vielen Arbeiten eher damit beschäftigt, das zuvor für gut Befundene zu argumentieren. Die Auswahl eines Forschungsthemas, die Methode und Art der Durchführung waren im referierten Projekt eben nicht vom Anspruch einer zumindest versuchten Objektivität geleitet, sondern der positiv empfundene Netzwerkbegriff wurde mit Bedeutungen einer optimistischen Idee von Kirche angereichert, um dann zu untersuchen, wie es gehen kann.

Das oben genannte Beispiel zeigt zudem, dass das zentrale Anliegen der zwei Disziplinen sich doch deutlich zu unterscheiden scheint. Geht es in der Soziologie, selbst in der angewandten Soziologie doch immer zuerst, zuvorderst und meist ausschließlich um die Frage, wie soziale Zusammenhänge, Systeme, Prozesse oder Strukturen zu erklären sind. Also darum, zu verstehen, was passiert. Die bekannte Wissenschaftsjournalistin Mai Thi Nguyen Kim nennt es das „What“. Im berichteten Projekt entstand für mich der Eindruck, dass es für die Pastoraltheologie weniger um das „what“ als mehr um das „so what?“ geht. Es geht darum, wie ein bestimmtes Konzept, das aus der Umwelt der Fachdisziplin aufgegriffen wurde, eingesetzt werden kann. Eine genaue Untersuchung und

2 Eine ähnliche Debatte ließ sich auch öffentlich geführt um die Operationalisierung von Religiosität in der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchng (KMU VI) beobachten.

konzeptionelle Verortung des Gegenstandes stehen zweitrangig hinter dem Anspruch, damit die Realität beeinflussend umgestalten zu wollen.

Systemirritation 2: Nähe und Distanz zum Gegenstand

Eine zweite Erfahrung meinerseits verdeutlicht eine weitere Irritation. Im Jahr 2021 führten wir eine Umfrage unter den neugeweihten Priestern der vergangenen zehn Jahre durch (vgl. Sellmann & Katsuba 2024). Wir haben dafür nach den Regeln der empirischen Sozialforschung einen umfangreichen Fragebogen zu deren Motivationslagen erstellt, der natürlich auch sozio-demografische und Einstellungsfragen enthielt und sich im Zuge der Vergleichbarkeit auch Items ähnlicher Erhebungsinstrumente bediente. In der Besprechung des Fragebogens wurden wir bei mehreren Itemvorschlägen, wie z. B. der Rollenerwartungen an Mann und Frau und der eigenen Sexualität mit der Kritik konfrontiert, dass diese Fragen anmaßend seien und die Priester diese als Unterstellung empfinden könnten. Wohl gemerkt, es waren alles Fragen, die so in anderen Bevölkerungsumfragen bereits erprobt und gestellt wurden, deren Antwortoptionen in alle Richtungen offen zu beantworten waren.

Was sich in diesem Beispiel zeigt, ist die für Soziolog*innen ungewöhnliche Nähe (und Distanz) zum und Sensibilität für den Forschungsgegenstand. Pastoraltheolog*innen sind zumeist kirchlich sozialisiert und engagiert, und ja, ihrem Gegenstand eng verbunden. Religionssoziolog*innen sind von dieser Nähe zumindest überrascht. Erkenntnistheoretisch sind wir es gewohnt, den Blick der Fremdheit zu praktizieren, diesen zumindest zu versuchen herzustellen, außerdem kritisieren und problematisieren wir das „going-native“ als Verlust von Distanz und Objektivität in der empirischen Forschung. Diese Nähe im Forschungsalltag birgt Vor- und Nachteile. So habe ich zum einen erlebt, dass durch die äußerst gute Feldkenntnis und das Vertrauen im Feld, Feldzugang und Erhebung leichter und überraschungsärmer von der Hand gingen. Zum anderen aber auch, dass wir aus Rücksicht wichtige Daten nicht erheben konnten und am Ende wichtige Fragen von Studien weiter offenblieben.

Systemirritation 3: Akademischer Habitus

Schließlich unterscheidet sich die Arbeit als Religionssoziologin an einem Pastoraltheologischen Lehrstuhl im akademischen Habitus deutlich von der in der Soziologie. Das fängt bei der Sprache an. So ist es im Soziologiestudium unumgänglich sich mit englischsprachiger und damit internationaler Forschungsliteratur auseinanderzusetzen. Es wird von Beginn an deutlich gemacht, dass Englisch *die* relevante Forschungssprache ist. In den späteren Wissenschaftskarrieren gehören internationale Vernetzung, Austausch auf Konferenzen und Forschungsaufenthalte zur wissenschaftlichen Karriereerwartung.

Es verwundert mich, dass die Internationalisierung der Forschungspraxis in der Pastoraltheologie in vielen Bereichen (noch) keinen Einzug gehalten zu haben scheint. Weiterhin überrascht, dass die Veröffentlichung in wissenschaftlichen Zeitschriften im Double-blind-peer-review-Verfahren, mittlerweile der Goldstandard der Soziologie, dort bislang nahezu unbekannt ist und nicht praktiziert wird. Im Kleinen zeigt sich das auch in der Praxis der Fußnotensetzung und die Darstellung der eigenen wissenschaftlichen Qualität über möglichst seitenstarke Promotions- und Habilitationspublikationen, die eher an vergangene Zeiten der soziologisch-akademischen Tradition erinnern. Das Anliegen wissenschaftliche Konsense bzw. verallgemeinerbaren Erkenntnissen auf Grundlage eines gemeinsamen Diskursstandes zu produzieren, scheint mir in der Pastoraltheologie nicht im Vordergrund zu stehen.

Risiko und Potenziale interdisziplinärer Forschung

Die Gefahr dieser Irritationen ist, diese in Unverständnis und gegenseitiger Entwertung münden zu lassen oder das jeweils andere Fach zu verobjektivieren. Die Pastoraltheologie nutzt die Soziologie teilweise als Hilfswissenschaft, ohne die Konzepte und Fragestellungen vollständig zu ergründen und die Soziologie tut dies ihrerseits.

Eine weitere Gefahr besteht in der sehr selektiven gegenseitigen Wahrnehmung. Und ein Stück weit ist sicher auch dieser Beitrag ein Exempel dafür. So fällt mir immer wieder auf, dass in der Pastoraltheologie genau die religionssoziologischen Theorien und Methoden rezipiert werden, die religionsoptimistische Motive unterstützen, zuvorderst wohl die religiöse Individualisierungstheorie, ungeachtet ihrer vielleicht dünnen empirischen Evidenz.

Vielmehr allerdings verbindet die interdisziplinäre Zusammenarbeit ihre Potenziale in der Nutzung des Gemeinsamen und des Dazwischen.

Ich habe erlebt, dass die wissenschaftliche Erkenntnis deutlich an Tiefe gewinnt, wenn Expert*innen beider Disziplinen das Dazwischen offen ausdiskutieren und gegenseitig ihre jeweiligen fachspezifischen Selbstverständlichkeiten herausfordern und ausloten. Wir haben gelernt, wie wir sehr präzise empirische Studien mit praxisrelevanten Ergebnisinterpretationen verbinden können, indem wir die Verfahrensschritte des „what“ und „so what“ trennen und zugleich in engem Austausch miteinander sind. Dann kann es gelingen, und das war schon immer unser Ziel, dass der multiperspektivische Zugang zum Objekt unserer Forschung zum Erkenntnisgewinn in beiden Fächern beiträgt.

Literaturverzeichnis

maiLab (Mai Thi Nguyen-Kim) (2020). Virologen-Vergleich. Abrufbar unter https://www.youtube.com/watch?v=u439pm8uYSk [5.12.2025].

Rudolf, Kurt (2004). Religionswissenschaft. I. Geschichte. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 399–403.

Schnabel, Anette & Hönes, Lisa (2024). Religion als dynamisches Feld. Zwischen „immer noch“ und „schon wieder“. In: Anette Schnabel, Heidemarie Winkel, Kornelia Sammet & Alexander Yendell (Hg.), Religionsanalyse und Theorieentwicklung. Wiesbaden: Springer, 4ff.

Sellmann, Matthias & Katsuba, Nikita (2024). Wer wird Priester. Ergebnisse einer Studie zur Soziodemographie und Motivation der Priesterkandidaten in Deutschland (im Auftrag der DBK). Würzburg: Echter.

Schüssler, Michael & Schweighofer, Teresa (2022). Kirche als Netzwerk pastoraler Orte und Ereignisse. Ostfildern: Grünewald.

Weyel, Birgit & Roleder, Felix (2019). Vernetzte Kirchengemeinde. Analysen zur Netzwerkerhebung der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Zimmer, Miriam, Sellmann, Matthias & Hucht, Barbara (2017). Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz. Würzburg: Echter.

Zimmer, Miriam (2015). Soziale Netzwerke und katholische Pastoraltheologie. Eine Diskursanalyse aus soziologischer Perspektive) (ZAP-Workingpaper 2). Bochum: Zentrum für angewandte Pastoralforschung. Abrufbar unter https://www.zap-bochum.de/wp-content/uploads/2024/07/zap_workingpaper_2_zimmer_netzwerke.pdf [5.12.2025].

Dr.in Miriam Zimmer
ɪmpækt – Institut für Evaluation und Wirkungsforschung
Gründerin und Geschäftsführerin
Rollbergstraße 28a
12053 Berlin
miriam.zimmer(at)impaekt(dot)de

Judith Gruber

Der Sehnsucht nach Transzendenz widerstehen Für eine Verortung von Theologie in der Ambiguität von Lebenspraktiken

Abstract

Der Beitrag verortet sich im Spannungsfeld von Pastoraltheologie und Systematischer Theologie vor dem Hintergrund eines erkenntnistheologischen turn to practice, der soziale Praktiken als loci theologici versteht. Aus postkolonialer Perspektive wird untersucht, was im Übergang von empirischer Rekonstruktion zu theologischer Konstruktion geschieht. Im Dialog mit Laurel Potters & Elizabeth O'Donnell Gandalfos „Remembering the Reign of God" argumentiert der Text, dass dieser Übergang häufig von einer „Sehnsucht nach Transzendenz" geleitet ist, die Gott jenseits der Ambiguitäten historischer Gewalt verortet und damit eine koloniale Trennung von Heiligem und Profanem reproduziert. Gegen deduktive, soteriologisch eindeutige Entwürfe wird vorgeschlagen, Gottesrede radikal in der Ambiguität von Lebenspraktiken zu verankern. Die dekolonialen Praktiken der Armen in El Salvador werden als theologisch relevante Zeugnisse einer „unreinen" Erlösung gelesen, die innerhalb von Gewaltgeschichten geschieht. Eine solche Soteriologie untergräbt koloniale Kosmovisionen und eröffnet transformatorische Perspektiven für eine praxisorientierte Theologie.

This article situates itself between pastoral and systematic theology against the background of the epistemological turn to practice, which recognizes social practices as loci theologici. From a postcolonial perspective, it examines what happens in the movement from empirical reconstruction to theological construction. Engaging Laurel Potter and Elizabeth O'Donnell Gandalfo's „Remembering the Reign of God", the article argues that this movement is often guided by a "desire for transcendence" that locates God beyond the ambiguities of historical violence and thus reproduces a colonial separation between the sacred and the profane. In contrast to deductive and soteriologically unambiguous theological models, the article proposes a radical reconfiguration of God-talk grounded in the ambiguity of lived practices. The decolonial practices of the poor in El Salvador are interpreted as theologically significant witnesses to an "impure" salvation unfolding within histories of violence. Such an approach destabilizes colonial cosmologies and opens transformative possibilities for a theology consistently oriented toward practice.

