**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2021

Konflikte um Deutungsmacht: eine pastoraltheologische Perspektive

Schlag, Thomas

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110632842-009>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-200938>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Schlag, Thomas (2021). Konflikte um Deutungsmacht: eine pastoraltheologische Perspektive. In: Schlag, Thomas; Klie, Thomas; Kumlehn, Martina; Kunz, Ralph. Machtvergessenheit: Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive. Berlin/Boston: De Gruyter, 201-218.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110632842-009>

Machtvergessenheit

Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs

Practical Theology in the Discourse of the Humanities

Herausgegeben von

Maureen Junker-Kenny, Thomas Klie, Martina Kumlehn
und Ralph Kunz

Band 25

Machtvergessenheit

Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer
Perspektive

Herausgegeben von Thomas Klie, Martina Kumlehn,
Ralph Kunz und Thomas Schlag

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-063208-8

e-ISBN (PDF) 978-3-11-063284-2

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-063234-7

ISSN 1865-1658

Library of Congress Control Number: 2020950184

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag

Einleitung

Wider die (hermeneutische) Machtvergessenheit –
Deutungsmachtanalyse als Querschnittsdimension
praktisch-theologischer Reflexion — 1

I Deutungsmacht und Grundfragen der Praktischen Theologie

Gesche Linde

Deutungsmacht

Einige grundsätzliche Überlegungen auf Basis einer semiotischen
Interpretationstheorie — 19

Michael Meyer-Blanck

Die Praktische Theologie vor der Machtfrage — 59

Marcell Saß

Deutungsmacht und die Geschichte religiöser Bildung

Foucaults Diskursanalysen und Machttheorie als
Forschungsperspektive — 75

Andreas Kubik

Theologische Kulturhermeneutik von Deutungsmachtkonflikten

Versuch über „Öffentlichkeit“ als Thema der Theologie — 91

Ilona Nord

„Die Digitalität fördert das Priestertum aller Gläubigen.“

Zur Deutungsmacht digitaler Medien in praktisch-theologischer
Perspektive — 111

II Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischen Handlungsfeldern

Manuel Stetter

Deutungsmacht und Predigtpraxis

Zur Materialität und Diskursivität rhetorischer
Überzeugungskraft — 135

Ralph Kunz

Deutungsmachtkonflikte im Kontext von Rede und Ritus — 155

Thomas Schlag

Konflikte um die Deutungsmacht

Eine pastoraltheologische Perspektive — 201

Maike Schult

Lebensdeutung ohne Entscheidungsmacht?

Deutungsmachtkonflikte in der Seelsorge — 219

Thomas Klie

Zwischen Konvention und Konversion

Deutungsmachtkonflikte bei Taufen im konfessionslosen
Umfeld — 241

Bernhard Dressler

Deutungsmachtkonflikte im Spannungsfeld von politischer und religiöser Bildung — 257

Martina Kumlehn

Akteure – Bilder – Narrationen

Deutungsmachtsensible Religionspädagogik und die Macht der
Erzählungen am Beispiel der Corona-Krise — 277

Thorsten Moos

Historie als Deutungsmacht

Zur Geschichtspolitik diakonischer Einrichtungen — 307

Lars Charbonnier

Zukunft gestalten zwischen Enttäuschung und Erwartung

Deutungsmachtkonflikte und die Generationenaufgabe der
Kirche — **329**

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren — 353

Wider die (hermeneutische) Machtvergessenheit –
Deutungsmachtanalyse als Querschnittsdimension
praktisch-theologischer Reflexion

1 Das Forschungsprogramm „Deutungsmachtanalyse“ in der Praktischen Theologie

Praktische Theologie als „Theorie der christlichen Religionspraxis“¹ kann je nach wissenschaftstheoretischer Spezifizierung als Wahrnehmungs-, Handlungs- oder Kommunikationswissenschaft näher bestimmt werden.² Unabhängig von solchen Näherbestimmungen dürfte jedoch die hermeneutische Grundierung, die die Praktische Theologie immer auch als Interpretations- oder Deutungswissenschaft verstehen lässt, relativ unstrittig sein. Denn es geht in ihren homiletischen, liturgischen, poimenischen, casual- und kirchentheoretischen, pastoraltheologischen und religionspädagogischen Diskursen immer um die Reflexion der Deutung von Religionskultur und Lebensgeschichten im Spiegel der christlichen Deutungshorizonte sowie um die Vermittlung von vielschichtiger Deutungskompetenz in religiösen Bildungsprozessen.

Dabei wird der Deutungsbegriff vielstimmig und durchaus programmatisch in Gebrauch genommen, in der Regel jedoch nicht selbst theoretisch entfaltet.³ Die damit gegebene Offenheit ist ambivalent. Einerseits macht es wohl gerade die Attraktivität des Deutungsbegriffs aus, dass er sowohl in lebensweltlicher als auch in wissenschaftlicher Perspektive aufgerufen werden kann und somit in verschiedensten Kontexten plausibel erscheint. Andererseits hat er die Tendenz,

1 Ulrike Wagner-Rau, „Praktische Theologie als Theorie der christlichen Religionspraxis“, in *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch*, hg.v. Kristian Fechtner, Jan Hermelink, Martina Kumlehn und Ulrike Wagner-Rau (Stuttgart: Kohlhammer, 2017), 19–28, 19.

2 Vgl. dazu grundlegend Bernd Schröder, „In welcher Absicht nimmt Praktische Theologie auf Praxis Bezug? Überlegungen zur Aufgabenbestimmung einer theologischen Disziplin“ in *ZThK* 98 (2001): 101–130.

3 Vgl. z. B. Wilhelm Gräb, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006).

ins Universale auszugreifen, weil alle „Wirklichkeitszugänge des Menschen prinzipiell deutenden Charakter haben“.⁴

Das Vorgängige und Widerständige der Wirklichkeit wird durch die Betonung der deutenden Welterschließung allerdings nicht negiert, sondern Deutungen sind „konstruierte Reaktionen, sie sind Antworten darauf, wie wir Wirklichkeit erleben“.⁵ Es ist demnach nicht alles Deutung, aber ohne Deutung – und sei sie noch so elementar – ist für uns nichts von Bedeutung oder: nur als gedeutete ist die Wirklichkeit für uns kommunikativ zu begreifen. Erfahrungen – als prinzipiell immer schon in Deutungsakte überführtes Erleben – sind einerseits deutungsproduktiv und andererseits im Sinne einer breit angelegten Ausdruckskompetenz auch von vorgängigen Deutungshorizonten abhängig, in die das Erleben deutend eingezeichnet werden kann. Für praktisch-theologische Vermittlungsprozesse und religiöse Bildungsprozesse ist von daher relevant, dass bestimmte Deutungsmuster durchaus auch erst spezifische Erfahrungen im Sinne einer expliziten Verarbeitung und Einordnung von Erlebtem ermöglichen. Es ist also von einem komplexen Wechselverhältnis auszugehen, das über die Erweiterung von Deutungshorizonten auch die Erweiterung von Erfahrungsmöglichkeiten annehmen kann.

Dietrich Korsch entwirft den Deutungsbegriff von den verschiedenen deiktischen, hermeneutischen und symbolischen Grundbedeutungen her.⁶ Demnach sind dem Deutungsprozess in unterschiedlicher Akzentuierung und gradueller Abstufung Hinweis-, Verweis- und Unterscheidungsstrukturen und Dimensionen des Verstehens – so anfänglich oder vom Nichtverstehen bedroht sie auch sein mögen – inhärent. Vor allem jedoch sind Deutungen immer zeichenvermittelt, in symbolische Ordnungen verstrickt und am Auf- und Abbau von Sinnzuschreibungen beteiligt. Im Blick auf den Deutungsbegriff betont Korsch auch die unerlässliche Aktivität, die subjektive Anstrengung bzw. das kreative Element im fortlaufenden, nicht abschließbaren Deutungsprozess, der von vorgegebenen Traditionen immer wieder angeregt, aber eben nicht stillgestellt werden kann.⁷

Philipp Stoellger nimmt den deiktischen Charakter des Deutens programmatisch auf und verstärkt diesen in kulturtheoretischer Perspektive, indem er – bei allen Differenzen, die bleiben – Bild- und Texthermeneutik über Gesten des Zeigens verbunden sieht: „Deutung ist eine kommunikative Handlung oder Zei-

⁴ Jörg Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005), 12.

⁵ Ebd., 14.

⁶ Dietrich Korsch, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 220.

⁷ Vgl. ebd., 226.

chenpraxis von Personen oder von Medien, Apparaten, Institutionen, Methoden, Strukturen, ursprünglich deiktisch, gestisch, mimisch, tonal, leiblich, kinästhetisch, eine Weise des Zeigens (vgl. Warburg, Tomasello), d. h. etwas sehen lassen und machen (bzw. wahrnehmen, erkennen); in semantisch differenzierter Weise sprachlich, in ikonisch differenzierter Weise bildlich, in der Regel bewusst, meist intentional (Normalfall), ggf. aber auch unbewusst oder auch nichtintentional (Liminalfall: z. B. Symptome).⁸ Stoellger schreibt den Akten der Deutung explizit das Anliegen ein, Wahrnehmungen zu lenken und die Aufmerksamkeit der Adressaten zu gewinnen. Denn die Deutung gewinnt Macht durch Anerkennung: „Gedeutet wird zum Zweck Relevanz zu setzen bzw. Unterschiede zu machen“⁹. Auf diese Weise verbinden sich Deutungsprozesse mit Geltungsansprüchen und Wahrheitsfragen, und es ist zu untersuchen, mit welchen Strategien (symbolisch, metaphorisch, narrativ, rhetorisch, performativ usw.) diese impliziten oder expliziten Ansprüche verfolgt werden.

Diese Verknüpfung ist auch im Feld des Religiösen von besonderer Bedeutung. Denn dort, wo es um die Kommunikation von letzten Überzeugungen geht, wo Deutungen auf hyperkomplexe ideelle Phänomenfelder wie Glauben, Leben, Selbst, Welt und Gott Bezug nehmen, wo Offenbarungsansprüche im Spiel sind und wo unter dem Vorzeichen von Pluralität eine Vielzahl divergierender Deutungen konkurrieren, sind nicht nur oben genannte Strategien im Kontext der Plausibilisierung von Geltungs- und Wahrheitsansprüchen zu beobachten, sondern eben auch Deutungskonflikte unvermeidbar. Der Umgang mit diesen Deutungskonflikten ist im religiösen Feld komplex. Denn Gewissheitserfahrungen sind einerseits oft nicht verhandelbar. Andererseits ist das friedliche Zusammenleben in einer religionspluralen Gesellschaft auf kultivierten Streit und (grenzbewusste) Aushandlungsprozesse angewiesen.

Vor dem Hintergrund dieser Zusammenhänge ist das Programm verortet, gezielt nach „Deutungsmacht“¹⁰ zu fragen, d. h. die Hypothese zu entfalten, dass „Deutungsprozesse machtbesetzt (hermeneutisch untrivial) und Machtprozesse deutungsabhängig sind (machttheoretisch untrivial).“¹¹ Es geht darum, die weitgehende Machtvergessenheit im Kontext der Hermeneutik zu überwinden: „Deutungsmacht im Werden, Fungieren und Vergehen zu untersuchen, erfordert

8 Philipp Stoellger, „Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse“ in *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, hg.v. Philipp Stoellger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 1–85, 12.

9 Ebd.

10 Vgl. das DFG-Graduiertenkolleg 1887 „Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten“ in Rostock, <https://www.deutungsmacht.uni-rostock.de>.

11 Ph. Stoellger, *Deutungsmachtanalyse*, 2.

daher eine Neuorientierung der Hermeneutik zum Zweck des Deutung und Macht *differenzierenden* Verstehens, das beide Aspekte in ihren Verflechtungen begreift, also weder Deutungsprozesse auf Machtstrukturen reduziert, noch Macht in Deutungsprozessen verkennt (wie es in religiösen bzw. kirchlichen Kontexten nicht selten geschieht, zum Latenzschutz?).¹² Dabei können die Fragehorizonte unterschieden werden, wer jeweils die Macht zur Deutung hat und wie Deutungen im Einzelnen durch ihre kommunikativen Strategien Macht entfalten. In die Analyse von Deutungsmachtprozessen fließen verschiedene theoretische Zugänge zur Erschließung von Sprach-, Wort- und Bildmacht sowie Kommunikationsmacht ein.¹³

Dieses Forschungsprogramm ist auf jeden Fall – so die Generalthese des vorliegenden Bandes – auch für eine Perspektivenerweiterung des Reflexionspotenzials der Praktischen Theologie und der Religionspädagogik, die an der weitgehenden Machtvergessenheit hermeneutischer Diskurse partizipieren, von erheblicher Relevanz. Auch wenn z. B. Manfred Josuttis die Spannungsfelder von Kirche und Macht oder die Machtpotenziale der Erfahrungen des Heiligen aufgenommen hat¹⁴ und die machtsensible Diskursanalyse nach Foucault zunehmend an Präsenz in Fachdiskursen gewinnt,¹⁵ bleibt doch festzuhalten, dass im Kontext der Rezeption der kritischen Theorie nach 1968 mit ihren Orientierungen am Ideal oder der Utopie eines herrschaftsfreien Diskurses sowie Zielstellungen von Emanzipation und Mündigkeit einerseits eine wirkmächtige Negativkonnotation von Macht vorherrscht, die dafür sorgt, dass diese eher unsichtbar und machttheoretisch unterbestimmt bleibt. Andererseits hat zugleich das Unterlau-

¹² Ebd., 2f.

¹³ Vgl. Philipp Stoellger, Hg., *Sprachen der Macht. Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008); Philipp Stoellger und Martina Kumlehn, Hg., *Wortmacht / Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017); Philipp Stoellger und Martina Kumlehn, Hg., *Bildmacht / Machtbild. Deutungsmacht des Bildes: Wie Bilder glauben machen* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018); Jo Reichertz, *Kommunikationsmacht: Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das?* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010).

¹⁴ Manfred Josuttis, *Petrus, die Kirche und die verdammte Macht* (Stuttgart: Kohlhammer, 1993); Ders., *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000) und ders., *Heiligung des Lebens. Zur Wirkungslogik religiöser Erfahrung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004).

¹⁵ Vgl. z. B. Marcell Saß, „Praktische Theologie, Religionspädagogik und Diskurs“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 111 (2014): 203 – 223; Ingo Reuter, *Für ein couragiertes Selbst. Michel Foucaults Impuls für eine religionspädagogische Kritik schulischer Bildungsökonomisierung* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014).

fen bzw. das Uneingelöste des intendierten Emanzipationsprogramms mit dazu geführt, dass Machtfragen weiterhin wenig thematisiert werden.¹⁶

Dagegen sollte zukünftig auch in praktisch-theologischen Reflexionen der Deutungs- und Kommunikationsprozesse in den verschiedenen Handlungsfeldern genauer zwischen personalen, strukturellen, kausalen und instrumentellen Dimensionen von Macht unterschieden und vor allem nach Formen modaler Macht gefragt werden, die sich insbesondere in den Deutungsprozessen manifestiert.¹⁷ Das kann in systemtheoretischer Perspektive im Anschluss an Luhmann als eine „Modalisierung kommunikativer Interaktionen unter dem Gesichtspunkt von Macht“¹⁸ verstanden werden, wobei Macht dann die Chance ist, „die Wahrscheinlichkeit des Zustandekommens unwahrscheinlicher Selektionszusammenhänge“¹⁹ in der Kommunikation zu steigern. Vor allem jedoch kann in einer spezifischen Lesart der Machttheorie Foucaults in Deutungsprozessen nach vielfältigen modalen „Spuren der Macht“²⁰ als Strukturen der Ermöglichung bzw. Verunmöglichung im Sinne der *potentia* gefragt werden. Es geht um den Versuch, „Macht in ihren positiven Mechanismen zu analysieren“,²¹ wobei mit dem Attribut „positiv“ keine qualitative moralische Wertung verbunden ist, sondern eben die Betonung dessen, was Macht vermag beziehungsweise eben auch nicht vermag. In der modalen Perspektive organisiert Macht demnach Strukturen des Möglichen-werdens von etwas bzw. die Verwirklichung von Möglichem und ebenso gegen- teilig des Verunmöglichens von etwas. Sie arbeitet an Grenzverschiebungen des für möglich oder unmöglich Gehaltenen. Das heißt auch, dass sie semantische Ordnungen aufbricht und neujustiert. Modale Macht zeigt sich in der Vielfalt ermöglichter Relationierungen und Neupositionierungen. Modale Macht steigt nicht mit dem Zwang, sondern mit der Erhöhung der erzeugten oder ermöglichten Alternativen, die sie vermitteln kann. Damit wird deutlich, wie notwendig eine Abgrenzung von Begriffen wie Herrschaft und Gewalt ist, wobei Übergänge hier auch fließend sein können und genau beachtet werden müssen. „Im Gegenüber zur nackten Gewalt kann sich die Macht mit Sinn verbinden. Vermittels ihres se-

16 Vgl. Bernhard Grümme und Thomas Schlag, „Art. Emanzipation“ in *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon* (<https://doi.org/10.23768/wirelex.Emanzipation.200375>).

17 Vgl. dazu die Kurzdarstellung in Martina Kumlehn, „Art. Deutungsmacht“ in *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon* (<https://doi.org/10.23768/wirelex.Deutungsmacht.200577>).

18 Niklas Luhmann, *Macht* (Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft, 2012), 33.

19 Ebd., 20.

20 Kurt Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik* (Freiburg/München: Alber, 1990).

21 Michel Foucault, *Analytik der Macht* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005).

mantischen Potentials schreibt sie sich einem Verstehenshorizont ein“.²² Jenseits der „nackten Gewalt“ finden sich jedoch auch Formen der Invisibilisierung, der Stigmatisierung, Diffamierung und Exklusion, die genuin zur Deutungsmachtproblematik gehören und durchaus als gewaltförmig erlebt werden können. Von daher ist nachdrücklich zu betonen, dass Deutungsmachtanalyse nicht ohne Deutungsmachtkritik auskommen kann.²³

Im Ausgang von einem multiperspektivischen Machtbegriff, der verschiedene „Variationen der Macht“²⁴ zu integrieren erlaubt, soll Deutungsmacht im Folgenden einerseits als akteursbezogen (personal oder nichtpersonal) und institutionell-strukturell als Vermögen zur Deutung verstanden werden, als vielfältige Form der Machtausübung qua Deutung und andererseits als Macht der Deutung, die ihr aufgrund verschiedener Strategien als Vermögen zur Änderung semantischer und kommunikativer Ordnungen zukommen kann. Sie kann als vierstellige Relation zwischen „Agent – Ordnung – Medium – Rezipient“²⁵ begriffen werden.

Mit Blick auf die Deutungsmachtanalyse sind drei Modi von Deutungsmacht zu unterscheiden:²⁶ Im Fall stiller, latenter Deutungsmacht, ist Deutungsmacht bereits anerkannt, erscheint von daher quasi als selbstverständlich und wird nicht als solche thematisch. Gerade darin kann sie sich jedoch als besonders mächtig erweisen. Sie wirkt dann unterschwellig oder verdeckt. Wenn Deutungsmacht im Konfliktfall strittig wird, ist sie nicht mehr oder noch nicht anerkannt, sondern steht zur Disposition und ist legitimierungsbedürftig. Im Kontext der pluralen spätmodernen Gesellschaften mit ihren widerstreitenden Deutungskulturen kann jedoch in einer nahezu paradoxen Zuspitzung der Konfliktfall selbst gerade als der Normalfall von Deutungsmacht angesprochen werden. Der liminale Ausnahmefall von Deutungsmacht kann immer nur ex post erschlossen werden. Er ist dann zu konstatieren, wenn Deutungen Ordnungsgefüge in besonderer Weise irritieren und verändern, wenn Deutungen etwas von umfassender Bedeutung grundlegend neu und anders sehen lassen.

Das theoretische Konstrukt der Deutungsmacht, das sich aus verschiedenen hermeneutischen und machttheoretischen Quellen speist, lässt sich hinsichtlich der Analyseinteressen anhand bestimmter Leitfragen konkretisieren, von denen einige exemplarisch genannt seien: Was zeigen Deutungen, was blenden sie ab?

22 Byung-Chul Han, *Was ist Macht?* (Stuttgart: Reclam, 2005), 37.

23 Vgl. Petra Gehring, „Macht und Kritik. Über Machtanalyse als Kritikform“ in *Macht und Reflexion*, hg.v. Heiner Hastedt (Hamburg: Meiner, 2016), 83–104.

24 André Brodocz und Stefanie Hammer, Hg., *Variationen der Macht* (Baden-Baden: Nomos, 2013).

25 Ph. Stoellger, *Deutungsmachtanalyse*, 36–38.

26 Vgl. Ph. Stoellger, *Deutungsmachtanalyse*, 41–44.

Welche Spuren von Macht im Sinne von Ermöglichung oder Verunmöglichung bestimmter Perspektiven und Sichtweisen sind in Deutungen eingezeichnet? Mit welchen Ermächtigungs- oder Entmächtigungsgesten werden Deutungen ausgestattet, um ihre Wirkmächtigkeit und damit ihre Möglichkeit zu steigern, an der Formatierung von Wirklichkeit zu arbeiten? Welche symbolischen, metaphysischen, narrativen, rhetorischen, performativen Strategien nutzen Deutungen, um Aufmerksamkeit, Anerkennung und Geltung zu erlangen? Wie verschieben Deutungen – gerade im Kontext von Fiktionalität und Metaphern – unsere Wirklichkeitskonzepte bzw. steigern die Möglichkeiten, von dem Unsagbaren, Unbedingten usw. dann doch etwas zu zeigen und zu sagen? Wie interagieren Akteursmacht, institutionelle Macht und modale Macht in komplexen Deutungsmachtformationen? Wie lassen sich Deutungsmachtkonflikte rekonstruieren und wie ist mit ihnen umzugehen?

Wenn es um die Erschließung von Deutungsmachtphänomenen bzw. konkreten Deutungsmachtkonflikten geht, dann sind schließlich noch verschiedene Ebenen der Deutungsmachtanalyse zu unterscheiden: Deutungsmacht kann selbst als Phänomen bearbeitet werden, indem am theoretischen Design und an der Begriffsbestimmung und Relationierung gearbeitet wird. In diesem Fall ist sie selbst Objekt der Betrachtung, um damit die hermeneutische Brille für die Phänomenerschließung allererst zu gewinnen. Als jeweils näher zu bestimmendes Analyseinstrumentarium kann sie dann anhand konkreter Erscheinungsweisen von Selbst- und Weltdeutung in Text und Bild und anderen Medien sowie in spezifischen Kommunikationsprozessen Deutungsmachtsprüche und -strategien sowie ihre konfliktiven Konstellationen freilegen. Und schließlich ist aus Sicht der Forschenden zu fragen, was sie selbst betreiben und mit welchen Deutungsmachtsprüchen sie selbst Phänomene anschauen und diese in ihrer Darstellung in einer bestimmten Weise sehen lassen. Wir haben es hier also auch mit einem klassischen hermeneutischen Zirkel zu tun, aus dem man nicht aussteigen kann: Deutungsmachtanalyse geschieht nicht im deutungsmachtfreien Raum. Wer zur Deutungsmacht arbeitet, ist selbst in Deutungsmachtprozesse verstrickt. Deshalb hat auch die Arbeit am Deutungsmachtkonzept grenzbewusst zu geschehen. Sie hat aufklärende, analytische Kraft, kann aber den Streit um die Sachen selbst nicht stillstellen, sondern nur zeigen, wie er betrieben wird. Sie ist damit eine innovative Dimension im hermeneutischen Diskurs, um Aspekte zu fokussieren, die sonst nicht gesehen werden, aber sie ersetzt andere semantische, pragmatische und syntaktische Perspektiven der Interpretationsarbeit nicht.

In einer Tagung auf dem Monte Verità in der Schweiz, die von den Praktischen Theologien der Universitäten Rostock und Zürich gemeinsam verantwortet wurde, ist bereits im Jahr 2016 anfänglich und experimentell reflektiert worden, welche Impulse die Forschungsperspektive der „Deutungsmacht“ im Anschluss an das

Rostocker Graduiertenkolleg „Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten“²⁷ für das Fach Praktische Theologie und insbesondere für eine entsprechend neu akzentuierte Erschließung der einzelnen praktisch-theologischen Handlungsfelder bieten kann. Dabei ist das produktive Potenzial einer Integration der Deutungsmachtperspektive sowohl hinsichtlich der Selbst-reflexion des Faches als auch in der Analyse bestimmter religiöser und kirchlicher Kommunikationsvollzüge sehr deutlich geworden. Dieses Potenzial wird mit dem vorliegenden Band weiterverfolgt und exemplarisch freigelegt, in der Hoffnung, damit deutliche Akzente wider die Machtvergessenheit in den hermeneutisch grundierten Diskursen der Praktischen Theologie setzen zu können und die Deutungsmachtanalyse als eine zukünftige mögliche Querschnittsdimension praktisch-theologischer Reflexion ausweisen zu können.

2 Aufbau und Inhalt des Bandes

Der Band ist zweiteilig aufgebaut. In dem ersten Teil „Deutungsmacht und Grundfragen der Praktischen Theologie“ geht es darum, die Erschließungskraft der Deutungsmachtperspektive für die Erhellung gegenwärtiger Grundfragen des Faches zu eruieren, bevor im zweiten Teil nach exemplarischen Deutungsmachtkonflikten in den einzelnen Handlungsfeldern der Praktischen Theologie gefragt wird.

Gesche Linde eröffnet den Band als Systematische Theologin und entfaltet die Fragestellung der „Deutungsmacht“ anhand grundsätzlicher „Überlegungen auf Basis einer semiotischen Interpretationstheorie“. Sie subsumiert den Deutungsbegriff unter den Interpretationsbegriff und stellt das Peircesche Zeichenklassifikationssystem als differenziertes Instrumentarium vor, um Interpretationsprozesse und ihre Deutungsmachtstrategien präzise zu analysieren. Sie kommt zu der Grundbestimmung: „Unter der Ausübung von Deutungsmacht lässt sich sowohl der souveräne Vollzug je *eigener* Interpretationsprozesse verstehen, also der souveräne Vollzug eigenen Fühlens, Wollens, Handelns und Denkens, als auch die Beeinflussung, Steuerung oder Manipulation von Interpretationsprozessen *Anderer* bzw. die erfolgreiche Intervention in Interpretationsprozesse *Anderer*, im Zuge derer einer bestimmten Interpretation bzw. einem bestimmten Interpretanten im Unterschied zu anderen möglichen Interpretanten Geltung verschafft wird.“ Linde kennzeichnet dabei die „Ausübung von Deutungsmacht“, die ohne konkurrierende Ansprüche und die Durchsetzung gegen Alternativen nicht

²⁷ <https://www.deutungsmacht.uni-rostock.de>

denkbar ist, immer auch als „ethisches Problem“. Unter Anwendung des Peirceschen Zeichenklassifikationssystems entwickelt sie schließlich eine Heuristik semiotischer Bestimmungen von Deutungsmachtstrategien, die sich an den differenzierten Interventionsmöglichkeiten an unterschiedlichen Funktionsstellen des Zeichenprozesses orientiert und zu klaren Beschreibungen konkreter Deutungsmachtstrategien führt. Ihr Beitrag schließt mit dem Ausweis möglicher Grenzen von Deutungsmacht und dem Hinweis auf die Notwendigkeit verschiedener Facetten von Deutungsmachtkritik.

Michael Meyer-Blanck arbeitet grundlegende Dimensionen praktisch-theologischer Reflexion „vor der Machtfrage“ heraus. Programmatisch rekurriert er dabei auf die „Macht der Theorie“, denn: „Wie man die Dinge sieht und beschreibt, wie man sie sehen sollte, das ist die Form der Machtausübung und des Machterlebens im Praxisfeld Theorie.“ Unterschieden wird zwischen der „Theorie der Macht“, die in die praktisch-theologische Analyse Eingang finden kann, und „Theorie als Macht“, indem die Wirkmächtigkeit von theoretischen Konstrukten hinsichtlich der Lenkung von Wahrnehmungs-, Deutungs- und Gestaltungsprozessen ausgewiesen wird. Ziel des Beitrages ist es, „Praktische Theologie als machtbewusste und selbstreflexive Deutungstheorie“ auszuweisen, die in der Lage ist, „Sprach-, Begriffs- und Paradigmenmacht“ zu reflektieren, „Publikationsmacht“ als Teil von Deutungsmachtstrategien im Fach zu begreifen und „Lehr- und Prüfungsmacht“ transparent darzustellen. Er kommt schließlich zu der Bestimmung: „Die Praktische Theologie ist die bewusste, gezielte und selbstkritische Organisation jener diskursiv verfassten Deutungsmacht, die auf die Kirche – und auf das Christentum in seiner neuzeitlich differenzierten Gestalt insgesamt – ihre positiven Wirkungen ausüben soll.“ Vor diesem Hintergrund kann dann auch in professionstheoretischer Perspektive dafür geworben werden, Praktische Theologie als „Handlungstheorie für ein selbstkritisches Bewusstsein eigener Macht“ zu begreifen, die dazu anleitet, die Reflexion von Machtprozessen hinsichtlich des professionellen Agierens in den verschiedenen Handlungsfeldern zu integrieren.

Marcell Saß zeigt, wie „Foucaults Diskursanalysen und Machttheorie“ dazu beitragen, die Geschichte religiöser Bildung deutungsmachtsensibel zu rekonstruieren. Anhand des konkreten Vergleichs dreier aktueller Lehrbücher zur Religionspädagogik von Friedrich Schweitzer, Bernd Schröder und Michael Domsen illustriert er, wie unterschiedlich die Diskurse zur Epocheneinteilung des Faches, zur Bestimmung seiner Grundintentionen und Konfliktlinien im gesellschaftlichen Umfeld akzentuiert werden können. Er entfaltet diesbezüglich, wie die Selektionen von Quellen und theoretischen Kontexten als jeweilige Formen von Deutungsmachtstrategien verstanden werden können. Von daher ist zu klären, „welche Ordnungs- und Deutungsmuster in Texten, Aussagen und Darstel-

lungen zur Geschichte religiöser Bildung und Erziehung begegnen und welche Transformationen sich darin beobachten lassen, v.a. in Hinblick auf etwaige Deutungsansprüche und Machtfiguren.“ Saß zieht dann explizit die Verbindungen zur Diskursanalyse Foucaults und empfiehlt sie als eine „Beobachtertheorie für die Praktische Theologie“, um die Formationen der Diskurse und ihre Genese genauer beschreiben zu können.

Andreas Kubik entwirft Grundlagen einer theologischen Kulturhermeneutik von Deutungsmachtkonflikten anhand der Bedeutung des Themas Öffentlichkeit für die Theologie. Er nimmt seinen Ausgang von der vermeintlichen „Selbstbestimmung zur Machtlosigkeit“, die dem Christentum innewohne. Kubik dekonstruiert diese generelle Sicht nicht zuletzt durch eine innovative Aufnahme von Melanchthons Anspruch, „sine vi humana, sed verbo“ sei die Botschaft durchzusetzen, indem er übersetzt: „nicht durch weltliche Zwangsmittel, sondern durch Deutungsmacht“. Im Folgenden geht es Kubik darum zu zeigen, wie die infolge der Aufklärung entstehende „Deutungsmacht der Öffentlichkeit“ die Deutungshoheit der Kirchen kritisch aufgehoben und damit auch im Bereich der christlichen Religion Deutungsmachtkonflikte konstituiert hat, die die Bedeutung von Religion grundsätzlich berühren. Es geht um die strittige Bestimmung, was Religion an sich sei, und um die Frage, was man von ihr zu halten habe und schließlich um eine kritische Erhebung der „religiösen Lage“ in der jeweiligen Gegenwart. Kubik entfaltet dann im Rückgriff auf das Programm einer theologischen Kulturhermeneutik das komplexe Wechselverhältnis von Christentum und der Entstehung einer liberalen, demokratischen Öffentlichkeit. Die in diesem Spannungsfeld entstehenden Deutungsmachtkonflikte konkretisiert Kubik an drei Beispielen: a) religiöse Bildung am Ort der öffentlichen Schule, b) öffentlicher Streit um den Straftatbestand „Blasphemie“ und c) christliche Diakonie im deutschen Sozialsystem.

Ilona Nord wendet sich in ihrem Beitrag der „Deutungsmacht digitaler Medien in praktisch-theologischer Perspektive“ zu. Dabei setzt sie sich kritisch mit der These auseinander, Digitalität fördere das Priestertum aller Gläubigen. In einem ersten Schritt erhellt sie die Deutungsmacht des Rechtfertigungsnarrativs vom Priestertum aller Gläubigen und seine normativen Implikationen. Es folgen grundlegende Überlegungen zum Zusammenhang von Medialität, Deutungsmacht und Rechtfertigungsnarrativen im weiteren Sinne, wie sie im Anschluss an Rainer Forst als „diskursiv nachvollziehbare legitimierende Argumentationen“ und „normative Ordnungen“ zu verstehen sind. In diesem Zusammenhang wird auch das Narrativ einer „historisch gewachsenen Medienkompetenz“ des Protestantismus kritisch untersucht. Dann geht sie der Machtfrage in der Theorie digitaler Gesellschaft mit Blick auf das „Netzwerk-Narrativ“ unter Rekurs auf

Manuell Castells nach. Schließlich verweist Nord dann auf konkrete Strukturen, Projekte und Netzwerke digitaler Medien in Praktischer Theologie und Kirche.

Manuel Stetter legt den ersten Beitrag des zweiten Teiles des Bandes vor, der Deutungsmachtkonflikte und ihre Analysen in praktisch-theologischen Handlungsfeldern ins Zentrum rückt, indem er sich dem Spannungsfeld von Deutungsmacht und Predigtpraxis zuwendet und dabei der Materialität und Diskursivität rhetorischer Überzeugungskraft nachgeht. Programmatisch will er zur Erkundung der Deutungsmacht im Kontext des Predigtgeschehens eine „praxeologisch informierte Perspektive“ einnehmen, um bei der Praxis des Deutens und nicht beim Subjekt des Deutens anzusetzen. Deutungsmacht soll beschreibbar werden als etwas, das „prozesshaft, verteilt, heterogen“ im Vollzug „immer wieder neu ‚gemacht‘ wird“. Als Exemplum wählt er die genauere Beschreibung der Machtgeflechte im Kontext der Inszenierung einer Kasualansprache bei einer Beerdigung. Dabei zeigt er, dass es in der Konstitution von Macht im rhetorischen Setting nicht nur um diskursive Praktiken, sondern auch um Raum- und Blickarrangements sowie um Artefakte und Körperausrichtungen geht, auch wenn die Fokussierung der rhetorischen Elemente einen besonderen Akzent erhält.

Ralph Kunz zeichnet Deutungsmachtkonflikte im Kontext von Rede und Ritus nach. Er setzt grundsätzlich an, indem er das Verhältnis von Rede und Ritus „in prinzipieller Hinsicht“ anhand von Leitfragen erschließt, die insbesondere paradoxe Strukturen von Ermächtigungs- und Entmächtigungsstrategien in der Rede von Gott und in der Feier des Gottesdienstes in den Blick nehmen. Er rekurriert im Anschluss an Karl Barth auf Grundzüge einer progressiven Dialektik und eine kenotische Ästhetik, die die Rede von Gott in einer „permanenten Unruhe“ hält, die Sprachlosigkeit nicht überspielt und die Arbeit an den Metaphern fortsetzt. Diese dialektische Struktur wird kombiniert mit dem Potential der Dekonstruktion, wie er es in der Auseinandersetzung mit der Philosophie von Jean-Luc Nancy gewinnt, der das „Ende der Bedeutung“ als „Bedingung der Möglichkeit von Sinn“ proklamiert. Kunz führt beide Denkbewegungen struktur analog in eins: „Wir sollen Sinn finden, aber können ihn in der Sinnwüste nicht finden; wir sollen Beides, unseren Anspruch und unser Scheitern wissen und darin den Sinn des Sinns entdecken.“ Es gehe demnach in Predigt und Gottesdienst um die Mitteilung und Darstellung von „Lücken und Leerstellen“. Schließlich ruft Kunz die Hermeneutik einer energetischen Macht des Heiligen im Anschluss an Josuttis auf und lässt Kurt Marti und der Sprachmacht des Poetischen das letzte Wort.

Thomas Schlag entfaltet Konflikte um Deutungsmacht in pastoraltheologischer Perspektive. Er nimmt gezielt zentrale Aspekte des Deutungsmachtkonzeptes auf und appliziert diese auf zentrale pastoraltheologische Problemstel-

lungen, wie die Frage nach der Deutungsmacht, die sich allererst in Kommunikationsverhältnissen aufbaut, nach der Wirkmacht von Kontexten und institutionellen Traditionsbeständen, nach der Deutungsmacht der Theologie in pastoralen Interaktionen, nach der Relevanz der theologischen Deutung des Sich-Deuten-Lassens im Umgang mit Deutungsmachtkonflikten. Mit Blick auf die Aushandlung von Deutungsmacht in den kommunikativen Grundkonstellationen pastoraler Praxis verweist er darauf, dass sich die Macht, die sich nur im Austausch entwickelt, mit davon abhängt, wie es gelingt, die Kontrolle über „Ungewissheitszonen“ zu erlangen. Kritisch setzt sich Schlag mit der konfliktverschärfenden Sprengkraft der Verdrängung von Machtaspekten im Sinne einer „Kultur der Versöhnlichkeit“ auseinander, die verhindert, dass Konflikte ans Licht kommen und offen bearbeitet werden. Dies Problem verbindet sich mit einer „Deutung des pastoralen Berufs als Selbstvergewisserungs- und Legitimationspraxis vorgängiger Ordnung“. Entsprechend erweist sich die „möglichst genaue Wahrnehmung dieser traditions- und ordnungsbezogenen Kontextfaktoren von eminenter Bedeutung für die Analyse von Deutungsmachtkonflikten.“

Maike Schult stellt Deutungsmachtkonflikte in der Seelsorge unter der Leitfrage „Lebensdeutung ohne Entscheidungsmacht?“ dar. Dazu eröffnet sie zunächst die verschiedenen Facetten einer pluralitätsbewussten Seelsorge, die sich selbst hochgradig ausdifferenziert hat. Gerade in Krisen werden eingespielte Deutungsmuster fraglich oder verlieren gar ihren Deutungswert. Da sich Seelsorgerinnen und Seelsorger durchaus risikoreich an den Lebensdeutungen anderer beteiligen, sollte es nach Schult zu den berufsethischen Standards gehören, „sich bemächtigender Strategien bewusst zu enthalten“ und auf „Durchsetzungsmacht“ mit Blick auf Entscheidungen zu verzichten. Um die mögliche Tiefe von Lebensentscheidungskonflikten zu veranschaulichen, greift sie auf eine Analyse des Romans „Kindeswohl“ von Ian McEwan zurück, in dem sowohl die Deutungsmacht *von* Religion als auch die Deutungsmacht *über* Religion eine zentrale Rolle spielt. Schließlich schlussfolgert sie, wie sich professionelle Seelsorge in solchen Entscheidungskonflikten strukturell positionieren kann.

Thomas Klie nimmt auf das Feld der Kasualien Bezug und entfaltet Deutungsmachtkonflikte bei Taufen im konfessionslosen Umfeld, die sich „zwischen Konvention und Konversion“ verorten müssen. Anhand eines konkreten Falles führt er in die sublimen Aushandlungsprozesse rund um die Gestaltung der Kasualie ein und zeigt vor dem Horizont spätmoderner Kasualtheorie, wie sich Anforderungen an das Subjekt im konfessionslosen Kontext noch einmal radikal zuspitzen, indem „die lange Reihe ritueller Optionen auf theologische Plausibilität und subjektive Stimmigkeit“ befragt wird. Im Rahmen einer „ästhetisch exponierten Umcodierung“ des Lebens erscheint die Taufe eher als Teil der Erlebniskultur denn als Teil christlicher Erinnerungskultur. Alle Entscheidungen sind

vor dem wirkmächtigen Deutungshorizont des Normalfalls der Konfessionslosigkeit (Nicht-Taufe) zu legitimieren und können auch in familiäre Deutungsmachtkonflikte führen. Im Anschluss an Josuttis setzt sich Klie kritisch mit dem Gestaltwandel der Taufe von einer Konversions- zu einer Segenshandlung und den damit jeweils impliziten Machtkonzepten auseinander. Festzuhalten ist, dass die Taufen im konfessionslosen Umfeld „auf einem riskanten Möglichkeitsfeld“ rituell komponiert werden, „in das sich die (religiösen) Verhaltens- und Denküblichkeiten handelnder Akteure durchaus machtvoll eingeschrieben haben.“

Bernhard Dressler identifiziert Deutungsmachtkonflikte im Spannungsfeld von politischer und religiöser Bildung. Unter Aufnahme kritischer Anfragen von Jürgen Kaube in der FAZ im Januar 2019 entfaltet Dressler sein Grundverständnis religiöser Bildung, wonach es „um die Fähigkeit zur urteilsfähigen Inanspruchnahme des Grundrechts auf Religionsfreiheit (...) zu gehen“ habe. Dazu sei es nötig, auch den Religionsunterricht „im Wechselspiel von (virtueller) *Teilnahme* an einer (unterrichtlich *inszenierten*) kulturellen Praxis und deren reflexiver *Beobachtung* zu gestalten.“ Im Kontext der möglichen provokanten Anfrage, ob nicht strukturparallel zu der Bestimmung, dass Religionslehrkräfte einer Religionsgemeinschaft angehören müssen, um die entsprechende kulturelle Praxis adäquat zeigen zu können, auch Politiklehrkräfte einer politischen Partei angehören müssten, um angemessen politische Bildung zu ermöglichen, arbeitet Dressler differenziert die Analogien und Differenzen politischer und religiöser kultureller Praxis und die möglichen Deutungsmachtkonflikte zwischen ihnen und den jeweiligen Partizipationsstrukturen heraus, die auch für die Konzeptionen von politischer und religiöser Bildung relevant sind. Dabei erweisen sich insbesondere Phänomene der Überschneidung von religiösen und politischen Geltungsansprüchen als interessante Herausforderungen der Positionierung.

Martina Kumlehn weist die Perspektive der Deutungsmachtdanalyse als bereichernde Querschnittsdimension der Reflexion religiöser Bildungsprozesse aus, die sich auf den verschiedenen Ebenen der Entwicklung von Wahrnehmungs-, Deutungs-, Urteils-, Gestaltungs- und Partizipationskompetenz produktiv einzeichnen lässt. Diese ermöglicht bei vielen Themen die Entdeckung neuer Facetten und sonst eher abgeblendeter Dimensionen. Welche Potentiale der Strukturierung und der Zuspitzung von Fragestellungen sich dabei ergeben können, zeigt Kumlehn anhand der aktuellen Corona-Krise, die religiöse Bildung massiv herausfordert. Denn die Krise drängt mit Vehemenz in die Deutung und bringt eine Fülle divergierender und konfligierender Krisennarrative hervor, die medial verstärkt werden. Es geht um Fragen der Kommunikation letzter Überzeugungen (belief systems) angesichts der existentiellen Bedrohung, um Evidenz des für wahr Gehaltene und um riskante Deutungsmachtansprüche in unsicherer Situation, die um Aufmerksamkeit ringen. Akteursmacht und institutionelle Macht

entfalten sich vorrangig im Spannungsfeld von Wissenschaft (Virologie, Epidemiologie) und Politik und es bleibt zu fragen, wie eigentlich das Religionssystem im Ringen um Systemrelevanz zu stehen kommt und sich den Lernenden darstellt. Im Zentrum der Analyse stehen jedoch die wirkmächtigen Narrative und Metaphern, die die Krise mitbestimmen, wobei die Deutungsmacht des Fiktionalen angesichts der harten Realität in besonderer Weise reflektiert wird. In religiösen Bildungsprozessen muss es darum gehen, biographiebezogen die existentiellen Fragen, die diese Krise aufwirft, im Spiegel der gegenwartskulturellen, literarischen und biblischen Narrative aufzunehmen und die Deutungsmachtkonflikte, die sich zwischen ihnen ergeben können, kritisch zu bedenken.

Thorsten Moos rekonstruiert Deutungsmachtansprüche anhand der Geschichtspolitik diakonischer Einrichtungen. Dabei setzt er bei der hagiographischen „Referenzerzählung für die Geschichte Bethels in der NS-Zeit“ an, in der es um die Abwendung der Euthanasie für die Anstalt geht. In ihr wird Deutungsmacht vielfältig in Szene gesetzt: „Präsentiert wird erstens eine Bewährung von Deutungsmacht als historisches Ereignis, die zweitens zugleich als Aktualisierung eines deutungsmächtigen Gründungsgeistes gerahmt und drittens als solche in einen offenen Deutungsmachtkonflikt der Gegenwart (der Erzählzeit) eingespielt wird.“ Dabei wird zudem vor allem die „Macht aus dem Dienst an den Schwachen“ als identitätsstiftendes Motiv entfaltet. Moos zeigt schließlich, welche Deutungsmachtkonflikte, die schon der Gründungserzählung eingestiftet sind, sich in gegenwärtigen Konflikten um das Bild von Bethel, seine Organisation und den Reformbedarf, der entweder betont oder angesichts der Gründungsmythen auch negiert wird, widerspiegeln. Dabei spielen im Spannungsfeld von Theologie und Ökonomie die Deutungsansprüche verschiedener professioneller belief systems sowie die Deutungskonkurrenzen über das Wesen der diakonischen Organisation eine zentrale Rolle.

Lars Charbonnier untersucht in kybernetischer Perspektive Deutungsmachtkonflikte im Kontext der Generationenaufgabe der Kirche. Dabei geht es ihm nicht in erster Linie um die Probleme im Zusammenhang des kontinuierlichen Mitgliederschwundes und der entsprechenden Altersstruktur in den Gemeinden, sondern vor allem um konkurrierende Bilder und Vorstellungen vom Pfarramt, die zwischen den Generationen strittig sind und es insbesondere jüngeren Kolleginnen und Kollegen erschweren können, den Beruf angesichts neuer Leitbilder attraktiv zu gestalten. Charbonniers Überlegungen sind von der These geleitet, dass eine Organisation nur dann für ihre Zielgruppen interessant sein kann, wenn sie es auch für ihre Mitarbeitenden ist. Die Aushandlungsprozesse finden nicht im machtfreien Raum statt, sondern werden mitbestimmt durch die Altersstruktur und generationale Verteilung bei Schlüsselstellen in den kirchlichen Organisationen: „Weil bestimmte Generationen ihre Deutungsmacht etabliert haben,

kommen andere Generationen mit ihren Deutungen und den auf diesen beruhenden Praxen nicht in gleichem Maße zum Zuge.“ Es werden schließlich die Leitbilder der verschiedenen Generationen der „Traditionalisten“, der „Babyboomer“, der „Generation X, Y und Z“ herausgearbeitet, die auch die Berufsauffassung und das Verhältnis zur Kirche prägen.

I Deutungsmacht und Grundfragen der Praktischen Theologie

Gesche Linde

Deutungsmacht

Einige grundsätzliche Überlegungen auf Basis einer semiotischen Interpretationstheorie

Der Ausdruck ‚Deutungsmacht‘ ist, grammatikalisch betrachtet, ein Kompositum, dessen Bestandteile, das Grundwort ‚Macht‘ und das Bestimmungswort ‚Deutung‘, in semantischer Hinsicht unglücklicherweise beide gleichermaßen nach begrifflicher Klärung verlangen. Eine solche begriffliche Klärung wird im Folgenden zunächst von dem Bestimmungswort ‚Deutung‘ her erfolgen und sich erst dann dem Grundwort ‚Macht‘ zuwenden.

Deutung soll hier als ein semiotisch strukturierter und dementsprechend auch semiotisch zu analysierender Prozess verstanden werden: als ein Prozess nämlich, der, folgt man Charles S. Peirce, formal darin besteht, dass im Medium eines sogenannten Interpretanten etwas, ein sogenanntes Zeichen, auf etwas anderes, ein sogenanntes Objekt, bezogen worden ist bzw. dass etwas, das als Zeichen fungiert, interpretiert wird, indem es zu etwas anderem, einem Objekt, ins Verhältnis gesetzt und auf diese Weise ein Interpretationsresultat produziert wird. Auf dieser Grundlage entfällt zunächst jede *kontradiktorische* Unterscheidung zwischen Deutung und Interpretation – ob eine solche Unterscheidung nun etwa entlang der Grenze zwischen dem Vorbegrifflichen und dem Begrifflichen verliefte, entlang der Grenze zwischen dem Nichtsprachlichen („wie soziale[n] Praktiken, Regeln, Institutionen, Traditionen, [...] Träume[n], Modelle[n], Theorien und Lebensentwürfe[n]¹) und dem Sprachlichen, entlang der Grenze zwischen dem nicht methodisch und dem methodisch Kontrollierten/Kontrollierbaren, entlang der Grenze zwischen Texten als Gegenständen von ‚Interpretation‘ und Bildern als Gegenständen von ‚Deutung‘ etc. Anders gesagt: Da ‚Zeichen‘, ‚Objekt‘ und ‚Interpretant‘ ausschließlich als Funktionsbegriffe zu betrachten sind, mit denen sich zunächst keine weitergehenden Theorieentscheidungen ontologischen Inhalts verbinden – weder tritt das Zeichen notwendigerweise als eine physische Größe auf, noch ist das Objekt zwangsläufig etwas (wie auch immer zu definierendes) ‚Reales‘, noch muss der Interpretant sich als ‚Bewusstsein‘ einer interpretierenden Person manifestieren etc. –, müsste, falls eine kontradiktorische Unterscheidung zwischen Deutung und Interpretation aufrechter-

¹ Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger, „Vorwort“, in *Interpretation in den Wissenschaften* hg. v. Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005), v–vi, v.

halten werden sollte, angegeben werden können, worin die *strukturelle* Differenz zwischen beiden bestünde. Eine solche strukturelle Differenz wird eben *nicht eo ipso* durch unterschiedliche Dingklassen wie etwa ‚Bild‘ oder ‚Text‘ hergestellt, die als intentionale Bezugsgrößen interpretatorischer Prozesse auftreten können, auch nicht durch unterschiedliche Verfahren wie etwa Textthermeneutik oder Bildbetrachtung, nicht durch unterschiedliche Medien, in denen sich die Interpretationsresultate äußern, wie etwa Sprache oder nichtsprachliche Bewusstseinsprozesse, und auch nicht durch das unterschiedliche Tempo, in dem Interpretationsprozesse erfolgen: spontan oder eher bedächtig.²

Im Folgenden werde ich demzufolge ausschließlich von ‚Interpretation‘ sprechen. Und: Interpretation betrachte ich, Peirce folgend, als prozessual verfasst.

1 Interpretationsprozesse: Die Peirceschen Zeichenklassifikationssysteme

Das Interesse der hier zugrunde gelegten Peirceschen Semiotik gilt nicht einfach der Unterscheidung der drei semiotischen Funktionsgrößen Zeichen, Objekt und Interpretant als solchen, sondern den unterschiedlich strukturierten *Relationen* zwischen diesen dreien. Dementsprechend besteht die Leistung der verschiedenen Zeichenklassifikationssysteme, die Peirce in rascher Folge seit 1903 entwickelte, darin, erstens gemäß der Art und Weise, wie das Zeichen erscheint, also gemäß der Binnenstruktur des Zeichens, zweitens danach, wie das Zeichen auf ein Objekt bezogen wird, und drittens danach, wie der Interpretant die Relation zwischen Zeichen und Objekt repräsentiert, expliziert bzw. sichtbar macht oder sogar begründet, Zeichenklassen zu unterscheiden und so eine Vielzahl struktureller Unterscheidungen von Interpretationsprozessen zu erlauben. 1905 hat Peirce unter Einführung von drei Subunterscheidungen des Objekts und sechs Subunterscheidungen des Interpretanten ein (wenngleich unerläutert gebliebenes) System von zehn Aspektuierungen entwickelt, die sich in tabellarischer Gestalt als Abfolge von zehn Trichotomien darstellen lassen.

² Vgl. Charles S. Peirce, *Collected Papers*, Bd. 5, *Pragmatism and pragmaticism*, hg.v. Charles Hartshorne und Paul Weiss (Cambridge: Mass., 1934), § 213 (Brief an Mario Calderoni, ca. 1905): „We may classify objects according to their matter; as wooden things, iron things, silver things, ivory things, etc. But classification according to structure is generally more important.“

1 ^{a)}	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Zeichen- Trichotomie	Interpretanten-Trichotomien								
Zeichen ist ein:	Zeichen im Blick auf das <i>unmittelbare Objekt</i> ist ein:	Zeichen im Blick auf das <i>degenerate dynamische Objekt</i> ist ein:	Zeichen im Blick auf das <i>genuine dy- namische Objekt</i> ist ein:	Zeichen im Blick auf den <i>unmittelbaren Interpretanten</i> ist ein:	Zeichen im Blick auf den <i>degeneraten dynamischen Interpretanten</i> ist ein:	Zeichen im Blick auf den <i>genuinen dy- namischen Interpretanten</i> ist ein:	Zeichen im Blick auf den <i>doppelt dege- neraten nor- malen Inter- pretanten</i> ist ein:	Zeichen im Blick auf den <i>einfach dege- neraten nor- malen Inter- pretanten</i> ist ein:	Zeichen im Blick auf den <i>genuinen nor- malen Inter- pretanten</i> ist ein:
Potisign	Descriptive	Abstractive	Icon	Hypothetic	Congruentive	Suggestive	Gratific	Seme	Abducent
Actisign	Designative	Concretive	Index	Categorical	Percussive	Imperative	Actuous	PHEME	Inducent
Famisign	General	Collective	Symbol	Relative	Usual	Indicative	Temperative	Delome	Deducent

^{a)}Zehntrichotomisches Zeichenklassifikationssystem nach Charles S. Peirce

Dieses zehnrtrichotomische Zeichenklassifikationssystem verstehe ich so,

- (1) dass ein Zeichen im Medium eines *unmittelbaren Interpretanten* auf ein unmittelbares Objekt bezogen wird, indem der unmittelbare Interpretant sich als qualitativer Zustand („*Fühlen*“) darstellt und indem als *unmittelbares Objekt* das Selbst des Interpretierenden wie vom Zeichen affiziert fungiert,
- (2) dass ein Zeichen im Medium eines *degeneraten dynamischen Interpretanten* auf ein degenerates dynamisches Objekt bezogen wird, indem der degenerate Interpretant sich als Entscheidung oder Stellungnahme des interpretierenden Selbst im Blick auf seine durch das Zeichen prädizierte Zukunft gestaltet („*Wollen*“) und indem als *degenerates dynamisches Objekt* das angesichts des Zeichens antizipierte zukünftige Selbst des Interpretierenden fungiert,
- (3) dass ein Zeichen im Medium eines *genuinen dynamischen Interpretanten* auf ein genuines dynamisches Objekt bezogen wird, indem der genuine dynamische Interpretant sich als Akt der Positionierung des interpretierenden Selbst in Raum und Zeit angesichts der mit dem Zeichen aufgetretenen Herausforderung im Blick auf die eigene Existenz bzw. die eigene Zukunft manifestiert („*Handeln*“) und indem als *genuines dynamisches Objekt* das im Verhältnis zu seiner Umgebung positionierte Selbst (als körperlich verfasstes) fungiert,
- (4) dass ein Zeichen im Medium eines *doppelt degeneraten normalen Interpretanten* auf ein genuines dynamisches Objekt bezogen wird, indem der doppelt degenerate normale Interpretant die Relation des Zeichens zum genuinen dynamischen Objekt repräsentiert, ohne diese beiden Relate gesondert voneinander darzustellen (*Bildung eines Terms*), und indem als *genuines dynamisches Objekt* das von dem doppelt degeneraten normalen Interpretanten (dem Term) Repräsentierte als das vom Zeichen Bezeichnete fungiert,
- (5) dass ein Zeichen im Medium eines *einfach degeneraten normalen Interpretanten* auf ein genuines dynamisches Objekt bezogen wird, indem der einfach degenerate normale Interpretant die Relation des Zeichens zum genuinen dynamischen Objekt so repräsentiert, dass beide Relate gesondert voneinander repräsentiert werden (*Bildung eines Urteils*), und indem als *genuines dynamisches Objekt* das logische Subjekt fungiert, auf welches das Zeichen, in der Funktion des logischen Prädikats, Bezug nimmt oder über das es eine Aussage trifft,
- (6) dass ein Zeichen im Medium eines *genuinen normalen Interpretanten* auf ein genuines dynamisches Objekt bezogen wird, indem der genuine normale Interpretant die Relation des Zeichens zum genuinen dynamischen Objekt so repräsentiert, dass der Zusammenhang zwischen beiden in Form einer Begründung expliziert wird (*Bildung eines Arguments*), und indem als *genuines*

dynamisches Objekt der Prämissenbestand fungiert, der zur Begründung eines Urteils als des Zeichens herangezogen wird.

Das Versprechen dieses so verstandenen Ansatzes besteht erkennbar darin, Fühlen, Handeln, Sprechen und begrifflich organisiertes Verstehen im Rahmen ein und desselben formalen Modells (nämlich als Interpretationsprozesse) beschreiben und, bei aller struktureller Unterschiedlichkeit der Vollzüge, in ein systematisches Verhältnis zueinander setzen zu können. Auch Handlungen sind also Interpretationsprozesse (dies eine Idee, die, auf anderer theoretischer Grundlage, vor allem Charles Taylor entwickelt hat); und als solche (d. h. als Interpretationsprozesse) bilden sie nicht einfach nur die opaken ‚Ausgänge‘ von ‚Diskursen‘ (so Robert Brandom), sondern weisen diejenigen Strukturen auf, die, wenngleich in elaborierterer Form, auch das begrifflich organisierte Verstehen durchziehen. Mit anderen Worten: Eine auf Peirce basierende Semiotik tritt mit dem Anspruch auf, den Interpretationsbegriff auf gesamtorganismische Selbststeuerungsprozesse insgesamt zu beziehen.

Eine *erste* der (zahlreichen) Implikationen dieses Vorschlags besteht darin, das Subjekt nicht mehr als Voraussetzung, als Autor oder gar als Ursache von Interpretationsprozessen aufzufassen, sondern als deren Produkt, es also im Zuge von Interpretationsprozessen überhaupt erst evolvierten bzw. sich fortschreitend stabilisieren zu lassen: Das interpretierende Selbst (das, siehe oben, stets auch ein körperlich verfasstes ist) *ist* nicht Subjekt, sondern *wird* zum Subjekt bzw. entwickelt sich dazu. Deutungs- oder Interpretationsmacht ist in diesem Sinne auch Macht über Subjektwerdung: Sie ist Macht über die künftige Identität des Interpretierenden.³

3 Ähnlich Jo Reichertz, *Kommunikationsmacht: Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das?* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009), 242: „Kommunikation schafft [...] Identität und weil Identität nie wirklich fixiert ist, kann Kommunikation Identität immer wieder neu bestimmen [...]“ 251: „[...] kommunikatives Handeln und Tun [kann] Identität gestalten [...]“ – Im Anschluss an Michel Foucault und Louis Althusser (und mittelbar offenbar auch an Karl Marx) hat Judith Butler sogar einen grundsätzlichen Zusammenhang von Macht schlechthin und Subjektwerdung postuliert. Judith Butler, *Psyche der Macht: Das Subjekt der Unterwerfung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), 8: „Ins Leben gerufen wird das Subjekt, sei es mittels Anrufung oder Interpellation im Sinne Althussters oder mittels diskursiver Produktivität im Sinne Foucaults, durch eine ursprüngliche Unterwerfung unter die Macht.“ 9: „In jedem Fall nimmt die Macht, die zunächst von außen zu kommen und dem Subjekt aufgezwungen und es in die Unterwerfung zu treiben schien, eine psychische Form an, die die Selbstidentität des Subjekts ausmacht.“ 23: „[...] die Macht [beherrscht] Subjekte nicht nur oder unterdrückt“ sie, „sondern [formt] sie auch allererst“.

Eine *zweite* Implikation besteht darin, das interpretierende Selbst von den (ebenfalls körperlich verfassten) Dingen und Personen seiner Umgebung nicht von vornherein abzutrennen bzw. es diesen als seinen ‚Objekten‘ gegenüberzustellen, sondern es mit ihnen zum (seinerseits relational strukturierten) genuinen dynamischen Objekt zusammenzuschließen: Genuine dynamische Objekte sind Verhältnisse, die das interpretierende Selbst, das sich als ein in Raum und Zeit persistierendes entwirft, zu seiner Umgebung eingeht; sie sind Selbsteinbettungen in diese Umgebung. Die zunehmende Entflechtung oder Distanzierung des Selbst von Anderem findet letztlich erst in den normalen Interpretanten und also begriffsvermittelt oder quasi-begriffsvermittelt statt.

Eine *dritte* Implikation besteht darin, dass Raum und Zeit keine apriorischen Anschauungsformen mehr bilden, sondern eher als praxisgenerierte Zuschreibungen zu betrachten wären: apriorisch deshalb nicht, weil sie sich erst im Zuge der Interpretationsprozesse selbst einstellen bzw. erforderlich werden, und Anschauungsformen deshalb nicht, weil sie sich im Zusammenhang von Handlungsvollzügen ergeben: Das interpretierende Selbst gelangt erst dazu, sich als ein zusammen mit seiner Umgebung räumlich und zeitlich verfasstes zu entwerfen.

Eine *vierte* Implikation besteht darin, dass die Interpretanten von den Zeichen, die sie jeweils verarbeiten, semantisch abweichen (mit Ausnahme der Zeichenklasse der *deducents*), also nicht mit ihnen zur Deckung kommen: In den allermeisten Fällen determiniert das Zeichen das Objekt bzw. die Relation zwischen Zeichen und Objekt den Interpretanten eben nicht vollständig. Diese (produktive) Abweichung eröffnet den Spielraum, der für die Ausübung von Deutungsmacht benötigt wird.

Und eine *fünfte* Implikation besteht darin, dass Interpretationsprozesse der ästhetischen, ethischen oder logischen bzw. semiotischen Kritik unterzogen werden können: der ethischen Kritik, indem genuine dynamische Interpretanten daran gemessen werden können, ob sie so ausfallen, dass den Interessen der neben dem Interpretierenden an einer Handlungssituation Beteiligten Rechnung getragen wird, oder ob sie nicht so ausfallen; und der semiotischen Kritik, indem normale Interpretanten daran gemessen werden können, ob sie so ausfallen, dass sie ihre Aufgaben einer möglichst präzisen Explikation der Relation zwischen Zeichen und genuinem dynamischem Objekt, und zwar im Interesse der Ermöglichung von intersubjektivem Verstehen, erfüllen, oder ob sie nicht so ausfallen. Deutungsmachtkritik wäre, so verstanden, nicht erst eine Sache der politischen oder gesellschaftlichen Kritik (als Machtkritik, Ideologiekritik etc.), sondern bereits eine Sache der ethischen und semiotischen (und insofern eine Sache formaler) Kritik.

2 Konsequenzen für den Interpretationsbegriff

2.1 Zwischen methodisch und vormethodisch, begrifflich und vorbegrifflich, sprachlich und vorsprachlich vollzogenen Interpretationsprozessen lassen sich, wie oben bereits erwähnt, *keine trennscharfen Grenzen* ziehen. Denn:

Erstens können nichtsprachliche Zeichen in sprachlich verfasste Interpretanten übersetzt werden und umgekehrt. Zeichen, die im Blick auf ihren normalen Interpretanten strukturell identisch sind (z.B. *phemes* – siehe obige Tabelle), können sich in anderen Hinsichten (z.B. im Blick auf ihre Relation zum dynamischen Objekt) voneinander unterscheiden, so dass Interpretanten von derselben Binnenstruktur unterschiedliche Arten von Zeichen repräsentieren bzw. verarbeitet haben können (sowohl ein Rascheln im Unterholz als auch ein Schild, das vor Wildschweinen warnt, können von dem nervösen Spaziergänger in das explizite Urteil transformiert werden, dass er in Gefahr stehe, von Wildschweinen angegriffen zu werden). Die Interpretation strukturell vollständig identischer Zeichen kann sich sowohl der Anwendung von Methoden verdanken als auch nicht, weil die Beziehung des Zeichens auf das Objekt methodengeleitet erfolgen kann oder nicht, ohne dass sich dies jeweils in der Struktur des resultierenden Interpretanten niederschlagen würde. Zugleich können strukturell weniger elaborierte Interpretanten wie genuine dynamische Interpretanten sich durchaus methodengeleitet formieren (etwa das Handeln eines Experimentators im Labor), ohne dass dies darum auch auf strukturell elaboriertere Interpretanten (normale Interpretanten) zuzutreffen hätte (etwa auf die Feststellung, dass es draußen regnet). Bilder können zumindest in Teilen wie Texte funktionieren und Texte – z. B. ein Dada-Gedicht – wie Bilder. Etc.

Zweitens entfällt die Grenze zwischen dem nicht methodisch und dem methodisch Kontrollierten/Kontrollierbaren etc. deshalb, weil das, was *üblicherweise* mit dem Ausdruck ‚Deutungsmacht‘ angesprochen wird, sich gerade nicht auf einen Bezirk des Vorbegrifflichen, Vorsprachlichen und/oder des nicht methodisch Kontrollierten/Kontrollierbaren beschränken lässt. Dies zeigen nicht zuletzt Publikationen aus dem kultur-, dem geschichts-, dem rechts- und dem politikwissenschaftlichen Bereich. Der Philosoph Andreas Hüttemann erwähnt die Deutungsmacht der Biowissenschaften, die darin bestehe, „dass biowissenschaftliche Erklärungen als ultimative Erklärungen aufgefasst werden. Sie müssen erstens nicht weiter hinterfragt werden und schlagen zweitens alternative Erklärungen aus dem Feld.“⁴ Der Historiker Heinrich August Winkler weist auf

⁴ Andreas Hüttemann, „Natürlich? Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften: Einleitung“, in *Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften*, hg.v. Ders. (Paderborn: mentis Verlag, 2008), 7–15, 10.

den „Erfolg der äußersten Rechten“ in der Weimarer Republik hin, der „viel damit zu tun“ gehabt habe, „dass sie es verstand, ‚linke‘ Begriffe wie Arbeiter, Sozialismus und Revolution zu übernehmen und umzudeuten. Intellektuelle aus den Reihen der ‚Konservativen Revolution‘ hatten den Grund gelegt, auf dem die Nationalsozialisten aufbauen konnten. Sie taten es mit durchschlagender Wirkung. Begriffspolitik war für den Nationalsozialismus unschlagbar verbunden mit Geschichtspolitik.“⁵ Deutungsmacht ist für Winkler ein Phänomen, das nicht zuletzt Historiker_innen betrifft, denn: „Wer über historische Deutungsmacht verfügt, übt mittelbar auch politischen Einfluss aus. Je stärker eine Richtung ihre Sicht von Geschichte durchsetzt, desto näher kommt sie dem Zustand der kulturellen Hegemonie. Dahin zu gelangen ist ein Ziel *aller* politischen Richtungen.“⁶ Der Rechtswissenschaftler Hans Vorländer spricht von der „Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit“⁷ als der „autoritative[n] Interpret[in]“⁸ der Verfassung, der „im Fall sich widersprechender Deutungen die verbindliche Interpretation der Verfassung obliegt“⁹. Dem entspricht, dass im Angelsächsischen unter dem Stichwort ‚power of interpretation‘ u. a. Kriterien, Instanzen und Spielräume der Verfassungsauslegung diskutiert werden. Und ebenfalls im Blick auf das Verfassungsgericht unterscheidet der Politikwissenschaftler André Brodocz zwischen „[d]rei Ebenen der Deutungsmacht“¹⁰, der „Ebene des deutenden Gerichts“¹¹ als des Subjekts der Deutung, das „gegenüber der übrigen Gerichtsbarkeit nicht nur über einen Deutungsvorrang, sondern sogar über eine *exklusive Deutungshoheit*“¹² verfüge, der Ebene der Deutung selbst, die das Verfassungsgericht an der Verfassung vornehme, und zwar „in einer Deutungskonkurrenz mit der juristischen Fachöffentlichkeit“¹³, und der Ebene der gedeuteten Verfassung, die „normativ dem einfachen Recht vorangeht“¹⁴. All diese Beispiele zeigen: Das Problem der Deutungsmacht auf den Bezirk einer vorbegrifflichen, vorsprachlichen und/oder

5 Heinrich August Winkler, „Einleitung“, in *Griff nach der Deutungsmacht. Zur Geschichte der Geschichtspolitik in Deutschland*, hg.v. Ders. (Göttingen: Wallstein Verlag, 2004), 7–13, 9.

6 H. Winkler, Einleitung, 7.

7 Hans Vorländer, „Deutungsmacht – Die Macht der Verfassungsgerichtsbarkeit“, in *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, hg.v. Ders. (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006), 9–33, 22.

8 H. Vorländer, Deutungsmacht, 25.

9 H. Vorländer, Deutungsmacht, 21.

10 André Brodocz, *Die Macht der Judikative [Verfassung und Politik]* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009), 101.

11 A. Brodocz, Die Macht der Judikative, 106.

12 A. Brodocz, Die Macht der Judikative, 106 f.

13 A. Brodocz, Die Macht der Judikative, 112.

14 A. Brodocz, Die Macht der Judikative, 101.

methodisch nicht kontrollierbaren ‚Deutung‘ zu beschränken hieße, sich sowohl bereits eingeführter als auch relevanter Forschungsgegenstände zu berauben. Mit anderen Worten: Obwohl es in bestimmten Forschungskontexten sinnvoll sein mag, mit einer Unterscheidung zwischen Interpretation und Deutung zu operieren, gehört der Forschungskontext der Deutungsmacht nicht dazu.

2.2 Ebenso *entfällt* jede naiv-populäre *Unterscheidung zwischen ‚Interpretation‘ einerseits und ‚Tatsachen‘, ‚Sachverhalten‘* oder Ähnlichem andererseits. Weder lassen Tatsachen, Sachverhalte etc. sich gegen Interpretationsprozesse bzw. Interpretanten ausspielen – hier die subjektiv-willkürliche bzw. beliebige Interpretation, dort die objektiv gesicherte Tatsache –, noch können Tatsachen dergestalt in Interpretationen aufgelöst werden, dass, wie im Radikalen Konstruktivismus, zuletzt nur noch individuelle Interpretationen ohne jede Möglichkeit der Kritik bzw. begründeten Korrektur nebeneinander zu stehen kämen.¹⁵ Vielmehr bilden Interpretanten (und zwar spezifische, nämlich einfach degenerate normale Interpretanten und genuine normale Interpretanten) die *Form*, unter der Tatsachen und Sachverhalte *als* solche, als Sachverhalte also, repräsentiert werden d.h. überhaupt erst zugänglich sind: dies allerdings stets nur vorläufig, denn Interpretanten können in nachfolgenden Interpretationsprozessen an die Funktionsstelle des Zeichen (oder des unmittelbaren Objekts) treten, mit der Folge, dass sich die in den neu entstehenden Interpretanten repräsentierten genuine dynamischen Objekte verändert haben werden. Interpretationsfreie Zonen sind nicht zu haben, doch bedeutet dies weder den Verzicht auf Wahrheitsansprüche noch den Verzicht auf die Forderung nach Begründungen.

2.3 *Deixis* taugt nicht als Determinante des Deutungsbegriffs¹⁶. *Deixis* muss als Handlung (und zwar in kommunikativer Absicht) verstanden werden und damit als ein genuiner dynamischer Interpretant, der als solcher ein Zeichen zu einem genuine dynamischen Objekt in Beziehung setzt: *Deixis* ist ein (übrigens vergleichsweise anspruchsvoller) Akt, im Verlaufe dessen der Interpretierende sich zu einem Anderen, dem er etwas zeigt, als einem solchen ins Verhältnis setzt,

15 Vgl. auch Heiner Hastedt, „Reflexion der Macht und Macht der Reflexion: Einleitende Bemerkungen“, in *Macht und Reflexion [Deutsches Jahrbuch Philosophie 6]*, hg.v. Ders. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016), 17–40, 25: „Wenn Deutungen als allgegenwärtig angesehen werden, beinhaltet dies erkenntnistheoretisch nicht unbedingt ein Bekenntnis zum radikalen Konstruktivismus. Vielmehr ist diese These weitgehend mit einem Neuen Realismus vereinbar, der in seiner Sinnfeldontologie die Pluralität der Realität herausstellt.“

16 So Philipp Stoellger, „Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse“, in *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, hg.v. Ders. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 1–85, 29: „Wird Deutung bestimmt vom Zeigen her, gilt für die Macht: *Dass* sie sich *zeigt*, sofern sie wirksam ist, führt zu ihrer Form als *Deutungsmacht*.“ Vgl. 19.

der sich seinerseits zu dem Gezeigten ins Verhältnis setzen kann und möge und der damit seine eigene (des Interpretierenden) Zukunft in der gewünschten Weise beeinflussen kann und möge. Insofern Deixis als Interpretant beschrieben wird, lässt sich zwar sagen, dass ein Deuten-auf-Etwas (Deixis) einen Fall des Deutens-von-Etwas (Interpretieren) darstellt, nicht jedoch umgekehrt: Genuine dynamische Interpretanten können, müssen aber nicht deiktischen Charakter haben. Deixis fällt darum *als allgemeines Bestimmungsmerkmal des Deutens* – d. h.: des Interpretierens – *aus*. Das genuine dynamische Objekt eines deiktisch intendierten Interpretanten (z. B. einer Zeigegeste, eines deiktischen Ausrufs etc.) ist keineswegs dasjenige, worauf der Interpretierende zeigt (das illustrieren deiktische Täuschungs- oder Ablenkungsversuche, die längst sogar für bestimmte Arten von Menschenaffen belegt sind), sondern es ist das Selbst des Interpretierenden, das sich zu einem Anderen ins Verhältnis setzt: und zwar zu diesem Anderen als einem solchen, der über das Potential verfügt, sich dem Gezeigten zuzuwenden. Erst wenn der Interpretant in einem *nachfolgenden* Interpretationsprozess an die Funktionsstelle des Zeichens tritt, wenn also der Andere, dem etwas gezeigt werden sollte, nun seinerseits die Zeigegeste interpretiert und dies so tut, dass er sich dem Gezeigten zuwendet (z. B.: wie selbstverständlich und ohne Misstrauen gegenüber dem Zeigenden nach der gezeigten Banane greift), tritt das Gezeigte in das genuine dynamische Objekt ein: als Bestandteil einer Relation, die das Gezeigte zum Selbst des Interpretierenden ins Verhältnis setzt.¹⁷

17 Ein sog. Indexwort (z. B. der Ausdruck ‚gestern‘), verstanden als Zeichen, kann im Kontext dieses Modells nicht als *index* analysiert werden – siehe obige Tabelle –, sondern nur als *symbol* (regelbasierter Bezug des Zeichens zum genuinen dynamischen Objekt), sodann als *imperative* (partikularer Sprecher): als *imperative-gratific* („das Gestern irgendeines, nämlich mir, dem Interpretierenden, nicht bekannten Sprechers: ‚irgendein Gestern‘) oder als *imperative-actuous* („das Gestern dieses besonderen, mir bekannten Sprechers: ‚dieses Gestern‘). Ein generalisierter Sprecher kann bei einem Indexwort nicht unterstellt werden; damit entfällt das *indicative*. Die Selbstpositionierungen, die bei Zeichen, die in genuine dynamische Interpretanten übersetzt werden, in Raum und Zeit und gegenüber einer Umgebung stattfinden, nehmen im Fall des Sprachverstehens, also im Fall von Zeichen, die in normale Interpretanten übersetzt werden, die Gestalt einer Selbstpositionierung gegenüber den (möglichen) Sprecher-Instanzen an: Pragmatik bedingt Semantik. (Siehe dazu auch: Gesche Linde, Intellektuelle Redlichkeit im Prozess des Verstehens. Eine interpretationstheoretische Begriffsklärung, in: Gerald Hartung und Magnus Schlette (Hg.), *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit [Religion und Aufklärung 21]* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 289–307, hier 294–301.)

3 Der Begriff der Deutungsmacht: zwischen ‚Deutung‘ und ‚Macht‘

Unter der Ausübung von Deutungsmacht lässt sich sowohl der souveräne Vollzug je *eigener* Interpretationsprozesse verstehen, also der souveräne Vollzug eigenen Fühlens, Wollens, Handelns und Denkens, als auch die Beeinflussung, Steuerung oder Manipulation von Interpretationsprozessen *Anderer* bzw. die erfolgreiche Intervention in Interpretationsprozesse *Anderer*, im Zuge derer einer bestimmten Interpretation bzw. einem bestimmten Interpretanten im Unterschied zu anderen möglichen Interpretationen bzw. Interpretanten Geltung verschafft wird. Im Folgenden werde ich mich für den zweitgenannten Fall interessieren. In diesem Zusammenhang tritt Deutungsmacht also (a) als ein soziales bzw. kommunikatives Phänomen auf; sie spielt sich (b) zwischen einer machtentfaltenden Instanz (die nicht notwendigerweise personal verfasst sein muss) und einem interpretierenden Selbst ab; sie muss sich (c) gegen Widerstände (nämlich den Eigensinn des interpretierenden Selbst) durchsetzen; und sie manifestiert sich (d) in Gestalt ihrer Folgen, indem sie auf die Formation von Interpretanten einwirkt. Sie verändert, schlicht gesagt, Fühlen (unmittelbare Interpretanten), Wollen und Handeln¹⁸ (dynamische Interpretanten) sowie Denken (normale Interpretanten); sie lenkt diese in andere Bahnen, als es ohne ihre Entfaltung – sozusagen ‚von selbst‘ – der Fall gewesen wäre. Dieses Verständnis von Deutungsmacht impliziert mehreres.

Erstens: Im Gegensatz zu der These, dass „Deutung *mit* Zwang, Gewalt und in Funktion von Herrschaft“ auftreten könne¹⁹, wird hier vertreten, dass die Ausübung von Deutungsmacht jedenfalls *nicht* auf der Anwendung von *Gewaltmaßnahmen* basieren *kann*, weil die Interpretanten, die durch Ausübung von Deutungsmacht durchgesetzt werden sollen, sich auf der Ebene des Fühlens, des Wollens, des Handelns und der Ausbildung von Überzeugungen (*beliefs*) manifestieren und allesamt *nicht zuverlässig* erzwungen werden können. Das heißt

¹⁸ Dieser Aspekt wird nachdrücklich von J. Reichertz betont (Kommunikationsmacht, 12): „Kommunikation zielt [...] immer auf Wirkung, auf Handlungsbeeinflussung. Dazu muss Kommunikation eine Art von Macht aufbauen und nutzen können, die sich aus ihr selbst speist.“ 198: „Derjenige, der mit Zeichen handelt, der kundgibt, der teilt mit. Aber er teilt nicht mit, weil er ein Nacherleben, sondern weil er ein *Handeln* auslösen möchte.“

¹⁹ Philipp Stoellger, „Genesis der Geltung und Geltung der Genesis: Eine Frage der Deutungsmacht“, *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 8 (2014/1), 21–33, 30: „Dass [...] Deutung *mit* Zwang, Gewalt und in Funktion von Herrschaft auftreten kann, [...] kann Anlass zur Deutungsmachtkritik geben.“

nicht, dass Instanzen von institutionalisierter Interpretations-Funktion (etwa Gerichte) bei Missachtung der von ihnen propagierten Interpretationsresultate oder bei Widerstand gegen dieselben nicht auf Zwang zurückgreifen könnten, doch in solchen Fällen wäre der von ihnen erhobene Anspruch auf Deutungsmacht bereits zuvor gescheitert: Es wäre ihnen eben nicht gelungen, den Interpretanten eines vorangegangenen Interpretationsprozesses (beispielsweise ein Gerichtsurteil) als Zeichen in einem nachfolgenden Interpretationsprozess in der von ihnen intendierten Bedeutung und mit dem von ihnen gewünschten Ziel, nämlich mit dem Erfolg der Formierung eines bestimmten Folgeinterpretanten, einzuführen oder zu etablieren (so dass beispielsweise die betroffenen Rechtssubjekte dem Urteil Folge leisteten). Ein solches Scheitern wäre auch dann nicht verhindert, wenn die Handlungsanweisung, als die ein nun als Zeichen fungierender ehemaliger Interpretant verstanden werden würde (beispielsweise die Anweisung, künftig Steuern zu zahlen), zwar befolgt werden würde (genuiner dynamischer Interpretant), dies jedoch lediglich, um andernfalls befürchtete Sanktionen zu vermeiden. Denn interpretationstheoretisch betrachtet unterscheiden Handlungen aus Furcht vor Strafe sich von Handlungen aus anderweitigen Überzeugungen durch ihre Zeichen und Objekte: Im letzteren Fall würde das Zeichen als die Anweisung verstanden werden; und das interpretierende Selbst würde sich durch Befolgung der Anweisung zu den in der Anweisung genannten oder implizierten Größen (beispielsweise den Steuern und dem Staat bzw. der Allgemeinheit) ins Verhältnis setzen; es würde sich also als ein solches positionieren, dessen Wohlergehen von einer bestimmten Beziehung zwischen ihm, seinen Steuern und dem Staat bzw. der Allgemeinheit abhinge. Im ersteren Fall hingegen würde das Zeichen zwar ebenfalls als eine Anweisung verstanden werden, aber als eine von einer ganz bestimmten Instanz geäußerte Anweisung, und zwar einer feindlich gesonnenen und gewaltbereiten Instanz; und das interpretierende Selbst würde sich durch die Befolgung der Anweisung nicht nur zu den in der Anweisung genannten oder implizierten Größen ins Verhältnis setzen, sondern auch und in erster Linie zu der bedrohlichen Äußerungsinstanz; es würde sich als eines positionieren, dessen Wohlergehen primär von der Beziehung zwischen ihm und der Äußerungsinstanz, nämlich deren Wohlwollen, abhinge. Auf die Tragweite dieses Unterschiedes zwischen Handeln (Rechtsbefolgung) aus Überzeugung und Handeln (Rechtsbefolgung) aus Furcht vor Strafe hat nachdrücklich Immanuel Kant aufmerksam gemacht, der darauf beharrte, dass der liberale Rechtsstaat zwar Legalität, nicht aber Moralität einfordern dürfe, sich also mit Rechtsbefolgung aus Gehorsam begnügen müsse und nach dem Gewissen nicht zu fragen habe, denn: „In dieser Möglichkeit bloß äußerlicher Übereinstimmung mit den Rechtsnormen ohne innere Gewissensüberzeugung von der Richtigkeit des Rechts liegt in einem relevanten Ausmaß die Freiheit der

Rechtsunterworfenen beschlossen.“²⁰ Just diese ‚Freiheit‘ ist es, die von der Deutungsmacht genutzt wird; just dieser von der Differenz zwischen Zwang und Selbstbestimmung eröffnete Spielraum ist es, in dem sie sich, mal mehr, mal weniger subtil, entfaltet. Deshalb hat sie sowohl liberalisierendes als auch illiberales Potential; und darin liegt begründet, dass das Problem der Ausübung von Deutungsmacht sich stets auch als ein ethisches Problem darstellt.

Zweitens: Deutungsmacht lässt sich immer erst *im Nachhinein* als solche *identifizieren*, nämlich im Rückblick auf einen schon geschehenen, in der Vergangenheit liegenden Interpretationsvollzug und auf eine bereits eingetretene Wirkung bzw. ein erzielt Ergebnis, d. h. auf einen erreichten Erfolg. Eine solche Identifizierung von Deutungsmacht impliziert zudem, dass man – wiederum rückblickend – weniger mächtige und weniger erfolgreiche, nämlich gescheiterte Rivalen ausgemacht hat: Deutungsmacht muss sich stets *gegen konkurrierende Ansprüche* behauptet haben; sie muss aus dem Spektrum der möglichen Interpretanten einen ganz bestimmten gegen Alternativen durchgesetzt haben. In methodischer Hinsicht heißt dies, dass solche Alternativen benannt werden müssen, um in einem gegebenen Fall überhaupt von der Deutungsmacht einer bestimmten Instanz sprechen zu können.

Drittens: Was Michel Foucault von Macht überhaupt sagt²¹, lässt sich auf das Problem der Deutungsmacht übertragen: Die Ausübung von Deutungsmacht ist „ein Ensemble von Handlungen in Hinsicht auf mögliche“ Deutungen; „sie operiert auf dem Möglichkeitsfeld, in das sich das Verhalten der“ deutenden „Subjekte eingeschrieben hat: sie stachelt an, gibt ein, lenkt an, erleichtert oder erschwert, erweitert oder begrenzt, macht mehr oder weniger wahrscheinlich; im Grenzfall nötigt oder verhindert sie vollständig [...]“. Insofern also Deutungsmacht, als Macht zur Beeinflussung, Steuerung oder Manipulation von Interpretationsprozessen oder zur erfolgreichen Intervention in Interpretationsprozesse (siehe oben), einen von mehreren möglichen Interpretanten wirklich werden

²⁰ Horst Dreier, „Kants Republik“, in *Kant im Streit der Fakultäten*, hg.v. Volker Gerhardt (Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2005), 134–170, 140.