In diesem Beitrag möchte ich mich zwischen Pastoraltheologie und Systematische Theologie begeben. Dieses „Zwischen" verschwimmt immer stärker – während Pastoraltheologie sich als systematische Reflexion christlicher Glaubenspraxis versteht, kann man auch in der Systematischen Theologie verstärkt Bemühungen wahrnehmen, sozial-empirisch zu arbeiten (vgl. Bauer & Schüßler 2023). Dahinter steht ein erkenntnistheologischer *turn to practice(s)*, der soziale Praktiken als locus theologicus erkennt. Die Frage, auf die ich ‚hin-zoomen' möchte, ist die: Was passiert im „Zwischen" zwischen empirischer Arbeit, der Rekonstruktion von sozialen Praktiken als loci theologici und

DOI: 10.17879/zpth-2025-9325

der systematisch-theologischen Reflexion? Ich werde dieser Frage mit Perspektiven postkolonialer Theologie im Gespräch mit einem vor kurzem veröffentlichten Buch nachgehen, das in mancher Hinsicht als wegweisend gelten kann und eine ‚case study' zwischen ethnografischer Forschung und theologischer Konstruktion bietet: *Remembering the Reign of God. The Decolonial Witness of El Salvador's Church of the Poor* (Potter & O'Donnell 2022). Ich möchte zeigen, dass der Schritt von der empirischen Praxisbeschreibung zur theologischen Reflexion oft von einer „Sehnsucht nach Transzendenz" (Yountae 2018, 730) geleitet wird, die es verhindert, die Vielschichtigkeit und Brüchigkeit der Realität in das Gottesverständnis aufzunehmen. Stattdessen wird Gott im Jenseits verortet und damit eine koloniale kosmopolitische Logik fortgeschrieben. Die Verortung Gottes im Jenseits und die damit verbundene Trennung von sakraler und profaner Sphäre repräsentiert eine Logik, die Gewalt, Hierarchien und das Nicht-Ernstnehmen von Leid, Gerechtigkeits- und Machtfragen ermöglicht. Diese Logik existiert zwar schon länger, wird aber im kolonialen Kontext systematisch eingesetzt, um koloniale Herrschaft zu legitimieren und soziale Ungleichheiten zu stabilisieren. Deshalb bezeichne ich sie hier als ‚kolonial': Der Begriff verweist nicht nur auf historische Kolonialherrschaft, sondern auf eine epistemisch-theologische Praxis, die Machtstrukturen stützt und fortschreibt. In diesem epistemologisch-kritischen Sinn kann ‚kolonial' auch rückblickend auf andere hegemoniale Macht- und Wissensregime angewandt werden, die ähnliche Mechanismen der Gewaltlegitimation und Trennung von Heiligem und Profanem etabliert haben.

Vor diesem Hintergrund möchte ich fragen, was es für die Bestimmung christlicher Identität und den Gottesbegriff bedeutet, sie wirklich in der Ambiguität von Praxis zu verorten – und ich werde argumentieren, dass beides nicht jenseits von (Kolonial-)Geschichte gedacht werden kann. *Remembering* verbindet ethnografische Arbeit mit normativ-konstruktiver Theologie, um einen Entwurf dekolonialer Theologie vorzulegen. Es bringt damit eine Ethnografie kirchlicher Basisgemeinden in El Salvador ins Gespräch mit decolonial studies und versucht auf diese Weise, die traumatische Kolonialgeschichte El Salvadors als Heilsgeschichte neu zu lesen. Dabei legen die Autorinnen zum einen die Praktiken offen, mit denen „lxs probres" (eine inklusive Schreibweise für die armen Menschen, die die Basisgemeinden El Salvadors bilden) widerständig und kreativ in einer Welt überleben, die von anhaltender kolonialer Gewalt geprägt ist, und schreiben diesen Praktiken theologische Relevanz zu. Zum anderen nehmen sie die zentrale Einsicht dekolonialer Theorie ernst, dass theologisches Wissen bei der Etablierung kolonialer Macht eine entscheidende Rolle gespielt hat. Auf diese Weise zeichnet das Buch ein nuanciertes Bild von den zutiefst ambivalenten politischen Auswirkungen christlicher Tradition: Christliche Theologien haben Argumentationsmuster geliefert, die Kolonialherrschaft begründen und rechtfertigen, und gleichzeitig können sie dekolonisierende Praktiken des „de-linking" von Kolonialität informieren, d. h. Strategien, die darauf abzielen, koloniale Machtstrukturen und ihre Denkweisen zu unterbrechen und sich davon zu lösen.

Für mich ist es eine der entscheidenden Fragen für Theologie heute, ob und wie diese Ambiguität theologisch verstanden werden kann. Letztlich geht es um die Frage, ob Geschichte in all ihrer „messiness“ als theologischer Ort voll anerkannt werden kann. Dabei geht es vor allem darum, auch wahrzunehmen, dass Geschichte immer auch Gewaltgeschichte ist, in die Theologie involviert ist. Die grundlegende Frage ist, wo und wie Gottesrede in dieser Gewaltgeschichte lokalisiert wird. Mit Blick auf Post-Shoah-Theologien hat Sarah Pinnock auf Tendenzen hingewiesen, Theologie von ihrer historischen Komplizenschaft mit Unterdrückungssystemen zu reinigen. Sie zeigt, dass in der theologischen Aufarbeitung der Shoah Täter*innentheologien in einen Bereich außerhalb der „eigentlichen Theologie“ verwiesen werden und so versucht wird, „einen ‚moralischen [oder historischen] Kern‘ des Christentums zu finden, der unschuldig an solchen Missbräuchen ist“ (Pinnock 2007, 499–523. 502). Diese Theologien gehen deduktiv von einem normativen Verständnis des Christentums als dekolonial/transformativ/heilbringend aus. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, liegt solch einem deduktiv-theologischen Ansatz eine koloniale Logik zugrunde. Ich werde vorschlagen, dass nur ein radikales theologisches Ernstnehmen dieser Ambiguität christlicher Gottesrede diese koloniale Logik kritisch beschreibbar und eventuell transformierbar macht.

Beim Lesen von *Remembering* habe ich mich in einer spürbaren Spannung zwischen diesen beiden Ansätzen wiedergefunden: Einerseits bietet das Buch eine nuancierte ethnografische Rekonstruktion der Unordnung der Welt nach dem kolonialen Trauma. Es zeigt anhand des Beispiels El Salvadors, dass dekoloniales De-linking nicht in klarer Abgrenzung von der Kolonialität stattfindet, sondern in einer Realität, die durch die vernichtende Kraft der kolonialen Macht zutiefst „verkorkst“ ist (206)[1]. Die Autorinnen verstehen diese Ambiguität als integralen Bestandteil dekolonialer Praxis und versuchen, sie auch zur Grundlage ihrer theologischen Praxis zu machen. Letztlich findet sie jedoch keinen Eingang in ihren theologischen Entwurf. Denn sie gehen dialektisch vor und verstehen das Reich Gottes als „Antithese zum Imperium“ (11), das jenseits/außerhalb der kolonialen Machtmatrix angesiedelt ist. Es wird so zu einer ahistorischen, entkörperten Norm, die stillschweigend ihre Ethnografie der de-/kolonialen Kämpfe in El Salvador informiert und letztendlich die Komplexität der verkörperten Erfahrungen der Armen ‚nach‘ dem kolonialen Trauma auslöscht. Ihre Erfahrungen der Ambiguitäten des (Über-)Lebens kommen nur insoweit zum Vorschein, als sie in eine vorgegebene theologische Meistererzählung der Herrschaft Gottes als dekolonial eingepasst werden können.

Mit diesem theologischen Ansatz bestätigt *Remembering* letztlich die theopolitische Kosmovision der kolonialen Machtmatrix, anstatt sie zu erschüttern: Wie decolonial studies argumentieren, war und ist die Trennung zwischen Heiligem und Profanem eine

1 Im englischen Original steht hier “screwed“ – ein umgangssprachlicher Ausdruck aus einem Interview, der die tiefgreifende Zerrüttung und das ausweglos erscheinende Chaos der von kolonialer Gewalt geprägten Realität drastisch beschreibt.

zentrale Schaltstelle in der Formierung von kolonialen Ordnungen. Sie liefert eine grundlegende Unterscheidung, die als Blaupause für die Kategorisierung der Welt in Gerettete/Verdammte, Christ*innen/Heid*innen, Kolonisator*innen/Kolonisierte diente (vgl. Maldonado-Torres 2008, 217). *Remembering* liefert keine Kritik dieser kolonialen Theologie, sondern schreibt sie fort. Es stellt sich weiterhin einen reinen Raum des Heiligen vor, an dem diejenigen teilnehmen, die als gerettet gelten – und von dem umgekehrt die Verdammten ausgeschlossen sind: Das Buch zeichnet sich durch seine scharfe *historiografische Kritik* an kolonialen theologische Praktiken aus, es hebt hervor, dass christliche Tradition „als Waffe verwendet wurde, um indigene Völker in kolonisierte Damnés zu verwandeln, die nicht einmal der Sakramente würdig waren, die sie als notwendig für die Erlösung annehmen mussten" (273). Seine *theologische Ethnografie* der salvadorianischen Basisgemeinden versucht, dieses Urteil umzukehren und die Armen von El Salvador in diesen reinen Bereich des Heiligen einzubeziehen. Doch gerade indem es dieses Ziel verfolgt, erschüttert es nicht die theopolitische Trennung zwischen Transzendenz und Immanenz, die der kolonialen Kosmovision zugrunde liegt. Stattdessen hält es an einem Raum von Erlösung fest, den es von der kolonialen Machtmatrix gereinigt sieht, und stützt damit ein zentrales konzeptuelles Kapital, das die Theologie für die Aufrechterhaltung der kolonialen Macht geboten hat: Wie Gil Andijar argumentiert, hat die christliche Erlösungserzählung den Gläubigen eine Folie geboten, sich mit/als unschuldige Opfer zu identifizieren (vgl. Andijar 2014); mit dem Ergebnis, dass Christ*innen dazu neigen, sich selbst fälschlicherweise als schwach zu erkennen und als Konsequenz keine tragfähigen Instrumente für Macht-Management entwickelt haben, selbst als sie einflussreiche Positionen erlangten (vgl. Luehrmann). Diese Unschuld mit Blick auf Macht – die in Wirklichkeit eine gewalttätige Ignoranz ist – ist ein zentraler Bestandteil kolonialer Hegemonie und Weißer Vorherrschaft (vgl. Wekker 2017). Insofern sich *Remembering* das Reich Gottes als einen utopischen Raum vorstellt, der von der kolonialen Machtmatrix gereinigt ist, ändert es nichts an dieser kolonialen Theologie, es stellt letztlich weiterhin keine Ressourcen zur Verfügung, um die Ambiguität theopolitischer Macht theologisch zu reflektieren.

Doch ist das nicht die einzige soteriologische Vision, die in diesem reichhaltigen Buch zu finden ist. Unterhalb seiner theologischen Meistererzählung, die Gottes Herrschaft als letztendlich, eindeutig dekolonial vorstellt, finden sich komplexere Vorstellungen von Erlösung. Sie entstehen im Ringen der Armen um Leben inmitten des Todes, um Befreiung, die immer wieder scheitert, um Transformation, die durch die allgegenwärtige Kraft der kolonialen Macht beeinträchtigt bleibt. Wenn ihre ambivalenten Erfahrungen der Un/möglichkeit von Dekolonialität zum Ausgangspunkt von soteriologischen Überlegungen gemacht werden, werden (wieder) Geschichten von Auferstehung, die durch einen Tränenschleier erkannt werden, hörbar – Geschichten von neuem Leben, das von den quälenden Wunden einer gewaltsamen „Vergangenheit" gezeichnet ist, Geschichten von Befreiung, die sich *innerhalb* der kolonialen Machtmatrix abspielen und durch diese bedingt sind. Wenn diese dekolonialen

Praktiken als Zeichen und Instrument des Heils *in ihrer ganzen Ambiguität* theologisch zur Kenntnis genommen werden, können sie zu Ressourcen für die Entwicklung einer Soteriologie werden, die Heil nicht als einen „außergewöhnlichen" Zustand jenseits der Geschichte, sondern als „gewöhnliche" Ereignisse der Unterbrechung innerhalb der Geschichte begreift. Mit anderen Worten: Indem diese Praktiken Erlösung als abhängig von der Welt, die sie transformiert, ins Bild bringen, können sie zu Ressourcen für die Entwicklung einer Soteriologie werden, die die Binarität von sakral und profan aufbricht, und damit den Kern der kolonialen Kosmovision erschüttert.

Das heißt zusammengefasst: „Nach" der Kolonialgeschichte muss theologisch mit der Tatsache gerechnet werden, dass theologische Vorstellungen in Gewaltgeschichten verwickelt bleiben, selbst wenn sie befreiend sein wollen. Wenn – kritisch-deskriptiv – die tiefen kolonialen Verstrickungen von theologischem Wissen erkannt werden und – theologisch normativ-konstruktiv – dennoch am transformativen Potenzial theologischer Praxis festhalten werden soll, müssen theologische Begriffe von Gottes Heilshandeln in der Welt rekonfiguriert werden. Nachdem dekoloniale Theologien aufgezeigt haben, dass eindeutige Erlösungsbegriffe die Grundlage der kolonialen Machtmatrix bilden, muss die Unreinheit der Erlösung, wie sie von „lxs pobres" bezeugt wird, zu einer konstitutiven Dimension einer Soteriologie werden, die dekolonisierende Wirkungen haben kann. Eine Theologie, die transformativ wirksam sein möchte, muss soteriologische Eindeutigkeit gegen eine Theologie eintauschen, die ihre Unschuld verloren hat, d. h. eine Theologie, die darauf verzichtet, für sich selbst einen reinen Raum jenseits der Macht zu schaffen: (nur) wenn sie bereit ist, die Unterscheidung zwischen heilig und profan zu untergraben, kann Theologie transformative Wirkungen haben.

Ich kehre in einem Satz zu meiner Ausgangsfrage zurück: für eine Theologie, die zwischen empirischer Forschung und (systematisch-)theologischer Reflexion/Konstruktion operiert, ergibt sich damit die Herausforderung, die Unordnung der Wirklichkeit auch tatsächlich in ihre Gottesbegriffe einzuführen. Erst wenn sie ihrer Sehnsucht nach Transzendenz radikal widersagt, kann sie ihren Turn zur Praxis theologisch konsequent vollziehen. Vielleicht ist das größte Geschenk der Armen von El Salvador an die Kirche nicht eine eindeutige Darstellung von Dekolonialität/Befreiung/Erlösung, die sich allzu nahtlos in koloniale Vorstellungen von einer heiligen Utopie für diejenigen einfügt, die sich als unschuldig an den Ambiguitäten der Macht betrachten, sondern ein Zeugnis für die unhintergehbaren Realitäten der Erlösung in einer Welt, die zutiefst von Gewaltgeschichten geprägt ist.

Literaturverzeichnis

Anidjar, Gil (2014). Blood: A Critique of Christianity. Religion, Culture, and Public Life Series, New York: Columbia University Press.

Bauer, Christian & Schüßler, Michael (2023). Practical turn der Systematischen Theologie?: konzilstheologische Erkundungen und praxistheoretische Beobachtungen. In: THQ 203, 342–357.

Luehrmann, Sonja: Review of Gil Andijar, Blood. A Critique of Christianity. In: New Directions in the Anthropology of Christianity, abrufbar unter https://www.new-directions.sps.ed.ac.uk/blood-critique-christianity-book-review [13.7.2025].

Maldonado-Torres, Nelson (2008). Religion, Conquête et Race Dans La Fondation Du Monde Moderne/Colonial. In: Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel & El Yamine Soum (Hg.), Islamophobie Dans Le Monde Moderne, Paris: IIIT.

Pinnock, Sarah K. (2007). Atrocity and Ambiguity: Recent Developments in Christian Holocaust Responses. In: Journal of the American Academy of Religion 75, 499–523.

Potter, Laurel & O'Donnell Gandalfo, Elizabeth (2022). Remembering the Reign of God. The Decolonial Witness of El Salvador's Church of the Poor, Lanham: Lexington Books.

Wekker, Gloria (2017). White Innocence: Paradoxes of colonialism and race, Durham, London: Duke University Press.

Yountae, An (2018). Postcolonial/Decolonial Theology. In: Christopher D. Rodkey & Jordan E. Miller (Hg.), The Palgrave Handbook of Radical Theology, Cham: Palgrave Macmillan.

Assoc. Prof. Dr. Judith Gruber
Research Unit Systematic Theology and Study of Religions Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven; Belgium Coordinator - Centre for Liberation Theologies Project Leader – FWO Project „Dissenting Church“
Sint-Michielsstraat 4 - Box 3101
B-3000 Leuven
judith.gruber(at)kuleuven(dot)be

Michael Schüßler

Impure Theology
Kommentar zu Judith Gruber

Judith Gruber verortet ihren Beitrag im Dazwischen von Pastoraltheologie und Systematischer Theologie. Die beiden eigenständigen Disziplinen haben sich in den letzten Jahrzehnten teilweise in Richtung eines Practice Turn angenähert, „der soziale Praktiken als locus theologicus erkennt“ (Gruber 2025, 279). Gruber plädiert als Systematische Theologin für eine Verortung von Theologie in den Ambiguitäten des Lebens. Sie bezieht sich dabei konkret auf die Studie „Re-membering the Reign of God“ über die Basisgemeinden in El Salvador, deren Autor*innen einen ethnografischen Praxisbezug und eine dekoloniale Diskursperspektive verfolgen. Das Buch analysiert die negativen Auswirkungen des (katholischen) Christentums während der Kolonialherrschaft und *zugleich* dessen widerständig-dekoloniales Potenzial in den Basisgemeinden. Dieser Befund bekommt eine paradigmatische Bedeutung, wenn Gruber schreibt: „Für mich ist es eine der entscheidenden Fragen für Theologie heute, ob und wie diese Ambiguität theologisch verstanden werden kann“ (Gruber 2025, 281). Dabei lenkt sie den Blick auch auf methodologische Fragen. Denn das oft Irritierende von Ambiguitäten kann methodisch überdeckt und unsichtbar gemacht werden, und zwar sowohl bei der empirisch-theologischen Rekonstruktion von Erfahrungen als auch beim theologischen Versuch „die Vielschichtigkeit und Brüchigkeit der Realität in das Gottesverständnis aufzunehmen“ (Gruber 2025, 280) – oder eben genau das zu verhindern. In ihrem Beitrag analysiert Judith Gruber am genannten Beispiel ein paar sehr grundsätzliche Theorieprobleme, wenn Empirie und Theologie machtkritisch zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Diese werde ich jeweils ansprechen und in ihrer Relevanz für das pastoraltheologische Weiterdenken aufgreifen.

1. Ein erster Problemzusammenhang zeigt sich, wenn die gewaltvolle Erfahrungswirklichkeit des Christentums zwar in ihrer ganzen Ambiguität empirisch analysiert wird, die anschließenden theologischen Reflexionen aber weiterhin (zu) idealistische Diskurse entwerfen. Die El-Salvador-Studie folgt einer dialektischen Methode und setzt dem kolonialen Imperium das Reich Gottes als Antithese entgegen. Das Reich Gottes wird zu einer idealen, fast ahistorisch reinen Norm, nach dessen Muster auch die Erfahrungen in den Basisgemeinden empirisch modelliert werden. In der Pastoraltheologie findet sich ein ähnlicher Diskurs etwa im Lehrbuch zur Praktischen Theologie von Urs Eigenmann (vgl. Eigenmann 2010). Grundsätzlich halte ich Eigenmanns Einführung für einen großartigen und wirklich kritischen Überblick, gerade was die nachkonziliare Diskussion angeht. Allerdings folgt er der besagten dialektischen Methodik, etwa von Gottesdienst vs. Götzendienst oder Reich Gottes vs. Anti-Reich als binäre Kriteriologie. Die Ambiguitäten auch widerständiger Praxis kommen dabei, in Grubers Formulierung, „nur

DOI: 10.17879/zpth-2025-9326

insoweit zum Vorschein, als sie in eine vorgegebene theologische Meistererzählung der Herrschaft Gottes als dekolonial [oder als befreiend, M.S.] eingepasst werden können“ (Gruber 2025, 281). Teile deutschsprachiger Pastoraltheologie haben hier von den postkolonialen Theorien, nicht zuletzt vermittelt durch Judith Grubers Arbeiten, eine größere Machtsensibilität auch im Blick auf die eigenen Optionen gelernt. Ute Leimgruber schreibt in ihrer Regensburger Antrittsvorlesung (selbst)kritisch zum eigenen Fach: „Menschen werden trotz aller guten Absichten unsichtbar gemacht. […] Eine allzu naive Rede von einem diakonischen Einsatz für die Armen erzeugt bei mir ein gewisses Unbehagen, denn die ‚Hidden patterns‘ der ungerechten Machtförmigkeit liegen im Diskurs selbst“ (Leimgruber 2020, 217). Die theologische Aufarbeitung von Missbrauch und Gewalt durch kirchliche Amtsträger führt allmählich zu einer Verlagerung der Aufmerksamkeit. Die Bedeutung von theologischen Konzepten, von Glaubensbegriffen oder sakralen Handlungen liegt nicht nur in rationalen Begründungen oder in ethisch sinnvollen Absichten, sondern in ihrer praktisch situierten Vollzugsqualität für alle Beteiligten (vgl. Schüßler 2025).

2. Damit verbunden ist ein zweiter Problemzusammenhang. Gruber spricht mit An Yountae von einer theologischen „Sehnsucht nach Transzendenz“, die einen moralisch reinen oder allein befreienden Kern des christlichen Glaubens konstruiert. „Diese Theologien gehen deduktiv von einem normativen Verständnis des Christentums als dekolonial/transformativ/heilbringend aus“ (Gruber 2025, 281). Das aber verlängert jene binären Logiken, in denen alle Ambiguitäten und unsauberen Zwischenbereiche vereindeutigt und damit unsichtbar gemacht werden. Gruber beschreibt das für die El-Salvador-Studie. Auch die Armen sollen jetzt in das Reich des Befreienden einbezogen werden, aber die Idee eines erlösten Raums jenseits faktischer Kolonialität bleibt bestehen. „Insofern sich *Remembering* das Reich Gottes als einen utopischen Raum vorstellt, der von der kolonialen Machtmatrix gereinigt ist, ändert es nichts an dieser kolonialen Theologie, es stellt letztlich weiterhin keine Ressourcen zur Verfügung, um die Ambiguität theopolitischer Macht theologisch zu reflektieren“ (Gruber 2025, 282). Denn es ist gerade die Eindeutigkeit der Erlösung (wir als Kirche bringen anderen Gott, Christus und die Befreiung), die als koloniales Programm Menschen und Kulturen aussortiert oder in die umerziehende Missionierung einsortiert (hat). Diese machtkritische Lektion dekolonialer Theologie bis in die Tiefengrammatik systematisch-theologischer Reflexion hinein ist pastoraltheologisch von großer Bedeutung. Ich denke an die vielen Anstrengungen zur Kirchenentwicklung. Vieles ist von der Überzeugung getragen, die eigene christliche Botschaft sei unendlich wertvoll, wichtig und für die Gesellschaft und die Menschen notwendig. Es gab vielleicht ein paar Verirrungen, aber „die Botschaft“ stimmt. Sie müsse nur besser vermittelt werden, lebensnäher, religiös intensiver, befreiender. Der US-amerikanische Praktische Theologe Tom Beaudion hat das in kritischer Absicht einmal so beschrieben: „Whatever is going wrong in the Church must, it is thought, be an aberration from an otherwise pure Christian essence – an essence to be defended through a particular model of interpretation” (Beaudoin 2013, ähnlich

Afdal 2022, 87). Dass dabei zugleich ein subtiles Differenzmuster christlicher Überlegenheit reproduziert wird, ist selten im Blick. Und wie das mit der Kolonialität des westlichen Christentums verflochten ist, das wäre überhaupt erst noch intensiver herauszuarbeiten (vgl. Straub 2025).