²¹ Nämlich: „Die Machtausübung [...] ist ein Ensemble von Handlungen in Hinsicht auf mögliche Handlungen; sie operiert auf dem Möglichkeitsfeld, in das sich das Verhalten der handelnden Subjekte eingeschrieben hat: sie stachelt an, gibt ein, lenkt an, erleichtert oder erschwert, erweitert oder begrenzt, macht mehr oder weniger wahrscheinlich; im Grenzfall nötigt oder verhindert sie vollständig [...]“. So Michel Foucault, „Wie wird Macht ausgeübt?“, Übers. Claus Rath und Ulrich Raulff, in *Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien*, hg.v. Jan Engelmann, (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999), 187–201, 192f. Vgl. auch die Übersetzung von Michael Bischoff in Michael Foucault, „Analytik der Macht“, hg.v. Daniel Defert und François Ewald (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005 [stw 1759]), 251–263, 256.

lässt, schließe ich mich der Kurt Röttgers²² folgenden These Philipp Stoellgers an, Macht sei sowohl *modal* als auch *relativ* – anstatt kausal und absolut – aufzufassen (nicht jedoch der These, Macht sei das Vermögen, Unmögliches möglich werden zu lassen²³): umso mehr, als Interpretationsprozesse generell (Handlungen eingeschlossen) nicht kausal strukturiert sind.²⁴

4 Deutungsmachtstrategien

Aus der hier eingenommenen Perspektive stellt die Frage nach der Deutungsmacht sich entscheidend als Frage nach den *Mechanismen*, die im Zuge einer solchen Beeinflussung, Steuerung, Manipulation oder Intervention Anwendung finden. In dieser Hinsicht folge ich abermals Foucault, demzufolge die Frage nach der Macht sich nicht nur, aber auch als Frage nach den „Machtverfahren“²⁵ stellt: „Die kleine, platte und empirische, gewissermaßen als Spähtrupp vorgeschickte Frage: ‚Wie spielt sich das ab?‘ [...] dient dazu, eine kritische Untersuchung der

22 Kurt Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik* (Freiburg und München: Karl Alber, 1990), 59: „[...] der Begriff der Macht [ist] angelegt auf eine Behandlung innerhalb von Modaltheorien, vielleicht sogar Modallogiken. [...] Man will die Kategorie der Kausalität der Kategorie der Modalität sozusagen überstülpen.“

23 Vgl. P. Stoellger, *Deutungsmachtanalyse*, 26. – Zwar darf und muss in theologischen Zusammenhängen die Ermöglichung von Unmöglichem durchaus zum Thema werden, nämlich im Blick auf die Schöpfermacht Gottes, doch das sogenannte Unmögliche, das durch Gott ermöglicht würde, wäre diesbezüglich weder das logisch Unmögliche noch das bei Gott Unmögliche, sondern lediglich das nicht in menschlicher Macht und Kontrolle Liegende. (Darauf hat nicht zuletzt Luther in seinen Erörterungen der Frage, ob der Glaube eine menschliche Möglichkeit sei, aufmerksam gemacht und gefolgert, der Glaube sei letztlich als Wunder zu betrachten.) Diese Differenzierung scheint mir verwischt zu werden, wenn man in absichtsvoll paradoxaler bzw. äquivokaler Weise von einer ‚Ermöglichung des Unmöglichen‘ spricht.

24 Ähnlich J. Reichertz, *Kommunikationsmacht*, 197: „Kommunikation soll erreichen, dass das eintritt, von dem man will, dass es eintritt. Kommunikation soll die Lücke zwischen Wunsch und dessen Realisierung schließen. Kommunikatives Handeln muss den Grund für das Handeln liefern, ohne dass dieser Grund mit der klassischen Kausalität identisch wäre. *Macht* tritt hier an die Stelle von Kausalität. Aber während Kausalität erzwingt, gewährt *Macht* Spielraum, legt *Macht* nur ein Handeln nahe, gibt Gründe dafür, formuliert Hoffnungen.“

25 Michel Foucault, „Die Maschen der Macht“, Übers. Barbara Schäfer, in *Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien*, hg.v. Jan Engelmann (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999), 172–186, 179: „[...] Machtmechanismen, [...] Machtverfahren sind als Techniken zu sehen, das heißt als Verfahren, die erfunden worden sind, perfektioniert werden und sich unaufhörlich weiterentwickeln. Es gibt eine veritable Technologie der Macht [...].“ Vgl. auch die Übersetzung von Michael Bischoff in: Michael Foucault, „Analytik der Macht“, hg.v. Daniel Defert und François Ewald, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005 [stw 1759]), 220–239, 226.

Machtthematik anzugehen.“²⁶ Dies gilt umso mehr, als zumal in Kommunikationsgesellschaften Macht in erster Linie als Meinungsmacht auftritt, als Macht also, bestimmte öffentlichkeitswirksame Interpretanten zu formen. Der Psychologe Edward Bernays beschrieb diese Meinungsmacht schon 1928: „Der Mann, der diese Idee einführte [sc. Seide in Damenschuhe einzuarbeiten, damit sie zu den Kleidern der Damen passten], lenkte die Frauen in einem wichtigen Bereich ihres Sozialverhaltens. Andere steuern uns in anderen Bereichen unseres Lebens. Hinter der Frage der politischen Thronfolge steckt eine Macht, eine andere manipuliert den Diskontsatz, und eine dritte gibt die Modetänze der nächsten Saison vor. Gäbe es einen Ort, an dem dieses verborgene Kabinett zusammentritt und unser Schicksal steuert – eine Vorstellung, die nicht einmal abwegig ist –, dann bestimmten dort womöglich dienstags die Anführer bestimmter Gruppen über ein Thema, und eine völlig andere Gruppe würde mittwochs über ein anderes entscheiden. [...] Es ist teuer, die gesellschaftliche Maschine zu manipulieren. Deshalb liegt die unsichtbare Herrschaft und Kontrolle der Meinungen und Gewohnheiten der Massen tendenziell in der Hand von nur wenigen Menschen.“²⁷ Im Blick auf eine derartige Deutungs- (oder Meinungs-)Macht lässt sich also in der Tat die Frage stellen, „wie sie entsteht und warum ihr gefolgt wird“²⁸.

Jenseits dessen verlässt der hier gewählte Anmarsch die von Foucault vorgezeichneten Bahnen allerdings insofern, als er, wie eingangs bereits erwähnt, im Blick auf das Problem der Deutungsmacht und der Deutungsmachtmechanismen oder -strategien nicht primär von einem bestimmten Begriff der *Macht* ausgeht, sondern stattdessen von einem bestimmten Begriff der *Interpretation* (dem oben vorgestellten). Wie Deutungsmacht funktioniert, lässt sich nicht in erster Linie auf der Basis dessen bestimmen, wie *Macht* ausgeübt wird, sondern auf der Basis dessen, wie *Interpretation* sich vollzieht: nämlich als Zeicheninterpretationsprozess.

Foucault selbst deutet, darüber noch hinausgehend, an mindestens einer Stelle an, dass sogar Machtverhältnisse im Allgemeinen sich semiotisch beschreiben ließen, wenngleich ohne dies auszuführen: „Die Kommunikationsbeziehungen implizieren zielgerichtetes Handeln (und wäre es nur der ‚korrekte‘ Einsatz signifikanter Elemente), und durch die Tatsache allein, daß sie das Informationsfeld der Partner verändern, lösen sie Machtwirkungen aus. Die Machtverhältnisse selbst werden in sehr bedeutendem Umfang durch die Pro-

26 M. Foucault, „Wie wird Macht ausgeübt?“, 187. Vgl. auch die Übersetzung von Michael Bischoff in: M. Foucault, *Analytik der Macht*, 251–263, 251.

27 Edward Bernays, *Propaganda – Die Kunst der Public Relations*, Übers. Patrick Schnur (Kempten: orange press, 2007), 40.

28 P. Stoellger, *Deutungsmachtanalyse*, 2.

duktion und den Austausch von Zeichen ausgeübt [...].“²⁹ „In der semiokratischen Gesellschaft“, so stellt in ähnlicher Weise Kurt Röttgers unter Aufnahme eines von Jean Baudrillard geprägten Begriffs fest³⁰, „besteht Macht in der Verfügungsmöglichkeit über Zeichen und der Funktionstüchtigkeit von Zeichenregimen.“³¹ Im Zuge der sog. digitalen Revolution hat diese Diagnose Baudrillards und Röttgers’ an Aktualität noch gewonnen, wie der Vormarsch des *Persuasive Computing* bzw. der *Persuasive Robotics*³² und die Diskussionen nicht nur um *Nudging*³³,

29 M. Foucault, „Wie wird Macht ausgeübt?“, 189 (vgl. Übersetzung Bischoff, in: M. Foucault, *Analytik der Macht*, 253). Foucault warnt allerdings zugleich davor, „Machtverhältnisse, Kommunikationsbeziehungen und sachliche Fähigkeiten“ (188 [Übersetzung Bischoff: 252]) miteinander zu verwechseln, selbst wenn sie ineinandergreifen. – Den Versuch einer semiotischen Machttheorie, und zwar auf Peircescher Basis, hat auch vorgelegt: Patrick Thor, „Grundlegung zu einer pragmatistischen Semiotik der Macht“, in *Macht. Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften*, hg.v. Phillip H. Roth und Ulrich Weiß (Frankfurt und New York: Campus Verlag, 2016), 173–200. Thor arbeitet allerdings mit der einfachen Triade von Zeichen (bei ihm: Repräsentamen), Objekt und Interpretanten (siehe dann jedoch auch die Unterscheidung von unmittelbarem, dynamischem und finalem Interpretanten, 183) und fragt in diesem Rahmen nach Zeichen, die sich „auf ein Macht-Objekt“ bzw. „auf eine Person oder begrenzte Personengruppe als materialisierter [sic] Machtquelle“ (181) beziehen.

30 Jean Baudrillard, *Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen*, Übers. Hans-Joachim Metzger (Berlin: Merve, 1978), 23. Der Begriff der Semiokratie taucht bei Baudrillard im Zusammenhang einer Theorie der Urbanität auf, derzufolge die Stadt im postindustriellen Zeitalter nicht mehr „vorrangig der Ort der Produktion und Realisierung der Ware“ (19) sei, sondern „der Ort der Exekution des Zeichens als eines Urteils über Leben und Tod“ (19f.), „ein Vieleck aus Zeichen, Medien und Codes“ (21), so dass Monopolisierungen heute nicht mehr auf Waren, sondern auf Medien bzw. Zeichen abstellen, (23): „Der Unterschied zwischen Sendern und Empfängern, zwischen Produzenten und Konsumenten von Zeichen muß total bleiben, den in ihm liegt heute die wirkliche Form der gesellschaftlichen Herrschaft.“ (106): „[...] die herrschende gesellschaftliche Praxis [...] [ist] durch das virtuelle Monopol des sendenden Pols und die Unverantwortung des empfangenden Pols gekennzeichnet [...]“.

31 K. Röttgers, *Spuren der Macht*, 485.

32 Siehe z. B. Jaap Ham, René Bokhorst, Raymond Cuijpers, David van der Pol und John-John Cabibihan, „Making Robots Persuasive: The Influence of Combining Persuasive Strategies (Gazing and Gestures) by a Storytelling Robot on Its Persuasive Powers“, in *Social Robotics: Third International Conference, ICSR 2011, Amsterdam, The Netherlands, November 24–25, 2011: Proceedings [Lecture Notes in Artificial Intelligence 7072]*, hg.v. Bilge Mutu, Christoph Bartneck, Jaap Ham, Vanessa Evers und Takayuki Kanda (Berlin und Heidelberg: Springer, 2011), 71–83. Elizabeth G. Dougherty und Henrik Scharfe, „Initial Formation of Trust: Designing an Interaction with Geminoid-DK to Promote a Positive Attitude for Cooperation“, in: a.a.O., 95–103. Maurits Kaptein, Panos Markopoulos, Boris de Ruyter und Emile Aarts, „Can You be Persuaded? Individual Differences in Susceptibility to Persuasion“, in *Human-Computer Interaction – INTERACT 2009: 12th IFIP TC 13 International Conference Uppsala/ Sweden, August 24–28, 2009: Proceedings, Bd. 1 [Lecture Notes in Computer Science 5726]*, hg.v. Tom Gross, Jan Gulliksen, Paula Kotzé, Lars Oe-

sondern sogar um *Big Nudging*, d. h. um *Nudging* unter Verwendung von *Big Data*, zeigen. Versuchte Bernays noch den Schritt von der ‚alten Werbung‘ zur ‚neuen Propaganda‘ einzuleiten, also zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung mit neuen, sozial ausgeklügelten Kommunikationsstrategien, sehen wir uns ein Jahrhundert später mit dem Phänomen konfrontiert, dass die – ständige – Interaktion zwischen Mensch und Computer das menschliche Handeln digitalen Manipulationstechnologien zu unterwerfen droht, mit weitreichenden Konsequenzen gesellschaftlicher und politischer Art.³⁴

5 Deutungsmachtanalyse auf der Basis semiotischer Interpretationstheorie

Mein Vorschlag zur Entwicklung eines Analyseverfahrens im Blick auf das Problem der Deutungsmacht bestünde darin, eine Heuristik zu entwickeln, welche die semiotischen Funktionsstellen des ausdifferenzierten Peirceschen Zeichenklassifikationssystem von 1905 (wie oben skizziert) auf Interventionsmöglichkeiten hin überprüft. Dabei gilt, dass a) die Interventionsmöglichkeiten an der Funktionsstelle des Zeichens ausgedehnter sind als die an der Funktionsstelle des Objekts und diese wiederum ausgedehnter als die an der Funktionsstelle des Interpretanten, b) dass im Blick auf das Objekt die Interventionsmöglichkeiten an der Funktionsstelle des unmittelbaren Objekts ausgedehnter sind als die an der Funktionsstelle des dynamischen Objekts, c) dass im Blick auf den Interpretanten die Interventionsmöglichkeiten an der Funktionsstelle des unmittelbaren Inter-

streicher, Philippe Palanque, Raquel Oliveira Prates und Marco Winckler (Berlin, Heidelberg und New York: Springer, 2009), 115 – 118.

33 Siehe z. B.: Bruno S. Frey und Jana Gallus, “Beneficial and Exploitative Nudges”, in *Economic Analysis of Law in European Legal Scholarship*, hg.v. Klaus Mathias (Heidelberg: Springer International Publishing, 2015), 11–20.

34 Der niederländische Rechtswissenschaftler Andrej Zwitter fasst diese Gefahr wie folgt zusammen (Big Data ethics, in: *Big Data & Society* 1/2 [2014], 1–6, hier 3): “Already, simply the absence of knowledge about which data is in fact collected or what it can be used for puts the ‘data generator’ (e.g. online consumers, cellphone owning people, etc.) at an ethical disadvantage qua knowledge and free will. The ‘internet of things’ further contributes to the distance between one actor’s knowledge and will and the other actor’s source of information and power. [...] global data leads to a power imbalance between different stakeholders benefitting mostly corporate agencies with the necessary know-how to generate intelligence and knowledge from information. [...] like a true Delphian oracle, Big Data correlations suggest causations where there might be none. We become more vulnerable to having to believe what we see without knowing the underlying whys.”

pretanten ausgedehnter sind als die an den Funktionsstellen des dynamischen und des normalen Interpretanten.

Auf diese Weise ergibt sich Folgendes:

5.1 Deutungsmacht kann an der Funktionsstelle des *Zeichens* ausgeübt werden, indem etwas als potentielles Zeichen etabliert, aufgedrängt oder auf andere Weisen in den Interpretationsprozess eingeschleust wird, in der Absicht, dass es tatsächlich als Zeichen in Gebrauch genommen, nämlich auf ein bestimmtes und bereits eingeführtes Anderes (das potentielle Objekt) bezogen werde und damit zur Ausbildung des erhofften Interpretanten führe. Eine solche Intervention an der Funktionsstelle des Zeichens kann auf unterschiedliche Weise erfolgen. Im Folgenden beschränke ich mich auf die einschlägig bekannte (und zuweilen missverständene) Trias von *symbols*, *indices* und *icons*, da erst diese drei Zeichensorten – d. h. die Zeichen der vierten Trichotomie, die ultimativ alle auf genuine dynamische Objekte bezogen sind und damit auf Objekte, die, durch die Art ihres Bezeichnetseins, mit impliziten oder expliziten Existenzansprüchen ausgestattet sind – kommunikative Funktion übernehmen können und damit in demjenigen Raum zu stehen kommen, in dem Deutungsmacht sich abspielt.

Im Falle potentieller *symbols* und damit auch (aber nicht nur) sprachlich verfasster Zeichen – die neben Bildern die größte Öffentlichkeitswirksamkeit erzielen – kann eine solche Intervention *erstens* erfolgen, indem eine Behauptung (als potentielles Zeichen) so vorgetragen wird, dass sie Anspruch auf Begründetheit (potentielles [genuines dynamisches] Objekt) erhebt. Für die Begründung wird auf einen zwischen Sprecher und Interpretierenden implizit oder explizit geteilten oder zumindest prinzipiell teilbaren Erfahrungsbestand rekuriert, aus dem sich, als dessen Implikat, die Behauptung des Sprechers mehr oder weniger zwingend ergeben soll. Der angestrebte (potentielle) genuine normale Interpretant bestünde darin, durch Rekurs auf den begründenden Sachverhalt als einen seitens des Interpretierenden mutmaßlich bereits akzeptierten auch die fragliche Behauptung abgesichert zu haben. Deutungsmacht manifestiert sich dann als die *Macht des erfolgreichen Nahelegens solcher Behauptungen, die sich in die sonstigen Überzeugungsbestände des Interpretierenden einpassen und sich mit diesen in einen folgerichtigen Zusammenhang setzen lassen*.

Zweitens kann im Falle potentieller *symbols* (und damit auch sprachlich verfasster Zeichen) die Intervention erfolgen, indem von einer Sache, auf die Sprecher und Interpretierender sich gemeinsam beziehen (potentielles [genuines dynamisches] Objekt), durch den Sprecher etwas ausgesagt wird (potentielles Zeichen). Der angestrebte (potentielle [einfach degenerate normale]) Interpretant bestünde in dem Glauben (*belief*) an die vorgetragene Behauptung bzw. in dem Urteil, die Behauptung sei wahr. Deutungsmacht manifestiert sich dann als die

Macht des Aufstellens glaubhafter Behauptungen im Blick auf bereits gesetzte Themen, als Macht der Prägung von beliefs.

Dazu zwei Beispiele: (a) Bernays schildert, wie die britischen Armeekrankenhäuser im Ersten Weltkrieg, die für ihre schlechte Versorgung bekannt waren, in ‚Evakuierungsposten‘ [*evacuation posts*] umbenannt wurden und alsbald „die öffentliche Kritik [verstummte], weil von einer Institution dieses Namens niemand mehr eine adäquate Notfallbehandlung forderte, während die Vorstellung von einem ‚Krankenhaus‘ untrennbar mit bestimmten Qualitäten verbunden blieb.“³⁵ Das Publikum lernte also, eine bereits vage bekannte Einrichtung (Armeekrankenhäuser) *anders zu bezeichnen* als zuvor, nämlich auf ein (extensionales) Objekt (die Armeekrankenhäuser) ein (intensionales) Zeichen (‚Evakuierungsposten‘ als Sammelzentren für Evakuierte bzw. zu Evakuierende) zu beziehen und auf diese Weise einen Interpretanten zu formen, der den Armeekrankenhäusern eine andere Funktion zuwies als zuvor. Solche Ersetzungs- und Verdrängungsstrategien gehören zu den Grundtechniken von Deutungsmacht. (b) George Lakoff illustriert die Deutungsmacht metaphernhaltiger Sprachkulturen anhand seiner Erinnerung an eine Studentin, deren Freund sich von ihr mit der Bemerkung getrennt hatte, ihrer beider Beziehung stecke in einer Sackgasse, der also zu einer von derjenigen Sprachkultur, in der er sich bewegte, bereitgestellten Metapher gegriffen hatte, um einen Sachverhalt zu charakterisieren, der ihn beschäftigte:

Es war Ende der 70er Jahre, wir lebten in Berkeley und arbeiteten an der Universität, aus der heraus die ‚Bewegung für Meinungsfreiheit‘ entstanden war. [...] Im Geiste der Zeit ließen wir kollektiv die Bücher fallen [...] und beriefen spontan eine Sitzung ein, um die Krise der jungen Studentin gemeinsam zu bewältigen. Einer der Studenten sagte irgendwann: ‚Sieh mal, dein Freund sagt, eure Beziehung stecke in einer Sackgasse. Aber wir wissen doch: Das ist nur eine Metapher. Er meint es nicht so.‘ ‚Doch‘, erwiderte die Studentin, ‚das ist ja das Problem: Er sagt es nicht nur, sondern er denkt es!‘ [...] Er benutzte nicht nur eine Metapher, um seiner Freundin besonders anschaulich darzustellen, dass die Beziehung nun am Ende angelangt sei. Sondern er dachte in dieser Metapher. Er dachte in einer Metapher, die eine Liebesbeziehung als eine gemeinsame Reise begreift. Und in Einklang mit dieser Metapher begriff er die Beziehung als in einer Sackgasse steckend. Sie kam nicht länger *voran* – also handelte er dementsprechend. Er *stieg* aus der Beziehung *aus*. Er trennte sich.³⁶

Drittens kann im Falle potentieller *symbols* (und damit auch sprachlich verfasster Zeichen) die Intervention erfolgen, indem für eine Sache (potentielles [genuines dynamisches] Objekt) ein Ausdruck gefunden oder bereitgestellt wird (potentiel-

³⁵ E. Bernays, *Propaganda*, 52.

³⁶ George Lakoff und Elisabeth Wehling, *Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*, 4., um ein aktuelles Nachwort erg. Aufl., (Heidelberg: Carl-Auer, 2016), 15.

les Zeichen). Der angestrebte (potentielle) doppelt degenerate normale Interpretant bestünde in der Übernahme dieses Zeichens seitens des Interpretierenden zur künftigen Bezeichnung des Objekts. Deutungsmacht manifestiert sich dann als *Macht des Platzierens, des Prägens, des Bevorratens, auch des Verknappens der Termini, die in Kommunikationsvorgängen Verwendung finden*, sowie (per Umweg über den eben erwähnten zweiten Fall) *des Verdrängens oder Ersetzens anderer, konkurrierender Termini*.

Ein Beispiel: Victor Klemperer beschreibt in seinen Reflexionen zum Sprachgebrauch des nationalsozialistischen Regimes, wie „alles, was in Deutschland gedruckt und geredet wurde, [...] ja durchaus parteiamtlich genormt [war]; was irgendwie von der einen zugelassenen Form abwich, drang nicht an die Öffentlichkeit; Buch und Zeitung und Behördenzuschrift und Formulare einer Dienststelle – alles schwamm in derselben braunen Soße“: mit dem Effekt, dass aus dieser „absoluten Einheitlichkeit der Schriftsprache“ auch eine „Gleichheit der Redeform“ hervorgegangen sei, und zwar ungeachtet dessen, ob es sich um „Anhänger“ oder „Gegner“, „Nutznießer“ oder „Opfer“ des Systems gehandelt habe.³⁷ „Was“, fragt Klemperer, „war das stärkste Propagandamittel der Hitlerei?“ Und seine Antwort lautet: „[...] der Nazismus glitt in Fleisch und Blut der Menge über durch die Einzelworte, die Redewendungen, die Satzformen, die er ihr in millionenfachen *Wiederholungen* [Hervorhebung G.L.] aufzwang und die mechanisch und unbewußt übernommen wurden.“³⁸ In der Tat hatte Hitler das Propagandamittel „einer tausendfachen Wiederholung einfachster Begriffe“³⁹ explizit in „Mein Kampf“ empfohlen. Wiederholungen des Zeichenereignisses funktionieren nicht nur für *symbols* und damit für sprachliche Zeichen, sondern auch für nichtsprachliche Zeichen wie *indices* und *icons* und damit für Bilder (siehe dazu unten), wie Clément Chéroux am Beispiel der Bildberichterstattung über den 11. September 2001 analysiert hat.⁴⁰

37 Victor Klemperer, *LTI: Notizbuch eines Philologen*, 18. Aufl. (Leipzig: Reclam-Verlag, 1999), 22.

38 V. Klemperer, *LTI*, 26.

39 Christian Hartmann, Thomas Vordermayer, Othmar Plöckinger und Roman Töppel (Hg.), *Hitler, Mein Kampf. Eine kritische Edition*, Bd.1, (München und Berlin: Institut für Zeitgeschichte, 2016), 511. Ebd.: „Dann [...] wird man mit Staunen feststellen können, zu welch ungeheuren, kaum verständlichen Ergebnissen solch eine Beharrlichkeit führt. Jede Reklame, mag sie auf dem Gebiete des Geschäftes oder der Politik liegen, trägt den Erfolg in der Dauer und gleichmäßigen Einheitlichkeit ihrer Anwendung.“

40 Clément Chéroux, *Diplopie: Bildpolitik des 11. September*, Übers. Robert Fajen (Konstanz: Konstanz University Press, 2009), 13: „Wer am Tag nach dem 11. September mit ein wenig Aufmerksamkeit die Bilder betrachtete, die die internationale Presse veröffentlichte, konnte sich mit gutem Grund fragen, ob er nicht [...] von Diplopie getroffen war, so sehr schienen sich diese Bilder zu spalten und zu vervielfältigen. Sie wiederholten sich von Zeitung zu Zeitung [...]. [...] Dieses

Viertens kann im Falle potentieller *symbols* (und damit auch sprachlich verfasster Zeichen) die Intervention erfolgen, indem ein potentielles Zeichen bereitgestellt wird, das auf das künftige Selbst des Interpretierenden in dessen Umgebungsbeziehungen (potentielles [genuines dynamisches] Objekt) bezogen, das also als eines verstanden werden soll, das die Zukunft des interpretierenden Selbst affiziert (potentielles Objekt), und das darum eine Handlung evozieren möge, mit der diese Zukunft verwirklicht oder aber verhindert werden soll. Der angestrebte (potentielle) genuine dynamische Interpretant bestünde in der durch das Zeichen veranlassten Selbstpositionierung des Interpretierenden inmitten seiner Umgebung und gegenüber der zeichensetzenden Instanz. Deutungsmacht manifestiert sich dann als *Macht des Auslösens, Beeinflussens und Steuerns von Handlungen*. Das Zeichen kann dabei die Gestalt eines Imperativs annehmen – in diesem Fall wird Deutungsmacht als erfolgreiches Befehlen, Anweisen, Empfehlen, Bitten etc. ausgeübt –, doch ebenso auch die einer – dann nicht reflektierten und nicht in Frage gestellten – Behauptung: Wer etwa unbesehen der Äußerung glaubt, dass es draußen regnet, wird einen Schirm mitnehmen, um nicht nass zu werden. Entscheidend für die Ausübung von Deutungsmacht als Macht zur Formation genuiner dynamischer Interpretanten ist, dass das Zeichen soviel Eindruck hinterlässt oder mit soviel Nachdruck ausgestattet wird, dass seine Relation zum genuinen dynamischen Objekt (dem Selbst des Interpretierenden) als solche noch gar nicht zum Gegenstand kritischer Abwägung wird: dass beispielsweise im Falle des Befehlens, Anweisens, Empfehlens, Bittens etc. oder des Behauptens der Sprecher, mit Hilfe welcher Maßnahmen auch immer, soviel Autorität entfaltet, dass seinem Befehl, seiner Anweisung, seiner Empfehlung, seiner Bitte etc. entsprochen bzw. seine Behauptung nicht in Zweifel gezogen wird.

Fünftens kann im Falle potentieller *symbols* (und damit auch sprachlich verfasster Zeichen) die Intervention erfolgen, indem Aufmerksamkeit auf ein (potentielles) Zeichen gelenkt wird, das auf das künftige Selbst des Interpretierenden wie angesichts des Zeichens konzeptualisiert (potentielles [degenerates dynamisches] Objekt) bezogen werden soll: das also als eines verstanden werden soll, das die Zukunft des interpretierenden Selbst so affiziert, dass das interpretierende Selbst sich herausgefordert sieht, sich zu dieser Zukunft zustimmend

Phänomen ist nicht ganz neu. Seit einigen Jahrzehnten beobachten die Scharfsinnigsten unter den Medienwissenschaftlern, dass Zeitungen immer regelmäßiger dieselben Bilder am selben Tag drucken.“ 17: „Ein Leser, der sich am Tag nach den Attentaten zu einem Kiosk begab und dabei auf die Bilder achtete, musste sofort bemerken, dass auf den Titelseiten der meisten Tageszeitungen die immer gleichen Fotografien zu sehen waren.“ 16: „In der halben Stunde, die auf den Einschlag des Fluges United Airlines 175 in den Südturm folgte, sendete CNN elfmal in Folge die gleiche Sequenz, d. h. im Durchschnitt alle zweieinhalb Minuten.“

oder ablehnend zu verhalten. Der angestrebte (potentielle [degenerate dynamische]) Interpretant bestünde in der durch das Zeichen veranlassten Selbstkonzeptualisierung des Interpretierenden. Deutungsmacht manifestiert sich dann als *Macht zur erfolgreichen Beeinflussung des Willens, d.h. der Selbstkonzeptualisierung des interpretierenden Selbst und damit zugleich maßgeblich der Identitätsbildung*.

Sechstens kann im Falle potentieller *symbols* (und damit auch sprachlich verfasster Zeichen) die Intervention erfolgen, indem die Aufmerksamkeit auf ein (potentielles) Zeichen gelenkt wird, das auf das gegenwärtige Selbst des Interpretierenden bezogen, das nämlich als eines verstanden werden soll, das das interpretierende Selbst (potentielles [unmittelbares] Objekt) affiziert, indem es in seiner Bedeutung für dieses erfasst und als Resultat in einen qualitativen Zustand, d.h. in ein Gefühl, umgesetzt wird. Der angestrebte (potentielle [unmittelbare]) Interpretant bestünde in dem durch das Zeichen evozierten Zustand, in dem sich das interpretierende Selbst wie durch das Zeichen affiziert darstellt. Deutungsmacht manifestiert sich dann als *Macht der erfolgreichen Induzierung kognitionsrelevanter Emotionen*. Dass eine solche emotionale Beeinflussung auch im Falle sprachlicher Zeichen funktioniert bzw. dass dem Gefühl im Blick auf sprachliche Verstehensprozesse Interpretationsfunktion zukommt, haben die Psychologen Charles E. Osgood, George J. Suci und Percy H. Tannenbaum nachgewiesen, die 1957 ein statistisches Verfahren zur Ermittlung der ‚affektiven Bedeutung‘ (‚affective meaning‘) sprachlicher Ausdrücke vorstellten, das ‚semantische Differential‘.⁴¹ Zudem haben bildgebende Verfahren mittlerweile nicht nur erbracht, dass die in Reaktion auf unterschiedlich konnotierte Ausdrücke er-

⁴¹ Charles E. Osgood, George J. Suci und Percy H. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning* (Urbana, Chicago und London: The University of Illinois Press, 1971). Osgood, Suci und Tannenbaum postulierten einen multidimensionalen ‚semantischen Raum‘, gebildet von etlichen durch ein und denselben Nullpunkt verlaufenden Skalen, die zwischen Begriffsgegensätzen gespannt waren, und lokalisierten einen gegebenen Ausdruck innerhalb dieses Raumes, indem sie ihn durch Probanden jeweils auf einer bestimmten Stelle auf den einzelnen Skalen einsortieren ließen. Dabei stellte sich heraus, dass die meisten Skalen und damit auch die Varianzen zwischen den affektiven Bedeutungen von Ausdrücken sich im wesentlichen je einem von drei Faktoren zuordnen ließen: dem Bewertungsfaktor (z. B. die Skalen ‚gut‘-‚schlecht‘, ‚schön‘-‚hässlich‘, ‚süß‘-‚bitter‘, ‚reich‘-‚arm‘), dem Potenzfaktor (z. B. die Skalen ‚groß‘-‚klein‘, ‚stark‘-‚schwach‘, ‚schwer‘-‚leicht‘) und dem Aktivitätsfaktor (z. B. die Skalen ‚schnell‘-‚langsam‘, ‚heiß‘-‚kalt‘, ‚eckig‘-‚rund‘); darüber hinaus fanden Osgood, Suci und Tannenbaum noch fünf weitere maßgebliche Faktoren. Vgl. besonders 63 f. 74 f. 325 ff. (Siehe auch Gesche Linde, „Religion and Rationality: A Semeiotic Approach“, *Toronto Journal of Theology* 29/2 (2013): 299 – 318, 299 – 317, 309.)

zeugten elektrischen Hirnströme durchaus variieren⁴², sondern auch, dass die Intensität der Stimulanz schwankt, je nachdem, ob es sich um ‚emotional words‘ oder ‚neutral words‘ handelt⁴³. Man muss die Schlussfolgerung der Forscher, dass ‚neutrale Wörter‘ *keinerlei* affektive Bedeutung besäßen⁴⁴, nicht teilen, um dennoch den Befund für aufschlussreich zu halten, dass – in Übereinstimmung mit dem hier Ausgeführten – der affektiven Sprachverarbeitung offenbar ein Primat vor der begrifflichen zukommt: “[...] the processing of affective meaning takes place prior to the processing of conceptual meaning.”⁴⁵ Dementsprechend konnte bereits Bernays empfehlen, zur Diffamierung des Gegners im Rahmen politischer PR-Kampagnen gezielt ein bestimmtes Vokabular einzusetzen, denn: „Wenn der Propagandist sich eines alten Klischees bedient oder ein neues erzeugt, kann er bei der Masse mitunter ganze Gefühls-Cluster auslösen.“⁴⁶ Und längst gehört es zu den gängigen Werbe- und Verkaufsstrategien, „auf die emotionale Schiene [zu] gehen“⁴⁷, denn „Sprache ist in diesem Metier nicht da, um nüchterne Fakten zu

42 Vgl. Wolfgang Skrandies, “Evoked potential correlates of semantic meaning – A brain mapping study”, *Cognitive Brain Research* 6 (1998): 173–183, hier besonders 174. 180; Wolfgang Skrandies und Ming-Jang Chiu, “Dimensions of affective semantic meaning – behavioral and evoked potential correlates in Chinese subjects”, *Neuroscience Letters* 341 (2003): 45–48, hier besonders 48; Wolfgang Skrandies, Ming-Jang Chiu und Yuru Lin, “The Processing of Semantic Meaning in Chinese Words and Evoked Brain Topography”, *Brain Topography* 16/4 (2004): 255–259, 255.

43 Vgl. Danling Peng, Zhiguo Hu, Hongyan Liu, Conghui Liu und Guosheng Ding, “Neuro-cognitive mechanisms underlying the emotional modulation of word reading”, *Chinese Science Bulletin* 51/4 (2006): 377–384, 379.

44 Vgl. D. Peng et al., Neuro-cognitive mechanisms, 379, 383.

45 D. Peng et al., Neuro-cognitive mechanisms, 379. – Auf denselben Sachverhalt deuten Experimente mit diagnostizierten Psychopathen, die auf ihre Fähigkeit hin untersucht wurden, ‘emotional words’ lexikalisch zu verarbeiten: Sherrie Williamson, Tim J. Harpur und Robert D. Hare, „Abnormal processing of affective words by psychopaths“, *Psychophysiology* 28/3 (1991): 260–273.

46 E. Bernays, Propaganda, 51. – Ebd.: „So reichte es noch vor wenigen Jahren aus, einem Wahlkandidaten bestimmte ‚Interessen‘ zu unterstellen, damit die Wähler sich in Scharen von ihm abwandten, weil jeder, der ‚Interessen‘ verfolgte, notwendigerweise unter Korruptionsverdacht stand. Neuerdings erfüllt das Wort ‚Bolschewik‘ den gleichen Zweck [...].“

47 Zitat Frank Kämmer, aus: Géza Czopf, „Mit Aroma von Pferdeschweiß: Interview mit dem Master Sommelier Frank Kämmer“, in *Text \$ells. Wie Sie Texte schreiben, die wirken. Wie Sie Unternehmen und Marken durch Sprache Profil geben*, hg.v. Armin Reins, Veronika Classen und Géza Czopf (Mainz: verlag hermann schmidt, 2015), 336–347, 343. Ebd. 342: „Wenn ich im Supermarkt einen Schickimicki-Italiener kaufe, sagen wir einen Vino Nobile di Montepulciano, und diesen einem jungen Weinanfänger hinstelle, dann mag er diesen Wein – weil er das Produktprofil mag. Wenn ich ihm denselben Wein in einer Flasche mit einem rumänischen Etikett hinstellen würde, würde ihm der Wein nicht schmecken.“

vermitteln, sondern um Emotionen zu erzeugen.“⁴⁸ Digitale Technologien gehen noch darüber hinaus, indem sie Zeichen aus einzelnen Bestandteilen durch Blending synthetisieren: Beispielsweise kann ein Werbefilm offenbar so in ein mobiles Spiel eingebaut werden, dass er nicht mehr als distinktes, für sich stehendes Element wahrgenommen wird, sondern als Teil seiner Umgebung, nämlich der Anzeige des Spiels zu einem bestimmten Zeitpunkt bzw. zu einem bestimmten Stand, mit der Folge, dass die emotionale Bedeutung des Spiels auf das beworbene Produkt übergreift.⁴⁹ Als Zeichen fungiert dann das Konglomerat von Werbefilm und Spielstandsanzeige, und das von der Spielstandsanzeige auf angenehme Weise modifizierte interpretierende Selbst als das (unmittelbare) Objekt ist zugleich eines, das sich zu dem beworbenen Produkt ins Verhältnis setzt und das durch das Gefühl der Vorfriede auf den nahen Sieg mit präsentiert wird.⁵⁰

Die letzten fünf der sechs für *symbols* geltenden Fälle treffen ebenso auf potentielle *indices* zu (*indices* lassen sich im Maximalfall in einfach degenerate normale Interpretanten – Urteile – übersetzen), die letzten vier auf potentielle *icons* (*icons* lassen sich im Maximalfall in zweifach degenerate normale Interpretanten – Terme – übersetzen). *Indices* sind Zeichen, deren Zeichenfunktion im Unterschied zu derjenigen von *symbols* an ihr Auftreten in einer räumlich und/

48 Géza Czopf, „Mit Aroma von Pferdeschweiß“, 347.

49 Siehe Kai Schlieter, *Die Herrschaftsformel: Wie Künstliche Intelligenz uns berechnet, steuert und unsere Leben verändert* (Frankfurt am Main: Westend, 2015), 116 f.: „Intelligente Algorithmen errechnen heute den idealen Zeitpunkt für die Aufmerksamkeit und die Kaufbereitschaft von Kunden. So arbeitet beispielsweise das Unternehmen MediaBrix, das sich auf die Werbung bei mobilen Spielen spezialisiert hat und genau weiß, wann Spieler eine ‚Belohnung‘ brauchen – und inzwischen zu den Marktführern zählt. Die Firma will in der ‚Spielmechanik‘ den exakten Punkt identifizieren können, wann die Kaufbereitschaft am höchsten ist. Das nennt sich ‚Breakthrough-Moments‘ (BTMs) und bezieht sich auf den Moment, an dem ein Spieler gerade ein Ziel erreicht hat, oder kurz davor ist. Der richtige emotionale Zeitpunkt erhöhe die Wahrnehmung einer Marke um 500 Prozent und die Sympathie für Werbung, die emotional getaktet sei, um 50 Prozent, sagt Ari Brandt, der Gründer von MediaBrix. [...] Ein Beispiel: Für die Fastfood-Kette Arby’s wurde eine Werbung konzipiert, die darauf basiert, dass Spielern eines populären Spiels zum richtigen Zeitpunkt eine kostenlose Erweiterung der Spieleausstattung angeboten wurde, wenn sie einen Werbefilm von Arby’s ansahen. Der Erfolg der Kampagne wurde in der Branche gefeiert: Die Markenwahrnehmung des Fastfood-Anbieters erhöhte sich um rund 320 Prozent.“

50 Die Steigerung dieser Technik durch Wiederholung des Zeichenereignisses zur Herstellung eines *famisin* (d. h. eines *type*) in der Absicht emotionaler Konditionierung wird von den Marketingwissenschaftlern Werner Kroeber-Riel und Andrea Gröppel-Klein beschrieben (*Konsumentenverhalten* [München: Franz Vahlen, 2013], 163): „Wenn ein neutraler Reiz (Wort, Bild) wiederholt und stets gleichzeitig mit einem neutralen Reiz dargeboten wird, so erhält auch der neutrale Reiz nach einiger Zeit die Fähigkeit (wenn er allein dargeboten wird), die emotionale Reaktion hervorzurufen. Der neutrale Reiz wird dadurch zu einem ‚konditionierten Reiz‘: Er löst eine konditionierte Reaktion aus, die er vorher nicht ausgelöst hat.“

oder zeitlich bestimmten Situation gebunden ist. Im Falle potentieller *indices* kann die Intervention darum nur erfolgen, indem das potentielle Zeichen räumlich und/oder zeitlich so platziert wird, dass es genügend Aufmerksamkeit auf sich ziehen kann, um auf ein potentielles Objekt, das mit dem Zeichen räumlich und/oder zeitlich verbunden ist, bezogen zu werden. Deutungsmacht manifestiert sich dann als *Vollzug einer erfolgreichen (nämlich als solche wahrgenommenen) Zeigegeste oder als erfolgreiches Hinweisen-auf-Etwas*. Icons hingegen sind Zeichen, deren Zeichenfunktion im Unterschied zu derjenigen von *symbols* und *indices* an qualitative Eigenschaften gebunden ist und die darum der Mehrdeutigkeit ausgesetzt sind. Im Falle potentieller *icons* muss die Intervention darum so erfolgen, dass diejenigen Merkmale des potentiellen Zeichens, die es mit dem Objekt teilt, auf das es bezogen werden soll, betont und in den Vordergrund gestellt werden, wie es eine Werbung tut, die beispielsweise Plakate für Bier, Eiswaffeln etc. graphisch so gestaltet, dass nicht nur die beworbenen Produkte, sondern zugleich etwa männliche oder weibliche Geschlechtsmerkmale wiedererkannt werden können. Deutungsmacht manifestiert sich dann als *Macht des Steuerns von Assoziationen*.

Icons und *indices* sind nichtsprachlich verfasste Zeichen (sieht man von Lautmalereien und Interjektionen ab), die vor allem im Vollzug der Interpretation von Bildern eine erhebliche Rolle spielen. Bilder können als hochkomplexe Konglomerate potentieller Zeichen unterschiedlichsten Typs beschrieben werden, die grundsätzlich in der Lage sind, alle denkbaren Interpretanten zu evozieren, von unmittelbaren bis zu genuinen normalen. Die Deutungsmacht, die durch das Mittel von Bildern – als *Bildpolitik* – ausgeübt wird, unterscheidet sich von derjenigen durch Text und Sprache, sofern einerseits die Wirkung von Bildern aus verschiedenen Gründen schwerer abzuschätzen und zu steuern ist als diejenige von Texten (auch deshalb, weil Bildern eine eindeutige Grammatik fehlt, die dazu beitragen würde, Zeichen und unmittelbare Objekte eindeutig unterscheidbar werden zu lassen) und sofern andererseits Bilder mehr Durchschlagskraft entfalten als Texte, da aufgrund ihrer ikonischen Funktionen die Differenz zwischen Zeichen und genuinem dynamischen Objekt, Bild und Abgebildetem im Interpretanten verwischt (bzw. er diese beiden in einem Kontinuum angesiedelt sein lässt).

5.2 An der Funktionsstelle des *unmittelbaren Objekts* kann Deutungsmacht ausgeübt werden, indem das potentielle unmittelbare Objekt so platziert bzw. der Aufmerksamkeit des Interpretierenden angeboten wird, dass das Zeichen nahe-liegenderweise darauf bezogen wird. Die Entfaltung von Deutungsmacht hängt dann davon ab, ob es gelingt, für das Zeichen ein möglichst hohes Maß an *Treffsicherheit und Eindeutigkeit* im Blick auf das intendierte unmittelbare Objekt herzustellen.

Im Falle eines Zeichens, das in einen genuinen normalen (d.h. argumentförmigen) Interpretanten übersetzt werden soll (*symbol*), erfolgt die Platzierung des unmittelbaren Objekts, indem für ein in Frage stehendes Urteil (Zeichen) explizit eine Begründung (unmittelbares Objekt) angegeben wird, in der Erwartung, dass diese Begründung durch den Interpretierenden übernommen werde (genuines dynamisches Objekt) und mit ihr auch das in Frage stehende Urteil. Deutungsmacht manifestiert sich dann als *Macht des erfolgreichen Appellierens an gemeinsame Erfahrungshorizonte, aus denen heraus das Fragliche sich plausibilisieren lassen soll*.

Im Falle eines Zeichens, das in einen einfach degeneraten normalen (d.h. urteilsförmigen) Interpretanten übersetzt werden soll (*symbol, index*), erfolgt die Platzierung des unmittelbaren Objekts, indem es als eigenständige bzw. separate Größe dem Zeichen zugesellt bzw. zugeordnet wird. Bei sprachlich verfassten Zeichen (die stets *symbols* sind) erfolgt diese Zugesellung auf dem Wege der Grammatik, insofern bzw. wenn das logische Subjekt (bzw. das ‚Thema‘, um einen Ausdruck der Prager Schule zu verwenden) grammatikalisch gekennzeichnet und vom logischen Prädikat (dem ‚Rhema‘) unterschieden wird, dessen Zuweisung zum logischen Subjekt prinzipiell in Zweifel gezogen bzw. bestritten werden kann. Während mit Mitteln des verschrifteten Texts sich diese Unterscheidungsleistung wie seitens des Sprechers intendiert nicht immer eindeutig sicherstellen lässt (so lässt sich eine Äußerung wie ‚der Kaiser ist Napoleon‘ auf mindestens zwei Weisen verstehen, nämlich entweder im Sinne von: ‚der Kaiser [Thema / unmittelbares Objekt] – das ist Napoleon [Rhema / Zeichen]!‘, oder im Sinne von: ‚Napoleon [Thema / unmittelbares Objekt] – das ist der Kaiser [Rhema / Zeichen]!‘), kann das gesprochene Wort Betonungen, begleitende Gesten etc. zur Hilfe nehmen, um deutlich zu machen, was als Zeichen und was als unmittelbares Objekt verstanden werden soll. Bei nichtsprachlich verfassten Zeichen (*indices*) erfolgt die Platzierung des unmittelbaren Objekts, indem dieses in einen physischen Zusammenhang (z. B. räumliche Nähe) mit dem Zeichen gebracht wird. In all diesen Fällen manifestiert Deutungsmacht sich als *Macht zur erfolgreichen Festlegung des Themas als eines solchen, über das kommuniziert bzw. Einverständnis hergestellt werden soll*.

Im Falle eines Zeichens, das in einen doppelt degeneraten normalen (d.h. einen termförmigen) Interpretanten übersetzt werden soll (*symbol, index, icon*), erfolgt die Platzierung des unmittelbaren Objekts, indem entweder die Regel festgelegt wird, aufgrund derer es durch ein bestimmtes Zeichen bezeichnet werden soll (*symbol*), oder indem es der Aufmerksamkeit des Interpretierenden so angedient wird, dass das Zeichen wie selbstverständlich auf es bezogen werden kann (*index*), oder indem es so in den Vorstellungshorizont des Interpretierenden implantiert wird, dass es als Bezugsgröße des Zeichens aufgerufen werden bzw.

als Assoziation zu Verfügung stehen kann (*icon*). In all diesen Fällen manifestiert Deutungsmacht sich als *Macht zur erfolgreichen Bewerbung des potentiellen Objekts: durch allgemeine Festlegung einer Bedeutung, durch physische Bereitstellung oder durch Befüllung der Imaginationsarsenale*. Tatsächlich konnten Versuche zeigen, dass bereits die bloße Vertrautheit mit Inhalten die Bereitschaft fördert, diese Inhalte für wahr zu halten.⁵¹ Im Grundsatz dasselbe Phänomen wird mittlerweile unter dem Stichwort der Echokammer erörtert: Äußerungen anderer werden, gleichgültig was sie besagen und intendieren, stets so verstanden, dass sie die eigene Einstellung bestärken. Chéroux beschreibt anhand der Bildberichterstattung zum 11. September 2001, wie diese neue Bildmotive (wenngleich in begrenzter Anzahl) verwenden konnte, weil sie davon ausgehen durfte, dass das Ereignis, auf das die Photographien bezogen werden sollten, sich längst in der öffentlichen Vorstellung festgesetzt hatte: „Der Einschlag wurde in der Folge noch weiter verbreitet, häufig abwechselnd mit dem Bild der Rauchwolke, die sich zunächst über den brennenden Türmen erhob und dann, nach deren Einsturz, über den ganzen Himmel von Manhattan erstreckte.“⁵² Roland Barthes hat die These geäußert, dass eine solche Okkupation der Bewusstseins horizonte, die dazu führt, dass ein und dieselben Objekte von verschiedenen Zeichen aufgerufen

51 Norbert Schwarz, “Meaning in Context: Metacognitive Experiences”, in *The Mind in Context*, hg.v. Batja Mesquita, Lisa Feldman Barrett und Eliot R. Smith (New York: The Guildford Press, 2010), 105–125, 109 f.: „To determine whether they ‘heard it before,’ people may assess the apparent familiarity of the information, drawing on the fluency with which it can be processed as a relevant input [...]. If so, variables that increase processing fluency should increase the perceived truth value of the processed information. Empirically, this is the case. Not surprisingly, one relevant variable is actual exposure frequency. In a classic study of rumor transmission, Allport and Lepkin (1945) observed that the strongest predictor of belief in wartime rumors was simple repetition. Numerous subsequent studies demonstrated that a given statement is more likely to be judged ‘true’ the more often it is repeated. This illusion of truth effect [...] has been obtained with trivia statements or words from a foreign language [...] as well as advertising materials [...]. Illusions of truth are even observed when participants are explicitly told at the time of exposure that the information is false. Skurnik, Yoon, Park, and Schwarz (2005) exposed older and younger adults once or thrice to product statements such as, ‘Shark cartilage is good for your arthritis,’ and these statements were explicitly marked as ‘true’ or ‘false.’ As may be expected, all participants were less likely to accept a statement as true the more often they were told that it was false – but only when they were tested immediately. After a 3-day delay, repeated warnings backfired for older adults: They were now more likely to assume that a statement was true, the more often they were explicitly told that it is false. [...] Hence, after a 3-day delay, older adults could not recall whether the statement was originally marked as true or false, but they still experienced its content as highly familiar, leading them to accept it as true. Ironically, this mechanism turns warnings into recommendations, with important implications for public education campaigns [...]“

52 C. Chéroux, *Diplopie*, 16.

werden, ein Merkmal der Mediengesellschaft sei: „Die bastardisierte Form der Massenkultur ist die schändliche Wiederholung: man wiederholt die Inhalte, die ideologischen Schemata, [...] doch die oberflächlichen Formen werden variiert: ständig neue Bücher, Ausstrahlungen, Filme, immer andere Berichte, aber stets derselbe Sinn.“⁵³

Im Falle von Zeichen (*symbols, indices, icons*), die nicht in einen normalen, sondern lediglich in einen dynamischen oder einen unmittelbaren Interpretanten übersetzt werden sollen, kann die Platzierung des unmittelbaren Objekts nur noch durch Eingriff in die emotionale Verfassung des interpretierenden Selbst erfolgen. Im Falle eines Zeichens, das in einen genuinen dynamischen Interpretanten übersetzt werden soll, fungiert als unmittelbares Objekt das vom Zeichen affizierte Selbst des Interpretierenden als ein solches, das körperlich verfasst ist und sich damit in Raum und Zeit zu positionieren (zu handeln) vermag, also als ein solches, dessen gegenwärtige körperliche Existenz durch das Zeichen betroffen ist. Im Falle eines Zeichens, das in einen degeneraten dynamischen Interpretanten übersetzt werden soll, fungiert als unmittelbares Objekt das vom Zeichen affizierte Selbst des Interpretierenden als ein solches, das sich zu dem vom Zeichen angekündigten Zustand seiner selbst ablehnend oder zustimmend zu verhalten vermag, also als ein solches, das zu einer Entscheidung fähig und damit in der Lage ist, ein Selbstinteresse zu hegen. Im Falle eines Zeichens, das in einen unmittelbaren Interpretanten übersetzt werden soll, fungiert als unmittelbares Objekt das vom Zeichen affizierte Selbst des Interpretierenden als ein solches, das einer Zukunft entgegensieht. In all diesen Fällen manifestiert Deutungsmacht sich als *Macht zur emotionalen Konditionierung des interpretierenden Selbst*, die dazu führt, dass in einer gegebenen Zeicheninterpretationssituation das Zeichen zu dem in der angestrebten Weise gestimmten Selbst ins Verhältnis gesetzt wird, mit der Folge eines bestimmten Gefühlszustands (d.h. eines unmittelbaren Interpretanten), ggf. einer bestimmten Disposition (d.h. eines degeneraten dynamischen Interpretanten) sowie eines bestimmten Verhaltens (d.h. eines genuinen dynamischen Interpretanten). Letztlich erlauben nur *symbols* die Intervention an der Funktionsstelle des unmittelbaren Objekts eines solchen Zeichens, das maximal in einen unmittelbaren oder in einen dynamischen Interpretanten übersetzt wird, weil nur die Interpretation von *symbols* Regeln folgt, die zur Steuerung von Interpretationsprozessen eingesetzt werden können. *Indices* hingegen werden stets in Abhängigkeit von einzelnen Situationen interpretiert und *icons* in Abhängigkeit von individuellen Assoziationsmöglichkeiten, so dass

⁵³ Roland Barthes, *Die Lust am Text: Kommentar von Ottmar Ette*, Übers. Ottmar Ette (Berlin: Suhrkamp, 2010), 55.

eine Manipulation am unmittelbaren Objekt erfordern würde, das interpretierende Selbst einer bestimmten Umgebung auszusetzen und es so zu konditionieren, dass es in einer erwartbaren Weise emotional reagiere, oder seine Vorerfahrung und damit seine Phantasiefähigkeit so zu dirigieren und am besten einzuengen, dass es mit hoher Wahrscheinlichkeit bestimmte Assoziationen bilde und diese in einer erwartbaren Weise emotional evaluiere. An *icons* und *indices* findet Deutungsmacht also – soweit man sich nicht im Bereich von Totalitarismuskonstruktionen wie etwa „The Matrix“ bewegt – ihre Grenzen.

5.3 An der Funktionsstelle des *unmittelbaren Interpretanten* kann Deutungsmacht ausgeübt werden, indem gesteuert wird, in welcher Weise das potentielle Zeichen auf das potentielle unmittelbare Objekt bezogen wird. Je strenger diese Relation ausfällt und je deutlicher sie expliziert wird, desto stärker bzw. zuverlässiger fallen die Möglichkeiten zur Determinierung des unmittelbaren Interpretanten aus. Die unmittelbaren Interpretanten solcher Zeichen, deren Interpretation nicht mehr zur Bildung genuiner oder sogar normaler Interpretanten führt, sind nur sehr ungerichtet zu beeinflussen, weil sie die Relation zwischen Zeichen und unmittelbarem Objekt gar nicht explizieren und sie im günstigsten Fall als eine gewohnheitsmäßige gestalten (dann ist das Zeichen ein *relative*), im ungünstigsten Fall hingegen lediglich als Zufallsprodukt erscheinen lassen (dann ist das Zeichen ein *hypothetic*). Das betrifft auch Interpretanten, die sprachliche Zeichen verarbeiten. Bereits Osgood, Suci und Tannenbaum haben darauf hingewiesen, dass die affektive Bedeutung eines Ausdrucks individuell höchst unterschiedlich ausfallen kann, selbst wenn über dessen Referenz überindividueller Konsens besteht: “[...] it is clear that men A and B may agree on what ‘thunder’ refers to *even though* the distinctive representational states in each may differ.”⁵⁴ “[...] we must admit that distances in our semantic space as between individuals judging the same concepts are not indicative of degrees of *referential* agreement [...]”⁵⁵ Insbesondere in der Werbung ist diese weitgehende Unwägbarkeit reaktiver Stimmungen bekannt.⁵⁶ Darum zielt Werbung, soweit sie sich auf die Beein-

54 C. Osgood/ G. Suci/P. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*, 323.

55 C. Osgood/G. Suci/P. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*, 322.

56 Zum Beispiel Gerold Behrens, *Konsumentenverhalten. Entwicklung, Abhängigkeiten, Möglichkeiten [Konsum und Verhalten 18]* (Heidelberg: Physica-Verlag, 1988), 218: „Emotionalisierung durch Werbung erfolgt nicht so zwangsläufig, wie das in der wissenschaftlichen Literatur manchmal dargestellt wird. Sie kann nicht durch die ursprüngliche Form der klassischen Konditionierung erklärt werden. Hier sind Lernprozesse wirksam, die mit kognitiven Prozessen verknüpft sind. Diese kognitiven Faktoren können die Konditionierungswirkung modifizieren und auch unterdrücken. Die Wirkung emotionaler Werbestimuli fällt daher sehr unterschiedlich aus. Es spricht einiges dafür, daß das Lernen emotionaler Bedeutungen beim Wahrnehmen von

flussung von Gefühlen richtet, darauf ab, wiederholt abrufbare emotionale Muster zu etablieren.⁵⁷ Die unmittelbaren Interpretanten solcher Zeichen, deren Interpretation bereits zur Bildung genuiner Interpretanten führt, lassen sich insoweit beeinflussen, als sie dem interpretierenden Selbst mehr oder weniger deutlich zu verstehen geben können, welches Handeln vom ihm erwartet wird. Auch hier gilt, dass musterförmige unmittelbare Interpretanten größere Steuerungsmöglichkeiten gewähren als solche, die sich situationsabhängig ergeben oder die mit unsicherer Abwägung verbunden sind. Die unmittelbaren Interpretanten schließlich solcher Zeichen, deren Interpretation zur Bildung normaler Interpretanten führt, lassen sich beeinflussen, indem die Relation zwischen Zeichen und unmittelbarem Objekt möglichst eindeutig zum Ausdruck gebracht wird, so dass der Interpretierende das Gemeinte der Intention des Äußernden gemäß erfassen kann. Deutungsmacht ist dann die *Macht zur Etablierung emotionaler Reaktionsmuster, zum nachdrücklichen und unmissverständlichen Befehlen, Anweisen, Empfehlen, Bitten etc. oder zum Verständlichmachen, Explizieren oder Begründen von etwas Gemeintem.*

6 Grenzen der Deutungsmacht

Die Entfaltungsspielräume oder Reichweiten der Deutungsmacht variieren je nach Typ von Interpretationsprozess.

6.1 *Erstens* gilt, dass Deutungsmacht in der (gewissermaßen horizontalen) Bewegung vom unmittelbaren Objekt hin zum degeneraten dynamischen Objekt und zum genuinen dynamischen Objekt immer mehr ausdünn bzw. immer mehr Aufwand erfordert bzw. Kosten verursacht und dass sie immer weiter über die je aktuelle Zeicheninterpretationssituation hinausgreifen, also immer langfristiger angelegt sein muss, um gegen den Eigensinn des Interpretierenden und dessen Widerstands- und Kontrollmöglichkeiten anzukommen. Während das unmittelbare Objekt als dasjenige Objekt, mit dem das Zeichen zunächst in Verbindung gebracht wird, noch (wie oben ausgeführt) am einfachsten manipuliert werden kann – vor allem durch gesonderte Bezeichnung (so dass das Zeichen in einen urteils- oder argumentförmigen Interpretanten übersetzt wird) –, so entwickelt das degenerate dynamische Objekt als das Objekt, wie es dem Interpretierenden aus vergangenen Erfahrungen heraus präsent ist, bereits höhere Widerständig-

Werbeanzeigen angemessener durch assoziative Verknüpfungen erklärt werden kann als durch die klassische Konditionierung.“

57 Siehe oben Anm. 49.

keit. Deutungsmacht, die sich auf degenerate dynamische Objekte erstrecken wollte, hätte also die Manipulation der Selbstkonzeptualisierung des Interpretierenden und darüber hinaus ggf. die Manipulation seiner Erinnerung anzustreben. Maßnahmen, um ersteres durchzusetzen, sind vorrangig Erziehung und Inkulturation (am besten flankiert durch sozialpolitische Maßnahmen⁵⁸); Techniken, um letzteres zu erreichen, werden in der Psychologie als ‚(false) memory implantation‘ zusammengefasst. Das genuine dynamische Objekt schließlich resultiert aus dem Verhältnis, in das unmittelbares und degenerates dynamisches Objekt zueinander gesetzt werden. Deutungsmacht, die sich auf genuine dynamische Objekte erstrecken wollte, hätte also die Art und Weise zu kontrollieren, wie dieses Ins-Verhältnis-Setzen erfolgt: als Identischsetzung von unmittelbarem und degeneratem dynamischen Objekt, als Anreicherung und Erweiterung des degeneraten dynamischen Objektes durch das unmittelbare Objekt oder auch als dessen Korrektur. Dazu hätte das interpretierende Selbst zuvor so gründlich konditioniert worden sein müssen, dass in einer je aktuellen Zeicheninterpretationssituation auch irritierende Erfahrungen nicht dazu führen dürften, dass das interpretierende Selbst sich anders positioniere (verhalte) als zuvor.

Entsprechend der Dynamik im Objekt gilt dieselbe Ausdünnung an Deutungsmacht auch für das Gefälle vom unmittelbaren hin zum dynamischen und normalen Interpretanten. Der Anspruch auf Deutungsmacht stößt dort auf Grenzen, wo den wunschgemäß herbeigeführten unmittelbaren Interpretanten Widerstand in den dann folgenden dynamischen und normalen Interpretanten entgegengesetzt wird. Denn man kann einen Befehl, eine Anweisung, eine Empfehlung, eine Bitte etc. zwar wie gemeint begreifen (unmittelbarer Interpretant), jedoch zugleich im Ergebnis die Ausführung verweigern (dynamischer Interpretant); man kann einen Ausdruck wie gemeint verstehen, sich aber weigern, den gemeinten Inhalt in den eigenen Verstehenshorizont zu übertragen und dort anzusiedeln (dynamischer Interpretant), so dass im Ergebnis die Übersetzung des

58 Samuel P. Huntington machte 1975 darauf aufmerksam, dass das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer Gruppe das Ausmaß an politischer Aktivität steigern könne, und deutete im Umkehrschluss an, dass zur Schwächung einer solchen Aktivität die Einstellung jener Maßnahmen taue, die zur Förderung des Gruppenbewusstseins beigetragen hätten (Chapter III – The United States, in: Michael J. Crozier, Samuel P. Huntington und Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* [New York: New York University Press, 1975], 59 – 118, 110 f.): „Black political participation [sc. after 1960], in short, was the product primarily not of increased individual status but rather of increased group consciousness. That political participation will remain high as long as their group consciousness does. A decline in the saliency of school integration, welfare programs, law enforcement, and other issues of special concern to blacks will at some point presumably be accompanied by a decline in their group consciousness and hence their political participation.“

Gemeinten unsicher ausfallen muss (normaler Interpretant); man kann eine Aussage wie gemeint nachvollziehen (unmittelbarer Interpretant), sie aber dennoch in Frage stellen (dynamischer Interpretant) und sie im Ergebnis verneinen (normaler Interpretant); man kann ein Argument zwar wie vorgetragen und gemeint zur Kenntnis nehmen (unmittelbarer Interpretant), es aber dennoch prüfen (dynamischer Interpretant) und im Ergebnis für formal so schwach halten, dass man im Ergebnis die zu begründende Aussage anzweifelt oder lediglich als Denkmöglichkeit durchgehen lässt (normaler Interpretant), etc. Deutungsmacht, die solche Widerständigkeiten und Prüfmöglichkeiten ausschalten oder stilllegen wollte, hätte also die Autorität derjenigen Instanz zu stabilisieren, von der sie beansprucht wird, bzw. hätte dem Interpretierenden routinemäßigen Gehorsam anzutrainieren und ihn daran zu hindern oder davon abzubringen, sich zu dem Gemeinten und ihm Nahegelegten kritisch zu verhalten.

6.2 *Zweitens* gilt, dass Deutungsmacht in der (gewissermaßen vertikalen) Hierarchie von regelbasierten über situationsbezogene hin zu willkürlich-beliebigen bzw. zufallsabhängigen Interpretationsprozessen immer mehr ausdünn. Je weniger das Ins-Verhältnis-Setzen des Zeichens zum Objekt Regeln folgt, desto mehr erlischt die Möglichkeit, diesen Prozess zu berechnen, zu steuern und sich gezielt zunutze zu machen. So lässt die Interpretation potentieller *symbols* (Zeichen der vierten Trichotomie [siehe Tabelle]) sich besser dirigieren als diejenige potentieller *icons*, weil erstere Vorschriften folgt, während letztere von höchst individuellen Vorstellungshorizonten abhängt und damit Unwägbarkeiten mit sich bringt. Chéroux schildert etwa, wie in der fotografierten Wolke, die sich am 11. September 2001 über New York legte, von einigen mehr und anderes gesehen werden konnte als nur Rauch und Asche: „Im Falle der Wolke vom 11. September war die [...] Bedeutungspalette besonders verworren, so sehr, dass einige Beobachter in den Windungen der Rauchsäule das Antlitz des Teufels oder bin Ladens zu sehen glaubten ... – als ob sich die Signatur des Urhebers in die sichtbarste Folge des Ereignisses eingezeichnet hätte.“⁵⁹ Ähnlich lassen die Interpretanten von *symbols*, die als *gratifics* fungieren (Zeichen der achten Trichotomie), sich schwerer festlegen als diejenigen von *symbol-temperatives*, weil erstere Unschärfen zulassen, während letztere generalisieren. Aus diesem Grund lässt George Orwell in „1984“ einen Kollegen des Protagonisten Winston Smith, Syme, am „Ausmerzen von Wörtern“⁶⁰ und der „Wortvereinfachung“⁶¹ arbeiten, was nicht nur auf eine quantitative, sondern auch auf eine qualitative Reduktion

⁵⁹ C. Chéroux, *Diplopie*, 32.

⁶⁰ George Orwell, *1984*, Übers. Kurt Wagensel (Frankfurt am Main, Berlin und Wien: Ullstein, 1981), 49.

⁶¹ G. Orwell, 1984, 50.

des Vokabulars (d. h. auf eine Ausscheidung potentieller *gratifics* [siehe Tabelle]) hinausläuft: Die unscharfen Bedeutungsränder von Zeichen (Wörtern) werden eliminiert, indem die Objekte präzise definiert werden und damit die Konformität der Interpretanten sichergestellt wird. „Zum Schluß“, so erläutert Syme sein Projekt, „werden wir Gedankenverbrechen buchstäblich unmöglich machen, da es keine Worte mehr gibt, in denen man sie ausdrücken könnte. Jeder Begriff, der jemals benötigt werden könnte, wird in einem einzigen Wort ausdrückbar sein, wobei seine Bedeutung streng festgelegt ist und alle seine Nebenbedeutungen ausgetilgt und vergessen sind. [...] Mit jedem Jahr wird es weniger und immer weniger Worte geben werden, wird die Reichweite des Bewußtseins immer kleiner und kleiner werden.“⁶² Ebenso lassen potentielle *abducents* (Zeichen der zehnten Trichotomie [siehe Tabelle]) sich mühsamer als *deduents* in die angestrebten Interpretanten überführen, weil im Falle von *abducents* die Zeichen (die zu begründenden *beliefs*) mit ihren Objekten (den Begründungen) weniger straff verbunden sind als im Falle von *inducents* und gar *deduents*. Bernays schildert treffend, welche Schwierigkeiten dieses Phänomen für Produktwerbung mit sich bringen kann: „Jemand mag denken, dass er sich für den Kauf eines Autos entscheidet, weil er nach sorgfältiger Prüfung der technischen Ausstattung aller auf dem Markt verfügbaren Modelle zu dem Schluss gekommen ist, dass das von ihm ausgewählte einfach das beste für ihn sei. Man kann fast sicher annehmen, dass er sich etwas vormacht. In Wirklichkeit kauft er es vielleicht, weil ein Freund, dessen Rat in finanziellen Dingen er vertraut, sich letzte Woche auch eines gekauft hat; oder weil seine Nachbarn denken könnten, ein Auto dieser Preisklasse könne er sich nicht leisten, oder weil es die gleichen Farben hat wie seine College-Vereinigung.“⁶³

⁶² G. Orwell, 1984, 50.

⁶³ E. Bernays, Propaganda, 52. – Ebd. 51: „Ein Mann sitzt zum Beispiel in seinem Büro und überlegt, welche Aktien er kaufen soll. Natürlich bildet er sich ein, dass er die Entscheidung allein auf Basis einer eigenen Urteilskraft fällt. In Wirklichkeit wird sie jedoch resultieren aus einem Gemisch von Eindrücken, die äußere Reize bei ihm hinterlassen haben. So kauft er die Aktie einer bestimmten Eisenbahngesellschaft, weil am Tag zuvor in der Zeitung über sie berichtet wurde und sie ihm deshalb nicht besonders gegenwärtig ist; oder weil er sich an ein gutes Menü erinnert, das er in einem ihrer Schnellzüge zu sich genommen hat; oder weil das Unternehmen seine Mitarbeiter gut behandelt und als ehrlich gilt; oder weil er gehört hat, dass der Bankier J.P. Morgan auch zu den Aktionären zählt.“

7 Deutungsmachtkritik

Die *Ausübung* von Deutungsmacht über Andere lässt sich, insofern sie ein Handeln – einen genuinen dynamischen Interpretanten – darstellt, als ethisches Problem behandeln. In diesen Bereich fallen alle Verfahren zur Steuerung von Interpretationsprozessen, die an den Funktionsstellen des potentiellen Zeichens, des potentiellen unmittelbaren Objekts und des potentiellen unmittelbaren Interpretanten ansetzen (siehe oben). Deutungsmachtkritik wäre in diesem Sinne als Kritik an Manipulationsstrategien Anderer zu verstehen, die dazu führen, dass beispielsweise die Zeichenressourcen verknappt, unmittelbare Objekte aufgedrängt, stereotype unmittelbare Interpretanten etabliert oder Interpretationsprozesse abgebrochen werden, bevor es zur Formation normaler Interpretanten kommen kann, etc. Jeder Versuch der Ausübung von Deutungsmacht – der weder vermieden werden kann noch grundsätzlich vermieden werden sollte⁶⁴ – wäre ebenso wie sein Gegenteil, der Verzicht auf die Ausübung von Deutungsmacht, dem Doppelkriterium zu unterwerfen, ob er erstens jeweils im wohlverstandenen Interesse dessen erfolgt, dem gegenüber Deutungsmacht ausgeübt bzw. dem gegenüber davon abgesehen werden soll, und ob er diesen zweitens dazu in die Lage versetzt, seine eigenen Interpretationsprozesse möglichst kontrolliert zu vollziehen, oder aber ihn darin sabotiert. Dieses Doppelkriterium gilt für alle Versuche der Ausübung von Deutungsmacht, und zwar ganz unabhängig davon, ob sie Instrumente der ‚Herrschaft‘ einsetzen oder nicht, bzw. nicht erst dann, wenn sie dieses tun, sondern schon als solche.⁶⁵

Deutungsmachtkritik kann sich jedoch auch vollziehen, indem die jeweils *eigenen* Interpretationsprozesse der Kontrolle unterworfen werden. Eine solche Kontrolle kann sich als nachträgliche Prüfung, im Rückblick, vollziehen; sie kann

64 Vgl. Michel Foucault, „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“, Übers. Hermann Kocyba, in *Analytik der Macht*, 274–300, 297: „Ich sehe nicht, was schlecht sein soll an der Praxis desjenigen, der in einem bestimmten Wahrheitsspiel mehr weiß als ein anderer und ihm sagt, was er tun muss, ihn unterrichtet, ihm ein Wissen übermittelt, ihm Techniken mitteilt; das Problem liegt eher darin zu wissen, wie man bei diesen Praktiken, bei denen die Macht sich nicht nicht ins Spiel bringen kann und in denen sie nicht an sich selbst schlecht ist, Herrschaftseffekte vermeiden kann, die einen kleinen Jungen der unnützen und willkürlichen Autorität eine[s] Lehrers unterwerfen, einen Studenten von einem sein Amt missbrauchenden Professor abhängig machen usw.“

65 Anders P. Stoellger, Deutungsmachtanalyse, 37 (siehe Zitat in Anm. 19), und M. Foucault, „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“, 297 (siehe Zitat in Anm. 64), die beide davon auszugehen scheinen, es sei erst die Verbindung mit Herrschaft, die Macht (M. Foucault) bzw. Deutungsmacht (P. Stoellger) zu einer kritikwürdigen Veranstaltung werden lasse.

jedoch ebenso erfolgen, indem bereits *im Vollzug des Interpretierens selbst* normative Maßstäbe zur Geltung gebracht werden, so dass den Deutungen der deutungsmachtentfaltenden Instanz entweder etwas entgegengesetzt werden kann oder aber diese Deutungen durch den Interpretierenden in authentischer Weise übernommen und selbstkontrolliert angeeignet werden können. Diese zuletzt genannte Fragerichtung unterscheidet sich von derjenigen Foucaults darin, dass Foucault aufgrund seines Interesses am Machtbegriff von der Aktivität der Machtentfaltung her und damit aus der Perspektive des Machtentfaltenden denkt⁶⁶, den er im Idealfall „Rechtsregeln“, „Führungstechniken“ und einer bestimmten „Moral“ verpflichtet wissen möchte⁶⁷, während hier, wie oben ausge-

66 Vgl. M. Foucault, „Wie wird Macht ausgeübt?“, 194: „Macht wird nur auf ‘freie Subjekte’ ausgeübt und nur insofern diese ‘frei’ sind. [...] Macht und Freiheit stehen sich also nicht in einem Ausschließungsverhältnis gegenüber (wo immer Macht ausgeübt wird, verschwindet die Freiheit), sondern innerhalb eines sehr viel komplexeren Spiels: in diesem Spiel erscheint die Freiheit sehr wohl als die Existenzbedingung von Macht (sowohl als ihre Voraussetzung, da es der Freiheit bedarf, damit Macht ausgeübt werden kann, wie auch als ihr ständiger Träger, denn wenn sie sich völlig der Macht, auf die sie ausgeübt wird, entzöge, würde auch diese verschwinden und dem schlichten und einfachen Zwang der Gewalt weichen); aber sie erscheint auch als das, was sich nur einer Ausübung von Macht entgegenstellen kann, die letztendlich darauf ausgeht, sie vollkommen zu bestimmen. Das Machtverhältnis und das Aufbegehren der Freiheit sind also nicht zu trennen. [...] Statt von einem wesentlichen ‚Antagonismus‘ sollte man besser von einem ‚Agonismus‘ sprechen, von einem Verhältnis, das zugleich gegenseitige Anstachelung und Kampf ist, weniger von einer Opposition Kopf an Kopf, die sie gegeneinander blockiert, als von einer fortwährenden Provokation.“ (Vgl. die Übersetzung Bischoff, in: M. Foucault, *Analytik der Macht*, 257.) – Ders., „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“, 298: „Mir scheint, dass man unterscheiden muss auf der einen Seite zwischen Machtbeziehungen als strategischen Spielen zwischen Freiheiten, also Spielen, in denen die einen das Verhalten der anderen zu bestimmen versuchen, worauf die anderen mit dem Versuch antworten, sich darin nicht bestimmen zu lassen [,] oder ihrerseits versuchen, das Verhalten der anderen zu bestimmen, und auf der anderen Seite Herrschaftszuständen, die das sind, was man üblicherweise Macht nennt.“ 293f.: „[...] wenn ich von Machtbeziehungen und Wahrheitsspielen rede, will ich absolut nicht sagen, dass die Wahrheitsspiele allesamt nur Machtbeziehungen wären, die ich maskieren will – das wäre eine grauenvolle Karikatur. [...] mein Problem [besteht] darin, zu wissen, wie sich die Wahrheitsspiele etablieren und mit Machtbeziehungen verknüpfen.“ 296f.: „Die Vorstellung, dass es einen Zustand der Kommunikation geben kann, worin die Wahrheitsspiele ohne Hindernisse, Beschränkungen und Zwangseffekte zirkulieren können, scheint mir zur Ordnung der Utopie zu gehören. Das gerade heißt nicht zu sehen, dass die Machtbeziehungen nicht etwas an sich Schlechtes sind, wovon man sich frei machen müsste. Ich glaube, dass es keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen geben kann, sofern man sie als Strategien begreift, mit denen die Individuen das Verhalten der anderen zu lenken und zu bestimmen versuchen.“

67 M. Foucault, „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“, 297: „Das Problem ist also nicht, sie [sc. die Machtbeziehungen] in der Utopie einer vollkommen transparenten Kommunikation aufzulösen zu versuchen, sondern sich die Rechtsregeln, die Führungstechniken und auch

führt, als Ausgangspunkt der Begriff der Interpretation und damit die Perspektive dessen gewählt wurde, der sich einem fremden Deutungsmachtanspruch ausgesetzt sieht und darum seine *eigenen* Interpretationsprozesse kontrollieren können muss, wenn er sich zu diesem Anspruch kritisch verhalten möchte.

7.1 Im Falle *normaler Interpretanten* sind die normativen Maßstäbe, die bereits im Vollzug des Interpretierens selbst zur Geltung zu bringen sind, *formalsemiotischer Natur*, weil normale Interpretanten repräsentierenden Charakter haben. Doppelt degenerate normale (d. h. termförmige) Interpretanten stehen unter der Anforderung, durch eine ‚als‘-Explikation zum Ausdruck zu bringen, wie der Interpretierende sich dem mutmaßlichen Sprecher gegenüber positioniert (nämlich als einem unbestimmten Sprecher, einem bestimmten Sprecher oder einer Sprechergemeinschaft) und wie er, davon abhängig, das Bezeichnete auffasst (nämlich als etwas Vages, als etwas Partikulares oder als etwas Allgemeines).⁶⁸ Die Unsicherheiten, die in die Formation doppelt degenerater normaler Interpretanten eingehen können, werden sich nicht immer ausräumen lassen, aber sie können immerhin markiert anstatt verschleiert werden. Einfach degenerate normale (d. h. urteilsförmige) Interpretanten (*beliefs*) stehen unter der Anforderung, Zeichen und Objekt jeweils gesondert zu repräsentieren und dabei zugleich deutlich zu machen, ob das Zeichen auf das Objekt bezogen werden soll oder nicht (ob also eine Bejahung oder eine Verneinung formuliert werden soll) und in welcher Weise bzw. in welchem logischen Modus. Genuine normale (d. h. argumentförmige) Interpretanten stehen unter der Anforderung, durch Explikation der Art der Relation zwischen Zeichen und Objekt nicht nur zu verdeutlichen, auf welcher sachlichen Grundlage der gewonnene eigene *belief* sich rechtfertigen lässt, sondern auch, wie ‚gut‘ er begründet ist (abduktiv, induktiv oder deduktiv) und welchen Gewissheitsstatus er infolgedessen beanspruchen kann. Ein kritisches Verhältnis gegenüber fremden Deutungsmachtansprüchen einzunehmen bedeutet also, *die eigenen Interpretationsresultate* (Terme, Urteile bzw. *beliefs* und Argumente), die aus der Auseinandersetzung mit diesen Machtansprüchen und unter Bejahung oder Verneinung der vorgetragenen Äußerungen (Deutungen) hervorgehen, möglichst *unmissverständlich, präzise und begründet zu formulieren*. Deutungsmachtkritik manifestiert sich dann als *explizit zum Ausdruck gebrachte Rechenschaft über die Voraussetzungen, auf denen die eigenen Interpretanten in Auseinandersetzung mit den Äußerungen (Interpretationen) Anderer fußen*.

die Moral zu geben, das *ethos*, die Sorge um sich, die es gestatten, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen.“

68 Siehe dazu G. Linde, Intellektuelle Redlichkeit im Prozess des Verstehens, 294 – 301.

Zeichen können legitimerweise nur in solche Interpretanten übersetzt werden, die im Rahmen der von ihnen (den Zeichen) strukturell eröffneten Möglichkeiten liegen. Zur formalsemiotischen Kritik normaler Interpretanten gibt darum auch die Überstrapazierung von Zeichen Anlass. So kann bzw. darf ein *icon* nicht einfach in einen degeneraten normalen Interpretanten (d. h. in ein Urteil) übersetzt werden (ist also kein Kandidat für eine Näherbestimmung durch eine Zeichenklassifizierung der neunten Trichotomie), da ein *icon* lediglich qua Ähnlichkeit auf das genuine dynamische Objekt bezogen ist und damit nur auf ein bloßes Bündel qualitativer Eigenschaften, das durchaus fiktionalen Charakter haben und nicht zum Gegenstand von Existenzurteilen gemacht werden kann. Auch kann bzw. darf ein *icon* nicht als *actuous* oder *temperative* fungieren, sondern maximal als *gratific*, da nur der termförmige Interpretant eines *gratific* das Zeichen als ein im Hinblick auf das genuine dynamische Objekt vages repräsentiert (wie es dem *icon* entspricht), während die termförmigen Interpretanten eines *actuous* oder eines *temperative* das Zeichen als ein in Hinblick auf das genuine dynamische Objekt bestimmtes (singuläres) oder sogar als ein verallgemeinerndes repräsentieren. Ein *index* wiederum kann bzw. darf nicht in einen genuinen normalen Interpretanten (d. h. in ein Argument) übersetzt werden (ist also kein Kandidat für eine Näherbestimmung durch eine Zeichenklassifizierung der zehnten Trichotomie), da ein *index* qua Kontiguität auf das genuine dynamische Objekt bezogen ist und damit auf eine in Raum und Zeit lozierbare Entität, über die sich zwar Feststellungen treffen lassen, die aber als eine singuläre nicht gesondert begründet bzw. keiner eigenen Rechtfertigung unterzogen werden kann. Ein *index* kann darum auch nicht als *delome* fungieren, sondern maximal als *seme* oder *pheme*, da die urteilsförmigen Interpretanten eines *seme* oder *pheme* das Zeichen als möglicher- oder tatsächlicherweise auf das genuine dynamische Objekt bezogen repräsentieren, während der urteilsförmige Interpretant eines *delome* die Form eines All-Urteils annimmt. Deutungsmachtkritik in diesem Sinne manifestiert sich als *Kontrolle im Blick auf die vermeintliche Aussagekraft bzw. Bedeutungsfähigkeit von Zeichen*.

Derlei formalsemiotische Restriktionen normativer Art ziehen Konsequenzen insbesondere für den Umgang mit *Bildern* nach sich, die aufgrund ihrer pluriformen Interpretationsangebote das Potential entwickeln, überlappende Interpretanten miteinander verschmelzen zu lassen und auf diese Weise mehr zu suggerieren bzw. stärkere Deutungsmacht zu entwickeln, als sie sollten bzw. dürften. Die Zeichnung des Bären Balu beispielsweise, als *icon* beanspruchbar, darf weder als Abbild (Zeichen) eines bestimmten Bären (Interpretant eines *actuous*) noch als Abbild (Zeichen) eines Bären im allgemeinen (Interpretant eines *temperative*), geschweige denn als mögliches Urteil *über* einen Bären (Interpretant eines *seme*) verstanden werden; das Foto der Rauchwolke, die als *icon* einer

Teufelsfratze fungiert (siehe oben), darf nicht als *index* für einen am 11. September 2001 tatsächlich über den Ruinen New Yorks schwebenden Satan herangezogen werden; und aus dem abermals als *index* verstandenen Foto der einstürzenden Türme lässt sich zwar ein Urteil (Interpretant eines [*actuous*]-*pheme*) über den Zustand der Stadt zu einem bestimmten (bzw. irgendeinem) Zeitpunkt ableiten (z. B.: ‚am 11. September 2001 [bzw. irgendwann] stürzte das WTC in New York City ein‘), aber keines, das zugleich und im selben Atemzug auch schon begründungsfähig wäre (z. B.: ‚das WTC stürzte ein, weil ...‘). In diesem Sinne wäre Willibald Sauerländer nachdrücklich recht zu geben, der für einen aufgeklärten Ikonoklasmus plädiert: „[...] die massenhafte Zirkulation der Bilder in der Mediengesellschaft [ist] zu einem öffentlichen Problem geworden [...]. Wir lassen uns als Bürger keine falschen Argumente gefallen, wir dürfen uns aber auch nicht durch trügerische Bilder täuschen lassen. Daher darf nicht nur deskriptiv, es muss auch ethisch und zivil über den *pictorial* oder *iconic* turn gesprochen werden. [...] Zu fordern ist eine kritische Bild- und Mediengeschichte, die in Erinnerung ruft, dass Bilder nicht weniger als Worte ein Problem der öffentlichen Gesittung und der guten Verständigung unter den Bürgern einer vernünftig denkenden Zivilgesellschaft sind. [...] Deswegen meine ernst gemeinte Bitte um Ikonoklasmus.“⁶⁹

7.2 Im Falle *dynamischer Interpretanten* ist der normative Maßstab, der bereits im Vollzug des Interpretierens selbst zur Geltung zu bringen ist, *formalethischer* Natur. Er besagt, dass die Anderen, die vom eigenen Handeln (dem Handeln des Interpretierenden) affiziert werden bzw. in die Handlungssituation involviert sind, als willens- bzw. entscheidungs- oder interessens- sowie als handlungsfähige Subjekte (im weitesten Sinne) behandelt werden müssen. Die Anerkennung einer solchen basalen Reziprozität, die von allen ernsthaften sprachlichen Verständigungsprozessen vorausgesetzt wird, bildet das formalethische Kriterium für die Bildung genuiner dynamischer Interpretanten. (Kritik an der *Ausübung* von Deutungsmacht kann sich darum als Kritik an der Verweigerung einer solchen Reziprozität durch den mit Deutungsmachtansprüchen auftretenden – autoritären – Anderen manifestieren.)