3. Der dritte Problemzusammenhang besteht in der Frage, ob und wie den verflochtenen und häufig unreinen Erfahrungswirklichkeiten in der Theologie überhaupt entsprechender Raum gegeben werden kann. „Unterhalb seiner theologischen Meistererzählung, die Gottes Herrschaft als letztendlich, eindeutig dekolonial vorstellt, finden sich komplexere Vorstellungen von Erlösung", so Judith Gruber über die El-Salvador-Studie (Gruber 2025, 282). Diese „entstehen im Ringen der Armen um Leben inmitten des Todes, um Befreiung, die immer wieder scheitert, um Transformation, die durch die allgegenwärtige Kraft der kolonialen Macht beeinträchtigt bleibt" (Gruber 2025, 282). Was sich abzeichnet wäre eine Theologie, „die Heil nicht als einen ‚außergewöhnlichen' Zustand jenseits der Geschichte, sondern als ‚gewöhnliche' Ereignisse der Unterbrechung innerhalb der Geschichte begreift" (Gruber 2025, 283). Komplexere Vorstellungen von Erlösung, die hat in der deutschsprachigen Pastoraltheologie etwa Jan Loffeld untersucht (Loffeld 2020). Dabei geht es vor allem um den religiösen Glauben an einen befreienden personalen Gott, wie er kirchlich verkündet wird, und dessen zunehmende Irrelevanz im säkularen Zeitalter (Loffeld 2024). Mit Judith Grubers dekolonialer Theologie werden hier noch weitergehende Analysen plausibel. Womöglich verliert gerade die Meistererzählung eines primär männlichen, Weißen, religiös codierten und kirchlich verwalteten Gottes an Bedeutung. Die auch im Umfeld der KMU 6 gerade wieder aktuelle Leitdifferenz von religiös und säkular wird in Grubers Text jedenfalls als „eine zentrale Schaltstelle in der Formierung von kolonialen Ordnungen" (Gruber 2025, 281) beschrieben. Im Säkularisierungsdiskurs sind mit dem Fehlen des (kirchlich-religiösen) Gottes als theologische Konsequenz meist auch Heil und Erlösung gefährdet. In Grubers dekolonialer Perspektive aber ist genau das nicht der Fall. Die Ambivalenzen des Lebens selbst könnten „zu Ressourcen für die Entwicklung einer Soteriologie werden, die die Binarität von sakral und profan aufbricht, und damit den Kern der kolonialen Kosmovision erschüttert" (Gruber 2025, 283). Dekoloniale Theologie wird so aus dem Biotop interkultureller Spezialinteressen am „Globalen Süden" ausgewildert in die Breite pastoraltheologischer Diskussionen und religiös unspektakulärer Alltagsvollzüge (vgl. Platow 2024).

4. Eine vierte und mehr implizite Problembeschreibung lässt sich aus praktisch-theologischer Sicht noch ergänzen. Sie nimmt die methodischen Fragen auf zwischen empirisch arbeitender Praktischer Theologie und systematisch-theologischem Denken. Wurde bei Gruber vor allem die theologische Verarbeitung empirischer Erkenntnisse problematisiert, so möchte ich zum Schluss noch den Blick auf die Funktion des empirischen Forschens selbst legen. Bekanntlich ist empirische Sozialforschung eine sehr voraussetzungsreiche und komplexe Angelegenheit, die mit den „positivistischen Klischees" (Hirschauer 2008, 184) eines „methodisch sauberen Arbeitens" hin zu

„objektiven Ergebnissen“ nicht wirklich gut beschrieben ist. Jedes empirische Forschungsprojekt ist theoriegetränkt, jede wissenschaftliche Empirie ist methodisch konstruierte Erfahrung und nicht diese selbst. Das gilt für quantitative wie für qualitative Forschungsmethoden. Judith Gruber weist auf einen wichtigen Punkt hin, wenn sie bei den Autor*innen der El-Salvador-Studie beobachtet, dass ein idealistisches Reich-Gottes-Konzept „stillschweigend ihre Ethnografie der de-/kolonialen Kämpfe in El Salvador informiert und letztendlich die Komplexität der verkörperten Erfahrungen der Armen ‚nach‘ dem kolonialen Trauma auslöscht“ (Gruber 2025, 281). Vom Thema über die Forschungsfrage bis zu den vielen Detailentscheidungen im Forschungsprozess sind Vorannahmen und Präferenzen im Spiel, in denen auch theologische Konzepte zum Ausdruck kommen. Dabei werden bestimmte Erfahrungen erschlossen und zugleich andere verdeckt. Hier ist einiges in Bewegung. Neben einer breiten religionsbezogenen Forschung gibt es in der internationalen Pastoraltheologie auch immer mehr ethnografische Arbeiten, die sich Aspekten der eigenen religiösen Community widmen (Wigg-Stevenson 2014). Dabei verliert der Ansatz eines „methodischen Atheismus in der Theologie“ (Dinter, Heimbock & Söderblom 2007, 47–51) an Boden zugunsten eines „Spiritual Turn“ (Watkins 2022). Die Praxis dieser mehr charismatischen Praxisforschung wird vor allem als kirchliche und spirituelle Praxis verstanden, in der etwa das persönliche Gebet als konstitutiver Teil qualitativer Forschung empfohlen wird (Ward 2017, 166) oder zumindest „the development of patterns of communal prayer and spiritual practice, which become integral parts of our research methods and writings“ (Watkins 2022, 24). Die Reflexion der eigenen theoretischen wie impliziten Vorannahmen gehört jedenfalls zu den Gütekriterien qualitativer Sozialforschung, auch in der Theologie. Teresa Schweighofer arbeitet gerade an einer Meta-Reflexion zum Einsatz qualitativer Sozialforschung in der Theologie, die das Feld zwischen methodischem Atheismus und einem „Spiritual Turn“ kritisch vermessen wird.

In den Sozialwissenschaften kommt es mittlerweile auch zu Annäherungen zwischen empirischen und theoretischen Fachverständnissen. Stefan Hirschauer schlägt in dem einschlägigen Sammelband zur „Theoretischen Empirie“ eine Verabschiedung positivistischer Klischees vor: „*Theorien* sind keine freien Erfindungen des Geistes, sondern erfahrungsgebundene Sprachspiele. *Empirische Phänomene* sind kein solider Boden der Erkenntnis, sondern ein eigensinniges Gegenüber soziologischer Diskurse, aus dem in der Regel die phantasievolleren Einfälle resultieren. Und *Methoden* sind … keine Gouvernante theoretischer Phantasien, es sind gegenstandsrelative Formen zur Sicherung des Innovationspotenzials primärer Sinnstrukturen“ (Hirschauer 2008, 184).

Diese Verabschiedung binärer Klischees bietet eine Erklärungsfolie für die Annäherung und das hier exemplarisch weitergeführte Dazwischen von Systematischer Theologie und Pastoraltheologie. Systematische Theologien sind kein harmloser Überbau, sondern erfahrungsgebundene Sprachspiele mit praktischen Wirkungen. Praktische Theologien bieten keinen soliden Boden empirisch-objektiver Erkenntnisse, sondern erforschen die Ambiguitäten des Lebens und deren teils fantasievolle Einfälle. Empirische

Forschungsmethoden sind deshalb weniger eine Gouvernante der Dogmatik als eine theologiegenerative Ressource situierten Wissens (Schüßler 2025) und deshalb im Idealfall eine „Impure Theology“ (Afdal 2022).

Literaturverzeichnis

Afdal, Geir (2022). From empirical to impure theology – Practice as a strong programme, in: Helboe Johansen & Ulla Schmidt (Hg.), Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives. Berlin: De Gruyter, 75–94.

Beaudoin, Tom (2013). ”Curated Free-Fall: Ignatius of Loyola”. In: Catherine Wolff (Hg.), Not Less Than Everything: Catholic Writers on Heroes of Conscience, from Joan of Arc to Oscar Romero. New York: HarperCollins, 13–26.

Dinter, Astrid, Heimbrock, Hans-Günter & Söderblom, Kerstin (2007). Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Eigenmann, Urs (2010). Kirche in der Welt dieser Zeit. Praktische Theologie (Studiengang Theologie, Bd. X). Zürich: Theologischer Verlag TVZ.

Gruber, Judith (2025). Der Sehnsucht nach Transzendenz widerstehen. Für eine Verortung von Theologie in der Ambiguität von Lebenspraktiken. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 45 (2), 279–284.

Loffeld, Jan (2020). Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes. Würzburg: Echter.

Loffeld, Jan (2024). Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz. Freiburg: Herder.

Kalthoff, Herbert, Hirschauer, Stefan & Lindemann, Gesa (2008). Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

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

Platow, Birte (2024). Theolo:KI – Über den Reformdruck auf die Theologie am Beispiel theologischer Forschung zu Künstlicher Intelligenz. In: feinschwarz-science vom 2.11.2024, DOI: http://dx.doi.org/10.15496/publikation-99793.

Schüßler, Michael (2025). Theologie als situiertes Wissen. Eine praxistheologische Orientierung. In: feinschwarz-science vom 7.6.2025, DOI: http://dx.doi.org/10.15496/publikation-107144.

Straub, Dara (2025). Contextualisation and/or Spiritualisation? An analysis of strategies and power dynamics within a “European Theology” (unpublished Doctoral Thesis, Leuven & Tübingen).

Ward, Pete (2017). Introducing Practical Theology. Misson, Ministry, and the Life of the Church. Grand Rapids: Baker Academic.

Watkins, Clare (2022). Qualitative Research in Theology: A Spiritual Turn? In: Pete Ward & Knut Tveitereid (Hg.), The Wiley Blackwell Compendium of Theology and Qualitative Research. Hoboken: Wiley-Blackwell, 16–25.

Wigg-Stevenson, Natalie (2014). Ethnographic Theology: An Inquiry into the Production of Theological Knowledge. New York: Palgrave Macmillan.

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

Johann Pock

Ökumenische Homiletik aus katholischer Perspektive Statement zum „Zwischenraum interkonfessionell“ beim Kongress 250 Jahre PT in Berlin

Vorbemerkung

Es ist nicht selbstverständlich, dass beim Jubiläum der katholischen Pastoraltheologie auch die Homiletik thematisiert wird – und dies unter dem Label „interkonfessionell“. Denn meine Wahrnehmung nach 30 Jahren im Fach ist, dass nicht nur die Predigt im Gottesdienst im katholischen Raum nicht (mehr) so zentral ist – auch die Homiletik spielt in der katholischen wissenschaftlichen Szene eher ein Mauerblümchen-Dasein, das sie nicht verdient hat.

Der Hintergrund dieses Beitrags war das Anliegen, im Rahmen des Kongresses unterschiedliche „Dazwischen“ im Fachbereich zu thematisieren. Dazu gehört offensichtlich auch der Teilbereich der Homiletik – und gleichzeitig dazu die Frage nach der Ökumene, welche natürlich wesentlich weiter zu sehen ist als nur in der Homiletik.

Beim Kongress hat die evangelische Kollegin aus Erlangen, Ursula Roth, die evangelische und katholische Kirche als „parallele Welten“ benannt. Damit meinte sie, dass bei allen intensiven Kontakten doch sehr vieles je anders läuft in den Konfessionen – und dies nicht zuletzt im liturgisch-homiletischen Bereich. Dasselbe nehme ich auch innerhalb der katholischen Theologie wahr: zwischen so manchen theologischen Fächern und eben sogar innerhalb der Praktischen Theologie selbst.

Im Folgenden bringe ich meinen (katholischen) Zugang zur Thematik, der auch auf die langjährige tolle ökumenische Kooperation im Bereich der Homiletik eingeht.

1. „Zwischenraum“ Homiletik – und über 50 Jahre ökumenische Arbeitsgemeinschaft

Die ökumenische Arbeitsgemeinschaft Homiletik (AGH) besteht seit 1970. Einen kleinen Einblick in die Geschichte und auf die Tagungen und Projekte der vergangenen Jahrzehnte bietet die Homepage der AGH.[1] Die intensive Kooperation innerhalb der AGH über Konfessionsgrenzen hinweg hat den konfessionellen Zwischenraum sicherlich sehr gut bearbeitet und verkleinert. Mittlerweile gibt es aus meiner Sicht viel mehr Konsens und Gemeinsamkeit als ein „Dazwischen“. Dies belegt beispielsweise die Buchreihe

1 http://www.aghonline.de/

DOI: 10.17879/zpth-2025-9327

„Ökumenische Studien zur Predigt“, die seit 1998 bei Don Bosco, München erscheint und mittlerweile 14 Bände umfasst. Darin sind die zweijährlichen Tagungen der ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Homiletik dokumentiert.

Diese Kooperation könnte aus meiner Sicht beispielhaft sein für andere Fachgruppen der Theologie: Denn sie fördert einen regelmäßigen Fachaustausch, der gleichzeitig immer auch ökumenisch ist – und damit kommen neben den Fachfragen zur Homiletik natürlicherweise auch liturgische, dogmatische, pastoral-praktische, kirchenrechtliche … Fragen zur Sprache, und es wird sowohl auf den Tagungen als auch beim intensiven Austausch zwischendurch praktische Ökumene erfahrbar.

Und daher scheint es produktiv zu sein, genauer hinzuschauen, wo hier kreative Differenzen, aber auch spannende Brücken zu finden sind. Ich möchte es in meinem Beitrag an mehreren Punkten festmachen und auch einiges an Selbstkritik einbringen.

2. Pastoraltheologie als genuin katholisches Fach – und Homiletik als klassisch evangelische Domäne?

Wenn man auf die Genese der Pastoraltheologie schaut, dann geht es fast nicht katholischer: eine katholische Kaiserin (Maria Theresia), die zur besseren Ausbildung ihrer Pfarrer eine Studienreform anleiert; dieselbe Kaiserin, die evangelische Christ:innen nicht in ihrem katholischen Land dulden wollte … (vgl. Bauer 2025).

Zum Glück hat sich in den 250 Jahren seither gesellschaftlich, aber auch in der ökumenischen Kooperation sehr vieles getan, nicht zuletzt in Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Und doch fehlt mir in der Theologie allgemein und besonders in der Pastoraltheologie die große ökumenische Zusammenarbeit – und dies sogar an jenen Studienstandorten, wo es Fakultäten beider Konfessionen gibt. In der Vorbereitung der Symposien und Kongresse der vergangenen Jahrzehnte ist es nur selten gelungen, auch etwas Gemeinsames der katholischen und evangelischen Fächer zustande zu bringen.

Ein Grund liegt wohl darin, dass in der katholischen Fächerlogik im Gefolge des Zweiten Vatikanums eine Ausdifferenzierung der Praktischen Theologie erfolgte. Das, was in der evangelischen Praktischen Theologie zumeist zusammengehört, nämlich auch die Liturgiewissenschaft, häufig die Religionspädagogik, die Predigtausbildung, das Kirchenrecht etc. – wurde katholischerseits auf unterschiedliche Fächer verteilt. Es gibt nur wenige Wissenschaftler:innen bzw. Professor:innen, die sich in mehreren Fächern bewegen und mit ihrem Lehrstuhl Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Liturgiewissenschaft, Homiletik etc. abdecken müssen oder dürfen – mit dem gleichzeitigen Nachteil, dass sie nicht in allen Fachkongressen und Fachdiskussionen mitmachen können.

Zugleich tut sich – vor allem angestoßen durch die Praxisfelder – sehr vieles: Denn die Praktische Theologie ist durch die Transformationen ihrer Kontexte herausgefordert, sich selbst und die eigenen Konzepte immer wieder zu hinterfragen, neu zu denken,

eine lernende Disziplin zu sein. Und das verbindet die Wissenschaftler:innen über Konfessionen und Religionen hinweg.

So nehme ich in den vergangenen Jahren sehr vieles an Kooperation und wechselseitigem Interesse wahr z. B. im Bereich der Seelsorgelehre, und hier vor allem im Bereich der Spiritual Care bzw. der Krankenhausseelsorge (vgl. dazu besonders die Arbeiten von Nauer 2015). Aber auch in der Frage der Gemeindetheologie, wo in den katholischen Diözesen die Pfarrstrukturen massiv verändert werden – und man ökumenische Erkundungsfahrten macht, um von anderen Konfessionen und Ländern und ihren Erfahrungen in der Gemeindearbeit und ihrer Struktur zu lernen. Als das vielleicht bekannteste Beispiel kann hier das „Fresh X-Netzwerk“[2] gelten (Moynagh 2016). Gesellschaftliche Transformationserfahrungen fordern alle Religionen und Kirchen heraus. Ein Selbstverständnis ist: „Eine Fresh X ist eine neue Form von Gemeinde für unsere sich verändernde Kultur, die primär mit Menschen gegründet wird, die noch keinen Bezug zu Kirche und Gemeinde haben“ (https://freshexpressions.de/fresh-x-netzwerk/was-ist-fresh-x/).

In diesem Kontext erfolgt eine stärkere Rezeption der konfessionell unterschiedlichen Publikationen. Vor allem aber auch im Bereich der Predigtlehre bzw. Predigtforschung, wo ja der Anteil der Forschenden und Lehrenden auf evangelischer Seite eindeutig größer ist, gibt es diese Kooperationen.

Die ökumenische Arbeitsgemeinschaft für Homiletik nimmt in dieser konfessionsübergreifenden Zusammenarbeit eine Vorreiterrolle ein, wobei es weniger um die Rezeption der unterschiedlichen Ideen geht als vielmehr darum, sich in der konfessionellen Identität und mit den je eigenen Plausibilitäten hinterfragen zu lassen.

3. Die Homiletik – ein Fach im Zwischenraum

Räumlich gesprochen sehe ich die Homiletik gewissermaßen in einem „Zwischenraum“ angesiedelt – denn Predigen hat viel mit dem „Dazwischen“ zu tun.

3.1. Das Dazwischen von Prediger:innen, Hörer:innen und dem Wort Gottes

In der Predigt geht es um die Kommunikation zwischen Prediger:innen, Hörer:innen und Gott (bzw. dem Wort Gottes): Es geht um Inter-aktion, um Dia-log. Das alte, vorkonziliare Predigtmodell einer linearen Verkündigung (Wort Gottes – Prediger – Hörer) hat sich zu einem zirkulären, kommunikativen Modell entwickelt. Für diesen Ansatz liegt ein großes Verdienst vor allem bei Rolf Zerfass (vgl. 1987, 1992). Darin wird den Hörer:innen zugetraut, selbst mit dem Wort Gottes im Austausch zu stehen und dieses auch selbst auslegen zu können. Zugleich wird aber von den Prediger:innen gefordert,

2 https://freshexpressions.de/

sich nicht nur mit der Auslegung des Wortes Gottes zu beschäftigen, sondern ebenso mit den Hörer:innen und mit der jeweiligen Situation und Umwelt, um zeit- und hörer:innengemäß das Wort Gottes auslegen zu können. Die katholische Homiletik, die davor rein von Priestern geprägt war, hat hier seit den 1970er-Jahren nicht zuletzt durch den ökumenischen Austausch von führenden Wissenschaftler:innen und durch den notwendigen Praxisbezug des Faches sehr viel vom Zugang der evangelischen Kolleg:innen gelernt.

Einen intensiven Austausch zu den unterschiedlichen Predigtkulturen bietet die Dokumentation einer Tagung von 2004 (Garhammer u. a. 2006). Darin wird deutlich, dass in der Praxis sehr ähnliche Anforderungen gegeben sind (wie z. B. im Bereich der Rhetorik; in der Einbindung in liturgische Kontexte; in den Fragen der Ausbildung); zugleich wird aber eine unterschiedliche Wertschätzung der Predigt – und auch des Bereiches der Homiletik innerhalb der Theologie – sichtbar. So spricht Jan Hermelink sogar von der „Predigt als Inbegriff der evangelischen Konfession“ (Hermelink 2006, 62).

3.2. Die Predigt als offenes Kunstwerk – Rezeptionsprozesse als Zwischenraum

Das jeweilige Predigtwort ist zwar vorbereitet in der Intention, in seiner Logik bzw. Dramaturgie. Zugleich entsteht es aber erst im Gespräch zu und mit den Menschen in der Liturgie. Es ist nicht nur das Wort des oder der Predigenden. Vielmehr – im Sinne des „offenen Kunstwerks“, wie es in der Homiletik der 1990er-Jahre diskutiert wurde – entsteht die Predigt ja erst in dieser Interaktion; in dem, was Zuhörende wahrnehmen, aufgreifen, selbst weiterdenken. (Mit diesem Thema wurde der erste Band der neu geschaffenen ökumenischen Reihe veröffentlicht: Garhammer & Schöttler 1998). Damit gibt es hier ein Dazwischen von Prediger:innen und Hörer:innen, das zugleich eine wesentliche Verbindung darstellt: Denn erst in diesem Zwischenraum entsteht letztlich das, was die Predigt ausmacht. Dieselbe Predigt wird von unterschiedlichen Personen je unterschiedlich aufgegriffen und weitergedacht. Und ohne Zuhörer:innen braucht es auch die Predigt nicht, denn sie ist auf diesen (inneren) Dialog hin angelegt und wird erst in der Rezeption fertiggeschrieben.

3.3 Predigt als Unterbrechung innerhalb der Liturgie

Die Predigt stellt schließlich in einer katholischen Liturgie eine deutliche Unterbrechung dar: Die Liturgien bestehen aus Gebeten und Gesängen, also aus ritualisierten Texten. Die Predigt hat jedoch von ihrem Charakter her eine ganz eigene Stellung: Sie ist Anrede an die Menschen; sie kontextualisiert die traditionellen Texte; sie stellt die Verbindung her zwischen dem Anlass, den Personen, den Texten, der Tradition, der Liturgie … Sie ist Anrede, Ansprache und Intervention. Damit durchbricht sie den ritualisierten Charakter der Feier und eröffnet einen Zwischenraum, der eine eigene Aufmerksamkeit erfordert (vgl. jüngst Pock 2025 zur Frage der „liturgischen Predigt“). Gerade zu dieser

Unterbrechung bzw. den jeweils unterschiedlichen Blicken auf dieses Geschehen von Liturgiewissenschaftler:innen und Homiletiker:innen gibt es jedoch kaum einen wissenschaftlichen Diskurs.