Die dynamischen Interpretanten solcher Zeichen, die zuletzt in normale Interpretanten übersetzt werden, müssen – soweit es sich um Interpretanten von *symbols* handelt – diesem Reziprozitätsmaßstab entsprechend so ausfallen, dass

⁶⁹ Willibald Sauerländer, „Iconic Turn? Eine Bitte um Ikonoklasmus“, in *Iconic Turn: Die neue Macht der Bilder*, hg.v. Christa Maar und Hubert Burda (Köln: DuMont, 2004), 407–426, 425. – Zum Problem der ‚lügenden Bilder‘ siehe z. B. Tobias Lander, „Bilder lügen nicht – Pressebild und Kontextdetermination in Allan Kaprows Layout für *Die Zeit* vom 20. März 1981“, in *Hegemonie und die Kraft der Bilder [Klagenfurter Beiträge zur Visuellen Kultur 3]*, hg.v. Alice Pechriggl und Anna Schober (Köln: Herbert von Halem Verlag, 2014), 202–227.

der Andere, der sich äußert bzw. von dem angenommen wird, er wolle etwas zu verstehen geben, als ein Subjekt mit Selbstinteressen ernst genommen wird: als ein Subjekt, das die Aufmerksamkeit des Interpretierenden auf etwas lenken will, das einen *belief* hegt oder das überzeugen möchte und dem damit grundsätzlich dieselben Anliegen, Fähigkeiten und Rechte zugestanden werden müssen, wie sie der Interpretierende sich auch selbst einräumt. Eine solche Anerkennung des Anderen als eines dem Interpretierenden grundsätzlich gleichwertigen oder gleichberechtigten Subjekts erfolgt im dynamischen Interpretanten, indem der Interpretierende sich der Sprecherinstanz gegenüber in bestimmter Weise positioniert (genuiner dynamischer Interpretant): beispielsweise in bestätigender Weise, so dass er die Äußerung (die Deutung des Anderen) bejaht, oder in ablehnender Weise, so dass er die Äußerung (die Deutung des Anderen) verneint. Dafür muss er sich nicht nur zuvor über seinen eigenen bisherigen *belief* in der von der Äußerung angesprochenen Sache Klarheit verschafft haben (degenerater dynamischer Interpretant) – er muss also nicht nur wissen, was er glaubt –, sondern er muss auch bereit sein, diesen seinen bisherigen *belief* zur Disposition zu stellen, um ihn ggf. zu ändern oder zu korrigieren und so der Sprecherinstanz zu folgen (genuiner dynamischer Interpretant), mit anderen Worten: um sich ggf. unterzuordnen, von sich selbst abzusehen und der Sprecherinstanz höhere Autorität (Deutungsmacht) als sich selbst einzuräumen. Dabei handelt es sich deshalb um einen ethisch relevanten Vorgang, weil Autorität (Deutungsmacht) zumeist auf der Basis von Vorurteilen eingeräumt wird: Diverse psychologische Versuche konnten zeigen, dass die Zustimmungsrate zu ein und derselben Äußerung umso höher ausfällt, desto mehr Sozialprestige die Menschen, denen die Äußerung (die Deutung eines Anderen) in den Mund gelegt wird, für sich reklamieren können (Männern wird zumeist mehr vertraut als Frauen, Weißen mehr als Schwarzen, etc.). Deutungsmachtkritik manifestiert sich in all diesen Fällen also *zugleich als Autoritäts- und als Selbstkritik*: Zunächst gilt, dass eine ethisch gerechtfertigte Reaktion auf die Äußerungen (Deutungen) eines Anderen weder darin bestehen kann, auf den eigenen *beliefs* etc. prinzipiell zu beharren, noch darin, sie prinzipiell aufzugeben, sondern dass jeweils neu abgewogen werden muss. Sodann gilt, dass eine ethisch gerechtfertigte Anerkennung von Autorität (Deutungsmacht) des Anderen nicht unter Orientierung an irrelevanten Merkmalen wie Status, wirtschaftlicher Position, Erscheinungsbild etc. erfolgen kann, sondern allein auf Grundlage einer unterstellten *Verlässlichkeit* im Blick auf die kommunizierte Sache.

Das Autoritätsproblem stellt sich ebenso für dynamische Interpretanten solcher Zeichen, die nicht mehr in normale Interpretanten übersetzt werden. Soweit es sich dabei um Interpretanten von *symbols* handelt, müssen sie dem Reziprozitätsmaßstab entsprechend so ausfallen, dass der Andere, der dem Interpretie-

renden bittend, empfehlend, anweisend oder befehlend begegnet, mit diesem Anspruch ernst genommen wird. Dieses Ernstnehmen zeigt sich daran, dass der Interpretierende den Anspruch des Anderen, anstatt ihn zu ignorieren, entweder akzeptiert oder aber zurückweist. Autorität (Deutungsmacht) wird dem Anderen eingeräumt, wenn und indem sein Anspruch akzeptiert wird und sich damit die bisherige Selbstkonzeptualisierung des Interpretierenden verändert. Ethisch legitimiert kann eine solche Autorität (Deutungsmacht) dem Anderen nur dann zugestanden werden, wenn von ihm vorausgesetzt wird, dass er seinen Anspruch im Interesse des Interpretierenden und der sonstigen involvierten Subjekte erhebe: nämlich aus Liebe.⁷⁰ Deutungsmachtkritik manifestiert sich dementsprechend als *Kritik an einer lieblosen Haltung des Anderen dem Interpretierenden gegenüber, mit der sich der Anspruch auf Deutungsmacht verbindet*.

7.3 Im Falle der *unmittelbaren Interpretanten* ist der normative Maßstab, der bereits im Vollzug des Interpretierens selbst zur Geltung zu bringen ist, nur noch *formalästhetischer* Natur. Er besagt, dass die emotionalen Zustände des Interpretierenden – die unmittelbaren Interpretanten – in ihrer jeweiligen Beschaffenheit so klar wie möglich zur Erscheinung kommen sollen.

Die unmittelbaren Interpretanten solcher Zeichen, die zuletzt in normale Interpretanten übersetzt werden, müssen, diesem Maßstab folgend, so ausfallen, dass sie das vom Anderen mutmaßlich Gemeinte in dessen Bedeutung für das interpretierende Selbst möglichst eindeutig zum Ausdruck bringen; die unmittelbaren Interpretanten solcher Zeichen, die in dynamische Interpretanten übersetzt werden, müssen so ausfallen, dass sie die Implikationen des Zeichens für das künftige Ergehen des interpretierenden Selbst möglichst deutlich evaluieren; und die unmittelbaren Interpretanten solcher Zeichen, die nicht mehr in dynamische und normale Interpretanten übersetzt werden, müssen so ausfallen, dass sie in ihrer spezifischen Qualität ungehindert zur Erscheinung kommen. Deutungsmachtkritik manifestiert sich dementsprechend als *Kritik der Ignorierung, Unterdrückung, Überdeckung und Manipulierung eigener Emotionen* (wie sie etwa durch die Werbeindustrie⁷¹ angestrebt wird).

⁷⁰ Einen ähnlichen Gedanken, jedoch auf völlig anderer, nämlich christologischer, Grundlage hat entwickelt: Eberhard Jüngel, „Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie“ (1970), in: Ders., *Theologische Erörterungen 1: Unterwegs zur Sache*, 3. Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 179–188.

⁷¹ Siehe dazu oben Anm. 49f.

Michael Meyer-Blanck

Die Praktische Theologie vor der Machtfrage

Wenn – wo auch immer – *die Machtfrage* aufgeworfen wird, dann ist die Lage in der Regel ernst: Bisher offensichtlich unhinterfragte Geltungen, Einflussnahmen und Entscheidungskompetenzen werden bewusst gemacht, zur Diskussion und infrage gestellt. „Es geht um (die) Macht!“, wird dabei – oft mit etwas gedämpfter Stimme und in einer Rhetorik der Geheimnisdeutung – gesagt (oder geflüstert). Schon das Stellen der Machtfrage riecht nach Opposition, Konflikt und Aufruhr. Indem die Herausgeber*innen dieses Bandes für meinen Beitrag „die Machtfrage“ vorgeschlagen haben, beabsichtigen sie offensichtlich eine derartige Tiefenhermeneutik des Geheimnisvollen, Versteckten und gerade so zutiefst Wirksamen, wie sie für die Praktische Theologie insgesamt wichtig ist, zunächst einmal abgesehen von den einzelnen Handlungsfeldern (die in anderen Artikeln bearbeitet werden).

1 Die Macht der Theorie

Die Machtfrage provoziert den psychoanalytischen Blick hinter die Kommunikation und stößt auf die verschiedenen Formen einer Hermeneutik des Verdachts wie auf die Theorien der Diskursmacht. Es gibt verdeckte Strukturen des Mächtigen und die raffinierteste Form von Realisierung der eigenen Macht ist wahrscheinlich das Aufdecken verborgener Machtstrukturen. Darin bestand wohl nicht zuletzt der „spirit“ der 1968er-Bewegung, die das „unter den Talaren“ sorgfältig Verborgene ans Licht brachte.¹

In der Tat: Auch in der Praxis des Christentums geht es nicht nur um die Förderung der Subjekte, um die freie Zirkulation religiöser Lebensdeutung und die Verbesserung der Kommunikation des evangelischen Glaubens bzw. nicht nur um genauere empirische Einsichten, differenzierteres Wahrnehmen und Verstehen und menschenfreundlicheres Handeln, sondern auch in Kirche, Christentum

¹ Dazu vgl. Johannes Greifenstein, Hg., *Praxisrelevanz und Theoriefähigkeit: Transformationen der Praktischen Theologie um 1968* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018) sowie Johannes Greifenstein, *1968 und die Praktische Theologie: Wissenschaftstheoretische Perspektiven auf Funktion, Gegenstand und Methode einer Praxistheorie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017) und dazu meine Rezension in *Liturgie und Kultur* 8 (2017), Heft 3, 123–124.

und Theologie geht es um die Machtfrage – wie auch immer diese genau zu formulieren sein mag.

Nun ist die Praktische Theologie bekanntermaßen nach Schleiermachers treffender Bemerkung nicht die Praxis, sondern „die Theorie der Praxis“². Entsprechend steht im Mittelpunkt dieses Beitrags die Macht der Theorie. Thematisiert werden die Folgen, welche die praktisch-theologische Theoriebildung für die Mitteilung und Darstellung des Glaubens und die Praxis der Christenheit in Kirche und Gesellschaft hat. Im Fokus steht also das, was im Projekt des alten Gütersloher „Handbuches der Praktischen Theologie“ als das „Praxisfeld Theorie“ bezeichnet wurde.³ Auch und gerade die Theoriebildung ist eine Form der Praxis – und diese Form der Praxis ist dem Grundgedanken des Deutungsmacht-Projektes besonders nahe. Das *theorein*, die besonnene Anschauung der Dinge, ist die primäre Gestalt der Deutung, der Bemächtigung und der damit generierten Praxis der Macht. Wie man die Dinge sieht und beschreibt, wie man sie sehen sollte, das ist die Form der Machtausübung und des Machterlebens im Praxisfeld Theorie. Zumeist bleibt dieses Machtgeschehen unbewusst. Die Begriffe und Theorien (bzw. die „Diskurse“ und die „Paradigmen“) kommen mehr oder weniger kontingent, auch wenn man *ex post* politische, soziologische und kulturelle „Großwetterlagen“⁴ mit ihnen korrelieren kann. Deutungsmacht entfaltet sich häufig so, dass sie lautlos voranschreitet und an Boden gewinnt. Die machtvoll herrschenden Deutungsweisen sind häufig erst später auf den Begriff zu bringen. Nicht immer stehen programmatische Aufsätze oder Programmschriften am Anfang einer machtvollen neuen Deutungstradition.⁵ Thematisiert man die Macht-

2 Friedrich D.E. Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hg.v. Jacob Frerichs (Berlin und New York: De Gruyter, 1983 [Reprint von 1850]), 12. Schleiermacher war es auch, der in seiner Enzyklopädie am Schluss des Abschnitts über die Praktische Theologie das Wirken des akademischen Theologen und theologischen Autors „durch den Ausdruck *freie Geistesmacht* in der evangelischen Kirche“ kennzeichnete (Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, hg.v. Heinrich Scholz (Darmstadt: De Gruyter, 1982 [1830]), 127 [§ 328], Hervorhebung dort).

3 Peter C. Bloth., *Handbuch der Praktischen Theologie*, Bd. 2, *Praxisfeld: Der einzelne / Die Gruppe* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1981), 9. Der entsprechende Band 1 des vierbändigen Werkes, derjenige zum „Praxisfeld Theorie“, erschien bekanntlich nie.

4 Michael Meyer-Blanck, „Die praktisch-theologische Großwetterlage: Diskurse, Bezüge, Forschungsrichtungen, in Ästhetik und Ethik“ in *Die öffentliche Bedeutung der Praktischen Theologie*, hg.v. Thomas Schlag, Thomas Klie und Ralph Kunz (Zürich: TVZ, 2007), 11–24.

5 Genannt seien hier aber als Beispiele Klaus Wegenast, „Die empirische Wendung in der Religionspädagogik“, *EvErz* 20 (1968), 111–124 als Markierung des seit 1970 an Boden gewinnenden empirischen Paradigmas und Gerhard Marcel Martin, „Predigt als „offenes Kunstwerk“? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik“, *EvTh* 44 (1984): 46–58 für die (rezeptions-)

frage in der Praktischen Theologie, dann lassen sich zwei Aspekte unterscheiden und einander zuordnen.

1.1 Erstens werden in dieser Disziplin die Machtfragen im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben kritisch analysiert – in einer *Theorie der Macht*; hier ist an die Machtfragen u. a. in Unterricht, Gottesdienst und Seelsorge zu denken. Es wird gelehrt, es wird verkündigt, es wird geholfen und gefeiert und damit eine bestimmte Art und Weise von Weltdeutung umgesetzt und durchgesetzt. In der Praxis der Mitteilung und Darstellung des Evangeliums werden andere absichtlich (intentional) oder *en passant* (funktional) beeinflusst. Der Verkündiger, die Kommunikatorin, die Lehrerin, der Helfer – alle entfalten sie Wirkungen auf andere, üben Macht aus und ziehen daraus eigenen Identitätsgewinn und eigenes Selbstbewusstsein. Das macht das Attraktive der kommunikativen (pastoralen, lehrenden, helfenden) Berufe aus. Zur Theorie dieser „Pastoralmacht“ (Michel Foucault) gehört u. a. jegliche Form von Kommunikationsmacht. Im ganz weiten Sinne lässt sich sogar formulieren: Jede Art der Zuwendung ist immer *auch* (nicht ausschließlich!) eine Ausübung von Macht und Steigerung des eigenen Machtgefühls. Nicht zuletzt aus familiären Zusammenhängen wie der Partnerschaft und Kindererziehung ist diese Ambivalenz aller Kommunikation bekannt. Ein wichtiger Aspekt der Pastoral- und Kommunikationsmacht, den die Praktische Theologie kritisch zu bedenken hat, ist dabei aber auch die strukturelle Seite (etwa von Machtstrukturen in einer Kirchengemeinde zwischen Pfarramt, Mitarbeiter*innen und Leitungsgremien).

Ebenso stark wie die Macht der Person ist die Macht der Funktion bzw. die Macht des Amtes, anders formuliert: Personalmacht und Amtsgewalt können in gefährlicher Weise amalgamiert werden. Die unglaublichen Enthüllungen von pädagogischem, vor allem von sexuellem Missbrauch im pastoralen Kontext in den letzten Jahren haben eine wesentliche Ursache in der unhinterfragten Amtsautorität. Aber auch der Normalfall von Gemeindeleitung und Kirchenleitung ist mit der Ausübung von Macht verbunden. Mehrheiten setzen Minderheiten ins Unrecht, Personalentscheidungen bestimmen Lebensgeschichten und Finanzströme bzw. Präferenzen bei Gebäuden sind für Gemeinden oft einschneidender als Predigtinhalte oder persönliche Stile. Die Aufmerksamkeit für diese

ästhetische Arbeitsweise, die verstärkt ab 1990 aufkam. Als Beispiel für ein theoretisches Paradigma zur falschen Zeit kann die pastoralpsychologische Predigtlehre und Praktische Theologie von Otto Haendler gelten, vgl. dazu Michael Meyer-Blanck, „Geburt der Pastoralpsychologie zur Unzeit: Otto Haendlers Stellung in der Entwicklung der Praktischen Theologie des 20. und 21. Jahrhunderts“, in *Die praktische Theologie Otto Haendlers: Spurensicherung eines Epochenwechsels*, hg.v. Wilfried Engemann (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 19 – 28.

Zusammenhänge hat in den letzten Jahren der Kirchentheorie⁶ einen erkennbaren Aufschwung verschafft und ein weithin gegebenes Leitungstabu bzw. -defizit aufgedeckt.⁷

1.2 Neben der kritischen Reflexion des Geschehens von persönlicher und struktureller Pastoral- und Deutungsmacht in der kirchlichen Praxis ist zweitens die Theoriebildung selbst ein Machtgeschehen. Es geht unter machttheoretischer Perspektive auch um die erheblichen (wenngleich bisweilen überschätzten) Einflüsse, in denen sich die *Theorie als Macht* erweist. Zwar richtet sich das Leben immer wieder nicht nach den Theorien – was den Theoretiker zugleich schmerzt und herausfordert –, aber Theorien erweisen sich gleichwohl als machtvoll, wenn die Macht auch manchmal in ganz anderer Weise wirkt, als es den Theoretikern vorschwebte. Das gilt etwa für die Theorie zum thematisch-problemorientierten Unterricht, der als eine Weiterentwicklung des hermeneutischen Ansatzes gedacht war und in der Praxis vielfach in der Sozialpädagogisierung endete. Ähnliches lässt sich von der fundamental dialektischen Predigttheorie des frühen Karl Barth sagen, die 30 Jahre später als Praxisvollzug eine Kanzelmonotonie von dogmatischen Richtigkeiten nach sich zog, die das Gegenteil der Barth'schen hermeneutischen Verunsicherung bedeutete.⁸

1.3 Entsprechend dem Titel „Deutungsmacht(konflikte)“ und dem Konzept dieses Bandes geht es in meinem Beitrag vor allem – wenn auch nicht ausschließlich – um den zweiten Aspekt, also um die *Macht der Theorie* in der Praktischen Theologie. Die einzelnen praktisch-theologischen Handlungsfelder werden dagegen nahezu vollständig in den anderen Aufsätzen dieses Bandes behandelt. Ich beschäftige mich im Folgenden – dem provokanten Titel entsprechend – weniger mit dem Vorgang der Deutung in Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge etc., sondern stärker mit der *Machtfrage* als solcher. Das geschieht zum einen deswegen, weil der Deutungsvorgang in einer Theorieperspektive selbstverständlich bzw. redundant ist und zum anderen, weil die Machtfrage gerade in der Theorieentwicklung bisher unterbelichtet geblieben ist: „In der

⁶ Jan Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens: Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011) sowie Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong, *Kirche*, Bd. 4, *Lehrbuch Praktische Theologie*, (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013).

⁷ Michael Meyer-Blanck, „Gemeindeleitung (Kybernetik / Soziale Systeme / Leitbilder / Leitungsstrukturen)“, in *Handbuch Praktische Theologie*, hg.v. Wilhelm Gräß und Birgit Weyel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 507–518.

⁸ Dazu vgl. die bitter resignierte Feststellung von Martin Doerne, Art. „Homiletik“, in ³RGG Bd. III, (Tübingen: 1959), 440: „Irrlehre und natürliche Theologie scheinen aus dem Felde geschlagen. Dafür weht durch die Predigten auf deutschen Kanzeln nicht selten ein Hauch gespenstischer Monotonie.“

Religionspädagogik ist ähnlich wie in der Praktischen Theologie sehr viel von Deutung und relativ wenig von Macht die Rede.“⁹

Um die Leser*innen nicht im Unklaren zu lassen, soll im Folgenden zunächst eine eigene Arbeitsdefinition von „Macht“ gegeben werden (2.), bevor die deutungstheoretischen (3.) und die handlungstheoretischen Gesichtspunkte (4.) der Deutungsmacht Praktische Theologie umschrieben werden.

2 Eine Theorie der Macht

2.1 Meine Arbeitsdefinition lautet: *Macht* ist die Disposition oder die zugeschriebene bzw. zuerkannte Befugnis, etwas zu machen, etwas machen zu können und dabei auf sich selbst, auf andere, auf die uns umgebende Welt und – insofern man diese Vorstellung theologisch nach der Aufklärung noch für opportun hält – auf Gott wirken zu können¹⁰, so dass jemand etwas macht, was er oder sie ohne diese Macht nicht machen würde. *Deutungsmacht* ist die gegebene, zugeschriebene oder zuerkannte Möglichkeit, Deutungen vorzunehmen und anderen anzubieten oder die Macht, die bestimmte Deutungen durch ihre Kommunikation und Rezeption entfalten. Deutungsmacht ist demnach weiterhin die Macht, andere Menschen solche Deutungen vornehmen zu lassen, zu denen diese ohne die jeweilige Deutungsmacht nicht greifen würden.

Abgesehen von den hochdifferenzierten Überlegungen im Umfeld des Rostocker Deutungsmachtprojektes¹¹ lässt sich der Begriff „Deutungsmacht“ rein sprachlich im zweifachen Sinne verstehen. Es geht erstens um die Macht, bestimmte Deutungen vorzunehmen und durchzusetzen (die Macht *zur* Deutung, *genitivus obiectivus*); diese Deutungsmacht wird einem durch die Vokation, Ordination, Promotion oder Habilitation in jeweils spezifischer Weise zuerkannt. Darüber hinaus kann man beim *genitivus obiectivus* aber auch praktisch-theolo-

⁹ Martina Kumlehn, Art. „Deutungsmacht“, in *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon* (<https://doi.org/10.23768/wirelex.Deutungsmacht.200577>), 1–16, 1.

¹⁰ Michael Meyer-Blanck, *Das Gebet* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 276–290. (§ 28: Das Bittgebet und die Frage der Gebetserhörung). Man denke nur an so ungeheure Formulierungen wie Mt 7,7 und Joh 16,23.

¹¹ DFG-Graduiertenkolleg 1887 „Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten“ und dazu die beiden Publikationen: Philipp Stoellger, *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014) sowie Philipp Stoellger und Martina Kumlehn, Hg., *Wortmacht / Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2017). Der Begriff der „Deutungsmacht“ hat sich in den letzten Jahren insbesondere im juristischen (verfassungsrechtlichen) und wissenschaftstheoretischen bzw. wissenschaftspolitischen Zusammenhang eingebürgert.

gisch an das Paradigma der kerygmatischen, der existenzialen, psychoanalytischen, sozialen oder befreiungstheologischen Bibelauslegung denken. Profilierte Verstehensweisen gewinnen in bestimmten Zeiten und Kontexten die Deutungshoheit: Sie entwickeln die Macht, Predigt, Unterricht, Seelsorge und Wissenschaft zu bestimmen oder partiell zu beeinflussen.

In einer zweiten Interpretation lässt sich der Begriff der „Deutungsmacht“ als *genitivus subiectivus* auffassen, so dass man an die Macht *der* Deutung zu denken hat: Bestimmte Deutungen entfalten machtvoll wirkende Wirkungen. Das gilt etwa für das Verständnis von Christsein und Politik nach Röm 13¹², für das christliche Frauenbild nach Lk 10,38–42 und 1 Kor 14,34f. oder für die Bewertung von Homosexualität im Gefolge von Röm 1,26f. Text- und Wirklichkeitsdeutungen können soziale Macht entfalten und soziale Gebilde wie Kirchen oder Bildungsinstanzen können die Macht verleihen, öffentliche Deutungen vorzunehmen und ins soziale Spiel zu bringen. Große Macht liegt in der Deutung und bei den Deutenden.

2.2 Jegliche Macht kommt einem von außen zu. Das geschieht zunächst in Form der körperlichen und geistigen Gaben, jedenfalls insofern man in der Lage ist, diese nicht lediglich als das Ergebnis der Selbstentfaltung und Selbstoptimierung zu sehen, sondern als vom Dasein, vom Schicksal oder von Gott geschenkte Möglichkeiten zu deuten. Die Möglichkeit, überhaupt auf sich selbst zu wirken, „sich selbst unter Kontrolle zu haben“, „seiner selbst mächtig zu sein“, ist keineswegs die gesamte Lebenszeit über gegeben. Der Mensch verdankt sich der Güte anderer und lebt auch in Zeiten umfassender Autonomie von Voraussetzungen, die ihm nicht zur Verfügung stehen, sondern gegeben sind (Ps 90,5f.).

2.3 Auch die Macht, auf andere zu wirken und für andere zu entscheiden, kommt einem Menschen von außen zu. Sofern man nicht gewaltsam und gegen den Willen anderer Personen auf diese wirkt, wird einem Macht gegeben. Freundschaften, Partnerschaften, das Familienleben sowie Arbeits- und Freizeitverabredungen beruhen auf der impliziten Übereinkunft, einander Entscheidungsgewalt einzuräumen. In langjährigen Partnerschaften kommt es in der Regel zu einer – die meiste Zeit unbewusst bleibenden – Machtbalance, in der für und über den anderen entschieden wird, ohne dass der eigene Machtverlust beklagt wird. Erst wenn die eigenen Entscheidungen gegen den Willen des anderen durchgesetzt werden oder wenn umgekehrt der Wille des Partners in einer Art von regressiver Unterordnung nicht mehr zu erkennen ist, kommt es zu einer gestörten Machtbalance, die in der Regel eine Partnerschaftskrise nach sich zieht. Zu einem befriedigenden Miteinander gehört es, dass Macht und Deutungsmacht situativ

¹² Michael Meyer-Blanck, „Predigtmeditation zu Röm 13,1–7“, *GPM* 72 (2017 und 2018): 509–514.

austariert und jeweils neu verhandelt werden. Nur Eremiten leben jenseits personal kommunizierter Macht. Normalerweise gehört zum Leben die Macht, andere etwas machen zu lassen und sich zugleich von ihnen bestimmen zu lassen.

2.4 Daneben gibt es das, was wir normalerweise unter „Macht“ verstehen: die explizit und in geordneter Weise zuerkannte Entscheidungsbefugnis in einem begrenzten Bereich. Die Professorin hat die Macht, über die Note einer Prüfung zu entscheiden, der Pfarrer, welche Lieder die Gemeinde singt und die Lehrerin, welche Inhalte herangezogen werden, damit sich die Schüler*innen die von der Kultusbehörde verfügbaren Kompetenzbereiche erschließen können. Die Lehrerin hat vor allem das Recht, das Wort zu erteilen oder zu entziehen. Der Leiter einer Sitzung kann Abstimmungen herbeiführen und über den Verlauf der Sitzung befinden. Pfarrer*innen und Lehrer*innen verfügen über teilweise erhebliche Entscheidungsbefugnisse, vor allem dann, wenn es ihnen gelingt, durch ihr Argumentieren und Verhalten die Deutungshoheit zu gewinnen. Jede verliehene Macht wird dauerhaft nur dadurch plausibel, dass sie den Bedürfnissen der anderen Rechnung trägt und diese mitentscheiden lässt. Die nachhaltigste Strategie, die eigene Macht zu sichern bzw. auszubauen, besteht in einem integrativen Wirken.

Im Griechischen und im Neuen Testament ist diese Form von sozial verliehener Entscheidungsbefugnis – im Unterschied zu der auf natürlichen leiblichen Dispositionen beruhenden individuellen Macht- und Kraftentfaltung (δύναμις) – die ἐξουσία. Unter der ἐξουσία versteht man die Macht, an die man auf rechtlchem, politischem, sozialem oder moralischem Wege gelangt (Mt 8,9; Röm 13,1). Vor allem aber spielt die christologische Zuschreibung von Vollmacht an Jesus eine hervorragende Rolle (Mt 28,18).

2.5 Durch die Politik wird die Verleihung und Verteilung von Macht geregelt. Die Kommunikation von Macht ist nach Niklas Luhmann das eigentliche Kennzeichen des Politiksystems: In der Politik geht es um die Macht im Gemeinwesen. Nach Max Weber bedeutet „Macht“ die Möglichkeit, „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“¹³

2.6 Darüber hinaus wird man aber festhalten müssen, dass sich die stärkste Ausübung von Macht und Deutungsmacht auf dem Wege von Wertschätzung, Sympathie und Zuneigung vollzieht. Das betrifft letztlich alle Systeme, nicht nur das System Familie, das über das Medium Liebe funktioniert und darum nur die Zugehörigkeit verlangt. Die Kommunikation in der Familie ist (jedenfalls *idealerweise*)

¹³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1972), 28; zitiert nach M. Kümlehn, *Deutungsmacht*, 7.

ausschließlich über das Medium der Liebe integriert und verlangt von den Mitgliedern sonst nichts. Ohne dieses Prinzip unbedingter Liebe – wenn also die elterliche Liebe an Verhaltens- und Leistungskriterien gebunden würde – können Kinder nicht störungsfrei aufwachsen, weil sie ihrer selbst und ihres Wertes ungewiss bleiben. Daraus wiederum folgt die lebenslang bestehenbleibende Deutungsmacht der Familie (wobei unter „Familie“ jegliche Konstellation zu verstehen ist, in der Kinder mit Erwachsenen zusammenleben und aufwachsen). Die Familie prägt vor allem durch ihre uneingeschränkte Form der Zuwendung. Über unbedingte Wertschätzung integrierte Lebensdeutungen und Wertvorstellungen sind in der Regel von nachhaltiger Wirkung.

In der Politikwissenschaft wurde dazu die Unterscheidung von „hard power“ und „soft power“ entwickelt.¹⁴ Wirkt die „hard power“ durch Druck und Gewaltausübung, so die „soft power“ durch Attraktion, Anziehung und Sympathie. Das System Familie, aber auch Freundes- und Gleichgesinntengruppen, üben ihre Deutungsmacht in erster Linie durch Attraktion aus. Gerade das führt aber immer wieder auch zu Konflikten zwischen Zuneigung und Verpflichtung.

Der tiefe Lebenskonflikt des künstlerisch veranlagten „Hanno“ in Thomas Manns Roman „Buddenbrooks“ lässt sich von daher deuten. Er hat den Eindruck, in der Schule und im Leben nichts zu taugen und außer dem Phantasieren am Klavier nichts zu beherrschen. Hanno ist nicht in der Lage, die von der Familie an ihn gestellten Erwartungen zu erfüllen. Schließlich geht ihm sein Lebenswille verloren und er hat einer Typhuserkrankung nichts mehr entgegenzusetzen. Hanno stirbt im Alter von sechzehn Jahren und mit ihm stirbt das Familienunternehmen, für das er doch leben sollte. Den Roman „Buddenbrooks“ kann man auch als die Darstellung eines Deutungsmachtkonflikts zwischen verschiedenen Deutungen eines als „erfolgreich“ zu bezeichnenden Lebens lesen.

Die Gefahr des pädagogischen Machtmissbrauchs ergibt sich dann, wenn aus dem pädagogischen Verhältnis ein familiäres, intimes oder gar erotisch liebendes Verhältnis wird. Lehrer*innen sind nicht die Freunde ihrer Schüler*innen und die Schule ist keine Familie. Die unbedingte Wertschätzung wird Kindern und Jugendlichen aufgrund der Achtung vor ihrer Personenwürde entgegengebracht und nicht aus Liebe. Zur Professionalität des Lehramtes gehört es zu fördern, aber nicht zu lieben. Die unbedingte Liebe ist das alleinige Kennzeichen der Familie, die daraus ihre tiefe Wirkung auf den Menschen entwickelt.

¹⁴ Joseph S. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics* (New York: Public Affairs, 2004) und dazu jetzt Anne Wächtershäuser und Saskia Held, „Über die Macht der Anziehung – in Äthiopien: Die Selbstwirksamkeit der neutestamentlichen Worte und die Kirche als ‚Soft Power-Akteur‘“, *PTH* 108 (2019): 196–206.

Zwar stellt der christliche Glaube den Menschen in den Kontext der *familia Dei*, so dass das Liebesgebot nicht nur für die Gemeinschaft der Herkunftsfamilie gilt, sondern auch für die Familie der Glaubenden und Getauften (Joh 13,34 f.; 1 Joh 4,7–21). Dennoch ist die Nächstenliebe in der Gemeinde von der intimen Liebe in der privaten Familie deutlich zu unterscheiden. In der *familia Dei* agiert der Mensch nicht ohne und nicht gegen seine Rollen und Pflichten, sondern mit diesen und über diese hinaus. Nächstenliebe und familiäre Liebe ergänzen und beeinflussen einander, aber sie fallen nicht zusammen, weil das die *conditio humana* überfordern würde (1 Kor 14,33).

3 Die Praktische Theologie als machtbewusste und selbstreflexive Deutungstheorie

3.1 Die Praktische Theologie kann man als Hermeneutik christlicher Praxis oder noch etwas präziser (zur Unterscheidung von der Ethik) als Hermeneutik der intentionalen Mitteilung und Darstellung des Evangeliums, u. a. in Familie, Gemeinde, Schule und Gesellschaft, umschreiben.¹⁵ Damit ist die Praktische Theologie eine Deutungslehre und zugleich eine Deutungskultur und Deutungsmacht. Sie thematisiert in ihren verschiedenen Unterdisziplinen bzw. Dimensionen die christliche Deutungsmacht im Sinne der Macht *zur* Deutung (in der Professions- theorie, klassisch „Pastoraltheologie“ genannt) und im Sinne der Macht *der* Deutung (z. B. in der homiletischen, pädagogischen und poimenischen Bibel- auslegung). Es geht darum, wer Deutungen vornehmen soll und welchen Einfluss Deutungen *de facto* entfalten. Die deutenden Personen und die Deutungstradi- tionen in Kirche und Gesellschaft werden kritisch, empirisch und didaktisch- methodisch reflektiert.

Als Theorie der Deutungspraxis entfaltet die Praktische Theologie als solche einen gewissen Einfluss; das gilt in erster Linie für die Forscher*innen selbst und in zweiter Linie für Student*innen und Examenskandidat*innen, deutlich weni- ger jedoch für Praktiker*innen und Amtsträger*innen: Die Praktische Theologie hat als Deutungskultur und Deutungsmacht ihren Ort primär an der Hochschule. Selbstverständlich wirkt sie auch in Gesellschaft und Kirche hinein, aber als Wissenschaft wird sie eben primär im Wissenschaftssystem rezipiert. Diese Be- grenzung ist nicht etwa erschreckend, sondern normal und zu erwarten; aber diese Einschränkung ist gerade in einem Artikel, der die Deutungsmacht in den Blick nimmt, in realistischer Weise zu benennen.

15 Ausführlicher dazu vgl. meinen in Anm. 4 genannten Aufsatz, dort besonders 21–24.

3.2 Es lassen sich mindestens drei Arten und Weisen unterscheiden, in denen diese Wissenschaft ihre Deutungshoheit geltend zu machen sucht. Das ist *erstens* die grundlegende Sprach-, Begriffs- und Paradigmenmacht, *zweitens* die Publikationsmacht und *drittens* die Lehr- und Prüfungsmacht. Alle Formen von Macht zur Deutung und Macht der Deutung sind zusammen die Art und Weise, in der die praktische Disziplin der Theologie ihre kirchenleitende Funktion wahrnimmt. So ist in der Begrifflichkeit und Deutungstradition Schleiermachers zu formulieren;¹⁶ oder, in der inzwischen als klassisch zu bezeichnenden Begrifflichkeit Dietrich Rösslers: Die Praktische Theologie gibt dem individuellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Christentum¹⁷ Impulse, das Leben im Lichte des reformatorisch verstandenen Evangeliums zu deuten. Man muss dazu nur an die neuzeitliche Freiheitsgeschichte und an die Kategorie der „Würde des Menschen“ denken, wie sie sich in Art. 1 des deutschen Grundgesetzes von 1949 niedergeschlagen hat.¹⁸

In der Terminologie dieses Bandes lässt sich zusammenfassend formulieren. *Die Praktische Theologie ist die bewusste, gezielte und selbstkritische Organisation jener diskursiv verfassten Deutungsmacht, die auf die Kirche – und auf das Christentum in seiner neuzeitlich differenzierten Gestalt insgesamt – ihre positiven Wirkungen ausüben soll.*

3.3 Die Macht der Sprache, Begriffe und Paradigmen ist die *erste* und grundlegende Wirkungsweise, in der Geistes- und Kulturwissenschaften ihren Einfluss auf die Wahrnehmung, theoretische Rekonstruktion und Veränderung von Praxis ausüben. Insofern ist auch die praktische Disziplin der Theologie in erster Linie eine Deutungsmacht, oder in herkömmlicher Terminologie formuliert: Sie ist *θεωρία*, eine Theorie, das Modell einer Anschauung – ursprünglich: das Schauspiel – derjenigen Umstände, die man wahrzunehmen, aktiv zu gestalten bzw. passiv hinzunehmen hat. Die Praktische Theologie macht Anschauungsweisen der Wirklichkeit bewusst, beeinflusst diese und schafft selbst Anschauungen, was u. a. durch leitende Kategorien geschieht. Dazu gehört etwa die ak-

16 F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, 99 (§ 258) spricht von der Verbindung von „kirchlichem Interesse“ und „wissenschaftlichem Geist“. Einleitend (in § 5) definiert Schleiermacher bekanntlich die christliche Theologie insgesamt als den „Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist.“ (2)

17 Dietrich Rössler, *Grundriss der Praktischen Theologie* (Berlin und New York: De Gruyter, 1994 [1986]), passim und 90 – 94.

18 Dazu vgl. die glänzende kleine Schrift von Andreas Voßkuhle, *Die Verfassung der Mitte* (München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2016) („Themen“ 101). Voßkuhle unterscheidet die „offene Neutralität“ des Grundgesetzes gegenüber der Religion von der „distanzierten Neutralität“, die dort nicht intendiert ist (35).

tuelle Diskussion, ob die „Religion“ oder die „Kommunikation des Evangeliums“ die bestimmende Deutungskategorie für die Praktische Theologie sein soll.¹⁹

Die damit gegebene Macht von Denkweisen und Argumentationsformen, die man mit Michael Foucault auch als „Diskurse“²⁰ bezeichnen kann, sind dem Individuum nur teilweise bewusst und geläufig. Wir folgen begrifflichen und geistigen Konventionen, die wir nur teilweise zu bestimmen in der Lage sind, weil wir von ihnen bestimmt werden. Theorien sind darum in Analogie zu Sprachen zu verstehen: Für beide gilt, dass man sie einerseits selbst aktiv verwendet, andererseits aber im Gebrauch – bei Sprachen wie Theorien – einem Regelwerk unterliegt, das man nicht selbst geschaffen und nur teilweise in der Hand hat. Zwar ist es möglich, die Regeln einer Sprache bewusst zu brechen und zu verändern, aber das trifft nur auf den künstlerischen Sprachgebrauch zu, während die diskursive Sprache auf Verständigung und damit auf Regelkonformität angewiesen ist.²¹ Die Regeln setzen sich sozusagen selbst durch. Es macht einen Unterschied, ob ich mich des Deutschen, Englischen oder Italienischen bediene.

Ebenso sind Theorien bekanntlich nicht nur Gefäße für die Anschauungen des individuellen Theoretikers. Wer sich z. B. der Psychoanalyse, der Semiotik, der Systemtheorie, der „Grounded Theory“ oder der Diskursanalyse bedient, folgt Grundannahmen, die er sich zwar kritisch bewusstmachen, denen er aber nicht entgehen kann. Dieser Zusammenhang lässt sich in der grundlegenden Einsicht zusammenfassen, dass man alle Arten von Sprachen nicht nur *aktiv spricht*, sondern dass man immer auch von den Theorien und den Sprachen *gesprochen wird*, die man verwendet. Modern formuliert: Theorien wie Sprachen sind diskursive Mächte.

Diese Einsicht geht vor allem auf Wilhelm von Humboldt (1767–1835) zurück: Die Sprache ist nach Humboldt kein Gefäß für die Tätigkeit des Subjekts, sondern eine aktive Kraft. Die Sprache ist nicht „wie ein totes Erzeugtes“ anzusehen, „sondern weit mehr wie eine Erzeugung“,²² denn „sie ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energia)“, die „sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes“ (ebd. 36). In ähnlicher Weise hat Ernst Cassirer (1874–1945) ein Jahrhundert später die Sprache als eine Art und Weise beschrieben, in der sich der

19 Christian Grethlein, „‘Religion’ oder ‚Kommunikation des Evangeliums‘ als Leitbegriff für die Praktische Theologie?“, *ZThK* 112 (2015): 468–489.

20 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 190.

21 Und auch die künstlerisch absichtsvolle Verletzung der Regeln erfordert eine prinzipielle Regelkonformität, um überhaupt als Bruch erkennbar zu sein; auf dieser basalen Einsicht beruht der Gemeinspruch, dass die Ausnahme die Regel bestätigt.

22 Wilhelm von Humboldt, „Einleitung zum Kawi-Werk“, in *Schriften zur Sprache*, hg. v. Michael Böhler (Stuttgart: Reclam, 1995 [1973]), 30–207, 34.

menschliche Geist – also nicht etwa das isolierte Subjekt! – die ihn umgebende Welt aneignet.²³

Analoges wird man für Theorien bzw. „Diskurse“ als Formen von Metasprachen festhalten können. Nicht das Subjekt ist Herr seiner Begriffe, sondern die Begriffe und Denkschemata bedienen sich zugleich des Denkers und Sprechers. Die Autor*innen sind Funktionen der Texte und Begriffe. In dieser Denkweise Foucaults könnte man von den Diskursteilnehmern als den machtlosen Macht-habern und Deutungen sprechen.

3.4 Die zweite und wahrscheinlich wichtigste Form, in der die Praktische Theologie ihre Macht der Deutung zur Geltung bringt, kann man als die *Publikationsmacht* bezeichnen. Klassische Printmedien, zunehmend aber auch elektronische Formate bringen Einsichten in die gesellschaftliche und kirchliche Öffentlichkeit. Die Publikation ist die eigentliche wissenschaftliche Wirkungsweise, durch die die neuzeitliche Wissens- und Diskussionserweiterung gekennzeichnet ist. Der Bonner Wissenschaftssoziologe Rudolf Stichweh kennzeichnet die Epochenschwelle um das Jahr 1800 durch eine dreifache geistige Revolution. Er spricht von der Inklusionsrevolution, von der philosophischen Revolution und von der Forschungsrevolution.²⁴ Die Inklusionsrevolution bezieht sich auf die um 1800 noch keineswegs selbstverständliche Freiheit zum Publizieren und zum Lesen von Publikationen. Erst damit wurde das Wissenschaftssystem zur Organisationsform des besseren Arguments.

Die Publikationsmacht unterliegt gegenwärtig großen Umbrüchen. Das dürfte aber nicht primär wegen der veränderten Publikationsformen (e-books, elektronische Veröffentlichungen in Form von „open access“) der Fall sein, sondern eher wegen der zunehmenden Entfernung zwischen Kirche und wissenschaftlicher Theologie. Die wissenschaftlich-theologischen Publikationen sind immer stärker (selbstreferentiell) auf das Wissenschaftssystem bezogen; sie sollen von Kulturwissenschaftler*innen gelesen werden können und haben als Adressaten erst in

23 New Haven, *An Essay on Man*, Übers. Ernst Cassirer (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007), 188 zu Humboldts Unterscheidung von Ergon und Energeia und 203 über die „produktive und konstruktive Rolle“ der Sprache „statt einer bloß reproduzierenden“ Rolle. Cassirer hatte nach der Umsiedlung in die USA sein Hauptwerk „Philosophie der symbolischen Formen“ [1923–1929] nicht ins Englische übersetzen wollen, sondern dieses auf Englisch in konzentrierter Form neu geschrieben. Dazu passt sein theoretischer Kommentar: „Wenn wir nicht lernen, in der neuen Sprache zu denken, dann bleiben alle unsere Bemühungen fruchtlos.“ (205)

24 Rudolf Stichweh, „Fachübergreifende Entwicklungslogiken von ‚Wissenschaft‘“, Ms. (25.2. 2019): 2f. Empirische Untersuchungen meinen laut Stichweh zu wissen, dass gegenwärtig jede wissenschaftliche Publikation von durchschnittlich acht Personen gelesen wird. Macht man sich klar, dass manche Aufsätze von deutlich mehr Menschen gelesen werden, dann kann man sich ungefähr ausmalen, wie viele Artikel keinen einzigen Leser finden.

zweiter oder dritter Linie die theologisch interessierten Pfarrer*innen im Blick. Umgekehrt haben die in der Praxis Tätigen zunehmend den Eindruck, dass ihnen die wissenschaftliche Theologie bei der „Kirchenleitung“ nur wenig helfen kann. Zu speziell sind die lebensgeschichtlichen Prägungen und die spirituellen Bedürfnisse der Individuen, als dass die Pfarrer*innen von historischen oder empirischen Einsichten Gewinn haben zu können meinen. Hinzu kommt der Eindruck, dass das Pfarramt überhaupt immer mehr von theologiefremden Leitungs- und Kommunikationsaufgaben geprägt ist, so dass Zeit wie Neigung für die Kenntnisnahme theologischer Publikationen deutlich zurückgehen. Dramatisierend ausgedrückt: Die Praktische Theologie scheint ihre Publikationsmacht zu verlieren.

3.5 Die *dritte* Art und Weise, in der die praktisch-theologische Theorie ihre wissenschaftlichen Grundsätze machtvoll durchsetzt, ist das akademische Prüfungswesen. Dazu gehört auch die Beteiligung von Praktischen Theolog*innen an kirchlichen und staatlichen Prüfungen (Staatsexamina). Prüfungen sind die Institution, innerhalb derer das Machtgefälle am unmittelbarsten greifbar ist. Um eine bestimmte, normativ gesetzte Form von Wissen („Spezialwissen“ und „Grundwissen“) sowie bestimmte Argumentationsweisen und Sprachformen zu garantieren, werden diese unter Zwangsbedingungen abverlangt. Man kann das kirchlich oder allgemein religiös bzw. pädagogisch verschleiern als ein „gemeinsames Gespräch“ über „gemeinsam interessierende Fragen“, und häufig kann eine Prüfung in der Tat auf der Phänomenebene Anteile einer solchen Kommunikationsweise haben. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass zwischen Prüfling und Prüfer*in ein unüberbrückbares Gefälle besteht. Die Deutungshoheit ist eindeutig geregelt. Allein die Prüfer*innen entscheiden über Bestehen oder Durchfallen und damit über Karrierewege und Lebensgeschichten.

Das ist kein Spezifikum der (Praktischen) Theologie, sondern es handelt sich um die normale Weise, den Zugang zu akademischen Qualifikationen und zu Berufen zu regeln (und ist darum in keiner Weise zu kritisieren). Prüfungen müssen im Dienste der gesellschaftlichen Allokation und Selektion stehen, denn Berufe, zumal die Professionen, stellen in der funktional differenzierten Gesellschaft vor erhebliche intellektuelle und kommunikative Aufgaben, die längst nicht jeder bewältigen kann. Aber unter deutungsmachttheoretischer Perspektive ist nüchtern zu konstatieren, dass ein Großteil der praktisch-theologischen Deutungen der Wirklichkeit im Zusammenhang der Prüfungsnötigung rezipiert wird. Auf jeden Fall ist das Prüfungswesen nicht nur von Deutungsmacht geprägt, sondern von der realen Macht, Wege zu eröffnen oder zu verschließen. Das betrifft

vor allem die Habilitation als höchste Qualifikation und als Zugang zum Abnahmerecht aller theologischen Prüfungen.²⁵

4 Die Praktische Theologie als Handlungstheorie für ein selbstkritisches Bewusstsein eigener Macht

Zur Professionstheorie kommunikativer Berufe (Pfarrer, Lehrerin, Juristin, Arzt) gehört als wichtigste Voraussetzung die Reflexion über die Macht, die einem selbst *ex officio* über andere gegeben ist. In den Professionen²⁶, in denen sich die Kommunikation einer geistigen und kulturellen Realität (Religion, Bildung, Recht, Gesundheit) mit dem persönlichen Anteil der Amtsträger*innen verbindet, kommt es vor allem auf die kritische Reflexion der eigenen Rolle und damit der eigenen Deutungs- und Personenmacht an.

Der Lehr- und Pfarrberuf bringt vielgestaltige reale Macht mit sich, deren Vorhandensein aber oft ignoriert oder verdrängt wird: „Der Pfarrer will anders sein. Und der Pfarrer soll anders sein. Deshalb ist sein Verhältnis zur Macht höchst komplex. Er hat Macht und hat sie doch nicht; denn er darf nicht danach streben, er kann nicht damit umgehen, er will seine Macht zur Beeinflussung anderer Menschen noch nicht einmal sehen.“²⁷

Die Macht zur Einflussnahme auf andere ist eine besonders intensive Form von Deutungsmacht, weil sie sich nicht nur auf geistige und geistliche Zusammenhänge bezieht, sondern auf den gesamten Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte. Pfarrer*innen sind auch Helfer, die über andere herrschen, denn „Helfen heißt herrschen“.²⁸ Seit 1977 ist in diesem Zusammenhang die Rede von

25 Als ein prominentes Beispiel vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, *Aus meinem Leben: Erinnerungen 1927–1977*, (München: Deutsche Verlagsanstalt, 2015), 77–91 („Das Drama der Habilitation und die Freisinger Jahre“).

26 Isolde Karle, *Der Pfarrberuf als Profession: Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft* (Gütersloh: Kreuz Verlag, 2011).

27 Manfred Josuttis, *Der Pfarrer ist anders: Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie* (München: Chr. Kaiser, 1982), darin das Kapitel, *Der Pfarrer und die Macht*, 70–88, 70.

28 So der einflussreiche Marburger Poimeniker Dietrich Stollberg (1937–2014), zitiert nach M. Josuttis, *Der Pfarrer ist anders*, 75.

den „hilflosen Helfern“ geläufig worden, die anderen Menschen auch deswegen helfen, um so eigene Stärke und Identität zu generieren.²⁹

Da die Pastoraltheologie in diesem Band mit einem eigenen Artikel vertreten ist, kann ich mich an diesem Punkt kurzfassen. Nach meiner Einsicht lässt sich die Macht im Pfarramt unter vier Gesichtspunkten wahrnehmen: Es gibt *erstens* eine geistliche Macht, *zweitens* eine kirchen- und gemeindeleitende Macht, *drittens* eine persönliche Beziehungsmacht („Pastoralmacht“ bis hin zur sexuellen Macht) und schließlich *viertens* eine mit dem Pfarramt als öffentlichem Amt verbundene politische Macht.

4.1 Zur Seelsorge gehört auch die Beichte bzw. die seelsorgerliche Verschwiegenheit. In der traditionellen Seelsorgelehre wird das als die Kompetenz zum „Binden und Lösen“ von Schuld gegenüber Gott und den Menschen verstanden (im Anschluss an Mt 16,19 und Joh 20,23). Auch wenn diese Aufgabe als eine explizite im gegenwärtigen Pfarramt kaum mehr eine Rolle spielt, ist die damit gegebene Pastoralmacht erheblich. Man möchte vor sich selbst, vor anderen und vor Gott – und das alles symbolisiert im Pfarramt – nicht schlecht dastehen. Man möchte los und befreit sein und nicht gefangen in der eigenen Geschichte. Das Pfarramt hat irgendwie mit Binden und Lösen zu tun – auch wenn man das nur ahnt.

4.2 Das Pfarramt verleiht auch politische Macht: Im Kirchenvorstand bzw. Presbyterium wird über Finanzen, Stellen, Personen und über die öffentliche Positionierung der Gemeinde entschieden. Pfarrer*innen verfügen dabei über erheblichen Einfluss, besonders dann, wenn sie sich in ihrer Amtsführung Achtung und Vertrauen erworben haben.

4.3 Die persönliche Macht oder Beziehungsmacht ist es wahrscheinlich, die kommunikative Berufe so attraktiv macht. Andere Menschen gewähren einem Einblick in die eigene Lebensgeschichte und haben die Erwartung, dass ihnen professionell geholfen wird, das eigene Leben zu deuten. Klienten verleihen einem Deutungsmacht über das, was ihnen zutiefst wichtig ist. Darum ist bekanntermaßen das Austarieren von Nähe und Distanz das wichtigste Erfordernis in helfenden und lehrenden Berufen. Zu viel Distanz erreicht nicht die Intensität einer zum Helfen notwendigen Beziehung, zu viel Nähe droht das Gegenüber zu vereinnahmen und gegen seinen Willen zu bestimmen. Die dem geistlichen Amt zugeschriebene symbolische Bedeutung bietet hier besondere Gefahren: Das ist

²⁹ Wolfgang Schmidbauer, *Die hilflosen Helfer: Über die seelische Problematik der helfenden Berufe* (Reinbek: Rowohlt, 1977). Im Anschluss daran hat sich die Rede vom „Helfersyndrom“ etabliert.

durch die Enthüllungen zum sexuellen Missbrauch in den letzten Jahren in erschreckender Weise deutlich geworden.

4.4 Mit dem Pfarramt werden das Recht und die Pflicht des öffentlichen Stellungnehmens („publice docere“, CA 14) verliehen. Das Predigen von Gesetz und Evangelium kann wie die biblischen Texte die soziale, ethische und politische Deutungsmacht nicht ausblenden. Wer predigt, hat an der freien Geistesmacht nicht nur des Religiösen Anteil. Zumal auf dem Dorf und in der Kleinstadt ist die pfarramtliche Stimme eine Stimme von Bedeutung. Von den Prediger*innen wird der Mut zum klaren Reden auch *in politicis* verlangt.

Von daher ist man im religiösen Beruf – sei es im Pfarramt, in der besonderen Seelsorge oder im schulischen bzw. akademischen Lehramt – gut beraten, wenn man sich in allen Facetten der Deutungsmacht, die einem gegeben ist und deren Ausübung von einem verlangt wird, an biblischen Vorbehalten zu orientieren und einen gewissen Selbstzweifel wenigstens an sich heranzulassen (Jes 6,5; Jer 1,6; 2 Kor 12,9).

Marcell Saß

Deutungsmacht und die Geschichte religiöser Bildung

Foucaults Diskursanalysen und Machttheorie als Forschungsperspektive

1 Zur Ausgangslage: Religion – Bildung – Geschichte

Wer in Deutschland, mit durchaus sehr unterschiedlichen Berufszielen, Theologie studiert, wird (nicht nur) innerhalb der Religionspädagogik notwendiger Weise auch mit Fragen der Geschichte religiöser Bildung konfrontiert. Dabei ist es zunächst einmal unerheblich, ob diese historisch-religionspädagogischen Inhalte des Studiums im Rahmen der Praktischen Theologie an einer theologischen Fakultät, oder innerhalb der Religionspädagogik an einem lehrerbildenden Institut bzw. Seminar oder gar an einer anderen Hochschulform traktiert werden.¹ In jedem Fall gehört es zu den curricularen Standards, dass die geschichtliche Entwicklung religiöser Bildung Aufmerksamkeit findet. Studierende sollen deren Genese bis heute nachvollziehen können und erwerben die Kompetenz zwischen katechetischen, also kirchlichen Bildungsbemühungen und solchen religionspädagogischen Bemühungen, die am Ort der Schule lokalisiert sind, zu unterscheiden.² Durch eine vertiefte Beschäftigung mit historischen Fragen verstehen Studierende die gegenwärtige Situation religiöser Bildung vor dem Hintergrund ihres geschichtlichen Geworden-Seins genauer. Hinzu kommen wissenschaftstheoretische Unterscheidungskompetenzen, etwa zur Theologizität der Religionspädagogik im Horizont der Genese des Faches und im Verhältnis zur Pädagogik. Auch Fragen der Positionalität evangelischer Religionspädagogik im

¹ Vgl. zu diesem organisatorisch komplexen Wechselverhältnis grundlegend Marcell Saß, „Praktische Theologie, Religionspädagogik und Diskurs“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 111 (2014): 203–223.

² Über diese curriculare, kompetenztheoretisch motivierte Verankerung hinaus lässt sich zudem ein insgesamt gewachsenes Interesse an historischen Fragen innerhalb der Religionspädagogik in den letzten Jahrzehnten beobachten. Einen guten Einblick bietet hier der Arbeitskreis für Historische Religionspädagogik unter <https://www.uni-frankfurt.de/71593642/Arbeitskreis>, zuletzt abgerufen am 07. Januar 2020.

Kontext der Formierung des Protestantismus und daraus abgeleitete konzeptionelle Folgen bis heute spielen, ebenso wie theologiegeschichtlich wirksame Einflüsse auf die religionspädagogische Konzeptentwicklung, eine Rolle.

Religionspädagogische Lehrbücher, das zeigt bereits eine flüchtige Durchsicht, bilden die Bedeutung historischer Fragestellungen für die (praktisch-) theologische Fundierung religiöser Bildungsprozesse ab, indem sie spezifische Epochen fokussieren, paradigmatische Inhalte präsentieren und Entwicklungslinien bis heute darstellen.

Anhand der Lehrbücher von Michael Domsen, Friedrich Schweitzer und Bernd Schröder³ stellt sich eine Zusammenschau der einzelnen Phasen einer Geschichte religiöser Bildung bzw. der Religionspädagogik tabellarisch wie folgt dar:

Michael Domsen (2019) ⁴	Friedrich Schweitzer (2006) ⁵	Bernd Schröder (2012) ⁶
„Grundimpulse christlich motivierten Lehrens und Lernens im Spiegel der biblischen Überlieferung“		„Biblische Impulse: Antikes Judentum und christliche Ekklesia als Lerngemeinschaften“
„Profilierung einer katechetischen Praxis und Auseinandersetzung mit antiken Bildungsinhalten in der Perspektive christlicher Lebensführung im Kontext einer paganen Gesellschaft	„Biblischer Glaube und Hochschätzung des Kindes: Die Generationentatsache als Ausgangspunkt der Religionspädagogik“	„Alte Kirche: Zwischen Taufkatechumenat und paganer Paideia – Erziehung als Initiation in einen Lebensstil“
„Christliches Lernen in Auseinandersetzung und Anpassung an den sozialen und kulturellen Kontext obrigkeitlich abgesicherter Christlichkeit“		„Mittelalter: Tradierung des Christentums durch Sozialisation“

³ Um unterschiedliche Akzentsetzungen in der Religionspädagogik abzubilden wurden hier ausgewählt: Michael Domsen, *Religionspädagogik*, Bd. 8, *Lehrwerk Evangelische Theologie* (Leipzig: EVA, 2019), Friedrich Schweitzer, *Religionspädagogik*, Bd. 1, *Lehrbuch Praktische Theologie* (Gütersloh: GTVH, 2006) sowie Bernd Schröder, *Religionspädagogik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

⁴ M. Domsen, *Religionspädagogik*, 25 – 146.

⁵ F. Schweitzer, *Religionspädagogik*, 20 – 60.

⁶ B. Schröder, *Religionspädagogik*, 17 – 165.

„Intensivierung christlichen Lernens als Resultat reflektierten Lehrens im Kontext der Konfessionalisierung des Christentums“	„Die Nicht-Lehrbarkeit des Glaubens und die Notwendigkeit des Lernens: reformatorische Aspekte“	„Reformation und katholische Reform: Theologisches Engagement für die Wahrnehmung pädagogischer Aufgaben“
„Differenzierungen im Feld christlich motivierten Lehrens und Lernens unter den Bedingungen territorialer konfessioneller Homogenität“		„Von der Reformation bis zum Vorabend der Französischen Revolution: Modellbildung“
„Christliches Lehren und Lernen in einem Umfeld, das grundsätzlich am Wahrheitsgehalt des Christentums zu zweifeln beginnt“ Liberalen Religionspädagogik als primär pädagogisch argumentierende Disziplin“:	„Religiöse Bildung vor den Herausforderungen von Vernunft, Subjekt und moderner Pädagogik: neuzeitliche Aspekte“	„Zwischen Aufklärung und Erstem Weltkrieg: Verstaatlichung der Schule – Diversifizierung religiösen Lernens – Verwissenschaftlichung der Reflexion auf religiöse Erziehung“
„Dialektische Religionspädagogik als primär theologisch argumentierende Disziplin“		„Von der Weimarer Reichsverfassung bis zum Ausgang der Reformdekade (1965 – 1975): Streit der Paradigmen“
„Wechselnde religionspädagogische Paradigmen ... Entwicklungen in der BRD“ / „Die Gemeinde als Zentrum und Ausgangspunkt christlich motivierter Lehr- und Lernprozesse – zu den Entwicklungen in der DDR“	„Religiöse Pluralisierung, Individualisierung und Globalisierung: postmoderne Horizonte“	„Seit den 1980er Jahren: Neuvermessung und Etablierung der Religionspädagogik“

Ein kurzer Vergleich dieses bezüglich der biblischen Impulse, der Einteilung einzelner Phasen sowie der Identifikation von Umbrüchen durchaus ähnlichen Vorgehens, zeigt in der materialen Durchführung der Kapitel allein durch die Terminologie unterschiedliche Akzentsetzungen. Diese ergeben sich jeweils aus unterschiedlichen Deutungen der Geschichte der Religionspädagogik. Knapp zusammengefasst stellt sich die Differenz wie folgt dar: Während das Lehrbuch von Bernd Schröder wesentlich mit Epocheneinteilungen operiert, die sehr umfänglich auch im Dialog mit den historischen Wissenschaften entwickelt werden, bieten die beiden anderen Lehrbücher ein stärker „problemgeschichtliches“ Vorgehen, allerdings mit beträchtlichen Unterschieden: Friedrich Schweitzer identifiziert die „Generationentatsache“ als konzeptionellen Ausgangspunkt von

Religionspädagogik und führt deren Bearbeitung über Reformation und Aufklärung bis in unsere Zeit aus. Bei Michael Domsgen steht die Frage nach der gesellschaftlichen Verankerung der christlich-religiösen Bildung im Vordergrund, anders formuliert: die Spannung von Homogenität und Heterogenität in Fragen der Religion erscheint als roter Faden der historischen Darstellung, was insbesondere dann in der detaillierten Wahrnehmung der religiös differenten Entwicklung in beiden Teilen Deutschlands nach 1945 abgebildet wird und auch als Grundlage der Bearbeitung gegenwärtiger Herausforderungen dient.

Man wird dies natürlich auf die unterschiedlichen Kontexte⁷ der jeweiligen Autoren zurückführen können: Tätigkeiten im Kontext von Konfessionslosigkeit (Domsgen, Halle) oder im religionssoziologisch deutlich anders formatierten Südwesten Deutschlands (Schweitzer, Tübingen) führen zu anderen Deutungsschwerpunkten.

Unterhalb der Ebene einer erhöhten Kontextsensibilität für den Umgang mit diesen Darstellungen der Geschichte religiöser Bildung in den jeweiligen Lehrbüchern tritt nun die Frage nach den jeweils leitenden impliziten und expliziten Mechanismen der angebotenen Deutungen hinzu, und zwar in doppelter Hinsicht: *historisch und historiographisch*.⁸

Historisch geht es zunächst ganz schlicht um die Frage der Quellen/Impulse zur Geschichte religiöser Bildung. Mit Blick auf die Themenstellung dieses Beitrages gewendet meint das: welche Formen von Deutung begegnen in den (ausgewählten und präsentierten) Texten selbst? Einfacher gefragt: was scheint jeweils als Deutungsangebot für religiöse Bildung und Erziehung in ganz bestimmten Quellen zu unterschiedlichen Zeiten auf und gibt uns Hinweise auf die theoretischen Kontexte für die jeweiligen Vorstellungen von religiöser Bildung? Diese sind zudem machtheoretisch gut beschreibbar, d. h. Deutungsmacht ist in dieser Perspektive zunächst eine historische Frage, eng gebunden an die tiefenscharfe Analyse der jeweils leitenden, zeitgenössischen Kontextualisierungen von Konzepten.

Nun haben gleichwohl die Autoren aus der Fülle potentieller Quellen Impulse und Anregungen ausgewählt und diese in eine ganz bestimmte historische Reihenfolge eingeordnet. Auch diese Entscheidungen lassen sich im Horizont von

⁷ Zu den religionspädagogischen Herausforderungen, die sich aus differenten Kontexten in Deutschland ergeben, vgl. Marcell Saß, „Transformationen: Beobachtungen zur Situation des Religionsunterrichts“, *Evangelische Theologie* 80 (2020): 5–15.

⁸ Vgl. zu den theoretischen Grundlagen dieser Unterscheidung, die für die folgenden Ausführungen wesentlich sind Marcell Saß, *Schulanfang und Gottesdienst: Religionspädagogische Studien zur Feierpraxis im Kontext der Einschulung*, Bd. 45, *Arbeiten zur Praktischen Theologie* (Leipzig: EVA, 2010), 183–226.

Deutungsmacht verstehen, immerhin wird ja durch die Auswahl von Texten, durch die Anordnung von Phasen und deren Bezeichnung Wissen positionell organisiert und gedeutet. Exemplarisch kann man dies anhand der Beobachtung analysieren, ob sich aufgrund der gewählten Texte und Darstellungsform der Eindruck einer durch biblische Impulse angeregten *Entwicklung* bis in unsere Zeit erkennen ließe, die – zumindest bisweilen – den Anschein erweckt, Fortschritt abzubilden, oder ob eher eine Spannung zwischen obrigkeitlich forcierter Homogenität, späterer gesellschaftlicher Normalität der christlichen Religion und gegenwärtigen Erosionsprozessen als Zugriffspunkt auf die Geschichte religiöser Bildung bestimmend ist.

Damit wird die Analyse von Deutungsmachtkonflikten in den Quellen und Aussagen zur Geschichte religiöser Bildung selbst nun auch *historiographisch* relevant. Das zeigen die drei ausgewählten Lehrbücher. Hierbei geht es um die Thematisierung von deren Darstellungsprinzipien, d.h. der jeweiligen Auswahl, Selektion und Kanalisierung möglicher Zugänge zur Geschichte religiöser Bildung.

Für Praktische Theologie und Religionspädagogik ist dies theoretisch bedeutungsvoll: Hier geht es in einer zunächst primär für (studentische) Bildungsprozesse arrangierten Geschichte religiöser Bildung im Wechselverhältnis von Historizität und Historiographie um – wie Achim Landwehr es einmal ausgedrückt hat – die „Geschichte des Sagbaren“.⁹ Was nämlich von wem zu welcher Zeit wie gesagt werden kann und darf, ist schließlich eine zentrale Frage von Debatten um Deutungsmacht.¹⁰ In dieser Perspektive ist somit auch der Bereich einer Darstellung der Geschichte religiöser Bildung letztlich stets in doppelter Form vermittelt: durch die Quellen und die wissenschaftliche, und damit sprachliche Darstellung eben dieser. Deutung und Macht verschränken sich hier, historiographisch formuliert: Sinn und Bedeutung werden zum Problem.¹¹

Es ist aus meiner Sicht durchaus überraschend, wie wenig diese Spannung konzeptionell tiefgründiger etwa in der historischen Religionspädagogik bearbeitet wurde. Nun dürfte aber der soeben exemplarisch skizzierte reziproke Zusammenhang der Textualität von Geschichte mit der Geschichtlichkeit der Texte¹²

⁹ Achim Landwehr, *Geschichte des Sagbaren: Einführung in die historische Diskursanalyse* (Tübingen: Kummerle G, 2001).

¹⁰ Dieser Beitrag rekurriert im Folgenden bei der Verwendung des Begriffs auf die theoretischen Grundlagen des gleichnamigen Rostocker Graduiertenkollegs. Vgl. Philipp Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

¹¹ Vgl. dazu, im Rückgriff auf A. Landwehr, M. Saß, Schulanfang, 220f.

¹² So im Anschluss an Louis A. Montrose, „Die Renaissance behaupten: Poetik und Politik der Kultur“, in *New Historicism: Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, hg.v. Moritz Baßler

durch eine dezidiert machttheoretische Perspektive ein Erhellungspotential auch für Praktische Theologie und Religionspädagogik bieten. Denn ein solch achtsamer Zugang „kündigt der Geschichte den Kohärenzkredit auf, aber bleibt nicht naiv zurück hinter Hermeneutik.“¹³ Anders als bei eher an linearen, auf Personen und Ereignisse fokussierten Darstellungen, geht es hier um eine Orientierung an „spatialen, netzartigen Ordnungsmustern“¹⁴. Das historisch-kulturelle Umfeld wird dabei nicht länger als Antwort verstanden, sondern der bisher „fraglos gegebene Hintergrund einer Epoche wird so selbst zum Interpretandum, er kann keine privilegierte Autorität haben.“¹⁵

Im Horizont des Zusammenhanges von Deutungsmacht und der Geschichte religiöser Bildung ist somit ein Doppeltes zu bearbeiten: *Zunächst* muss geklärt werden, welche Ordnungs- und Deutungsmuster in Texten, Aussagen und Darstellungen zur Geschichte religiöser Bildung und Erziehung begegnen und welche Transformationen sich darin beobachten lassen, v.a. in Hinblick auf etwaige Deutungsansprüche und Machtfiguren. Eng verknüpft damit wird nach dem Zusammenhang einer gegenwärtigen Darstellung der Geschichte religiöser Bildung sowie deren praktisch-theologischer bzw. religionspädagogischer Deutung machttheoretisch gefragt.

2 „Moderne Religionspädagogik“: Darstellung und Deutung der Geschichte religiöser Bildung

Wie bereits angedeutet zeigen die eingangs präsentierten Lehrbücher ungeachtet von Übereinstimmungen in den „großen Linien“ einer Geschichte der religiösen Bildung deutliche Unterschiede. Diese Unterschiede sind m. E. eben nicht kontingent; und sie betreffen auch nicht nur die Architektur der Darstellung, sondern evozieren eine darüber hinaus gehende Frage: Ist es möglich, von der Anordnung, den Begriffen, der Auswahl der Texte und der Darstellung auf das dahinter liegende Grundverständnis von Religionspädagogik zu schließen.

(Frankfurt am Main: Fischer, 2001), 67: „Die poststrukturalistische Ausrichtung auf Geschichte, die jetzt in der Literaturwissenschaft aufkommt, kann mit einem Chiasmus bezeichnet werden als ein reziprokes Interesse an der Geschichtlichkeit von Texten und an der Textualität von Geschichte.“

¹³ Moritz Baßler, „Einleitung: New Historicism“, in *New Historicism: Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, hg.v. Moritz Baßler (Frankfurt am Main: Fischer, 2001), 11.

¹⁴ M. Baßler, Einleitung, 12.

¹⁵ Ebd.

Es ist vor dem Hintergrund des bisher Gesagten wenig überraschend, dass diese Frage uneingeschränkt bejaht werden kann. Denn eine solche religionspädagogische Positionalität, die sich hier historiographisch formt, macht eben immer auch ein dezidiertes Deutungsangebot und ist somit machttheoretisch bedeutsam. Um es vorweg zu nehmen: in den verschiedenen Darstellungen spiegelt sich ein bisweilen sehr unterschiedliches Verständnis der Religionspädagogik als akademischer Disziplin wider, v. a. bezüglich des Verhältnisses der institutionalisierten Religion (Kirche) zur öffentlichen Bildung (Schule) und im Gefolge damit auch des Verhältnisses von Theologie und Kirche. Am Ort der enzyklopädischen Bestimmung von evangelischer Religionspädagogik kulminieren Deutungsmachtkonflikte, die sich historisch zeigen lassen und ihrerseits nun in aktuellen Lehrbüchern verarbeitet werden.

Dass hier auch Deutungsmachtkonflikte begegnen, wird empirisch durch den kurzen Blick in die gegenwärtige Situation der Religionspädagogik an deutschen Hochschulen flankiert:¹⁶ Bis heute tragen Professuren, die sich mit religiöser Bildung beschäftigen, sehr unterschiedliche Bezeichnungen. Martina Kumlehn etwa ist derzeit in Rostock als Professorin zuständig für Religionspädagogik, während Thomas Schlag in Zürich Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Religionspädagogik, Kirchentheorie und Pastoraltheologie lehrt. Der Autor dieses Beitrages ist in Marburg Professor für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik, während David Käbisch in unmittelbarer Nähe in Frankfurt Professor für Religionspädagogik und Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts ist. In dieser Vielfalt zeigt sich aktuell, was im vorigen anhand der historischen Darstellung in den Lehrbüchern als Interdependenz historischer und historiographischer Perspektiven bezeichnet wurde.

Die Differenzen in der Bezeichnung der Professuren verdanken sich unterschiedlichen, professionsbezogenen Aktentsetzungen. Historisch gesehen hat dies mit der Formierung des Berufsstandes der LehrerIn/der Lehrerin und der Etablierung der Pädagogik als von Theologie und Kirche unabhängig operierende Wissenschaft spätestens im 19. Jahrhundert¹⁷ in Deutschland zu tun und hatte zur Folge, dass „Religionspädagogik‘ institutionell meist nicht der Praktischen Theologie zugeordnet [ist], sondern gleichsam eine eigenständige theologische Disziplin.“¹⁸ Sie dient wesentlich der Ausbildung von künftigen Religionslehre-

¹⁶ Vgl. zum Folgenden M. Saß, *Praktische Theologie*, 203–207.

¹⁷ Bernd Schröder, „Katechetik und Religionspädagogik“, in *Praktische Theologie: Eine Theorie- und Problemgeschichte*, hg.v. Christian Grethlein und Helmut Schwier, *Arbeiten zur Praktischen Theologie* 33 (Leipzig: EVA, 2007), 685–732, 685.

¹⁸ Ebd.

rinnen und Religionslehrern. Nur an den Theologischen Fakultäten geraten auch die angehenden Pfarrerinnen und Pfarrer religionspädagogisch in den Blick.

Im Horizont von Deutung und Macht geht es gleichwohl um mehr als eine Ausbildungsperspektive, nämlich um die Analyse des Verhältnisses von kirchlicher Katechetik und schulbezogener Religionspädagogik, von pastoraler Tätigkeit und Lehrerhandeln in der öffentlichen Schule, von Theologie und Didaktik. Deutungsmachtkonflikte in diesem Zusammenhang erklären dann auch die bis heute durchaus ungeklärte Frage des Verhältnisses von „Volltheologie“ und Lehramt oder auch des Status nicht-theologischer Fakultäten. Damit rückt die komplexe (historische) Genese des Faches Religionspädagogik historiographisch in den Horizont machttheoretischer Fragestellungen, mit z.B. der Frage „nach dem Gegenstandsbereich religionspädagogischer Theoriebildung; und nach Kontinuitäten und Brüchen innerhalb der Geschichte von ‚Katechetik und Religionspädagogik.‘“¹⁹ Kurzum: Insbesondere die Geschichte religiöser Bildung geriert sich – nicht nur in aktuellen Lehrbüchern – als ein Feld, in dem Deutungsmacht sichtbar ist und Konflikte ausgetragen werden (können).

Die Vielfalt religionspädagogischer Professuren im Verbund mit der eingangs gezeigten unterschiedlichen Deutung der Geschichte religiöser Bildung in den Lehrbüchern verweist somit nicht nur auf historische Transformationsprozesse, Neuformierungen oder Konfliktlinien, sondern auch darauf, dass historische Darstellungen dieser Geschichte eine sehr spezifische Perspektive einnehmen, konzeptionell Position beziehen und einen Deutungsanspruch zur wissenschaftstheoretischen Begründung des Faches bieten. Noch einmal zur Erinnerung: neben der Geschichtlichkeit der Texte sowohl zur Genese religiöser Bildung und als auch der Religionspädagogik als theologischer Disziplin gibt es eben auch eine Textlichkeit eben dieser Geschichte als deren narrativer Konstruktion und Deutung. Es handelt sich geschichtstheoretisch um das, was Reinhart Koselleck mit dem Begriff „vergangene Zukunft“²⁰ fasst, d.h. die Vergegenwärtigung der Vergangenheit zur Bewältigung gegenwartskultureller Herausforderungen.

Bezogen auf die unterschiedlichen Anordnungen der Geschichte religiöser Bildung in den Lehrbüchern kann man die Differenzen in der Vergegenwärtigung von Zukunft durch einen spezifischen Rückgriff auf die Vergangenheit gut erkennen: Michael Domsgens Wahrnehmung ist durch den Kontext von Konfessionslosigkeit stärker bestimmt als die anderen beiden Werke. Hinzu kommt, dass

¹⁹ B. Schröder, *Katechetik*, 686.

²⁰ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979). Vgl. auch Jonas Grethlein, „‘Future Past’: Time and Teleology in (Ancient) History“, in *History and Theory* 53 (2014): 309–330.

jeweils unterschiedliche Konzepte der Verortung der Religionspädagogik in der Theologie den historischen Darstellungen zugrunde liegen.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass eine Darstellung der Geschichte religiöser Bildung stets davon geleitet ist, wie der Gegenstand selbst im Verhältnis von Religionspädagogik und Praktischer Theologie, von Pädagogik und Theologie, von Berufsbezug und Lernorten sowie von Religion und Gesellschaft lokalisiert wird. Steht die religionssoziologische Wahrnehmung von Konfessionslosigkeit im Vordergrund, fällt der Blick auf die gegenwärtige Situation eben deutlich anders aus. Und wiederum anders verhält es sich, wenn die Religionspädagogik dezidiert als praktisch-theologische Disziplin verhandelt wird oder aber der Beruf der Lehrerin oder des Lehrers fokussiert wird.

Für jedes Vorgehen sprechen übrigens jeweils gute Gründe²¹, die gleichwohl mit den anderen in Konflikt geraten können, wenn etwa Religionspädagogik als Modus der Praktischen Theologie verstanden wird:²² Historiographisch folgt dieser Zugriff z. B. einer begriffsgeschichtlichen Methodologie, wenn die erstmalige Verwendung des Begriffes bei Max Reischle im Jahre 1889 betont wird, und zwar als eine Reaktion auf die „Krisis von (religiöser) Erziehung in der Moderne“²³:

Ähnlich nun können wir bei den Wissenschaften von der Religion auch noch eine Religionspädagogik oder Religionstechnik den aufgezählten Disziplinen hinzufügen. Hierbei ist nun aber zu beachten: die beiden zuletzt genannten Disziplinen, die Darstellung des Systems religiöser Vorstellungen und die Religionspädagogik sind immer nur an eine einzelne bestimmte Religionsform geknüpft; genauer: an diejenige, von deren Wahrheit der Darsteller überzeugt ist.²⁴

Eine Darstellung der Geschichte religiöser Bildung aus dezidiert evangelisch-religionspädagogischer Perspektive macht sich dann in gewisser Weise eine solche Positionalität und Betonung der „Wahrheitsfrage“ sehr zu eigen.

Vollends anders verfahren die „problemgeschichtlichen“ Zugänge, die die (evangelische) Religionspädagogik als Disziplin der Moderne parallel zur Entwicklung einer „modernen“ Pädagogik im Kontext der Aufklärung rekonstruie-

²¹ Vgl. dazu M. Saß, *Praktische Theologie*, 204 – 206.

²² Vgl. zunächst Christian Grethlein, *Religionspädagogik* (Berlin/ New York: De Gruyter, 1998), 66 f. Vgl. sodann die Einordnung bei B. Schröder, *Religionspädagogik*, 126.

²³ B. Schröder, *Katechetik*, 687.

²⁴ Max Reischle, *Die Frage nach dem Wesen der Religion: Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie* (Freiburg i.Br.: Mohr, 1889), 91.

ren.²⁵ Die Geschichte religiöser Bildung zeigt sich hier als konstruktive Verarbeitung sich mit der Neuzeit stellender Herausforderungen von „Vernunft, Subjekt und moderner Pädagogik“²⁶. Friedrich Schleiermacher firmiert hier als „Vater der (modernen) Religionspädagogik“, der sowohl eine „anthropologische und gesellschaftlich-kulturelle Begründung religiöser Bildung“ als auch den „Bezug auf nicht-theologische Disziplinen wie Pädagogik und Psychologie“ wesentlich vorgebracht habe. Damit ist, auch lernorttheoretisch, religiöse Bildung in der Schule neu begründbar geworden, als eine „Erziehung der Mündigkeit“.

Mit der Frage der Zuordnung der Religionspädagogik zur Praktischen Theologie und der aus der Aufklärung gewonnenen Verortung religiöser Bildung in einem Allgemeinbildungskonzept „Mündigkeit“ ist damit ein erster Bereich von Deutungsmachtkonflikten sichtbar, der sodann auch die Frage der handelnden Akteurinnen und Akteure betrifft. Immerhin unterrichten neben ausgebildeten Lehrkräften in manchen Bundesländern auch Pfarrerninnen und Pfarrer Evangelische Religion.

Eine eher professionshistorische Perspektive greift daher Anregungen aus der historischen Bildungsforschung, die Unterscheidung von Bildungsräumen²⁷, konzeptionell auf: Bei der Deutung der Geschichte religiöser Bildung wird daran anknüpfend – mit guten Gründen – die Berufsorientierung als ein wesentliches Unterscheidungsmoment in der Geschichte der Praktischen Theologie und der Religionspädagogik hervorgehoben. Damit ist für die Frage der Unterrichtenden handlungsorientiert-praktisch eine differente Berufstheorie zur Hand, die anhand historischer Tiefenschärfe im Blick auf Lehramt und Pfarramt diese als je unterschiedliche „Bildungsräume klar zu unterscheiden vermag.“²⁸ Konfliktpotentiale, die sich z. B. durch ein Studium der Theologie mit unterschiedlichen Berufszielen ziehen und oftmals unter der Differenz „Volltheologie“ oder „Lehramt“ vollziehen oder die bisweilen angespannte Situation in Schulen, wenn Pfarrerninnen und Lehrer dort gleichzeitig unterrichten (sollen), fungieren damit als eine Art Kompass auch für die Darstellung der Geschichte religiöser Bildung.

25 So F. Schweitzer, Religionspädagogik, 38–53. Vgl. auch Friedrich Schweitzer und Henrik Simojoki, Hg., *Moderne Religionspädagogik: Ihre Entwicklung und Identität* (Gütersloh: GTVH, 2005). Vgl. ferner Karl Ernst Nipkow, *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung: Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft* (Gütersloh: GTVH, 1992).

26 F. Schweitzer, Religionspädagogik, 38.

27 Vgl. z. B. Eckhardt Fuchs, Sylvia Kesper-Biermann und Christian Ritz, *Regionen in der deutschen Staatenwelt: Bildungsräume und Transferprozesse im 19. Jahrhundert* (Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt, 2011) oder Esther Möller und Johannes Wischmeyer, *Transnationale Bildungsräume: Wissenstransfers im Schnittfeld von Kultur, Politik und Religion* (Göttingen: V&R, 2013).

28 Vgl. D. Kabisch, *Praktische Theologie*, 12–15.

Dass dies alles nun lokal sehr unterschiedlich verlaufen kann, ist schon angedeutet worden. Immerhin spielt religiöse Heterogenität gegenwärtig eine große Rolle; und es zeichnen sich zunehmend Anfragen an die Konfessionalität des Religionsunterrichts ab, die nicht mehr allein mit Hinweis auf unsere Verfassung beantwortet werden können – und das eben nicht nur in Ostdeutschland.²⁹ Damit stellt sich im Horizont der gegenwärtigen Transformationsprozesse in den Bereichen Religion, Christentum und Kirche(n) eben auch das Problem einer Geschichte religiöser Bildung, die dann deutlicher den Verlust der Selbstverständlichkeit der öffentlichen, institutionalisierten Religion als Folge der Umbrüche des späten 18. Jahrhunderts und des 19. Jahrhunderts zu betonen weiß als dies bei eher optimistischen, reformpädagogischen Deutungen der Folgewirkungen dieser Epoche der Fall ist.

Der knappe Durchgang durch die vier Perspektiven zeigt ein vitales Ineinander von Darstellungen und Deutungen, von ausgewählten textlichen Angeboten und deren jeweiliger konzeptioneller Ingebrauchnahme. Wenn nun Deutungen immer auch den Anspruch erheben, die Welt neu zu sehen und Wirklichkeit nicht nur neu zu interpretieren, sondern gar zu setzen, so sind die machttheoretischen Implikationen der Vorgehensweisen offensichtlich. Die historiographisch differierenden Zugänge zeigen für das Fach Religionspädagogik Wesentliches: Ist die Religionspädagogik als eine „Theorie der Kommunikation des Evangeliums im Medium von Lernprozessen“³⁰ zu entwerfen? Oder ist Religionspädagogik als „theologisch reflektierte Erschließung von Religion“ auf Grundlage der „Unterscheidung von Glaube, Religion und Theologie“³¹ zu verstehen? Oder geht es, auch im Sinne einer „Employability“, um die Professionsorientierung des Faches. Oder ergibt eine konfessionelle Religionspädagogik (gesellschaftlich) zukünftig überhaupt noch Sinn?

Wie auch immer man argumentiert – und alle Zugänge finden guten Anhalt sowohl an empirischer Situation als auch an überlieferten Texten und Aussagen: Implizit wird mit jeder Position ein Deutungsanspruch formuliert. Somit ist es notwendig, den Zusammenhang von Geschichtlichkeit, Deutung und Macht genauer, oder besser beobachtend, in den Griff zu bekommen, um von daher auch zeitdiagnostisch kritisch forschen und lehren zu können. In den jeweiligen Argumentationsgängen lassen sich, so meine These, Prinzipien identifizieren, die gegenwärtige konzeptionelle Vorschläge kritisch reflektiert können. Folgende Doppelfrage rückt in den Mittelpunkt:

²⁹ So M. Domsgen, Religionspädagogik. Vgl. auch M. Saß, Transformationen, 7–9.

³⁰ B. Schröder, Religionspädagogik, 172.

³¹ Bernhard Dressler, Thomas Klie und Martina Kumlehn, Hg., *Unterrichtsdramaturgien: Fallstudien zur Performanz religiöser Bildung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 15.

1. Wie lassen sich die zur Geschichte religiöser Bildung auffindbaren Aussagen so erklären, dass ihre Ansprüche an Geltung und Wirkmächtigkeit transparent werden?
2. Welche machttheoretisch beschreibbaren Prinzipien zeigen sich in der jeweiligen Ingebrauchnahme von Aussagen?

Um diese Fragen zu bearbeiten, greife ich (wissenschaftstheoretisch und -historisch) auf das Konzept des Diskurses zurück (von lat. *discurrere*: umherlaufen), und zwar in der Verwendung dieses Konzeptes durch den französischen Philosophen Michel Foucault (1926–1984).

3 Diskurs, Macht und Deutung: eine Beobachtertheorie für die Praktische Theologie

Michel Foucault hat umfangreiche Analysen zu vielfältigen Themen vorgelegt, wenn er Geisteskrankheit, Strafprozeduren, Sexualität, Ethik- und Moralvorstellungen, die Genese von Subjektvorstellungen u.v.m. analysiert.³² Damit hat er wie kaum ein anderer „das Feld des Sag-, Sicht- und Bearbeitbaren nachhaltig verändert“ und „neue Sichtweisen auf vermeintlich altbekannte Gegenstände“³³ ermöglicht. Die Suche nach den Bedingungen, Regeln und Prinzipien, die unser Wissen und seine Praxen bestimmen, zeichnet Foucaults Werk aus. Kurzum: er sucht nach den *Diskursen*, die all das, was wir für selbstverständlich halten, geformt haben, z.B. Gefängnisse mit ihrer Architektur als Instrumentarium des Strafvollzuges,³⁴ oder die Humanwissenschaften³⁵ als Zugang zur wissenschaftlichen Erforschung des Menschen.

Foucault interessiert sich – vereinfacht gesagt – dafür, warum bestimmte Aussagen zu einem bestimmten Zeitpunkt auftauchen, wenn gleichzeitig doch stets auch eine unendlich große Anzahl davon differierender Aussagen denkbar wäre. Er fragt, vermeintlich simpel, nun danach, was die Auswahl solcher Aussagen regelt.³⁶ Bezogen auf das Ineinander von Darstellung und Deutung der

32 Vgl. zur Einführung in Foucaults Werk knapp M. Saß, *Praktische Theologie*, 208–214.

33 Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider, Hg., *Foucault Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart: Metzler, 2008), VII.

34 Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977).

35 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses: Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974).

36 Vgl. dazu die Zusammenstellung weiterführender Literatur bei M. Saß, *Schulanfang*, 214 f.

Geschichte religiöser Bildung lassen sich mithilfe dieser einfachen Frage historische und historiographische Perspektiven in ihrem Wechselverhältnis genauer beobachten.

Mit *Aussagen* sind bei Foucault Folgen von Zeichen, von Figuren, von Graphismen oder Spuren,³⁷ gemeint, die bestimmten Ordnungsprinzipien unterliegen. Sie können in Texten, Kunstwerken oder in der Architektur rekonstruiert werden, d. h. im „Archiv“³⁸. *Diskurs* bei Foucault meint dann „die Menge von Aussagen [...], insoweit sie zur selben diskursiven Formation gehören. [...] Er wird durch eine begrenzte Zahl von Aussagen konstituiert, für die man eine Menge von Existenzbedingungen definieren kann.“³⁹ Gleichsam „archäologisch“ lassen sich deren Muster und Regelmäßigkeiten, Umbrüche und Transformationen beschreiben, die Aufdeckung der „Gesamtheit aller Aussagen“; ein Vorgehen in „konzentrischen Kreisen“, um das System einzelner „diskursive Formationen“ zu bestimmen⁴⁰ – und zwar stets mit Blick auf die gegenwärtige Situation, im vorliegenden Fall etwa auf widerstreitende Deutungen religiöser Bildung. Diskursanalysen sind folglich „Diagnose der Gegenwart“ und damit durchaus „praktisch“, indem sie ein kritisches Verständnis gegenwärtiger Konzepte anbahnen. Die mit der detaillierten archäologischen Rekonstruktion von Umbrüchen und Zufällen in der Vergangenheit eng verknüpfte Diagnose der Gegenwart macht bei Foucault den Diskursbegriff methodologisch aus.

Während nun zunächst Foucault dabei eher „deskriptiv“ vorgeht, verschränkt er 1970 in seiner am Pariser Collège de France gehaltene Antrittsvorlesung⁴¹ den Diskursbegriff mit der Machtthematik: Foucault weist in dieser Vorlesung konsequent die „alleinige Urheberchaft seiner Rede“⁴² zurück und verdeutlicht, dass der Diskurs immer im gesellschaftlichen Kontext lokalisiert und von diesem determiniert ist. Unter den Begriff Diskurs fallen sowohl ein „allgemeines Gebiet“ aller Aussagen als auch eine „individualisierbare Gruppe von Aussagen“ sowie schließlich eine „regulierte Praxis“ einer bestimmten Anzahl von Aussagen⁴³. Die zentrale Aufgabe einer diskursanalytischen Archäologie ist die Analyse der „Gesamtheit der Regeln, die eine diskursive Praxis charakterisieren“⁴⁴. Ein beson-

37 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 123.

38 Vgl. M. Foucault, *Archäologie*, 186 f.

39 M. Foucault, *Archäologie*, 170.

40 Vgl. M. Foucault, *Archäologie*, bes. 41, 166.

41 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (Frankfurt/M.: Fischer, 2003).

42 M. Foucault, *Die Ordnung*, 62.

43 M. Foucault, *Archäologie*, 116.

44 So Foucault in Aufnahme und Abgrenzung des formalen Apriori bei Kant. Vgl. M. Foucault, *Archäologie*, 185.

deres Augenmerk liegt dabei auf der Analyse von Macht, die *das* spezifische Kennzeichen von Diskursen darstellt: „Ich setze voraus, dass in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird.“⁴⁵

Dieser Hinweis auf die Selektion und Kontrolle von Diskursen hat Folgen: Es „treten nun die extern auf den Diskurs einwirkenden Systeme der Ausschließung [...] hinzu.“⁴⁶ Foucault analysiert Ausschließungspraktiken, etwa im Verhältnis von „Vernunft und Wahnsinn“, „Erlaubtem und Verbotenem“, „Wahrem und Falschem“. Der eigenen Verwobenheit in den Diskurs und der „Befolgung“ seiner Regeln, d. h. seiner Ausschließungspraktiken, kann sich niemand entziehen – darin liegt eine starke Pointe der Impulse Foucaults: „Es ist immer möglich, dass man im Raum des wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ‚Polizei‘ gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muss.“⁴⁷

Durch den Hinweis auf die für den Diskurs wesentlichen Mechanismen von „Macht und Ausschließungspraktiken“ führt Foucault komplementär zur Archäologie etwas ein, was mit „Genealogie“ bezeichnet wird, nämlich die Analyse der Herkunft von Diskursen und ihrer Machtbedingungen mit Blick auf ein besseres Verständnis der Gegenwart – Foucaults Kant- und Nietzsche-Rezeption ist hier deutlich sichtbar.⁴⁸ Damit lassen sich Diskurse „als Praktiken ... behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.“⁴⁹ Sprache bzw. Kommunikation firmiert als Mittelpunkt diskursanalytischer Verfahren.

Für die Frage der Darstellung und Deutung der Geschichte religiöser Bildung ist damit eine weiterführende Forschungsperspektive zur Hand, in doppelter Hinsicht: Sowohl die Ausschließungspraktiken historisch rekonstruierbarer Aussagen geraten in den Blick als auch deren historiographische Ingebrauchnahme im Sinne eines spezifischen Gegenwartsverständnisses oder gar Zukunftsentwurfes für religiöse Bildung. Diskursanalytisch formuliert: Unterschiedliche Formationen, die sich archäologisch aufweisen lassen, prägen die

⁴⁵ M. Foucault, *Die Ordnung*, 11 f.

⁴⁶ C. Kammler et al., *Foucault Handbuch*, 64.

⁴⁷ Ebd., 25.

⁴⁸ Vgl. zur Nietzsche-Rezeption Foucaults C. Kammler et al., *Foucault Handbuch*, 65, 172–176 sowie 167: „Indem er Archäologie auf Wissensformen bezieht (anstatt auf Erkenntnis) und die jeweilige Zuordnung von Wörtern und Dingen, die eine Episteme konstituieren sollen, kombiniert Foucault die Kritiken Kants mit der Ontologie Heideggers: Er historisiert Kants Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und verpflichtet Heideggers Frage nach dem Sein auf eine Untersuchung der Seinsweisen von Ordnung.“

⁴⁹ M. Foucault, *Archäologie*, 74.

aktuellen konzeptionellen Vorschläge, wenn etwa Konfessionslosigkeit, Homogenität und Heterogenität, Pädagogik und Aufklärung, Professionstheorie oder die „Kommunikation des Evangeliums“ als Aussagen in den Vordergrund drängen. Kennzeichnend für diese unterschiedlichen Aussagen scheint mir zu sein, dass sie jeweils, wenngleich in durchaus differenter Weise, den *Zusammenhang von Schule und Kirche* problematisieren. Die eingangs präsentierten Lehrbücher lassen sich in ihrem Zugriff auf die Geschichte religiöser Bildung in einen Diskurs einzeichnen, der machttheoretisch gesehen „strategisch“⁵⁰ ist, d. h. nicht zwingend nur negativ konnotiert. Vielmehr gilt: Die Beobachtung von Darstellung und Deutung, von impliziten und expliziten Konfliktlagen im Horizont der Geschichte religiöser Bildung wird sichtbar und lädt zu Analyse und Kritik ein, ohne zu vergessen, dass wir alle ebenso eingebunden sind in die Diskurse und ihre Regeln.

Michel Foucaults Diskursanalysen und Machttheorie bieten damit nicht nur Anregungen für ein begrenztes Themenfeld wie die religionspädagogisch gedeutete Genese religiöser Bildung, sondern eignen sich ebenso für weiterführende praktisch-theologische Forschungsperspektiven, die abschließend noch knapp erwähnt werden sollen:

Der sich durch viele Darstellungen der Geschichte religiöser Bildung ziehende Hinweis auf die emanzipatorische Dimension der Religionspädagogik unter Rückgriff auf die Aufklärung und mit Betonung der Subjektorientierung der sich neuzeitlich formenden Pädagogik dürfte seinerseits von einer machttheoretisch achtsamen Analytik gegenwärtiger Geltungsansprüche profitieren und die Darstellung selbst damit auch kritisch reflektieren. Zu bedenken wäre nämlich, dass etwa Aussagen aus der protestantischen Aufklärung des 19. Jahrhunderts im Foucaultschen Sinne einen seiner Zeit dominanten Diskurs abbilden, dessen obrigkeitliche Dominanz heute kaum mehr behauptet wird, gleichwohl aber diskurstheoretisch nach wie vor Prägekraft hat.

Eng verbunden damit ist die nach wie vor offene Frage der enzyklopädischen Stellung der Religionspädagogik, d. h. eher der Theologie oder der Pädagogik bzw. den Religionswissenschaften zugehörig. Zu prüfen wäre, ob aktuelle konzeptionelle Prämissen nicht letztlich (nur nicht) Aussagen eines bereits transformierten Diskurses darstellen – und damit auch Ausdruck eines (vergangenen) Deutungsmachtanspruches, der kaum mehr überzeugen kann. Damit stellt sich vermutlich dann auch das Problem der Begründung einer konfessionellen Theologie

50 Foucault kennt „Panoptismus“ (Überwachung, als eine „verallgemeinerte Disziplinarmacht“), die „Pastoralmacht“ (als „Geschichte des Individualisierungsprozesses durch Unterwerfung“), „Biomacht“ (als „Produktion der Sexualität mittels ‚wahrer‘ Diskurse“) und „Gouvernementalität“ (als „Verhaltenssteuerung der Bevölkerung“). Vgl. dazu C. Kammler et al., Foucault Handbuch, 273–277.

(nicht nur) an der Universität mit drängender Schärfe; und die machtheoretische Analyse von Darstellung und Deutung der Geschichte religiöser Bildung firmiert als ein Paradigma grundlagentheoretischer Klärungen, vor denen Theologie und religiöse Bildung in den nächsten Jahren stehen: in post-säkularen Zeiten, nach pandemischer Irritation durch ein neuartiges Corona-Virus und inmitten einer Transformation ins Digitale.

Andreas Kubik

Theologische Kulturhermeneutik von Deutungsmachtkonflikten

Versuch über „Öffentlichkeit“ als Thema der Theologie

1 Einleitung

Es scheint auf den ersten Blick, als wohne dem Christentum von Anfang an eine Selbstbestimmung zur Machtlosigkeit inne: Jesus wollte, dass die andere Wange hingehalten werde (Mt 5,39), Paulus empfahl, sich lieber übervorteilen zu lassen als weltliche Gerichtsbarkeit anzurufen (1Kor 6,7). Und zu den Kernanliegen der Reformation gehörte es, den rein geistlichen Charakter des leitenden Handels wieder deutlich herauszustellen: Es möge „sine vi humana, sed verbo“ geschehen, wie die berühmte Formel Melanchthons lautet:¹ nicht durch menschliche Macht, sondern durch das Wort. Freilich ist diese Gegenüberstellung von vornherein etwas schief. Denn auch nur durch das Wort können Bischöfe machtvolle Handlungen ausführen: Ihnen obliegt die „Iurisdictio ecclesiastica“, durch die sie unter anderem falsche Lehre verwerfen („reiicere doctrinam [...] dissentientem“) und Menschen aus der Gemeinde ausschließen können („excludere a communione“).² „Ohne Macht“ läuft da nichts. Die *vis humana*, welche der geistlichen Leitung nicht zukomme, wird folgerichtig näherbestimmt als Schwertgewalt („potestas gladii“) und gesetzsetzende Gewalt („non abroget leges magistratum“). „Sine vi, sed verbo“ wäre also wohl treffend übersetzt mit: „nicht durch weltliche Zwangsmittel, sondern durch Deutungsmacht.“

Die Zwei-Reiche-Lehre hat ihre Pointe allerdings nicht nur in dem Verzicht der Kirche auf Schwert und legislative Macht, sondern umgekehrt auch darin, dass nach christlicher Auffassung die weltliche Macht sich aus der Deutung religiöser Angelegenheiten heraushalten soll. Was als Religion zu deuten ist, wie sie zu bewerten ist und welche Schlüsse daraus für die internen Angelegenheiten der religiösen Vereinigung zu ziehen sind, damit soll sich staatliche Macht nicht befassen.

¹ Die Augsburgische Konfession, Art. 28, in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. vom Rat der EKD, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 124.

² Ebd.

Solange gleichwohl historisch eine große Nähe von Staat und Kirche bestand, war der Einfluss der religiösen Deutungsmacht doch zum Teil recht erheblich. Ob in Politik, Wirtschaft, Kunst, Recht oder Wissenschaft: Es gab im Grunde kaum einen kulturellen Bereich, innerhalb dessen man sich nicht mit kirchlichen Vorgaben ins Benehmen zu setzen hatte, sofern nur der Verdacht aufkam, religiöse Belange seien berührt (dafür musste man mitunter nur ein paar Verse schmieden oder durch ein Fernrohr gucken). Nur langsam gelang es der modernen Kultur, sich davon loszumachen und sich nach jeweils eigenen sektoralen Grundprinzipien selbst zu bestimmen. Das ist der – von Emanuel Hirsch treffsicher auf den Punkt gebrachte – eigentliche theologische Neuzeitbegriff: dass man sich in ihr „unabhängig von christlichen Voraussetzungen“³ über die Angelegenheiten des Menschen besinnt.

Doch nicht nur die Ausdifferenzierung eigengesetzlicher kultureller Sphären gehört nach Hirsch zu den Signa der Neuzeit, sondern auch, „das Christliche von dem Ergebnis dieser Besinnung aus zu verstehen und zu beurteilen.“⁴ Religionsdeutung und -wertung war keineswegs länger nur das Geschäft der Kirche. Wo fand sie statt? In kleinen Zirkeln, in Hinterzimmern und riskanten Dissidentenkreisen mochte man sich schon länger in nicht-kirchlich bestimmten Religionsdiskursen bewegt haben. Das entscheidende Datum im Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung war, dass es zur Entstehung einer bürgerlichen Öffentlichkeit kam.⁵ Über Religion konnte von allen und jedem öffentlich debattiert werden. Die entsprechenden Debatten institutionalisierten sich in Wissenschaften, die nicht erst von den Kirchen autorisiert wurden, um sich mit Religion zu befassen: Soziologie und Psychologie der Religion, Religionsgeschichte, Religionsrecht, Religion als Wirtschaftsfaktor usw. Ferner griff die Kunst auf religiöse Sujets zurück, ohne sich die Art der Behandlung von den Kirchen absegnen lassen zu müssen.

Indes zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass die Gegenüberstellung von christlicher Kirche auf der einen, kritischer Öffentlichkeit⁶ auf der anderen Seite

³ Emanuel Hirsch, *Leitfaden zur christlichen Lehre: Kritische Neuausgabe*, hg.v. Justus Bernhard und Arnulf von Scheliha (Kamen: Hartmut Spenner, 2019), § 43.1, 74.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: 1962). Habermas hat in seinem Vorwort zur Neuauflage Frankfurt a. M. 1990 kritische Einwände aufgenommen und zum Teil in seine Theorie eingearbeitet. Vgl. zur neueren Debatte um Habermas Kristin Merle, *Religion in der Öffentlichkeit: Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen* (Berlin und Boston: de Gruyter, 2019), 39–61.

⁶ Für die hier zu erörternden Fragen genügt ein relativ unspezifischer Öffentlichkeitsbegriff: Öffentlichkeit als „sozialer Raum [...], der überall dort entsteht, wo Akteure aus ihre privaten Lebenssphäre heraustreten, um sich über die sie gemeinsam betreffenden Angelegenheiten zu

noch zu schlicht ist. Wichtiger für die Entwicklung moderner Gesellschaften war vielleicht, dass die Differenz zwischen Kirche und Öffentlichkeit sich innerhalb des Christentums noch einmal reproduzierte. Das neuzeitliche Christentum besteht „neben seiner kirchlichen Gestalt zugleich selbst als Öffentlichkeit“.⁷ Die Kirchen haben noch nicht einmal mehr das innerchristliche Deutungsmonopol, sondern es besteht neben dem kirchlichen zugleich auch ein öffentliches, gesellschaftliches Christentum als eigene Realisierungsform des Christlichen.⁸ Nur eine Religion, welche den öffentlichen Diskurs nicht scheut, vermag auch öffentlich zu überzeugen. Diese neu entstehende Deutungsmacht der Öffentlichkeit wird institutionell abgestützt durch das Grundrecht auf Meinungsfreiheit, welches sich nicht auf das – ohnehin unkontrollierbare – Haben von Meinungen im Privaten beschränkt, sondern gerade deren öffentliche Artikulation schützt. Die Pressefreiheit ist mithin Implikat der Meinungsfreiheit.⁹

2 „Religion“ als Gegenstand konfligierender Deutungen der entstehenden Öffentlichkeit

Man kann die im Zuge der Aufklärung entstehenden Deutungsmachtkonflikte lose in drei Gruppen sortieren, die freilich alle miteinander zusammenhängen: die Frage danach, was Religion überhaupt ist (a), was man von ihr zu halten hat (b),

verständigen“ (Karl Gabriel, „Phänomene öffentlicher Religion“, in *Religion heute – öffentlich und politisch: Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, hg.v. Karl Gabriel und Hans-Joachim Höhn [Paderborn, München, Wien und Zürich: Schöningh, 2008], 59–75, 65); zur neueren Diskussion des Öffentlichkeitsbegriffs selbst vgl. Bernhard Grümme, „Aufbruch in die Öffentlichkeit? Reflexionen zum ‚public turn‘ in der Religionspädagogik“, *Religionswissenschaft* 12 (2019): 47–170. 7 Ulrich Barth, „Sichtbare und unsichtbare Kirche: Die Tragweite von Luthers ekklesiologischem Ansatz“, in *Kritischer Religionsdiskurs*, hg.v. Ders. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 1–51, 29. Barths Aufsatz enthält m.W. die bislang weitreichendsten Überlegungen zur Entstehung einer spezifisch protestantischen Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert; vgl. ebd., 29–40.

8 Diese Doppelstruktur führt schließlich noch auf ein aus dem Konflikt dieser beiden hervorgehendes *privates* Christentum, welches sich *als* solches nicht an den öffentlichen Debatten beteiligt, sondern an seinen privaten und familiären Bezügen genug hat. Zu der Theorie von der dreifachen Gestalt des Christentums in der Neuzeit vgl. Dietrich Rössler, *Grundriß der praktischen Theologie* (Berlin und New York: de Gruyter, 1986), 78–92.

9 Deshalb konnte sich in der Aufklärung – der englische Deismus ist dafür das erste Beispiel – die „Form einer philosophisch-theologischen Schriftstellerei, die durch dogmatisch-institutionelle Plausibilitäten nicht abgesichert war“ entwickeln. So Christopher Voigt, *Der englische Deismus in Deutschland: Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 208.

und wie die religiöse Lage einzuschätzen ist (c). Bevor wir diese Konflikte kurz darstellen, sei noch eine kurze terminologische Anmerkung vorweg gemacht. Es wird im Folgenden nicht zwischen „Religion“ und „Christentum“ unterschieden. Der Ausdruck „Religion“ konnte zwar bereits in der Aufklärung durchaus als allgemeiner Gattungsbegriff für eine Mehrzahl von ‚Glaubensweisen‘ verwendet werden. Weitaus häufiger dürfte aber sein Gebrauch als Ausdruck für eine Selbstunterscheidung im neuzeitlichen Christentum sein, von der gleich noch zu sprechen sein wird. „Religion“ ist dann der Name für eine Artikulation von Christentum, die sich selbst von einer primär kirchlich bestimmten oder sonst normativ gesetzten Form unterscheiden möchte,¹⁰ wenn sie auch mit der Intention auftritt, nur etwas human Allgemeines zu artikulieren.

a) „Religion“ ist als *terminus technicus* ein Produkt der europäischen Neuzeit. Es waren vorwiegend christliche Theologen sowie Juristen und Philosophen im christlichen Diskursraum, welche zunächst prominent vom Religionsbegriff Gebrauch machten. Dabei führte die Etablierung eines ‚allgemeinen‘ Religionsbegriffs nicht zu einer gesicherten allgemeinen Diskussionsgrundlage. Im Gegenteil: Was Religion eigentlich ‚ist‘, war schon im 18. Jahrhundert umstritten (und ist vielleicht heute so unklar wie nie zuvor). In der altprotestantischen Orthodoxie konnte man sich den Religionsbegriff zwar schon aneignen, aber andere Religionen (ja auch andere christliche Konfessionen) kamen von vornherein nur als falsche in den Blick: Religion ist etwa für David Hollaz „ratio colendi DEUM“¹¹ durch wahren Christenglauben und aufrichtige Nächstenliebe. Sie ist aus dem Grund wahr, weil sie „verbo divino est conformis“,¹² und das trifft im Vollsinn nur auf die „Religio Evangelica Ministerio Lutheri repurgata“¹³ zu. Der Religionsbegriff ist im Altprotestantismus keineswegs systemtragend.

Falk Wagner hat die anschließend entstehende Vielfalt von Religionsbegriffen in drei Gruppen geteilt: kognitive, welche vor allem das Denken des Absoluten in den Vordergrund stellen; voluntative, in welchen vor allem die Ausrichtung des Willens auf das Göttliche betrachtet wird; und emotive, in denen der Kern von Religion vor allem im Gefühl gesucht wird.¹⁴ Betrachtet man nur diese einfache

10 Vgl. Ulrich Barth, „Religion in der europäischen Aufklärung: England, Frankreich, Deutschland“, in *Kritischer Religionsdiskurs*, hg.v. Ulrich Barth, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 77–96.

11 David Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971), 37.

12 Ebd., 39.

13 Ebd., 41.

14 Vgl. Falk Wagner, „Religion II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch“, in: *TRE* 28 (1997), 522–546, hier: 526–534.

Typologie,¹⁵ so sieht man nicht recht, von welcher Warte aus überhaupt entschieden werden könnte, welcher Begriff der ‚Sache‘ am besten entspricht. Lenkt man hingegen den Blick auf die konkreten kommunikativen Anlässe, in denen häufig solche Religionsbegriffe entworfen wurden, so stellt man fest, dass eine zentrale Strategie bei der Aufstellung eines allgemeinen Religionsbegriffs darin bestand, den ‚wahren Kern‘ oder das ‚Wesen‘ von Religion so zu konturieren, dass man diesen von vermeintlich abergläubischen oder sonst überflüssigen und schädlichen Meinungen und Praktiken abgrenzen konnte. Der Zusammenhang ist zumeist ein Gespräch mit Kritik an religiösen Praktiken und Meinungen. D. h., theologisch war – und ist – die Einführung eines ‚allgemeinen‘ Religionsbegriffs vielfach eine apologetische Strategie, um das Christentum gegen Einwände der Gegner verteidigen zu können, was für das 18. Jahrhundert insofern interessant ist, als Zensurmechanismen teilweise ja noch griffen und das Christentum an sich über die Bildungseinrichtungen noch eine völlige Diskurshoheit hatte.¹⁶ Die Theologen, welche einen ‚allgemeinen‘ Religionsbegriff entwickelten, hatten sich also selbst ein Gewissen aus der religionskritischen Diskussion gemacht. Es zeigt sich daran, wie stark hier bereits der Einfluss der eben erst entstehenden Öffentlichkeit war. Denn mit der Verteidigung des vermeintlichen ‚Wesens‘ der Religion ging immer auch einher, dass man den Gegnern einräumen musste, zumindest teilweise Recht zu haben.

b) Wir sehen, dass die Frage, was ‚Religion‘ an sich selbst ist, eng mit der Frage zusammenhängt, was man von ihr eigentlich zu halten habe. Die Kritik an der Religion konnte sich bereits im 18. Jahrhundert zu Generalangriffen auf Religion überhaupt verdichten. Die häufige Konzentration auf die Klassiker der Religionskritik des 19. Jahrhunderts darf nicht übersehen lassen, dass bereits die englische Frühaufklärung und Teile der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts intensive Religionskritik betrieben hatten. Diese speiste sich freilich im englischen Deismus – und zum Teil auch in Frankreich – letztlich immer noch aus einem konstruktiven Interesse an Religion; im Zentrum stand dort die wissenschaftliche Kritik an unangemessener Priestermacht.¹⁷

15 Aus der neueren Debatte wären wohl vor allem Religionsbegriffe, die sich um Symbole, Riten und Heil versprechende Liturgien drehen, zu erwähnen; vgl. für die Religionssoziologie nur Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen* (München: C.H. Beck, 2007), 110–135.

16 Vgl. Wilhelm Haefs und York-Gothart Mix, Hg., *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung: Geschichte – Theorie – Praxis* (Göttingen: Wallstein-Verlag, 2007).

17 Vgl. Ulrich Barth, „Mündige Religion – Selbstdenkendes Christentum: Deismus und Neologie in wissenschaftlicher Perspektive“, in *Aufgeklärter Protestantismus*, hg.v. Ders. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 201–224, 207f.

Vielleicht am leichtesten ist der religionskritische Diskurs im zweiten Abschnitt von Johann Spaldings Spätschrift „*Religion, eine Angelegenheit des Menschen*“ (1798) zu greifen.¹⁸ Neben eher erkenntnistheoretischen Überlegungen sowie Diskussionen über die Legitimität von Religionsspott und religiöser Gedankenlosigkeit findet sich – bereits im Modus der aufsummierenden Rückschau – eine umfangreiche Darstellung und Zurückweisung von Religionskritik, die sich vor allem auf die negativen *Wirkungen* der Religion richtete. Religion, so referierte Spalding die Einwände dort, verursache eine „kriechende Aengstlichkeit in den Gemüthern“ (74). Sie fessele „die Seele mit ihrer ganzen Aufmerksamkeit so sehr an das Ueberirrdische und an eine andere Welt, daß sie dadurch den Menschen viel zu sehr von den gegenwärtigen abzieht“ (77). Infolgedessen sei gerade „für die Moral nichts gefährlicher [...], als ihr die Religion zur Unterstützung und Beyhülfe geben zu wollen“ (78). Und vor allem müsse der Religion vorgeworfen werden, „daß sie [...] die schrecklichen Folgen der Unduldsamkeit in die Welt gebracht habe: Menschenhaß, Glaubensgerichte, Ketzerverfolgungen, Ströme vergossenen Blutes um Meinungen, Grausamkeiten und Elend von allerley Art“ (85). Die apologetische Strategie Spaldings bestand durchgehend darin, historische Verfehlungen der Religion umstandslos zuzugestehen, ansonsten jedoch darauf zu beharren, dass sie auf einer „Verwechselung einer höchst ehrwürdigen und heilsamen Sache mit der größten Verdrehung und dem verkehrtesten Mißbrauche derselben“ (85) beruhten. Eine generelle Religionskritik wäre deshalb unangebracht, weil sie die kontingenten Fehlformen für die Sache selbst nehme und darüber den Segensreichtum der eigentlichen, wahren Religion übersehe.

Neben den eigentlichen Angriffen scheinen sich im 18. Jahrhundert aber auch immer mehr Haltungen der Indifferenz, des „praktischen Unglaubens“ oder eines freundlichen Desinteresses verbreitet zu haben. Diese konnten sich freilich mit äußerer Zugehörigkeit zur Kirche unproblematisch vertragen. Von daher zeichnet sich am Horizont als dritte wichtige Diskussion die Frage nach der Deutung der religiösen Lage ab.

c) Eine Begriffsgeschichte des Terminus „religiöse Lage“ existiert m. W. noch nicht. Um 1900 bereits fest im Diskurs etabliert, verweisen Spuren einer ersten Verwendung weit ins 19. Jahrhundert zurück. Phänomene der religiösen Individualisierung und Pluralisierung, vielleicht aber mehr noch die Frage nach der Deutung des Verlaufs der Weltgeschichte erzeugten das Bedürfnis nach Abgleich der Idee mit der Wirklichkeit. Die fraglose Kennzeichnung der Gesamtgesellschaft

¹⁸ Johann Joachim Spalding, *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, hg. v. Tobias Jersak und Georg Friedrich Wagner (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) (= KA 1/5). Seitenzahlen im folgenden Absatz aus diesem Werk.

als ‚christlich‘ genügte nicht mehr, das Konglomerat aus Freigeisterei, radikaler Aufklärung, praktischem Desinteresse, aufgeklärter Christlichkeit, Pietismus und zugleich sich anbahnender Neo-Kirchlichkeit adäquat zu begreifen. Religiöse Zeitdiagnose wurde daher zum dauernden Inhalt des Gesprächs über Religion. Schleiermachers berühmter Satz: „In das Hülferrufen der Meisten über den Untergang der Religion stimme ich nicht ein, denn ich wüßte nicht, daß irgend ein Zeitalter sie besser aufgenommen hätte als das gegenwärtige“ etwa setzt eine ausgefeilte religiöse Lagedeutung voraus, welche einen wichtigen Inhalt der ersten Rede „Über die Religion“ darstellt.¹⁹

Was ist Religion? Was hat man von Religion zu halten? Wie ist die religiöse Lage einzuschätzen? Und wer hat darüber eigentlich jeweils zu befinden? Mit diesen Fragen waren um 1800 zentrale Themen gesetzt, an denen sich das Gespräch über Religion abarbeitete. Kirchliche Vertreter, säkulare Zeitgenossen, aber auch religiös gestimmte Privatleute – so legte Schleiermacher etwa Wert darauf, dass er nicht als Pastor, sondern „[a]ls Mensch“²⁰ zu seinen Zuhörerinnen und Zuhörern redete – nahmen an diesem Gespräch teil und stellten sich dem Forum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass dieses Forum selbst in der Regel nicht in Frage gestellt wurde; literarische Zensur war gegen Ende des 18. Jahrhunderts etwa in Preußen kaum noch praktisch zu bewältigen und eigentlich auch nicht mehr gewollt,²¹ wenn auch in Einzelfällen allzu provokante Thesen noch akademische Karrieren kosten konnten. Es ergibt sich also spätestens seit der ‚Sattelzeit‘ (Reinhard Koselleck) eine unhintergehbare Pluralität von Deutungen. Auch der nationalprotestantische Versuch, das Christentum im späten 19. Jahrhundert als Leitkultur festzuschreiben, scheiterte auf lange Sicht. In einer liberalen Öffentlichkeit darf jeder mitreden.

19 Vgl. dazu Ulrich Barth, „Die Religionstheorie der ‚Reden‘: Schleiermachers theologisches Modernisierungsprogramm“, in *Aufgeklärter Protestantismus*, hg.v. Ulrich Barth, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 259–289, hier: 268–270. Es blieb freilich der entstehenden Religionssoziologie überlassen, die mehr oder weniger ingeniösen Zeitdeutungen in eine einigermaßen kontrollierte Methode zu überführen; vgl. Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter, *Religion und Gesellschaft: Texte zur Religionssoziologie*, UTB 2510, (Paderborn, München, Wien und Zürich: Schöningh, 2010).

20 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg.v. Günter Meckenstock (Berlin und New York: de Gruyter, 2001), 58.

21 Vgl. Albrecht Beutel, „Zensur im protestantischen Deutschland der Frühen Neuzeit“, in *Inquisition und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*, Römische Inquisition und Indexkongregation 16, hg.v. Hubert Wolf (Paderborn, München, Wien und Zürich: Schöningh, 2011), 195–206.

Die Kehrseite der Entstehung der Öffentlichkeit ist, dass Religion damit selbst zu etwas Deutbarem wird.²² Der – historisch nur mehr oder minder freiwillige – Verzicht auf eine repressive Diskurskultur führt dazu, dass es keine unhinterfragten, allgemein geteilten Gewissheiten in Bezug auf Religion mehr gibt. Wir hatten gesehen, dass Meinungspluralität geradezu ein Konstituens von Öffentlichkeit darstellt. Und dennoch entsteht zugleich eine Art regulativer Idee, dass gerade die Diskursmechanismen der Öffentlichkeit dafür Sorge tragen werden, dass der Religionsdiskurs letztlich sowohl dem Allgemeinwohl als auch der Religion zugutekommt. Mit der Entstehung einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert ist zugleich der Anspruch verbunden, dass das öffentliche Aushandeln von etwas prinzipiell dem gemeinsamen Interesse und dem gemeinsamen Wohl der Glieder einer Gesellschaft dient.²³ Es ist auf lange Sicht also auch für die Religion selbst besser – so könnte man den Anspruch paraphrasieren – in der Öffentlichkeit verhandelt zu werden als unter der exklusiven Deutungsmacht kirchlicher Diskurshoheit zu verbleiben. Der „Geist der Prüfung“²⁴ kommt letztlich auch der Religion zugute, so das kritische Öffentlichkeitspathos der Aufklärung; was die Öffentlichkeit prinzipiell nicht verträgt, das hat kein inneres Recht. Von daher ergibt es guten Sinn, dass im aufgeklärten Pathos nicht der Wahrheitsbesitz, sondern die Wahrheitssuche zur eigentlich vorbildlichen religiösen Haltung erklärt werden konnte.²⁵

Damit zeigt sich, dass mit dem Thema Öffentlichkeit eine Art impliziter religiöser Anspruch verbunden ist, welcher nicht auf den ersten Blick erkennbar wird. Das aufgeklärte Perfektibilitätsdenken²⁶ greift auch auf die Sphäre der Re-

22 Vgl. Philipp Stoellger, „Deutungsmachtanalyse: Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse“, in *Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, HUTH 63, hg.v. Philipp Stoellger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 1–85, 23, allerdings mit einer eher erkenntnistheoretischen Perspektive. Wie so oft, ergänzen sich Erkenntnistheorie und Wissenssoziologie auch hier.

23 Vgl. Wolfgang Huber, Art. „Öffentlichkeit und Kirche“, in *ESL* 2001, 1165–1173.

24 Gotthold Ephraim Lessing, „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten“, in Ders., *Werke*, Bd. 7, *Theologiekritische Schriften I und II* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996), 492–495; 494.

25 „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ (Gotthold Ephraim Lessing, „Eine Duplik“, in Ders., *Werke*, Bd. 8, *Theologiekritische Schriften III: Philosophische Schriften* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979), 30–101, 33.

26 Vgl. Marianne Schröter, *Aufklärung durch Historisierung: Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 44 (Berlin und Boston: de Gruyter, 2012), 154–206.

ligion über. Die wahre Religion ist nicht die alte,²⁷ sondern die in der Zukunft liegende; oder anders gesagt: Die jeweilige gedankliche und soziale Explikationsgestalt des wahren Keims, der in der Bibel vorliegt, wird sich jeweils noch verbessern lassen. Insofern konnte von den Protagonisten der theologischen „Neologie“ der Begriff der „Aufklärung“ gerade für das Christentum in Anspruch genommen werden;²⁸ Johann Salomo Semler etwa sah „deutliche Chancen eines vertieften Zugangs für die eigene Gegenwart, der aber wiederum in der Perspektive einer sich weiter entwickelnden Erkenntnisfähigkeit steht.“²⁹

Die Kirche, die akademische Theologie und die institutionell nicht gebundene Schriftstellerei stehen diesem verborgenen, quasi-religiösen Anspruch der Entstehung der Öffentlichkeit gegenüber. Hieraus entsteht das Bedürfnis, sich über diese Ansprüche aus theologischer Perspektive zu verständigen, insofern nicht auf der Hand liegt, was von ihnen zu halten ist. Die religiöse Lagedeutung muss sich ab dem 19. Jahrhundert auch mit Erscheinungen befassen, bei denen auf den ersten Blick gar nicht klar ist, ob und was sie mit Religion zu tun haben. Dies ist die Aufgabe einer Theologischen Kulturhermeneutik.

3 Theologische Deutungsvarianten des Themas „Öffentlichkeit“

Der Terminus „Theologische Kulturhermeneutik“ ist noch relativ jung; gemeint ist die Untersuchung religiös relevanter Kulturphänomene zum Zweck ihrer theologischen Bearbeitung. In der deutschsprachigen Praktischen Theologie hängt ihre Etablierung eng mit der Aufwertung des Paradigmas der ‚Wahrnehmung‘ und der ‚Wende zur Lebenswelt‘ zusammen;³⁰ im englischsprachigen Bereich finden sich vergleichbare Bewegungen unter dem Titel „Everyday Theology“³¹ oder einer „Theology of Culture“.³²

27 Hollaz hatte gegen den Einspruch „Religio Lutherana est nova. E[rgo] non est vera“ (Hollaz, Examen, 41) geltend gemacht, dass die Reformation ja lediglich die Religion des Wortes Gottes reinstalled, also in Wahrheit gerade keine neue Religion konstruiert, sondern die alte und wahre Religion wiederherstellt.

28 Vgl. Ulrich Dreesman, *Aufklärung der Religion: Die Religionstheologie Johann Joachim Spaldings* (Stuttgart: Kreuz, 2008).

29 M. Schröter, *Aufklärung*, 206.

30 Andreas Kubik, *Theologische Kulturhermeneutik implizierter Religion: Ein praktisch-theologisches Paradigma der Spätmoderne* (Berlin und Boston: de Gruyter, 2018), PThW 23, 16–27.

31 Vgl. Kevin J. Vanhoozer, Charles Anderson und Michael J. Sleasman, Hg., *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).

Man kann grundsätzlich drei Typen von Theologischer Kulturhermeneutik unterscheiden.³³ Der erste untersucht die christlichen Wurzeln moderner Kulturerscheinungen von der Entwicklung von Recht und Wirtschaft bis weit in das Feld der Künste hinein.³⁴ Der zweite betrachtet Phänomene in der modernen Kultur, welche von sich aus religiöse Anschlussstellen markieren, indem sie Ganzheits-, Allgemeinheits- oder Unendlichkeitsdimensionen menschlichen Lebens thematisieren und insofern als ‚religiös‘ bezeichnet werden können. Die dritte untersucht solche Phänomene, welche anderen Bereichen als der Religion angehören und auch scheinbar von sich aus keine religiöse Dimension aufweisen, die aber nichtsdestotrotz in einer theologischen Betrachtung einen dem Religiösen vergleichbaren Eindruck machen und insofern bei Theologinnen und Theologen das Gefühl einer Konkurrenz erzeugen. Natürlich können alle drei Formen nebeneinander bestehen; sie führen aber jeweils zu einer anderen Auffassung des Theologischen an dem Untersuchungsakt: Der erste Typus ist am ehesten als kulturgeschichtlich zu bezeichnen; er impliziert die Auffassung von Theologie als historischer Kulturwissenschaft des Christlichen (Christian Albrecht). Der zweite basiert auf einem transzendental entfalteten Religionsbegriff und versteht Theologie als die kontrollierte Ausdeutung der solcherart entfalteten religiösen Bezüge (Wilhelm Gräb). Der dritte schließlich lässt sich interpretieren von der Responsivität kultureller Erfahrungen her, welche auf phänomenologischem Wege ausgedeutet werden; Theologie ist dann die Ausdeutung solcher Erfahrungen durchaus auch im Kontrast zu kirchlichen Entfaltungen des Christlichen (Paul Tillich).

Fragen wir nunmehr danach, wie sich diese Varianten des Begriffs von Theologischer Kulturhermeneutik in Bezug auf den implizit religiösen Anspruch der liberalen Öffentlichkeit als Thema der Theologie ausnehmen. Normalerweise stehen, wenn es um die „Öffentlichkeit“ als theologisches Thema geht, zumeist entweder die Deutung der Öffentlichkeit als Bedingung kirchlichen Handelns oder die Frage nach der Möglichkeit, Einflusschancen für den „Öffentlichkeitsanspruch“ kirchlichen Handelns wahrzunehmen,³⁵ oder die Frage nach der Le-

³² Vgl. D. Stephen Long, *Theology and Culture: A Guide to the Discussion* (La Vergne: Wipf and Stock Publishers, 2008).

³³ Vgl. A. Kubik, Kulturhermeneutik, 4–8.

³⁴ Vgl. Jörg Lauster, *Die Verzauberung der Welt: Eine Kulturgeschichte des Christentums* (München: C.H. Beck, 2015).

³⁵ Vgl. Johanna Haberer und Michael Birgden, „Öffentlichkeitsarbeit“, in *Handbuch Praktische Theologie*, hg.v. Birgit Weyel und Wilhelm Gräb (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007), 602–613.

gitimität ‚religiöser Gründe‘³⁶ im Vordergrund. Demgegenüber geht es hier um eine gewissermaßen noch vorgelagerte Frage. Man kann diese in folgende Fassung kleiden: Warum ist es theologisch für richtig zu halten, dass es eine liberale Öffentlichkeit gibt? Dass es so ist, scheint heute keinen wirklichen Streitpunkt abzugeben, und doch kann man ja jederzeit an Alternativen denken, die uns historisch gut bekannt sind und die es in anderen religiösen Formationen als dem europäischen Protestantismus auch heute gibt: Warum wollen wir³⁷ eigentlich kein Zensurwesen? Warum nehmen wir das Vorkommen einer bürgerlichen Öffentlichkeit nicht nur wie ein Schicksal hin, sondern verteidigen es, auch wenn dadurch Menschen etwa zum Kirchenaustritt bewegt werden und Christentumskritik und Religionsspott öffentliche Foren erhalten? Warum erscheint es uns richtiger, dass nicht alle Kinder mit der christlichen Botschaft bekannt gemacht werden müssen, sondern ihre Eltern dies wählen dürfen?³⁸ Warum scheint uns – in einem Wort – der implizit religiöse Anspruch der Öffentlichkeit theologisch gerechtfertigt?

Aus der Perspektive der Theologischen Kulturhermeneutik gibt es darauf in Anlehnung auf das oben dargelegte Schema grundsätzlich drei Antwortmöglichkeiten, die ich im Folgenden skizzieren möchte; der Sache nach scheinen mir hier die zweite und die dritte in eins zu fallen, weswegen ich sie zusammenfasse.

a) Die erste Antwortmöglichkeit besteht darin, in einer kulturgeschichtlichen Untersuchung festzustellen, dass die Entstehung einer liberalen, demokratischen Öffentlichkeit nur auf dem Boden des Christentums möglich war. Infolgedessen wäre die Hoffnung, dass eine solche Öffentlichkeit bereits in ihrer Form so viel ‚christliche Substanz‘ mit sich führen würde, dass damit die Reibungsverluste, die durch die öffentliche Kritik am Christentum entstehen, mehr als ausgeglichen wären. Insbesondere bestimmte formale *signa* der lutherischen Reformation wie Freiheit, Subjektivität, methodischer Zweifel oder Kritik³⁹ wiesen dann auf die

36 Vgl. Martin Breul, *Religion in der politischen Öffentlichkeit: Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung* (Paderborn: Schöningh, 2015).

37 Das emphatische „wir“ bezieht sich an dieser Stelle auf die Gemeinschaft derer, die sich darunter verbuchen lassen wollen.

38 Der ‚liberale‘ Religionspädagoge Richard Kabisch meinte noch 1910, das Menschenrecht der Kinder auf Religion gegen den Willen der Eltern durchsetzen zu sollen: „Der Eltern Recht in Ehren, niemand zwingt sie zu einem Glauben, den sie nicht haben wollen; aber hat denn das Kind selber kein Recht?“ (Richard Kabisch, „Das Recht des Religionsunterrichts“, in *Hauptströmungen evangelischer Religionspädagogik im 20. Jahrhundert: Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Jugend, Religion, Unterricht: Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik* 8, hg.v. Rainer Bolle, Thorsten Knauth und Wolfram Weiße (Münster: Waxmann, 2002), 43–50, 43 f.

39 Vgl. Ulrich Barth, „Die Geburt religiöser Autonomie: Luthers Ablaßthesen von 1517“, in *Aufgeklärter Protestantismus*, hg.v. Ulrich Barth, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) 53–95.

Entstehung einer kritischen Öffentlichkeit voraus, die sozusagen immer noch Fleisch von ihrem Fleisch wäre. Diese Argumentation würde zu Geschichtsauffassungen passen, nach der eine Realisierung des christlichen Geistes nicht nur in der Kirche, sondern zugleich in den Aufbaumomenten des modernen Staates bzw. der modernen Gesellschaft anzunehmen wäre. Die Christentumskritik könnte demnach nie ein wirklich bedrohliches Ausmaß annehmen, weil die demokratische Öffentlichkeit damit einen zentralen Ast absägen würde, auf dem sie selbst sitzt.

b) Die zweite Antwortmöglichkeit besteht in der Auswertung einer Suche nach Unbedingtheitsdimensionen von Hoffnungen oder Ansprüchen, welche sich mit der liberalen Öffentlichkeit an sich verbinden. Solche gibt es auch in der Tat. Zum einen ließe sich darauf verweisen, dass der Katalog von Grundrechten, in dem Religions- und Meinungsfreiheit eine zentrale Rolle einnehmen, von vielen Christinnen und Christen heute als ein wichtiger Ausdruck ihres religiösen Selbstverständnisses gelesen wird (was ihnen von konservativer Seite zumeist als Verlust an christlicher Substanz ausgelegt wird). Die bürgerlichen Freiheitsrechte – gegebenenfalls kombiniert mit sozialen Rechten auf Grundsicherung – gelten dann als gesellschaftliche Realisationen des Prinzips christlicher Freiheit. Zum anderen kann man auf die implizite teleologische Dimension des Paradigmas der Öffentlichkeit hinweisen. Im demokratischen Paradigma erscheint es als widersprüchlich, den Einbezug von Menschen an irgendeiner Stelle abubrechen, selbst wenn sich ursprünglich die Idee der Öffentlichkeit nur in Nationalstaaten realisieren konnte. Infolgedessen wird klar, „daß [...] allein die Weltgesellschaft den zureichenden Rahmen von Öffentlichkeit abzugeben vermag.“⁴⁰ Gerade das Moment der dauernden Verbesserung des Arguments, das Ideal des herrschaftsfreien Diskurses, ist als eine Art säkularisiertes Reich-Gottes-Motiv aufgefasst worden.⁴¹ Dem entspricht auf kirchlicher Seite eine analoge Reichweite ihres Öffentlichkeitsauftrages: „Nicht ein einzelnes Volk, ein einzelner Staat oder eine bestimmte Gesellschaftsform, sondern die Menschheit als ganze muß für die Kirche den Bezugsrahmen darstellen, innerhalb dessen sie ihr Verhältnis zur Öffentlichkeit gestaltet.“⁴²

⁴⁰ Wolfgang Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, FBESG 28 (München: Kaiser, ²1994), 47.

⁴¹ Vgl. Ulrich Barth, „Die religiöse Dimension des Ethischen: Grundzüge einer christlichen Verantwortungsethik“, in *Religion in der Moderne*, hg.v. Ulrich Barth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 315–343, hier: 324 f. 337.

⁴² W. Huber, *Kirche*, 48. Hubers Ausführung erinnert an Hegels und Schleiermachers Auffassung, dass der Prozess der Weltgeschichte zugleich als eine fortschreitende Durchdringung der Welt mit dem Geist des Christentums gedacht werden müsste. Wie diese Idee freilich mit der

Man mag das für eine Überstrapazierung der implizit religiösen Momente halten. Aber dann wäre man zugleich in der Pflicht, eine bessere Antwort auf die Eingangsfrage zu finden, gerade angesichts der scheinbaren Selbstverständlichkeit der positiven Antwort. Denn es ist eben doch nun einmal ein paradoxer Zustand, dass wir es als letztlich für das Christentum besser halten, wenn das Christentum nicht die unbefragte Diskurshoheit (geschweige denn die „vis humana“) innehat; dass es uns also – theologisch! – lieber ist, dass es eine liberale Öffentlichkeit gibt, als dass alle Christen sind.

In beiden Antwortmöglichkeiten bleibt, zusammengefasst, der alte Anspruch des aufgeklärten Denkens erhalten: Öffentliche Kritik wird auf jeden Fall der Religion zugutekommen; und ich würde in der Tat denken, dass auch heute die meiste öffentliche Religionskritik letztlich immer noch dem Ziel verpflichtet ist, sozusagen die Religion auf ihre besten Möglichkeiten zu behaften, wie auch immer diese inhaltlich gefasst werden.

Abschließend ist noch einmal kurz auf ein mögliches Missverständnis einzugehen. Man könnte sich fragen, ob nicht der ganze Anfahrtsweg zu kompliziert ist, ob nicht eine theologische Schätzung der Öffentlichkeit bereits durch eine andere Formulierung in der *Confessio Augustana* hinreichend gerechtfertigt ist, wonach bekanntlich das Predigtamt einen Auftrag zum „publice docere“, also dem öffentlichen Lehren beinhaltet.⁴³ Aber hier ist dürr festzuhalten, dass CA 14 von einem ganz anderen Öffentlichkeitsbegriff ausgeht als dem der demokratischen Gesellschaft. „Publice“ bedeutet – in der Tradition des Römischen Rechts – so viel wie ‚im Auftrag der Regierung‘ bzw. hier ‚der Kirche‘ und steht infolgedessen in engem Zusammenhang mit dem „rite vocatus“ (= „ordnungsgemäß berufen“) in demselben Artikel. Gemeint ist also, dass keine Privatinteressen verfolgt oder Winkelmesse gelesen werden. Der Ausdruck „öffentlich“ bedeutet bei Luther zumeist so viel wie „bekannt gemacht“, „am Tage liegend“;⁴⁴ beides hat nichts mit der bürgerlichen „Öffentlichkeit“ der dauernden Diskussion und gemeinsamen, in Wahlen zum Ausdruck kommenden Entscheidungsprozessen zu tun. Deren theologische Rechtfertigung bedarf mithin einer anderen Strategie.

neueren interreligiösen Sensibilität in Einklang zu bringen wäre, bedürfte wohl noch einer näheren Untersuchung.

⁴³ Augsburgerische Konfession, 69.

⁴⁴ Vgl. Wilhelm Maurer, *Einleitung und Ordnungsfragen*, Bd. 1, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana* (Gütersloh: Mohn, 1976), 217–223.

4 Fallbeispiele

Theologische Kulturhermeneutik hat nach meiner Auffassung darin ihren Kern, dass sie Ausdruck eines mehrdimensionalen Identitätskonflikts ist, der sich sowohl hinsichtlich der Einzelnen wie auch der Kirche und der modernen Kultur entfalten lässt.⁴⁵ Ein solcher hatte sich hinsichtlich unseres Problems oben bereits angedeutet: dass das Christentum in dem implizit religiösen Anspruch der liberalen, demokratischen Öffentlichkeit etwas ‚Fremdem‘ begegnet, von dem es sich nicht sofort sicher sein kann, ob es nicht in anderer Hinsicht auch wiederum etwas ‚Eigenes‘ ist. Hier ist gewissermaßen ein Deutungsmachtkonflikt zwischen säkularer Religionsdeutung, kirchlichem und öffentlichem Christentum im Sinne Rösslers⁴⁶ auf Dauer gestellt. Ich möchte diese recht abstrakte These noch an drei Beispielen etwas konkretisieren, welche den Identitätskonflikt des Christlichen in der Begegnung mit der kritischen Öffentlichkeit anschaulich machen.

a) Das erste Beispiel betrifft die religiöse Erziehung und Bildung an öffentlichen Schulen. Die in Deutschland seit 1918 geltende Regelung sieht vor, dass die Religionslehrkräfte zwar Staatsbeamte und -beamtinnen sind, der Religionsunterricht aber „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ (Art. 7 Abs. 3 GG), also nach Religionen und christlichen Konfessionen getrennt erteilt wird. Diese *res mixta* wird in der Praxis so gehandhabt, dass zum einen die Kirchen und Religionsgemeinschaften auf allen Ebenen beteiligt werden, sobald es um Personal und Unterrichtsinhalte geht, und zum anderen die Lehrkraft zwingend der Religionsgemeinschaft angehören muss, deren Religionsunterricht sie erteilt. Allerdings findet in der Öffentlichkeit ein anderes Modell zumindest auch breiten Zuspruch, wonach der Unterricht die Kinder nicht nach Religionen aufteilen, sondern alle gemeinsam – unter der Leitung einer neutral agierenden Lehrkraft – unterrichten würde. Dieser Unterricht würde mithin den Charakter einer religionsgeschichtlich oder religionswissenschaftlich grundierten Religionskunde mit ethischen Anteilen annehmen.

Während zwar der Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG weitaus flexibler ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag, und eine breitgefächerte Praxis unter

⁴⁵ Vgl. A. Kubik, Kulturhermeneutik, 324–342.

⁴⁶ Das „öffentliche Christentum“ im Sinne Rösslers wäre jedenfalls streng zu unterscheiden von einer „öffentlichen Theologie“, welche an der theologisch-professionellen ‚Übersetzung‘ christlicher Themen in den öffentlichen, zivilgesellschaftlichen ethischen Diskurs arbeitet; vgl. Florian Höhne, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen*, Öffentliche Theologie 31 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015).

sich zu begreifen in der Lage ist,⁴⁷ hat das Alternativmodell, das in zahlreichen europäischen Ländern auch bereits verwirklicht ist, durchaus einige gute Argumente für sich. Es sind insbesondere die Sorgen vor Intoleranz und religiöser Indoktrination, welche die Öffentlichkeit zur Kritik am grundgesetzlichen Modell bewegen. Ferner stellt sich die Frage, ob es eigentlich für die Menge von mehr als 35 % religiös nicht verbuchter Bürgerinnen und Bürger („Konfessionslose“) ausgelegt war.

Die Evidenz dieser Überlegungen ist so hoch, dass zumindest die evangelische – heute gilt es weithin auch für die katholische – Theorie religiöser Erziehung weithin von der Idee einer schlichten religiösen Unterweisung Abstand genommen hat.⁴⁸ Stattdessen öffnet man den Unterricht auch für Kinder anderer Religionen oder ohne Religionszugehörigkeit und entwickelt elaborierte Theorien religiöser Bildung,⁴⁹ welche auch nur den Anschein einer ‚Missionierung‘ zu vermeiden suchen. Leitstern des Unterrichts ist weniger die Verbindlichkeit der eigenen Glaubensgrundlagen, sondern die Orientierung an den Idealen religiöser Selbstbestimmung und der – positiven wie negativen – Religionsfreiheit. Man kann sagen, das Vorliegen einer „Religions-Pädagogik“ bloß als solcher ist bereits Ausdruck eines auf Dauer gestellten – und heute verhältnismäßig stabil ausbalancierten – Identitätskonflikts. Gleichwohl reicht die Zustimmung für ein religionskundliches Modell bis weit in die evangelische Lehrerschaft hinein. Die nicht abreißende Flut religionspädagogischer Literatur zum Thema deutet darauf hin, dass weder Theologie noch Kirche gewillt sind, sich einfach unter den breiten Schirm des Grundgesetzes zu flüchten, sondern versuchen, ihre Anliegen argumentativ in der Öffentlichkeit zu vertreten und dabei durchaus zu Modifikationen am Religionsunterricht bereit sind, wenn die öffentliche Diskussion überzeugende Argumente verwendet.

47 So jedenfalls das Ergebnis der Tagung „100 Jahre Weimarer Reichsverfassung – 100 Jahre Religionsunterricht in der Demokratie“ vom 19.–21.9.2019 an der Universität Osnabrück. Die Tagungsakten werden in Kürze publiziert.

48 Die Bewegung der „Evangelischen Unterweisung“ vor und nach dem Zweiten Weltkrieg ist Episode geblieben, wenn es auch immer wieder Versuche gibt, an einzelne Momente anzuknüpfen; vgl. Gerhard Büttner, *Die Praxis der evangelischen Unterweisung: Neue Zugänge zu einem „alten“ Konzept, Arbeiten zur historischen Religionspädagogik 3* (Jena: IKS Garamond, 2004).

49 Vgl. zuletzt Bernhard Dressler, *Religionsunterricht: Bildungstheoretische Grundlegungen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 19–95. Vgl. zur Machtperspektive, die bei Dressler fehlt, Martina Kumlehn, Art. „Deutungsmacht“, in *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon* (<https://doi.org/10.23768/wirelex.Deutungsmacht.200577>).

b) Das alte Religionsrecht sieht „Blasphemie“ als Straftatbestand vor.⁵⁰ Das heutige Recht hat davon noch einen gewissen Überrest, insofern der § 166 des deutschen Strafgesetzbuches regelt: „(1) Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften [...] den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.“

Um die Sinnhaftigkeit des Paragraphen wurde in den vergangenen Jahren umfangreich öffentlich gestritten.⁵¹ Der heutige geläufigere Terminus, unter dem das Sachproblem zumeist in der Öffentlichkeit verhandelt wird, ist die „Verletzung religiöser Gefühle“.⁵² Soll auf diesen Umstand Rücksicht genommen werden? Oder ist er für die Diskussion unerheblich? Nicht zuletzt die große mediale Aufmerksamkeit, welche spektakuläre Fälle von Artikulationen solcher Verletztheiten in letzter Zeit erhalten haben, spricht für stabilen Diskussionsbedarf auf diesem Gebiet.

Das religiöse Bewusstsein kennt zum einen durchaus den Eindruck der Heiligkeit; man möchte das Heilige nicht in der gleichen Weise behandelt, kritisiert, verspottet sehen wie irgendeinen anderen Gegenstand. Zum anderen ist die Verletzung religiöser Gefühle durchaus ein intimer Angriff auf das Personeninnere, phänomenologisch der Scham vergleichbar. Beides spräche an sich dafür, den Paragraphen des Strafgesetzbuches beizubehalten, ja ihn von religiöser Seite aus zu befördern. Zugleich aber scheint Spott über Religion durch die Meinungsfreiheit vollkommen gedeckt, und es ist gerade Sache der öffentlichen Aushandlung, wo die Grenze zwischen erhellender Satire und belangloser Albernheit verläuft. Bereits die englische Frühaufklärung hatte auf die theologische Unangemessenheit des Gedankens einer ‚Blasphemie‘ – wie sollte der Schöpfer des Universums durch etwas, das einzelne Menschen sagen und tun, beleidigt werden können? – hingewiesen und dafür gehalten, dass die Öffentlichkeit „einen pünktlichen Beobachter alles Lächerlichen“ darstelle. Auch wenn die Grenze zum Spöttischen dabei überschritten werde, leistet die Öffentlichkeit durch „jede Bloßstellung menschlicher Aufgeblasenheit“ auch der Religion selbst einen Dienst: „Die

⁵⁰ Vgl. Gerd Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650* (Konstanz: UVK, 2005).

⁵¹ Vgl. Barbara Rox, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

⁵² Ich verdanke hier einige Einsichten dem Gespräch mit Anne Breckner (Paderborn).

Wahrheit verträgt jede Beleuchtung, und das Lachen [...] ist geradezu eine unerläßliche Probe der Wahrheit.“⁵³

Im evangelischen Bereich wäre mir in letzter Zeit keine prominente Stimme bekannt geworden, welche im Ernst eine Beschränkung der Meinungsfreiheit in religiösen Angelegenheiten gefordert hätte. Auch hier gilt mithin: Die Funktion einer kritischen Öffentlichkeit wird protestantisch höher gewertet als die Möglichkeit, dass Christinnen und Christen sich in ihren religiösen Gefühlen verletzt sehen könnten. Neben dem allfälligen Streit um öffentliche Geschmacksgrenzen wird das Problem vermutlich am sinnvollsten als ein Bildungsproblem dechiffriert. „Verletzung religiöser Gefühle“ wäre dann ein religionspädagogisch äußerst fruchtbares Thema, und zwar nach zwei Seiten: einerseits hinsichtlich der Frage, inwieweit es nicht zu einem gebildeten Umgang unter Menschen gehört, die religiösen Gefühle des anderen auch da zu achten, wo man sie nicht nachvollziehen kann,⁵⁴ andererseits hinsichtlich der Frage der Verflüssigung des Gefühls der Verletztheit, insofern es zwar nicht Aufgabe des Religionsunterrichts sein kann, jemandem dies Gefühl auszureden, aber doch wohl, Freiheitsräume und mögliche Perspektivwechsel zu eröffnen, innerhalb derer das Spektrum des Verhaltens zu seinem eigenen Gefühl erweitert würde.

c) Die christliche Diakonie arbeitet im deutschen Sozialsystem so, dass ihre Kosten zu großen Teilen vom Staat bestritten werden⁵⁵ und sie dafür die strukturelle Logistik und die motivationalen Grundlagen der sozialen Arbeit nach dem Subsidiaritätsprinzip zur Verfügung stellen. Der Staat anerkennt diese Vorgehensweise und gesteht der Diakonie – wie allen anderen weltanschaulich gebundenen Sozialträgern – zu, dass die Tätigkeiten, welche direkt mit ihren geistigen Grundlagen zusammenhängen, als „innere Angelegenheit“ betrachtet werden und folglich nach dem kirchlichen Dienstrecht behandelt werden dürfen.⁵⁶ Im Grundsatz ist diese Konstruktion auch nicht wirklich umstritten. An zwei

53 Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens: Bd. 1* (Münster: Aschendorff 1984), 361 f. Die Zitate entstammen der Darstellung der Religionsphilosophie des Earl of Shaftesbury.

54 In Analogie zu dem Umstand, dass man *in re* auch nicht eine Person und ihre sexuelle Orientierung voneinander trennen kann.

55 Gegenüber der Polemik von Verbänden säkularer Humanisten ist immer wieder darauf hinzuweisen, dass die – je nach Schätzung – verbleibenden einstelligen Prozentzahlen in absoluten Zahlen insgesamt immer noch Beträge in Millionenhöhe aus den kirchlichen Haushalten bedeuten.

56 Vgl. zu den folgenden Ausführungen Wolfgang Steck, *Praktische Theologie*, Bd. 2, *Praktische Theologie: Horizonte der Religion, Konturen des neuzeitlichen Christentums* (Stuttgart: Kohlhammer, 2011), 29–77; Christian Albrecht, *Wozu ist die Diakonie fähig? Theologische Deutungen gegenwärtiger Herausforderungen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016).

Stellen jedoch besteht die Öffentlichkeit auf einer kritischen Diskussion, welche in gewisser Weise auch die Gesamtlage tangieren.⁵⁷ Zum einen stellt sich die Frage, was denn als innere Angelegenheit – im Kirchenjargon: als ‚verkündigende Tätigkeit‘ – zu werten ist. Unstrittig ist dies etwa in der Krankenhausseelsorge oder bei der theologischen Leitung diakonischer Betriebe. Aber was ist etwa mit medizinischem Fachpersonal? Oder mit Pflegekräften? Oder Erzieherinnen und Erziehern in Diakonie-Kindergärten? Zum anderen wird zunehmend die an sich gebotene Nicht-Einmischung problematisiert. Wie weit reicht der Schutz der ‚inneren Angelegenheiten‘? Schon bei der Frage, warum die Kirchen manche Dinge anders handhaben, als es das Grundgesetz für staatliche Stellen vorsieht, ist die Öffentlichkeit kaum noch bereit, sich ganz aus der Diskussion herauszuhalten: so etwa bei Fragen des Streikrechts für Mitarbeitende in Diakonie und Caritas oder in allen Fragen der Gleichberechtigung.⁵⁸

In der Begegnung mit der kritischen Öffentlichkeit ziehen sich die Kirchen inzwischen kaum noch auf den Standpunkt eines reinen *noli me tangere* zurück. Stattdessen werden die benannten Diskussionen längst innerhalb der Kirchen geführt und führen auch zu zahlreichen Anpassungen im Rahmen der grundsätzlichen Konstruktion. Dabei wird permanent mitverhandelt, was denn dann eigentlich unaufgebbare Grundsätze beim diakonischen Handeln sind und inwiefern diese noch ein Alleinstellungsmerkmal der kirchlichen Sozialverbände darstellen. In diesem Deutungsmachtkonflikt können und wollen es sich christliche *player* nicht mehr leisten, die Öffentlichkeit einfach auf Distanz zu halten, sondern geben der machtvollen Evidenz der kritischen Argumente Schritt für Schritt Raum. Ob sie damit immer mehr christliche Grundsätze verraten oder – ganz im Gegenteil – diesen unter Zuhilfenahme der öffentlichen Einsprüche zu mehr Realität verhelfen, ist eine offene Streitfrage.

Wollte man abschließend die Deutungsmachtkonflikte, die hier jeweils eine Rolle spielen, geschichtsphilosophisch ausdeuten, so müsste man wohl zu dem Ergebnis kommen, dass die im Hintergrund stehenden Identitätsprobleme die Denkfigur (zumindest als gedankliche Option) aus sich heraussetzen, dass die ihrem Geist angemessene Entfaltung des Christlichen erst in der Zukunft – vielleicht sogar in einer transzendenten Zukunft – zu suchen ist und weniger in der Vergangenheit. Wäre die biblische Entfaltung des Christentums normativ und

57 Nur scheinbar betreffen diese Punkte exklusiv die katholische Caritas (man denke etwa an die Fragen der Anstellung von Menschen mit homosexueller Orientierung oder Wiederverheirateter). Evangelischerseits ist etwa die Frage, ob Kirchenmitgliedschaft für Pflegekräfte usw. zwingend sein soll, nicht minder umstritten.

58 So kursiert schon länger das gallige Bonmot, Musliminnen dürften in christlichen Krankenhäusern zwar als Putzkräfte, aber nicht als Cheförztinnen arbeiten.

unüberbietbar, so könnte man es sich mit deren Auslegung genug sein lassen und müsste diese dann nur standhaft gegen Einwürfe von außen verteidigen bzw. Deutungsmachtchancen geschickt ergreifen und behaupten. Greift hingegen das Christentum auf die Einwürfe einer kritischen, demokratischen Öffentlichkeit und deren implizit religiöser Dimension zurück, so artikuliert sie damit die Auffassung, dass zukünftige Gestaltungen des Christentums seinem Geist immer noch gemäßer sein können als jede bisherige Form – dass diese Realisierung aber zugleich mit dem, was man über Jahrhunderte für Christentum gehalten hatte, immer weniger Ähnlichkeiten aufweisen würde.

Umso wichtiger ist dann freilich die theologische Aufgabe, die entstehenden Neuauslegungen mit den Ursprungsdokumenten und der Kontinuität der Christentumsgeschichte kritisch zu vermitteln. Die Religion der Zukunft in diesem Sinne kann evangelisch-theologisch wohl nur als – wie auch immer alterierte – Form von Christentum gedacht werden, freilich um den Preis einer ständigen Kritik von innen *und* von außen an jeder bisherigen Realisierungsgestalt des Christlichen. In diesem Zwiespalt einer permanenten Selbstrelativierung und einer insgesamt doch gar nicht einmal so bescheidenen Zukunftshoffnung lebt dasjenige Christentum, das eine kritische, demokratische Öffentlichkeit für völlig unverzichtbar hält.

Ilona Nord

„Die Digitalität fördert das Priestertum aller Gläubigen.“

Zur Deutungsmacht digitaler Medien in praktisch-theologischer Perspektive

„Die Digitalität fördert das Priestertum aller Gläubigen.“¹ Dieser Satz ist das Kernmotiv eines in evangelischer Perspektive traditionellen Narrativs kirchlicher und praktisch-theologischer Selbstverständnisse. Mit ihm wurde und wird insbesondere seit der Corona-Pandemie, aber bereits auch schon vorher, die Deutungsmacht digitaler Medien gebündelt kommuniziert. Dies geschieht in zweifacher Weise: Zum einen ist der Absender des Narrativs mit hoher offiziell legitimer Deutungsmacht, mit demokratisch und darin synodal legitimer *Macht zur Deutung* der Lage ausgestattet. Denn dieses Narrativ wird von kirchenleitenden Personen, Bischöfen und Bischöfinnen sowie dem Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, eingesetzt. Sie fordern die Gläubigen dazu auf, (auch) digitale Medien zu nutzen, um das ihnen anvertraute Priestertum aller Gläubigen nicht nur wahrzunehmen, sondern aktiv zu kommunizieren und es darin selbst auszufüllen. Hierzu biete die Digitalisierung starkes Potential. Neue Medien ermöglichen Reichweiten kirchlicher Kommunikation zu vergrößern, so stellte beispielsweise die Midi-Studie fest, die vom Amt für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland durchgeführt wurde.² Zentrale Personengruppen der Evangelischen Kirche hätten für neue, mediale Angebote innerhalb der kirchlichen Kommunikationskultur gesorgt. Die Deutungsmacht des Leitmotivs setzt Kommunikationen in Gang, die Wirkungen zeitigen. Zudem ist zugleich ein Deutungshorizont aufgebaut worden, in den sich die digitalen Aktivitäten von Kirchengemeinden und weiteren kirchlichen Organisationsebenen im Sinne des Entwurfs und der Kommunikation von Selbstdeutungen integrieren lassen.

1 Kathrin Jütte, „Update für das Priestertum aller Gläubigen“, *Zeitzeichen* (2020). Online verfügbar unter <https://zeitzeichen.net/node/8370> (zuletzt aufgerufen am 08. Juli 2020).

2 Daniel Hörsch, *Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise: Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland* (2020), 54–55. Online verfügbar unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/midi_Ad-hoc-Studie_Digitale_Verkuendigungsformate_waehrend_der_Corona-Krise.pdf (zuletzt aufgerufen am 08. Juli 2020).

Bevor diese Ausgangsthesen in dem vorliegenden Beitrag reflektiert und im Kontext der soziologischen Machttheorie zur Erschließung digitaler Gesellschaften von Manuell Castells³ gestellt sowie abschließend Erträge kritisch sondiert werden, indem z.B. Ambivalenzen dieses Deutungsmacht-Prozesses ausgewiesen werden, soll zumindest kurz der theologisch normative Gehalt des profilierten Kernmotivs in seiner Funktion als Narrativ erörtert werden.

1 Die Deutungsmacht des Rechtfertigungsnarrativs vom Priesteramt aller Gläubigen

Nach evangelischem Verständnis ist das Priestertum aller Gläubigen ein zentrales normgebendes Kriterium für die Kommunikation des Evangeliums. „Das heißt, nicht ein besonderes Amt, sondern bereits der Glaube befähigt zum priesterlichen Zeugnis, jeder Christenmensch kann das Wort Gottes weitergeben und für andere beten.“⁴ Pfarrer und Pfarrerrinnen unterscheidet von weiteren Mitgliedern der Gemeinde ihre Funktion, die sie für die Gemeinde übernommen haben, und für die sie ein spezifisches Studium und eine darauf folgende Ausbildung durchlaufen haben. Insofern wird nachvollziehbar: „Das Pfarramt ist die professionelle Konkretion des einen Predigtamtes und des einen Priestertums, das alle Christinnen und Christen miteinander teilen.“⁵ Doch wie kann ein solcher Teilungsprozess, z. B. unter Bedingungen der allgemeinen Kontaktsperre und des mit ihr verbundenen Gottesdienstverbots, das die Covid-19 Pandemie verursachte, aussehen? Genau diese Frage wurde anhand eines Deutungsmachtkonflikts zum Kernmotiv des Priestertums aller Gläubigen diskutiert.

Die Krise führte dazu, dass viele Gemeinden und Pfarrerrinnen und Pfarrer digitale Medien einsetzten, um – wie öffentlich breit wahrgenommen und kontrovers diskutiert – insbesondere Alternativen zum Gottesdienstverbot zu entwickeln. Online Gottesdienste und Kurzandachten wurden in hoher Anzahl angeboten. Für viele Pastorinnen und Pastoren, die zum ersten Mal einen YouTube-Gottesdienst feierten, schien es dabei nahezuliegen, mit der Kamera den Blick der Gemeinde nachzuahmen. Andachten oder Gottesdienste wurden so gefilmt, als ob die Reihen mit Gemeindemitgliedern gefüllt wären. Der Gottesdienstraum, der

³ Manuell Castells, *Communication Power* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

⁴ Isolde Karle, *Praktische Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 135.

⁵ I. Karle, *Praktische Theologie*, 136.

für Besucherinnen und Besucher geschlossen war, wurde virtuell geöffnet. So entstand, wie kritische Kommentare von Kolleginnen und Kollegen im Pfarramt und innerhalb der Praktischen Theologie ausweisen, der Eindruck, dass die Amtsträgerinnen und -träger in der Krise geradezu hyperaktiv geworden seien. Es zeigte sich zudem, dass die Pfarrpersonen häufig in den Mittelpunkt der Inszenierung gerückt worden sind. Interaktive Angebote, indem z. B. Pfarrpersonen für die Teilhabe an der Kommunikation werben, hatten demgegenüber – wenn überhaupt – erst langsam Fahrt aufgenommen.⁶ Es ist durchaus unklar, wie die Pfarrpersonen dies selbst im Rückblick beurteilen, in welcher Situation sie sich gesehen haben, welchen inneren und äußeren Auftrag sie für sich sahen und annahmen. Sahen sie sich durch das staatliche Verbot, ihre „heiligen Räume“ füllen zu dürfen, herausgefordert zum Widerspruch bis hin zum Widerstand? Oder war es mehr ein seelsorgerlicher Habitus, der Ängste vor einem Ausbreiten eines Massensterbens, gerade unter älteren und alten Menschen, nehmen wollte? Außerdem gab es prominente Stimmen in Deutschland, die das strikte Versammlungsverbot in Kirchen aus seelsorgerlichen Gründen heraus kritisierten.⁷ Bischöfinnen und Bischöfe sowie Sozialethiker und Kirchenrechtler beider christlicher Kirchen sprachen sich für die Einhaltung der Versammlungsverbote aus.⁸ Neben der kontroversen Diskussion dieser eher auf rechtsstaatliche Fragen bezogenen Auseinandersetzung lief eine auf die Gestaltung von Kommunikation bezogene Debatte mit. Sie fokussierte das Thema der interaktiven Kommunikation in Gottesdienst und Gemeinde sowie die Kooperationsmöglichkeiten, die hier durch digitale Medien entstanden waren oder entstehen hätten können. Es entstand der Eindruck, dass die wichtigste Funktion der Pfarrpersonen im Bereich der Kommunikation des Evangeliums darin läge, dass sie darauf achten, das Amt

6 Ilona Nord und Swantje Luthe, „Hope-Storytelling in Zeiten von Corona: Welche Rollen nehmen Pastor*innen während der Corona-Pandemie in der digitalen Kirche ein? Und wie können sie die Glaubensgemeinschaft fördern?“ zuerst englisch erschienen in *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*, hg.v. Heidi Campbell (2020). Online verfügbar unter <https://oaktrust.library.tamu.edu/bitstream/handle/1969.1/187891/Distanced%20Church-PDF-landscape-FINAL%20version.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (zuletzt aufgerufen am 10. Juli 2020).

7 Margot Käßmann, *In Corona-Krise einzelne Kirchen zum Gebet offenhalten*. Online verfügbar unter <https://www.evangelisch.de/inhalte/167874/27-03-2020/kaessmann-corona-krise-einzelne-kirchen-zum-gebet-offenhalten> (zuletzt aufgerufen am 7. Juli 2020).

8 Vgl. Michael Heinig, „Unverantwortlicher Widerstandskitsch: Das Lamentieren über den zeitweisen Verzicht auf Gottesdienste ist selbstsüchtig und kurzsichtig“, *Zeitzeichen* (2020). Online verfügbar unter <https://zeitzeichen.net/node/8217> (zuletzt aufgerufen am 10. Juli 2020).

des Priestertums aller Gläubigen soweit wie möglich mit Christinnen und Christen zu *teilen*.⁹

Dieses Element der Interaktion ist auch Bestandteil des Narrativs der bereits genannten Midi-Studie; hier heißt es in der Zusammenfassung auf der Homepage:

Die Digitalität fördert das Priestertum aller Gläubigen: die digitalen Verkündigungsformate sind eine **Teamleistung**. 64,9% der Teilnehmenden gaben an, dass sie die Formate im Team produziert haben. Mehr als die Hälfte gab an, dass dabei bis zu drei Ehrenamtliche oder Engagierte aus der Gemeinde beteiligt waren. 65,4% der Teilnehmenden gaben an, dass an der Produktion Personen mit praktischen Erfahrungshintergründen in der Digitalität beteiligt waren.¹⁰

Freilich ist hier noch nichts über die Arbeitsteilung in diesen Projekten ausgesagt, ob hier z. B. tatsächlich auch ein Teilen theologischer Kompetenzen ermöglicht worden ist. Hervor tritt vielmehr, dass der Befund einer gelingenden Technikintegration kommuniziert wird. Die Ergebnispräsentation auf der Homepage der Evangelischen Kirche in Deutschland veröffentlicht ein Narrativ, das verdeutlicht, welches Wachstum an Kommunikationsströmen während der Corona Pandemie innerhalb der Kirche zu messen sei:

Es hat einen **Digitalisierungsschub** während der Corona-Krise in der evangelischen Kirche gegeben: 81% gaben an, dass sie ein digitales Verkündigungsformat angeboten hatten. Der Digitalisierungsschub ist nachhaltiger Natur: 78% gaben an, dass sie durch die Corona-Krise 'digitalisiert' wurden. Die Digitalität ist in der Breite der Landeskirchen angekommen. 72% gaben darüber hinaus an, dass sie die digitalen Formate nach dem Lockdown fortführen wollen. Es ist deshalb davon auszugehen, dass künftig vermehrt mit hybriden Formaten der Verkündigung zu rechnen sein wird (...) Während der Corona-Krise war ein deutliches Mehr an Verkündigungsformaten im Vergleich zu der Zeit vor der Covid-19 Pandemie feststellbar. Insgesamt erzielten die digitalen Verkündigungsformate in den vier Landeskirchen eine Reichweite von 6.548.279. Mit Blick auf die durchschnittliche Gottesdienstbesucherzahl an einem normalen Sonntag vor der Covid-19 Pandemie und während der Corona-Krise ist ein Zuwachs von 287% zu verzeichnen, weshalb von einem **Nachfrage-Boom** gesprochen werden kann. 39% der Teilnehmenden hätten angegeben, dass **Interaktionen und Beteiligungen** möglich waren. Es war hierbei vor allem die liturgische Beteiligung (Mitsingen, Mitbeten). Auf Interaktivität verweisenden Möglichkeiten wie der Live-

⁹ Vgl. Heidi Campbell, *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*. Online verfügbar unter <https://oaktrust.library.tamu.edu/bitstream/handle/1969.1/187891/Distanced%20Church-PDF-landscape-FINAL%20version.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (zuletzt aufgerufen am 07. Juli 2020).

¹⁰ <https://www.ekd.de/midi-studie-ergebnisse-kirche-digital-corona-56563.htm> (zuletzt aufgerufen am 07. Juli 2020).

Chat wurden von 1/4 und das Einbringen von Gebetsanliegen 1/3 angeboten. Das **digitale Abendmahl** wurde von 12% gefeiert.¹¹

Es lässt sich festhalten: Zahlen bezogen auf Aktivitäten religiöser Praxis fundieren ein Narrativ, das dazu beitragen soll, die Selbstdeutung wie auch die Außenwahrnehmung einer Kirche zu verändern. Für die digitalen Angebote zum Sonntagsgottesdienst wird von einem Nachfrage-Boom gesprochen. Zugleich wird hervorgehoben, dass ein wichtiges Kriterium digitaler Kommunikation z.B. im Bereich sozialer Medien, nämlich die Interaktivität, hier ebenfalls im Blick ist. Die Aktivierung von Gottesdienstbesucherinnen und -besuchern sowie das Angebot zu Partizipationsmöglichkeiten verweist wiederum auf Aspekte, die für die Realisierung des Leitmotivs des Priestertums aller Gläubigen als zentrale Kriterien gelten können. Auffallend ist an dem präsentierten Narrativ schließlich eine weitgehend eindeutige Positionierung, Digitalisierungsprozesse für die kirchliche Kommunikation als förderlich anzusehen.

Solange Digitalisierungsprozesse als neu wahrgenommen werden, begleiten sie häufig Narrative, die euphorisch das innovative und kreative Potential an ihnen feiern. Es werden Hoffnungen formuliert, die mit der Digitalisierung eine Macht zur Demokratisierung und Emanzipation der Weltgesellschaft aus Armut, Krieg und Naturkatastrophen verbinden.¹² Das kirchliche Narrativ weist Verwandtschaft hierzu auf. Auch hier flammt die Vision einer besseren, gerechteren, weil von mehr Personen geteilten und getragenen kirchlichen Kultur, die auch in die Gesellschaft hineinwirkt, auf. Es stellt sich die Frage, ob und unter welchen Bedingungen es überhaupt tragfähig sein kann: Welche sozialen Strukturen und normativen Ordnungen müssten z.B. gestärkt werden, um die emanzipativen Anteile, die digitale Kommunikation eröffnen und fördern kann, zu etablieren? Nach mehreren Jahrzehnten, in denen aufgrund von weiteren anderen Faktoren wie Individualisierung, Enttraditionalisierung und Globalisierung von vielen Akteurinnen und Akteuren in Kirche und Praktischer Theologie Veränderungsbedarfe angemahnt wurden, werden diese nun mit neuer Deutungsmacht vorgebracht. Digitale Transformationsprozesse sollen zu einer Verbesserung der Teilhabe der kirchlichen Gruppen sowie auch einzelner Menschen an der Gestaltung von Kirche und Religion, aber auch Politik führen. Dabei ist allerdings, so muss hier nicht deskriptiv, sondern nun normativ argumentiert werden, jede Naivität zu

11 Daniel Hörsch, *Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise: Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland* (2020), 54 – 55. Online verfügbar unter: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/midi_Ad-hoc-Studie_Digitale_Verkuendigungsformate_waehrend_der_Corona-Krise.pdf (zuletzt aufgerufen am 08. Juli 2020).

12 Jaron Lanier, *Wem gehört die Zukunft?* (Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 8^o2014).

vermeiden. Forschungen im englischsprachigen Kontext zeigen für das Verhältnis von Medien, Macht und religiöser Autorität¹³: Es gilt zuallererst einmal zu analysieren, welche Kommunikationsstrategien zu welchen neuen Zentren von Macht führen und welche Kennzeichen diese Machtformen haben. Das Leitmotiv vom Priestertum aller Gläubigen wurde bislang nicht im Kontext strategischer Kommunikation genutzt. Während zur Reformationszeit der kirchlichen Macht eine andere kirchliche Gegenmacht gegenüber stand, sind heute klar ausgewiesene Gegenmächte außerhalb von Kirche zunächst zu ermitteln. Zugleich gibt es multiple Konkurrenzen: Religion, Religiosität und Spiritualität werden pluraler und unabhängiger von Zugehörigkeiten zu Religionsgemeinschaften gelebt und zudem verlieren diese gemeinsam mit anderen gesellschaftlichen Institutionen an Macht. Traditionelle Formen der Macht erodieren und neue Formen der Machtverteilung kommen auf. Was leistet und wohin aber gehört das Leitmotiv vom Priestertum aller Gläubigen hier: auf die Seite der veralteten Formen oder der neuen Formen von Macht? Schließlich: Könnte es auch unzutreffend sein, überhaupt in dieser Dichotomie zu deuten? Eine zumindest kurze Klärung des Kernbegriffes der Deutungsmacht wird nötig.

2 Grundlegende Überlegungen zu Medialität, Deutungsmacht und Rechtfertigungsnarrativen

Deutungsmacht ist zentral mit Medialität verbunden: „Deutung ist eine kommunikative Handlung oder Zeichenpraxis von Personen oder von Medien, Apparaten, Institutionen, Methoden, Strukturen [...]“¹⁴ Der hier vorgestellte mehrdimensionale Deutungsbegriff bezieht sich nicht allein auf Sprache, sondern auch auf Medien und ihre Apparate. Zweitens sind Medien folgerichtig zentral an der Steuerung von Wahrnehmungsmöglichkeiten und Aufmerksamkeit beteiligt. Insofern eignet ihnen Deutungsmacht, die freilich durch den mit ihnen verbundenen kommunizierten Inhalt qualifiziert wird: „Deutung dient der Lenkung der Wahrnehmung, Kinästhesie und Aufmerksamkeit ihrer Adressaten, die ihr durch Aufmerksamkeit bis zur Anerkennung (prozedural, graduell) folgen (sollen).“¹⁵

¹³ Vgl. für ein Beispiel einer solchen Debatte die Frage nach der Veränderung der Wahrnehmung von Autorität in Steward. M. Hoover, *The media and religious authority* (Pennsylvania: Penn State Press, 2016).

¹⁴ Philipp Stoellger, Hg., *Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 12.

¹⁵ Ebd.

Deutungen implizierten Macht, indem ihnen, wie Stoellger ausführt, in Wahrnehmung und Aufmerksamkeit zu folgen beansprucht werde. Diesen dritten Aspekt der Deutungsmacht bilden Ordnungen, Dispositive oder Strukturen, die modal die ersten beiden bedingten. Hier zeigt sich, dass Macht, bestimmt man sie nicht sofort in Kontexten von Herrschaft oder Gewalt, zunächst einmal ein Vermögen beschreibt: die Eröffnung und Begrenzung oder Ermöglichung und Verunmöglichung von Interaktionen.¹⁶ Wo immer aber nun genau dies, nämlich die Ermöglichung oder die Verunmöglichung von Interaktionen zur Debatte steht, löst dies Konflikte aus. Deutungsmachtkonflikte entstehen dort, wo Deutungen nicht gefolgt wird, wo andere Deutungen gewählt werden oder man sich auf nicht allgemein geteilte Ordnungen bezieht, in denen gedacht, gehandelt und gelebt wird.¹⁷

Ob Digitalität das Priestertum aller Gläubigen fördert, ob sie zu einem Schlüsselbegriff kirchlicher Zukunftsperspektiven gehört, war und ist so z.B. höchst strittig. Doch – während der Corona-Pandemie – hat Kirche, wie auch viele weitere soziale und kulturelle Agenturen der Gesellschaft, einen unerwarteten Digitalisierungsschub erfahren. Er ist nun zu deuten und dies ist genuin die Aufgabe der Praktischen Theologie. Hierbei ist es nicht überraschend und doch erst einmal wahrzunehmen und explizit zu benennen, dass durchaus kontroverse Debatten über den Sinn von Technikimplementierung innerhalb der christlichen Religion und Praktischen Theologie geführt werden. Ein starkes Beispiel hierfür fand sich anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 in Wittenberg, als hier das Kunstprojekt des Segensroboters „BlessU2“ präsentiert wurde¹⁸: Kann ein Roboter segnen, wie ist Segen dann zu verstehen und macht ein solches Projekt Pfarrpersonen überflüssig? Polarisierungen zwischen hoher Zustimmung und klarer Ablehnung kamen zum Ausdruck: Biedert Kirche sich hier digitalen Technologien an, um neue Zielgruppen zu erschließen? Lässt sich Kirche von Marktgesetzen regieren? Zugleich gab es Rückmeldungen, die lobten, dass hier kirchliche Kommunikation aktuell und auf Resonanzmöglichkeiten ausgelegt worden sei.