3.4 Homiletik – ein Fach „zwischen den (Lehr-)Stühlen“

Aber nicht nur die Predigt, sondern auch die wissenschaftliche Reflexion, das Fach Homiletik stellt im katholischen universitären bzw. Ausbildungskontext einen eigenen Zwischenraum dar, man könnte sogar sagen, dass das Fach sich zwischen allen (Lehr-)Stühlen befindet: Es ist nicht einmal ein eigenes, vollständiges Fach – d. h. man kann sich in Homiletik allein auf einer katholischen Fakultät nicht habilitieren, da es keinen einzigen rein homiletischen Lehrstuhl im deutschsprachigen Raum gibt. Hingegen gehört die Homiletik zu den zentralen Aufgaben evangelischer Praktischer Theolog:innen und findet sich dort sowohl bei Dissertationen und Habilitation wie auch bei Berufungsvorträgen an prominenter Stelle.

In den katholischen Studienplänen gibt es meist nur in der Fach- bzw. Diplomtheologie eine Pflichtlehrveranstaltung „Homiletik“ – mit zumeist zwei Stunden. Das Predigtseminar, die praktische Einführung und Reflexion des Predigens, ist hingegen ein Wahlfach, das nur von wenigen besucht wird; bzw. ist die Praxisausbildung bzw. die „Probepredigt“ oder Reflexion auf eine selbst gehaltene Predigt in die beiden Stunden der Homiletik mit eingebunden – was jedem und jeder, die mit Praxisausbildung und Praktika zu tun hat, sofort die Unmöglichkeit zeigt, in diesen wenigen Stunden eine fundierte praktische Predigtausbildung leisten zu können.

Nicht zuletzt diese Umstände sowie die Konzentration auf Priester (und Diakone) haben dazu geführt, dass die Homiletik ein gewisses Schatten- bzw. positiv gewendet, ein Zwischendasein in den katholischen Fakultäten und auch der Pastoraltheologie führt. Vielleicht auch ein Mauerblümchen-Dasein …

Zugleich ist sie aber paradigmatisch praktisch-theologisch: in der Verbindung aller Disziplinen, in der Notwendigkeit der Kontextualisierung; in der Spannung zwischen Person und Institution, in der unbedingten Verschränkung bzw. dem Wechselspiel von Theorie und Praxis.

3.5 Der Faktor Geschlecht als Hürde

Noch einen weiteren Zwischenraum bemerke ich – der tatsächlich eine massive Differenz zur evangelischen Praktischen Theologie und Homiletik darstellt: den Genderaspekt. Die katholische Pastoraltheologie und vor allem die katholische Homiletik sind historisch viel stärker durch Männer, und da vor allem durch Kleriker geprägt. Und vor allem in der Homiletik ist es weiterhin so – wenngleich es „neue pastorale Chancen“ für die Laienpredigt gibt (so das Buch von Bauer & Rees 2021). Ein Grund liegt aus meiner Sicht in der Verbindung von Liturgie, Homilie in der Eucharistiefeier und Weihe – und

damit werden Zugänge gelegt, die für Frauen in der römisch-katholischen Kirche leider immer noch entweder mit hohen Hürden versehen oder im Blick auf die Weihe immer noch unmöglich sind.

Dazu kommt, dass man nur mit Homiletik in der katholischen Theologie keinen wissenschaftlichen Platz erreichen kann – womit Jungwissenschaftler:innen, die ja nicht nur eine wissenschaftliche Karriere, sondern auch Lebensplanung betreiben müssen, mit Homiletik allein in der katholischen Theologie keine Zukunftsperspektiven haben. So ist auch die mehrfach in der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft diskutierte Frage der stärkeren Förderung von Dissertant:innen in der Homiletik ein Desiderat hauptsächlich von evangelischer Seite, wo die Homiletik einen Kernbereich der Praktischen Theologie ausmacht und somit wissenschaftliche Qualifikationsarbeiten einen ganz anderen Stellenwert einnehmen.

4. Die Bedeutung der Praxis – und das ökumenisch verbindende Moment von geteilten Freuden und Leiden der Praxis

Homiletik lebt davon, dass es die konkreten Praktiken und die Erfahrungen von Verkündigungsorten gibt – und dass die Theoriebildung diesen Praktiken hinterhergeht. Und da es eine Vielfalt solcher Orte gibt, eben nicht nur die Eucharistiefeier, braucht es zugleich unterschiedliche Theorien dazu. Diese Praxis lebt dabei nicht zuletzt von den Erkenntnissen anderer Wissenschaften: Semiotik, Sprachwissenschaften, Rhetorik, Kommunikationswissenschaften, Theaterwissenschaften etc.

In unseren Tagungen setzen wir uns gemeinsam auseinander mit diesen Wissenschaften – und da ist dann nicht die ökumenische Differenz leitend, sondern das gemeinsame Anliegen, Beiträge für die Verkündigungspraxis zu erarbeiten. Denn die grundsätzliche praktische Herausforderung ist dieselbe: Es geht um eine Übersetzung der christlichen Botschaft, die in den biblischen Texten und in den Texten der Tradition niedergelegt und überliefert ist, in eine Sprache, welche die Adressat:innen heute erreicht.

Zugleich ist die Homiletik jener Bereich, wo man sich als Person am wenigsten wissenschaftlich distanzieren kann (abgesehen innerhalb der Theoriebildung): Verkündigung des Wortes Gottes verlangt eine persönliche Involvierung der verkündigenden Person (zumeist mit dem Begriff „Zeugnis“ ausgedrückt) (so vor allem Müller 2006). Die Performanz der Verkündigung hängt unmittelbar zusammen mit dem Inhalt. Wenn sich auch die sichtbare Form in den katholischen und evangelischen Gottesdiensten unterscheidet (z. B. im Blick auf den Verkündigungsort: Ambo oder Kanzel; oder die liturgischen Gewänder, manchmal auch in der gewählten Länge der Predigten), so eint sie diese grundsätzliche Herausforderung der sogenannten (und viel diskutierten) „Authentizität“ der Predigenden und der rhetorischen Ansprüche (so ausführlich in Meyer-Blanck u. a. 2010).

Deshalb gibt es in den zweijährlich abgehaltenen Fachtagungen immer auch praktische Workshops. D. h. es geht nicht nur um eine Theoriebildung, sondern um Einübungen in die Praxis. Damit werden so manche der universitären Felder überschritten, weil die wissenschaftliche Auseinandersetzung zugleich in den Bereich der Ausbildung hineingeht – und viele Teilnehmer:innen an den Tagungen der Arbeitsgemeinschaft Homiletik kommen nicht aus dem akademischen Bereich, sondern aus Predigerseminaren, aus Fortbildungsstätten oder aus der pastoralen Praxis.

5. Zwischenräume als Chancen im ökumenischen Gespräch

Wo sehe ich resümierend die Chancen bzw. den Gewinn an diesem Zwischenraum des interkonfessionellen, ökumenischen Austauschs im Bereich der Homiletik? Ein wesentlicher Punkt liegt für mich in der Perspektivenerweiterung durch die Begegnung mit „anderen“: bei aller Gemeinsamkeit ist ja das Amtsverständnis anders, das Liturgie- bzw. Eucharistieverständnis, die Bedeutung des „sola scriptura“-Prinzips etc. Damit stellt sich die Herausforderung, wie man miteinander nicht nur theoretisch diskutiert, sondern diese Differenzen praktisch lebt – und nicht zuletzt auch ins gemeinsame Feiern kommt.

Und so gehören zu diesen Chancen vor allem die kreativen Irritationen, Rückfragen und das Hinterfragen von katholischen Selbstverständlichkeiten, die bei solchen Begegnungen geäußert werden und dem eigenen Tun nicht nur einen Spiegel vorhalten, sondern auch zum Nachdenken anregen: über unterschiedliche theologische Schwerpunktsetzungen, über gemeinsame Herausforderungen einer säkularer werdenden Umwelt, oder auch z. B. über den Umgang mit den neuen Möglichkeiten von KI-generierten Predigten.

Akademisch sind die Zwischenräume zwar kleiner geworden, aber die Erfahrung an universitären Orten, wo es evangelische und katholische Theologie gibt, zeigt, dass die örtliche Nähe allein noch nicht automatisch einen intensiven ökumenischen Austausch bedeutet. Denn dieser braucht Initiativen, persönliches Interesse und den Willen, institutionelle Schranken zu umgehen oder zu verändern. Meine Erfahrung damit ist, dass es sich lohnt, in diese Zwischenräume zu gehen und voneinander zu lernen.

Literaturverzeichnis

Bauer, Christian (2025). Für eine Neue Aufklärung: Erkundungen zur Zukunft der Pastoraltheologie. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 45 (2), 9–31.

Bauer, Christian & Rees, Wilhelm (Hg.) (2021). Laienpredigt – Neue pastorale Chancen. Freiburg: Herder.

Garhammer, Erich, Roth, Ursula & Schöttler, Heinz Günther (Hg.) (2006). Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur (Ökumenische Studien zur Predigt 5). München: Don Bosco.

Garhammer, Erich & Schöttler, Heinz Günther (Hg.) (1998). Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik (Ökumenische Studien zur Predigt 1). München: Don Bosco.

Hermelink, Jan (2006). „In die Ohren können wir wohl schreien …". Konfessionelle Wurzeln der evangelischen Predigt. In: Erich Garhammer, Ursula Roth & Heinz Günther Schöttler (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur (Ökumenische Studien zur Predigt 5). München: Don Bosco, 62–96.

Meyer-Blanck, Michael, Seip, Jörg & Spielberg, Bernhard (Hg.) (2010). Homiletische Präsenz. Predigt und Rhetorik (Ökumenische Studien zur Predigt 7). München: Don Bosco.

Moynagh, Michael (2016). Fresh X – das Praxisbuch: kirche. erfrischend. Vielfältig. Gießen: Brunnen-Verlag.

Müller, Philipp (2007). Predigt ist Zeugnis. Grundlegung der Homiletik. Freiburg: Herder.

Nauer, Doris (2015). Spiritual Care statt Seelsorge? Stuttgart: Kohlhammer.

Pock, Johann (2025). Die Liturgische Predigt bei Pius Parsch. Momente aus 100 Jahren der Entwicklung des Verhältnisses von Predigt und Liturgie. In: Andreas Redtenbacher & Daniel Seper (Hg.), Bibel und Liturgie. Das Wort Gottes in der Liturgietheologie bei Pius Parsch und in der Liturgischen Bewegung. Klosterneuburger Symposium 2024 (Pius Parsch Studien 22). Freiburg: Herder, 144–156.

Zerfaß, Rolf (1987). Grundkurs Predigt Bd. 1: Spruchpredigt. Düsseldorf: Patmos.

Zerfaß, Rolf (1992). Grundkurs Predigt Bd. 2: Textpredigt. Düsseldorf: Patmos.

Internetquellen:

http://www.aghonline.de/ [30.10.2025].

https://freshexpressions.de/ [30.10.2025].

https://freshexpressions.de/fresh-x-netzwerk/was-ist-fresh-x/ [30.10.2025].