Machtfragen wurden allerdings nicht explizit diskutiert. Sicherlich geschah dies nicht zuletzt auf dem Hintergrund, dass eine solche Kommunikation Kirche im Feld missionarischer Strategien sichtbar werden ließe, die Machtansprüche als

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. P. Stoellger, Deutungsmacht, 14.

¹⁸ Diana Löffler, Jörn Hurtienne und Ilona Nord, „Blessing Robot BlessU2: A Discursive Design Study to Understand the Implications of Social Robots in Religious Contexts“, *International Journal of Social Robotics* (2019): 1–18. Swantje Luthe, Ilona Nord, Diana Löffler und Jörn Hurtienne, „Segensroboter ‚BlessU-2‘ Forschungsimpulse für die Praktische Theologie angesichts der Entwicklung sozialer Roboter“, *Pastoraltheologie* 108 (3) (2019): 107–123.

politische Expansionsstrategie und Herrschaftsanspruch deutbar werden ließen. Die Geschichte der machtförmigen Ausbreitung des Christentums mit ihren diskriminierenden, gewalttätigen und menschenverachtenden Ambivalenzen ist in vielen medialen Produktionen zugänglich und die Bilder dieser grausamen Eroberungs- und Plünderungskriege steht vor den Augen vieler Menschen.

Zugleich aber sind Kirche und Praktische Theologie damit konfrontiert, dass Kirchenmitgliedschaftszahlen rapide sinken¹⁹ und ein Aufhalten dieses Prozesses oder sogar eine Umkehr bzw. grundsätzliche Veränderung dieses Erosionsprozesses auf jeden Fall als Ziel im Raum steht. Um von Macht im kirchlichen und praktisch-theologischen Kontext in einer angemessenen Form sprechen zu können, ist ein hohes Maß an Sensibilität für ihre ambivalenten Wirkungen in Formen von Gewalt und Herrschaft nötig.

Nach Paul Tillich ist es auf der Basis dieser Ausgangslage unerlässlich, den Begriff der Macht mit zwei weiteren Grundbegriffen der christlichen Theologie integral zu einer Trias zu verbinden: Gerechtigkeit und Liebe. In diesem Sinne ist für einen konstruktiven Umgang mit dem Begriff der Macht zu plädieren, für den maßgeblich ist, dass erstens seine Zweideutigkeiten reflektiert werden und das heißt, dass Zwang, Gewalt und Herrschaft, die ebenfalls von Macht als Potentialität ausgehen, in das Zentrum von Analysen gestellt werden.²⁰ Im Bereich digitaler Medien sind dies viele Phänomene, angefangen von Big Data bis hin zu Hate Speech und Pornographie sowie sexueller Missbrauch innerhalb von Kirche und in der Gesellschaft. Zweitens ist die Potentialität, die mit Macht verbunden wird, immer wieder in eine Beziehung zu mindestens den Korrelaten von Liebe und Gerechtigkeit zu bringen, anders ausgedrückt zu den ethischen Größen, die es verbürgen, dass Macht nicht nur kritisiert, sondern auch als schöpferisches Element des (menschlichen) Daseins gewürdigt werden kann. Digitale Medien werden zum Selbstaussdruck im Bereich künstlerischen Schaffens, im Bereich der Seelsorge und der interpersonalen Netzbildung genutzt, sie tragen hier zu demokratieförderlichen Aktivitäten lokal, regional und weltweit bei; Netzwerke für ökologische Nachhaltigkeit sind hier ebenso zu nennen wie Informationsvielfalt, die es ermöglicht, freie Meinungsäußerung zu gewährleisten oder beispielsweise sein bzw. ihr Recht auf Religionsausübung wahrzunehmen. Es ist also nicht prinzipiell abzulehnen, dass Kirche und Praktische Theologie machtförmig

¹⁹ Vgl. z.B. Tobias Rösmann, „Exodus der Gläubigen: Fehlende Bindungskraft und Missbrauchsskandale – die Kirchen verlieren weiter Mitglieder: Die Zahlen sind nicht schön zu reden“, *FAZ* (27.6.2020), (zuletzt aufgerufen 06. Juli 2020.)

²⁰ Vgl. Paul Tillich, „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“, in *Sein und Sinn: Gesammelte Werke Band XI: Zwei Schriften zur Ontologie*, hg.v. demselb. (Stuttgart: Evangelische Verlagsanstalt, 1969), 143–226.

aufzutreten und handeln, sondern es muss genauer darum gehen, wie dieses Auftreten und Realisieren von Machtansprüchen jeweils für Kirche und Praktische Theologie unterschiedlich vollzogen werden kann. Da Machtansprüche zuallermeist legitimierend gedeutet werden, geben die dann auftretenden Narrative Auskunft über Legitimierungsstrategien.

Rainer Forst, Vertreter der dritten Generation der Frankfurter Schule, hat diesen Ansatz mit der Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen in kommunikativen Prozessen von Rechtfertigungsnarrativen ausgearbeitet. Forst benutzt den theologisch geprägten Begriff im Sinne von diskursiv nachvollziehbaren legitimierenden Argumentationen. Menschen bezögen sich immer schon in ihrem Welt-, Selbst- und Fremdverständnis sowie innerhalb der Ordnungen ihres Zusammenlebens auf Narrative, die diese rechtfertigten oder sie fänden bereits Rechtfertigungen vor, die sie dazu brächten, in bestimmter Weise den mit diesen artikulierten Ordnungen zu folgen.²¹ Die Überlappungen mit dem oben vorgestellten Verständnis von Deutungsmacht ist offensichtlich. Der Anspruch, Machtgefüge in sozialen Ordnungen zu analysieren, ist beiden Ansätzen, soweit hier gesehen wird, in ähnlicher Orientierung enthalten. Auch dass in beiden unterschieden wird zwischen einem deskriptiven und einem normativen Zugriff auf Rechtfertigungsnarrative sowie den ihnen zugehörigen Ordnungen ist sichtbar. Das Anliegen, das hier kommuniziert wird, ist sozusagen ein Sichtbarmachen einer Relation zwischen Kommunikation und sozialen Ordnungen bzw. den ihnen entsprechenden Machtkonstellationen. In Forsts Diktion geht es so darum, die Regeln und Institutionen, denen Menschen folgen, verbunden mit Rechtfertigungserzählungen zu sehen, die sich im Laufe der Zeit entwickelt hätten und zusammen eine dynamische und spannungsgeladene normative Ordnung bildeten.

Es führte an dieser Stelle, wo es um *Rechtfertigungen der normativen Ordnung des Priestertums aller Gläubigen* geht, zu weit, einerseits Forsts intensiv diskutierten Ansatz selbst und die Kritik an ihm darzustellen, wie auch einen weiteren Austausch zwischen insbesondere auch den Differenzen zwischen Stoellgers und Forsts Ansatz herbeizuführen.²² Auch nötige theologiegeschichtliche Erörterungen zum Verständnis von Rechtfertigung(snarrativen) ausführlicher vorzulegen, ist hier nicht möglich. Es muss bei grundlegenden Überlegungen bleiben, die immerhin auch kurz auf den theologischen Gebrauch der Rede von der Recht-

²¹ Rainer Forst, *Normativität und Macht: Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015).

²² Vgl. z. B. Ester Herlin-Karnell, Matthias Klatt, und Héctor A. Morales Zúñiga, *Constitutionalism Justified: Rainer Forst in Discourse* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

fertigung bezogen auf den Kontext Medien und Deutungsmacht einzugehen haben.

Rechtfertigung ist ein Schlüsselbegriff der Reformationszeit. Die Reformation selbst lässt sich als ein Prozess sich verändernder gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Machträume verstehen. Texte der Reformatoren können ferner als Rechtfertigungsnarrative einer sich verändernden Ordnung bzw. ihrer Rechtfertigung begriffen werden. Das Narrativ des Priestertums aller Gläubigen steht im Kontext von Auseinandersetzungen kirchlicher Autorität.²³ Es wirkt auf die Herausbildung von Ordnungen des Denkens und Handelns ein: „‘Normative Ordnungen’ beruhen auf basalen Rechtfertigungen und dienen entsprechend der Rechtfertigung von sozialen Regeln, Normen und Institutionen; sie begründen Ansprüche auf Herrschaft und eine bestimmte Verteilung von Gütern und Lebenschancen. Insofern ist eine normative Ordnung als *Rechtfertigungsordnung* anzusehen: Sie setzt Rechtfertigungen voraus und generiert sie zugleich.“²⁴ Die Rede von der Digitalität, die das Priestertum aller Gläubigen fördert, setzt Rechtfertigungen voraus und generiert zugleich neue. Forst entfaltet weiter:

Rechtfertigungsnarrative betrachten wir als Formen einer verkörperten Rationalität, denn hier verdichten sich Bilder, Partikularerzählungen, Rituale, Fakten sowie Mythen zu wirkmächtigen Gesamterzählungen, die als Ressource der Ordnungssinnggebung fungieren. In Narrative eingefasst – insbesondere in solche, die religiöser Natur sind (Gottesgnadentum versus Naturrecht), auf politische Errungenschaften wie Revolutionen oder Siege [...] oder aber auch auf die Aufarbeitung eines vergangenen kollektiven Unrechts (wie bei den Menschenrechtsverbrechen des zwanzigsten Jahrhunderts) zurückgehen – haben normative Ordnungen eine besondere Bindekraft und Autorität; sie erhalten historische Bedeutung und zugleich emotionale Identifikationskraft.²⁵

Auf der Suche nach der Deutungsmacht der Aussage, dass Digitalisierung das Priestertum aller Gläubigen fördere, stellt sich angeregt über Forsts Auslegung die Frage, welche Bilder, Partikularerzählungen, Rituale, Fakten sowie Mythen, kurz zusammengefasst, welche Narrative es denn sind, die sich zu wirkmächtigen Gesamterzählungen bündeln, welche wiederum als Ressource einer solchen Ordnungssinnggebung fungieren.

Es gibt ein häufig auffindbares Narrativ, das dem Protestantismus eine historisch gewachsene Medienkompetenz nahelegt: „Christologie ist ab ovo Medio-

²³ Vgl. Thomas Kaufmann, *Reformation* (Stuttgart: Reclam, 2017).

²⁴ Vgl. Forst, *Normativität und Macht*, 87.

²⁵ Ebd., 87f.

logie.“²⁶ Sind Medien in elementarer Weise ausgedrückt Mittler, so rückt die Mittlertätigkeit Jesu Christi in den Fokus der Betrachtung. Dem Protestantismus, so wäre zu schlussfolgern, geht es immer schon um die Vermittlung von Gott und Welt, von Normativität und Macht. Zieht man die reformatorische Grundaussage von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben hinzu, heißt dies, dass die Bedeutung des von Gott geschenkten Glaubens ist, dass er einen Menschen – was seine bzw. ihre Beziehung zu Gott anbelangt – einem Ordnungsmuster kirchlicher Autorität entzieht: hiermit ist die Vermittlung der Mensch-Gott-Beziehung durch einen Priester gemeint. Das Narrativ der Rechtfertigung allein aus Glaube fundiert insofern das Narrativ vom Priesteramt aller Gläubigen; es legitimiert nicht die Abschaffung des Pfarramts, es substituiert also nicht einen Akteur bzw. eine Akteurin religiöser Autorität durch einen bzw. eine andere, sondern es schafft sozusagen Möglichkeiten für erweiterte Realitäten. Gläubige sind nun frei, die Beziehung zu Gott unabhängig von einer direkten Kontrolle durch die Religionsgemeinschaft zu gestalten. Gleichwohl bleiben die Ordnungen der Kirche und ihre Sinngebungen in vieler Hinsicht unverändert in Gebrauch. Aber es hat sich doch ihre Geltung verändert; sie wurde zumindest für einen Teil der christlichen Religionsgemeinschaft eingeschränkt. Gleichzeitig wurden weitere, neue Autoritäten in diesen Prozess eingeführt und ihre Macht etabliert. Akteure neuer Medien haben diese Veränderungen vorangetrieben und sind zugleich durch diese Veränderungen selbst zu Deutungsmächten geworden.

Es wäre hierzu die Mediengeschichte der Reformation nicht nur zu erzählen, sondern ihre Narrative zu analysieren. So heißt es häufig, es sei zu Luthers Zeiten gelungen, dass die damals neuen Medien den reformatorischen Mächten zur Durchsetzung verhalfen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich freilich, dass das Narrativ nur einen Aspekt fokussiert: Die Reformation hätte ohne die Druckmedien, wie oben bereits angedeutet, nicht stattfinden können. Aber es wird jedenfalls außerhalb der meisten theologischen Narrative klar, dass die Reformation so durch Medien profitieren konnte, weil ihre Investitionen z.B. das Druckmedium aus einer Existenzkrise befreit hatte.²⁷ Wenn innerhalb der systematischen Theologie nun heute dieselbe als erste Medienwissenschaft bezeichnet wird, liegen hinter dieser Aussage also ein Bündel zentraler Deutungen historischer und sozialer Entwicklungen, die auch den Umgang von Kirche und Theo-

²⁶ Jochen Hörisch, *Der Sinn der Sinne: Eine Geschichte der Medien* (Frankfurt am Main: Eichborn, 2001), 53.

²⁷ Johannes Burkhardt, „Die Reformation als Medienereignis“, in *Religionspädagogik in einer mediatisierten Welt*, hg.v. Ilona Nord und Hanna Zipernovszky (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2017), 75–103, 97.

logie mit Macht und der Macht der Medien betrifft.²⁸ Oft genug ist dies allerdings nicht explizit benannt worden. Deutungsmachtkonflikte begleiten die praktisch-theologische Diskussion um (digitale) Medien von Anfang an. Ein gängiges Argument heißt wie bereits genannt, Kirche und Praktische Theologie ließen sich von Trendthemen und Marktgesetzen korrumpieren. „Was kann theologisch mehr über Online-Gottesdienste gesagt werden als die ökonomische Logik, sich auf dem Markt zu positionieren, wo angeblich ‚die Menschen sind‘?“²⁹ Wer die Digitalisierung als Glücksfall für die Förderung des Priestertums aller Gläubigen feiert, scheint in dieser Logik die Augen vor Machtfragen, die das *Zeitalter des Überwachungskapitalismus*³⁰ stellt, zu verschließen. Die eigene Beteiligung christlicher Religion an der Entwicklung von Medien, ihre Medienproduktivität wird in diesen Kritiken unterschlagen. Ferner fehlen bislang konkrete Auseinandersetzungen mit Gegenmacht-Strategien. Das Rostocker-Deutungsmacht-Projekt regt dazu an, bereits geführte, aktuelle und noch ausstehende Deutungsmachtkonflikte, die sich in Kirche und Praktischer Theologie auf die Digitalisierung beziehen, in den Blickpunkt der Forschung und Lehre sowie der Kooperation zwischen Praktischer Theologie und Kirche zu nehmen. Dabei zeigt sich, dass Deutungsmachtkonflikte integraler Bestandteil von Kommunikation innerhalb von Netzwerkgesellschaften sind.

3 Die Machtfrage in der Theorie digitaler Gesellschaft: das Netzwerk-Narrativ

Das Werk des spanischen Soziologen Manuel Castells ist für die Reflexion von Macht im Kontext digitaler Gesellschaften kaum zu überschätzen.³¹ Bereits Ende der 90er Jahre wurde er mit einer Trilogie zur Globalen Netzwerkgesellschaft bekannt. Die Wirkung seines Werkes begleitet eine kritische Auseinandersetzung,

²⁸ Vgl. Ilona Nord, „Einleitung“, in *Religionspädagogik in einer mediatisierten Welt*, hg.v. Ilona Nord und Hanna Zipernovszky (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2017), 11–24; vgl. Klaas Huizing, „Deus und homo medialis“, in *Religionspädagogik in einer mediatisierten Welt*, hg.v. Ilona Nord und Hanna Zipernovszky (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2017), 119–130.

²⁹ Lukas Ohly, „Wissensbasierte Steuerung von Online-Angeboten. Ein Antivirusprogramm für die digitale Kirche“, *Deutsches Pfarrernetz* 6 (2020): 349.

³⁰ Shoshana Zuboff, *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus* (Frankfurt / New York: Campus Verlag, 2018).

³¹ Ari-Veikko Anttiroiko, *Networks in Manuel Castells' theory of the network society* (Munich: Munich Personal RePEc Archive, 2015), 18.

hier wird nur ein knapper Einblick in seine Konzeption der Konstitution von Macht in der digitalen Gesellschaft gegeben:

Power in the network society is exercised through networks. There are four different forms of power under these social and technological conditions:

1. *Networking Power*: the power of the actors and organizations included in the networks that constitute the core of the global network society over human collectives and individuals who are not included in these global networks.
2. *Network Power*: the power resulting from the standards required to coordinate social interaction in the networks. In this case, power is exercised not by exclusion from the networks but by the imposition of the rules of inclusion.
3. *Networked Power*: the power of social actors over other social actors in the network. The forms and processes of networked power are specific to each network.
4. *Network-making Power*: the power to program specific networks according to the interests and values of the programmers, and the power to switch different networks following the strategic alliances between the dominant actors of various networks.³²

In Castells' Gesamtwerk dominiert eine Makro-Perspektive, die gleichwohl in ihren Auswirkungen für das Individuum, das in einer Netzwerkgesellschaft lebt, ausgelotet wird. Zudem kommen nicht nur die großen Datenströme und infrastrukturell mit ihnen verbundene Machtkonstellationen, wie sie durch Konzerne aufgebaut werden, in den Blick, sondern auch Konsequenzen, die diese für Netzwerk-Kommunikationen von Gruppen und einzelnen Personen haben. Es ist ein Vorzug seiner Theorie, dass er die Fragestellungen der politischen Ökonomie einer sich digitalisierenden Welt-Gesellschaft aufgreift und sie auf die Bedeutung von Macht für diese Entwicklungen fokussiert analysiert.

Das Narrativ der Netzwerk-Gesellschaft ist, so Castells, mit hoher gesellschaftlicher Plausibilität und Deutungsmacht verbunden. Deskriptive und normative Elemente verschmelzen in seiner Darstellung geradezu. Demgegenüber sind Kirche und Praktische Theologie vorsichtig im Umgang mit dem Begriff bzw. der Auslegung eines Organisationsmodells einer Netzwerk-Kirche.³³ Sie ist in nur wenigen kurzen Einzelbeiträgen thematisiert worden. Zugleich liegt im Rahmen der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung eine soziologische Netzwerkanalyse³⁴

³² Manuel Castells, „Network theory: A network theory of power“, *International journal of communication* 5 (2011): 773–787, 773.

³³ Ilona Nord, „Kirche als Netzwerkorganisation: Das Beispiel Kirchen und Gemeinden in Netzwerken für Nachhaltigkeit“, in *Mediatisierung und religiöse Kommunikation*, hg.v. Roland Rosenstock und Ines Sura (Hamburg: Kreuz Verlag, 2018), 99–115.

³⁴ Vgl. Volker Jung und Bedford-Strohm, Hg., *Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft: Vernetzte Vielfalt: Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015) sowie Birgit Weyel, „Netzwerkanalyse – Ein empirisches Para-

vor, die allerdings digitale Kommunikation nicht berücksichtigt. Diese Diskrepanz wirft Fragen auf: Welche Bilder, Partikularerzählungen, Rituale, Fakten sowie Mythen sind es, die die Organisation Kirche und die Reflexion auf sie innerhalb der Praktischen Theologie hiervon abhalten? Sind diese Barrieren ausgeräumt: Was wäre zu erzählen?

Castells' Theorie zeigt, dass Macht, ebenso wie Gegenmacht, in, von und durch Kirche und Praktische Theologie nur wirkungsvoll in der Gestaltung von Netzwerken aufgebaut werden kann. Charakteristisch für seine theoretische Verortung werden Deutungsmachtkonflikte zugespitzt in der dualistischen Opposition von Macht und Gegenmacht dargestellt. Machtkonflikte sind gesellschaftstheoretisch gesehen notwendige Bestandteile gesellschaftlichen Lebens. Insofern ist die Bedeutung von Gegenmacht für sein Verständnis von Macht konstitutiv: „Counterpower is exercised in the network society by fighting to change the programs of specific networks and by the effort to disrupt the switches that reflect dominant interests and replace them with alternative switches between networks. Actors are humans, but humans are organized in networks. Human networks action networks via the programming and switching of organizational networks.“³⁵ Welche digitalen Strategien der Macht nutzen Netzwerkbetreiber*innen?

- (1) Programmierungen legen Zugangsbedingungen über Ausschlüsse und Einschlüsse ins Netzwerk fest. Kirche und Praktische Theologie müssen klären, welche Netzwerktypen sie unter welchen Prämissen für ihre eigene Organisation nutzen oder selbst etablieren bzw. verändern wollen. Zudem kann eine gesellschaftskritische Kompetenz im Bereich der Netzwerkbeobachtung Aufgabe öffentlicher Theologie werden.
- (2) Formate der Teilhabe bauen auf Grundkenntnissen der Digital Literacy auf. Will Kirche auf Social Media aktiv sein oder über E-Mail beispielsweise Seelsorge betreiben, muss sie die Ausgangslagen ihrer Mitglieder und Adressierten reflektieren: Partizipieren sie an diesen technischen Formaten? Hält es Kirche für eine öffentliche, gemeinwesenbezogene Aufgabe, digital literacy zu fördern? Wer wird von wem zur Partizipation ‚ermächtigt‘: von Armut betroffene Menschen, viele ältere Personen, aber auch soziale Randgruppen wie wohnsitzlose Menschen oder jene, die Erwerbstätigkeiten haben, die keine digitalen Medien nutzen.

digma zur Konzeptionalisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten“, in *Praktische Theologie und Empirische Religionsforschung*, hg.v. Birgit Weyel, Wilhelm Gräb und Hans-Günter Heimbrock (Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt, 2013), 157–169.

35 Ebd.

- (3) Themensetzungen und redaktionelle Entscheidungen sind in digitalen Netzwerken Grundlage der Kommunikation und Anlass für Kontroversen. Sie betreffen z.B. politische und religiöse Orientierungen und verlangen nach Regelungen, dies gilt im kirchlichen Kontext wie im Bereich der Wissenschaftscommunity. An Netzwerken Beteiligte partizipieren an der Macht, Inhalte zu setzen, sie mit anderen zu diskutieren und zu etablieren.

Netzwerke werden mit Castells als dominante Organisationsstrukturen innerhalb der digitalen Gesellschaft erkennbar. In welcher Weise sind Kirchen und Praktische Theologie in ihnen vertreten? Es fehlen bisher Analysen, ob und wie Kirche und Praktische Theologie sich an ihnen beteiligen. Suchen sie die Auseinandersetzung mit Macht- und Gegenmachtkonstellationen? Macht wird von ihm als relationale Fähigkeit beschrieben, den Willen des Akteurs bzw. der Akteurin dem Willen einer anderen Akteurin bzw. eines Akteurs überzuordnen. Diese Beschreibung ist nicht zuerst normativ zu lesen, sondern vielmehr deskriptiv. Deshalb gehört es zum Narrativ der Netzwerkgesellschaft und der Bedeutung von Macht in ihr dazu, dass notwendiger Weise permanent innerhalb einer Gesellschaft Deutungsmachtkonflikte geführt werden. Es sind selbstverständlich in dieser Interpretation zugleich Vertragstheorien politischer Deutungen von Gesellschaft vorausgesetzt. Kirche und Praktische Theologie müssen prüfen, ob sie ihnen (weiter) folgen und ihre gesellschaftliche Wirksamkeit an ihnen ausrichtend erwirken wollen.

4 Strukturen, Projekte und Netzwerke digitaler Medien in Praktischer Theologie und Kirche

Wenngleich keine auf Praktische Theologie und Kirche bezogenen empirisch erarbeiteten Analysen zu digitalen Netzwerken vorliegen, so haben sich innerhalb beider längst solche gegründet.³⁶ Auch existiert ein großer Bereich von Religionspraxis, der online oder hybrid gestaltet ist. Hierzu liegen mehr und mehr wissenschaftliche Reflexionen vor.³⁷ Ferner sind bislang zwar, soweit zu sehen ist,

36 Mit der Habilitationsschrift von Kristin Merle, *Religion in der Öffentlichkeit: Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen* (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2019) liegt einer der wenigen monographischen Beiträge zur Diskussion vor.

37 Stellvertretend für weitere: Kristin Merle und Ilona Nord, Hg., *Mediatisierung religiöser Kultur: Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext, Band zu einem drei-*

keine Untersuchungen zum Einsatz digitaler Medien in Forschung und Lehre vorgelegt worden, doch sie werden ebenfalls längst in diesen Bereichen genutzt. So werden hier nun weiterführend verschiedene Reflexionsbereiche in Bezug auf (digitale) Medien innerhalb der Praktischen Theologie und von Kirche benannt. Da ist zuerst das Fach selbst:

Digitale Medien bestimmen mit steigender Dynamik die praktisch-theologische Forschung, in dem ihre empirischen Forschungen, die in der Anzahl immer weiter ansteigen³⁸, über Online-Fragebögen, Online Interviews etc. und dann eben auch Online Auswertungssoftwares organisiert werden.

Digitale Medien bestimmten mindestens seit dem Corona-Semester 2020 die praktisch-theologische Lehre an den theologischen Fakultäten und es wird weithin überlegt, welche Anteile der Lehre auch unabhängig von der Pandemie in Zukunft online stattfinden sollen. Sogenannte hybride Lehrformate sind bereits fest anvisiert.

Von wachsender Bedeutung wird innerhalb der Praktischen Theologie auch die Frage danach sein, wie die Nutzung digitaler Medien durch Kirchen und ihre Berufsgruppen sowie ehrenamtlichen Mitglieder beforscht und gelehrt werden kann. Eng verbunden ist hiermit die Frage nach der Erforschung und Lehre digitaler Medienkompetenzen. Hier hat insbesondere die Religionspädagogik dem Fach Qualitätsstandards auf die Agenda geschrieben, die über die Digitalstrategie des Bundes und der Länder in den Fachdidaktiken der Lehramtsausbildung einen festen Platz erhalten haben.³⁹ Zugleich sind aber auch in mehreren kirchlichen Fortbildungsstätten sowie Akademien Arbeitsaufträge zur Entwicklung digitaler Kommunikation in kirchlichen Kontexten verankert worden.

Dann kommt der Gegenstand des Faches hinzu, das ist die religiöse Praxis, ihre Reflexion und in sie eingelagert die Fragen nach einer Hermeneutik des Faches:

jährigen Konsultationsprozess der Projektgruppe Religiöse Transformationsprozesse in mediatisierter Welt 2016–2018, Bd. 58, VWGTh (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020).

³⁸ Vgl. Thomas Schlag und Bernd Schröder, Hg., *Praktische Theologie und Religionspädagogik, Systematische, empirische und thematische Verhältnisbestimmungen*, Bd. 60, VWGTh (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020).

³⁹ Vgl. Ilona Nord, „Digitale Bildung in der Fächergruppe Religionslehre/Ethik: Curriculare Übersetzungsfragen“ in: *EinFach Übersetzen: Theologie und Religionspädagogik in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit*, hg.v. Werner Haußmann u. a. (Stuttgart: Kohlhammer-Verlag 2019), 105–117.

Digitale Medien eröffnen Zugang zu weltweiten Religionskulturen, die online nicht nur präsentiert werden, sondern die im Bereich von Religion online auch im Internet praktiziert werden. Ihre Reflexion wird für die Praktische Theologie in einer religionspluralen Gesellschaft immer wichtiger.⁴⁰

Besondere Bedeutung hat während des Digitalisierungsschubs in der Corona-Zeit der Gottesdienst online erfahren. Kirche, das heißt genauer Gottesdienstteams inklusive ihrer Pfarrpersonen, hat hier mit einem Medienformat, das es bereits in geringerer Verbreitung schon gab, intensiv experimentiert und es forciert zur Geltung gebracht. Kirche hat in diesem Sinne ein digitales Medienformat (weiter aus-)gestaltet. Auch die Internet-Seelsorge sowie Chats für spezifische Ziel- und Berufsgruppen (Konfi-Web, Reli-Chat u. a.) sind hier zu nennen.

Bedeutung hat daneben auch die Thematisierung von Religion und im engeren Sinne Kirche in (digitalen) Medien; es ist die Präsenz von Religionen und darin Kirche in Nachrichten- und Unterhaltungsmedien, die einerseits über die Entwicklung von Religionen und Religionskulturen berichtet bzw. zumeist verobjektivierende Dokumentationen anbietet und andererseits Themen der Religionen verarbeitet. Hier finden sich insbesondere auch Bearbeitungen von Grundkonflikten des menschlichen Lebens wie dem Kampf zwischen Gut und Böse, die Lösung von Konflikten, die Erlösung aus Schuld, Erfahrungen von Befreiung, Sünde und Vergebung. Die Frage nach dem Verhältnis von Opfer und Täter*innen gehört ebenfalls hierzu wie auch diejenige nach der Gestaltung der Übergänge im Leben, Geburt, Konfirmation/Erwachsenenalter, Hochzeit und Beerdigung.

Dann ist der Bereich der sogenannten Medienreligion für die Diskussion zur Macht digitaler Medien innerhalb der Praktischen Theologie von erheblicher Bedeutung: „Die gesellschaftliche Wirkung der elektronischen Massenmedien als ubiquitäre, (scheinbar) immaterielle, zeitunabhängige, die Grenzen zwischen Realität und Virtualität überschreitende, alle Lebensverhältnisse beeinflussende Wirkungsmechanismen stellt die Frage nach einer funktionalen Vergleichbarkeit zw. Medien- und rel. Kommunikation oder gar nach einem Ersatz der Rel. durch mediale Kommunikation.“⁴¹ Schmidt-Rosts Prognose, die über fünfzehn Jahre alt ist, wurde auch außerhalb der Praktischen Theologie stark ausgearbeitet.⁴² Hier

⁴⁰ Vgl. Heidi Campbell, *Digital Religion: Understanding religious practice in new media worlds* (New York: Routledge, 2013).

⁴¹ Reinhard Schmidt-Rost, *VIII. Religion als Thema der Medien*, Bd. 7, RGG (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 302–304, 303. Schmidt-Rosts Einteilung wurde hier in Teilen nachvollzogen und aktualisiert.

⁴² Yuval Noah Harari, *Homo Deus* (München: CH Beck, 2017).

wird am deutlichsten eine explizite Thematisierung von Machtfragen erkennbar. Die Frage nach der Konkurrenz von Religion und Medien in ihrer Orientierungsfunktion für hochmoderne Gesellschaften ist hierfür zentral. Es wird darauf zurückzukommen sein.

Schließlich ist von zentraler Bedeutung die christliche Medienethik. Welche Positionen haben die Kirchen und Praktische Theologie zu Fragen von Big Data, Freiheit und Verantwortung in der Nutzung von Algorithmen?⁴³ Wie sehen sie z. B. Phänomene wie Hate-Speech⁴⁴ oder Kinderpornographie im Internet und welche Maßnahmen ergreifen sie gegen solche? Nicht zuletzt: wie sehen sie generell die Zunahme von virtuellen Kommunikationen in der Gesellschaft?⁴⁵

Es dürfte sichtbar geworden sein, wie umfassend digitale Medien das Fach selbst und seine Lehr- und Forschungsbereiche betreffen. Noch ist das Thema nicht im Zentrum der Fach-Community angekommen, aber es sind Initiativen und Projektverbünde bereits gegründet worden, die anzeigen, dass sich Forschungsnetze zu etablieren beginnen.⁴⁶

Es gehört hierzu eine seit 2017–2020 laufende Projektgruppe der Fachgruppe Praktische Theologie innerhalb der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie⁴⁷, die nicht nur drei Jahre lang zur Bedeutung digitaler Medien in der Praktischen Theologie über Tagungen Forschungsfragen generiert hat, sondern zugleich auch ein Netzwerk aufgebaut hat, das in einem zweiten Schritt als deutschsprachiges Netzwerk in eine Vernetzung mit der größten internationalen Gesellschaft für Religion und Medien (ISMRC) eingetreten ist.⁴⁸ Ferner ist ein über zwölf Jahre laufender Forschungsschwerpunkt zu Digitaler Religion an der Universität Zürich eingerichtet worden, der die Forschung dieses Bereichs maßgeblich beeinflussen wird, weil in einer für die Theologien in Europa durchaus ein-

⁴³ Vgl. Patrick Hummel, Matthias Braun und Peter Dabrock, „Own Data? Ethical Reflection on Own Dataship“, *Philosophy & Technology* (2020). DOI: 10.1007/s13347-020-00404-9.

⁴⁴ Annika Lukas, Ellen Radtke und Claudia Schulz, Hg., *Verhasste Vielfalt. Eine Analyse von Hate Speech im Raum von Kirche und Diakonie mit Kommentierungen* (online abrufbar unter <https://www.gender-ekd.de/projekte/29155.html>, zuletzt aufgerufen am 07.07.2020).

⁴⁵ Alexander Filipović, Christopher Koska und Claudia Paganini, Hg., *Ethik für Algorithmer – Was wir von erfolgreichen Professionsethiken lernen können* (Impuls Algorithmenethik, 9), (zuletzt aufgerufen am 07. Juli 2020 unter DOI: 10.11586/2018033.)

⁴⁶ Es besteht keine gesamtdeutsche Datenbank zu digitalen Projekten innerhalb der Praktischen Theologie und den Kirchen. Die hier ausgewählten Angaben sind eine Auswahl der Autorin.

⁴⁷ Online verfügbar unter: <http://wgth.de/index.php/fachgruppen/praktische-theologie> (zuletzt abgerufen am 07. Juli 2020).

⁴⁸ Dieses wurde von Kristin Merle, Kerstin Radde-Antweiler und mir selbst initiiert: vgl. <https://www.ismrc.org> (zuletzt aufgerufen am 07. Juli 2020).

maligen Weise interdisziplinäre Grundlagenforschungen möglich werden.⁴⁹ Aufgrund der Corona-Pandemie sind sowohl innerhalb der Kirchen und sogar Gemeinden als auch innerhalb der Praktischen Theologie empirische Studien aufgelegt worden, die nun digitale Angebotsstrukturen der Kirchen sowie ferner auch Mediennutzungen durch Mitglieder quantitativ und qualitativ erheben. Die Midi-Studie wurde bereits erwähnt. Die ökumenische und internationale CONTOC-Studie ist eine Umfrage, die alle kirchlichen Handlungsfelder in den Blick nimmt und die Pfarrpersonen nach ihrer Wahrnehmung von Digitalisierungsprozessen in der Gemeinde fragt, die Rollenverständnisse und Kooperationserfahrungen in digitalen Kommunikationen fokussiert und damit auch Veränderungen im kulturellen Wandel der Gesellschaft durch Digitalisierungsprozesse zu erheben versucht. Es ist daraus ein nationales und internationales Netzwerk entstanden.⁵⁰

Auch im Bereich der Forschungen zur digitalen Religionspädagogik, die bislang in Deutschland von Manfred Pirner⁵¹ in Erlangen-Nürnberg und ab 2015 auch mit derzeit zwei größeren empirischen Projekten (RElab digital und Coteach) in Würzburg aufgebaut wird, sind interdisziplinär und praktisch-theologisch erkennbare Beiträge zur Debatte um digital literacy-Konzepte und ihre Rezeption innerhalb der Religionspädagogik sichtbar. Ein digitales Lehrhaus wird in Regensburg unter der Leitung von Michael Fricke aufgebaut, wo auch die Entwicklung des ersten digitalen E-Books für das Fach Religion angesiedelt worden ist. Die Netzerkennungen, die innerhalb der Fachdidaktiken insgesamt im universitären Kontext in den letzten Jahren zum Thema Digitalisierung vorangetrieben worden sind, zeigen, dass die Praktische Theologie und Religionspädagogik hier ihren Platz finden können und gefunden haben.⁵²

Im Bereich der Kirchen ist nun ebenfalls auf vielfältige Initiativen zur Implementierung von Digitalstrategien zu verweisen.⁵³ Digitale Roadmaps sind entstanden, die sich vor allem auf die technische Versorgung mit Internet in den Landeskirchen beziehen. Es sind ebenfalls digitale Lernplattformen wie insbe-

49 Thomas Schlag und Markus Huppenbauer, „Digital Religion(s). Communication, Interaction and Transformation in the Digital Society“: <https://www.digital-religions-uzh.ch>.

50 Vgl. www.contoc.org. (zuletzt aufgerufen am 07. Juli 2020).

51 Manfred L. Pirner, „Digitale Medien als Kontext der Religionspädagogik“, in *Kontexte der Religionspädagogik* (Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, 2020 im Druck).

52 CoTeach ist ein interdisziplinäres Projekt der Julius-Maximilians-Universität Würzburg mit dem Ziel der Förderung von digitalisierungsbezogenen Kompetenzen von Studierenden und Dozierenden, online verfügbar unter <https://www.uni-wuerzburg.de/pse/forschen/coteach-connected-teacher-education/> (zuletzt aufgerufen am 08. Juli 2020).

53 Ilona Nord, Katharina Alt und Thomas Zeilinger, „Digitization in the Evangelical Church(es) in Germany: Exemplary Insights“, *ecclesial practices* 7 (2020): 83–100.

sondere rpi-virtuell⁵⁴ und Arbeitsgruppen zur Digitalisierung in der Religionspädagogik entstanden. Eine Fokussierung auf das Thema Digitalisierung wird auch im zentralen Erhebungstool der Evangelischen Kirche in Deutschland, im Bereich der Kirchlichen Mitgliedschaftsstudien, einer Langzeitstudie, die seit den sechziger Jahren in der Evangelischen Kirche in Deutschland durchgeführt wird, vorgenommen.⁵⁵

Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Evangelisch-lutherische Kirche in Bayern haben Digital-Fonds aufgelegt, um die Beantragung von zusätzlichen Finanzmitteln in Kirchengemeinden und kirchlichen Ämtern für Projekte zu ermöglichen. Auch für diese Aktivitäten gilt, dass sie evaluiert und untersucht werden sollten, um das Format und die Zielrichtung der hier geförderten Projekte zu analysieren, was an dieser Stelle nicht geschehen kann.⁵⁶

Fazit

Die Geschichte der Theologie und auch die der Medienwissenschaften ist von Konkurrenzen und Friktionen geprägt. Zu ihrem Verhältnis gehören Deutungsmachtkonflikte integral hinzu. Philipp Stoellger beginnt seine Einleitung in die „Deutungsmachtsanalyse“ denn auch mit einer konkurrierenden Verhältnisbestimmung: „Während die Deutungsmacht von Text und Schrift abnimmt, wächst die von Bild und neuen Medien.“⁵⁷

Die Macht digitaler Medien ist kaum mehr zu überschätzen. Es war die im Frühjahr 2020 ausbrechende Corona-Pandemie und die mit ihr verbundenen gegenwärtig noch immer anhaltenden Limitierungen in den persönlichen Begegnungsmöglichkeiten, die einer bereits länger kursierenden Hypothese alltagspraktische Plausibilität im Bereich von Kirchen und Praktischer Theologie/Religionspädagogik gegeben hat: Die interne wie die externe Kommunikation von Kirche, ihre Religionspraxis auf lokaler, landeskirchlicher sowie EKD-weiter und internationaler Ebene ist in hohem Maße a) von der Partizipation an digitalen Infrastrukturen abhängig und b) ist diese ebenso angewiesen auf die Partizipation an verschiedenen Datenverarbeitungs- und Kommunikationsformaten, die einerseits das Personalmanagement der Kirche sowie andererseits die Kommuni-

⁵⁴ Vgl. <https://rpi-virtuell.de> (zuletzt aufgerufen am 07. Juli 2020).

⁵⁵ Vgl. Anm. 34.

⁵⁶ Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, online verfügbar unter <https://www.kirche-und-geld.de/haushalt-2020.php> (zuletzt aufgerufen am 08. Juli 2020).

⁵⁷ Philipp Stoellger, Hg., *Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

kation von Kirche mit ihren Mitgliedern, der Mitglieder untereinander oder der Mitglieder mit weiteren Netzwerken innerhalb der Gesellschaft betrifft. Schließlich gehört c) zur Beschreibung der Lage, dass digitale Netzwerke „are largely owned and managed by global multimedia corporate networks. Although states, and their controlled corporations, are part of these networks, the heart of the global communication networks is connected to, and largely dependent on, corporations that are themselves dependent on financial investors and financial markets.“⁵⁸

Kirche und Praktische Theologie, die ihren jeweils eigenen Ort innerhalb von Gesellschaften und Kulturen haben, haben an der gesamtgesellschaftlichen und kulturellen Aufgabe, diesen Transformationsprozess nicht nur für sich selbst, sondern im Rahmen kulturwissenschaftlicher und darin nicht zuletzt ethischer Entwicklungen gemeinsamen Lebens zu reflektieren und zu deuten. Die Frage nach der Deutungsmacht digitaler Medien in praktisch-theologischer Perspektive fokussiert demnach mindestens zwei Zielrichtungen: Seit Ernst Langes Rede von der Kommunikation des Evangeliums ist klar, dass Kommunikation das Lebenselixier von – in unserem westlichen Verständnis – Religion ist, und Kirchen sowie ihre wissenschaftliche Reflexion innerhalb der Praktischen Theologie hier einen Schlüsselbegriff für sich vorfinden. Kommunikation findet analog und digital statt, beide Weisen sind miteinander verbunden. Selbst wenn jemand keinen Zugang zu digitalen Kommunikationen bzw. Endgeräten, die diese eröffnen hat, steht die analoge Kommunikation bereits immer schon im kulturellen Kontext digitaler Vernetzungen von Kommunikation. Digitalisierung ist keine Frage der Technikimplementierung mehr, weder für die Praktische Theologie noch für die kirchliche Praxis. Längst ist sie zu einer Kultur geworden, mehr noch das Verständnis von Gesellschaft wird zentral durch sie geprägt. Insofern stellt sich kaum mehr die Frage, welche Deutungsmacht digitale Kommunikation für Kirche und Praktische Theologie de facto haben soll. Kirche und Praktische Theologie sind, je auf unterschiedliche Weise, immer schon in Digitalisierungsprozessen begriffen. Es ist vielmehr die Frage, ob notwendige Veränderungsprozesse in Bezug auf ihre Institutionen und Organisationen durchzusetzen sind. Dies wird sich zum Beispiel daran zeigen, ob das Narrativ vom Priestertum aller Gläubigen die Deutungsmacht erhalten wird, die dazu führt, dass Kirche sich als Netzwerkorganisation versteht. Dies wirft dann allerdings grundlegende Fragen auf, die freilich bereits in anderen Zusammenhängen auch diskutiert wurden, mindestens zwei lauten: Muss innerhalb der Praktischen Theologie nicht von der Einteilung des Faches in Handlungsfelder Abschied genommen werden? Reicht das dreiteilige

58 Manuel Castells, *Communication power* (New York: Oxford Press, 2009), 424.

Kirchenverständnis von Institution, Organisation und Versammlung der Gläubigen noch aus? Eine praktisch-theologische Grundlegung, die ihre bisherige Machtvergessenheit überwindet, kann hier anschließen.

II Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischen Handlungsfeldern

Manuel Stetter

Deutungsmacht und Predigtpraxis

Zur Materialität und Diskursivität rhetorischer
Überzeugungskraft

1 Einführung: Sine vi humana, sed verbo

„[S]ine vi humana, sed verbo.“ – Fragt man nach dem Modus, in dem die Ausübung von Macht im Raum der Religion bestenfalls zu erfolgen habe, wird man protestantischerseits an der berühmten Formel aus dem Schlussartikel der *Confessio Augustana* nicht vorbeikommen. In Fragen der *Macht* verweisen die Reformatoren auf das *Wort* und grenzen sie von der Gewaltanwendung ab.¹ Was vom Machtgedanken her als eine erhebliche Limitierung erscheinen mag, lässt sich im Blick auf das Wort als eine markante Potenzierung deuten. So werden nicht nur die Mächtigen auf die Praxis verbaler Kommunikation behaftet; zugleich wird die verbale Kommunikation als wirkmächtige Praxis unterstellt.

Es ist diese eigentümliche Liaison von Macht und Wort, über die die protestantische Tradition der Verständigung über Religion mit der rhetorischen Tradition der Verständigung über Kommunikation verbunden ist und ein Gespräch führt, das insbesondere im Bereich des homiletischen Nachdenkens Gestalt gewinnt.

Was sich aus diesem Gespräch für eine Reflexion auf das Verhältnis von Macht und Wort gewinnen lässt, soll im Folgenden erkundet werden. Dazu ist zunächst zu präzisieren, was mit den Chiffren ‚Wort‘ und ‚Macht‘ im Reflexionskontext der Predigt genauerhin gemeint sein kann (2). Vor diesem Hintergrund werden sodann detailliertere Analysen versucht, denen es vor allem darum geht, die Frage nach der Konstitution von Macht im Vollzug religiöser Rede nicht mit dem Verweis auf *diskursive* Verfahren schon beantwortet sein zu lassen; anhand einer empirischen Fallanalyse soll die Relevanz auch der *Materialität* verbaler Praxis für die Machtfrage ausgelotet werden (3). Ein Resümee wird die Fäden bündeln (4).

1 Vgl. CA 28 („De potestate ecclesiastica“).

2 Annäherung: Gemachte Macht

Dass mit dem Problem der Macht im Fall der Predigt die Frage der *Deutungsmacht* aufgerufen ist, dürfte unstrittig sein. Jedenfalls ist es ein Topos der homiletischen Forschung, die Predigt als ein Deutungsgeschehen zu begreifen. Liegt dies schon traditionell durch ihre Bestimmung als *Schriftauslegung* nahe, waren es nicht zuletzt die Impulse der neueren hermeneutischen Tradition, durch die der Kanzelrede ein betont interpretativer Zug beigemessen wurde: Sofern Textverstehen stets ein *Sichselbstverstehen* involviert, beschreibt die Predigt durchgängig ein Geschehen, das im Wechselspiel von Bibelinterpretation und Lebenswelthermeneutik nach „Möglichkeiten menschlichen Seins“ fragt.²

Kommt die Predigt damit als ein Medium der Selbstdeutung³ zu stehen, konkretisiert sich die Machtfrage homiletisch zum Problem der Deutungsmacht, wie es im Horizont des gleichnamigen Rostocker Graduiertenkollegs ausgearbeitet wurde.⁴ Ausgehend von den dortigen Begriffsbestimmungen und in heuristischer Absicht soll unter ‚Deutungsmacht‘ im Folgenden die Möglichkeit verstanden werden, deutend „einen Unterschied [zu] machen“⁵, also einen Einfluss zu entfalten, der etwas möglich, wirklich oder anders werden lässt, das ohne diesen Deutungsvollzug nicht in gleicher Weise möglich, wirklich oder anders geworden wäre.⁶

2 Vgl. Rudolf Bultmann, „Das Problem der Hermeneutik“, in *Glauben und Verstehen*, Bd. 2, hg.v. Rudolf Bultmann (Tübingen: Mohr Siebeck, 1968), 211–235, passim; Wilhelm Gräb, *Predigtlehre: Über religiöse Rede* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 81–301.

3 Vgl. dazu ausführlich Manuel Stetter, *Die Predigt als Praxis der Veränderung: Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 29–41, 362f.

4 DFG-Graduiertenkolleg 1887 *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*; vgl. Philipp Stoellger, „Deutungsmachtanalyse: Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse“, in *Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, hg.v. Philipp Stoellger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 1–85; Ders., „Einleitung: Zwischen Machtwort und Wortmacht: Was heißt ‚das Sagen‘ oder ‚etwas zu sagen‘ haben?“, in *Wortmacht/Machtwort: Deutungsmachtkonflikte in und um Religion*, hg.v. Philipp Stoellger und Martina Kumlehn (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2017); Martina Kumlehn, Art. „Deutungsmacht“, in *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon* (<https://doi.org/10.23768/wirelex.Deutungsmacht.200577>).

5 Heiner Hastedt, „Reflexion der Macht und Macht der Reflexion: Einleitende Bemerkungen“, in *Macht und Reflexion*, hg.v. Heiner Hastedt (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016), 17–40, 26.

6 Zu dieser modal konzipierten Beschreibung der Deutungsmacht vgl. P. Stoellger, *Deutungsmachtanalyse*, 25–29, der dabei zu Recht festhält, dass Macht auch in der Möglichkeit besteht, etwas gerade *nicht* möglich, wirklich oder anders werden zu lassen.

Formuliert man so, ist deutlich, dass Macht nicht ausschließlich pejorativ verstanden wird. Entgegen dem alltäglichen Sprachgebrauch, wonach Macht häufig auf repressive Einwirkung abonniert ist, die Spielräume des Denkens und Handelns einschränkt, kann Macht solche auch etablieren. Jedenfalls wirkt sie nicht nur im Modus des „Verbot[s]“ oder „Neinsagen[s]“, wie Foucault prominent festgehalten hat; Macht ist stets auch produktiv.⁷ Ferner zeigt die Formulierung an, dass Macht nicht handlungstheoretisch engzuführen ist. Ein Modell, demzufolge Macht einseitig auf souveräne Akteure zurückgeführt wird, die über sie im Sinne einer Habe verfügen, um sich durch sie zur Ursache von Wirkungen zu machen, verkennt die Komplexität der Konstitution auch von Deutungsmacht.⁸

Vor diesem Hintergrund könnte es sich m. E. als weiterführend erweisen, zur Erkundung der Deutungsmacht eine stärker praxeologisch informierte Perspektive einzunehmen. Man hätte dann bei der *Praxis* der Deutung, nicht ihrem *Subjekt* anzusetzen, und von hier aus für die jeweiligen Vollzugsformen des Deutens die Modi zu erkunden, in denen Diskurse, Körper, Räume, Objekte, Techniken, Rollen etc. hier je spezifisch involviert sind und zur Konstitution von Deutungsmacht beitragen. Dadurch werden deutlich komplexere Beschreibungen möglich, als sie handlungstheoretischen Optiken zugänglich sind, und Deutungsmacht als etwas beschreibbar, das *prozesshaft*, *verteilt*, *heterogen* und vor allem auch *im Vollzug* immer wieder neu ‚gemacht‘ wird.⁹

⁷ Vgl. Michel Foucault, *Analytik der Macht* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017), 221; Byung-Chul Han, *Was ist Macht?* (Stuttgart: Reclam, 2005), 15 f.: „Es ist ein irriger Glaube, daß die Macht nur hemmend oder zerstörend wirkt. [...] Der Eindruck, die Macht sei destruktiv oder hemmend, entsteht dadurch, daß nur in der vermittlungsarmen Konstellation des Zwanges die Aufmerksamkeit eigens auf die sich aufdrängende Macht gelenkt wird. Wo die Macht dagegen nicht als Zwang auftritt, wird sie kaum oder wenig als solche wahrgenommen.“

⁸ Vgl. dazu etwa Kurt Röttgers, „Macht im Medium: Nietzsches Anregungen zu einer nicht-subjektzentrierten Konzeption von Macht“, in *Macht:Denken: Substantialistische und relationistische Theorien – eine Kontroverse*, hg.v. Katrin Felgenhauer und Falk Bornmüller (Bielefeld: transcript, 2018), 61–74.

⁹ Zu dezidierten praxistheoretischen Reflexionen auf die Frage der Macht vgl. Jonathan Everts et al., „Praktiken des Regierens, dominante Projekte, Verantwortung: praxeologische Zugänge zum Thema Macht“, in *Handbuch Praktiken und Raum: Humangeographie nach dem practice turn*, hg.v. Jonathan Everts und Susann Schäfer (Bielefeld: transcript, 2019), 223–243 sowie Hilmar Schäfer, *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie* (Weilerswist: Velbrück, 2013), 358–367.

3 Analysen: Deutungsmacht im rhetorischen Vollzug der Predigt

3.1 Macht zur Deutung / Macht der Deutung

Im Fall der Predigt vollzieht sich Deutung in Form einer wesentlich diskursiven Praxis, die sich historisch als ein Adressierungsgeschehen mit einer privilegierten Sprecherrolle stabilisiert hat.¹⁰ Die analytische Ausdifferenzierung des Deutungsmachtkonzepts im Sinne eines *genitivus obiectivus* („Macht zur Deutung“) und *genitivus subiectivus* („Macht der Deutung“) erweist sich daher für die Zusammenhänge des Predigens als durchaus plausibel.¹¹ Nicht jeder Akteur hat die Chance, im Rahmen der Predigt das Wort zu ergreifen und seine Sicht auf Welt präsent zu machen. Die Art der Partizipation an dieser Deutungspraxis ist reglementiert. Zugleich dürfte es zu den Grunderfahrungen auch der Predigtrezeption gehören, dass mit der *Befugnis* zu reden noch nicht über den *Einfluss* der Rede entschieden ist. Das Recht, die Position der Sprechenden zu beziehen, verbürgt nicht, dass die von hier aus kommunikativ eingespielten Deutungen einen Unterschied für die Selbstverständigungsvollzüge der Adressaten machen.¹² Die Macht *der* Deutung fällt mit der Macht *zur* Deutung folglich nicht einfach in eins.

Nun verlangt dieses Verhältnis einen nochmals detaillierteren Blick. Beginnt man zu fragen, wodurch die Macht zur Deutung im Fall der Predigt konstituiert ist, tritt ein verzweigtes Geflecht heterogener Elemente zutage. In ihm finden sich kirchliche Rechtstexte („Kanzelrecht“), theologische Diskurse um Bildung, rituelle *performances* („Investitur“), kulturell etablierte Leitcodes („öffentlich/privat“), vestimäre Artefakte („Talar“), universitäre Prüfungspraktiken, architektonische Arrangements („Kanzel“) oder geographische Ordnungen („Parochie“). Schon ohne den Verbindungen in diesem „Netz“ nachzugehen, erweist sich die Macht zur Deutung im Zusammenhang des Predigens als komplex disponiert.¹³

10 Die folgenden Analysen gelten Praxisformen, die durch leibliche Kopräsenz geprägt sind und eine Sprecherin für eine gewisse Zeit kommunikativ auf ein Publikum beziehen. Dass der Predigtbegriff weiter reicht und nicht auf eine bestimmte Kommunikationsgestalt zu reduzieren ist, setze ich dabei voraus.

11 Vgl. P. Stoellger, Deutungsmachtanalyse, 35–41.

12 Pointiert mit Stoellger formuliert: „*Das Sagen haben*“ ist etwas anderes, als *etwas* zu sagen haben, oder gar *wirklich* etwas zu sagen zu haben“ (Ders., Einleitung, 2).

13 Tatsächlich bietet sich Foucaults Konzept des *Dispositivs* an, die Vielgestaltigkeit und Dispersität der für die Aufrechterhaltung einer bestimmten Praxisform relevanten „Elemente“ an-

Die *Spezifik*, aber auch *Dynamik* solcher Machtgeflechte kann ein kurzer Seitenblick auf die Kasualien verdeutlichen. Tatsächlich nehmen sich die Bedingungen, unter denen sich die Macht zur Deutung etwa im Feld der Bestattung aufbaut, noch einmal anders aus. Nicht nur sehen Trauerfeierpraktiken regelmäßig mehrere oratorische Rollen vor;¹⁴ auch ihre Besetzung ist hier anders gestaltet, gerade wenn man sich der Bestattungspraxis über die sog. freien Redner nähert. Das Rederecht wird hier nicht nach einer institutionellen Logik erteilt, sondern nach der Logik einer privaten Auftragsrede erlangt, in der jedoch die Bestattungsinstitute als Mittler fungieren. Entsprechend werden Listen mit Rednerkontakten relevant sowie Praktiken der Kundenberatung, ferner Musterreden oder Formen der Selbstpräsentation und -legitimierung¹⁵.

Der Vergleich zeigt, dass die Macht zur Deutung im Fall der Predigt nicht nur komplex disponiert ist, sondern dass die Elemente, aus denen sie sich aufbaut, für unterschiedliche Redesituationen auch variieren und Veränderungen unterliegen.¹⁶ Vor allem aber führt das Beispiel vor Augen, dass Deutungsmacht im

zudeuten. „Das, was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist [...] eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann“. So Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits*, Bd. 3, hg.v. Daniel Defert und François Ewald (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003), 392.

14 Ob in den Formen von Nachruf oder Gedenkrede, aktuell neu erkundeten Beteiligungsformen von Angehörigen oder inszenierten Redeauftritten der Verstorbenen selbst – häufig eröffnet die rhetorische Infrastruktur funerals Riten nicht allein einem Akteur Deutungschancen. Zu daraus resultierenden Deutungsmachtkonflikten im Rahmen von *disaster rituals* vgl. Thomas Klie, „Deutungsmacht riskanter Liturgien. Öffentliche Trauer in theologischer Deutung“, in *Trauerfeiern nach Großkatastrophen: Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge*, hg.v. Benedikt Kranemann und Brigitte Benz (Neukirchen-Vlyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2016), 104–113.

15 „Und so nahm alles seinen Lauf. Die Ausbildung zum Trauerredner absolvierte ich im Zentrum für Trauerbegleitung und Lebenshilfe in Dresden und anschließend im Zentrum für Besinnung, Begegnung und Selbstfindung in Lütersheim. Doch nur mit einer abgeschlossenen Ausbildung ist man noch lange kein guter Trauerredner. Es gehört wesentlich mehr dazu: Empathie, Lebenserfahrung, Verständnis, Diskretion, sowie Ausdauer und Langatmigkeit, bis man sich etabliert hat. Bestimmt haben auch die eigenen durchlebten Höhen und Tiefen dazu beigetragen, die Trauerfamilien mit all' ihren Nöten, Sorgen, Bedürfnissen und Wünschen besser zu verstehen“, so ein Redner auf seiner Website (<https://www.trauerredner-augsburg.de/über-mich/>).

16 Mit dem Wandel der Kasualpraxis gehen nicht zuletzt Verschiebungen in den überkommenen Regimen der Redebefugnis einher. Nicht dass Pfarrerinnen und Pfarrern in den freien Rednerinnen und Rednern vermeintlich eine Konkurrenz erwächst, scheint mir dabei das Spannende,

genitivus obiectivus mit Vollzügen der Selbstpräsentation und -legitimierung verkoppelt ist. Was hier als eigenständiger Gegenstand der Kommunikation im Wettbewerb um Erlangung von Deutungsmacht greifbar wird, markiert rhetorisch besehen einen Basisaspekt jeglicher Redepraxis, der unter dem Titel des ἥθος als persuasives Mittel bedacht wird und folglich der Deutungsmacht im *genitivus subiectivus* zuträgt.¹⁷ Teilt man dabei die rhetorische Einsicht, dass das ἥθος immer auch eine kommunikative Variable darstellt, die *in actu* des rednerischen Deutungsvollzugs hervorgebracht und enaktiert wird, dann gestaltet sich das Verhältnis der beiden Deutungsmachtaspekte nochmals verwickelter. Die Macht zur Deutung erscheint dann nicht mehr als der Predigtpraxis vorgängiges, situationsexternes Moment, sondern avanciert zum integralen Part des Redevollzugs und seiner Wirkungsmacht selbst. Die Unterscheidung zwischen der Macht *zur* Deutung und der Macht *der* Deutung wird damit mindestens unschärfer; sie verquickt sich zu einem in sich komplexen rhetorischen Akt, in dem sich beide Aspekte zirkulär aufbauen.

Diese Verschränkung ist nun für eine Analytik der Deutungsmacht der Predigt besonders virulent, scheint doch auf dem Feld der religiösen Rede, wie es sich gegenwärtig ausnimmt, die ‚Amtsmacht‘ des Sprechers die Macht seiner Deutung tatsächlich nicht garantieren zu können. Von einer Fundierung der Macht *der* Deutung in der Macht *zur* Deutung wie sie etwa für die Weisung einer Polizeibeamtin zu konstatieren ist, kann beim religiösen Diskurs typischerweise nicht ausgegangen werden.¹⁸ Die Deutungsmacht der Predigt hat keinen „exekutiven“

sondern dass sich die *allgemeinen* Konstitutionsbedingungen des Zugangs zur Ritualgestaltung, mithin die Dispositive der Macht zur Deutung an Lebensübergängen verändern. Vgl. dazu etwa Elke Wewetzer und Jörg Hammerbacher, „Brauchen wir eine kirchliche ‚Kasualagentur‘? Überlegungen einer Arbeitsgruppe des Großstadtdekanats Nürnberg in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern“, in *Provozierte Kasualpraxis: Rituale in Bewegung*, hg.v. Ulrike Wagner-Rau und Emilia Handke (Stuttgart: Kohlhammer, 2019), 111–118.

17 Wenn ein Redner (wie im Beispiel unter Anm. 15) sich als *fachlich kompetenter* (Verweis auf Ausbildung), sich *empathisch den Auftraggebern zugewandter* („die Trauerfamilien mit all‘ ihren Nöten [etc.] besser zu verstehen“) und *persönlich mit der Sachthematik verbundener* („die eigenen durchlebten Höhen und Tiefen“) Sprecher inszeniert, dann sind damit die klassischen glaubwürdigkeitskonstituierenden Wahrnehmungseindrücke aufgerufen, die Aristoteles unter den Begriffen der φρόνησις, εὔνοια und ἀρετή beschrieben hat. Vgl. Aristoteles, *Rhetorik* (München: UTB, 51995), 1356a sowie 1378a; Manuel Stetter, „Wie sagen, was gut ist? Überlegungen zu drei Verfahrensweisen ethischer Predigt“, in *Ethische und politische Predigt: Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung*, hg.v. Helmut Schwier (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015), 157–183, bes. 179–183.

18 Vgl. Philipp Stoellger, „Theologie als Deutungsmachttheorie: Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs“, in *Deutungsmacht*, 431–523, 438 ff.

Charakter.¹⁹ Anders als bei der Polizeibeamtin ist das Reden der Predigerin nicht durch etwaige Sanktionsoptionen flankiert, die es hochgradig wirkungswahrscheinlich machen. Während die Weisung der Polizeibeamtin also unabhängig von der Zustimmung ihrer Adressaten einen Unterschied macht, ist das Reden der Predigerin auf Anerkennung angewiesen und folglich auf ein Sprechen, das als verständlich, relevant und plausibel gewertet werden kann. Sie kann nicht verfügen, sondern muss überzeugen; ihre Macht ist keine, „die über Befehle wirkt“, sondern eine, die von der „Freiheit des Anderen Gebrauch macht“.²⁰ Genau aus diesem Grund muss das kommunikativ erzeugte ἥθος die Macht zur Deutung mitlegitimieren, sind es doch die *wirkungsunsicheren* Redesituationen, deren Möglichkeit, einen Unterschied zu machen, nicht in einem personenunabhängigen Amt verankert ist, in denen die Sprechenden regelmäßig als Glaubwürdigkeitsgaranten relevant werden.²¹

3.2 Materialität: Räume / Artefakte / Körper

Wie die bisherigen Überlegungen angezeigt haben, geht es in der Konstitution von Macht nicht exklusiv um diskursive Praktiken. Die Einsicht, dass mit dem Problem der Macht stets heterogene Figurationen aufgerufen sind, die „Gesagtes ebenso wie Ungesagtes“²² umfassen, gilt es im Folgenden auch für den konkreten Predigtvollzug analytisch ernst zu nehmen.²³ Nun bleiben die materiellen Kompo-

19 Vgl. Peter Imbusch, „Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse“, in *Macht und Herrschaft: Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzepte*, hg.v. Peter Imbusch (Wiesbaden: Springer, 2012), 9–35, 30.

20 Vgl. B. Han, *Macht*, 14 (i. Orig. teils hervorgehoben).

21 Für die Predigt als *religiöse* Rede dürfte diese Akzentuierung der kommunikativ erzeugten ‚Person‘ der Redenden durch einen historischen Prozess mitbedingt sein, „in dem der Zugang zur Religion grundsätzlich individualisiert und der Pfarrer zum gesellschaftsöffentlichen symbolischen Repräsentanten gelebter Religion wurde“. So Birgit Weyel, „Pfarrberuf“, in *Handbuch Praktische Theologie*, hg.v. Birgit Weyel und Wilhelm Gräb (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 639–649, 643.

22 M. Foucault, *Schriften in vier Bänden*, 392.

23 Die gesteigerte Aufmerksamkeit, die Fragen der Materialität in den Sozial- und Kulturwissenschaften seit Längerem erfahren, wird nicht zuletzt durch die diversen praxistheoretischen Ansätze befördert, sofern sich Praktiken nach dem „Prinzip der Heterogenität“ stets aus vielgestaltigen Komponenten zusammensetzen und die Forschenden dazu nötigen, auch die Räume, Dinge und Körper in ihre „Berichte eingehen“ zu lassen, mit ihnen also zu ‚rechnen‘ und sie zum ‚Datum‘ zu machen. Vgl. Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007), 27; Hilmar Schäfer, „Praxis als Wiederholung: Das Denken der Iterabilität und seine Konsequenzen für die Methodologie praxeologischer Forschung“, in *Praxistheorie: Ein*

nenten der Predigt wie bei vielen primär als Verbalgeschehen präsenten Praktiken in aller Regel unauffällig und verlangen bestimmte analytische Kniffe, um beobachtbar gemacht zu werden. Mir dient dazu die Analyse einer Situation, in der ein Predigtraum in seiner architektonischen Beschaffenheit und dinglichen Ausstattung allererst kreiert wird. Der Blick auf die Präparation einer Bestattungsfeier mit ihren diversen Praktiken des „Anordnens“²⁴ ermöglicht es, so die methodische These, allzu selbstverständliche und implizite Aspekte der Materialität rhetorischer Praxis analysierbar zu machen und auf ihre machtanalytische Relevanz zu befragen.

Die Szene, die im Folgenden ausgewertet werden soll,²⁵ spielt auf einem Friedhof, genauerhin auf einem geteerten Platz, der sich vor einem länglichen Gebäudekomplex erstreckt. Im Verlauf der Szene wird dieser Platz eine nicht unwesentliche Metamorphose erfahren: Aus einem Anfahrtort für Särge und einer Parkgelegenheit für das Friedhofspersonal wird ein liturgischer Raum. Was sich im Bestatterjargon schlicht „Herrichten“ einer Trauerfeier nennt, zeigt sich als Praxis einer beachtlichen Raumtransformation.

Dass mit dem „Herrichten“ einer Trauerfeier die Herstellung eines rhetorischen Settings einhergeht, verdeutlicht bereits das erste Objekt, das der Mitar-

soziologisches Forschungsprogramm, hg.v. Hilmar Schäfer (Bielefeld: transcript, 2016), 137–159, 145f.

24 Für Martina Löw sind Räume „relationale (An)Ordnungen“, deren „Errichten, Bauen oder Positionieren“ sie als „Spacing“ bezeichnet und prozessual auffasst. Folglich ist ein Raum mit seiner initialen Errichtung nicht einfach ‚fertig‘; er wird in seiner ‚Nutzung‘ auch physisch permanent miterzeugt, indem sich die ‚(An)ordnung‘ durch die Bewegung der Körper sowie Neupositionierung von Dingen verändert. Vgl. Dies., *Raumsoziologie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2017), 152–161, 153.158f.

25 Die folgenden Analysen basieren auf Beobachtungen im Rahmen meines Habilitationsprojekts *Reanimationen/Deanimationen. Der funerale Umgang mit den Toten in der religionspluralen Gesellschaft*, für das ich Feldforschungen u.a. im Umfeld von Bestattungsbetrieben durchführe. Wie deutlich werden wird, folgt die Schilderung der Situation von Beginn an einem dezidiert *explikativen* Interesse: Sie operiert mit Auslassungen und Fokussierungen sowie einem bewusst auf Deutung abgestellten Vokabular – das dennoch, so wäre zu hoffen, etwas von seiner Herkunft aus den Daten mitvermittelt. Vgl. dazu Georg Breidenstein et al., *Ethnografie: Die Praxis der Feldforschung* (Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft, 2015), 102–107. Das heißt auch, dass in die Rekonstruktion der Präparationspraktiken schon Beobachtungen der später vollzogenen Trauerfeier eingehen; zudem implizieren die Beschreibungen, wie bei jeder Raumanalyse, eigenes „sozialtopografisches“ Wissen, das sich bestenfalls jedoch an den beobachteten Raumnutzungspraktiken, in denen das habitualisierte Raumwissen der Akteure zum Ausdruck kommt, ausweisen lässt. Vgl. dazu Heiko Hausendorf und Reinhold Schmitt, „Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie: Basiskonzepte einer interaktionistischen Raumanalyse“, in *Interaktionsarchitektur, Sozialtopografie und Interaktionsraum* hg.v. Dies. und Wolfgang Kesselheim (Tübingen: Narr, Francke und Attempto, 2016), 27–54, 40–51.

beiter des Bestattungsbetriebs in den gebauten Raum einfügt: Aus den Büroräumen der Friedhofsaufsicht hievt er ein Rednerpult auf den Vorplatz. War mir bis dato gar nicht aufgefallen, dass sich im Schatten eines Vordachs, das den Platz in Teilen umgibt, Bänke befinden, werde ich durch die Platzierung des Pults auf die Sitzreihen aufmerksam. Denn ganz offensichtlich spielen sie eine maßgebende Rolle für dessen Installation: Das Pult wird nicht irgendwo auf dem Platz positioniert, sondern im Umkreis der Bänke, wo es unter zwei, drei kurzen Blicken zu ihnen ausgerichtet wird.

Dass die unscheinbaren Sitzreihen so etwas wie das Organisationszentrum der Anordnungspraktiken bilden, zeigt der Aufbau einer Dekorationseinheit, die aus weißen Galeriersockeln, wuchtigen Windlichtgläsern und kräftigen Stumpenkerzen besteht, später mit Blumen bestückt werden wird und als Präsentationsensemble für die Urne fungiert: Während des Aufbaus dieses Ensembles bewegt sich der Mitarbeiter wiederholt rückwärts in Richtung Bänke, verharrt vor ihnen, wirft einen prüfenden Blick auf das Arrangement vor sich, nähert sich ihm wieder und justiert dann die Sockel, Gläser und Kerzen minutiös nach; dieselbe Prozedur wird sich beim Positionieren eines Portraits der Verstorbenen wiederholen. Was passiert hier? Der Mitarbeiter *versetzt* sich im Wortsinn in die *Lage* der hier später Sitzenden. Er antizipiert physisch ihre Position, vor allem aber ihre Blickrichtung und artikuliert damit die seine Anordnungspraxis leitende, materiell und kulturell nahegelegte, sozialtopografische ‚Lesart‘ des entstehenden Raums. In dieser zeigt sich der Raum als ein Arrangement, dem *erstens* eine dominante Ausrichtung eingeschrieben ist, das ein „Vorne“²⁶ hervorbringt, und in dem sich *zweitens* ein spezifisches *Sehregime*²⁷ materialisiert.

Durchbrochen wird diese perspektivische Ordnung lediglich durch das Pult. Hatte es der Bestatter zunächst eher im rechten Winkel zu den Sitzreihen platziert, rejustiert es der Redner leicht, als er das Setting vor Beginn der Trauerfeier begutachtet: Er nimmt seine spätere Redeposition hinter dem Pult ein, schaut auf und wendet das Pult durch einen kurzen Ruck stärker hin zu den Bänken.

Auf diese Korrektur folgt schließlich der Soundcheck. Außer den Bänken, dem Sockelarrangement sowie dem Pult bildet die Musikanlage die vierte lokale Einheit des entstehenden Raums. Seitlich positioniert ist sie aus dem Blickfeld der Sitzenden quasi entnommen. Nachdem die Lautstärke der abzuspielenden Musik

26 Heiko Hausendorf und Reinhold Schmitt, „Vier Stühle vor dem Altar: Interaktionsarchitektur, Sozialtopografie und Interaktionsraum in einem ‚Alpha‘-Gottesdienst“, in *Interaktionsarchitektur*, hg.v. Dies., 227–262, passim.

27 Zum Konnex räumlicher Anordnungen und Praktiken des Sehens vgl. Sophia Prinz, *Die Praxis des Sehens: Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung* (Bielefeld: transcript, 2014).

getestet ist, erörtern der Redner und der Bestattungsmitarbeiter den Bedarf an einem „Mikrofon“. Über die akustische Umgebung ins Bild gesetzt, wobei insbesondere die „Straße“ und die „Kirchenglocken“ als potenzielle Störquellen thematisiert werden, hält der Redner eine technische Verstärkung seiner Stimme letztlich für überflüssig. Störungen auf dem Platz selber sind ohnehin ausgeschlossen. Jedenfalls materialisiert sich diese bestattungskulturelle Normalerwartung in den zwei Schildern, die der Friedhofsaufseher irgendwo am Friedhofstor aufgestellt hat und mit dem bloßen Wort „Beerdigung“ anscheinend schon genügen, um ein komplexes praktisches Wissen zu aktivieren: Gärtner sistieren ihre Arbeit, Friedhofsbesucher dämpfen ihre Stimmen, das Betreten bestimmter Areale wird unterlassen.

Was verraten diese Präparationspraktiken nun über die materielle Situiertheit rednerischer Praxis?

(1) Wie die Antizipationsakte der Vorbereitenden deutlich machen, zeigen sie zunächst und grundlegend etwas von der *Körpermacht* räumlicher Arrangements. Dass diese Macht nicht deterministisch auszulegen ist und auch nicht exklusiv auf die physische Beschaffenheit der Räume, Dinge und Körper zurückgeführt werden kann, markiert der hier einschlägige materialitätstheoretische Begriff der *affordances*: Raumanordnungen ermöglichen, verwehren, legen nahe etc. – sie diktiert die Körperpraxen nicht;²⁸ und sie tun dies, wie angedeutet, stets als in sozialtopografische Bedeutungsnetze eingewobene, welche sich vor allem in Gestalt eines impliziten, über praktische Routinen eingekörpertens Wissens vermitteln, das in den Vollzügen der Raumnutzung dem Beobachter zugänglich wird.²⁹

(2) Die Regulierung der Körper erfolgt zunächst als *Positionierung*, die eine soziale Aufteilung etabliert: Die Bänke gruppieren die Anwesenden, während das Pult darauf angelegt ist, einen Körper zu besondern. Die privilegierte Sprecher-

28 Vgl. B. Latour, *Soziologie*, 124: „Außer zu ‚determinieren‘ und als bloßer ‚Hintergrund für menschliches Handeln‘ zu dienen, könnten Dinge vielleicht ermächtigen, ermöglichen, anbieten, ermutigen, erlauben, nahelegen, beeinflussen, verhindern, autorisieren, ausschließen und so fort.“ Zum Konzept der Affordanz vgl. exemplarisch Robert Schmidt, *Soziologie der Praktiken: Konzeptionelle Studien und empirische Analysen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012), 62–96.

29 Siehe Anm. 25. Natürlich *verhindern* auch Sitzbänke kraft ihrer *stofflichen Struktur und äußeren Form nicht*, dass auf ihnen gestanden oder gegangen wird – was jeder weiß, der Kindern beim Spielen zusieht. Dass Bänke durch ihre materielle Beschaffenheit räumliche Arrangements im Rahmen von Praktiken wie der Rede *typischerweise* allerdings mit Sitzoptionen ausstatten, wird in den Routinen ihrer praktischen Benutzung manifest, deren implizite Regelmäßigkeit jeder erfahren würde, der während einer Rede ein Krisenexperiment anstrenge und ‚nichtkonform‘ handelte.

rolle rednerischer Praxis ist hier materiell vorstrukturiert und räumlich in das Setting eingebaut.

(3) Mit der Positionierung geht eine *Haltungsanweisung* einher. Das Arrangement sieht nicht nur Körperpositionen, sondern auch Körperposituren vor: Während die Vielen sitzen, steht, wer den Redeplatz einzunehmen hat. Der Raum materialisiert damit zugleich eine Art Zeitordnung bzw. ein Mobilitätsregime. Zumindest erleichtern Sitzhaltungen das Verweilen; und auch das Pult verankert den Rednerkörper in der Situation, arretiert ihn gewissermaßen.

(4) Es sind primär die Bänke, die dem Raum eine *dominante Ausrichtung* verleihen. Sie bringen ein ‚Vorne‘ hervor. Stumm, schon vor jeder sprachlichen Adressierung wird somit eines der zentralen Bezugsprobleme rednerischer Praxis bearbeitet: die *Etablierung kollektiver Aufmerksamkeit*. Das arrangierte Setting richtet die Körper gemeinsam auf etwas aus.

(5) Wie in der Testpraxis des Bestattungsmitarbeiters notorisch artikuliert, handelt es sich dabei wesentlich um eine *visuelle Aufmerksamkeit*. Im prüfenden Blick der Präparation wird der Körper der Raumnutzer als *sehender* Körper relevant gemacht, der Raum als Organisation von *Blicken* manifest und somit auch das ‚Vorne‘ als *Schauplatz* näherbestimmt. Als Teil dieses Schauplatzes wird auch der Körper am Rednerpult zu einem visuellen Gegenstand. Wer hier agiert, wird nicht nur allgemein als „Fokusperson“³⁰ etabliert, sondern als *gesehener* Körper, als Exponat. Was immer er hier tut, vollzieht sich unter den *Augen* des versammelten Publikums, das seinerseits nicht nur als Kreis von Zuhörern, sondern auch als Kreis von *Zuschauern* konstituiert wird. Kurzum: Das Raumarrangement forciert die „präsentatorische Seite“ der Redepraxis, macht aus dem Redner einen Aufführenden und aus seinem Körper ein visuelles Kommunikationsmedium.³¹

(6) Die präfigurierte Sichtbarkeitsordnung ist allerdings *gegenläufig* strukturiert. Anders als die Sehpraxis im Kino, ist der Blick der Redepraxis reziprok. Mag das Sprechen und Hören einseitig auf die Anwesenden verteilt sein, ist das Sehen wechselseitig strukturiert. Der arrangierte Raum sieht „Wahrnehmungswahrnehmungen“³² vor, wodurch das, was Erika Fischer-Lichte als Grundprinzip

30 Ulrich Dausendschön-Gay und Reinhold Schmitt, „Warten im Klassenraum als institutionelle Praktik“, in *Interaktionsarchitektur*, hg.v. H. Hausenberg et al., 263–302, passim.

31 Vgl. R. Schmidt, *Soziologie*, 139; Stefan Hirschauer, „Körper macht Wissen: für eine Somatisierung des Wissensbegriffs“, in *Die Natur der Gesellschaft* hg.v. Karl-Siegberg Rehberg (Frankfurt a. M.: Campus, 2008), 974–984, 978–982.

32 U. Dausendschön-Gay und R. Schmitt, *Warten*, 273 u. ö.

‚leiblicher Kopräsenz‘ ausgewiesen hat, materiell in Gang gehalten wird: die performative ‚Feedbackschleife‘.³³

(7) Wenn bisher der durch das Pult platzierte und ausgerichtete Rednerkörper als Teil des Schauplatzes und insofern als *Exponat* unter Exponaten beschrieben wurde, sind die damit potenziell einhergehenden Spannungen noch nicht mit in den Blick gekommen. Tatsächlich ist er eben auch *Exponat unter Exponaten*, weshalb von Aufmerksamkeitskonkurrenzen auszugehen ist. Dabei sind es nicht nur sein peripherer Standpunkt, das intensive Her- und Ausrichten vor allem des Dekorationsensembles, dessen feierliche Ausstaffierung durch Licht und Blumen oder der Verweis auf die Musik, die solche Konkurrenzpotenziale erkennen lassen, gerade auch das Portrait der Toten und ihr ‚Blick‘ dürften für die räumliche Aufmerksamkeitslenkung relevant sein.

Pointiert man diese analytischen Anläufe abschließend nochmals, ergeben sich für eine deutungsmachtanalytische Reflexion auf die Predigtpraxis mindestens folgende Perspektiven:

- Die räumliche Anordnung konstituiert so etwas wie einen Redekörper: einen Publikumskörper und einen Rednerkörper, die durch das materielle Setting eng miteinander verkoppelt werden. Deutungsmacht ist im Fall der Predigtpraxis immer auch *Körpermacht*.
- Die Beeinflussung der Körper durch Positionierung und Ausrichtung dient maßgeblich der Wahrnehmungslenkung. Während z. B. die Erörterung der Umgebungsakustik eher der Sicherung von Wahrnehmung dienen, ist die Regulierung der Körper auf (visuelle) Wahrnehmungssteuerung aus. Deutungsmacht erscheint hier jedenfalls als eminente *Wahrnehmungsmacht*, als die Möglichkeit, Sichtbarkeiten und Hörbarkeiten (schon stumm) zu organisieren, kurzum: Aufmerksamkeit zu generieren.³⁴
- Zuletzt gibt das Beispiel Deutungsmacht als *verteilte Macht* zu denken. Das gilt zunächst für die Räume, Artefakte und Körper, denen für die Praxis des Deutens, wie es im Kontext der Predigt vollzogen wird, *agency* zuerkannt werden kann. Es ist nicht allein die Sprecherin und das Sprechen, sondern auch die räumliche Anordnung, die Predigten in ihren Möglichkeiten, einen Unterschied zu machen, mitkonstituieren.³⁵ Das gilt sodann für die Zuhöre-

³³ Vgl. etwa Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004), 58–126; dazu auch M. Stetter, Predigt, 164–181.

³⁴ Zur Aufmerksamkeitsattraktion als „erste[m] Machtanspruch“ der Deutung vgl. M. Kumlehn, Deutungsmacht, 4 und ausführlich P. Stoellger, Deutungsmachtanalyse, 12 ff.

³⁵ Deutlich wird dies gerade auch an den aufgewiesenen Aufmerksamkeitskonkurrenzen. Über die materielle und durch das Raumarrangement dezidiert herausgestellte Präsenz der Verstorbenen in Urne und Portrait hinweg wird in dem beschriebenen rhetorischen Setting kaum eine

rinnen bzw. Zuschauerinnen. Durch das Prinzip der Wahrnehmungswahrnehmung existiert eine *Publikumsmacht*, die der materiell getragenen Interaktionsstruktur der Rede selbst inhärent ist. Diese Macht des Publikums zeigt sich etwa an Beispielen des *angeordneten* Beifalls, sei es in Diktaturen oder in Comedy-Shows. Um die Deutungsmacht des *Redenden* zu zeigen und auszuweisen, braucht es offensichtlich die Reaktion des *Publikums*. Gemäß der Feedbackschleife sind die Zuhörer/Zuschauer schon als Körper in den Aufbau einer deutungsmächtigen Rede produktiv eingebunden.³⁶

3.3 Diskursivität: Präsenz / Gründe / ῥῆθος

Die materielle Situiertheit religiöser Rede sollte davor schützen, die diskursiven Strategien in der Konstitution von Deutungsmacht zu idealisieren und zum alleinigen Schauplatz überzeugender Rede zu machen. Sie sollten umgekehrt freilich auch nicht im Überschwang eines neuen Materialitätsdenkens vergleichgültigt werden. Die Deutungsmacht der Rede lebt auch von der Macht der Worte; und es dürfte zur Kunst rednerischer Praxis gehören, das Spiel des λόγος in gekonnter Weise mit seinen jeweiligen materiellen Konstituenten zu vermitteln.³⁷

Fragt man im Reflexionshorizont der rhetorischen Tradition nach dem λόγος der Rede, dann sind es vor allem zwei Dimensionen, von denen her Deutungsakten Macht zukommt: das Potenzial verbaler Kommunikation, *Gründe zu nennen*, also einleuchtende Argumentationen zu entwerfen, sowie das Potenzial verbaler Kommunikation, *Präsenz zu erzeugen*, also Abwesendes vor Augen zu führen. War es namentlich Kant, dem die eigentümliche *Verschränkung* dieser beiden diskursiven Chancen die Rhetorik so suspekt machte,³⁸ kann es doch gerade als das Proprium der lebensweltlich verankerten *parole* gelten, ihre Welt-

Rednerin sprechen können. Ihr bleibt allein die „Einstellung“ auf das auch materiell konstituierte „kommunikative Setting“ (vgl. Joachim Knappe, *Was ist Rhetorik?* [Stuttgart: Reclam, 2000], 87 ff, 88). Gelingt diese Adaption, vermögen sich die diskursiven Spielzüge der Rede mit ihren materiellen Komponenten rezeptiv zu verbinden und gegenseitig ‚deuten‘.

³⁶ Zu dieser machtanalytischen Pointe der Feedbackschleife vgl. auch Erika Fischer-Lichte, *Performativität: Eine Einführung* (Bielefeld: transcript, 2012), 54–58.

³⁷ Es ist nicht zuletzt die Rhetorik gewesen, die mit der Akzentuierung der *actio* einen Sinn mindestens für die körperlichen Aspekte des Redens kultivierte, ohne damit ihre diskursiven Möglichkeiten zu relativieren. Vgl. dazu klassisch etwa Quintilianus, *Ausbildung des Redners*, hg.v. Helmut Rahn (Darmstadt: WBG, 2011), Buch XI, Kap. 3, 6.