Mag.theol. Lic.rer.bibl. Dr. theol. Univ.-Prof. Johann Pock
Institut für Praktische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Schenkenstraße 8–10
A-1010 Wien
johann.pock(at)univie.ac(dot)at
ORCID: 0000-0001-7467-4786

Christian Preidel/Teresa Schweighofer

Gute Pässe zuspielen
Christian Preidel im Gespräch mit Teresa Schweighofer über Vernetzung und Innovation in der Arbeitsgemeinschaft Pastoraltheologie

Abstract

Das Interview mit Teresa Schweighofer, in dem sie auf ihre Zeit im Vorstand der AG Pastoraltheologie zurückblickt, beleuchtet Entwicklung und Zukunftsperspektiven der AG im Kontext gesellschaftlicher und kirchlicher Transformationsprozesse. Ausgehend von ihrer Forschung zu freien Ritualbegleiter*innen diskutiert Schweighofer zentrale Herausforderungen der Pastoraltheologie: die Spannung zwischen Passung und Nicht-Passung kirchlicher Angebote, den Umgang mit Ambiguität und die Frage nach Einheit in Verschiedenheit. Die Kongressthemen der AG werden als Seismografen für den Dialog zwischen Theologie und Gegenwartskultur analysiert – von Digitalisierung über Säkularität bis zum Anthropozän. Schweighofer plädiert für einen selbstbewussten Umgang mit Referenztheorien und fordert eine stärkere ökumenische und interreligiöse Öffnung der Fachgemeinschaft. Die Metapher des „schönen Fußballs" verdeutlicht ihr Verständnis von Wissenschaft als kooperativem Prozess, bei dem es nicht primär um individuelle Erfolge, sondern um produktive Zusammenarbeit geht.

This interview with Teresa Schweighofer examines the development and future perspectives of the Academic Society for Pastoral Theology in the context of social and ecclesial transformation processes. Starting from her research on independent ritual facilitators, Schweighofer discusses central challenges of pastoral theology: the tension between fitting and non-fitting of church offerings, dealing with ambiguity, and the question of unity in diversity. The congress themes of the working group are analyzed as seismographs for the dialogue between theology and contemporary culture – from digitalization through secularity to the Anthropocene. Schweighofer advocates for a confident approach to reference theories and calls for a stronger ecumenical and interreligious opening of the academic community. The metaphor of "beautiful football" illustrates her understanding of scholarship as a cooperative process, where the focus is not primarily on individual success but on productive collaboration.

*Christian: Teresa, in deiner Forschung befasst du dich unter anderem mit Ritualen. Deine 2019 erschienene Dissertation zu freien Ritualbegleiter*innen trägt den Titel „Das Leben deuten".*

Teresa: Der Titel ist ein In-Vivo-Code aus einem Interview – er fasst das Feld der freien Rituale gut zusammen. Gleichzeitig war es für mich eine Anfrage an kirchliche Rituale. Mir begegnet immer wieder die Frage: Wie gut deuten unsere Rituale Leben von heute eigentlich noch? Es geht um Anknüpfbarkeit und Passung. Die freien Ritualbegleiter*innen sagen: Es muss passen. Diese Passung geht mittlerweile vielfach auseinander.

DOI: 10.17879/zpth-2025-9328

Diese Spannung zwischen Passung und Nicht-Passung – kommt man nicht an Grenzen, wenn man merkt, da gibt es kein kleinstes gemeinsames Vielfaches mehr?

Das ist genau der Punkt: Wie gehe ich damit um, wenn Dinge sich nicht mehr homogenisieren lassen? Deswegen ist es für mich persönlich wichtig geworden, von Ambiguitätsbearbeitung zu sprechen und nicht nur von Toleranz. Tolerieren kann ich für eine gewisse Zeit, Tolerieren enthält auch ein Erleiden. Das ist auf Dauer kein produktives Verhältnis. Das Christentum hat von Anfang an sehr unterschiedliche Dinge verbunden – Wanderprediger*innen und stabile Gemeinden, verschiedene theologische Positionen. Diese Uneindeutigkeit ist Teil unserer DNA. Mit zunehmendem Druck durch das Schwinden von Mitgliederzahlen und gesellschaftlicher Relevanz wird die Bereitschaft, sich auf andere einzulassen, allerdings kleiner. Der Ton wird an manchen Stellen rauer.

Aber eigentlich ist das eine gute Nachricht für das Thema, mit dem wir eingestiegen sind: dass es viele Dinge gibt, die nicht zusammenpassen. Sie müssen auch nicht im kirchlichen Rahmen zusammenpassen, sie müssen nur irgendwie bearbeitet werden. Und wir können auf diese Bearbeitungspraktiken schauen.

Auf jeden Fall. Gleichzeitig werde ich hellhörig, wenn von der vielbeschworenen Einheit gesprochen wird. Ich glaube, da gibt es zwei verschiedene Möglichkeiten. Das eine ist Einheit in Verschiedenheit – zu sagen: Wir extrapolieren unsere gemeinsame Basis in Gott, in Jesus Christus. Dort gibt es einen Punkt, der uns vereint und der es uns ermöglichen kann, an vielen anderen Stellen nicht einer Meinung zu sein, nicht gleich zu denken, zu feiern, zu leben. Das ist klassische Ökumene, versöhnte Verschiedenheit.

Aber es gibt auch ein Einheitskonzept, das ganz stark auf Uniformität und Einheitlichkeit baut. Da sagt dann: Man kann in Deutschland, in Europa keine kirchenpolitischen Veränderungen vornehmen, weil das für die Weltkirche nicht funktioniert, das würde sie sprengen. Das ist so ein Ausspielen, bei dem ich mir nicht sicher bin, ob es theologisch wirklich die einzige Möglichkeit ist. Kolleg*innen forschen in der Pastoraltheologie auch zur Streitkultur. Dabei geht es um die Frage: Wie viel Einheit ist dringend notwendig, aber auch wieviel Auseinandersetzung? Und wie viel Verschiedenheit, Ambiguität und Unterschiedlichkeit kann ich mir leisten?

Lass uns zur Arbeitsgemeinschaft (AG) Pastoraltheologie kommen. Was war das für eine AG, in die du 2012 als junge Wissenschaftlerin gekommen bist?

Damals bin ich für den Mittelbau eingestiegen, Richard Hartmann war Vorsitzender. Er hat zwei Schwerpunkte gesetzt: Zum einen natürlich Fachvertretung, akademische Standesvertretung, Vernetzung der Lehrstühle. Zum zweiten die Vernetzung zwischen den akademischen und den vor Ort tätigen Pastoraltheolog*innen. Das hat die Zeit sehr geprägt. Bei den Beiratssitzungen habe ich über die vielen assoziierten Mitglieder aus den einzelnen Bereichen die deutsche Kirche besser kennengelernt: Jugendverbände,

Frauenverbände, Caritas, Missio, die KAMP. Jede*r hat erzählt, was gerade bei ihm*ihr im Bereich dran ist, was man gemacht hat.

Dann waren und sind die Kongresse als Vernetzungsorte wichtig. Richard Hartmann hatte einen sehr integralen Anspruch – ähnlich wie später Christian Bauer und wir im Vorstand [Teresa Schweighofer, Katharina Karl, Jan Loffeld und Thomas Böhm; C.P.] insgesamt. Ob das gelungen ist, ist eine andere Frage. Aber es war, glaube ich, immer schon der Anspruch, verschiedensten pastoraltheologischen Zugangsweisen Raum zu geben. Ob das von außen wahrnehmbar war, müssen andere entscheiden. Es gab auch durchaus Friktionen und Menschen, die sich in dieser Arbeitsgemeinschaft nicht willkommen gefühlt haben.

Lass uns auf die Kongresse schauen, weil ich glaube, die haben nicht nur die AG, sondern auch unsere Zeitschrift stark geprägt. Beim 2017er-Kongress zur Digitalisierung gab es mehrere Schreibweisen des Titels und das Eingeständnis, dass die wenigsten Teilnehmenden „Digital Natives" sind. War das für dich ein Türöffner oder eher ein „Wir Jungen müssen den Älteren etwas erklären"?

Ich glaube nicht, dass es eine reine Generationenfrage ist. Ich kenne Menschen, die älter sind als ich und vielleicht nicht „Digital Natives", aber digitale Wahleinwohner*innen. Und nur weil Menschen mit iPad und Smartphone aufgewachsen sind, bewegen sie sich nicht unbedingt autonomer in digitalen Räumen. Die Frage war vielmehr, wie sehr lasse ich mich darauf ein, oder glaube ich, dass in diesem digitalen Feld tatsächlich theologisch etwas zu holen ist?

War tatsächlich etwas zu holen?

Ich glaube schon. Ich kann mich erinnern, dass Einzelne erzählt haben, dass das zum ersten Mal ihre Begegnung mit Instagram und der Logik von Instagram war. Dass es dort weniger um das gesprochene oder geschriebene Wort geht, sondern viel stärker um Inszenierung, um Bild, um eine bestimmte Form von Ästhetik. Da ist, glaube ich, im Fach was losgetreten worden.

Ich denke zudem, dass wir an vielen Stellen die echte Umwälzung durch die digitalen Kontexte noch nicht genügend reflektiert haben. Vielleicht kann man auch nicht, wenn man direkt in der Drift ist, gut drauf schauen. Vielleicht braucht es noch fünf Jahre, bis man das wirklich irgendwo festmachen kann. Aber da tut sich Massives, auch für die Wissenschaft. Ich merke etwa bei meinen Studierenden, was auch in einzelnen Studien sichtbar wird, nämlich dass Texte, die nicht mehr digital verfügbar sind, entweder über die Bibliothek oder im besten Fall Open Access, einfach nicht mehr wahrgenommen und zitiert werden. Wer überleben will, und zwar im Diskurs überleben will, muss sich über kurz oder lang dazu verhalten.

Bei allen Kongressen scheint es um die Begegnung mit fremden Logiken zu gehen. Das wurde beim 2019er-Kongress zur Säkularität besonders deutlich. Wie hast du das wahrgenommen?

In Berlin habe ich immer den Eindruck, dass ich mich in einer säkularen Stadt überraschend selten verteidigen muss. Es gibt Anfragen, kritische, selten feindliche, es gibt aber durchaus auch interessierte Anfragen. Es gibt diejenigen, die sagen: Was macht ihr an der öffentlichen Uni? Aber im Großen und Ganzen ist man eine*r unter vielen. Und man muss sich ins Gespräch bringen. Es gibt nichts mehr, wo man sagen würde, dass das unser genuines Thema ist. Man muss akzeptieren, dass man nicht mehr die tonangebende Wissenschaft ist.

Die Idee hinter dem 2019er-Kongress war: Man muss sich voll und ganz darauf einlassen und ergebnisoffen überprüfen, was die eigenen Konzepte, Theorien und Begriffe noch austragen und was nicht – für eine säkulare Existenzweise. Ich glaube, dass bei vielen angekommen ist, was das bedeutet.

Die Kongressthemen versuchen oft, den Kontext und die Realität in den Diskurs der AG hineinzuspiegeln. Beim 2021er-Kongress zum Anthropozän war das besonders deutlich.

Das ist eine bewusste Entscheidung, und die ist nicht unumstritten. Es gab immer wieder die Anfrage: Warum beschäftigen wir uns immer mit einem Außen und nicht mit unseren eigenen Themen? Wann gab es den letzten Kongress zu Diakonie, zu Seelsorge? Es war oft die Anfrage, warum so wenige Pastoraltheolog*innen auf unseren eigenen Kongressen referieren.

Viele Kongresse haben damit begonnen, dass wir uns von anderen theologischen Fächern oder Wissenschaften etwas zusagen lassen. Beim Anthropozän-Kongress gab es biblische Rekurse, Soziologie, Ökologie, Klimafolgenforschung. Dieses Vorgehen war der Versuch, mit verschiedenen Perspektiven zu arbeiten und das ist ein Angang mit dem ich mich auch sehr identifizieren kann: Starten mit der Perspektive von „Außen“, von den Anderen her.

Beim 2022er-Symposium zu Referenztheorien ging es genau darum. Mein Eindruck war: Referenztheorien gehören nicht nur anderen, sondern sind gemeinsame Arbeitsfelder.

Das ist die ganz alte Frage: Was mache ich mit Referenztheorien? Es gibt verschiedene Modi. Die Ancilla-Variante wäre, ich nutze sie nur in den Ausschnitten, die mir hineinpassen und beschneide sie. Es gibt aber auch das Gegenteil – gerade, wenn Leute anfangen, empirisch zu forschen, haben sie manchmal Scheu, ob sie das überhaupt dürfen. Da sehen sie sich nur als Zaungäst*innen.

Das hat viel mit der Selbstverortung zu tun und mit einem Minderwertigkeitskomplex, der manchmal da ist – das hängt wohl mit der hochschulpolitischen Lage der Theologie zusammen. Praktische Theolog*innen sind vielleicht noch anfälliger für die Frage:

Dürfen wir da überhaupt mitreden? Und ja, das Arbeiten mit Referenztheorien, das macht es anstrengend, weil man nicht nur die eigenen Diskurse auf dem Schirm haben muss, sondern auch andere. Gleichzeitig ist es das, was für mich in diesen Spannungen und Entdeckungsreisen den Wissensfortschritt ermöglicht und interessant macht. Es gibt mir eine gewisse Freiheit, herumzuschnuppern und Perspektivwechsel zu machen. Ich selbst versuche einen Mittelweg: mit Selbstbewusstsein Referenztheorien auf die Theologie hin umarbeiten. Transparent sagen, was ich von wo habe und was ich geändert habe, damit es für die Theologie, für mein doing theology relevant wird.

Ich würde mir wünschen, dass wir weder Zaungäst*innen noch dominante Akteur*innen sind, sondern uns mutig ins Getümmel stürzen und gegebenenfalls auch etwas anbieten können. Uns gute Pässe zuspielen – und ja, das ist eine Fußballmetapher, die ich meinen Neffen verdanke. Es geht nicht nur ums Tore schießen, sondern um schönen Fußball und darum, sich Pässe zuzuspielen. Das gelingt uns derzeit nur an einzelnen Stellen, vor allem mit den akademischen Kolleg:innen, wo es auch auf persönlicher Ebene stimmt.

Ich möchte die Hoffnung nicht aufgeben, dass wir uns als Theologie systemisch unseren Platz immer wieder holen – auch wenn wir ihn nicht mehr selbstverständlich bekommen. Zum Beispiel: Bei Ritualen, Seelsorge, Awareness, Achtsamkeit, Trauer – da gibt es wirklich Wissen, mit dem man auftreten kann. Da gibt es Felder, die wir mitbespielen können.

Die Kongresse 2023 zur Fragmentarität und „Behind the Scenes“ 2025 – war das ein Versuch, die eigenen Felder wieder mehr zu bespielen?

Für mich war 2025 der Kongress, der stärker eine gemeinsame Forschungswerkstatt aufmachen wollten. Wer arbeitet woran, wie? Das war tatsächlich ein „Reclaim des Eigenen“ – eine Reaktion auf die Stimmen, die sagten: Warum beschäftigen wir uns ständig mit Themen, die für manche nicht in den Kernbereich der Pastoraltheologie gehören?

Aber gerade 2023 haben wir diese Frage von Fragmentarität, sozialer Kohäsion und welche Rolle Religion dabei hat, stark mit Positionen von außen angespielt. Das Prinzip, sich von Forschungspartner*innen etwas zusagen zu lassen, blieb. Es wurde aber durchaus kritisch kommentiert. Für mich ist es eine wichtige Haltung zu sagen: Am Ausgangspunkt interessiert mich das Thema, und aus meinen eigenen Diskursen heraus kann ich es noch nicht so ganz bearbeiten. Deswegen brauche ich Forschungspartner*innen mit anderer Perspektive. Das öffnet ein Feld, das über rein pastorale oder theologische Kontexte hinausgeht.

Wie gut die Auswahl der Referent*innen war, ist eine andere Frage. Ich habe manchmal den Eindruck, dass manche Referent*innen bei „Pastoraltheologie“ nicht an akademische Pastoraltheolog*innen mit eigenem Wissenschaftsdiskurs denken, sondern eher an Erwachsenenbildung. Das stellt auch die Frage: Wie viel trauen uns andere Fächer

an Diskursfähigkeit und theoretischer Flughöhe zu? Trotzdem glaube ich, dass dieser Angang – zuerst zuzuhören, bevor man selbst ins Sprechen kommt – uns guttut.

Jenseits des wissenschaftlichen Programms – gerade beim 250 Jahre Pastoraltheologie-Kongress einem „liturgischen" Teil in Berlin und auch in Leitershofen: Gibt es so etwas wie typische Kongress-Rituale?

Eines der Lieblingsrituale, das gerade etwas auf die Probe gestellt wurde, ist: Wir waren in der Regel in Bildungshäusern, in einem gemeinsamen Raum. Man ging gemeinsam zum Mittagessen, traf sich beim Frühstück, es gab Kneipenabende. Traditionell der erste Abend in der Taverne, in der Kellerbar. Da ist ganz viel an Kennenlernen und Austausch passiert. Deswegen ist für in zwei Jahren wieder Leitershofen angefragt – das hat einen bestimmten Reiz und Wert.

Allerdings ist man damit relativ stark auf ein oder zwei Orte begrenzt. Orte machen was mit unserem Denken und mit Kongressen. Die Idee war, dieses liebgewordene Ritual aufzugeben oder umzuwandeln. In St. Georgen gab es auch die Möglichkeit zusammenzusitzen, man musste halt nochmal einen Weg zurück ins Hotel gehen. Dafür gewinnen wir Orte, die uns als Orte selbst nochmal was Inhaltliches einspielen.

Ich könnte mir vorstellen, keinen der beiden Straßengräben zu wählen, sondern gut abzuwechseln – mal in Klausur gehen gemeinsam, das hat auch was für eine Gruppe. Aber ich bin große Verfechterin davon, auch mal an Orte zu gehen, die als Ort anders ticken und den Kongress anders herausfordern. Ich würde mir wünschen, dass wir irgendwann auch in Dresden, Leipzig, Erfurt, in einem anderen Kontext, in Interaktion mit der Stadtgesellschaft oder den Menschen vor Ort in Kontakt treten.

Was ich sehr an der AG Pastoraltheologie schätze: Auch wenn man noch studiert oder promoviert, muss man sich nicht fürchten, beim Frühstück oder Kneipenabend mit jemandem der Arrivierten zusammenzusitzen. Es gibt eine sehr große Freundlichkeit, Aufnahme und Wertschätzung quer durch die Statusgruppen. Das macht diese Kongresse zu einem Erlebnis. Man kommt über regionale und institutionelle Grenzen hinweg gut ins Diskutieren.

Was könnte die AG in Zukunft besser machen?

Was wir mehr machen könnten – obwohl es mir persönlich gar nicht so liegt –, ist vielleicht, doch mehr zuspitzen und streiten. Das war auch im Vorstand und Beirat ein Thema: Sind wir nicht zu sanft miteinander? Wo sind die Arenen, wo es auch mal richtig rangehen kann? Wo man sich intellektuell streiten kann? Das ist eine offene Frage: Braucht ein akademisches Fach das nicht?

Ich persönlich muss gestehen, das ist weniger die Art, wo ich gut denken kann. Das ist ein bestimmter Habitus, der für manche super ist. Das kenne ich mit Sparringpartner*innen, ich mache es nur weniger in der Öffentlichkeit. Da vielleicht eine gute

ausgewogene Form finden: Diejenigen, die auf einen guten, hart geführten Diskurs stehen, kommen zu ihrem Recht. Und auf der anderen Seite ist genug Raum, gerade für Nachwuchswissenschaftler*innen, wo man sich mit unfertigen Dingen einbringen kann. Wo man miteinander denken kann, ehrlich, aber nicht hart miteinander und vor allem um die Sache ringt.

Was mir auch ein Anliegen ist: Ich würde mir bei den Kongressen wünschen, dass wir zum einen die ökumenische Perspektive – wobei da gab es immer wieder Ansätze – aber vor allem das Interreligiöse viel stärker machen. Ich kenne tolle muslimische Praktische Theolog*innen, deren Stimme ich im Diskurs gerne hören würde.

Das ist auch ein Thema hier in Berlin. Ich bin Sprecherin des Interdisziplinären Zentrums für Interreligiöse Theologie und Religious Studies (CITRS). Das verändert und verschiebt Diskurse – sowohl mit den muslimischen als auch, was ich sehr schätze, dass es jüdische Theolog*innen gibt. Die Orthodoxie wäre für mich eine offene Frage, auch durch den Ukraine-Krieg. In Österreich war das immer schon eine andere Größe.

Zu überlegen ist: Wie kann die AG Pastoraltheologie – ohne sich zu verlieren und ohne feindlichen Übernahmeeindruck – eine Offenheitskultur schaffen? Ich habe den Eindruck, die Religionspädagog*innen schaffen das besser. Bei deren Tagungen tauchen immer wieder auch islamische Kolleg*innen auf. Sie laden sie stärker als Referent*innen ein. Ich glaube, da könnte die AG nochmal gewinnen.

Wenn wir zum Schluss nochmal auf den Anfang zurückkommen: Diese Themen von Passung, Ambiguität, Einheit in Verschiedenheit – sind das nicht auch Themen, die für die AG selbst relevant sind?

Absolut. Wie gehen wir damit um, wenn Dinge sich nicht einfach zusammenbringen lassen? Wie viel Einheit ist notwendig, wie viel Verschiedenheit können wir uns leisten? Das sind keine abstrakten Fragen, sondern ganz praktische für die AG.

Die Herausforderung ist die Pluralisierung innerhalb der Theologie selbst. Wir haben sehr unterschiedliche methodische Zugänge – von empirischer Forschung über historische Arbeiten bis zu stärker systematisch- bzw. philosophisch-theologischen Reflexionen. Diese Vielfalt ist eine Stärke, aber sie macht es auch schwieriger, gemeinsame Standards zu finden. Und genau da sind wir wieder bei der Ambiguitätsbearbeitung: Es geht darum, mit dieser Vielfalt produktiv zu arbeiten. Vielleicht können die angedachten Sektionen innerhalb der AG [Gruppen, die sich über ein gemeinsames Forschungsinteresse zusammenfinden, ähnlich den Sektionen in der Arbeitsgemeinschaft Katholische Religionspädagogik und Katechetik; C.P.] hier ein nächster guter Schritt sein.

Für die nächsten zehn Jahre erhoffe ich mir, dass wir mutig bleiben – mutig genug, uns ins Getümmel zu stürzen, uns auf fremde Logiken einzulassen, aber auch mutig genug, unser Eigenes selbstbewusst einzubringen. Dass wir gute Pässe zuspielen können und offen sind für die Stimmen, die bisher vielleicht zu wenig gehört wurden.

Prof. Dr. Teresa Schweighofer
Juniorprofessorin für Praktische Theologie
Zentralinstitut für Katholische Theologie
Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
10099 Berlin
+49 (0)30 2093-99082
teresa.schweighofer(at)hu-berlin(dot)de
https://www.katholische-theologie.hu-berlin.de/de/ls/pt
ORCID: 0000-0003-0473-010X

Prof. Dr. Christian Preidel
Professor für Pastoraltheologie
Theologische Fakultät
Universität Luzern
Frohburgstrasse 3, Postfach 4466
CH-6002 Luzern
+41 41 229 52 65
christian.preidel(at)unilu(dot)ch
https://www.unilu.ch/fakultaeten/tf/professuren/pastoraltheologie/
ORCID: 0000-0001-6141-6841