³⁸ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg.v. Wilhelm Weischedel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), § 53.

deutungen sowohl im Modus „bildhafter Sinnkonstitution“ als auch im Modus „rationaler Sinnrechtfertigung“ zu vollziehen.³⁹

Im Folgenden soll die Spezifik dieser Macht im Hinblick auf den einen oder anderen Aspekt zumindest angedeutet werden.⁴⁰ So ist ja durchaus fraglich, worin etwa die Deutungsmacht plastischer Rede in ihren diversen Formen von der Beispielschilderung zur ausgestalteten Narration, vom Vergleich bis zur lebendigen Metapher eigentlich liegen soll. Geht es in ihnen um mehr als den ‚Schmuck‘ der Rede – sei es, um ihre ästhetische Anmutungskraft zu steigern, sei es, um die Rede fasslicher zu machen und abstrakte Sachverhalte zum Zwecke der „Belehrung“ zu konkretisieren?⁴¹

Sind dies an sich schon veritable Leistungen, ist das Wirkpotenzial präsenzprovokativer Diskurse damit noch nicht erfasst. Wie Chaim Perelman gerade im Rahmen argumentationstheoretischer Überlegungen festgehalten hat, reichen die Möglichkeiten des bildhaften Ausdrucks weiter. So diene die *demonstratio ad oculos* zum einen dazu, das Bewusstsein der Adressaten zu besetzen und ihr Interesse zu wecken. Mit ihnen geht es also um den schon angesprochenen Machteffekt der „Aufmerksamkeit“. ⁴² Zum anderen gehe mit der Erzeugung von Präsenz stets ein interpretatives Framing einher. Beispiele, Erzählungen, Vergleiche oder Metaphern überführen nicht einfach Abwesendes in Anwesenheit, Begriffe in Bilder oder Undarstellbares in Darstellbares. Vielmehr machen sie et-

³⁹ Vgl. Peter L. Oesterreich, *Fundamentalarhetorik: Untersuchungen zu Person und Rede in der Öffentlichkeit* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990), 125.

⁴⁰ Ausführlichere Studien zu den Wirkungspotenzialen argumentativer und präsenzprovokativer Redeweisen habe ich versucht in: M. Stetter, Predigt; Manuel Stetter, „Oratio et ratio: Homiletische Erwägungen zum Rationalitätspotenzial religiöser Rede“, in *Transzendenz und Rationalität*, hg.v. Elisabeth Gräb-Schmidt et al. (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 371–388; Ders., „Argumentation und Erbauung: Ein homiletischer Beitrag zur Interpretationen der Predigten Schleiermachers“, *ZThK* 116 (2019): 77–97; Ders., Überlegungen.

⁴¹ Zu historisch greifbaren Bedeutungsfacetten der Anschaulichkeit vgl. Bernhard Asmuth, „Anschaulichkeit: Varianten eines Stilprinzips im Spannungsfeld von Rhetorik und Erzähltheorie“, in *Wege moderner Rhetorikforschung: Klassische Fundamente und interdisziplinäre Entwicklung*, hg.v. Gert Ueding und Gregor Kalivoda (Berlin und Boston: De Gruyter, 2014), 147–187, hier 151–156.

⁴² Vgl. Chaim Perelman, *Das Reich der Rhetorik: Rhetorik und Argumentation* (München: Beck, 1980), 43f, hier 44: „Denn die Leistung des Redners ist beachtlich, wenn er durch seine Darstellungsgabe Ereignisse in den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit rückt, die ohne ihn unberücksichtigt geblieben wären. Was uns gegenwärtig ist, beschäftigt unser Bewußtsein und wird wichtig. Was an Bedeutung verliert, wird durch einen eigentümlichen psychologischen Effekt damit zugleich abstrakt und nahezu inexistent.“

was *als etwas* anwesend, anschaulich und darstellbar.⁴³ Als Darstellungsformate sind sie *Erkenntnisformate*; sie fungieren als „kognitive Instrumente“, die ihre Gegenstände deutend erschließen.⁴⁴

So gefasst, geht mit den für die Predigt häufig so selbstverständlich eingeforderten und für die religiöse Rede ja in der Tat unhintergehbaren Formen plastischen Sprechens ein eminenter Anspruch einher: Sie etablieren weniger ein vermeintlich freies Spiel der ‚bloßen‘ Darstellung, als dass sie „Aufmerksamkeitstechniken“⁴⁵ gleichkommen, die ihrem Publikum die auffällig gemachten Gegenstände in einer spezifischen Deutungsperspektive zumutet: Der Herr ist mein Hirte; *I have a dream*; „Buße tun ist wie das Stimmen einer Geige“⁴⁶ – ob als gelungen empfunden oder nicht, diese Proben auf Anschaulichkeit leisten mehr als Illustrationen; sie beanspruchen Deutungsmacht.⁴⁷

Solcherart Ansprüche einzulösen, ist das Metier der Argumentation. Und wenn es beim plastischen Reden der Vorbehalt gegenüber einer bloß ornamentalen Ausschmückung war, dann sieht sich das λόγον δίδοναι nicht zuletzt im Zusammenhang der Predigt immer wieder dem Verdacht ausgesetzt, den lebendigen religiösen Ausdruck in eine trockene Unterweisung zu verkehren, die sich mit sterilem Vokabular, einer variantenarmen Syntax, lebensfernen Problemlagen

43 Vgl. dazu Chaim Perelman und Lucie Olbrechts-Tyteca, *Die neue Rhetorik: Eine Abhandlung über das Argumentieren*, Bd. 1, hg.v. Josef Kopperschmidt (Stuttgart: De Gruyter, 2004), Kap. 2 u. 3; Ch. Perelmann, *Das Reich der Rhetorik*, 41–54.

44 Vgl. Max Black, „Mehr über die Metapher“, in *Theorie der Metapher*, hg.v. Anselm Haverkamp (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992), 379–413, 409.

45 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004), 228–260.

46 Zur Auslegung dieses Analogiearguments, das aus einer zufällig ausgewählten Predigt stammt, vgl. M. Stetter, *Oratio*, 383ff.

47 „Sehenlassen und -machen bis ins Bewegen- und Fühlenlassen und Machen benennt andeutungsweise die kinästhetischen, perzeptiven, pathischen und auch ethischen Dimensionen der Rhetorik. Deutung als sehen lassen ist basal eine Lenkung von Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, darauf aufbauend eine interpretative Bestimmung (so sehen lassen) bis zum normativen und handlungsleitenden Aspekt (so sehen und handeln machen). In dieser Mehrstufigkeit des Sinns von ‚Deuten‘ prätendiert und hat Rhetorik Macht (wie jede Technik): indem die Wahrnehmung der Anderen geformt, geprägt und orientiert wird: indem man die Anderen etwas so sehen lässt, sehen macht oder auch glauben macht“. So Philipp Stoellger, „Rhetorik als Organon der Deutungsmacht: Vom Nutzen und Nachteil der Rhetorik für die Religion“, in *Wege moderner Rhetorikforschung*, hg.v. Gert Ueding und Gregor Kalivoda, 547–585, 550.

und kleinschrittigen Begründungszügen in einem emotionsbereinigten Sprechen versucht.⁴⁸

Es war die neuere, wesentlich rhetorisch inspirierte Argumentationsforschung, die ein solches Verständnis argumentativer Rede nachhaltig irritiert hat. Nicht zuletzt im Fahrwasser der *Nouvelle Rhétorique*⁴⁹ avancierte der Argumentationsbegriff zum Titel einer vitalen Kommunikationspraxis, die nicht nur aus dem gesamten Stilrepertoire der Rede schöpft, sondern ihre Suche nach überzeugungskräftigen Gründen gerade im kontingenten, immer auch affektiv besetzten und unhintergebar deutungsabhängigen Zusammenhang lebensweltlicher Fragen zu bewähren hat. Insofern ging mit der Wiederentdeckung der Argumentation als alltagskultureller Praxis zugleich der Aufweis eines „nicht-formalisierten Denkens“⁵⁰ einher, also einer Rationalität, die nicht logizistisch enggeführt ist. Die Macht der Argumentation unterscheidet sich demnach deutlich vom Vermögen, gedanklich zwingende Schlussfolgerungen zu präsentieren: Die Macht der Argumentation ist nicht die Macht des Beweises; sie schafft keine Evidenz, sondern stiftet Plausibilität und kommt damit zwischen logischer Stringenz und irrationaler Willkür zu stehen.⁵¹

Ihre Möglichkeit, etwas glaubhaft zu machen, beziehen argumentative Praktiken dabei wesentlich aus einer *rekursiven Dynamik*. Demnach baut sich Plausibilität durch kommunikative Vollzüge auf, in denen etwas, das als zweifelhaft oder neu unterstellt wird, auf etwas zurückgeführt wird, das als weniger zweifelhaft oder neu gelten kann. Dieses „Prinzip des Anschließens“⁵² vorausgesetzt, ist der argumentative Diskurs eminent *topisch* verfasst. Wo die Predigt ihre Deutungen im Modus der Argumentation erschließt, operiert sie stets im Horizont lebensweltlich eingespielten Wissens.

48 Vgl. dazu Manuel Stetter, „Predigt und Argumentation: Zur Rolle diskursiver Sprachformen in der gegenwärtigen Homiletik“, in *Internetpredigten: Zur Sprache der Predigt in der globalisierten Welt*, hg.v. Ulrich Nembach (Frankfurt a. M.: Lang Ed, 2003), 159–179.

49 Gemeinsam mit Stephen Toulmins *The Uses of Argument* markiert der ebenfalls im Jahr 1958 erschienene und als ‚neue Rhetorik‘ bezeichnete *Traité de l'argumentation* von Chaim Perelman und Lucie Olbrechts-Tyteca den Beginn der neueren Argumentationsforschung.

50 Ch. Perelman, *Das Reich der Rhetorik*, 163.

51 Vgl. Chaim Perelman, *Logik und Argumentation*, hg.v. Freyr Roland Varwig (Königstein/Ts.: Athenaeum, 1979), 82ff.

52 Vgl. Josef Kopperschmidt, „Rhetorische Überzeugungsarbeit: Annäherung an eine kulturelle Praxis“, in *Rhetorik als kulturelle Praxis*, hg.v. Renate Lachmann et al. (Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2008), 15–30, passim; Ders., „Die Idee des ‚universalen Publikums‘“, in *Die neue Rhetorik: Studien zu Chaim Perelman*, hg.v. Doms. (München: Wilhelm Fink Verlag, 2006), 227–279, 239–247.

Um die Eigenart argumentativer Mechanismen der Deutungsmacht recht einschätzen zu können, ist Dreierlei zu beachten. (1) Der Rekurs auf die Plausibilitätsressourcen des Publikums ist nicht ein Abgreifen vorfindlicher Wissens-elemente. „Topisches Denken“ ist eine „kreative Fähigkeit“:⁵³ Die für die Ausarbeitung einer spezifischen Argumentation fruchtbaren Bezugspunkte müssen *inventiv erschlossen* und *interpretativ aufbereitet* werden und sie brauchen nicht zuletzt so etwas wie eine „*originelle Variation*“⁵⁴, um auffällig gemacht zu werden. Entsprechend notiert Rüdiger Bubner:

Die Aufforderung zum Argumentieren entspringt [...] nicht dem Verfügen über Gründe, sondern im Gegenteil dem Mangel daran. Die *Suche nach Gründen* gleicht eher einer Rückführung des Problematischen auf etwas, das man noch nicht hat, statt der Ableitung aus etwas, das man hat.⁵⁵

Trotz ihrer Rekursivität kommen Argumentationen deshalb (2) nicht lediglich als affirmative Sprechakte zu stehen. Werden argumentative Züge ohnehin erst dort erforderlich, wo etwas als zweifelhaft oder neu betrachtet wird, die vorgebrachte Sicht auf Welt also die etablierten Deutungsregime transzendiert, bilden die entwickelten Argumente ihren topischen Untergrund eben nicht ab. Sie arbeiten ihn formal wie inhaltlich um. Darüber hinaus ist auch das Verhältnis zwischen ‚Grund‘ und ‚These‘ weitaus komplexer bestimmt als in der Regel angenommen. Wenn zwischen ihnen ein „wechselseitiges Stützungsverhältnis“ besteht, in dem nicht nur die ‚Gründe‘ die ‚These‘, sondern umgekehrt auch die ‚These‘ die ‚Gründe‘ glaubhaft machen,⁵⁶ fügen erfolgreiche Plausibilisierungen einem Alten nicht nur addierend etwas Neues hinzu, sondern restrukturieren das Alte zugleich. Folglich sind argumentative Praktiken immer auch Proben im Überschreiten des Bestehenden hinein in eine „neue Welt“⁵⁷.

Zuletzt sollte die rekursive Dynamik (3) nicht exklusiv für das argumentative Sprechen reserviert werden. Auch die präsenzerzeugende Rede bewegt sich im

53 Vgl. Clemens Ottmers, *Rhetorik* (Stuttgart und Weimar: 2007), 90.

54 Vgl. P. Oesterreich, *Fundamentalarhetorik*, 108.

55 Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik: Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990), 67 (Hervorheb. i. Orig.).

56 Harald Wohlrapp hat dieses dynamische und reziproke Innenverhältnis argumentativer Diskurse im Konzept der „Retroflexibilität“ beschrieben. Vgl. Ders., „Die diskursive Tendenz“, in *Wege der Argumentationsforschung*, hg. v. Harald Wohlrapp (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995), 395–415, 408; Ders., *Der Begriff des Arguments: Über die Beziehungen zwischen Wissen, Forschen, Glauben, Subjektivität und Vernunft* (Würzburg: Königshausen&Neumann, 2009), 313–316.

57 H. Wohlrapp, *Begriff*, X. Zum Transformationspotenzial argumentativer Rede vgl. ausführlich M. Stetter, *Predigt*, 275–293.

Zusammenhang überkommener Bildrepertoires und kulturell kursierender Narrative und wird analog zur Argumentation die aufgerufenen Bezüge mal stärker mal weniger stark erweitern und umarbeiten.

Vor diesem Hintergrund kann man in Anlehnung an Josef Kopperschmidt im ‚Prinzip des Anschließens‘ vielleicht tatsächlich so etwas wie das „Betriebsgeheimnis“⁵⁸ auch diskursiver Deutungsmacht erkennen. Jedenfalls dürfte für die argumentierende wie die vergegenwärtigende Rede gelten, dass sie „nicht bloß zu einem Publikum oder gar bloß vor einem Publikum [...], sondern gleichsam aus ihm heraus“ zu sprechen hat, um deutend einen Unterschied für seine Selbstverständigungsvollzüge zu machen.⁵⁹

Nun dürfte die Macht der Worte, wie unter 3.1 bereits vermerkt, unterschätzt resp. überschätzt sein, würde man sie allein über Verfahren der Argumentation und Vergegenwärtigung verständlich zu machen suchen. Auch dort, wo es kaum die Macht zur Deutung im Sinne einer *Amtsmacht* sein wird, die die Macht der Deutung garantiert, wie im Fall der aktuellen Predigtpraxis, entfalten Deutungen Einfluss nicht exklusiv aufgrund einer bildkräftigen Sprache und kluger Gedanken. Es ist nicht zuletzt das ἦθος, durch das Deutungspraktiken Aufmerksamkeit evozieren und Anerkennung gewinnen.

So muss es nicht überraschen, dass Jo Reichertz „Kommunikationsmacht“ generell zunächst und zumeist als eine „Beziehungsmacht“ beschreibt.⁶⁰ Sie lässt sich für ihn nicht hinreichend aus beredten Formulierungen oder guten Argumenten erklären, sowenig wie sie aus der Autorität des Sprechenden qua Amt oder Befugnis abzuleiten wäre. Sie bestehe vielmehr in der *Qualität der Beziehung*, die die Interaktionspartner kommunikativ hervorbringen, aktualisieren und kultivieren, um dabei ‚zu jemandem‘ ‚für den/die andere/n‘ zu werden.⁶¹ In der Näherbestimmung der Qualität dieser Beziehung kommt Reichertz gar nicht zu sehr

58 J. Kopperschmidt, Überzeugungsarbeit, 24 (i. Orig. hervorgehoben).

59 Vgl. J. Kopperschmidt, Idee, 240 (Hervorhebung i. Orig.); vgl. dazu auch M. Stetter, Predigt, 255–259. Stellt man die drei Erläuterungen zur Rekursivität in Rechnung, muss man m. E. den „religiöse[n] Redner“ nicht einseitig auf Präsenz erzeugende Redeweisen behaften, wie es Stöckler tendenziell tut. Wenn einerseits auch das „Sehenlassen“ auf topische Bilder in irgendeiner Form zurückgreifen muss und andererseits Plausibilisierungen qua Argumentation in ihrer Anschlussdynamik weder ihre Hörer einfach „ab[-]holen“ noch die „vertrauten Gewohnheiten und Gemeinplätze“ lediglich verdoppeln und bestätigen, dürfte auch für die religiöse Rede beides möglich sein: ‚Präsenz erzeugen‘ und ‚Gründe geben‘ – zumal beide Modi der Rede in praxi in aller Regel ohnehin vielfältig ineinandergreifen und zusammenspielen werden. Vgl. dazu P. Stöckler, Rhetorik, 559.

60 Vgl. Jo Reichertz, *Kommunikationsmacht: Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das?* (Wiesbaden: VS Verlag, 2009), 216–236 und 241–251.

61 Vgl. J. Reichertz, *Kommunikationsmacht*, 233.

viel anderen Beschreibungen, als sie mit dem Verweis auf die Aristotelische Rhetorik bereits angeklungen sind. Besonders die ἀρετή, also der Eindruck, jemand stehe hinter dem Gesagten und wird als ein verlässliches Gegenüber präsent, sowie die εὔνοια, also der Eindruck, jemand sei an meiner Lage interessiert und mir kooperativ zugewandt, finden sich auch in den Paraphrasierungen von Reichertz.

Stärker als hier scheint mir in der Aristotelischen Rhetorik allerdings die Idee verbucht, dass das ἥθος mit den anderen Dimensionen des Diskurses reziprok verkoppelt ist. So stimmt es ja, dass Gründe nicht *separat* wirken, sondern immer erst in einem kommunikativ etablierten Beziehungsraum. Was bei Reichertz jedoch nach einem Nacheinander⁶² klingt, scheint mir eher ein Ineinander zu sein – zumal wenn man Argumentation als Praxis fasst und nicht auf einzelne Begründungszüge reduziert. Dann ist es eben just zugleich das Argumentieren, in dem die Rednerin ‚zu jemanden‘ ‚für den/die andere/n‘ wird, als verlässlich, kooperativ, interessiert etc. erscheint.⁶³

Insofern scheint mir in der Frage, worin die Möglichkeit der Predigtpraxis besteht, deutend einen Unterschied zu machen, von einem komplexen kommunikativen Zusammenspiel auszugehen zu sein, das für die Beteiligten sowohl Gründe als auch Präsenz wie ἥθος hervorbringt – und in das dann ganz wesentlich auch der durch die räumliche Anordnung sinnlich relevant gemachte Körper eingebunden ist, wie Reichertz zu recht festhält:

Die verbale Kommunikation ist nämlich nur ein recht kleiner [...] Teil des gesamten Kommunikationsgeschehens – allerdings der Teil, der am leichtesten wahrzunehmen, zu untersuchen und zu optimieren ist. Was die verbale Kommunikation aber bedeutet und ob sie in der Lage ist, auch Macht zu entfalten, hängt maßgeblich davon ab, auf welchen nonverbalen Kommunikationselementen sie aufruht. Nonverbale Kommunikation umspielt also die verbale nicht nur, sondern fundiert und ermächtigt sie. Das beste Argument, der schönste

⁶² Vgl. J. Reichertz, Kommunikationsmacht, 247: „Der Ausgangspunkt für alles ist also die besondere, die relevante Beziehung [...]. Sie muss als erstes geschaffen werden, will man Macht entfalten. [...] Sie ist der Ausgangspunkt. Von diesem Punkt aus ist ein gemeinsamer Raum der guten Gründe zu bauen bzw. ein bereits existierender Raum der guten Gründe in Kraft zu setzen.“

⁶³ Bei Aristoteles zeigt sich dieses Ineinander darin, dass die drei Wahrnehmungseindrücke, über die sich die Glaubwürdigkeit der Rednerin aufbaut, die drei von ihm benannten Persuasionsfaktoren nochmals spiegeln: Demnach verweist die φρόνησις auf den *Sachbezug* der Rede (λόγος), die ἀρετή auf das Verhältnis des *Sprechers* zur Sache (ἥθος) und die εὔνοια auf die *pathische* Dimension (πάθος). Vgl. M. Stetter, Predigt, 253. Dieses Ineinander lässt sich im Übrigen schön an Predigten Schleiermachers studieren, denen es regelmäßig gelingt, durch eine Verschränkung von Argumentation und Selbstpräsentation Persuasionen die Gestalt eines gemeinschaftlichen Reflexionsprozesses zu verleihen und als gemeinsame Selbstüberzeugung rezipieren zu lassen. Vgl. M. Stetter, Argumentation.

Begriff und die ansprechendste Form nützen nichts, wenn die nonverbalen Kommunikationselemente nicht zeigen, dass der Sprecher etwas zu sagen hat und es auch verbürgt.⁶⁴

4 Resümee: Verteilte Macht

So bündeln sich hier am Ende die Fäden des zurückgelegten Überlegungsgangs nochmals und lassen sich vielleicht wie folgt festzurren:

- Der Verweis auf das Wort reduziert die Analytik der Macht nicht auf den Diskurs. Auch die Predigt als eminent verbale Praxis involviert materielle Komponenten, mit denen es in der Untersuchung ihrer Deutungsmacht zu rechnen gilt. *Deutungsmacht ist nicht nur beredt, sie ist auch stumm.*
- Die Deutungsmacht der Predigtpraxis besteht weder in der *Macht des Befehls* noch in der *Macht des Beweises*. Damit lebt sie von Ratifikationen, die auf *Überzeugung* beruhen, also weder verfügt noch demonstriert – und insofern stets unsicher – sind.
- Diese Wirkungsunsicherheit ist ein zentrales Bezugsproblem der Predigtpraxis, das maßgeblich dadurch bearbeitet wird, dass religiöse Reden die an ihnen beteiligten Sprecher in spezifischer Weise relevant machen: Wo der Sprecher beim Befehl hinter seinem *Amt* verschwindet und beim Beweis zur Hülle einer *Formel* wird, wird er durch Praktiken der Überzeugung *exponiert*, zu einem *„Jemand“* *„für andere“*.
- Sofern sich im ἥθος die diskursiven Überzeugungsverfahren spiegeln und die Präsenz der Rednerin maßgeblich über den räumlich arrangierten Körper mitevoziert wird, steht das ἥθος exemplarisch für das *je aktuelle Zusammenspiel* der heterogenen Elemente in der Konstitution von Deutungsmacht ein. Deutungsmacht ist *verteilte Macht*, in der die *agency* der Sitzbank analytisch ebenso zu berücksichtigen ist wie die Kraft des erhellenden Vergleichs, die Macht des Publikumsblicks genauso wie die Einflusschancen eines interessanten Arguments.

⁶⁴ J. Reichertz, Kommunikationsmacht, 230.

Ralph Kunz

Deutungsmachtkonflikte im Kontext von Rede und Ritus

1 Vom Obst und den Früchten

1.1 Fragen über Fragen

Alexander Schweizer, der erste Professor für Praktische Theologie in Zürich, unterschied in seiner Homiletik (1848) die drei Hinsichten der prinzipiellen, materialen und formalen Predigt.¹ Würde man den Schleiermacherschüler nach der *Deutungsmacht* der Predigt fragen, käme er zweifellos auf den rituellen Bezugsrahmen der religiösen Rede zu sprechen. Im fein austarierten Kommunikationssystem des Ritus nehmen diejenigen, die das Wort ergreifen, eine Deutungshoheit in Anspruch, die von ihrer Hörerschaft anerkannt wird. Der Anspruch der „Virtuosen“ und ihre Anerkennung durch Andere bilden die Grundlage der Rede im Ritus, dessen Funktionsweise Schleiermacher als „Circulation“ in genialer Weise beschrieben hat.² Schleiermachers Theorie der religiösen Erfahrung legt eine theoretische Basis, um das Ineinander der Bedeutung des Spiels und dem Spiel der Bedeutungen besser zu verstehen. Ist damit schon alles gesagt, was es dazu zu sagen gibt? Was meint, Deutungsmacht im Gottesdienst *prinzipiell* zu *ergründen*? Über das Beschriebene hinauszugehen, bedeutet, weiter zu bohren und – wie es Gerhard Ebeling formuliert –, „Fragen über Fragen“³ oder mit Odo Marquard die „Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist“⁴ *machtkritisch* zu

1 Vgl. Alexander Schweizer, *Homiletik der Evangelisch-protestantischen Kirche: Systematisch dargestellt* (Leipzig, Weidmann, 1848), 112–114. Vgl. dazu Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 206.

2 Der Zirkulation im Ritus entspricht die Gleichursprünglichkeit von Gemeinschaft und Kommunikation. Das darstellende Handeln ist das in Erscheinung-Treten der Gemeinschaft, durch das diese sich ihrer selbst bewusst werden kann. Vgl. dazu Friedrich Schleiermacher, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, hg.v. Wolfgang E. Müller (Waltrop: Spenner, 1998), 509f.

3 So Gerhard Ebeling, „Fundamentaltheologische Erwägungen zur Predigt“, in *Wort und Glaube*, Bd. 3, hg.v. Gerhard Ebeling (1975), 554–573, zit. in: Albrecht Beutel, Volker Drehsen und Hans Martin Müller, Hg., *Homiletisches Lesebuch: Texte zur heutigen Predigtlehre* (Tübingen: Katzmann, 1986), 68–83, 83. Zur Hermeneutik Ebelings siehe unten 4.5.

4 Odo Marquard, „Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist“ in *Abschied vom Prinzipiellen*, hg.v. dems. (Stuttgart: Reclam, 1981), 117–146, 130: „Die Rechthaberei des

stellen! Was ist gottesdienstliche Deutungsmacht? Wer hat sie? Wie wirkt sie? Woher kommt sie? Wie setzt man sie ein?

Schon der Singular bereitet Probleme. Wäre es nicht angemessener, von *vielen Mächten* zu sprechen, die zu *einer religiösen Deutung* zusammenwirken oder die *vielen Deutungen* zu betrachten, die sich in einer bestimmten *religiösen Macht* entfalten? Erst recht komplex sind die Bezüge zwischen Deutung(en), Macht und Mächten, wenn innerhalb des Gottesdienstes der Rede und dem Ritus unterschiedliche Funktionen der *Ermächtigung* zugewiesen werden. Alexander Schweizer ordnete der Rede die Aufgabe zu, den „werdenden Glauben“ darzulegen, demgegenüber der Altdienst die Funktion hat, den „seienden Glauben“ darzustellen.⁵ Man kann darin das Spannungsgefüge von Wort und Sakrament, Mitteilung und Darstellung oder die Wirklichkeit des Möglichen und die Möglichkeit des Wirklichen erblicken. Die Diskussion darüber, *wie* die Mächte aufeinander zu beziehen sind und mit welchen Mitteln, Medien und Meisterschaft sie in Gang gesetzt werden, bewegt die Homiletik (und Liturgik) bis zur Gegenwart. Es ist noch nicht alles dazu gesagt!

Mein Beitrag reiht sich in diese Diskussion ein. Es ist der Versuch, etwas Erhellendes zum Verhältnis von Rede und Ritus in *prinzipieller Hinsicht* zu sagen.⁶ Im Blick ist der evangelische Gottesdienst und mit ihm das Spannungsgefüge, das in der sogenannten Torgauer Formel als Wort-Antwort-Geschehen bezeichnet wird.⁷ Um mich nicht im Labyrinth der Rück-, Seiten- und Nebenwege zu verlieren, konzentriere ich mich im Folgenden auf ausgewählte Deutungsmachtthemen, wie sie sich anhand bestimmter Leithinsichten identifizieren lassen.

Wahrheitsanspruchs der eindeutigen Auslegung des absoluten Textes kann tödlich sein [...] Genau auf diese Situation antwortet die Hermeneutik mit ihrer Verwandlung zur pluralisierenden Auslegung durch die Frage: lässt sich dieser Text nicht doch auch noch anders verstehen und – falls das nicht reicht – noch einmal anders und immer wieder anders?“

5 A. Schweizer, Homiletik, 88.

6 Das *prinzipielle* Anliegen (A. Schweizer) kann auch *fundamental* (G. Ebeling) oder – im eigentlichen Wortsinn von lat. *radix/radices* Wurzel – *radikal* (I. Dalferth) genannt werden. Zu den unterschiedlichen metahermeneutischen Konzepten siehe 4.5.

7 Jochen Arnold, *Was geschieht im Gottesdienst?* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 11f.

1.2 Leitfragen

1.2.1 Singular und Plural

Als erstes verdient der *Singular* im Plural, den die Theologie mit Blick auf den Gottesdienst mit einer gewissen Selbstverständlichkeit verwendet, eine genauere Betrachtung. Wir reden von *Gott* und nicht von Göttern und wir verhalten uns im Gottesdienst so, als ob dieser Gott *einstimmig* rede.⁸ Wie ist das zu verstehen? Wer oder was ermächtigt uns dazu, das Nomen ‚Gott‘ quasi als Namen für einen einzigen Gott zu verwenden?

1.2.2 Progressive Dialektik

Als zweites ist das (*Un*)*Vermögen* zu bedenken, welches sich im Anspruch und in der Anerkennung der in Gottes Namen versammelten Gemeinde kundtut. Ich habe vor, dem Paradox der religiösen Selbstentmachtung und Selbstermächtigung nachzuspüren, das sich als *Rede* von Gott in der *Anrede* Gottes der im Namen Gottes versammelten Gemeinde zeigt. In Karl Barths Rede „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“⁹ wird die Irritation über das Unvermögen auf die Spitze getrieben und in die aporetische Denkfigur einer „unmöglichen Möglichkeit“¹⁰ überführt. Theologinnen und Theologen sollen etwas tun, was sie nicht können, nämlich *von Gott reden* und ihr Sollen und Nicht-Können wissen und Gott die Ehre geben.¹¹ Die berühmt-berüchtigte Formel kreist um die Aussage, dass (auch) die Theologie in der Gottesfrage keine Deutungshoheit beanspruchen kann, ihr aber nichtsdestotrotz die Aufgabe zukommt, Gottes Wort weiterzugeben. Barth lenkt die Aufmerksamkeit auf eine eklatante Selbstwidersprüchlichkeit der Offenba-

⁸ Vgl. dazu O. Marquard, Frage nach der Frage, der die theologische Hermeneutik als „singularisierend“ beschreibt. Demgegenüber spüre eine pluralisierende Hermeneutik „in der einen und selben buchstäblichen Gestalt viele Sinnmöglichkeiten und verschiedenartigsten Geist“. (Ebd., 129).

⁹ Vgl. Karl Barth, „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ in *Homiletisches Lesebuch*, hg.v. A. Beutel u. a., 42–58. Zuerst publiziert in: Karl Barth, „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, in *Die Anfänge der Dialektischen Theologie, Teil 1: Karl Barth*, hg.v. Jürgen Moltmann (München: Kaiser, 1966), 197–216.

¹⁰ Die Formel „unmögliche Möglichkeit“ taucht zum ersten Mal in der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars auf. Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zürich-Zollikon: EVZ, 1922), 114. In der Kirchlichen Dogmatik bezeichnet er die Realität der Sünde, aber keine von Gott vorgesehene und dem Menschen zugestandene Möglichkeit. Vgl. dazu Karl Barth, KD III/3, 403.

¹¹ K. Barth, Das Wort Gottes, 43.

rungsreligion. Sie verhüllt mehr, als sie enthüllt. Dieser *Widerspruch* ist die Quelle einer permanenten Unruhe, für die Barth in der „progressiven Dialektik“¹² seiner theozentrisch bewegten Theologie eine existentielle Entsprechung gefunden hat. Seine Entdeckung hatte weitreichende Konsequenzen für die Begründung und Beschreibung der Deutungsmacht! Vor allem aber hat die Theologie der Krise das theologische Bestreben einer Ausbalancierung des religiösen Betriebs, wie sie im Anschluss an den „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ vertreten wurde und bis heute vertreten wird, auf konstruktive Weise gestört und gleichzeitig bestätigt. Denn die Entfaltung der paradoxalen Struktur theologischen Fragens ruft geradezu nach einer doxologischen Antwort!

1.2.3 Das Potential der Dekonstruktion

Natürlich könnte man es bei dieser ehrentheologischen Entlarvung bewenden lassen, Barth zu einem „Schleiermacher der höheren Ordnung“ erklären und sich der Frage nach dem Prinzip – mit dem Hinweis, auf was es dann zuletzt doch hinausläuft – eschatologisch entledigen. Verheißungsvoller ist eine Störung der Störung mit Hilfe der Philosophie von Jean-Luc Nancy. Der französische Denker provoziert in seiner „Dekonstruktion des Christentums“ den theologischen Machtdiskurs, indem er das Moment der Unmöglichkeit noch einmal radikalisiert und fragt: Was wäre, wenn wir nicht nur von Gott, sondern auch von der Welt nicht reden könnten? Welchen Sinn hätte es dann, von *Sinn* zu reden – geschweige denn etwas oder jemanden zu verehren? Mein Gespräch mit Nancy dreht sich um das Sinnpotential, das sich in der radikalen Bestreitung der Bedeutung entdecken lässt. Ziel ist, der unmöglichen Möglichkeit, Gott [allein] zu verehren, via Dekonstruktion eine neue Relevanz abzugewinnen.

1.2.4 Macht-, werk- und ereignishermeneutische Ansätze

In einem vierten Anlauf will ich zur Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Rede und Ritus zurücklenken. Mit den Einsichten aus dem Gespräch über die pro-

¹² Den Begriff der „progressiven Dialektik“ übernehme ich von Georg Pfeleiderer, „Progressive Dialektik: Zur Entwicklung von Karl Barths theologischem Denken im Zeitraum des Ersten Weltkriegs“, in *Theologie im Umbruch der Moderne: Karl Barths frühe dialektische Theologie*, hg.v. dems. und Harald Matern (Zürich: TVZ, 2014), 81–103. Vgl. auch ders., *Karl Barths Praktische Theologie: Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. 115, *BHTh* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

gressive Dialektik kann das Wechselspiel von Mitteilung und Darstellung des Evangeliums schärfer konturiert werden. Im Schlussdurchgang kommen, wenn auch nur skizzenhaft, mit Manfred Josuttis und Kurt Marti zwei praktische Ansätze zu Wort, die das gottesdienstliche Spannungsgefüge auf je unterschiedliche, sich ergänzende Weisen herausfordern.

1.3 Der Instinkt der Vernunft

In einem Abschnitt seiner Philosophiegeschichte räsoniert Friedrich Hegel darüber, was es mit der Tatsache auf sich hat, „daß es *verschiedene Philosophien* gibt und gegeben hat.“ Das Problem, das sich für ihn daraus ergibt, ist ein Konflikt mit dem „Instinkt der Vernunft“, der weiß, dass es nur *eine Wahrheit* geben kann. „Also kann auch nur eine Philosophie die wahre sein; und weil sie so verschieden sind, so müssen – schließt man – die übrigen nur Irrtümer sein; aber jene eine zu sein, versichert, begründet, beweist eine jede von sich.“¹³

Der Widerspruch, den diese „richtig scheinende Einsicht des nüchternen Denkens“ auslöst, kann aber die Lebendigkeit des Geistes, die nach der Einheit der wahren Philosophie fragt, nicht abtöten. Der Hunger und Durst nach Wahrheit sei wie ein „Trieb“¹⁴, der sich nicht mit solchen Reflexionen abpeisen und sättigen lässt. Wer aus Ekel oder Bangigkeit vor der Besonderheit, in der ein Allgemeines wirklich sei, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen wolle, meint Hegel in einem schönen Bild, sei einem Kranken zu vergleichen, „dem der Arzt Obst zu essen anrät und dem man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterie des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sei, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder Trauben.“¹⁵

Philosophieren, darauf läuft es hinaus, ist nach Hegel der Drang, eine tiefere Einsicht darin zu erlangen, was es mit dieser Verschiedenheit der philosophischen Systeme für eine Bewandnis habe. Die philosophische Erkenntnis dessen, was Wahrheit und Philosophie sei, übersteige den abstrakten Gegensatz von Wahrheit und Irrtum, indem sie den *Widerstreit* der Philosophien als für die eine Philosophie schlechterdings notwendig ausweise. Die Hegelsche Lösung für das Obst-Früchte-Problem liegt im *Fortschritt des Denkens*. „Wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der ‚Entwicklung‘ zusammenfassen.“ Der

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 18 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 36–38.

¹⁴ Ebd., 37.

¹⁵ Ebd.

Fortschritt ist beides, Bewegung und Hoffnung auf Künftiges und als solches eine progressive Dialektik. Das wiederum zeige sich retrospektiv in der Geschichte der Philosophie dergestalt, dass die Bewegung des denkenden Geistes einen Zusammenhang bilde und nicht Willkür sei. „Es geht vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und insbesondere an die Geschichte der Philosophie gehen.“

Wer über die Deutungsmacht der Philosophie im 21. Jahrhundert räsoniert, kommt zur Einsicht, dass dieser Glaube an den Weltgeist zerbrochen ist. Von der Vorstellung einer „List der Vernunft“¹⁶, die sich dialektisch durch die Geschichte schlägt, hat sich die Gemeinschaft der Nachdenklichen verabschiedet. Der Umkehrschluss jedoch, dass es demnach unvernünftig zugehen muss, wäre ein Kurzschluss. Es bleibt die Aufgabe des Menschen, sich (über sich selbst) Gedanken zu machen. Wenn auch Hegels Optimismus, dass es möglich sei, sich hakenschlagend auf den Kurs des Weltgeistes einzulassen, keine Anhänger mehr findet, bestreitet auch „die hermeneutisch beziehungsweise metaphysikkritische Kritik eines metaphysisch begründeten Wahrheitsverständnisses [...] den Rückzug auf eine rein immanente beziehungsweise relativistische Ebene“¹⁷. Der universale Charakter von Wahrheit kann sich nur je und je im Horizont des und der Einzelnen realisieren – im Wissen darum, dass Wahrheit in diesem Horizont unverfügbar ist. Denn auf der immanenten Ebene „blieben letztlich nur Machtansprüche, für deren Verhältnisbestimmung kein Kriterium außerhalb dieser Machtansprüche selbst mehr zur Verfügung stünde“¹⁸.

Die Figur der Verbindung eines universalen Wahrheitsanspruchs mit einem radikal partikulären Horizont bildet so etwas wie die gemeinsame machtkritische Grundlage der nachmetaphysischen Theologie und Philosophie. Sie offeriert eine argumentative Basis für „die Begrenzung von (Deutungs)-macht, indem auf den notwendigen Un-grund jedes Deutungsanspruchs verwiesen wird. [...] Dieser Fokus auf die Grenzbestimmung von Immanenz wird zum neuen Paradigma von Wahrheit“¹⁹. Dies wiederum eröffnet ein Gespräch mit der Theologie. Denn die Figur der partikulären Universalität gibt Anlass, die Vorstellung einer göttlichen Alleinherrschaft in Frage zu stellen.

¹⁶ Vgl. dazu Hans Friedrich Fulda, *List der Vernunft*, Bd. 5, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe, 1980), 343.

¹⁷ Vgl. Friederike Rass, *Die Suche nach Wahrheit im Horizont fragmentarischer Existenzialität: Eine Studie über den Sinn der Frage nach ‚Gott‘ in der Gegenwart in Auseinandersetzung mit Gianni Vattimo, John D. Caputo und Jean-Luc Nancy* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 262.

¹⁸ Ebd., 263.

¹⁹ Ebd.

2 Der Weg der progressiven Dialektik – Karl Barth

2.1 Die eine Sache und die vielen Dinge

Warum führe ich dieses Gespräch mit Karl Barth? Weil sich bei ihm ein Impuls zur Konzentration auf das Eigentliche zeigt, in der die „Bangigkeit vor der Besonderheit, in der ein Allgemeines wirklich wird“ überwunden wird. Karl Barth drängte in seinem 1922 gehaltenen Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ darauf, dass die Aufgabe, von Gott zu reden, die *eine* und *einzigartige Aufgabe* der Theologie sei, die nottut. Die Formel tauchte bei Søren Kierkegaard auf²⁰ und geht auf das Jesuswort (Lk 10,42) zurück: die Szene, in der Jesus das Verhalten der Maria als Hörerin des Wortes lobt. Mit dem Einen, das nottut, ist auf das Eigene und Konkrete des Glaubens verwiesen, der sich kritisch von Allemöglichen, Allotria und Scheinheiligkeit unterscheidet und zur Frage nach dem „Jenseits unserer Existenz“²¹ leitet.

Aus theologischen Gründen wäre es also richtig und wichtig, sich auf das zu konzentrieren, was den Theologen aufgegeben ist, auf das, *was* sie tun sollen und nicht können, wie es Barth auf den Punkt bringt.²² In der paradoxalen Struktur der *unmöglichen Möglichkeit* ist die wahre Not der Kirche beschlossen, der mit betrieblichen Maßnahmen und religiösem Eifer nicht beizukommen ist.²³ Die Wie-Frage muss konsequent auf die Was-Frage zurückgeführt werden. Dann werde die Not zur Verheißung. Damit ist zwar noch nicht alles zum Thema Predigt (und Gottesdienst) gesagt, aber das Wesentliche!

Es ist nicht weiter erstaunlich, dass in der *Praktischen Theologie* der Gegenwart – selbst wenn sie auf ein Jahrhundert zurückschaut – Barth und seine Weggenossen kaum oder nur noch am Rand Berücksichtigung finden. Der dia-

20 Vgl. dazu Søren Kierkegaard, „Die Unzulänglichkeit des Nur-Menschlichen“, in *Religion der Tat: Sein Werk in Auswahl*, hg.v. dems. (Hamburg: Severus, 2013), 1–90, 9.

21 K. Barth, Wort Gottes, 45. O. Marquard, Frage nach Frage, sieht die „singularisierende Hermeneutik“ der Theologie in der Verpflichtung, „in den vielen biblischen Geschichten stets die eine Geschichte, die nottut, die Erlösungsgeschichte wieder[zu]finden und also stets [...] in vielfältigen ‚Buchstaben‘ der Schrift den einen einzigen ‚Geist‘.“

22 K. Barth, Wort Gottes, 43.

23 Vgl. dazu Matthias Zeindler, „Vom Sollen und Nicht-Können im Pfarrberuf: Kommunikation des Evangeliums als ‚unmögliche Möglichkeit‘“, in *Perspektiven für das Pfarramt: Theologische Reflexionen und praktische Impulse zu Veränderungen in Berufsbild und Ausbildung* hg.v. Thomas Schaufelberger und Juliane Hartmann (Zürich: Theologischer Verlag, 2016), 75–88, bes. 75–78.

lektische Ansatz wurde seit den 1960er Jahren heftig kritisiert.²⁴ Für eine Praxiswissenschaft sei er untauglich. Seit Ernst Langes fulminanter und brillanter Auseinandersetzung mit der Nachkriegstheologie herrscht diesbezüglich Konsens: Nach einer Phase der Bewährung im Dritten Reich hat die Wort Gottes-Theologie die Weiterentwicklung der theologischen Praxistheorie behindert. Die Reduktion und Konzentration auf den Zeugendienst ist homiletisch unterbestimmt und kommunikationstheoretisch problematisch.²⁵

Wird die Dialektik auf die *Aporetik* reduziert, wird aus der Argumentation tatsächlich eine Position, die eine Weiterentwicklung der praktisch-theologischen *Didaktik* und *Hermeneutik* blockieren muss. Man macht es sich aber zu einfach, wenn man die Kritik derjenigen, die sich von restaurativen Tendenzen der Nachkriegsjahre emanzipieren mussten, nun ihrerseits zur Position erhebt und wie ein Mantra wiederholt.²⁶ Das Pathos der dialektischen Theologie mag aus heutiger Sicht überzogen sein. Sie auf das Unmögliche festzulegen, wird ihr aber kaum gerecht. Denn erstens ist sie „in einem hohen Masse dialogische, sich auseinandersetzen, aber vor allem auch um Verständnis und Teilnahme werbende und nicht zuletzt eine in sich in solchen Auseinandersetzungen [...] weiterentwickelnde Theologie“²⁷. Barth bleibt nicht bei der Überforderung stehen, sondern behauptet, dass das Bewusstsein der schlechthinnigen *Überforderung* erst dann in der ganzen Tiefe begriffen ist, wenn es als *Herausforderung* zur theologischen Existenz ergriffen wird.²⁸

Dass die Pfarrerinnen mit Blick auf die Rede von Gott beides sollen, ihr Nicht-Können und Sollen wissen, zeichnet sie als Deutungsmacht-Träger und -Kritiker aus und fordert sie heraus, ihren Beruf verantwortlich als Berufung zu leben und damit Gott die Ehre zu geben. Barth beschreibt keinen Tanz auf der Nadelspitze, sondern den *Gang* auf einem Grat zwischen Position und Negation. Es geht gerade

24 Wolfgang Trillhaas, „Die wirkliche Predigt“, in: *Wahrheit und Glaube: FS für E. Hirsch*, hg.v. Hayo Gerdes (Itzehoe: Die Spur, 1963), 193–205; Dietrich Rössler, „Das Problem der Homiletik“, *ThPr* 1 (1966): 14–28.

25 So argumentiert beispielsweise Michael Klessmann, *Pfarrbilder im Wandel: Ein Beruf im Umbruch* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002), 37–39 oder Christian Grethlein, *Praktische Theologie* (Berlin und New York: de Gruyter, 2012), 467 f.

26 Zur Aufarbeitung dieser Emanzipationsgeschichte vgl. Volker Drehsen, „Vom Amt zur Person: Wandlungen in der Amtsstruktur der protestantischen Volkskirche: Eine Standortbestimmung des Pfarrberufs aus praktisch-theologischer Sicht“, *IJPT* 2 (1998): 263–280.

27 Georg Pfeleiderer und Harald Matern, „Dialektische Theologie als Theologie der Krisen der Moderne“, in *Theologie im Umbruch der Moderne: Karl Barths frühe Dialektische Theologie*, hg.v. dens. (Zürich: TVZ, 2014), 7–21, 8.

28 Das *Bewusstsein*, nicht über Gottes Wort verfügen zu können, zeichnet den *Theologen* aus. Vgl. Karl Barth, *Einführung in die Theologie* (Zürich: Siebenstern, 1968), 127.

nicht darum, das religiöse Virtuosenentum noch einmal zu überbieten.²⁹ Aus der Gratwanderung würde sonst ein *Standpunkt* und aus der Besinnung eine *Anleitung* zum Handeln.³⁰ Jedenfalls sollte die *Standpauke*, die er seinen Zuhörern auf der Elgersburg im Oktober 1922 zumutete, diesen Zirkelschluss gerade verhüten. Der Ruf, der die lebendige Mitte wahrt, betont die Bewegung: „Auf diesem schmalen Felsengrat kann man nur gehen, nicht stehen, sonst fällt man herunter, entweder zur Rechten oder zur Linken, aber sicher herunter.“³¹

2.2 Die produktive Leerstelle

Der Konflikt zwischen dem ersten und dem zweiten Satz der Formel wird im Felsengratbild zum Anlass, weiterzugehen und weiter zu theologisieren. Vom „Felsengrat“ aus gesehen spricht zur Rechten die *Dogmatik*, die bekennt, dass Gott ist, und zur Linken die *Mystik*, die zum Geheimnis drängt, dass Gott nicht ist. Georg Pfleiderer gelingt es, die eigene Dynamik dieser Hin-und-Her-Theologie konzeptionell zu erfassen, wenn er betont, dass an dieser Figur deutlich wird, woran Barth arbeitet.

Barth versucht, „von religiöser Erfahrung und theologischer Reflexion in ein Verhältnis dialektischer Reflexionssteigerung zu überführen [...] Theologie ist glaubendes Denken, denkender Glaube, und nicht zuletzt denkendes Handeln im Glauben und aus Glauben [...] In ihm bildet sich nämlich der Handlungscharakter der göttlichen Selbstoffenbarung ab. Aus diesem Grund bekommt der Bewegungsbegriff in dieser Phase jene signifikante Bedeutung für Barths Denken.“³²

Die *Dialektik* ist keine Position, kein neues System und nicht die Lösung des Problems, sondern seine ständige Vergegenwärtigung. Ihr Motor ist der Widerspruch, aber der Fortschritt keine Bewegung des Weltgeists, sondern die Selbstbewegung der Theologie. Dadurch, dass die Theologie die Not ihres Unvermögens von Gott zu reden zum Ausgangspunkt erklärt, eröffnet sich der Deutung ein

²⁹ Hier liegt das [mögliche] Selbstmissverständnis einer theologischen Position, die die Fundamentaldifferenz von Gott und Mensch zu vehement mit der epistemischen Unmöglichkeit identifiziert. Es kann zu dem führen, was Paul Schütz, *Parusia* (Hamburg: Furche-Verl., 1963), 16 die Gefahr der existentialistischen Theologie nennt: ihre Tendenz, das Glaubensleben in ein „Als-ob der Reflexion“ zu entführen und so seiner ontischen *Basis* zu berauben, um dann just – als einsamer Rufer in der Wüste – in diese Lücke zu treten.

³⁰ „Keine Beredsamkeit!“, der vielzitierte antirhetorische Ratschlag von Eduard Thurneysen, „Die Aufgabe der Predigt“, in *Aufgabe der Predigt*, hg.v. Gert Hummel, Bd. 236, *WdF* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1971), 105–118, 111 spricht Bände.

³¹ K. Barth, Einführung, 215.

³² G. Pfleiderer, *Progressive Dialektik*, 84.

Zwischenraum. Zwischen dem „Sollen“ und nicht „Nicht-Können“ tritt der Dialektiker als Zeuge der Selbstmitteilung Gottes auf. Mehr als das kann er nicht sein wollen. Denn die Wirklichkeit Gottes *muss sich ja selbst behaupten*. Nur in dieser Ableitung wird menschliche Rede „bedeutsam, zeugniskräftig“³³.

Es ist nicht zu übersehen, dass der Ausgang und Anfang der Denkbewegung eine „natürliche Schlagseite“ zum *finitum non capax infiniti* aufweist. Ins selbe Kapitel gehören die Hiebe gegen das Kultische, die überscharfe Betonung der Fundamentaldifferenz von Schöpfung und Schöpfer bzw. der Streit um die rechte *analogia*, die wiederholten Hinweise auf das Extra-Calvinisticum, die Verachtung der religiösen Erfahrung samt der Tritte ans Bein der Schleiermacher-Gilde, die Begeisterung für das Nichtmachbare und der Furor gegen ein klerikales Theater, das sich selbst gefällt. Später wird der Gratwanderer, um sein Gleichgewicht zu wahren, sich mehr zur rechten Seite neigen (siehe 2.3).

Aber nicht das positionelle Schwanken Barths interessiert hier, sondern sein stetiges Schreiten, sein Stil des Theologisierens, der sich als „Prozess einer progressiven Bewegung“³⁴ bewährt. Um diese Pointe seines thetischen Ausgangs und Anfangs zu erfassen, braucht es auch ein Quäntchen Selbstironie und Schwindelfreiheit. Die Behauptung, dass der Theologe, der Gottes Wort reden *soll*, *nicht* reden *kann*, wirft Licht auf eine (scheinbare) *Leerstelle*, man könnte auch sagen, auf eine *Differenz*³⁵, die zu denken gibt, weil man nicht ausdenken kann, was das bedeutet. Die Gott-Mensch-Differenz lenkt die Aufmerksamkeit auf etwas, das offenbleiben *muss*, wenn es interessant bleiben *soll*.³⁶

Denn das, was nicht gesagt wird, *erscheint* wie die Pause nach dem Wort und dergestalt doch als *Zeichen*, das zu denken gibt. Die Einsicht, dass diejenigen, die *predigen*, nicht über Gott reden können, ist homiletisch bedeutungsvoll, weil sich darin ein *Gestaltungswille* in Form einer theologischen *Haltung* bekundet. Das, was dennoch gesagt werden muss, meldet den Anspruch und die Anrede einer Deutungsmacht an, derer man sich nicht bedienen soll, aber dennoch *bemächtigen* kann. Man *kann* von Gott plappern, das ist keine Kunst! Man kann Gott ins Wort fallen und sein Wort verdrehen. Das wiederum bedeutet, dass ‚Gott‘ mehr oder weniger schutzlos der Willkür seiner Boten und Zeugen ausgeliefert ist. Das

33 K. Barth, Das Wort Gottes, 55.

34 G. Pfeiderer, Progressive Dialektik, 84.

35 Man könnte auch sagen: Um Barths Theologie zu mögen, muss man – Mozart hin oder her – ein Gehör für *Dissonanzen* haben.

36 Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie: Gesammelte Vorträge* (München: Kaiser, 1929), 158: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“

Nicht-Können ist darum ästhetisch relevant, weil es den Anspruch des religiösen Schaffens um der Wahrhaftigkeit willen begrenzt. Wenn Gott der Ermöglichungsgrund ist, ohne den nichts in Erscheinung treten kann, darf nicht das Machtwerk (Schöpfung) verehrt werden, das den Schöpfer ehrt.

Barths Dogmatik bzw. der Weg zu seiner Dogmatik beginnt mit einer *kenotischen Ästhetik*. Es sind die einprägsamen negativen Bilder im Römerbriefkommentar, die seinen fulminanten Eintritt in die akademische Atmosphäre begleiteten, keine leeren Worte. Ihre Wirkung war frappant! Es sind Kriegsbilder. Wenn Gottes Offenbarung einen „Krater“ oder „Einschlagtrichter“ hinterlässt und der Glaube einem „Hohlraum“ gleicht, müsste es jeder Homiletik und Liturgik eigentlich die Sprache zerschlagen.³⁷ Aber darüber, dass man etwas nicht sagen kann, lässt sich reden. Es macht durchaus Sinn, die behauptete Sprachlosigkeit nicht zu schnell zu überspielen und die Arbeit an den Metaphern fortzusetzen.

Barth verwendete mit Blick auf das Verhältnis des Predigers zur Schrift in seiner Bonner Homiletik-Vorlesung im Winter 1932/1933 ein paar Jahre später öfters die Begriffe „Respekt“ und „Geheimnis“.³⁸ Die Begriffe bezeichnen das Positive im Negativen und verbinden das Pathos des Leeren mit dem Ethos, es zu füllen. Geht es doch aufgrund eben dieses Respekts in erster Linie um die *Bewahrung des göttlichen Geheimnisses* und erst in zweiter Linie um *die Befähigung des Predigers, im göttlichen Geheimnis sprechen zu können!* Sollen und Nicht-Können bilden ein Wechsel- und Widerspruch.

Interessant finde ich, dass die Verwendung von Geheimnis einen klaren Bezug zum Sakrament und damit zum Ritus herstellt. Ich vermute, dass die erhöhte Sensibilität der Reformierten für das Unfassbare mit dem *Krater* zu tun hat, den das herausgerissene Sakrament im reformierten Ritus hinterlassen hat. Es ist zumindest aufschlussreich, dass Barth im Vortrag seine Dialektik mit Hinweis auf den Marburger Abendmahlsstreit als „reformiert“ bezeichnete und damit eine erste (kritische) sakramentale Spur legte, der er freilich erst später folgen sollte.

Am Ende seines theologischen Schaffens angelangt, formuliert er in der KD IV/3 den merkwürdigen Satz, dass das Geheimnis eine *positive Formulierung* sei.³⁹ Wir sehen also beim späten Barth sowohl die Verhüllung in der Enthüllung als

37 Karl Barth, *Der Römerbrief: Zweite Fassung: 1922*, Bd. 2, hg.v. Cornelis van der Kooi und Tatja Kolstaja (Zürich: TVZ, 2010), 62, 107 f.

38 Vgl. Karl Barth, *Homiletik.: Wesen und Vorbereitung der Predigt* (Zürich: EVZ, 1966), 60, 107. Zur Homiletik Barths vgl. Alexander Deeg, *Predigt und Derascha: Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 260 – 263.

39 Vgl. Karl Barth, KD IV/3; KD IV/1, 733 – 746; KD IV/2, 736 – 747.

auch die „Enthüllung in der Verhüllung“.⁴⁰ Dass man nicht um ein Geheimnis kreisen kann, wenn man gar nichts davon weiß, aber das Geheimnis kein Geheimnis bleiben würde, wenn man es vollständig erkannt hätte, macht auf die produktive Leerstelle in der Eschatologie aufmerksam.⁴¹ Die Formel, dass wir nicht von Gott reden können, erfährt im eschatologischen Horizont eine Entlastung. Es geht um das letzte Wort, das auch Gott, in seinem ersten Wort Jesus Christus versprochen, aber *noch nicht* endgültig gesprochen hat. Das Nicht-Können des Menschen, das ihm als Sollen aufgegeben ist, verschiebt sich bei Barth immer mehr zum Können, das in Jesus Christus geschenkt wird.⁴²

2.3 Gottesdienst als Ellipse

Es verwundert nicht, dass Barth in den 1920er Jahre das Thema der Gottesverehrung nicht weiter aufgegriffen hat. Das sollte sich in der Folgezeit ändern. In den Überblicksartikeln, die zur Liturgiegeschichte zu greifen sind,⁴³ aber auch in Einzelstudien wird für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts zu Recht die Rolle der Wort Gottes-Theologie und insbesondere Karl Barths hervorgehoben.⁴⁴ Dass hier

⁴⁰ Karl Barth, „Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt“, ZZ (1925): 119–140, 132.

⁴¹ Vgl. dazu Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: Mohr Siebeck, ⁸2010), 341: „Ein wahres Geheimnis zieht uns an und ins Vertrauen. Es macht mit sich selbst als einem Geheimnis vertraut.“

⁴² Im Römerbrief ist nur eine rudimentäre Christologie zu erkennen, die kein Verständnis für die Inkarnation Christi im Leben und die Einwohnung des Geistes im Herzen des (gerechtfertigten) Menschen sieht. Es fehlt die Einsicht in die Grundlagen der theologischen Anthropologie des Paulus! Siehe Christophe Chalamet, „Est Deus in Nobis?“, in *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, hg.v. Martin Leiner und Michael Trowitzsch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 271–291, 279. Vgl. auch Jantine Nierop, *Die Gestalt der Predigt im Kraftfeld des Geistes: Eine Studie zu Form und Sprache der Predigt nach Rudolf Bohrens Predigtlehre* (Berlin: LIT, 2008), bes. 28–49, 47 f., die anhand einer genaueren Analyse der drei Vorträge „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“ (1922), „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ (1922) und „Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt“ (1924) die Entwicklung zu Barths Homiletik zur Christologie nachzeichnet. Nierop kommt zum Schluss, dass die (defizitäre) Zweinaturen-Lehre, die Barth seiner Bonner Homiletik zugrunde legte, zu einer durchgehend negativen Beschreibung des Menschlichen führte.

⁴³ Vgl. Bruno Bürki, „Gottesdienst im reformierten Kontext“, in *Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, hg.v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³2003), 160–171.

⁴⁴ Vgl. Friedemann Merkel, „Karl Barth und der kirchliche Gottesdienst“, in *Sagen – Hören – Loben: Studien zu Gottesdienst und Predigt*, hg.v. dems. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 149–166; Don Saliers, *Worship as Theology. Foretaste of Glory Divine* (Nashville und TN:

ein positiver Zusammenhang besteht, ist allerdings nicht offensichtlich. Der Ausgangs- und Einsatzpunkt der theologischen Bewegung war dezidiert ein homiletischer.

Noch im Jahr 1922 konnte Barth die Versuche und Vorschläge verschiedener Akteure der evangelischen liturgischen Erneuerungsbewegungen pauschal als „naives religiöses Stimmung-Machenwollen“ anprangern.⁴⁵ Gleichwohl wäre es verfehlt, aus dieser und ähnlichen Aussagen etwa in seiner Homiletik eine generelle Aversion Barths gegenüber dem kirchlichen Gottesdienst ableiten zu wollen.⁴⁶ Im Gegenteil: Der „liturgische Akt der Anrufung Gottes stellte in seinen Augen den Inbegriff theologischer Arbeit überhaupt dar, denn Theologie sei „von ihrem Ansatz her liturgische Bewegung“, welche „in Proskynese ins Werk gesetzt wird“⁴⁷. Seine Kritik richtete sich also nicht gegen den Gottesdienst als solchen, sondern gegen dessen Auffassung als Kultus, d. h. als menschliches religiöses Handeln. Dem hält Barth in einer seiner „Gifford-Lectures“ (1937/38) entgegen, dass der Gottesdienst in erster Linie göttliches Handeln sei:

Der kirchliche Gottesdienst ist zuerst, er ist primär, ursprünglich, substantiell ein göttliches – er ist dann erst, sekundär, abgeleitet, akzidentiell ein menschliches Handeln. [...] Daß dieser Dienst Gottesdienst ist, das schafft nicht der Mensch, das schafft Gott ganz allein. Er, Gott, will es, daß Gottesdienst gefeiert werde; Gott stellt die dazu geeigneten Mittel bereit; Gott bezeugt durch sie seine Gnade; Gott erweckt, reinigt und fördert damit den Glauben: auf der ganzen Linie Gott – und nicht der Mensch – der Mensch auf der ganzen Linie nur als der Diener und Vollstrecker des Willens Gottes.⁴⁸

Ausgehend vom Grundsatz, nach dem der christliche Glaube im Gegensatz zur „Religion“ im Gehorsam gegen Gott wurzle, definiert Barth auch den christlichen Gottesdienst grundsätzlich als Akt des Gehorsams:

Abingdon Press, 1994), bes. 69–81; Matthew M. Boulton, *God Against Religion: Rethinking Christian Theology Through Worship*, (Grand Rapids: Eerdmanns, 2008), bes. 101–135. Der folgende Abschnitt basiert auf Ralph Kunz, „Reformierte Liturgie im 20. Jahrhundert“, in *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens: Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, hg.v. Jürgen Bärsch und Benedikt Kranemann in Verbindung mit Winfried Haunerland und Martin Klöckener, Bd. 2, *Moderne und Gegenwart* (Münster: Aschendorff, 2018), 399–439.

45 K. Barth, Not und Verheißung, 93.

46 K. Barth, Homiletik, 45.

47 Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (Zürich: TVZ, 2006), 181.

48 Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre: 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938* (Zollikon: Verl. d. Evang. Buchh., 1938), 185.

Sein [sc. des christlichen Glaubens] Gottesdienst [kann] nicht Invention, auch nicht tief-sinnige, auch nicht geniale, auch nicht durch die Zusammenarbeit von Jahrhunderten oder Jahrtausenden entstandene und geweihte Invention, sondern eben nur Gehorsam sein. [...] Wir sind also nicht nach unseren Bedürfnissen und Möglichkeiten, sondern nach unserem Gehorsam gefragt.⁴⁹

Die Frage so und nicht anders zu stellen, ist entscheidend. Denn der Gottesdienst nimmt nach Karl Barth einen zentralen Platz im Leben der Gemeinde ein. Im Gottesdienst ereignet sich – durch das Gebet – in besonderer Weise Oikodome.⁵⁰ Der christliche Gottesdienst sei „in allen seinen Elementen, nicht nur in der Mahlfeier, aber indem er in ihr seine Spitze erreicht, Kommunion.“ Und diese sei „Handlung Gottes, Jesu, der Gemeinde selbst für die Gemeinde und also eben: Erbauung der Gemeinde“.⁵¹

Die hier begegnende Bezeichnung der Mahlfeier als „Spitze“ des Gottesdienstes ist nicht zufällig. Barth plädiert in der Tat in seinen späten nicht weniger als in seinen frühen Jahren dafür, dass der reformierte Gottesdienst – entsprechend dem Wunsch Calvins – wieder zur Einheit von Wort und Herrenmahl zurückfände. 1938 klagt er, dass die Reformierten nicht einmal mehr wüssten, dass „ein Gottesdienst ohne die Sakramente ein äußerlich unvollständiger Gottesdienst“ sei. Sie feierten „mit der größten Selbstverständlichkeit“ in der Regel äußerlich unvollständige Gottesdienste.⁵² Und 1969 fragt er, warum die Reformierten denn eigentlich nicht jeden Sonntag in jeder Kirche auch das Heilige Abendmahl feierten: „Würden wir nicht gerade so umfassend ‚Kirche des Wortes‘ – des Wortes, das nun einmal nicht Rede, sondern Fleisch wurde?“⁵³

Barths Überzeugung, dass Wort und Herrenmahl prinzipiell als die „zwei Brennpunkte einer Ellipse“ zusammen gehören, unterstreicht die Bedeutung des sakramentalen Charakters des ganzen Gottesdienstes und unterstreicht das Bild der Rede-Ritus-Spannung.⁵⁴

Was uns heute fehlt, ist das Sakrament im sonntäglichen Gemeindegottesdienst. Praktisch müsste sich das so gestalten, dass zu Beginn getauft würde – im Beisein der Gemeinde! – und

⁴⁹ K. Barth, *Not und Verheißung*, 195.

⁵⁰ Vgl. dazu K. Barth, *KD III/4* (Zollikon-Zürich: Evang. Verl., 1951), 95–127; *KD IV/2* (Zollikon-Zürich: Evang. Verl., 1955), 790; *KD IV/3* (Zollikon-Zürich: Evang. Verl., 1959), 1011–1014.

⁵¹ K. Barth, *KD IV/2*, 722f.

⁵² K. Barth, *Gifford Lectures*, 1938, 199.

⁵³ Karl Barth, *Letzte Zeugnisse* (Zürich: EVZ, ²1996 [1970]), 5.

⁵⁴ Ebd., 54.

am Ende Abendmahl gefeiert. In der Mitte zwischen beiden hätte dann die Predigt ihren sinnvollen Ort. Das hieße dann *recte administrare sacramenta et pure docere evangelium*.⁵⁵

Wenn auch grundsätzliche Äußerungen zu Natur und Bedeutung des Gottesdienstes die Mehrheit von Barths liturgisch relevanten Aussagen ausmachen, finden sich hier und dort auch konkretere Hinweise. So bettet Barth etwa ins Vorwort zu seinem 1963 erschienenen „Gebetsbüchlein“ einen aufschlussreichen Abschnitt über den „Rhythmus“ des Gottesdienstes ein, in dem der Gang der Liturgie als auf- und absteigende Bewegung beschrieben wird.⁵⁶

2.4 Die Bedeutung des Namens

Karl Barth hat sich kurz vor seinem Tod mit einem „letzten Wort“ verabschiedet, das zu Recht als ein Vermächtnis gelten kann. In diesem Schlusswort wird das Verhältnis der prophetischen Rede zum gemeinsamen Ritus durch den Begriff des „Namens“ verbunden. Vielleicht ist es allzu kühn den Bogen vom Schluss zurück zum Anfang zu schlagen, aber mir scheint, „Gott die Ehre geben“ habe letztlich diesen Sinn: den Namen Gottes zu heiligen:

Das letzte Wort, das ich als Theologe und auch als Politiker zu sagen habe, ist nicht ein Begriff wie ‚Gnade‘, sondern ist ein Name: Jesus Christus. Er ist die Gnade, und er ist das Letzte, jenseits von Welt und Kirche und auch von Theologie. Wir können ihn nicht einfach ‚einfangen‘. Aber wir haben es mit ihm zu tun. Um was ich mich in meinem langen Leben bemüht habe, war in zunehmendem Maße, diesen Namen hervorzuheben und zu sagen: dort [...] Dort ist auch der Antrieb zur Arbeit, zum Kampf, auch der Antrieb zur Gemeinschaft, zum Mitmenschen. Dort ist alles, was ich in meinem Leben in Schwachheit und Torheit probiert habe. Aber dort ist's [...]⁵⁷

Es wäre mehr als vermessen, nach dem tollkühnen Ritt durch die Theologie Karl Barths zu behaupten, die Unterscheidung von *Begriff* und *Name* sei eine Lösung für die Aporie, die das Wort Gottes der Theologie aufgibt. Soviel wage ich dennoch zu sagen: Wenn Barth „dort“ sagt, verweist er auf etwas, das sich dem Zugriff entzieht, aber zugleich einen Sog entfaltet, dem sich das Begreifen nicht entziehen will. Als Aufgabe formuliert: Der Name ‚Gott‘ verweist auf eine Deutungs-

⁵⁵ K. Barth, *Homiletik*, 44 f.

⁵⁶ Karl Barth, *Gebete* (München: Kaiser, ³1967), 7 f.

⁵⁷ K. Barth, *Letzte Zeugnisse*, 30 f.

macht, deren Geltungsanspruch auch in der Postmoderne beschäftigt und zum Gespräch mit der zeitgenössischen Philosophie einlädt.⁵⁸

3 Die Dekonstruktion der Deutungsmacht – Grenzverkehr mit Jean-Luc Nancy

3.1 Warum das Gespräch mit dem Dekonstruktivismus konstruktiv ist

Warum soll dieses Gespräch ausgerechnet mit Jean-Luc Nancy geführt werden? Erstens, weil das „singulär plurale Sein“ eine Grundfigur seines Denkens ist und die *Sozio-Ontologie* theologisch interessante Anschlussstellen für das von Hegel exponierte Obst-Problem bietet.⁵⁹ Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft kann die Blockaden der Liberalismus-Kommunitarismus-Diskussion unterlaufen.⁶⁰ Zweitens lohnt sich eine Auseinandersetzung mit Nancys religionsphilosophischem Œuvre, weil er in seiner „Dekonstruktion des Christentums“⁶¹ die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Wahrheit konsequent mit der Frage nach der *Rede von Gott* verknüpft und dafür das Gespräch mit der Theologie sucht. Drittens kreist sein Wahrheitsverständnis um das Thema der *Deutungsmacht*. Nancy behauptet, dass wir vom Ende der Bedeutung als der Bedingung der Möglichkeit von Sinn ausgehen müssen.⁶²

58 *Aporie* ist die Unmöglichkeit, eine philosophische Frage zu lösen, wenn Widersprüche vorhanden sind, die in der Sache selbst oder in den zu ihrer Klärung gebrauchten Begriffen liegen.

59 Jean-Luc Nancy, *Singulär plural sein* (Berlin: Diaphanes, 2005); vgl. dazu auch Marie-Eve Morin, *Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft: Das Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy* (Würzburg: Ergon, 2006); Kurt Röttgers, Hg., *Plurale Sozio-Ontologie und Staat: Jean-Luc Nancy*, Bd. 114, *Staatsverständnisse* (Baden-Baden: Nomos, 2018).

60 Krystian Woznicki, *Wer hat Angst vor Gemeinschaft? Ein Dialog mit Jean-Luc Nancy* (Berlin: Diamondpaper, 2009); Philipp Stoellger, „Mit-Teilung und Mit-Sein: Gemeinschaft aus ‚Neigung‘ zum Anderen: Zu Nancys Dekonstruktion von Gemeinschaft“, in *„Mit-Sein“. Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen* hg.v. Elke Bippus u.a. (Zürich: Springer, 2010), 45–64; Ralph Kunz, „Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche: Theologische Relecture der soziologischen Klassiker“, in *Gemeinschaft der Glaubenden gestalten. Nähe und Distanz in neuen Sozialformen*, hg.v. Hans-Martin Pompe (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 21–64, bes. 44–50.

61 Vgl. Jean-Luc Nancy, *Dekonstruktion des Christentums* (Berlin: Diaphanes, 2008).

62 Das folgende Nancy-Referat verlässt sich dankbar auf Friederike Rass, Suche nach Wahrheit, 139–211. Meine Lehrmeisterin vergleicht in ihrer Studie das religionsphilosophische Opus von Gianni Vattimo, John D. Caputo und Jean-Luc Nancy. Da alle drei Ansätze die Frage nach dem

Der Ausgangspunkt von Nancys Diagnose der Gegenwart bildet einen Kontrast zu Hegels Vertrauen in die List der Vernunft. „Was uns widerfährt, ist eine Erschöpfung des Denkens des Einen und einer einzigen und einzigartigen Bestimmung der Welt: Es erschöpft sich in einer einzigartigen Abwesenheit von Bestimmung.“⁶³ Der Bedeutungsverlust durch konkurrierende, Universalität beanspruchende Bedeutungsangebote, erzeugt eine Leerstelle, die aber keineswegs als etwas Neues angesehen wird, sondern sich als ein geschichtlich übergreifendes Phänomen darstellt. Nicht die Leerstelle selbst, sondern das Bewusstsein für die Leerstelle, die Lyotard mit der Formulierung des „Endes der Metaerzählung“ auf den Begriff brachte, sei neu.⁶⁴

Zutage tritt ein schreckliches Ungenügen sämtlicher Versicherungen des Wissens, des Glaubens und des Denkens, sowie die Notwendigkeit, uns mit einer dauerhaften Unvollendetheit, der Unmöglichkeit des Abschlüssens, ja sogar der Verantwortung dafür, niemals abzuschliessen, zu konfrontieren.⁶⁵

Die Einsicht in die Unmöglichkeit eines abschließenden Bedeutungshorizonts bildet nun aber paradoxerweise die Bedingung der Möglichkeit von Sinn. Bedeutungen streben im Unterschied zum Sinn nach einer abschließenden inhaltlichen Bestimmung des Begriffs und sind dergestalt im Horizont einer metaphysischen Ordnung verankert, die für jeden Begriff eine inhaltliche Entsprechung voraussetzt. Etwas wird als etwas gedeutet. Das „Spiel der Bedeutung“⁶⁶ muss scheitern, weil sich kein einheitliches Paradigma für den einen Sinn der Welt finden lässt – ein Phänomen, das durch die Globalisierung und Medialisierung verstärkt wahrnehmbar geworden ist. Das Bewusstsein der Bedeutungskrise, die Nancy auch von der Welt als „Sinn- und Wahrheitswüste“⁶⁷ oder „Zeit des Nihilismus“⁶⁸ sprechen lässt, löscht jedoch den *Sinnanspruch* nicht aus. Dieser Sinn unterscheidet sich vom *Bedürfnis* nach Bedeutung, „insofern er sich von der

Verhältnis von Religion und Wahrheit auf dem Weg der Dekonstruktion beantworten, würden sich auch Caputo oder Vattimo für ein religionsphilosophisch-theologisches Gespräch über Deutungsmacht anbieten. Der existenzialistisch-phänomenologische Ansatz Nancys ist – aus genannten Gründen – m.E. der fruchtbarste Ansatz in der philosophischen Obstschale.

⁶³ Jean-Luc Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft* (Zürich und Berlin: Diaphanes, 2007), 10.

⁶⁴ F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 141.

⁶⁵ Jean-Luc Nancy, *Das nackte Denken* (Zürich und Berlin: Diaphanes, 2014), 29.

⁶⁶ Jean-Luc Nancy, *Das Vergessen der Philosophie* (Wien: Passagen-Verl., 2001), 83.

⁶⁷ J. Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, 11.

⁶⁸ Ebd., 209.

Bedeutung löst und nicht ihr länger verpflichtet ist, insofern [...] ausdrücklich die Grenze der Bedeutung bedeutet‘.“⁶⁹

3.2 Vom Sinn des Sinns

In Anlehnung an Barths Formel lässt sich der Ausgangspunkt von Nancys Situationsanalyse in einer analogen Dialektik wie folgt fassen: Wir sollen Sinn finden, aber können ihn in der Sinnwüste nicht finden; wir sollen Beides, unseren Anspruch und unser Scheitern wissen und darin den Sinn des Sinns entdecken.⁷⁰ Auch methodisch zeigen sich Parallelen: Es geht Nancy darum, die *Grenze* als solche gegenwärtig werden zu lassen. Nur durch einen Gang auf diesem Felsengrat kann die Kategorie des Sinns erhalten bleiben. Die Einsicht in die Vorläufigkeit aller Bedeutung auf die Spitze zu treiben, bildet nach Nancy denn auch die wichtigste Aufgabe der Philosophie.⁷¹

In seiner Auseinandersetzung mit dem Nihilismus wendet er sich gegen die naheliegende „Lösung“, das „Nichts“ selbst zum Prinzip zu erheben⁷² oder – gegen den methodischen Interpretationismus gewendet – wider den Versuch, den Sinn auf die je neue Interpretation des Bedeutungssystems festzulegen. Auch die Hermeneutik, die postuliert, dass es keine Wirklichkeit hinter der Sprache gebe, bleibe dem Diskurs der Bedeutung verhaftet, weil ja die Sprache die metaphysische Struktur von Signifikat und Signifikant übernimmt und nicht überwindet.⁷³ Friederike Rass konstatiert:

In seiner Abwendung vom Diskurs der Bedeutung geht es Nancy somit elementar darum, einen Horizont zu eröffnen, der gänzlich jenseits des referentiellen Verhältnisses von Signifikat und Signifikat liegt. Das gilt auch für den Fall, wenn dieses Verhältnis auf die Sprache selbst reduziert verstanden wird.⁷⁴

Positiv formuliert eröffnet die Absage an ein universal begründendes Bedeutungspotential einen *neuen Sinn*, der sich nicht mit der Schaffung von Bedeutung

⁶⁹ J. Nancy, *Vergessen der Philosophie*, 79.

⁷⁰ Zur *Krisenwahrnehmung* als Ausgangspunkt (je)der Dialektik sind gleichfalls Parallelen erkennbar. Auch Barth sieht eine Erschöpfung, in seinen Worten: „das Gesamtbild eines *Bankrottes* der geistigen Mächte“ (Karl Barth, *Krieg, Sozialismus und Christentum*, 1914 – zit. in G. Pfeleiderer, *Progressive Dialektik*, 87).

⁷¹ F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 143.

⁷² J. Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, 209.

⁷³ J. Nancy, *Vergessen der Philosophie*, 88.

⁷⁴ F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 145.

deckt, sondern sich selbst *als Sinn präsentiert*. Es handelt sich dabei nicht um eine „Präsenz von etwas, sondern [um] die Präsenz der Öffnung“⁷⁵. Der Philosophie kommt in der Repräsentation dieser Präsenz eine Rolle zu, die an das Konzept der kerygmatischen Theologie erinnert. Sie ist die Botschafterin, aber nicht die Botschaft.

Die Philosophie erschafft keinen Sinn, vermittelt keine Bedeutung (...) sondern stellt Sinn vor, und sie stellt ihn vor, weil der Sinn des Sinns, vor aller Bedeutung, vor allem darin liegt: präsentiert zu werden, sich zu präsentieren.⁷⁶

Der „Sinn des Sinns“ lässt sich demnach weder durch ein „Was“ ersetzen noch durch ein „Wie“ ermitteln. Es ist das „Ausgesetztsein als solches“⁷⁷. Er zielt auf ein „Anderswo“, ohne das „Anderswo“ zu verorten. Sinn kann ergo nicht festgestellt werden, aber tritt als *Verweis* zu Tage. Die Verweisstruktur des Sinns zeichnet diesen als ursprungs- und ziellos aus.

„Es gibt keine sinnvolle Herkunft des Sinns, natürlich auch keine sinnlose, die den Sinn ja bereits voraussetzen würde [...] es präsentiert sich, das ist alles.“⁷⁸ Der Sinn ist der Verweis, eine „konstante Schweben, durch die der Sinn sich zugleich unterbricht und sich unendlich wieder weiterschwingt.“⁷⁹

Die Neubestimmung von „Sinn“ ist nicht ohne den Bezug zu Nancys Bestimmung von Gemeinschaft denkbar.⁸⁰ Denn der Sinn, das sind *wir*.⁸¹

Dieses *wir* des Sinns, das der Sinn ist [...] erfordert eine Ontologie, die erst noch kommen soll, was nicht heisst, dass sie kommen wird, sondern dass sie vielleicht der Dimension des ‚Künftigen‘ oder des ‚Unerwarteten‘ zugehört: der unseres Erscheinens, unserer Vorstellung im Element des Sinns.⁸²

Die innige Verschränkung von Sinn und Gemeinschaft, die sich darin zeigt, dass es „*Sinn* [...] nur als gemeinsamen und *Gemeinsames* [...] nur im Medium des Sinns“⁸³ gibt, würde missverstanden, wenn man Nancys Konzept einer Gleich-

⁷⁵ Jean-Luc Nancy, *Die Anbetung: Dekonstruktion des Christentums 2* (Zürich: Diaphanes, 2012), 17.

⁷⁶ J. Nancy, *Vergessen der Philosophie*, 95.

⁷⁷ Ebd., 81.

⁷⁸ Ebd., 96.

⁷⁹ J. Nancy, *Anbetung*, 83.

⁸⁰ F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 151.

⁸¹ J. Nancy, *Vergessen der Philosophie*, 99.

⁸² Ebd., 100.

⁸³ Ebd., 98.

ursprünglichkeit von Individualität und Sozialität ausblendet. Es ist die Pointe seines Gemeinschaftsbegriffs, dass er die Differenz der Singularität bestärkt und nicht vernichtet. Den „[d]as Singuläre ist ein Plural.“⁸⁴ Der Ort, an dem dies offenbar wird, ist das Denken – ein *nacktes Denken*, das Einsicht hat in sein Nicht-Wissen. „Das Denken erkennt sich in der Endlichkeit des von ihm Wissbaren als eben diesem Nicht-Wissen, dem Anderen des Wissens, ausgesetzt.“⁸⁵ Dieses Denken ist zwar nackt, indes nicht einsam. Es ist durch das „Mit“ in die Gemeinschaft eingebunden. Nicht im Diskurs, der die Bedeutung sucht, sondern in der *Anrede* ist der Sinn. „Dies liegt an der vorrangigen ontologischen Bedingung des Mitseins oder des Zusammen-seins.“⁸⁶

3.3 Die kritisch-konstruktive Funktion der Dekonstruktion – Sein als sein

Der „weite Bogen [...] von der Anrede über die Verweisstruktur des Denkens, hin zum Verständnis des Menschen als ‚wir‘ im Horizont des Seins als Mit-Sein“⁸⁷, den Nancy hier schlägt, ist nicht nur höchst anspruchsvoll, er provoziert auch kritische Rückfragen.⁸⁸ Was hier interessiert, ist die kritisch-konstruktive Funktion der Denkbewegung, die sich in radikaler Weise als Dekonstruktion gebärdet, aber nicht Destruktion sein will, weiterhin auf Wahrheit zielt, aber bestreitet, dass diese „einfache Wahrheit“⁸⁹ auf etwas verweist, das propositional determiniert werden kann. Das „Auftauchen einer Präsenz“⁹⁰ und die „Schwebe des Sinns“⁹¹ sind Sprachbilder Nancys, die an die „Sache selbst rühren“⁹² wollen.

Was wir mit Blick auf die Theologie in der Krise der Moderne konstatierten, gilt gewiss auch für die Philosophie in der Krise der Spätmoderne: Wenn Wahrheit als *Grenzbestimmung* des Bedeutungsdiskurses in Anspruch genommen wird, hat dies eine eminent machtkritische Konsequenz. Rass bringt es auf den Punkt:

Diese Bestimmung von Wahrheit bietet dabei zugleich ein kritisches Instrument gegen jede Bewegung, die einen inhaltlich festgelegten, in sich abgeschlossenen Entwurf vorlegen

⁸⁴ J. Nancy, *Singulär plural sein*, 61.

⁸⁵ F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 154.

⁸⁶ J. Nancy, *Singulär plural sein*, 13f.

⁸⁷ F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 154f.

⁸⁸ Ebd., 155f.

⁸⁹ J. Nancy, *Vergessen der Philosophie*, 86.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ J. Nancy, *Anbetung*, 67.

⁹² J. Nancy, *Herausgeforderte Gemeinschaft*, 13.

möchte, im Namen dessen eventuelle Machtansprüche legitimiert werden. Zugleich bietet Nancys Ansatz durch seine im Verweis sowie der Anrede als Grundstruktur seines Wahrheitsverständnisses ausgedrückte, notwendige Perspektive der Ersten Person eine hohe Erklärungskraft für das [...] Dilemma einer multioptionalen Gesellschaft.⁹³

Dadurch, dass Nancy *jedes Anderswo* entsubstantialisiert, sozialisiert er den Nihilismus. Wenn es kein Jenseits gibt, ist auch das Diesseits hinfällig.

Alle Namen sind in diesem Zustand. Unsere Zeit verschiebt und verlegt ganze Bedeutungsketten. Man denke bloss an ‚Mann‘, ‚Geschichte‘, ‚Natur‘, ‚Recht‘, ‚Wissenschaft‘, ‚Liebe‘, ‚Kunst‘ und wie viele andere noch. Wir sind in einer Bedeutungsschwebe.⁹⁴

Wenn freilich weder das Subjekt noch die Welt noch irgendeine Autorität die letzte Deutungshoheit beanspruchen kann, ist auch keinem Namen die Macht gegeben, den „Trieb“ abzutöten, der sich, wie Hegel sagt, im „Hunger nach Wahrheit“⁹⁵ zeigt. Das Potential der Bedeutungsschwebe, das sich in der Unterbrechung des Horizonts und nicht in der Erwartung eines letzten Umschlags des Weltgeists erweist, vergleicht Nancy tatsächlich mit einem „Trieb“.

Der Begriff insinuiert eine sich selbstentfaltende Kraft, die da ist und an Freud anknüpfend als Zug und Sog des Natürlichen definiert wird.⁹⁶ „Der *Trieb – Drang, Elan, Pulsieren [...], Fortgerissenwerden – ist der Name, den Freud gefunden hat [...], für diese Anstrengung, ja dieses Hervortreiben, das den Menschen jenseits seiner selbst trägt.“⁹⁷ In dieser Öffnung auf das Unendliche überschreitet sich der Mensch und drängt zu einem „Anderswo“ – allerdings ohne ein „Dort“ zu kennen. Wenn Barth von der Kraft redet, von der „der Antrieb zur Arbeit, zum Kampf, auch der Antrieb zur Gemeinschaft, zum Mitmenschen“⁹⁸ kommt, nennt er dieses „Anderswo“ ein „Dort“ – nennt es beim Namen! Was Hegel die List der Vernunft nennt, soll die Leidenschaften überwinden. Der Trieb hört (unwillentlich) auf den Ruf des Weltgeists.⁹⁹ Nancys „Trieb“ unterläuft die Subjekt-Objekt-

⁹³ F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 157.

⁹⁴ J. Nancy, *Anbetung*, 14 f.

⁹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Bd. 18, *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 37.

⁹⁶ J. Nancy, *Anbetung*, 159. Hinweis von F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 159: Nancy benutzt auch im französischen Original den deutschen Begriff „Trieb“ (franz. *pulsion*), um den Unterschied zum Konzept des Zwangs (franz. *compulsion*) auszuweisen.

⁹⁷ J. Nancy, *Anbetung*, 160.

⁹⁸ Karl Barth, *Letzte Zeugnisse*, 30 f.

⁹⁹ Vgl. dazu Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 12, *Theorie-Werkausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel in zwanzig Bänden*

Beziehung, weil er das Bezogen-Sein selbst ist und somit jede metaphysische Ontologie unterbricht:

Der Trieb ist nicht zuerst der Bezug eines ‚Subjektes‘ auf irgendein ‚Objekt‘ – er ist in jedem Falle prinzipiell jenseits des ‚Objekts‘ – sondern er ist Bedingung oder Natur des ‚Seins‘. ‚Sein‘, verstanden als Verb, bedeutet ‚treiben‘, ‚spriessen‘ [...]. Sein ist Trieb und Pulsieren des Seienden allgemein.¹⁰⁰

Letztlich sind wir selbst der Trieb.¹⁰¹ Und das bedeutet, dass es keinen höheren oder tieferen Sinn gibt, nach dem gestrebt wird, nur das Streben selbst. Wenn das „Anderswo“ auch keinerlei Bedeutung hat, kommt ihm doch eine konstitutive Funktion für das Menschsein zu. Es begründet seine Alterität.

Dieses ‚Anderswo‘ ist indes kein Jenseits, es ist weder Transzendenz [...] noch eine schlichte Immanenz [...]. Dieses ‚Anderswo‘ ist in uns. Es bildet in uns den ursprünglichsten und energischsten Antrieb dieses Elans, der wir sind. [...] Es ist das Sein als Verb ‚sein‘.¹⁰²

3.4 Die Unterscheidung von Glaube und Religion

Das Gespräch mit Nancy ist für eine deutungsmachtsensible Theologie nicht zuletzt so anregend, weil der Philosoph sich bei seiner Dekonstruktion des Christentums an dogmatischen Kernthemen abarbeitet. Auch hier lassen sich Anschlussstellen zur progressiven Dialektik Barths ausmachen. Eine erste betrifft die Religionskritik.

Religion leidet an derselben Problematik, an der alle universalen Deutungsangebote leiden. Sie bezieht ihre Macht aus dem Anspruch, über eine solche Deutung zu verfügen, eine Macht, die durch „dogmatische und institutionelle Kontrolle“¹⁰³ verstärkt wird und die kirchliche Religion als ein System von „Observanz und Gläubigkeit“¹⁰⁴ ausweist. Friederike Rass fasst Nancys Verständnis so zusammen:

(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 49: Die Vernunft ist „listig“, weil sie es versteht, die Leidenchaften für sich wirken zu lassen.

100 J. Nancy, Anbetung, 78.

101 Ebd., 98.

102 Ebd., 158.

103 J. Nancy, Dekonstruktion, 8.

104 J. Nancy, Anbetung, 123.

„Religion“ bezeichnet für ihn ein metaphysisch qualifiziertes, in sich abgeschlossenes System positivistischer Glaubensinhalte, das aufgrund seiner darauf basierenden Entfaltung einer vermeintlich ontologisch rückgebundenen Bedeutungsebene anfällig ist für hierarchische beziehungsweise autoritäre Strukturen und Machtmissbrauch.¹⁰⁵

Ob und inwiefern die reale existierende gelebte Religion diesem Konstrukt entspricht, ist völlig uninteressant. Religion ist eine Gegenfolie, die konsequent aus der Perspektive ihrer Überwindung konstruiert wird und so auch für andere Bedeutungsdiskurse wie den Sozialismus oder den Liberalismus zur Anwendung kommt.¹⁰⁶

Religion, die Nancy auch als „Gläubigkeit“ (franz. *croyance*) bezeichnet, ist nun aber strikte von „Glaube“ (franz. *foi*) zu unterscheiden. Denn der Glaube entmachtet die Gläubigkeit der Religion. Der Glaube vermag in der Religion ein Radikal freizulegen, „ein Wissen des Nichtwissens“, das „immer schon im Kern der Glaubensüberzeugungen vorhanden [war], vielleicht als ihre äusserste und höchste Wahrheit“¹⁰⁷. Nancy fordert dazu auf, „die Grenze zu denken“ und ein neues Denken zu entwickeln, in dem ein Sinn auftaucht, der durch keine Gläubigkeit erfasst werden kann.¹⁰⁸

Deshalb bleibt uns weder Kult noch Gebet, sondern die strenge und ernste, nüchterne und dennoch fröhliche Übung dessen, was man das Denken nennt.¹⁰⁹

Das neue oder nackte Denken oder der „Glaube“ soll weder das Christentum überwinden noch will (und kann) er Religion ersetzen. Es geht auch nicht darum, den beunruhigenden Appell des Sinns mit einem „schwachen Wissen“, also Garantien, Plausibilitäten oder Nicht-Unmöglichkeiten zu beruhigen.¹¹⁰

Gläubigkeit [...] unterstellt bei einem anderen eine Selbigkeit, in der sie sich identifiziert und stärkt [...], wohingegen der Glaube sich vom anderen einen beunruhigenden Appell entgegenbringen lässt, einem Hören zugeworfen, das ich selbst nicht kenne.¹¹¹

105 F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 164.

106 J. Nancy, *Dekonstruktion*, 23: „Es gibt viele profane Gläubigkeiten, es gibt sie selbst noch bei den Weisen und den Philosophen.“

107 J. Nancy, *Das nackte Denken*, 198.

108 J. Nancy, *Dekonstruktion*, 264.

109 Ebd.

110 J. Nancy, *Dekonstruktion*, 47 und *Anbetung*, 97.

111 J. Nancy, *Noli me tangere: Aufhebung und Aussegnung des Körpers* (Zürich: Diaphanes, 2008), 15.

Nancy versteht Glaube nicht *doxastisch*, reiht diesen also nicht in einer Reihe zwischen Meinen und Wissen ein.¹¹² Glauben ist weder versichertes noch begründetes Vertrauen, aber auch nicht „Zustimmung ohne Beweise“¹¹³, also blindes Vertrauen, sondern *radikales Vertrauen*, das sich dem Nicht-Wissen aussetzt.¹¹⁴ In der oben schon beschriebenen Verweisstruktur bezieht sich die Vernunft auf das, was sich ihr entzieht und zeichnet sich dadurch als rational aus, dass sie über sich selbst hinaus sich selbst zu befragen vermag. Der Glaube als Zeichen der Treue der Vernunft zu dem, „was von ihr selbst her hinausgeht“¹¹⁵, kann sich per Definition nur an das richten, „was jede Heilsidee übersteigt“¹¹⁶.

3.5 ‚Gott‘ als Eigenname

Es ist nicht zu übersehen, dass das radikale Vertrauen, das sich als „glauben ohne zu glauben“ bewähren muss, etwas Heroisches an sich hat. Wer sich dem Unmöglichen aussetzt, will dennoch glauben, „[es] lasse sich die Andeutung eines Möglichen bilden oder vielmehr eines Nicht-Unmöglichen, einer unerhörten Weise, Sinn zu machen“¹¹⁷. Der Versuch, einen selbständig eigenen Bereich für eine nachreligiöse Religion oder einen atheistischen oder anatheistischen Glauben freizudenken, verpasst aber Nancys Intention komplett. Es geht nicht aus Prinzip gegen das Christentum.¹¹⁸ Der Dekonstruktivist beschäftigt sich mit dem Christentum, weil das Atheistisch-Werden des Christentums, das den Weg zur Aufschließung der Vernunft weist, nicht von diesem Bezug abgelöst entwickelt werden kann.¹¹⁹ Mehr noch: Es ist vielmehr die *bleibende* Aufgabe, die Ablösung von Religion, die als Glaube (*foi*) in den Blick kommt, in Auseinandersetzung mit den Kernthemen des Glaubens (*croyance*) zu führen. Das ist die aufregende Pointe des Ansatzes. Es genügt nicht zu sagen, der säkulare Geist habe sich von der Metaphysik verabschiedet. „Noch weniger geht es darum ein anderes Prinzip auf seinen Thron zu setzen.“¹²⁰ Nancy geht weiter. Es ist die „Position des Prinzips

112 Vgl. dazu Ingolf U. Dalferth, *Malum: Theologische Hermeneutik des Bösen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 311–313.

113 J. Nancy, Dekonstruktion, 258.

114 J. Nancy, Anbetung, 97.

115 J. Nancy, Dekonstruktion, 47.

116 Ebd., 174.

117 J. Nancy, Anbetung, 149f.

118 Weder aus prinzipiell moralischen noch aus empirischen Gründen!

119 J. Nancy, Anbetung, 42. Nancy spricht auch von der „Selbstdekonstruktion“ (45) des Christentums.

120 Ebd. 51f.

[...], die entleert werden muss“¹²¹ – und das kann er *nur* mit dem *dekonstruktiven Potential des Christentums* zeigen!

Die behauptete Sonderstellung des Christentums beruht also auf der ihm unterstellten Möglichkeit der *Autodekonstruktion*. Die These ist m.E. darum interessant, weil sie die Frage nach der Deutungsmacht des Glaubens (*foi*) mit einem Paradox beantwortet, das eine Strukturanalogie zur progressiven Dialektik Barths erkennen lässt. Das Potential der Dekonstruktion ist in einer *unbedingten Alterität* begründet, die *in der Welt* nur als Hohlraum erkennbar wird.¹²² Mit Blick auf Barth gesagt: Der Anspruch, der [gerade auch] die Religion in eine Krise stürzen muss, setzt den Religionsbezug als Bedingung der Möglichkeit seiner Unmöglichkeit notwendig voraus. Gerade so kann er aber, indem er diese Andersheit als „äusserste und höchste Wahrheit der Religion“¹²³ präsentiert, sozusagen auf dem Rückweg wieder *religionsproduktiv* werden.

Dass hier – gleichsam auf *natürlichem* Wege – zur Quintessenz einer entleerten Gotteslehre nur die christologische Terz zum Dreiklang fehlt, darf nur ein Post-Barthianer sagen. Und natürlich entspricht eine solche Rückbindung *nicht* der Intention des Philosophen!¹²⁴ Aber es ist doch festzuhalten, dass die mit der Bewegung der Aufschließung verbundene Autodekonstruktion eine (strukturelle) Geschlossenheit impliziert.¹²⁵ Und das lässt sich nach Nancy am Begriff ‚Gott‘ bzw. dem *Namen* ‚Gott‘ durchspielen. „Es“ ist ein Prinzip vor dem Prinzip – und darin selbst jeden theistischen Anspruch bestreitend.

Gott ist Bezug. Er ist sein eigener Bezug – der kein reflexiver Bezug ist [...] Er bezieht sich nicht, er *bezieht*, absolut. Mit einem Wort: Der christliche ‚Gott‘ ist atheistisch.¹²⁶

¹²¹ Ebd.

¹²² J. Nancy, Dekonstruktion, 19 f. (Herv. RK): „Das Christentum bezeichnet wesentlich [...] nichts anderes als die Forderung, *in dieser Welt* eine unbedingte Alterität oder Alienation zu öffnen.“ Dies entspricht – beinahe wörtlich – der Diktion der frühen Dialektischen Theologie, die aber auch das Scheitern der Alteritätsanforderung konstatierte. Vgl. dazu Andreas Pangritz, „Neuer Bericht über Karl Barths ‚Sozialistisches Reden‘“ in *Theologie im Umbruch der Moderne*, hg.v. G. Pfleiderer und H. Matern, 63–80, bes. 71–74.

¹²³ J. Nancy, Das nackte Denken, 198.

¹²⁴ Gilt auch für religiös affinere Gegenwartsphilosophen wie Volker Gerhardt oder Hartmut Rosa. Sowohl das Programm der rationalen Theologie als auch die Resonanztheorie bleiben – im Bild gesprochen – bei einer Quinte und unterscheiden sich vom christlichen Dreiklang. Vgl. R. Kunz, Soziallehren, 54–57.

¹²⁵ J. Nancy, Dekonstruktion, 21: „Das Christentum ist im Herzen der Aufschließung, wie es im Zentrum der Geschlossenheit ist.“

¹²⁶ J. Nancy, Anbetung, 49 f.

Überwunden und unterwandert wird der theistische Gott durch Inkarnation. Gott löscht sich in der Dreifaltigkeit aus, aber bleibt im *permanenten Akt* der Menschwerdung (strukturell) erhalten. Es ist die analoge Denkfigur, die auch beim ‚Sinn‘ und beim ‚Glauben‘ dafür sorgt, dass die Ablösung von etwas Altem zugleich als Auflösung in etwas Neues zu verstehen ist, etwas, das partout nicht zum Abschluss kommen darf.

Genau das ist aber mit Blick auf den theistisch gefassten Gottesbegriff der Fall. Wenn also das Wort in Verwendung „Gott“ bleibt und nichts bedeutet, ist Gott ein *Eigenname*, der für die ständige Öffnung sorgt. „Gott“ im theistischen Sinn bedeutet höchstes Sein oder Urgrund aller Dinge, „Gott“ als Eigenname lässt sich hingegen nicht auf einen Inhalt festlegen – nicht einmal darauf, Bezug *zu sein*. Streng genommen ist Gott als Bedingung der Möglichkeit des Verweises wieder von diesem zu unterscheiden.¹²⁷

Die transzendente Verfassung der Verweisstruktur sichert den Namen ‚Gott‘ vor dem Versuch, Gott eine Bedeutung zu geben. Es geht Nancy um den „Gott, dessen Abwesenheit eigentlich die Göttlichkeit ausmacht“ und „dessen Leere an Göttlichkeit seine eigentliche Wahrheit ist“¹²⁸.

3.6 Wie offen ist Leere?

Dass diese Entleerung durch Inkarnation zustande kommt und der Verzicht auf die göttliche Macht „zum eigentlichen Akt GOTTES“¹²⁹ erklärt wird, ist das Faszinosum und Tremendum dieser Philosophie für die Theologie. Und es wird deutlich, wie stark die Absage an den Bedeutungsdiskurs mit der Geste der Destruktion zusammenhängt. Die Selbstmitteilung Gottes als Selbstnegation zu bezeichnen, ist eine Provokation für die Theologie, weil sie Inkarnation in ihr Gegenteil verkehrt. Für Nancy, so könnte man es ausdrücken, bringt Christus Gott endgültig zum Verschwinden.¹³⁰ Die eigentliche Pointe (und das durchaus Ambivalente im Gedanken) ist die Betonung des *Aktes*.¹³¹ Wenn auch hier auf die

¹²⁷ F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 178.

¹²⁸ J. Nancy, *Dekonstruktion*, 59.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd., 143.

¹³¹ Man darf an „Zeugung“ denken! Oder an einen *actus purus* im vorscholastisch, ursprünglich aristotelischen Sinn der reinen Energie ἐνέργεια, die ein (Verb) ist, aber niemals Sein (Substantiv) wird. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072b ff. Um den *actus purus* kreist auch die Barth-Kritik Bonhoeffers in „Akt und Sein“. Vgl. dazu Michael Beintker, „Kontingenz und Gegenständlichkeit:

Rolle von Tod und Auferstehung in Nancys Dekonstruktion nicht mehr näher eingegangen werden kann¹³², ist die Aussage aus dem bisher Gesagten verständlich: Gott als *actus purus* verschwindet permanent. Dafür sorgt sein durch die *Auferstehung* festgestelltes Sterben!

Das Andere des Lebens im Leben selbst kann auch als Transzendenz in der Immanenz¹³³ oder „außerweltliche Innerweltlichkeit“¹³⁴ mit Alexander Lasch religionslinguistisch oder mit Rentsch (2013) transzendenzanalytisch erfasst werden – der Punkt, warum Nancy für die Theologie interessant ist, ist sein Beharren auf einer Öffnung, die sich selbst öffnet, die zwar negativ beschrieben wird, aber durch die Bewegung auf etwas Künftiges hin nicht als Negation festgeschrieben werden kann¹³⁵ – mit anderen Worten, eine progressive Dialektik beschreibt, die in struktureller Hinsicht mit Barths theologischer Denkbewegung vergleichbar ist. Darum steht auch bei Nancy nicht die Abwesenheit Gottes im Zentrum – das wäre viel zu statisch und quasi-metaphysisch gedacht – sondern beinahe gläubig kann er sagen, dass es darum geht, Gott ‚mitten unter uns‘ zu bejahen. „Das heißt, ‚er selbst‘ ist das Inmitten: Er ist das Mit oder das Zwischen von uns, dieses Mit oder Zwischen, das wir sind.“¹³⁶

Die Antwort auf die Grundfrage, wie Gott als Macht zu denken ist, bleibt in der Schwebe zwischen einer konzeptionellen *Leere* und *Offenheit*. Auch dort, wo Nancy bewusst auf die *kenosis* (Phil 2,5–8) Bezug nimmt, wird diese immer in den Dienst einer Präsenz des Göttlichen genommen, die als Präsenz „eines unendlich erneuerten oder verlängerten Verschwindens“¹³⁷ sogleich gebrochen wird. Was in dieser dynamisch gedachten *Leerung* geschieht, ist nicht nichts, sondern *Öffnung* für das Mit-Menschliche, der Kerngehalt der christlichen Offenbarung, „das OFFENE als solches“¹³⁸, sicher kein Zufall, dass dekonstruierende Ansätze sich mit

Zu Bonhoeffers Barth-Kritik in ‚Akt und Sein‘, in *Die Aktualität der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, hg.v. Norbert Müller (Halle a. S.: Univ. Halle-Wittenberg, 1985), 29–54.

132 Vgl. dazu F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 185–196.

133 J. Nancy, *Anbetung*, 126 ff.

134 Vgl. dazu Alexander Lasch, „Transzendenz“, in *Handbuch Sprache und Religion* (HSW18), hg.v. Alexander Lasch und Wolf-Andreas Liebert (Berlin und Boston: De Gruyter, 2017), 241–265. Für Lasch ist es wichtig, eine „Engführung des Gegenstands auf bestimmte Religionsgemeinschaften“ (241) zu vermeiden. Hintergrund dieses Ansatzes bildet die philosophische Anthropologie Plessners. Die Denkfiguren sind ähnlich, das hermeneutische Fundament ist anders. Für J. Nancy, *Dekonstruktion*, 251 (herv. RK) ist die „Geste der Dekonstruktion [...] nur im Inneren des Christentums möglich.“

135 J. Nancy, *Vergessen der Philosophie*, 100.

136 J. Nancy, *Anbetung*, 49.

137 J. Nancy, *Noli me tangere*, 23.

138 J. Nancy, *Dekonstruktion*, 250.

der engagierten Hermeneutik verbünden konnten und zu ähnlichen Formulierungen einer zwischenmenschlichen Macht gekommen sind.¹³⁹

3.7 Die Grenzen des Grenzverkehrs

Dem Nancy-Referat müsste an dieser Stelle eine ausführliche Diskussion folgen. Ich beschränke mich darauf, im Anschluss an Friederike Rass, einige Kritikpunkte zu benennen.

Eine Schwäche von Nancys Argumentation zeigt sich nach Rass in der „Künstlichkeit der Abgrenzung des dekonstruktiven Potentials des Christentums von dessen ‘religiöser’, i.e. inhaltlicher Dimension“¹⁴⁰. Das stark vereinfachte Konzept von Religion als metaphysischem System arretiert eine positive Lesart des Christentums *als* Religion und blockiert eine positive Würdigung der religionstheologischen Diskussionen.

Die Philosophie wird bei Nancy auf ein modernes Rationalitätsparadigma reduziert, die Theologie beschränkt auf einen metaphysisch fundierten, universalen Deutungshorizont.¹⁴¹

Das Problem, dass die Theologie mit dieser Kontrastierung hat, lässt sich auch als Chance formulieren. Wenn „das Wesen des Christentums als Öffnung“¹⁴² begriffen werden kann, ist es an der Theologie, das Potential der Dekonstruktion, das Nancy nicht ausschöpfen will, religionsproduktiv zu reformulieren. Wenn Nancy die narrative Rückbindung des Glaubens zum Sinnabfall erklärt, handelt er sich jedenfalls eine Inkonsistenz ein, die die Theologie nicht übernehmen muss. Nancy selbst könnte, so Rass, den Selbstwiderspruch recht einfach beheben, wenn er „dem Christentum auch in seiner von ihm als ‘religiös’ abgelehnten,

139 Zum Beispiel die einflussreiche Arbeit der nordamerikanischen feministischen Theologin Isabel Carter Heyward. In ihrer Dissertation *The Redemption of God: A Theology of mutual Relation* (New York und London: University Press of America, 1982) betont sie die Beziehungsmacht als die Wirkweise des Göttlichen in der Welt, das sich zwischen jedem Einzelnen und allem Seienden immer wieder neu ereignet. „Gott ist Liebe – das beständige, unmittelbare Sehnen und Drängen, im gesamten Kosmos Gegenseitigkeit zu inkarnieren.“ Gott gilt es zu verwirklichen – einen Prozess, den sie als „goddling“ oder „to god“ bezeichnet. Vgl. Heike Preisning, „Das Böse und die Macht in Beziehung – Skizze zu einer Verschiebung in der Theologie Carter Heywards“, in *Hat das Böse ein Geschlecht? Theologische und religionswissenschaftliche Verhältnisbestimmungen*, hg.v. Helga Kuhlmann und Stefanie Schäfer-Bossert (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 118–128, 119 f.

140 F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 178.

141 Ebd., 182.

142 J. Nancy, *Dekonstruktion*, 245.

dogmatischen Verfasstheit selbst den Charakter des Verweises¹⁴³ zuordnen würde. Diese Möglichkeit traut dem Christentum etwas zu, was Nancy ihm nicht zutrauen kann: Eine Autodekonstruktion im Sinne eines *genitivus subjectivus*.¹⁴⁴ Die Dekonstruktion des Christentums nur als *genitivus objectivus* zuzulassen, fällt zurück auf den Philosophen und beschert ihm das strukturelle Problem einer Selbstverabsolutierung des eigenen Entwurfs.¹⁴⁵

Der Verdacht, dass sich das Christentum durch den Anspruch der Selbstdekonstruktion die Deutungsmacht geradezu „einverleibt“, die zu haben sie bestritten, ist damit nicht vom Tisch. Es macht den Einspruch, dass kein Wahrheitsdiskurs, ob religiös oder nicht-religiös, ohne das Ethos der Wahrhaftigkeit Bestand haben kann, nur noch eindringlicher.¹⁴⁶ Und es verweist (!) auf das Fundament „theologischen und insbesondere reformatorischen Denkens, sich von der Offenbarung Gottes her wieder und wieder in Frage stellen zu lassen. Dies begründet auch in der Theologie einen (Denk)-prozess, der wesentlich unabgeschlossen ist.“¹⁴⁷

4 Denn Dein ist die Deutungsmacht

4.1 Das Wechselspiel von Rede und Ritus

Mein Versuch, die Konvergenzen und Divergenzen, die sich im theologisch-philosophisch Gespräch zeigen, noch einmal auf das Wechselspiel von Rede und Ritus zurückzulenken, ist verbunden mit einem praktisch-theologischen Interesse.¹⁴⁸ Ob und wie Deutungsmacht zum Einsatz kommt, hängt davon ab, wo man ansetzt. Wenn die Antwort „im Gottesdienst“ lautet, stellen sich materiale und formale Fragen. Der praktische Theologe kann sich mit der Auskunft der systematischen Theologin, dass die Aufgabe der Theologie unabgeschlossen sei, nicht zufriedengeben und fragt, was ihm zu fragen aufgegeben ist: Wie geht man mit Lücken und Leerstellen um? Wie teilt man das mit und wie stellt man es dar?

¹⁴³ F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 210.

¹⁴⁴ Ebd., 256. Dieses Misstrauen sieht Rass bei allen untersuchten Ansätzen: Vattimo, de Caputo und Nancy.

¹⁴⁵ Ebd., 257.

¹⁴⁶ Zum Ansatz einer Werkhermeneutik siehe u. 4.5.

¹⁴⁷ F. Rass, *Suche nach Wahrheit*, 258.

¹⁴⁸ Der folgende Abschnitt basiert auf Ralph Kunz, „Wie dramaturgisch ist die Homiletik?“, in *Dramaturgische Homiletik: Eine Zwischenbilanz*, hg.v. Aleander Deeg und Dieter Rammle (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 103–123.

Die Künstlichkeit der Trennung von Glaube und Gläubigkeit mag die Schwäche des Philosophen sein, der es partout vermeiden will, zum Religionshelfer zu werden. Eine Schwäche der Dialektischen Theologie war es, dass sie die materiale und formale Relevanz des Prinzipiellen nur negativ festlegen und das gestalterische Potential der Unterbrechung nicht näher beschreiben wollte! Im didaktischen Duktus der dramaturgischen Homiletik ist das Beharren auf der Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem ein „Titel“, der zur Reflexion der „Mittel“ nötigt. Die Feststellung einer fundamentalen Differenz setzt ein Signal, löst einen basalen Move der Predigt aus, weist der Rede eine Richtung zu und gibt den Redenden eine Haltung. Homiletik heißt mit Fug und Recht *Predigtkunst*, weil sie die *Predigenden* für einen Zeichenprozess sensibel macht, den diese als Zeugen auslösen sollen, auch wenn sie dessen Empfang nicht einlösen können.¹⁴⁹ Sie sollen beides bedenken und Gott ehren, indem sie verantwortlich für die *Handlung* bleiben, deren Wirkung sie nicht in der *Hand* haben.

Barths Formel, die an dieses Kippmoment erinnert, ist eigentlich eine Kunstregel höherer Ordnung. Denn um eine Kunstregel handelt es sich auch beim Mittelsatz, dass wir von Gott nicht reden können. Sie hat wie jede *Kunstregel* einen Sitz im Leben und einen historischen Kontext – die Rede im Ritus. Es ist die *Kunstregel* einer *Homiletik*, die sich überaus skeptisch mit den *Künsten* befasst, aber gerade deshalb die Kunst der Rede im Auge behält. Wer die Reden und Texte jener Zeit verstehen will, tut gut daran, sich an das Stahlgewitter in den Herzen und Köpfen der Menschen zu erinnern, an die Angst, die sich nach dem Krieg in herber Daseinsangst und Enttäuschung äußerte. Die Radikalität der dialektischen Theologie ist auf dem Hintergrund der fundamentalen politischen und kulturellen Krise zu sehen.¹⁵⁰ Dass die Theologie der Krise nach dem Krieg eine antirhetorische Spitze hatte und eine Art *negative Dramaturgie* propagierte, ist historisch nachvollziehbar.

Dasselbe gilt für den Religionsdiskurs. Man wird weder dem Ansatz noch dem Einsatz dieser Theologie gerecht, wenn man sie auf ihre eigene überzogene Religionskritik festlegt. Vielmehr gilt, dass „Barths Theologie [...] auf eine neue Form von Christentum in der Moderne [zielt]; sie will also durchaus nicht nur reflexions-, sondern in gewisser Weise auch, ja vor allem religionsproduktiv sein.“¹⁵¹

Die Antirhetorik ist praktisch-theologisch betrachtet Nonsense. Die Absage an das Sagbare ist auch nicht wörtlich zu nehmen, sondern als Hinweis zu verstehen, sich der Struktur der Angewiesenheit bewusst zu werden und sich ihr existentiell

¹⁴⁹ K. Barth, Wort Gottes, 58.

¹⁵⁰ Dazu G. Pfeleiderer und H. Matern, Dialektische Theologie, 9f.

¹⁵¹ G. Pfeleiderer, Progressive Dialektik, 86. Ähnlich 102f.: „Dann aber lässt sich diese Theologie aber auch beschreiben als bestimmte religiöse Ausdrucksform.“

auszusetzen. Diesen Rückbezug zum (Un)Grund der Existenz darf die reflektierte Praktik der religiösen Rede nicht leichtfertig überspielen. Die prinzipielle Homiletik nutzt die Dekonstruktion der eigenen Redemacht, um eine Predigt zu begründen, die Gottes Selbstmitteilung den Weg bahnt. Darum bestreitet sie (im ersten Anlauf) jede Methode. Es gibt keinen Anfahrtsweg, auf dem man irgendwann zu Gott kommt. Diese Absage fällt auf die Absage zurück.

Genau darum ist der Einsatz für den zweiten Satz, *wir können nicht von Gott reden*, homiletisch relevant! Er verbietet denen, die über Gott reden, nicht den Mund, aber bestreitet eine religiöse Mündigkeit, die den Mund *zu voll* nimmt. Wer um dieses Unvermögen weiß, *weiß* auch, dass das, was sie Vernünftiges oder Schönes, Anständiges oder Moralisches über Gott sagt, nicht Gott ist. Aufgrund welcher Eingebung kann sich eine Predigerin darauf berufen, sie sage ein Wort, das Gott zuvor gesprochen hat? Als Zeugin *glaubt* sie, dass alles auf die Instanz ankommt, die beruft, sendet und wahrhaft mündig macht. Aber sie verlässt sich auf Gott und nicht auf ihren Glauben – Nancy würde sagen – auf ihre eigene Gläubigkeit oder die Gläubigkeit der Kirche. Auch die Zeugin kann sich, wenn sie den Mund aufmacht und glaubwürdig bleiben will, nicht nur auf ihren oder den Glauben der Kirche berufen.

Darum darf der paradoxe Grundsatz nicht als Gegensatz *stehen* bleiben. Das ist, wie oben gesehen, die eigentliche Pointe des Bildes. Die dialektische Theologie ist keine Position! Sie ist eine Bewegung, die aus der Predigtnot die Tugend macht, die Prediger darauf zu verpflichten, vor, im und nach dem Predigtakt weiter zu theologisieren.¹⁵² Wir haben mit dem Spruch, dem Widerspruch und dem Zuspruch, die die Dialektik nicht aufheben, ein Drama in drei Akten – zwar keine dramaturgische Homiletik, aber eine *homiletische Dramaturgie*, die der Zeugin die Rolle einer Predigerin zutraut, die Theologin bleiben will und zugleich auf das *verweist*, was jedem menschlichen Reden zuvorkommt und kein Schriftgelehrter herbeizitiert kann. Kurt Marti sagt es im Gedicht „schriftgelehrte“ viel schöner:

sie örtern
wir örtern
gott vergeblich mit wörtern
doch er ist
der Geist und lässt sich nicht örtern

152 In der Homiletik, 62, spricht K. Barth von der Beweglichkeit des Predigers: „Es geht um Ereignisse. Darum, dass man es irgendwo gelesen hat, dass die Bibel Gottes Wort ist, kann es sich nicht handeln, sondern zu einer Lebensgeschichte mit der Bibel ist der Prediger berufen [...] Beweglichkeit heißt dann: man muss sich in diese Bewegung hineingeben, sich ihr hingeben und sich von ihr führen lassen durch die ganze Schrift in ihren vielen Aussagen und Stufen.“

er ist das wort
und lässt sich nicht
wörtern¹⁵³

4.2 Ars praedicandi und ars celebrandi

Die christliche Predigt ist eine religiöse Rede, die den *Deutungsmachtverlust* dergestalt inszeniert, dass sie den Zeugnischarakter der Mitteilung offenlegen will und zugleich die Mitteilung der Zeugnisrede nicht festlegen kann. Den Predigenden ist die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem bewusst. Sie wissen, dass zwischen dem, was gesendet und dem, was empfangen wird, eine Lücke bleibt, die nur Gott neu füllen kann. Ob sich das Versprechen erfüllt und Gott sich zeigt, ist – *ubi et quando visum deo est* – Gott anheimgestellt. Wer selbst in die Lücke treten will und [nur] auf sich zeigt, unterbricht die Unterbrechung und missversteht (missbraucht) die Arbeit des Interpreten als Lückenbüßer. Wenn Barth diese Kluft zwischen dem Zeigen-auf-Gott und dem Sich-Zeigen Gottes als „unendlich“ qualifiziert¹⁵⁴, bleibt am Ende nur „Jesus Christus“ als glaubwürdiger Interpret und „wahrhaftiger Zeuge“, der über den Abgrund hinweg Gottes Versprechen einlösen und in menschliche Rede eintreten kann.

Man kann das als *christologische Engführung* kritisieren. Es ist darum nur konsequent, wenn das systematisch-theologische Problem der Vermittlung von Gottes Wort und menschlicher Rede in anderen predigttheologischen Entwürfen trinitarisch und das heißt auch *schöpfungstheologisch*¹⁵⁵ und *pneumatologisch* weiter entfaltet worden ist.¹⁵⁶ Aber das fundamentale „homiletische Problem“ ist mit einer solchen „theologischen Entspannung“ nicht beseitigt, sondern nur an andere Stellen verschoben. Es würde etwas Entscheidendes fehlen, wenn die Homiletik das Reden von Gott nur als *Genitivus possessivus* verhandeln und Redekunst nur negativ beschreiben würde. Und diesen Vorwurf kann man Barth gewiss machen.¹⁵⁷ Dass man von Gott reden soll, über dessen Wort man nicht verfügt, bleibt ja notwendig mit der Frage verbunden, wie Gott schön werden

153 Kurt Marti, *Der Heilige Geist ist keine Zimmerlinde* (Stuttgart: Radius, 2000), 49.

154 K. Barth, Wort Gottes, 45.

155 Vgl. dazu Wilfried Engemann, „Predigt als Schöpfungsakt: Zur Auswirkung der Predigt auf das Leben eines Menschen“, in *Theologie der Predigt: Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*, hg.v. Dems. (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001), 71–92.

156 Einen eigenständigen *pneumatologisch* akzentuierten Ansatz hat Rudolf Bohren mit seiner Predigtlehre vorgelegt. Vgl. dazu J. Nierop, Bohren.

157 K. Barth, Homiletik, 93–108.

kann. Gleichgültig wie raffiniert man die untergründigen Spannungen beschreibt – die Aussage, dass Gott und Mensch sich aneinander reiben, bleibt eine Behauptung ohne Bedeutung, solange niemand zeigt, wie das geht.

Das Theologische des Verkündigungsauftrags lässt sich genauso wenig mit Kunstregeln erledigen, wie die Redekunst mit der Theologie zum Erliegen kommt. Daher verbietet sich eine strikte Unterscheidung von Predigtarbeit und Predigttheologie. Es ist auch wenig hilfreich, das Theologische gegen das Rhetorische auszuspielen. Die Einsicht, dass Gott zu uns sprechen muss, damit wir von Gott reden können, verweist vielmehr auf den Ritus. Anstelle der theologischen Kritik der Machbarkeit tritt die *Ermöglichung* der religiösen Rede.¹⁵⁸ Wer als Redner im Ritus auftritt, versteht es, Zeichen in eine *Kopräsenz mit den Zeichen* zu setzen, die durch die Feier gesetzt sind und in Gang kommen. Wenn es die Aufgabe der Predigttheologie ist, die produktive *Beunruhigung* wachzuhalten¹⁵⁹, die den Hang zur religiösen Redseligkeit heilsam *unterbricht*, ist es die Aufgabe der Predigtlehre, eine *ars bene dicendi* zu begründen, die den Hörer ermächtigt zur eigenen Deutung. Analoges lässt sich von der Aufgabe der Gottesdiensttheologie sagen. Sie leitet hin zur Quelle, aus der die Sprache der Liturgie schöpft und schafft so eine Grundlage für die *ars celebrandi*.¹⁶⁰

Wenn aber Predigt die Rede ist, die ihren Ort im Drama des Ritus hat, macht eine Predigttheologie in Absehung der Gottesdiensttheologie keinen Sinn. Es fragt sich, wie sinnvoll eine *ars dicendi* ohne Bezug auf die *ars celebrandi* im Kontext von Rede und Ritus überhaupt sein kann. Im Fluss der Liturgie ist die Rede wie ein Widerwasser, das eine Art des Innehaltens bewirkt, das sich vom Erleben im Mitbeten und Mitsingen kategorial unterscheidet.¹⁶¹

Es ist ein Kennzeichen der Predigt, dass die Rednerin beim Reden (zuerst) auf den *hört*, der sich nicht „örtern“ lässt, aber darauf vertraut, dass sich *Gottes Wort* selber verspricht, indem sie dem Redner ins Wort fällt – und sei es durch einen Einfall!¹⁶² Die *homiletische Dramaturgie* stiftet zugleich zum mutigen Reden in

158 Ebd., 56.

159 Auch dort, wo Barth von der Gewissheit spricht, ist diese Beunruhigung präsent. In der Homiletik, 39: „Vielmehr ist diese Gewissheit nun auch tiefste Bewegung und Unruhe. Dieses Haben ist ein völliges, ein zitterndes Nichthaben.“

160 Ebd., 40.

161 Vgl. dazu Michael Meyer-Blanck, „Ritus und Rede: Eine Verhältnisbestimmung auf dem Hintergrund ökumenischer Theologie“, in *Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch*, hg.v. Alexander Deeg u. a. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014), 11–39.

162 In Anspielung auf Ernst Lange. Vgl. dazu Ralph Kunz, „Was bei den Menschen unmöglich ist ...“ Überlegungen zum Menschenbild der homiletischen Anthropologie“, in *Seinkönnen: Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit* hg.v. Ingolf U. Dalferth und Andreas Hunziker (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 285–305. Langes Situationshomiletik setzt beim Deutungs-

einer Geistesgegenwart an und fordert eine demütige Sprecher-Haltung ein, die Gott die Ehre gibt. Das Morgengebet sagt es treffender:

Herr, öffne meine Lippen/damit mein Mund Dein Lob verkünde.

4.3 Bezeugen und Empfangen

Ich halte es für bezeichnend, dass Karl Barth die Unterbrechung als Richtungswechsel – genauer als Wechsel von der Anrede durch den Prediger zum Angeredet-Werden durch Gottes Wort *in der Predigt* verortet.¹⁶³ Wo denn sonst? Der Prediger macht die Erfahrung einer produktiven Rezeptivität in der rezeptiven Produktivität und die Hörer nehmen die Predigt auf dem Höhepunkt der Predigtliturgie als aktiv-passives Gottes-Wort wahr. Von welcher Seite man her es auch immer betrachtet und wie immer man es begrifflich fasst – als Kehre, Wandlung oder Bruch – erst durch diesen *Richtungswechsel* wird die Verkündigung zum *gottesdienstlichen Ereignis*, in der die Ganzheit aus Inhalt und Form erfahren wird.

Man kann also das Beten, das Singen und den Empfang der sakramentalen Gaben als Ensemble unterschiedlicher Akte verstehen, die den Feiernden erlauben, Gott zu empfangen. Der Gottesdienst repräsentiert den *Spielraum* für die Deutungsmacht, in dem die Rede ihren Sinn entfalten kann. Wenn sich die religiöse Rede dadurch, dass sie ihren *Zeugnischarakter* offenlegt, als *Predigt* erweist, erweist sich der Ritus dadurch als Gottesdienst, dass er im Modus des Gebets und des Sakraments eine *Empfänglichkeit* schafft. Ohne die Inszenierung seiner Empfänglichkeit wäre das Zeugnis deutungsmachttheoretisch gesprochen in einem alltäglichen und nicht in einem sonntäglichen Kontext. Reiht man die unterschiedlich gerichteten Sprechakte regelbewusst aneinander, entsteht jene Dramaturgie des Gottesdienstes, die Liturgie genannt und gefeiert wird, die Spiel und keine Mission ist, ein Fest, frei vom Geruch „der zerquälten Moralisierung und Ethisierung“¹⁶⁴.

Die Predigt ist ein Schritt auf einem Weg und wird zum *liturgischen Akt*, wenn die an der Feier Beteiligten die Wechsel der Rederichtung gemeinsam mitvoll-

machtverlust an. Sein Einsatz für die Relevanz der Predigt reagiert auf den Plausibilitäts- und Autoritätsverlust der religiösen Rede. Vgl. dazu auch Manfred Josuttis, „Über den Predigteinfall“, *EvTh* 30 (1970): 627–642.

¹⁶³ Siehe K. Barth, Gebete, 7 f.

¹⁶⁴ Ernst Lange, „Was nützt uns der Gottesdienst?“, in *Homiletisches Lesebuch* hg.v. A. Beutel, 332–340, 338.

ziehen und sich auf die Gesamtbewegung des Ritus verlassen. Der Wechsel der gottesdienstlichen Rederichtung in, über, zu und mit Gott führt zu immer neuen Unterbrechungen! Ohne diese Unterbrüche gäbe es keine Unterschiede, folglich keine Schritte und kein Fortschreiten auf dem Weg im Ritus. Ohne Zäsuren wären die Etappen nicht zu erkennen und ohne die Zäsuren gäbe es keine Begehung. Entsprechend ändert sich die Haltung derjenigen, die den Gottesdienst leiten. Je nach Sequenz der Liturgie, changiert die Art und Weise ihrer Präsenz. Die Dramaturgie der Homiletik, die Barth so stark betont, verlangt nach einer anderen Präsenz als die Präsenz in der Dramaturgie des Ritus!

Das wirft noch einmal ein anderes Licht auf die dialektische Meta-Regel. Diese bringt eine entscheidende Einsicht in das Erleben des Ganzen zur Sprache und kann so auch als kritisches *Vorzeichen vor der Klammer jeder gottesdienstlichen Kommunikation* gelesen werden. Wir können Gott nicht herbeireden oder herbeifeiern. Aber die negative Regel steht immer in Spannung zu Regeln der Gestaltung, die auf eine Möglichkeit rekurren, die in Wirklichkeit erspielt oder verspielt werden kann. Ihre reale Grundlage ist die *Gabe* der göttlichen Selbstbewegung, ihre Aufgabe, im Gang der gottesdienstlichen Kommunikation auf diese Bewegung zu- und einzugehen, ohne in ihr aufzugehen. Also gilt mit Blick auf den Ritus: Wir *können* zu Gott reden, aber *sollen* dieses Können *nicht* als eigenes Vermögen verstehen! Vielmehr dürfen wir unser Können als eine Geistbegabung anerkennen, die Gott denen gibt, die er erhören will! Wir sollen unsere Kunst als Gabe Gottes wissen, üben und Gott die Ehre geben.

4.4 Vom Sinn zum Segen – Manfred Josuttis

Wer nach der Macht zur Deutung und der Macht der Deutung in religiöser Kommunikation fragt, stößt neben hermeneutischer Kritik auch auf eine Kritik der Hermeneutik. Dazu gehört Jean-Luc Nancys Konzept der Dekonstruktion, das den Sinn der Bedeutung bestreitet, aber einen *neuen Sinn* in der Sinnlosigkeit entdeckt. Die Opposition kann sehr viel weitergehen. Im Unterschied zum „nackten Denken“ basiert beispielsweise das „wilde Denken“ auf etwas Anderem als Sinn und denkt über eine *Macht* nach, die jenseits von Sinn und Sinnlosigkeit bedeutungsvoll ist.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Gemeint ist also ein Denken, das dem „wilden Denken“ zutraut, sachgemäßer über religiöse Erfahrung Auskunft zu geben. Das Nachdenken über das „wilde Denken“ ist insofern ein Denken *auf der Grenze* oder *an der Grenze*, insofern es innerhalb des rationalen Diskurses die Grenzen der Rationalität ausweist und die Logik der Magie erklärt. Vgl. dazu Claude Levi-Strauss, *Das wilde Denken* (Frankfurt a. Main: 1968).

Nacktes und wildes Denken haben eine gemeinsame Front: Sie richten sich gegen die „Wut des Verstehens“¹⁶⁶. Aber es sind zwei diametral unterschiedliche Oppositionen. Die französischen Dekonstruktivisten arbeiten sich am „Logozentrismus“ ab und richten ihre Aufmerksamkeit auf den *Widerstand des Textes*.¹⁶⁷ In der phänomenologischen Schule wird Alterität und Differenz vorsprachlich verstanden und dem Religiösen ein Machtbereich *sui generis* zugetraut, in dem sich alles Bedeuten und Bedenken relativiert. Religion hat es mit *Lebensmacht*, mit *Segensmacht* und dem Bann von *destruktiven Mächten* zu tun!

Im deutschen Sprachraum steht der Name Manfred Josuttis für ein solches Programm.¹⁶⁸

Nun ist es sicher kein Zufall, zeigt Manfred Josuttis nach seiner religionsphänomenologischen Wende ein zunehmendes Interesse am *Ritus* und ein abnehmendes Interesse an der *Rede*.¹⁶⁹ Anstelle der Dogmatik und Mystik tritt bei ihm die *Energetik*.¹⁷⁰ Erhellend ist ein Kapitel seiner energetischen Seelsorge.

166 Vgl. Manfred Josuttis, „Über die ‚Wut des Verstehens‘ als homiletisches Problem“, in *Theologie der Predigt*, hg.v. W. Engemann, 35–50. Josuttis entdeckte den Begriff in den religiösen Reden Schleiermachers.

167 Vgl. dazu Jacques Derrida, *Grammatologie*, 11f. Diesen Widerstand zu stärken, ist auch die Intention von Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens: Zur Kritik der Hermeneutik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988). Die Frage nach dem, was der Text meint, missachtet die Grenzen der Interpretation.

168 Nicht immer gelingt es Josuttis, die theoretische Unterscheidung zwischen der religiösen Kommunikation selbst und der Theorie religiöser Kommunikation durchzuhalten. Es ist eine prinzipielle Schwäche jeder Sprach-, Denk- oder Vernunftkritik, die sich vernünftig argumentierend im Medium der Sprache artikuliert, um dem Übervernünftigen Worte zu geben. Ein solcher Ansatz provoziert kritische Rückfragen. Wo andere praktisch-theologische Konzepte eine Tendenz zur Machtvergessenheit zeigen, ist bei ihm beinahe eine Machtversessenheit zu spüren. Vgl. Michael Meyer-Blanck, „Rezension: Segenskräfte: Potentiale einer energetischen Seelsorge“, *ThLZ* 125 (2000): 1334–1336.

169 Vgl. Manfred Josuttis, *Der Weg in das Leben: Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage* (München: Kaiser, 1991); Ders., *Petrus, die Kirche und die verdammte Macht* (Stuttgart: Kreuz-Verl., 1993); Ders., *Die Einführung in das Leben: Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität* (Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1996); Ders., *Segenskräfte: Potentiale einer energetischen Seelsorge* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002); Ders., *Verführung zum Leben: Über die Geheimnisse des christlichen Glaubens* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006).

170 Es ist sicher kein Zufall, lässt sich in der Entwicklung zur Dialektischen Theologie eine gewisse Affinität zu energetischen und vitalistischen Denkansätzen erkennen. „Leben“ und „Kraft“ sind Leitbegriffe einer energetischen Hermeneutik. Vgl. dazu G. Pfleiderer, *Progressive Dialektik*, 94–99. Wenn Barth in diesen Jahren „Leben“ gegen „Religion“ stellt, geht es ihm um Gottes Kraft. „So wird die theoretische Aporie aufgehoben in eine religiöse Praxis.“ (98).

Josuttis plädiert hier für eine Verschiebung vom Sinn zum Segen. Den Ausgangspunkt der Argumentation bildet eine Analyse der Gegenwartssituation, wo er mit Max Weber zum Schluss kommt, dass die Verdrängung des wilden Denkens einen Sinnhunger erzeugt:

Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ‚entzaubert‘ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‚sind‘ und ‚geschehen‘, aber nichts mehr ‚bedeuten‘, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ‚Lebensführung‘ je als ganzes, dass sie bedeutungshaft und ‚sinnvoll‘ geordnet seien.¹⁷¹

Das Problem, das der Praktischen Theologie aus der Entzauberung entsteht, ist zwiespältig: Einerseits kann die Sinnforderung die Erfahrung der Sinnlosigkeit nicht aus der Welt schaffen. Tod, Schuld und Elend bleiben Begleiter des Lebens. Je höher die Ansprüche an das Leben gehandelt werden, desto grösser wird der Druck auf die Sinnproduktion. Andererseits löscht eine überwältigende religiöse Erfahrung die Sinnfrage nicht aus. Der Kern dieses doppelten Problems ist die Macht der Sinnlosigkeit. Das Vakuum hat Kraft! Es ist Leere, die einen Platz behauptet, der geräumt werden muss, bevor die Lebensmacht des Glaubens einwohnen kann.

Dass in der Christumacht Sinn begegnet, das kann erst einleuchten, wenn gleichzeitig die Verzweiflungsmacht aus dem Herzen vertrieben wird. Der Sinn des Glaubens lässt sich nur realisieren, wenn der Un-Sinn der Sinnlosigkeit zum Verschwinden gebracht wird.¹⁷²

Die Vorstellung eines Machtkonflikts verändert die Wahrnehmung der Deutung. Was Sinn macht, rückt nach. Es ist nicht unwichtig, aber verliert an Gewicht. Eine entscheidendere Rolle spielt die Gemeinschaft. Auch sie wird räumlich und energetisch interpretiert:

Wenn die Gottesmacht des Evangeliums Menschen ergreift, beginnt eine Einmischung, die nicht nur die inneren Angelegenheiten betrifft. Menschen werden dann nicht nur mit einem ‚Sinnangebot‘ konfrontiert, sondern geraten in das Machtfeld des Leibes Christi. [...] In den Leib Christi wird man durch ein leibbezogenes Ritual, das den alten Menschen tötet und ein neues Dasein bewirkt, aufgenommen.¹⁷³

171 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft I., Grundriss der verstehenden Soziologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 41956), 306.

172 M. Josuttis, Vom Sinn zum Segen, in *Segenskräfte*, 94–107, 102.

173 Ebd., 103.

Im Ritus verbindet sich der mystische Leib mit dem Leibraum des Menschen zu einen Segensraum.¹⁷⁴ Die Kraft, die hier zu finden ist, wird durch Praktiken vermittelt. Man gewinnt Lebenskraft, indem man Leib und Blut symbolisch inkorporiert. Man holt sich einen Lebensschutz im Gottesdienst, um das Eindringen feindseliger Mächte abzuwehren. Und wer schon belastet ist, stellt sich unter die Schutzmacht.

Die Seele, das gottbezogene Lebenszentrum im Menschen, hat mehr als Sinn zu erwarten, sie erhält durch den Kontakt mit dem Heiligen göttliche Energie.¹⁷⁵

Im Blick ist elementares *leben* (Verb) und nicht ein abstraktes *Leben* (Substantiv). Mit der Verschiebung der Aufmerksamkeit auf Kraft ist eine Weichenstellung im Selbstverständnis der Praktischen Theologie verbunden. Das Interesse an Lebenskraftgewinn hat einen „Übergang aus der begrifflichen in die handwerkliche Sphäre“¹⁷⁶ zur Folge. Die Praktische Theologie, die aus Theologen Geistliche macht, beschäftigt sich vorwiegend mit Praktiken. Die entscheidenden Fragen sind: „Wie macht man das: segnen? Wie wird man aus einem Theologen zu einem segnenden Menschen?“¹⁷⁷ Josuttis will nicht den Aufschwung in eine weitere Meta-Ebene anstreben. Es geht ihm um „die religiöse Gestaltung einer Kommunikationsmöglichkeit, die in den Ritualen des Alltags andauernd praktiziert wird und die jetzt, in einer kritischen Lebenslage, noch einmal potenziert werden soll.“¹⁷⁸

Der Fokus auf die rituellen Handlungen wird durch die Kraft-Theologie begründet.¹⁷⁹ Die Hermeneutik hinkt wie Jakob am Morgen nach dem Nachtkampf. Aber sie überlebt und überzeugt, wo Josuttis auf theologische Konzepte wie Magdalene Frettlöhs bahnbrechende Arbeit zur Theologie des Segens rekurriert.

Von der Theologie des Segens lässt sich ein Bogen schlagen zum Namen. Denn im Segen wird die Lebenskraft, die in der Schöpfung enthalten ist, im Na-

174 M. Josuttis, *Kraft durch Glauben: Biblische, therapeutische und esoterische Impulse für die Seelsorge* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008), 171–178 verbindet die religionsphänomenologische Vorstellung einer atmosphärischen Ausstattung des heilenden Ortsraums mit der medialen Einstellung des heilenden Leibraums. Die Verbindung von Ortsraum und Leibraum ermöglicht einen energetischen Austausch im Heilungsgeschehen (176).

175 M. Josuttis, *Vom Sinn zum Segen*, 103.

176 Ebd., 104.

177 Ebd., 105.

178 Ebd.

179 M. Josuttis, *Kraft durch Glauben*, 11–34 unterscheidet drei Bereiche: Kraft in der Religion (11ff.), Kraft im Körper (17ff.) und Kraft in der Seele (22ff.). Zusammengefasst in: *Kraft als Geschehen* (27ff.).

men des Schöpfers konzentriert. „So anonym Gottes Segen im alltäglichen Geschehen auch wirksam sein mag, zum gottesdienstlichen Segnen gehört es konstitutiv, Gott als die Quelle und den Geber des Segens namhaft zu machen.“¹⁸⁰ Das Potential der Segenskraft, die den Namen auflädt, entlädt sich bei der Nennung. Wer es wagt, den Namen im zwischenmenschlichen Kontakt einzusetzen, „praktiziert eine Aufladung der interpersonalen Begegnung mit transpersonaler Macht“¹⁸¹.

Die Frage, wie der Name des Heiligen seine Macht entfaltet, verlangt wiederum nach einer Hermeneutik, die sich dekonstruktiv und konstruktiv mit Energetik auseinandersetzt. Diese Auseinandersetzung ist mit einem Theorieaufwand verbunden. Manfred Josuttis leistet ihn nicht, hat aber andere Problemzusammenhänge mit einem erheblichen Theorieaufgebot bearbeitet und der Liturgik starke Impulse gegeben. Einige dieser Impulse warten noch auf eine vertiefte Auseinandersetzung.

Manfred Josuttis ist definitiv kein treuer Barthschüler geblieben. Und doch verbindet ihn etwas mit dem Basler Theologen. Sowohl Barth als auch Josuttis verwischen die Trennungslinie, die die Aufklärungstheologie zwischen „Theologie“ und „Religion“ gezogen hat und setzen sich dadurch dem Vorwurf aus, das Gespräch mit den anderen Wissenschaften zu erschweren oder sogar zu verunmöglichen. Darüber, ob dieser Vorwurf zutrifft oder nicht, entscheidet keine höhere Instanz. Da ist kein Lehramt, das ein Urteil spricht. Es will erstritten sein. Damit ist noch einmal der eigentliche Grund für das fundamentale Ergründen der Deutungsmacht im Kontext von Rede und Ritus benannt. Was in Alexander Schweizers enzyklopädisch inspirierter Triade als prinzipielle, materiale und formale Aspekte unterschieden wird, soll das *Zusammenspiel der Bedeutung* in einem *bedeutungsvollen Spiel* erhellen.

Stellt man sich Rede und Ritus als eine Ellipse mit zwei Polen vor, bei der die Rede mit Schweizer dem „werdenden Glauben“ zugeordnet wird, kann der Fokus auf der Kraft als eine Abwehr verstanden werden. Abgewehrt wird eine Übermacht des Sinns, die (vor allem im Protestantismus) den Zugang zum Segenskreislauf im Ritus verstellt.¹⁸² Positiv formuliert ermöglicht der „seiende Glauben“ der Predigt ein Wagnis. Zu gewagt ist es, die Ellipse in Nancys Diktion mit Glaube (Rede) und Gläubigkeit (Religion) zu besetzen – aber zumindest erwägenswert.

180 Magdalene Frettlöh, *Theologie des Segens* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998), 383.

181 M. Josuttis, *Vom Sinn zum Segen*, 105.

182 Magdalene Frettlöh, „Gott segnen: Systematisch-theologische Überlegungen zur Mitarbeit des Menschen an der Erlösung im Anschluss an Psalm 115“, *EvTh* 56 (1996): 482ff. Die religiöse Zirkulation der Festtheorie ist ein Barak-Kreislauf – ein Segnen Gottes, der zum Segen für den Menschen wird.

4.5 „Ist Klang der Sinn?“ – Kurt Martis Theopoesie

Ein Denkversuch in dieser Flughöhe könnte allerdings in Zonen leiten, in denen den praktischen Theologen die Furcht befällt, dass seine Flügel schmelzen. Stattdessen stelle ich in Anlehnung an Josuttis die Frage, die in prinzipiellen Überlegungen meistens nicht gestellt wird: Wie macht man das: Predigen? Wie wird man aus einem Theologen zu einem Boten des Evangeliums? Um diese Frage beantworten zu können, braucht es ein Verständnis für die Kunstregeln, das sich anhand der Kunst zeigen lässt.

Kurt Marti, einer der „originellsten Schüler Barths“¹⁸³, zeigt, wie es geht, indem er die Quintessenz der Lehrformel seines Lehrers auf den Punkt bringt und das Kunststück fertigbringt, die Essenz mit einem kleinen Salto rückwärts in eine neue Richtung zu bewegen.

So zart ist die Gottheit
Spricht der eine:
„Alles, was man über Gott sagen kann, ist Gott.“
Spricht der andere:
„Alles, was man sagen kann, ist nicht Gott.“
Spricht Meister Eckhart:
„Beide reden wahr.“
Und ich denke: So zart ist also die Gottheit!
Die Zangen der Logik fassen sie nicht.¹⁸⁴

Die Sprüche, die rechts und links „alles“ sagen, und der Spruch des Meisters, der in der Mitte beiden Sprechern Wahrheit attestiert, bilden ein wundersames Ganzes, mit dem sich der Dichter zufriedengibt. Er kommt zu einem überraschenden Schluss: „So zart ist also die Gottheit!“ Der Dichter denkt und lenkt die Bewegung des *fides quaerens intellectum* von der Kunst der Argumentation¹⁸⁵ – über die Logik der Zwänge hinaus – zur Kunst der Repräsentation. Darf man an

183 Eberhard Jüngel, „Laudatio für Kurt Marti: Anlässlich der Verleihung des Karl-Barth-Preises der EKU im Jahr 2002“, in *Grenzverkehr: Beiträge zum Werk Kurt Martis*, hg.v. Pierre Bühler und Andreas Mauz, (Göttingen: Wallsteinverlag, 2016), 286. Zu den originellen Schülern zählt zweifellos auch Dorothee Sölle. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit ihr zu Fragen der Deutungsmacht wäre höchst fruchtbar, zumal ihr Lehrer sie nicht als Schülerin akzeptierte. In Marti hat Sölle wenigstens einen Bruder gefunden. Vgl. dazu Dorothee Sölle, „Begegnungen mit Kurt Marti“, in *Kurt Marti: Texte, Daten, Bilder*, hg.v. Christof Mauch (Frankfurt a. M.: Luchterhand, 1991), 81–87.

184 Kurt Marti, *Ungrund Liebe: Klagen, Wünsche, Lieder* (Stuttgart: Radius-Verl., ²1989), 21.

185 Vgl. dazu Ingolf U. Dalferth, „Fides Quaerens Intellectum: Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion“, *ZThK* 81 (1984): 54–105.

das Reich der Notwendigkeit und das Reich der Freiheit denken? „Muss man eigens darauf hinweisen, dass in solchen sprachlichen Wendungen sich die Theologie Karl Barths theopoietisch reflektiert?“¹⁸⁶

Nein, das muss man nicht und darf sich doch darüber freuen, dass die prinzipielle Verflüssigung von theologischer Reflexion und religiöser Rede in Form eines Gedichts so kreativ, klug und leichtfüßig daherkommt. Die Theopoesie löst die Dialektik nicht auf, sondern nutzt den Schub ihrer Irritation, um das Denken seiltänzerisch in Bewegung zu setzen. Sie holt die „geräumte Metapher“¹⁸⁷ ‚Gott‘ durch eine erneute Abreibung und Brechung wieder in die Erfahrungswelt zurück und macht die Leerstelle sichtbar, hörbar und greifbar. Das Leere ist eine Einladung zur Abduktion.¹⁸⁸

Die Sprache will also etwas bewegen. Sie ist auch Engagement.¹⁸⁹ Mit ihr zeigt der Autor seine Weltleidenschaft. Darum ist „Macht“ ein zentrales Thema im literarischen Schaffen Martis. Der politisch Engagierte *liebäugelt* jedoch so lange mit der Machtkritik, bis sie österlich wird und die Weltleidenschaft Gottes bezeugt.

Und jetzt
Seine Auferstehung.

...
Etwas wird
Möglich ...¹⁹⁰

Die Macht, die den Gekreuzigten auferweckt, ist als *Sprachmacht* auch *Schöpfungsmacht*, die nur in der fundamentalen Differenz von Schöpfer und Geschöpf ergriffen wird. Aber bitte nicht bombastisch! Sie ist fragil wie ein Hauch. Mehr ein Blinzeln als eine Vision. Aus der Erkenntnis des Kleinen und Zärtlichen, aus dieser *genau* bestimmten Differenz erwächst die Deutungsmacht! In der Anerkennung dieser einzigartigen Alterität wird die Theologie mündig. Der Dichter gibt Gott die Ehre, indem er den *Gestus* der schöpferischen Gottesrede übernimmt. Es sind Gesten der Liebe, des Spiels, des Tanzes und der Freude und es sind – eingebunden in und an das Narrativ des sanften Königs – priesterlich-propheti-

186 E. Jüngel, *Laudatio*, 290.

187 Kurt Marti, *Abendland: Gedichte*, (Darmstadt: Luchterhand, 1980), 11.

188 Vgl. dazu Ingolf U. Dalferth, „Volles Grab, Leerer Glaube? Zum Streit um Die Auferweckung des Gekreuzigten“ in *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche* 95 (1998): 379–409.

189 G. Pfleiderer, *Progressive Dialektik*, 90: Zur Signatur von Barths Theologie gehört die Transformation des moralischen Ethos des (bürgerlichen) Christentums in das Ethos der kritisch-theologischen Reflexionsdistanz.

190 Kurt Marti, „Brot und Wein“, in *Der Heilige Geist ist keine Zimmerlinde: Achtzig ausgewählte Texte*, hg.v. dems. (Stuttgart: Radius-Verl., 2000), 129.

sche Anmutungen.¹⁹¹ Die Machtkritik verliert durch das Jesus-Ethos das Pathos des allmächtig Gewichtigen. Sie wird zart und genau. Sie wird lustvoll. Und wo die Lust regiert, dürfen Paradoxe und Gegensätze leben.

Wo die Gottesreden zum Vorbild werden, sind die Vorgänge auf der Welt nicht mehr auf den Zusammenhang von Tun und Ergehen, auf die Einheit des Begriffs, auf Einheit generell zurückzuführen.¹⁹²

Theopoesie will kein System errichten und keine Herrschaft des Wortes begründen.¹⁹³ Sie hat keinen Standpunkt und vertritt nicht Positionen. Darin ist sie der Postmoderne nahe. Aber sie versagt sich deren Lamento über verspielte Möglichkeiten oder das Ende der großen Geschichten. Dafür ist sie viel zu verspielt. Wenn Marti Gott als Tätigkeitswort bezeichnet, kommt eine andere Einheit in den Blick¹⁹⁴, eine Einfachheit, die das Schöne und den Schmerz in die *Beziehung* nimmt – Nancy würde sagen – ins Mit-Sein hineinzieht.¹⁹⁵ Es wäre sicher verkehrt, die Theopoesie als Lösung für Probleme zu präsentieren, die der Theologie aus der Dekonstruktion des Christentums erwachsen. Aber es lassen sich Anklänge ausmachen.

Der Grundtenor von Martis Dichtung ist dadurch bestimmt, die Fraglichkeit des Seins nicht überwinden zu wollen. In seiner Theopoesie, wie Mirja Kutzer betont¹⁹⁶, drücke sich das Bewusstsein für die Sterblichkeit des Körpers und die Hinfälligkeit des Wortes aus. Wenn bei Nancy die Inkarnation zum Anlass einer Dekonstruktion des Christentums wird, nimmt Marti die Inkarnation beim Wort. Seine Sprache wird körperlich, zum Bild und zum Klang. Die glückliche Verbindung von theologischer Provokation und sensibler Poesie öffnet einen Spielraum für Sprachgeburten, Ausgeburten des Himmels, Kinder der Liebe.¹⁹⁷ Dass Marti vom Trieb spricht, ist denn auch nicht verwunderlich:

Wer schreibt, folgt einem Trieb, einem Schreibtrieb, der ebenso qualvoll wie lustvoll ist. Man könnte auch von Ausdruckstrieb, Formulierungstrieb, Erzähltrieb sprechen. Aber Trieb auf

191 Albrecht Grözinger, „Die Predigt der Gnade und die Conditio Postmoderna“, in *Theologie der Predigt*, hg.v. W. Engemann, 211–225.

192 Mirja Kutzer, „Wenn das WORT gesellig wird: Kurt Martis Theologie der poetischen Form“, in *Grenzverkehr*, hg.v. P. Bühler und A. Mauz, 70–89, 74.

193 Vgl. dazu Ernst Rudolf Rinke, *Der Weg kommt, indem wir gehen: Theologie und Poesie der Zärtlichkeit bei Kurt Marti* (Stuttgart: Radius-Verl., 1990), 32f.

194 K. Marti, Zärtlichkeit und Schmerz, 135.

195 Kurt Marti, Einfachheit, in: *Von der Weltleidenschaft Gottes: Denkskizzen*, hg.v. dems. (Stuttgart, Radius, 2011), 11–13, 12: „Seine Einfachheit = Seine Radikalität.“

196 M. Kutzer, Wenn das WORT, 77.

197 Nachweise für die innige Verbindung von Gott, Körper und Liebe bei M. Kutzer, ebd., 81f.

jeden Fall – und das heißt: jenseits von Logik und Überlegung, vorgängig aller Rechtfertigungen und Zielsetzungen.¹⁹⁸

Mirja Kutzer rückt Martis Theologie der poetischen Form in die Nähe von Roland Barthes fragmentarischer Schreibweise und verweist auf dessen Beschreibung von Diskurs im Sinne des Wortes *dis-cursus* als ein Hin- und Herlaufen.¹⁹⁹ In immer neuen Anläufen bringe die Sprache etwas hervor, das anwesend ist, aber sich der Fixierung entziehe. Der Prototyp des Hin- und Herlaufenden ist der Mystiker.

Sein Text ist nicht dergestalt, dass er den abwesenden Geliebten beschreiben wollte, den verlorenen Körper abbilden könnte. Ganz im Gegenteil ist es seine Grunderfahrung, eben daran zu scheitern. Da es ihn dennoch zum Reden drängt, schafft er aus seinen körperlich spürbaren Erfahrungen, seinem Begehren nach dem Abwesenden einen Text.²⁰⁰

Im poetischen Freiraum seiner Lyrik entfaltet Marti Sprachbilder einer begehrend verführend lustvollen Gottheit, die in einer als Liebesgemeinschaft vorgestellten Trinität gesellig ist.²⁰¹ An der Stelle, an der in Nancys Dekonstruktion der reine *Bezug* steht, rückt bei Marti die *Beziehung*. Frei nach dem Johannespräludium improvisiert er:

Am Anfang also: Beziehung
Am Anfang: Rhythmus.
Am Anfang: Geselligkeit.
Und weil Geselligkeit: Wort.
Und im Werk, das sie schuf,
suchte die gesellige Gottheit sich
neue Geselligkeiten.

Weder Berührungssängste
noch hierarchische Attitüden.
Eine Gottheit, die vibriert
vor Lust, vor Leben,
die überspringen will
auf alles,
auf alle.²⁰²

198 K. Marti, Vortrag 1988, zitiert in E. Rinke, *Der Weg kommt*, 52.

199 Roland Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe* (Frankfurt: Suhrkamp, 1977), 12, 15. Zitiert M. Kutzer, Kurt Marti, 79.

200 M. Kutzer, *Wenn das WORT*, 80.

201 Kurt Marti, „Gottes Sein blüht gesellig“, in *Die gesellige Gottheit: Ein Diskurs*, hg.v. dems. (Stuttgart: Radius, 1989), 7–9, 7.

202 K. Marti, *Die gesellige Gottheit am Werk*, 8.

Das Wort im Dienst des Lebens, das „Gottes unendliche Leidenschaft, mit der Er sich selbst aufs Spiel setzt“²⁰³ widerspiegelt, ist kritisch mit dem Wort „Gott“, weil es der Wirkung auf der Spur ist. Machtkritik ist Sprachkritik und vice versa. Der Dichter beruft sich auf die Stimme und kommt zum Schluss, dass das Wort „Gott“ in striktester Weise Anrede ist, ein Vokativ, ein Name!

Trotz der Infragestellung von Bedeutung und Sinn, die Martis Dichtung nicht negiert, sondern in sich aufnimmt, vermag Bedeutung dennoch zu gelingen. So ist es bei Marti das Wort ‚Gott‘, das als ihre Grenze und ihr Ziel den Worten insgesamt ihre Würde zurückzugeben vermag: ‚der nicht bedeutet: er schenkt bedeutung!‘²⁰⁴

Der Dichter bezeugt die Bedeutung, die er nicht selber geben kann, aber die er für andere erlauscht und weitergibt mit der Gabe seiner Sprache.

ist klang der sinn
 ich sann nach sinn
 ich hörte klang
 ist klang der sinn?
 auch rhythmus schwang:
 ich der ich bin –
 all sinn verscholl
 der klang schwingt voll²⁰⁵

4.6 Zu klein

Nach der Macht der Deutung und der Deutung der Macht zu fragen, schafft eine *Reflexionsdistanz*, ohne die akademische Theologie ihre Aufgabe nicht wahrnehmen kann. Manche werfen der Wort-Gottes-Hermeneutik vor, dass sie diese Distanz weniger strikt einhält als andere hermeneutische Ansätze und nehmen gleichzeitig zur Kenntnis, dass die Debatten, die darüber entbrannt sind, das theologische Gespräch interessant machen. Der große Einfluss Karl Barths auf diese Debatte ist selbst bei seinen Kritikern unbestritten. Uneiniger ist man sich über die Bewertung und die bleibende Relevanz seines Programms.²⁰⁶ Lohnt es sich für die Praktische

203 Kurt Marti, „Das Kreuz“, in *Die gesellige Gottheit*, 59–63, 61.

204 M. Kutzer, Wenn das WORT, 89. Zitiert Kurt Marti, *lobpreis*, in: *gott gerne klein*, hg.v. dems. (Stuttgart: Radius, 2006), 47.

205 Kurt Marti, *Namenszug mit Mond* (Zürich: Nagel & Kimche, 1996), 309.

206 G. Pfeiderer, *Progressive Dialektik*, 82. Nicht alle Barthkritiker werden Pfeiderer zustimmen: „Im Grunde genommen ist der Ausgang dieses Streits immer noch offen; keiner der zahl-

Theologie, die hermeneutischen Debatten in der eigenen Theoriediskussion zu integrieren? Das ist keine rhetorische Frage, aber auf jeden Fall eine Frage der Rhetorik. Je nach Hermeneutik wird die Deutungsmacht anders gedeutet.²⁰⁷ Natürlich kann sich dem Streit entziehen, wer sich als Obstliebhaber zu erkennen gibt und sich dann für einen Fruchtsalat der Wahrheiten entscheidet. Wenn sich alle einig sind, dass im Mancherlei alles einerlei ist, wird Wahrheit zur *Geschmacksache*. Wem vor solchen Allgemeinheiten bange wird, findet es allemal fruchtbarer, Wahrheit zur *Streitsache* zu erklären. Dabei geht es nicht um ein Entweder-Oder, sondern um ein Hin-und-Her. Ein bisschen Dialektik tut auch der Wort Gottes-Theologie gut.

Die progressive Dialektik, die Barths Theologie auszeichnet, konfrontiert die Mitteilung des Glaubens mit Gottes unverfügbarer *Selbstmitteilung*. In Form einer *Möglichkeitsontologie der Gotteshermeneutik* hat dieser Ansatz mit Eberhard Jüngel eine eigene Akzentuierung und originelle Fortsetzung erfahren. Sie unterscheidet sich von Gerhard Ebelings *Wirklichkeitsontologie der Glaubenshermeneutik*. Beiden geht es um das Wirken – d. h. die Macht! – von Gottes Wort im Leben. Anders als Jüngel fasst aber Ebeling diese Wirkung anhand der aktuellen Grundsituation des Menschen *coram deo*, *coram mundo* und *coram seipso* werkhermeneutisch und nicht ereignishermeneutisch.²⁰⁸ Diese Akzentuierungen lassen Deutungsmacht und Macht der Deutung im Kontext von Rede und Ritus anders sehen und verstehen.

Der werkhermeneutische Ansatz misst die Wirkung von Gottes Wort daran, ob das Wortgeschehen gelingt, ob es also verderbendes, tötendes oder heilschaffendes, lebensspendendes Wort sei.²⁰⁹ Im Fokus ist der rechte Gebrauch des Wortes. Der Anruf Gottes wird als die uns angehende Wirklichkeit schon immer vorausgesetzt.

Der ereignishermeneutische Ansatz hat ein aktiveres Verständnis der göttlichen Selbstmitteilung. Wo die Werkhermeneutik immer „erst das symbolische Erfassen von Wirklichkeit durch Deute-, Interpretations- und Auslegungsakte von Subjekten“

reichen Klärungs- oder Vermittlungsversuch hat ihn bislang definitiv zu schlichten vermocht; er ist zumindest für die deutschsprachige Theologie der Gegenwart konstitutiv.“ (83).

207 Das ist zwar, trivial, aber der Zirkelschluss, dem die Hermeneutik nicht entgehen kann. O. Marquard, *Frage nach der Frage*, 119 sagt es klüger: „Darum hat, wer eine hermeneutische Aufklärung der Hermeneutik vorhat, seinerseits zu fragen: welches waren und sind die Fragen, auf die die Hermeneutik selber [...] die Antwort war und ist? Anders gesagt: die *hermeneutische Frage* nach der Hermeneutik ist die *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist.*“

208 Zur Charakterisierung der beiden hermeneutischen Ansätze vgl. Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Bd 23, *ThLZ.F* (Leipzig: Evang. Verlagsanstalt, ²2010), 164–168.

209 Ebd., 165.

thematisiert, sieht die Ereignishermeneutik Welt- und Selbsterfahrung ermöglicht durch eine sich selbst kommunizierende Gottes Erfahrung.²¹⁰ Gott als das sich-selbst-als-Gott-verständlich-machende Wahrheitsereignis erzeugt neuen Sinn, Erfahrungen mit der Erfahrung.²¹¹ Dieser Sinn *steht* nicht fest und ist nicht vorausgesetzt. Er *entsteht* und lockt die, die sich berühren lassen, zum immer tieferen Eindringen in die unergründlichen Möglichkeiten des sich selbsterschließenden Geheimnisses und entlockt ihnen ein neues Lied oder eine neue Rede.²¹²

Das Hin und Her zwischen diesen Hermeneutiken setzt die Theologie in Bewegung und versetzt sie damit auch in eine Lage, die es ihr ermöglicht, eine Auseinandersetzung mit der atheistischen Gegenwartsphilosophie zu prästieren. Aber das ist nicht alles, was Theologie, die eine (kritische) *Funktion der Kirche* ist, zu sagen hat.²¹³ Zu ihrer eigentlichen Höchstform läuft die progressive Dialektik auf, wenn sie auf dem Felsengrat zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren ihr sprachschöpferisches Potential auslebt.²¹⁴ In Rede und Ritus zeigt sie, was sie (nicht) kann, in der Homiletik und der Liturgik reflektiert sie, was sie (nicht) soll. Sie macht Beides mit dem Ziel, den Gott zu ehren, der dem Menschen näher ist, als je ein Mensch sich selber nahe sein kann. Das Schlusswort hat besser einer, der etwas von *theolalie*²¹⁵ versteht.

großer gott klein
 großer gott:
 uns näher
 als haut
 oder halsschlagader
 kleiner als herzmuskel
 zwerchfell oft:
 zu nahe
 zu klein – wozu
 dich suchen?
 wir: deine verstecke²¹⁶

210 Ebd., 166.

211 Eberhard Jüngel, *Erfahrungen mit der Erfahrung: Unterwegs bemerkt* (Stuttgart: Radius-Verl., 2008), 9.

212 I. Dalferth, *Radikale Theologie*, 168.

213 Vgl. dazu Hans-Martin Rieger, *Theologie als Funktion der Kirche: Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne* (Berlin: De Gruyter, 2007).

214 Vgl. dazu Kurt Marti, „Lust“, in *Von der Weltleidenschaft Gottes*, 15.

215 K. Marti, „theolalie / reden von gott“ in *Abendland: Gedichte*, 65.

216 Kurt Marti, *Schon wieder heute: ausgewählte Gedichte 1959–1980* (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1982), 102.

Thomas Schlag

Konflikte um die Deutungsmacht

Eine pastoraltheologische Perspektive

Ausgangspunkte

Die Frage nach Deutungsmacht und Deutungsmachtkonflikten in pastoraltheologischer Perspektive zu stellen und zu bearbeiten, macht im wahrsten Sinn des Wortes Sinn – und dies aus einem doppelten Grund: Dies erweitert einerseits den Horizont pastoraltheologischer Analyse und Reflexion und es schärft andererseits den praxisbezogenen Horizont im Blick auf das professionelle Rollen- und Selbstverständnis sowie die damit verbundenen Aus- und Weiterbildungsanforderungen für den Pfarrberuf. Vier zentrale Fragestellungen sind im Zusammenhang mit der Debatte um Deutungsmacht und die damit verbundenen Konflikte pastoraltheologisch durchzubuchstabieren:

- Was ist der pastoraltheologische Gewinn der These und des damit verbundenen modalen Machtbegriffs, demzufolge die Macht einer Deutung weder vom Akteur noch vom Rezipienten allein stammt, sondern in deren Kommunikationsverhältnis entsteht?¹
- Geht man von Macht als Eigendynamik von Prozessen, Strukturen und Medien als vorgängigen Ordnungen aus,² welche Bedeutung hat dann der jeweilige, pastoraltheologisch zu analysierende Kontext sowie der diesem Kontext zugrundeliegende institutionell „gewährleistete“ Traditionsbestand?

1 Vgl. Philipp Stoellger: „Macht ist ... grundlegend modal begriffen (nicht dominant kausal, ursprungs- oder handlungslogisch). Sie ist prinzipiell relativ, nicht absolut, und damit abhängig von sie konstituierenden, er- oder entmächtigenden Bedingungen (wie Ordnungen, Dispositiven) und ggf. auch Personen, Milieus oder Gruppen und Gemeinschaften (Anerkennung, Einverständnis), Institutionen (Einsetzung, Beamtung, Beauftragung), Geschichten, Traditionen und in summa: Medienprozessen und -praktiken“; ders., „Deutungsmachtanalyse: Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse“ in *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 28 oder wie P. Stoellger im Anschluss an Luhmann formuliert: „Macht ‘gibt es’ nur in und als Kommunikation. Sie ist modal konzipiert, systemspezifisch codiert und nicht als metaphysische Setzung oder Eigenschaft einer Person bestimmt“, ebd., 32.

2 Ebd., 38.

- Welche Deutungs- und Deutungsmacht kommt im pastoraltheologischen Zusammenhang der Theologie bzw. der Deutungsmacht von Theolog*innen zu?
- Welche pastoraltheologische Relevanz kann die theologisch verstandene Aufgabe des Deutens und Sich-Deuten-Lassens für den Umgang mit Deutungsmachtkonflikten gewinnen?

Diesen vier Fragen soll im Folgenden im Gespräch mit gegenwärtigen Fragen pastoraltheologischer Debatten und Verortungen näher nachgegangen werden.

1 Was ist der pastoraltheologische Gewinn der These und des damit verbundenen modalen Machtbegriffs, demzufolge die Macht einer Deutung weder vom Akteur noch vom Rezipienten allein stammt, sondern in deren Kommunikationsverhältnis entsteht?

Das kirchliche Gemeindeleben ist voller Konflikte. Dabei ist schon das personale Feld der möglichen Akteurinnen und Akteure, das pastoraltheologisch als potenzielles Konfliktfeld in den Blick kommt, enorm breit.³ Man hat es hier mit Konstellationen aus Pfarrpersonen und anderen Hauptamtlichen in kirchenleitender Funktion, mit übergeordneten Kirchenleitungen und Synoden, mit Ehrenamtlichen, mit den „normalen“ Gemeindemitgliedern, mit Personen in kasualpraktischen Zusammenhängen, mit außerkirchlichen Kooperationspartnerinnen und -partnern und nicht zuletzt mit der weiteren Öffentlichkeit zu tun.

Aber nicht nur das personale, sondern auch das inhaltliche Feld für potenzielle Deutungsmachtpraktiken und Konflikte – in denen sich oft spätestens diese Deutungsmacht manifestiert⁴ – in pastoraltheologischen Zusammenhängen ist denkbar weit und kann im Prinzip alle Handlungs- und Gestaltungsbereiche kirchgemeindlichen Lebens tangieren: von vergleichsweise banalen Fragen be-

³ Die Vielfalt möglicher Konfliktkonstellationen findet sich fast mantraartig in den jüngsten pastoraltheologischen Debatten; exemplarisch sei hier auf die Debattenbeiträge der Hildesheimer Tagung von 2019 von Ulrike Wagner-Rau, Christian Albrecht, Regina Sommer, Stefan Ark Nitsche, Doris Hiller oder Jan Hermelink verwiesen, vgl. Bernd Schröder, Hg., *Pfarrer oder Pfarrerin werden und sein: Herausforderungen für Beruf und theologische Bildung in Studium, Vikariat und Fortbildung* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020).

⁴ Vgl. Philipp Stoellger, „Zwischen Macht und Wort. Was heißt ‘das Sagen’ oder ‘etwas zu sagen’ haben?“, in *Wortmacht/Machtwort: Deutungsmachtkonflikte in und um Religion*, hg.v. dems. und Martina Kumlehn (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 2.

stimmter organisatorischer und finanzieller Art über Leitbildvorstellungen und gemeindlich-kirchliche Fusionsprozesse bis hin zu ethischen Themen, zuletzt coram „publico“ etwa divergierende Einschätzungen zur Flüchtlingsfrage oder aktiven Sterbehilfe. Oftmals sind mehrere dieser Aspekte auf engste Weise miteinander verbunden, und in der Regel spielt dabei eine bestimmte pastoral imprägnierte Deutungshoheit eine zentrale Rolle.⁵

In diesen Kommunikationsverhältnissen und Kontaktflächen der beteiligten kirchlichen Akteurinnen und Akteure können erhebliche Konflikte ausbrechen bzw. aufbrechen.⁶ Und tatsächlich, so die These, hat man es hier in vielen Fällen tatsächlich mit bestimmten Deutungsmachtkonflikten zu tun. Dies gilt selbst dann, wenn oder gerade weil den Beteiligten die Dimensionen der Deutungsmachtausübung in bestimmten Konflikten gar nicht unmittelbar bewusst sind. So können diese beispielsweise, längst bevor sie in das Licht der breiteren Öffentlichkeit treten, intern und im Bewusstsein der Akteurinnen und Akteure von er-

5 Im vorliegenden Beitrag wird bewusst die breite Debatte zur Frage pastoraler „(Amts-)Autorität“, mindestens was die explizite Auseinandersetzung im Horizont dieses Begriffs und die damit immer wieder verbundene Gegenüberstellung zum Authentizitätsbegriff angeht, nicht aufgenommen, vgl. dazu etwa Ulrike Wagner-Rau, „Die personale Dimension im Pfarrberuf: Eine pastoraltheologische Perspektive“, in *Pfarrer oder Pfarrerin werden und sein*, hg.v. B. Schröder, 113, oder auch Christian Grethlein, „Pfarrer/Pfarrerin: Theologischer Beruf zur Förderung der Kommunikation des Evangeliums“, in *Pfarrer oder Pfarrerin werden und sein*, hg.v. B. Schröder, 202. Denn die Machtfrage thematisiert gegenüber der Autoritätsdimension nochmals sehr viel deutlicher eben nicht nur die pastorale Rolle und das entsprechende Selbstverständnis, sondern nimmt in Verbindung mit dem Deutungsbegriff sehr viel schärfer in einem hermeneutischen Sinn sowohl die kommunikativ ausgelösten wie institutionell höchst folgenreichen pastoralen Praktiken im Gesamtensemble kirchengemeindlicher Wirklichkeit in den Blick. Rekuriert wird im vorliegenden Beitrag mindestens implizit auf die herrschafts- und hierarchiekritische Analyse von Pastoralmacht und die von ihr geltend gemachten Wahrheitsansprüche, Rechtfertigungsordnungen und Plausibilisierungsstrategien, vgl. im Anschluss an Foucault Ulrich Bröckling, *Gute Hirten führen sanft: Über Menschenregierungskünste* (Frankfurt a.M.: suhrkamp, 2017), 7; vgl. auch Hermann Steinkamp, *Die sanfte Macht der Hirten: Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1999), sowie ders., *Lange Schatten der Pastoralmacht: Theologisch-kritische Rückfragen* (Berlin: Lit, 2015).

6 Vgl. dazu mit eindrucklichen Beispielen Dieter Pohl, *Konflikte in der Kirche – kompetent und kreativ lösen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003); Maria Mattioli, *Mediation und Kirche: Konfliktumgang in der Gemeinde: Bestandsaufnahme und Perspektive* (Stuttgart: ibidem, 2007); eine systematische Studie zum Bezugsfeld und möglichen Umgang mit innerkirchlichen Konflikten liegt bisher erstaunlicherweise zumindest auf Seiten der protestantischen praktischen Pastoraltheologie bisher nicht vor. Orientierungspunkte dafür könnten sich finden lassen bei Traugott Jähnichen, „Was macht Kirche mit Macht – was macht Macht mit Kirche?“, *Wege zum Menschen* 63 (2011): 135–146.

heblicher Brisanz sein und bereits länger schwelen, bevor sie im Einzelfall für alle überraschend zu massiven Eruptionen und Eskalationen führen.

Nun lassen sich natürlich manche Konflikte im kirchgemeindlichen Kontext tatsächlich im Sinn der Weber'schen Machtdefinition als Praxis auffassen, „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“.⁷ Es erscheint allerdings angemessener, solche Machtverhältnisse nicht in einem primär ursprungs- oder handlungslogischen Sinn zu fassen, sondern von der organisationssoziologischen These auszugehen, dass Macht darin besteht, die Kontrolle von „Ungewissheitszonen“ zu übernehmen bzw. auszuüben.⁸ Pastoraltheologisch weiterführend ist in diesem Zusammenhang die Differenzierung von vier Ungewissheitszonen, nämlich a) spezifisches Sachwissen und funktionale Spezialisierung, b) Umweltbeziehungen, c) Kontrolle von Informations- und Kommunikationskanälen und d) organisatorische Regeln.⁹ Macht ist so verstanden keine Eigenschaft eines Akteurs, sondern – so definieren es Friedberg und Crozier – eine Beziehung. Macht kann sich folglich nur über einen Austausch entwickeln, der zwischen zwei oder mehreren Akteuren stattfindet (oder eben auch nicht stattfindet!). Macht ist insofern prozessuales Geschehen, das nicht einfach im luftleeren Raum stattfindet, sondern erst im Prozess der Beziehung (oder Nicht-Beziehung), die ihrerseits von einer Vielzahl unterschiedlicher „überpersonaler“ Faktoren geprägt ist, manifest wird. Dabei spielt es in Orientierung an den aufgeführten Ungewissheitszonen eine wesentliche Rolle, mit welchen Ressourcen die beteiligten Akteure ausgestattet sind bzw. worauf sie sich legitimatorisch-argumentativ berufen sowie welchen Spielraum sie anderen für deren je eigene (und gegebenenfalls ganz anders ausfallende) Deutung zu eröffnen bereit sind.¹⁰

Von daher kommt der nicht unbeliebte Klagemodus hier mindestens an seine Erkenntnisgrenzen, wenn etwa als Problem konstatiert wird, „dass bestimmte, auf Dauer gestellte Funktionen immer mit Macht einhergehen. Dienst und Macht stehen in einer schwer auflösbaren Spannung – und die Geschichte des Amtes

7 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: Mohr Siebeck, 5. Aufl. 1972), 28.

8 Vgl. Michael Crozier und Erhard Friedberg, *Macht und Organisation: die Zwänge kollektiven Handelns* (Königstein am Taunus: Athenäum-Verlag, 1979).

9 Ebd., 50.

10 In diesem Sinn trägt der Eröffnungsbegriff in sich eine über die 'Mach(t)barkeit' hinausgehende, viel weitreichendere bzw. weiter reichende Bedeutung: „Die Macht ist stets verspätet, von ihrer Wirkung her, ex post wirksame Macht. Für die Wahrheit gilt Analoges. Versteht man Macht zudem nicht ursprungs- oder handlungslogisch als Eigenschaft einer Person, sondern medial und modal, dann geht es um die Frage, was diese Macht ermöglicht und eröffnet“, so P. Stoellger, Zwischen Wortmacht und Machtwort, 10.

liest sich über weite Strecken wie eine Geschichte der Macht“,¹¹ oder so kurz wie generell formuliert wird: „Es mangelt in der Kirche an Transparenz und Kontrolle von Macht!“¹² Auch der durchaus beliebte, einigermaßen suggestive Fragemodus ist vermutlich unterkomplex, wenn es heißt: „Hat die theologische Grundlegung der protestantischen Ekklesiologie im Priestertum aller Gläubigen genügend kritisches Gewicht, um bewusstes und unbewusstes Machtstreben der Hauptamtlichen immer wieder zu unterlaufen und zu begrenzen?“¹³

Übertragen auf einen pastoraltheologisch relevanten Grundkonflikt, beispielsweise das Verhältnis von Pfarrperson und dem Leitungsgremium eines Kirchengemeinderates, stellen sich in vielen konkreten Fällen mindestens drei immer wieder ähnliche Fragen, die so kommunikationsgeladen wie beziehungs- und bezugsreich sind: „Wer benennt den Konflikt?“ – „Wer erhebt die Stimme bzw. hat – oder nimmt sich – das Sagen?“ – „Wer setzt sich durch?“ Zur Frage stehen folglich hier die Trias der Initiierung, Inszenierung und Entscheidung von Deutungsmachtkonflikten und damit die Deutungs-Kontrolle inmitten der bestehenden und durchaus immer wieder neu geschaffenen Ungewissheitszonen.

Man kann diese Horzonterweiterung im Blick auf bestehende Deutungsmachtkonstellationen in Orientierung am modalen Machtbegriff auch daran deutlich werden lassen, indem genauer betrachtet wird, *woran* Deutungsmachtkonflikte entstehen. Auf den ersten Blick geht es hier tatsächlich um einen schiereren Machtkampf zwischen Akteuren, also ganz klassisch um Ressourcen- und Verteilungsfragen, Zuständigkeits- und Verantwortlichkeitsfragen, unterschiedliche Vorstellungen über gemeindliche Zukunftsstrategien und den jeweiligen Weg dorthin bzw. deren Erreichung sowie die faktische Durchsetzung des „besseren“ Arguments. Und man kennt dann die damit einhergehenden klassischen, im wahrsten Sinn des Wortes an der Oberfläche kratzenden „Konfliktlösungsmechanismen“: Stillschweigen, im besseren Fall Supervision oder Mediation, häufiger dann aber bewusste oder unbewusste Eskalation, Vertrauensentzug und die allzu bekannten Trennungsnotwendigkeiten.

Allerdings ist es nun so, dass diese Deutungsmachtkonflikte erheblich komplexer sind, als dass nur etwa Akteure gegen Akteure in einem Verteilungskonflikt „face to face“ einander gegenüberstehen. Die eigentliche Sprengkraft in Konflikten liegt vielmehr dort, wo dies mit Bezugnahme auf eine Deutung des pastoralen Berufs als Selbstvergewisserungs- und Legitimationspraxis vorgängiger Ordnung verbunden wird:

¹¹ Michael Klessmann, *Das Pfarramt: Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012), 191.

¹² So M. Klessmann im Anschluss an M. Josuttis, ebd., 161.

¹³ Ebd., 278 f.

Dies kann etwa dadurch geschehen, dass man sich gerade in kirchlichen Zusammenhängen eine Kultur der Versöhnlichkeit zu Gute hält, aufgrund derer dann oftmals ein konkreter Konflikt gar nicht in seiner Tiefschärfe ans Tageslicht kommen darf, weil man sich bekanntermaßen „in der Kirche unter Geschwistern nicht streitet“. Demzufolge ist „Macht“ in der Kirche ein Unwort: „Alles Handeln ist Dienst, gemäß dem Ausspruch Jesu: ‚Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener; und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Knecht‘ (Mt 20,27). Insofern muss der Pfarrer die Macht, die mit seiner Position gegeben ist, verleugnen, verdrängen, tabuisieren. [...] Hierarchien werden verschleiert, Vorgesetzte-Nachgeordnete-Beziehungen durch die theologische Rede von der Geschwisterlichkeit der Christen (‘Bruder’, ‘Schwester’), verunklart.“¹⁴ Man mag eine solche Strategie durchaus als eine Facette von ‘Machtvergessenheit’ interpretieren, aber wohl nur in wohlwollendem Sinn.

Ein zweiter Grund für die komplexe Deutungsmachtlage liegt damit zusammenhängend im Ordnungsprinzip einer vermutlich längst überholten und doch noch subkutan wirkenden pastoralen Rolle. So können bestimmte organisationsbedingte und durchaus legitime funktionale Asymmetrien schneller als gedacht als substanzielle Asymmetrien interpretiert und ausgelebt werden. Unter der Ägide einer bestimmten „überkommenen“ Dignitätsvorstellung des Amtes wird dann pastorale Argumentation aufgrund einer bestimmten theologischen Imprägnierung gleichsam mit dem Status der Unantastbarkeit versehen und kommunikativ „überzeugend“ signalisiert. Auch in diesem Fall zeigt sich, dass der eigentliche Konflikt auf der Ebene der unterschiedlichen, vorgängig geprägten Ordnungen – hier des konkreten Pfarrerbildes und einer bestimmten damit verbundenen pastoralen Selbstwahrnehmung – beruht. Selbst wenn also längst ein durchaus prekärer Reputationsstatus der Pfarrer*innen zu konstatieren ist, muss mindestens gefragt werden, ob die folgende Einsicht wirklich schon überholt ist: „Aus psychologischer Sicht sind Pfarrer und Pfarrerinnen Repräsentanten von Religion und lösen dadurch zahlreiche Übertragungen aus: Zuneigung, Liebe, Idealisierung, aber auch Ablehnung, Ärger, Hass, die nicht primär ihrer individuellen Person, sondern ihrer Rolle gelten. Pfarrer und Pfarrerinnen genießen möglicherweise diese Repräsentationsrolle: Macht, Einfluss, Anerkennung, die sie bekommen, stärken ihre narzisstischen Tendenzen.“¹⁵

¹⁴ Wiederum in Aufnahme von M. Josuttis, ebd., 161; zwar erscheinen diese Beobachtungen in ihrem machtkritischen Duktus etwas überholt, aber die Grundfrage bleibt, ob nicht doch solche Tendenzen mindestens auch in der aktuellen pastoralen Leitungspraxis zu konstatieren sind.

¹⁵ Ebd., 160. Übrigens muss dies gerade nicht im Widerspruch dazu stehen, dass im Pfarramt ernstzunehmende, Anderes überlagernde, als kränkend, lähmend oder hilflos machend erlebte Wahrnehmungen, Zumutungen und Ohnmachtserfahrungen gemacht werden, vgl. Stefan Ark

Der enge Zusammenhang zwischen Deutungsmachtkonfliktgründen und vorgängigen Ordnungsprinzipien ist schließlich – dies ein dritter Grund – auch pastoraltheologisch und ekklesiologisch in einem engeren Sinn zu deuten. Dies wird dort besonders deutlich, wo die bisherige Kontrollfunktion über Ungewissheitszonen bewusst in Hinsicht auf das Verständnis des kirchlichen Amtes selbst in Frage gestellt wird: „Der Streit um den Begriff des Amtes ist auch deswegen brisant, weil es dabei letztlich um Verständnis, Struktur und Gestalt von Kirche geht und damit – untheologisch formuliert – um die Dimension der Macht in der Institution! Wer das Amt im Sinn einer göttlichen Stiftung innehat, hat die von Gott verliehene Vollmacht, während sich die Vollmacht im allgemeinen Priestertum eher verwischt, eben weil sie, nach Luther, allen zukommt. [...] Das Amt mit anderen kirchlichen Berufen zu teilen heißt, die Macht der Pfarrerinnen und Pfarrer zu begrenzen, was wiederum erwartbaren Widerstand von Seiten der Theologen hervorruft.“¹⁶

Es liegt folglich ein erheblicher pastoraltheologischer Gewinn darin, die Macht der Deutung eben nicht nur auf personale Merkmale und persönliche Konflikte (und damit auf ein- oder zweistellige Relationen) zu beziehen, sondern sie in ihrer mindestens dreistelligen Relationalität „Agent – Ordnung – Rezipient“ zu entziffern. Erst dann kann das komplexe Geflecht der Symbolisierung, Darstellung und Repräsentation der Gemeinde durch die kirchlichen „Stakeholder“ und die damit im Einzelfall verbundenen massiven Konfliktagen überhaupt angemessen „aus der Vergessenheit“ – oder „Versessenheit“? – in Augenschein genommen werden.

2 Geht man von Macht als Eigendynamik von Prozessen, Strukturen und Medien als vorgängige Ordnungen aus, welche Bedeutung hat dann der jeweilige pastoraltheologisch zu analysierende Kontext sowie der diesem Kontext zugrundeliegende institutionell „gewährleistete“ Traditionsbestand?

Dass die kontextuellen Bedingungen auch für die Frage des pastoraltheologischen Zugangs zur und des Umgangs mit Deutungsmacht darstellt, soll unter

Nitsche, „Theologie an der Universität: Überlegungen aus Sicht der Kirche“, in: B.Schröder, Pfarrer und Pfarrerin werden und sein, 218.

¹⁶ M. Klessmann, Pfarramt, 201.

dieser zweiten Leitfrage weiter vertieft werden, indem exemplarisch am Beispiel des reformierten Amts- und Leitungsverständnisses auf dessen ordnungsbezogene, und in sich bereits spannungsreiche Bedingungen eingegangen werden soll. Hier zeigt sich die Macht vorgängiger Ordnungen und deren potenzieller Einfluss auf die pastorale Deutungsmacht in institutions- und organisationspezifischer Weise. So wird exemplarisch an der Ordnung der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich deutlich, dass sich nach reformiertem Verständnis Kirche makroskopisch von den Kirchgemeinden her aufbaut und mikroskopisch in den Kirchgemeinden selbst ein funktionales Verständnis der einzelnen Ämter bei gleichzeitig hoher Mündigkeitszusprache und Verantwortungszumutung in Hinsicht auf die Gemeindeglieder herrscht.¹⁷ Dies bedeutet für die Frage der Deutungsmachtzuordnung in der Gemeinde, dass Kirchenpflege, Pfarrerrinnen und Pfarrer sowie die Angestellten in gemeinsamer Verantwortung zum Aufbau der Gemeinde gerufen sind.¹⁸ Die (in immer mehr Kantonen) nicht mehr verbeamtete,¹⁹ sondern von der Gemeinde für eine bestimmte Amtsdauer gewählte und angestellte sowie – im Unterschied zu Deutschland – dem staatlich-kantonalen Personalrecht unterstellte²⁰ – Pfarrperson hat für ihr Amt eine auf den ersten Blick recht klare Aufgabenzuschreibung. Diese lautet am Beispiel dieser Kirchenordnung in grundsätzlicher Hinsicht: „Die Pfarrerrinnen und Pfarrer sowie die Angestellten erfüllen ihre Aufgaben je in ihrem besonderen Dienst gemäß der Kirchenordnung, den Vorgaben der Kirchenpflege und den besonderen Gegebenheiten der Kirchgemeinde“.²¹

Von dieser generellen Zuschreibung her ergibt sich für das Wirkungsfeld pfarramtlicher Praxis, dass Pfarrerrinnen und Pfarrer den Gottesdienst und die

17 Vgl. Kirchenordnung des Kantons Zürich, Art. 143.

18 Vgl. Kirchenordnung des Kantons Zürich, Art. 150,1; vgl. dazu Ralph Kunz und Thomas Schlag, „Gemeindeautonomie und Zuordnungsmodell in reformierter Perspektive: Kirchentheoretische Orientierungen und Folgerungen für die kirchenleitende Praxis“, *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* 22 (2017): 71–117.

19 Vgl. dazu Christian R. Tappenbeck und René Pahud de Mortanges, „Abschaffung des Beamtenstatus bei Pfarrpersonen? Kirchenrechtliche Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion“, *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* 14 (2009): 115–142, hier v.a. die aufschlussreiche Zusammenstellung der unterschiedlichen kantonalkirchlichen Modelle, ebd., 136–142.

20 Vgl. Wolfgang Lienemann, „Beruf Pfarrer – Überlegungen zur Berufsethik von Pfarrerrinnen und Pfarrern in einem sich wandelnden Berufsfeld“, *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* 17 (2012): bes. 145–149; in etwas genauer ausdifferenzierter kirchenrechtlicher Beschreibung T. Meierhofer-Lauffer, „Die kirchenrechtliche Stellung der Pfarrerrinnen und Pfarrer in den reformierten Kirchgemeinden der Schweiz – Lösungsansätze zur Herabsetzung des Konfliktpotentials“, *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* 9 (2004): 85 f.

21 Kirchenordnung des Kantons Zürich, Art. 150, 3.

Seelsorge in der Gemeinde leiten sowie am Aufbau der Gemeinde mittragen und deren theologische Reflexion verantworten.²²

Institutionelle Verantwortung ist diesem ordnungskulturellen *common sense* nach grundsätzlich immer auf Zeit, auf Kommunikation und auf Partizipation, nota bene auch die gemeindliche Kompetenz der Wählbarkeit und Nichtwählbarkeit der konkreten Pfarrperson, angelegt. Kurz gefasst bedeutet dies, dass sich eine gemeindeleitende Autorität allein und ausschließlich über die Plausibilität des jeweils unterbreiteten Vorschlags legitimieren kann und dafür mindestens theoretisch von einer notwendigen und zusammenstimmenden Leitungskultur im Sinn inhaltlicher Konkordanz auszugehen ist. Für die konkrete innerkirchliche Kommunikationskultur bedeutet dies, dass alle Formen direkter Deutung – wenigstens der Theorie nach – nicht dem helvetischen Selbstverständnis prozessualer und konsensualer Urteilsbildung und Entscheidungsfindung entsprechen.

Nun entstehen trotz oder vermutlich aufgrund dieser Aufgabenbeschreibung²³ faktisch eine Reihe von Unsicherheiten im Umgang mit den entsprechenden Konfliktpotenzialen zwischen Pfarrperson und Leitungsgremien. Dies dürfte nicht zuletzt darin begründet sein, dass schon die eher demokratieaffine Ämterlehre Calvins und Zwinglis Leitbild vom Hirtenamt zwar in gewisser reformierter Koexistenz, aber nicht unbedingt in ekklesiologischer Konsistenz zueinanderstanden. Zwar war Gemeindeleitung von Anfang an reformierterseits stark vom alttestamentlichen Bundesgedanken her und neutestamentlich vor allem pneumatologisch mit Verweis auf den Geist der Wahrheit (Joh. 14) begründet. Aber die Betonung individueller Mündigkeit in Fragen der Gemeindemitverantwortung und die Durchsetzung der presbyterial-synodalen Ordnung ist eben erst als Konsequenz des modernen helvetischen Gemeinwesendenkens anzusehen und nicht von Beginn an mit einem wirklich partizipationsstarken pastoralen Amt verbunden gewesen.²⁴

22 Vgl. Art. 112,1f.; genannt werden im Einzelnen etwa die folgenden Aufgaben und Pflichten: Gottesdienst, Abendmahl, Taufe und Konfirmation, Trauungen und Abdankungen, Seelsorge, diakonische Aufgaben, in gewissem Umfang auch die Gestaltung von und Mitwirkung in religionspädagogischen Angeboten sowie Bildungsarbeit mit Erwachsenen, sowie Weiterbildung im Blick auf die Selbst-, Sozial- und Fachkompetenz, vgl. Art. 113.

23 Übrigens findet sich in manchen reformierten Kirchenordnungen gar keine explizite Definition des ordinierten Amtes, nur sehr schillernde Beschreibungen des eigentlichen Dienstes sowie teilweise nur vage Unterscheidungen zwischen Ordinierten und Nicht-Ordinierten, vgl. dazu Gottfried Locher, „Das ordinierte Amt: Überlegungen in reformierter Perspektive“, *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* 11 (2006): 11–31, dazu v. a. 12–17.

24 Vgl. Eberhard Busch, „Das Amt Jesu Christi und die Ämter in seiner Gemeinde“, in *Reformiert: Profil einer Konfession*, hg.v. dems. (Zürich: Theologischer Verlag, 2007), 173–190; vgl. zum Zu-

Zwar besteht nach reformiertem Verständnis längst eine innere Verbindungslinie zwischen der Genese demokratischer Mitverantwortungskultur und der den Christen aufgetragenen öffentlichen Mitverantwortung in Kirche und Staat, die ihrerseits etwa vom Gedanken des Priestertums aller Gläubigen (1 Petr 2, 5–9) und der Berufung an alle, das Evangelium zu bezeugen (1. Kor 12, 12–31), getragen sind.²⁵ Kirche ist insofern partizipatorisch gedacht und partizipations-offene Volkskirche, als sie „sowohl nach innen (zu den Kirchenmitgliedern) als auch nach außen (allem Volk) offen und dergestalt öffentlich ist. [...] Volkskirche betrifft somit das Innerste des schweizerischen reformierten Selbstverständnisses“.²⁶

Und doch ergeben sich aufgrund dieser komplexen kulturellen Grundlagen und Mischungen theologisch-ekklesiologischer und politischer Begründungsfiguren aktuell immer wieder teilweise weitreichende konfliktuöse Spannungen in der Wahrnehmung, Ausübung und Abstimmung der Leitungsverantwortung innerhalb reformierter Gemeindepraxis. Eine bestimmte spezifisch protestantische Mischung aus Partizipation, individueller Meinungsfreiheit, programmatisch hierarchiekritischer Grundeinstellung und zugleich faktischer theologischer Deutungskompetenz der Pfarrpersonen wirkt dann im Ernstfall eher konfliktverschärfend als konfliktmindernd.²⁷

Und so zeigt sich an diesem reformierten Beispiel, dass der jeweilige ordnungstheologische Traditionskontext für die faktische Deutungsmacht in Deutungsmachtkonflikten von erheblicher Bedeutung ist. Dann können, um ein mesoskopisches Beispiel anzudeuten, etwa im Zusammenhang mit kirchenleitend initiierten Fusionsprozessen gewachsene Partizipationstraditionen auf Organisationsprinzipien treffen, die einer solchen Tradition vehement widersprechen. Sei es, dass hier bestimmte Hierarchien eingezogen werden, die vermeintlich schlankere Strukturen ermöglichen, sei es, dass Aushandlungsprozesse zugunsten von wiederum vermeintlich schnelleren Lösungen abgekürzt oder ganz unterbunden werden. Ob sich solche spannungsreichen Legitimations- und

sammenhang von kulturellem, nationalem und kirchlichem Selbstverständnis Thomas Schlag, „Reformierte Kirche im helvetischen Kulturkontext: Deutsch-Schweizerische und deutsch-schweizerische Perspektiven“, in *Kirchentheorie: Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, hg.v. Birgit Weyel und Peter Bubmann (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014), 80–93.

²⁵ Vgl. Christian R. Tappenbeck, „Die Volkskirche – aus kirchenrechtlicher Sicht“, *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* 17 (2012): 28.

²⁶ Ebd., 44.

²⁷ Die im Frühsommer 2020 massiv und öffentlich ausgetragenen innerkirchlichen Auseinandersetzungen um den (inzwischen ehemaligen) Präsidenten der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz (EKS), Gottfried Locher, lassen sich durchaus als „konsequente Praxis“ dieses reformierten Selbstverständnisses ansehen.

Kommunikationsdynamiken nur im Bereich reformierten Kircheseins ereignen, darf aus „guten Gründen“ bezweifelt werden. Und ob in solchen Fällen „Pastoralmacht“ dann eben nicht nur – mit Foucault – einen spezifischen Typus politischer Macht darstellt, sondern gleichsam im „weiterführenden Umkehrschluss“ hohe Affinität zu einem spezifisch *kirchenpolitischen* Typus von Macht aufweist, könnte zumindest kritisch gefragt werden.

Ganz in diesem Sinn spricht Hermelink von der Vielfalt von regionalen, historischen, religiösen Prägungen, die allesamt ihr „geistliches“ Recht haben. Konkret gesagt: Kirchenverfassungen symbolisieren durch ihre je eigenen Verhältnisbestimmungen zwischen Pfarramt und Kirchenvorstand, zwischen Ortsgemeinde, Kirchenkreis und Landeskirche gleichsam eine bestimmte kirchliche Identität: „Und diese spezifische Identität besteht – bei Personen wie bei Organisationen – eben nicht zuletzt darin, wie mit den typischen Konfliktsituationen umgegangen wird.“²⁸ Pastoraltheologisch gesprochen ist insofern die möglichst genaue Wahrnehmung dieser traditions- und ordnungsbezogenen Kontextfaktoren von eminenter Bedeutung für die Analyse von Deutungsmachtkonflikten. Dies bringt in der Konsequenz eine erhebliche Ausdifferenzierungsaufgabe der pastoraltheologischen Reflexionsformen mit sich, auf die im Folgenden näher einzugehen ist.

3 Welche Deutungs Aufgabe und Deutungsmacht kommt im pastoraltheologischen Zusammenhang der Theologie bzw. der Deutungsmacht von Theolog*innen zu?

Interessanterweise messen jüngst kirchliche Repräsentanten der Theologie eine bedeutsame Rolle im Blick auf den pastoralen Umgang mit Konflikten zu.²⁹ Insofern besteht zumindest die Hoffnung und der Anspruch an eine möglichst berufsrelevante universitäre Theologie. Bei genauerem Hinsehen erweist sich dies aber als fraglos komplexe Zuschreibung und Zumutung, gerade in Hinsicht auf die

²⁸ Jan Hermelink, *Was die Gemeinde leitet – wer die Gemeinde leitet: Spannungsfelder zwischen pastoralem und presbyterialem Amt*. Vortrag auf einem Studientag der Nordkirche, Lübeck, Dez. 2009, online abrufbar unter: www.kirche-im-norden.de/fileadmin/Download/091205_Hermelink-Gemeinde.pdf, 170.

²⁹ Vgl. Jochen Cornelius-Bundschuh, „Ungleiche Geschwister: Warum die evangelische Kirche die wissenschaftliche Theologie an der Universität braucht“, in *Pfarrer und Pfarrerin werden und sein*, hg.v. B. Schröder, 58 sowie Stefan Ark Nitsche, „Theologie an der Universität“, der der theologisch-ethischen Reflexion eine bedeutsame Rolle im Umgang mit Konflikten zumisst, vgl. in *Pfarrer und Pfarrerin werden und sein*, hg.v. B. Schröder, 220.

Deutungsmachtthematik. Ein Blick auf zwei durchaus sehr unterschiedlich gelagerte pastoraltheologische Entwürfe macht dies deutlich:

Jan Hermelink argumentiert in Orientierung an Schleiermacher, dass die Theologie nicht mehr aus der Idee des Glaubens – als Rede von Gott – oder der Kirche, sondern strikt funktional bzw. professionsbezogen zu bestimmen ist: Theologie dient dazu, den Geistlichen, den Pfarrern in einer komplexen, vielfach verflochtenen kirchlichen Institution eine „zusammenstimmende Leitung“ zu ermöglichen.³⁰ Von dort aus wird dem professionellen Theologen seine besondere Funktion beigemessen: „Das kirchlich geordnete Pfarr- und (eo ipso) Leitungsamt übt diese Leitung ‘sine vi humana’ aus: Seine Leitungsvollmacht hat keine zwingende Macht, sie umfasst keine rechtlich verbindlichen, auch keine kirchenrechtlichen Sanktionen.“³¹

Diese Machtbegrenzung des Theologen hat seiner Ansicht nach damit mindestens zwei Konsequenzen: Sie bezieht sich zum einen auf den Verkündigungs- als Deutungsanspruch selbst: „Begrenzt ist das Wort der berufenen Amtsinhaber, genau wie das auf Glauben zielende Wort aller Christen, aber auch qualitativ: Ob ihre Verkündigung, ihre Lehre, auch ihr überzeugendes Lebenszeugnis tatsächlich Glauben schafft, das hat die Sprecherin jenes Wortes nicht in der Hand, es geschieht, wo und wie es Gott gefällt: ‘ubi et quando visum est Deo’ (CA 5)“.³²

Zum anderen erfolgt die Machtbegrenzung auch institutionell, denn: „In der vielgestaltigen und vielschichtigen evangelischen Kirche der Gegenwart, die politische wie religiöse, individuelle wie strukturelle, weltliche wie geistliche Dimensionen umfasst, kann es nicht nur eine Form der Leitung geben, nicht nur ein Subjekt und erst recht nicht nur einen institutionellen Ort der Leitung. In der Kirche haben verschiedene Leitungsformen ihre Berechtigung; die Medien und Instrumente, mit denen die Gemeinde geleitet wird, sind offenbar zu differenzieren“,³³ konkret: zum einen weltlich-rechtliche, organisationsförmige Entscheidungen und Entscheidungsanordnungen, zum anderen geistliche Leitungsformen, nämlich die Glauben und Gemeinde schaffende Predigt und eine entsprechende Sakramentspraxis bzw. die Fülle gottesdienstlicher Veranstaltungen. Hermelink schlägt vor, als Ziel der Gemeindeleitung – im Anschluss an Schleiermacher – die „Sorge um die gemeinsame Darstellung des Glaubens zu begreifen.“³⁴

³⁰ J. Hermelink, Was die Gemeinde leitet, 176.

³¹ Ebd., 181.

³² Ebd., 180.

³³ Ebd., 182.

³⁴ Ebd., 183.

Im Unterschied dazu lässt sich der Ansatz von Peter Böhle mann und Michael Herbst als Entwurf einer substanziellen Aufgabenbeschreibung der Theologie deuten, wobei hier wohl im engeren Sinn von einer biblischen Theologie gesprochen werden müsste. Dies zeigt sich in deren pastoraltheologischen Entwurf schon darin, dass Deutungsmacht eigentlich kein Problem darstellt: Geleitet wird vornehmlich durch den Geist der Bibel. Geistliches Leitungsgeschehen ist demzufolge nie nur eine Technik, sondern bringt uns „mit dem unverfügbaren, aber uns verheißenen Handeln Gottes in Verbindung“.³⁵ Oder wie es heißt: „Eine theologisch-kompetente Konfliktmoderation weiß, dass wir vor Gott alle schuldig und auf seine Gnade angewiesen sind. Deshalb wird sie nüchtern genug sein, bewährte Analyseinstrumente wie die berühmten ‚9 Stufen der Konflikteskalation‘ von Friedrich Glasl anzuwenden.“³⁶ Und wenn dann doch Trennungen notwendig seien, lehre die Bibel mit Apg 15 am Beispiel von Paulus und Barnabas, dass es auch gut sein könne, wenn sich zerstrittene Parteien eben trennen. Die Semantik dieser pastoraltheologischen Annäherung an Deutungsmachtkonflikte wird überdeutlich. Wer sich allerdings nach der Lektüre dieses Buches angestrengt fragt: „Wie soll ich das alles auch noch schaffen?“, dem wird hinreichende Gelassenheit, Vertrauen und Zuversicht in die Führung des Heiligen Geistes gewünscht. Mit Johannes Tauler wird pastortugendtheologisch geraten: „Nicht die Werke hindern dich, sondern deine Unordnung in ihrer Durchführung. Die lege ab, und richte deinen Sinn ganz auf Gott in all deinem Tun und sonst nichts. Sodann beobachte dich oft selbst, hüte deinen Geist, lass keine Unordnung da Eingang finden; hab acht auf deine Rede und dein äußeres Verhalten: Dann wirst du Zufriedenheit in all deiner Tätigkeit bewahren; dann wird der Heilige Geist zu dir kommen, dich erfüllen, in dir wohnen und in dir Wunder wirken, wenn du seine Unterweisungen beobachtest. – Möchte dies uns allen zuteilwerden. Dazu helfe uns Gott.“³⁷ Die Deutungs aufgabe der Theologie wird hier in einem substanziellen Sinn darin gesehen, dass reale Konflikte gleichsam durch bestimmte analoge biblisch-theologische Figuren bearbeitet werden und diese als semantisches Instrumentarium und Orientierungsarsenal zur Konfliktbewältigung eingesetzt werden.

Um zur dritten Ausgangsfrage zurückzukommen: Tatsächlich finden sich hier auf exemplarische Weise zwei sehr unterschiedliche pastoraltheologische Entwürfe zur Frage der theologischen Deutungs aufgabe und damit auch der Deutungsmacht von Theolog*innen, die aber ihrerseits im Blick auf die nun auszu-

35 Peter Böhle mann und Michael Herbst, *Geistlich leiten: Ein Handbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 11.

36 Ebd., 176.

37 Ebd., 205.

übende theologische Deutungspraxis gleichermaßen unbefriedigend bleiben: Im ersten Fall hat es den Anschein, als ob für den Fall konkreter Deutungsmachtkonflikte alles auf die Logik der gemeindeleitend-rationalen Sondierung gesetzt wird und die Klärung möglicher Spannungen durch einen mehr oder weniger formalen Bezugsrahmen erhofft wird. Ob allerdings die gemeinsam zum Ausdruck gebrachte „Sorge um die gemeinsame Darstellung des Glaubens“ wirklich einen konstruktiven Beitrag in entsprechenden Konflikten zu leisten vermag, muss doch zumindest bezweifelt werden. Im zweiten Fall drohen durch mächtig aufgeladene Substanziierungen der Rede von einem gemeinsamen Geist erhebliche theologisch-funktionalisierende Vermeidungs- und Verschleierungsdynamiken, nicht zuletzt aufgrund des im Einzelfall sicherlich sehr sprachmächtigen professionellen pastoralen Personals. Insofern ist in einem letzten Abschnitt über diese beiden Zugänge hinaus weiter zu fragen:

4 Welche pastoraltheologische Relevanz kann die theologisch verstandene Aufgabe des Deutens und Sich-Deuten-Lassens für den Umgang mit Deutungsmachtkonflikten gewinnen?

Im Folgenden sei die These vertreten, dass sich die kirchlich-pastorale Praxis des Deutungshandelns weder durch eine rein funktionale noch eine substanzielle Bedeutungszuschreibung von Theologie, Amt und der damit verbundenen gemeindeleitenden Deutungsmachtpraktiken ausweisen kann. Welcher theologisch geprägten Interaktionen bedarf es in den Ungewissheitszonen, damit ein professionell verantwortetes und verantwortliches, gemeinsames Leitungshandeln gerade in Deutungsmachtkonflikten möglich wird oder möglich bleibt?

Grundsätzlich gilt aus meiner Sicht, dass sich Kirchengemeinde weder theologiefrei verstehen noch leiten lässt. Das von Seiten nichttheologischer Hauptamtlicher und Ehrenamtlicher immer wieder benannte, manchmal fast kultivierte theologische Nichtverstehen oder Nichtinteresse sollte auf Seiten der Pfarrpersonen insofern als ein wichtiger Indikator für die Notwendigkeit verstanden werden, theologische Grundfragen immer wieder in die gesamte Gemeindewirklichkeit und deren Gestaltung hinein professionell kommunikabel zu machen. Es geht folglich um nicht weniger als eine ekklesiologisch fundierte gemeinsame Wahrnehmungs- und Interaktionskultur, in der die spezifisch pastoralen und kirchlichen Ausprägungen der Ungewissheitszonen, nämlich spezifisches Sachwissen und funktionale Spezialisierung, Umweltbeziehungen, Kontrolle von Informations- und Kommunikationskanälen sowie organisatorische

Regeln wirklich von ihren Traditionen her und in ihrer möglichen Relevanz überhaupt erst einmal transparent gemacht werden.

Hierfür lässt sich – in Anlehnung an Stoellger die – Doppelfigur von Passivität und Aktivität stark machen, wenn er Deutung beschreibt als „Weise des Zeigens und Sagens, die jemanden etwas sehen lässt und möglicherweise auch als etwas sehen macht“,³⁸ vorausgesetzt, dass man diese Zeigehandlungen in der Kommunikation zwischen pastoralem Personal und etwa von Ehrenamtlichen selbst angemessen zu deuten versteht.

Gerade dies macht einen Perspektivenwechsel hin zu einer gemeindlichen erforderlich, die *sich* selbst der Theologizität der eigenen Praxis vergewissert, diese einübt und pflegt.³⁹ Dabei steckt Wesentliches im „Sich“: Das „Sich“ als Reflexivpronomen der 3. Person Singular und der 3. Person Plural hat grundsätzlich den Charakter des individuellen und des gemeinsamen reflexiven Sich-Besinnens und Vergewisserns, das über das „Selbst“ kategorial hinausgeht. Das „Sich“ trägt relationalen Charakter, insofern diese reflexive Tätigkeit zugleich den unbedingten Beziehungscharakter der Reflexivität anzeigt. Das „Sich“ bezeugt dabei den Charakter der Selbstreflexion, aber auch der Reflexion des je anderen und des Gemeinsamen. Oder nochmals Stoellger: „In sozialen Kontexten ist es der Sinn des ‚Mitseins‘, sich dem anderen zu zeigen, zugänglich zu machen und sich der Kommunikation auszusetzen.“⁴⁰ Zugleich eröffnet dieses reflexive „Sich“ die Konnotation zur Transparenz und Diskursivität, denn es geht über die solipsistische „Selbst-Deutung“ hinaus.

Theologie treiben in diesem Sinn kann damit verstanden werden als je eigene und doch zur Transparenz bereiten Deutung auf der Grundlage individueller Lebenserfahrung und Lebensführung. Die theologische, pastorale wie gemeindliche Grundaufgabe umfasst dann im Sinn einer *demonstratio* die Praxis gemeinsamen hermeneutischen Sich-Erschließens und Sich-Erschließen-Lassens; eines gemeinsamen pädagogischen Sich-Bildens und Sich-Bilden-Lassens; eines gemeinsamen gottesdienstlichen Sich-Feierns und Sich-Feiern-Lassens und schließlich eines gemeinsamen diakonischen Sich-Helfens und Sich-Helfen-Lassens. Diese *demonstrationes* können dabei im Sinn aktiv-passiver Lebensdeutung in pastoraltheologischer wie ekklesiologischer Hinsicht als mediale Modi des Zeigens und Sich-Zeigens, des Sagens und des Sich-Sagen-Lassens verstanden werden.

38 Philipp Stoellger, „Theologie als Deutungsmachttheorie“, in *Deutungsmacht*, hg.v. dems., 433.

39 Vgl. Thomas Schlag und Jasmine Suhner, „Lebensrelevante Theologieproduktivität: Überlegungen zum ‘Theologiebegriff’ in der Praktischen Theologie“, *Praktische Theologie: Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 55 (2020): 4–10.

40 P. Stoellger, *Theologie als Deutungsmachttheorie*, 433.

5 Vorläufige Folgerungen und Konkretionen

Was bedarf es dann aber für die Frage des konstruktiven Umgangs mit Deutungsmachtkonflikten an stimmigen Praktiken der Deutungsinitiierung, Deutungsinszenierung und Deutungsentscheidung? Deuten als Vollzug bedarf, so Stoellger, „der selbstkritischen Kunst des Unterscheidens“.⁴¹ Gemeint ist damit ein Verständnis von Deutung, das weder beliebig noch schlechthinig notwendig, noch biblisch eindeutig gefasst ist. Gefragt sind also Deutungen als Zwischenbestimmungen⁴² und dies in aller Freiheit.

Von dieser Freiheitsbestimmung aus kann *sich* in pastoraltheologischer Hinsicht ein neues Nachdenken über die geeigneten Präsenz- und Kommunikationsformen einer partizipativen, auf die kommunikative Deutung der Evangeliumsüberlieferung ausgerichteten Gemeindewirklichkeit hin ereignen:

Es geht kurz gesagt im Blick auf die verantwortliche pastorale Deutungsmacht um die Pflege einer partizipationsoffenen und verantwortungsvollen „kommunikativen Vermittlung einer auf die konkrete Lebensgestaltung bezogenen christlichen Perspektive, die sich im Alltag unter den Bedingungen des Pluralismus bewähren lässt“⁴³ –, und dies jeweils ohne die faktischen Machtfragen zu unterschlagen oder zu verschleiern oder sich hinter dem vermeintlich besseren, weil „professionell gewonnenen“ Argument zu verstecken.

Unter dieser Grundbedingung können die kreativen Vollzugsformen des Verstehens, Bildens, Feierns und Helfens⁴⁴ gerade in den komplexen Ungewissheitszonen immer wieder ganz neue Verbindungsmöglichkeiten unter den Gemeindegliedern erzeugen. Wenn solche Querschnittsverbindungen zwischen professionell theologisch ausgebildeten und nicht theologisch ausgebildeten Personen ausgebaut und gepflegt werden, relativiert sich auch die manchmal allzu stark und allzu schnell abgrenzende Rede von den vermeintlich klaren und einer bestimmten Profession eindeutig zuschreibbaren Kernaufgaben. Stoellger schreibt insofern auch den Pfarrpersonen prägnant ins Stammbuch: „Wer das Sagen hat“, qua Amt oder Rolle, ist das Eine [...]. Aber ob der auch *wirklich* (kursiv P.S.) etwas zu sagen hat, ist stets die Frage.“⁴⁵ Dies dürfte nicht nur der ekkle-

⁴¹ Ebd., 454.

⁴² Ebd., 464.

⁴³ Christian Grethlein, *Pfarrer – ein theologischer Beruf!* (Frankfurt a. M.: Hansisches Druck- und Verlags-Haus, 2009), 71.

⁴⁴ Vgl. programmatisch Christian Grethlein, *Praktische Theologie* (Berlin/Boston: DeGruyter, 2012), 253 ff.

⁴⁵ P. Stoellger, *Zwischen Machtwort und Wortmacht*, 7.

siologischen Leitperspektive einer strukturellen Dialogizität⁴⁶ Raum geben, sondern auch den konstruktiven Umgang mit substanziellen Konflikten wesentlich erleichtern.

Und noch von einer ganz anderen Seite her ist der Blick auf die Potenziale der ganzen Gemeinde um einer konstruktiven Deutungs-Zusammenarbeit willen zu fördern: In milieuspezifischer Hinsicht sind gerade dort häufig erstaunliche Gestaltungs- und Bereicherungspotenziale vorhanden, wo man diese klassischerweise nicht erwartet. Die bestehenden Struktur- und Finanzierungsprobleme sollten insofern als eine echte Chance verstanden werden, den Blick auf die breitere Basis der Gemeindeglieder und deren Mitwirkung zu richten –, und dies dann eben nicht primär aus Effektivitäts- oder Einsparungsgründen, sondern aus einem echten Interesse am „Inter-Esse“ heraus.

Die immer schon deutungsstarken Alltags- und Lebensweltbezüge jedes einzelnen Gemeindeglieds können hier von erheblicher und inspirierender Bedeutung für die ganze Gemeinde und auch für das pastorale Selbstverständnis und dessen theologische Deutungs Aufgabe werden.⁴⁷ Dass dies möglich und auch gewünscht ist, zeigt sich nicht nur in den konkreten Fällen, wo Menschen mit ihren Potenzialen für ein punktuell Engagement angefragt werden, sondern in besonders relevanten Gestaltungs- und Zukunftsfragen, etwa in der geplanten Um- oder Neunutzung von Kirchengebäuden, die bekanntermaßen Gemeindeglieder zur aktiven und kreativen Mobilisierung der Kräfte bringen können.⁴⁸ Hier sollten unbedingt Möglichkeiten der stärkeren Partizipation und damit der Integration von Gemeindegliedern über die bisherigen gewohnten kerngemeindlichen Strukturen hinaus bedacht werden. Denn dieses in den Kirchengemeinden vor-

⁴⁶ So Birgit Weyel, zit. in Wilfried Engemann, „Kommunikation des Evangeliums: Anmerkungen zum Stellenwert einer Formel in Diskurs der Praktischen Theologie“, in *Kommunikation des Evangeliums: Leitbegriff der Praktischen Theologie*, hg.v. Michael Domsgen und Bernd Schröder (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014), 20.

⁴⁷ Vgl. Jan Hermelink, „Kritik und Konflikt: Die praktisch-theologische Wahrnehmung ehrenamtlichen Handelns als Präzisierung von ‘Kommunikation des Evangeliums’“, in *Kommunikation des Evangeliums*, hg.v. M. Domsgen und B. Schröder, 128.

⁴⁸ Vgl. Sonja Keller, *Kirchengebäude in urbanen Gebieten: Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive* (Berlin: De Gruyter, 2016). Beispielhaft für den Zürcher Zusammenhang ist ein großes partizipatorisches Projekt zur Neunutzung der Kirche Auf der Egg der Kirchgemeinde in Zürich-Wollishofen, das erhebliche Mitgestaltungsaktivitäten ausgelöst und durch die getroffene Schwerpunktsetzung offenkundig auch ein neues Bewusstsein der eigenen Gemeindeverbundenheit ausgelöst hat (vgl. <https://www.kunstklangkirche.org/>). Beispiele solcher verantwortlicher Partizipation sind inzwischen „Legion“; wichtig ist in diesem Zusammenhang zu verstehen, dass gerade in solchen sehr „handfesten“ Beteiligungsformen auch Deutungspotenziale von Nicht-Theologen vorhanden sind, die es dann tatsächlich „hervorzurufen“, zu „stärken“ und in jedem Fall unbedingt „ernst zu nehmen“ gilt.

handene erhebliche Lebensdeutungskapital ist im Sinn einer öffentlichen Kirche als intermediäre Institution auch in seiner Bedeutung für die weitere Öffentlichkeit von nicht zu überschätzender Bedeutung.

Hierzu, und dies ist ohnehin noch grundsätzlich als Voraussetzung aller pastoraltheologischen Reflexion über Deutungsmacht zu bedenken, bedarf es gemeinsamer Kommunikationsräume, in denen die unterschiedlichen Deutungen tatsächlich zum Thema werden können. Wobei pastoraltheologisch entscheidend ist, dass es nicht zur unsachgemäßen Raummachtergreifung kommt. Es bedarf folglich der unbedingten Unterscheidung dessen, was in den jeweiligen Räumen sinnvollerweise stattfinden kann und was eben auch nicht.

So kann nicht davon ausgegangen werden, dass durch einen Gebetsbeginn in einer Gremiensitzung der Diskurs damit schon umfänglich geführt ist oder die subkutanen Machtverhältnisse damit sozusagen pneumatologisch verdampft wären. Und auch die Interaktion etwa durch ein gemeinsames Singen und Beten im Gottesdienstraum erledigt den gemeinsamen notwendigen Aushandlungsprozess über das „Erlebte“ keineswegs automatisch, ganz zu schweigen vom Akt des Predigens, das sinnvollerweise permanent seine monologische Gestimmtheit selbstkritisch zu reflektieren hat.

Die Kernaufgabe liegt somit pastoraltheologisch darin, überhaupt gemeinsame Deutungen zu ermöglichen bzw. diesen auch in Hinsicht auf ihren theologischen Möglichkeitssinn den notwendigen Raum zu geben. Dies in aller Offenheit dafür, dass alle Fragen nach der Deutungsmacht nur und erst konstruktiv bearbeitet werden, wenn in ihnen sowohl in aller Freiheit nach der je *selbst* „eingenommenen“ Deutungsmacht wie der *sich* von dort aus nahe legenden Deutung dieser Macht gefragt werden kann. Die theologische Einsicht und Erkenntnis, wonach eine solche kommunikative Praxis ihren tieferen Sinn darin trägt, dass man es in solchen Praktiken des Verstehens, Lehrens, Feierns und Helfens – aber auch weit darüber hinaus – immer auch noch mit einer „ganz anderen“ traditionsgeladenen, modal-kommunikativen Macht zu tun haben könnte, kann diesen evangelischen Freiheitssinn wesentlich dynamisieren.

Maike Schult

Lebensdeutung ohne Entscheidungsmacht?

Deutungsmachtkonflikte in der Seelsorge

1 Die Vorgaben klären: Zum Rahmen seelsorglicher Arbeit

Seelsorge ist vielgestaltig, uneinheitlich und kontextgebunden. Sie gehört zu den originären Aufgaben aller Pfarrer und Pfarrerinnen, findet aber nicht nur im Gemeindealltag statt, sondern als sogenannte Spezialseelsorge auch in Funktionspfarrämtern. Sie wird meist von den Pfarrpersonen ausgeübt, aber auch von Personen, die neben- oder ehrenamtlich dazu bestellt sind, und ist durch das Konzept vom Priestertum aller Gläubigen jedem Christen aufgetragen, auch wenn professionalisierte Angebote favorisiert werden.¹ Das Handlungsfeld Seelsorge umfasst daher viele Akteure auf vielen verschiedenen Praxisfeldern in kirchlichen und nicht-kirchlichen Einrichtungen, die unterschiedliche Rahmenbedingungen setzen, eigenen Organisationslogiken und Kommunikationskulturen folgen und auf diese Weise die seelsorgliche Arbeit strukturell mitbestimmen.

Auch konzeptionell ist Seelsorge stark ausdifferenziert, wie sich an der Vielzahl poimenischer Entwürfe ablesen lässt. Sie setzt ein mit der Wende in den 1960er Jahren, als sich die Praktische Theologie insgesamt von den Deutungsvorgaben der Dialektischen Theologie löst und humanwissenschaftlichen Disziplinen zuwendet. In der Folge wandelt sich auch in der Poimenik das „Verständnis von Seelsorge als einem theologisch identifizierbaren Wort-Geschehen

1 Michael Klessmann, *Seelsorge: Begegnung, Begleitung und Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens: Ein Lehrbuch* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 163: „Trotz des im Protestantismus unverzichtbaren Ansatzes beim allgemeinen Priestertum aller Getauften ist die neuzeitliche Professionalisierung des Pfarramtes nicht mehr rückgängig zu machen.“ In der Praxis finden sich aber unterschiedliche Professionalisierungsgrade. In den Funktionspfarrämtern trifft man meist auf Pfarrpersonen, die eine mehrjährige pastoralpsychologische Weiterbildung durchlaufen haben, über psychosoziale, diagnostische und methodische Fachkenntnisse verfügen, ihre Wahrnehmungsfähigkeit durch regelmäßige Selbsterfahrung und Supervision schulen und dabei auch ihre religiösen und konzeptionellen Vorannahmen reflektieren. Vgl. Ulrike Wagner-Rau, „Seelsorge“, in *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch*, hg.v. Kirstian Fechtner, Jan Hermelink, Martina Kumlehn und Ulrike Wagner-Rau (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2017), 171–192, 174.

(Verkündigung, Beichte) hin zu einem Verständnis als Beziehungsgeschehen, das die Eigenständigkeit und Freiheit des Gegenübers im Blick hat.² Die sogenannte Seelsorgebewegung greift in dieser Zeit psychologische und soziologische Konzepte auf und baut sie zu eigenen Ansätzen und Ausbildungswegen aus, ohne dass sich eine der Richtungen verbindlich durchgesetzt hätte. Vielmehr findet Seelsorge seit den 1990er Jahren „im Plural“³ statt und lässt verschiedene Ansätze und Arbeitsweisen gelten.⁴ Diese konkretisieren sich in der Praxis über die je angebotenen Aus- und Fortbildungsformate der Landeskirchen und finden in der Person des Seelsorgers, der Seelsorgerin ihren individuellen, oft kombinatorischen Ausdruck.⁵

Auch die Anlässe, die Menschen dazu bewegen, Seelsorge in Anspruch zu nehmen, sind vielfältig. Sie können mit lebensgeschichtlichen Übergängen verbunden sein (Kasualseelsorge) oder aus folgenschweren Krisenerfahrungen entstehen (Traumaseelsorge), aus dem Alltag erwachsen (Alltagsseelsorge) oder durch akute Extremlagen evoziert sein (Notfallseelsorge). Zudem ist Seelsorge zusätzlich aufgefächert in Angebote für verschiedene Altersgruppen (Kinder- und Jugendseelsorge, Altenseelsorge) und für spezifische Berufs- und Bezugsgruppen (Schausteller, Blinde, Gehörlose, Sucht- oder Demenzerkrankte, Kriegskinder, verwaiste Eltern), steht aber grundsätzlich allen Religionen, Konfessionen und Konfessionslosen offen, auch wenn sie selbst konfessionell ausgewiesen ist.⁶ Es variieren damit nicht nur die Anlässe, Themen und Arbeitsweisen der seelsorglichen Begleitung. Es variieren auch ihre medialen Formen (Telefon-, Brief- und Internetseelsorge), ihre Dauer und Intensität (Kurzgespräche am Gartenzaun, punktuelle Kasualgespräche oder längere Beratungsprozesse mit festen Termi-

2 Wolfgang Drechsel, „Die Vielfalt der seelsorglichen Praxis als Grundlage der Frage nach der Seelsorge“, in *Seelsorgefelder: Annäherung an die Vielgestaltigkeit der Seelsorge*, hg.v. Wolfgang Drechsel und Sabine Kast-Streib (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 101–124, 103.

3 Uta Pohl-Patalong und Frank Muchlinsky, Hg., *Seelsorge im Plural: Perspektiven für ein neues Jahrhundert* (Hamburg: EB-Verlag, 1999). Die Neuauflage des Buches erscheint mit demselben Obertitel: Uta Pohl-Patalong und Antonia Lüdtke, Hg., *Seelsorge im Plural: Ansätze und Perspektiven für die Praxis* (Berlin: EB-Verlag, 2019).

4 Einen Überblick über die Konzepte bietet die katholische Theologin Doris Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit: Ein Kompendium* (Stuttgart, Berlin und Köln: W. Kohlhammer, 2001).

5 Es ist Aufgabe des Einzelnen, ein eigenes Seelsorgekonzept zu entwickeln, das sich auf den christlich geprägten Deutungsrahmen bezieht, das aber nicht autoritativ vorgegeben wird und flexibel nachjustiert werden kann.

6 Längst gibt es mehr als die Aufteilung in evangelische und katholische Seelsorge. Vor allem im weltanschaulich pluralen Klinikkontext gibt es auch Angebote einer jüdischen und muslimischen Seelsorge und, befördert durch den neuen Dachbegriff *Spiritual Care*, übergreifende Kooperationen. Von evangelischer Seelsorge wird erwartet, interreligiös und interkulturell sensibel agieren zu können.

nen) sowie das Setting, in dem die Begleitung stattfindet und deren Zustandekommen sich wiederum nach Kommstruktur und Gehstruktur unterscheidet. Auch die Frage, wie explizit religiöse Inhalte und theologische Fragen zur Sprache kommen oder ob Religion nur indirekt mitgegeben ist durch die Person des kirchlich beauftragten Seelsorgers, gelegentlich auch durch den Raum (Amtszimmer, Andachtsraum, Klinikkapelle), in dem die Begleitung stattfindet, lässt sich nicht allgemeingültig beantworten.

Seelsorge ist damit ein Sammelbegriff für ein vielgestaltiges, situativ bestimmtes Arbeiten an unterschiedlichen Orten, mit unterschiedlichen Personen, dessen Proprium schwer auszumachen ist.⁷ Wolfgang Drechsel hat darum vorgeschlagen, ganz auf den Versuch zu verzichten, der kirchlichen Seelsorge aus marktstrategischen Gründen ein Einheitlichkeitslabel abzuverlangen,⁸ und empfiehlt stattdessen eine feldspezifische Herangehensweise. Denn der Kontext entscheide immer mit, was unter Seelsorge verstanden und wie sie gestaltet wird, und so sei zunächst der Rahmen zu sichten und die nötige Feldkompetenz zu erwerben, um auf dieser Basis die professionelle Rolle zu klären, eine eigene Haltung zu finden und diese in Hinwendung zu wie in Abgrenzung von den systemischen Voraussetzungen des Feldes einzunehmen.⁹ Die seelsorgliche Haltung und das damit verbundene Seelsorgeverständnis etablieren sich also *am Ort*, und auch das ist ein Grund, warum sich beides nicht durch Deutungsvorgaben aus der Ferne angemessen entwickeln oder gar definitorisch vereinheitlichen lässt.

Folgt man Drechsels Vorschlag und nähert sich den Aufgaben der Seelsorge vom jeweiligen Feld her, auf dem sie stattfindet, so macht das zugleich auf den Rechtsrahmen aufmerksam, der zwar nicht das Selbstverständnis oder die biblisch begründete, quasi überzeitliche Aufgabe kirchlicher Seelsorge definiert, wohl aber ihren Ermöglichungsgrund in der freiheitlich-demokratischen Grundordnung des Staates festschreibt. Seelsorge in „öffentlichen Anstalten“, wie es offiziell seit der Weimarer Reichsverfassung heißt, ist in der Bundesrepublik

7 Seelsorge ist kein geschützter Begriff, wird aber selten im nicht-kirchlichen Bereich verwendet. Ein Beispiel dafür ist der therapeutische Ansatz von Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse: Und Vorarbeiten zu einer sinnorientierten Psychotherapie*, Gesammelte Werke, Bd. 4, hg.v. Alexander Batthyany, Karlheinz Biller und Eugenio Fizzotti (Wien, Köln und Weimar: Böhlau, 2011).

8 Ein einheitliches Seelsorgeverständnis gebe es nicht mehr, auch wenn kirchliche Verlautbarungen das immer wieder versuchen. Was Seelsorge ausmacht, sei nicht allgemeingültig zu beschreiben, so Wolfgang Drechsel und Sabine Kast-Streib, *Seelsorgefelder: Annäherung an die Vielgestaltigkeit der Seelsorge* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 7. Die Suche nach dem Proprium ist auch dem Versuch geschuldet, Seelsorge von anderen Beratungsformen zu unterscheiden und sie auf dem Deutungsmarkt sichtbar zu machen.

9 W. Drechsel und S. Kast-Streib, *Seelsorgefelder*, 9.

Deutschland verfassungsrechtlich garantiert und damit eingebettet in rechtliche Rahmenbedingungen, die auf der Grundlage von Religionsfreiheit und kirchlichem Selbstbestimmungsrecht ihre Arbeit ermöglichen und sie zugleich durch Einordnung in die freiheitlich-demokratische Grundordnung begrenzen.¹⁰ Seelsorger und Seelsorgerinnen stehen in der doppelten Verantwortung von Kirche und Staat.¹¹ Sie sind mit Privilegien ausgestattet, die ihnen die Arbeit auch in staatlichen Institutionen wie Schule und Hochschule zugestehen und Zugang sogar zu staatlichen Hoheitsbereichen gewähren wie Bundeswehr, Polizei und Gefängnis, die ihre Unabhängigkeit schützen und es erlauben, auch innerhalb hoch reglementierter, hoch kontrollierter Bereiche durch Instrumente wie Beichtgeheimnis, Zeugnisverweigerungsrecht, die Entbindung von der Protokoll- und Aufzeichnungspflicht bei Gesprächen und (eingeschränkte) Schlüsselgewalt im Gefängnis ihrer Gewissensfreiheit zu folgen, um eine vertrauensvolle Beziehung zu anderen aufzubauen und einen geschützten Raum zu schaffen selbst in totalen Institutionen. Kirchliche Seelsorgedienste sind da anzutreffen, wo sich Menschen besonders frei fühlen (Urlauberseelsorge), wo sie transitorisch unterwegs sind (Bahnhof, Flughafen, Krankenhaus), wo sie umhegt (Kurseelsorge) oder vernachlässigt werden (Begleitung von Obdachlosen und Flüchtlingen), wo sie erste oder letzte Dinge tun (Geburtsklinik und Hospiz), aber auch dort, wo ihre Freiheit eingeschränkt ist, sei es durch Vorschriften, Krankheit oder das Ende des Lebens, und wo Freiheitsrechte außer Kraft gesetzt sind wie in der Psychiatrie, im Gefängnis und beim Militär. Ihre Arbeit ist eingebettet in fremde Organisationen und wird von diesen mitbestimmt. Seelsorger und Seelsorgerinnen sind eingebunden in Teams und Abläufe mit klaren Regeln und Zuständigkeiten, denen sie nicht im Weg stehen dürfen, wenn die gemeinsame Arbeit gelingen soll (Notfallseelsorge), sind aber in der Regel nicht Teil des fremden hierarchischen Systems. Öfter sind sie ein Fremdkörper im Getriebe, der noch einem anderen Bezugspunkt verpflichtet ist und so die vorherrschenden Grundsätze relativiert, religiös gesprochen: transzendiert, und dem bei aller Kollegialität und Souveränität auch eine gewisse Einsamkeit zugemutet wird.

Seelsorge ist damit eine anspruchsvolle, komplexe Tätigkeit, die hohe fachliche, methodische und persönliche Kompetenzen erfordert, sich in Interaktionen mit dem jeweiligen Kontext entwickelt und als lebenslanger Lernprozess nie abgeschlossen ist. Ihre Professionalität ist ablesbar an den Aus- und Fortbildungs-

10 Das gilt für kirchliches Handeln überhaupt, das durch das allgemein geltende Recht, das staatliche Religionsrecht (Staatskirchenrecht) und das von der Kirche selbst gesetzte Kirchenrecht reguliert wird. Zum Rechtshintergrund: Hendrik Munsonius, *Kirche und Recht* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2019).

11 H. Munsonius, *Kirche und Recht*, 138.

formaten und den berufsethischen Standards (allen voran: Schweigepflicht und eigene Integrität), die sich, wie der Pfarrberuf insgesamt, am Konzept des Professionsberufes orientieren und dazu erhoben werden, um andere Menschen in *ihrer* Berufswelt und *ihrer* privaten Lebensgestaltung angemessen redlich zu begleiten. Seelsorge bezieht sich dabei auf konkrete Lebenssituationen, die nicht ausschließlich, aber doch häufig durch Konflikt und Krise bestimmt sind,¹² weil sie es sind, durch die eingespielte Deutungsmuster in Frage gestellt werden oder ganz ihren Deutungswert verlieren: Leid- und Verlusterfahrungen mit großer emotionaler Durchschlagskraft oder Entscheidungssituationen, die mit Abschied und Neuausrichtung verbunden sind, die Bearbeitung von Schuld, Abhängigkeit und Begrenzung, von Ohnmacht und Missbrauch aus der einen oder anderen Perspektive. Seelsorge hat hier eine doppelte Grundaufgabe. Zum einen sorgt sie dafür, die mit der Situation verbundenen Gefühle auszuhalten und mitzutragen durch *holding* und *containment*, für Einzelne, Familien, Gruppen und im öffentlichen Raum (Beerdigungen, Trauerfeiern nach Extremereignissen). Zum anderen begleitet und berät sie in Situationen, die nach Orientierung, Klärung und Entscheidung verlangen (in Lebensberatungsstellen oder klinischem Kontext zu Schwangerschaftsabbruch, Organspende, lebensverlängernden therapeutischen Maßnahmen usw.). Klärung, Begleitung und Unterstützung sind aber ohne Deutung nicht zu haben, und so leistet der Seelsorger, die Seelsorgerin vor dem Horizont eigener Lebenserfahrung immer auch selbst einen Anteil an der *Lebensdeutung* des anderen. Da sich Seelsorgesuchende oft in einer Situation besonderer Verletzlichkeit und Irritation befinden, gehört zu den berufsethischen Standards auch, auf gezielte Beeinflussung, Manipulation oder gar Indoktrination zu verzichten, sich bemächtigender Strategien bewusst zu enthalten und Seelsorge nicht zu missionarischen Zwecken auszunutzen.

Die Vermittlung von *Lebenshilfe* steht seit der interdisziplinären Neuausrichtung der Seelsorgebewegung im Vordergrund seelsorglicher Begleitung,¹³ und es ist nach den Grabenkämpfen der 1960er Jahre und dem polarisierten Verständnis von Seelsorge als Verkündigung versus Seelsorge als Therapie heute

¹² Eine gewisse „Negativperspektivierung der Welt und des menschlichen Lebens“ attestiert Isolde Karle der Poimenik. Sie solle neben den dunklen, verletzlichen Seiten der *conditio humana* nicht die Freude und Dankbarkeit für das geschenkte Leben aus dem Blick verlieren: Isolde Karle, *Praktische Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 347. Auch Drechsel erinnert daran, dass Seelsorge nicht nur tiefgehende Beratung bedeutet, sondern auch einfach als Zuwendung und Unterhaltung geschieht, etwa in der Arbeit mit älteren Menschen: W. Drechsel, Die Vielfalt der seelsorglichen Praxis, 105.

¹³ I. Karle, *Praktische Theologie*, 379.

weitgehend Konsens, sie als Lebenskunst,¹⁴ „Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens“¹⁵ oder „Lebensbegleitung im Horizont des Evangeliums“¹⁶ zu verstehen. Die Wahrnehmung und Würdigung von Biographien, die Thematisierung und Deutung von Lebensgeschichten gehört damit zu den Grundaufgaben der Seelsorge. Sie reicht von der Kasualansprache über informierende Beratung in Ehe- und Familienberatungsstellen bis zur pastoralpsychologischen Langzeitbegleitung von Einzelpersonen. Ihr Hauptarbeitsmittel ist das Gespräch, meist unter vier Augen, in *face-to-face*-Begegnungen, auch wenn nonverbale Medien, kreative Ausdrucksmittel und rituelle Vollzüge in den Prozess einbezogen werden können.¹⁷ Ein solches Gespräch soll möglichst gleichberechtigt, partnerschaftlich, symmetrisch, nicht autoritativ, nicht direktiv erfolgen. Es soll sich moralischer Bewertungen enthalten, zum Neusehen anregen, auch beraten, aber in all dem eine gewährende Grundhaltung von Akzeptanz und Wertschätzung vermitteln und bei aller Ziel- und Problemlösungsorientierung doch absichtslos und zweckfrei sein. Es soll den anderen nicht überreden, bedrängen oder bevormunden, es soll ihm keine Ratschläge erteilen, sondern ihn in Eigenständigkeit und Freiheit zu autonomen Deutungen und Entscheidungen kommen lassen. Ein solches Seelsorgegespräch ist als positiv-fördernde Beziehungserfahrung gedacht und auf Interaktion hin angelegt – *beide* Seiten könnten verändert, bereichert aus der Begegnung hervorgehen –, hat aber eine emanzipatorische Grundausrichtung und mäeutische Funktion, die in erster Linie dem Gegenüber, nicht dem Seelsorger, der Seelsorgerin nützen soll: „Insgesamt geht es darum, den Selbstaussdruck von Empfindungen und Gedanken zu ermöglichen, Selbstreflexivität im Rahmen einer Beziehungserfahrung anzuregen und dies alles im Horizont einer religiösen Wirklichkeitsdeutung zu bedenken.“¹⁸

Die Lebensentscheidungen selbst bleiben dem überlassen, der die Seelsorge aufsucht. Professionelle Seelsorge verfügt nicht über die Durchsetzungsmacht,

14 Vgl. exemplarisch das Themenheft „Seelsorge und Lebenskunst“, *Wege zum Menschen* 58/1 (2006).

15 So im Untertitel von M. Klessmann, Seelsorge.

16 I. Karle, *Praktische Theologie*, 393. Die Ausrichtung findet sich aber auch in der systematischen Theologie. Vgl. etwa Jörg Lauster, *Religion als Lebensdeutung: Theologische Hermeneutik heute* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005).

17 Rituale wie Gebet, Salbung, Segen, Beichte und Abendmahl gehören zweifellos zu den genuinen religiösen Ausdrucksformen, die Seelsorge einbringen kann und die sie von anderen Beratungsformaten unterscheidet. Da sie aber oft in intimen Situationen eingesetzt werden (Krankenzimmer, Sterbebett), in denen Menschen nur über wenig Privatsphäre und Entscheidungsspielraum verfügen, ist es gerade hier geboten, die eigenen Mittel behutsam anzubieten und vorher das Einverständnis des anderen einholen.

18 U. Wagner-Rau, Seelsorge, 175.

anderen Entscheidungen aufzuzwingen, und enthält sich in der Regel auch bewusst solcher Methoden, die anderen Generationen noch unter dem Begriff „Kirchenzucht“ bekannt waren und normativ-belehrenden Charakter haben. Gleichwohl findet sich in der Praxis natürlich mehr als das Ideal, andere durch Empathie und gewährende Grundhaltung zu einem Leben in Freiheit zu ermächtigen. Auch die seelsorgliche Arbeit kennt Machtgebaren, Bemächtigung, Grenzverletzung, psychischen oder physischen Übergriff, kennt den Missbrauch von Intimität und Verschwiegenheit, mentale Abhängigkeit und sexualisierte Gewalt. Solche Machtverhältnisse müssen untersucht und aufgedeckt werden, gerade auch in ihrer Verknüpfung mit pseudolegitimierenden Deutungsmustern,¹⁹ und Seelsorge muss lernen, ihre Methoden situationsadäquat einzusetzen und etwa in der Notfallseelsorge wie in der Arbeit mit Traumatisierten direkter zu agieren, wenn emotionale Überflutung und Retraumatisierung verhindert werden sollen.²⁰ Auch die *verdeckten* Einflüsse, die sich durch religiöse Erziehung und biblische Wertevermittlung, durch Gottesbild²¹ und Menschenbild (Opfer-Täterrollen, Verführbarkeit, Leibfeindlichkeit, Sündhaftigkeit) sowie den Transfer anthropologischer Grundannahmen aus den Humanwissenschaften in die Begegnungen einspielen, sind im Rahmen einer pastoralpsychologischen Ausbildung zu bedenken und über Supervision und kollegiale Fallberatung zu reflektieren. Ausgeschlossen werden können sie nicht. Vielmehr sind gelegentlich sie der Grund, warum der Seelsorger, die Seelsorgerin selbst in Konflikt gerät, wenn die Aufgabe, in einer fremden Lebensgeschichte zu Gast zu sein,²² damit konfrontiert, dass sich der Gastgeber durch seinen Frömmigkeitsstil oder seine religiösen und politischen Überzeugungen gar nicht in freiheitlicher Weise zur kritischen Reflexion seiner Weltanschauung ermuntern oder zu einem eigenverantwortlichen Leben ermächtigen lassen will,

19 Vgl. exemplarisch die Reflexionen zu Macht und Deutung in: Michael Klessmann, *Pastoralpsychologie: Ein Lehrbuch* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004); und: Reiner Knieling, „Macht und Ohnmacht“, in *Ambivalenzen der Seelsorge: Festschrift für Michael Klessmann zum 65. Geburtstag*, hg.v. Anja Kramer, Günter Ruddat und Freimut Schirmacher (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009), 212–224.

20 Gerade bei Trauma als einem extremen Ohnmachtserlebnis kommt das Ideal der non-direktiven Gesprächsführung real an seine Grenzen. Vgl. Kerstin Lammer, „Kalter Schweiß auf dem Rücken: Seelsorge nach traumatischen Erlebnissen“, *Deutsches Pfarrerberblatt* 109/4 (2009): 179–183. Dabei ist auch darauf zu achten, dass Kreuz und Passion nicht dazu eingesetzt werden, die Ohnmachtserfahrung selbst herunterzuspielen und dem Schmerz zum Schutz des Seelsorgers vorschnell Sinn zu geben: R. Knieling, *Macht und Ohnmacht*, 214. Ähnlich auch Henning Luther in seinem bekannten Beitrag: „Die Lügen der Tröster: Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge“, *Praktische Theologie*, 33/3 (1998): 163–176.

21 Man denke an: Tilmann Moser, *Gottesvergiftung* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980).

22 W. Drechsel, *Die Vielfalt der seelsorglichen Praxis*, 113.

sondern darauf aus ist, die vertrauten Denkmuster hermetisch abzuriegeln und den Seelsorger in den eigenen Deutungsrahmen einzubauen, ihn über Beziehungssignale oder Verhaltensgebote zu dirigieren und in *seiner* Deutungsfreiheit einzuschränken.²³ Die Frage nach Macht und Deutung in der Seelsorge, die in ihrer Kombination noch wenig bearbeitet wurde,²⁴ stellt sich für solche Situationen in besonderer Weise und fordert dazu auf, das Ideal der non-direktiven Gesprächsführung, die Wertvorgabe des Helfens²⁵ und eine auf Dauer gestellte Empathie angemessen kritisch zu sehen, Handlungsweisen ethisch zu bewerten und Interventionsmöglichkeiten nicht von vornherein auszuschließen, gerade wenn es nicht nur um die Wahl zwischen verschiedenen Lebensmöglichkeiten geht, sondern um die Möglichkeit zu leben überhaupt.

Im Folgenden soll eine ‚Fallgeschichte‘ vorgestellt werden, die im Rahmen von Fiktion den auf Leben und Tod zugespitzten Konflikt zwischen den rigiden Deutungsansprüchen einer Religionsgemeinschaft und den Wertvorgaben der Gesamtgesellschaft erkundet. Dieser Konflikt wird nicht durch seelsorgliche Lebensberatung entschieden, sondern durch das Urteil einer Richterin, um sich gleichwohl ungelöst in den Lebensgeschichten fortzuschreiben.

23 Vgl. die Beobachtungskategorien bei R. Knieling, Macht und Ohnmacht: Beziehungsmacht, Definitionsmacht, Informations- und Expertenmacht sowie Positionsmacht in ihrer wechselseitigen Wirksamkeit. Oder den Versuch von Angehörigen, bestimmte Inhalte in Kasualansprachen zu tabuisieren: „Das sagen Sie aber nicht in der Predigt, oder?“, in: Ulrike Wagner-Rau, „Lebensgeschichten sind voller Geheimnisse: Familiengeheimnisse in der Kasualpraxis“, *Zeitschrift für Gottesdienst & Predigt* 25/1 (2007): 9–10, 9.

24 R. Knieling, Macht und Ohnmacht, 218: „Wünschenswert wäre eine wissenschaftliche Untersuchung konkreter Seelsorgeprozesse hinsichtlich der verschiedenen Facetten von Macht und Ohnmacht und deren Veränderung im Laufe der Prozesse.“ In Jochheims Bibliographie finden sich die Stichwörter Macht und Deutung noch nicht: Martin Jochheim, *Bibliographie zur evangelischen Seelsorgelehre und Pastoralpsychologie: Sonderband der Zeitschrift Pastoraltheologische Information*, zusammengestellt und hg.v. Martin Jochheim (Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 1997). Zur Wirkung von Seelsorge liegen noch nicht viele empirische Erhebungen vor. Vgl. aber die Evaluationsstudie von Kerstin Lammer, *Wie Seelsorge wirkt* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2020), die die Wirksamkeit der Seelsorge in Bezug auf ihre Adressaten untersucht, aber auch mit Blick auf die, die sie anbieten, und mit Blick auf die Konsequenzen für Kirchenbild und Kirchenbindung. **25** Dietrich Stollberg, „Zum Problem seelsorgerlicher Hilfe in der Kirche“, *Wort und Dienst* 15 (1979): 167–173.

2 Lebensentscheidend: Deutungsmachtkonflikte im Roman „Kindeswohl“

In seinem Roman „Kindeswohl“²⁶ stellt der englische Schriftsteller Ian McEwan eine Richterin vor schwierige Situationen.²⁷ Am High Court von London muss sie über fremde Familienangelegenheiten entscheiden. Damit hat sie sich einen Namen gemacht und Aufsehen erregt. Bekannt geworden ist sie durch einen Fall von siamesischen Zwillingen, über deren Trennung sie entscheiden musste. Zusammen waren die Kinder nicht lebensfähig. Eines allein hatte eine Lebenschance. Doch darf sie dafür dem einen das Leben, dem anderen den Tod vom Gerichtssaal aus zusprechen? Die Richterin richtet und nimmt damit den Tod des einen Zwillings in Kauf. Nun wird sie mit einem neuen Fall betraut. Es geht um einen Teenager. Der Junge leidet an Leukämie und wird ohne Bluttransfusion nicht überleben. Doch seine Eltern und er selbst gehören zu den Zeugen Jehovas. Sie lieben ihr Kind, lehnen aber Bluttransfusionen aus Glaubensgründen ab und wollen das Schicksal ihres Sohnes in die Hand Gottes legen. Die Ärzte haben das Gericht angerufen. Sie wollen dem Jungen die Transfusionen zukommen lassen, ehe er ihnen unter den Händen wegstirbt. Die Familienrichterin soll nun in großer Eile entscheiden, ob der Junge gegen den Willen seiner Eltern medizinische Hilfe erhalten soll oder nicht. Er ist zu diesem Zeitpunkt 17 Jahre alt, also auch in England noch nicht volljährig, und braucht Erwachsene, die entscheiden, was dem „Kindeswohl“ entspricht.

Die Richterin, von Amts wegen sachlich, kühl und distanziert, macht unter diesen Umständen eine Ausnahme und besucht den Jungen im Krankenhaus. Sie will sich selbst ein Bild davon machen, ob er von seiner religiösen Gemeinschaft unter Druck gesetzt wird, ob ihre Deutungsvorgaben, ihre Denk- und Frageverbote seine Haltung bestimmen oder ob er frei kommunizieren, sich umfassend informieren und seine prekäre Lage einschätzen kann. Die beiden finden über Musik einen Draht zueinander und bauen auch emotional eine Beziehung auf. Für eine Weile scheint es, als könne die Richterin, 59 Jahre alt und kinderlos, den jungen

²⁶ Ian McEwan, *Kindeswohl* (Zürich: Diogenes, 2015). Das Original erschien 2014 als „The Children Act“, was auf ein bekanntes englisches Kinder- und Jugendfürsorgegesetz aus dem Jahr 1989 verweist.

²⁷ Maike Schult, „„Alles nur Fassade“? Tabubrüche und Empathiehürden in den Professionsberufen“, in *Zerreißproben: Trauma – Tabu – Empathie Hürden*, hg.v. Gabriela Lehmann-Carli, Betty Johannsmeyer, Karl-Dieter Johannsmeyer und Maike Schult (Berlin: Frank & Timme, 2017), 259–284; sowie die Rezension zum Roman: Maike Schult, „Glaube vor Gericht: Ian McEwan beschreibt Tücken des Professionsberufs“, *Praktische Theologie* 54/2 (2019): 122–124.

Mann über die Schwelle zu einem neuen Leben begleiten. Er erhält die Transfusionen, trennt sich von der Glaubensgemeinschaft, findet körperlich zu neuer Kraft und will sich insgesamt neu orientieren. Dafür sucht er auch nach dem Urteilsspruch immer wieder die Nähe der RichterIn. Ihre Anweisungen haben seinem Leben eine Richtung gegeben und ihm sein altes Leben fremd gemacht. Doch die Kraft reicht nicht, den neuen Weg allein zu gehen. Am liebsten, so stellt sich der Junge vor, möchte er bei ihr einziehen, um an ihrer Seite sein Leben neu zu ordnen. Das will die RichterIn nicht. Hin- und hergerissen zwischen Zuneigung und strengem Berufsethos bricht sie den Kontakt schließlich ab. Die Krankheit des Jungen kommt zurück. Nun ist er 18 Jahre alt und kann selbst über sein Wohl entscheiden. Er entscheidet sich gegen weitere Transfusionen und stirbt. Die RichterIn bleibt zurück mit ihrer Trauer und der Frage, ob sie das Richtige getan und gelassen hat.

Der Roman erzählt den Entscheidungskonflikt aus der Perspektive der RichterIn. Sie heißt Fiona Maye, gilt als „echt hohes Tier“²⁸ und hat, von ein paar Eskapaden abgesehen, „in ihrem Leben nie etwas riskiert“.²⁹ Ihr Studienfach wählte sie aus „Respekt vor Regeln“³⁰ und hat im Lauf der Jahre einen „Schutzwall aus Akten“³¹ um sich errichtet. Der Beruf mit *seinen* Deutungs- und Verhaltensvorgaben dominiert ihre ganze Existenz. Mit ihrem Mann, einem Professor für Alte Geschichte, lebt sie im Gray's Inn, einer Wohnanlage aus historischen Zeiten, wie in einer „Festung voller Anwälte und Richter“,³² die sich hier als „verschworene Gemeinschaft“³³ zusammentun. Ihr täglich Brot sind Scheidungen und Familienkonflikte, doch nun steckt sie selbst in einer Krise:³⁴ Ihr Mann kündigt nach 35 Jahren gemeinsamer Zeit seinen Ehebruch an. Er wolle in seinem Alter sexuell noch etwas erleben, und weil das mit ihr nicht möglich sei, hat er eine Jüngere schon parat. Sie selbst solle dazu ihr Einverständnis geben, damit er beides haben kann: Ehe und Abenteuer. Fiona ist verzweifelt, will aber die Fassade wahren und nicht zum Gegenstand des allgemeinen Mitleids werden. Noch mehr als sonst stürzt sie sich in den Beruf, der sie durch seine Rollenvorgaben aufrechthält und

28 I. McEwan, *Kindeswohl*, 105.

29 Ebd., 222.

30 Ebd., 202.

31 Ebd., 134.

32 Ebd., 133.

33 Ebd., 216.

34 Ebd., 57: „Ein ganzes Berufsleben hatte sie über diesen Raufhändeln verbracht, erst beratend, später richtend, hatte sich in privaten Gesprächen von oben herab über die Boshaftigkeit und Lächerlichkeit von Scheidungspaares mokiert, und jetzt war sie selbst da unten und schwamm mit im depressierenden Strom.“

ihre persönlichen Sorgen im Zaum. Wenn sie den Gerichtssaal betritt, erheben sich die anderen. Ein Räuspern schon verschafft ihr Respekt, und ein Blick auf die cremeweißen Papiere genügt, dass der Makel ihrer privaten Situation aus dem Bewusstsein verschwindet: „Sie hatte kein Privatleben mehr, sie war bereit, sich vereinnahmen zu lassen.“³⁵ Diese Vereinnahmungsbereitschaft dient der Gefühlskontrolle und ist geradezu religiös konnotiert: Sie „gehörte dem Gesetz, wie manche Frauen früher Bräute Christi gewesen waren“,³⁶ und tatsächlich geben Schweigen, Arbeit und Enthaltensamkeit ihrem exklusiven Leben eine kleine klösterliche Note.³⁷ Die sexuelle Verstörung zwischen den Ehepartnern ist dabei durchaus eine Folge des Berufs, wenn auch nicht als allgemeine Forderung nach Enthaltensamkeit, sondern gebunden an einen konkreten Fall und zeitlich genau zu datieren: Vor sieben Wochen und einem Tag,³⁸ so rechnet ihr Mann ihr vor, seien sie zuletzt zusammen gewesen, und die Richterin erkennt, dass ihre sexuelle Trennung als Paar in die Schlussphase des Falls der siamesischen Zwillinge fällt.³⁹ Die Entscheidung zur Separierung der Kinder stellt auch ihre Ehe vor die Zerreißprobe.

Der Fall hatte die Richterin in die Öffentlichkeit gebracht und privat in Not: Zwei Neugeborene, nach den Aposteln Mark und Matthew benannt, sollten die gemeinsame Aorta durchtrennt bekommen, um sich nicht wechselseitig in den Tod zu reißen: „Die Eltern, fromme Katholiken aus einem Dorf an der Nordküste Jamaikas und fest im Glauben verwurzelt, betrachteten das als Mord und verweigerten ihre Zustimmung. Das Leben kam von Gott, und nur Gott durfte es nehmen.“⁴⁰ Während Mark von den Chirurgen⁴¹ erfolgreich operiert wird, muss die Richterin dafür einstehen, dass Matthew durch die OP stirbt. So sorgfältig sie ihre Entscheidung auch getroffen hat, der Fall geht ihr nach: „all das Schneiden und Durchtrennen, Zerlegen und Falten des kindlichen Fleisches“⁴² verfolgt sie bis

35 Ebd., 70.

36 Ebd., 52, 3.

37 Schweigen ist sie gewohnt, auch wenn das Stillschweigen, das Schweigegebot über berufliche Dinge, „wie es ihr Amt verlangte“, ihr Schmerzen bereiten kann: I. McEwan, *Kindeswohl*, 57.

38 Ebd., 26.

39 Ebd., 32.

40 Ebd., 33.

41 Ebd., 34. Der Fall bringt die Professionsberufe zusammen: Chirurg, Richterin und der römisch-katholische Erzbischof von Westminster, der mahnt, sich nicht in den Willen Gottes einzumischen (ebd., 36, 37). Fiona selbst sieht hier eine Nähe zwischen Theologie und Justiz: Kirchenleute opferten ein Leben einem theologischen Grundsatz, aber auch das Gesetz erlaubte Ärzten einerseits, unheilbare Patienten ersticken zu lassen, verbot aber andererseits deren sofortige Erlösung durch eine tödliche Spritze.

42 I. McEwan, *Kindeswohl*, 37.

ins eheliche Schlafzimmer, wo sie neben ihrem Mann im Dunkeln liegt und das Gefühl hat, „über den Rand eines Abgrunds“ zu spähen.⁴³ Der Einschnitt in das Leben der Kinder wird ein wunder Punkt auch in ihrem eigenen:

Eine Zeitlang hatte der Fall sie innerlich stumpf werden lassen, gleichgültiger, apathischer. Sie machte weiter wie immer und sagte niemandem ein Wort. Aber was den menschlichen Körper betraf, wurde sie empfindlich [...]. Wie sollte sie davon sprechen? [...] Eine Zeitlang war etwas in ihr erkaltet, zusammen mit dem armen Matthew. Sie war es, die ein Kind aus der Welt gesandt hatte, die den Jungen mit vierunddreißig elegant formulierten Seiten aus dem Dasein argumentiert hatte.⁴⁴

Sieben Wochen später beginnt der Roman. Die Handlung setzt ein im Juni 2012 und orientiert sich an den Konflikten des *zweiten* Falls, der sich bis kurz vor Weihnachten hinzieht. Damit werden die rechtlichen Ereignisse in einen religiösen Deutungsrahmen hineingestellt, denn 2012 fiel der Ostersonntag auf den 8. April. Der Fall der siamesischen Zwillinge kam kurz darauf in seine Abschlussphase, und so ist die Fastenzeit verdreht: statt der siebenwöchigen Bußzeit, die dem Osterfest traditionell *vorangeht* („Sieben Wochen ohne“), kommt es zu „Sieben Wochen *mit*“ – *mit* Schuldgefühlen und schweren Träumen und dem Versuch, durch sexuelle Enthaltsamkeit die berufsbedingte ‚Unreinheit‘ auszugleichen. Weil das nicht gelingt, sondern die Ehekrise erst auslöst, sucht die Richterin über den zweiten Fall Lösung und Beruhigung herbeizuführen. Dieser endet kurz vor Weihnachten, also in der Fastenzeit des Advent, führt aber nicht zur (Neu-)Geburt eines Kindes, sondern zu seinem Tod.

Fälle mit religiösem Konfliktpotential werden von Fiona öfter verhandelt. Der Roman nennt: ein Scheidungsverfahren jüdischer Eheleute, die über die religiöse Erziehung ihrer Töchter und das Maß an Taburegeln streiten,⁴⁵ und den Fall eines strenggläubigen Muslims, der seine Tochter der britischen Rechtsprechung entzieht und das Kind nach Marokko entführt. Ob die Richterin selbst religiös ist, wird nicht gesagt. Sie glaubt aber „an die Bestimmungen des Familienrechts“ und von sich selbst, „dass sie Rationalität in aussichtslose Situationen hineinbringen“ kann,⁴⁶ weil es ihr gelingt, allen Religionen gleichermaßen Respekt zu zollen und

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 38.

⁴⁵ Ebd., 16: „Charedische Jungen und Mädchen wurden, um ihre Reinheit zu bewahren, getrennt erzogen. Modische Kleidung, Fernsehen und Internet waren verboten, ebenso der Umgang mit Kindern, denen solche Zerstreuungen erlaubt waren. Besuche bei Familien, die die Koscher-Regeln nicht streng befolgten, waren tabu.“ Das Gericht hat hier im Namen der Kinder zu entscheiden zwischen totaler Religion und einer leichten Abweichung davon (vgl. ebd., 19).

⁴⁶ Ebd., 10.

konkise, nüchtern und verständnisvoll⁴⁷ Entscheidungen zu treffen, ohne zu verletzen.⁴⁸ Religiöse oder theologische Differenzen zu entscheiden, sei nicht Sache eines weltlichen Gerichts,⁴⁹ wohl aber das abzusichern, was der RichterIn das höchste Gut ist und „Richtschnur“⁵⁰ ihrer Entscheidungen: das Kindeswohl. Die kinderlose RichterIn hält es „für einen Meilenstein des zivilisatorischen Fortschritts, dass der Gesetzgeber die Bedürfnisse der Kinder über die der Eltern gestellt“ hat,⁵¹ und findet: Kinder sollten die Möglichkeit haben zu einem guten Leben, was das Streben nach einem höheren Sinn einschließt.⁵²

Mit dieser Wertvorgabe geht sie nun auch an den Fall des jungen Adam Henry heran. Dieser ist leukämiekrank und braucht dringend eine Bluttransfusion. Seine Eltern und er selbst verweigern dies.⁵³ Sie sind Zeugen Jehovas, und die Zufuhr von Blutprodukten in einen fremden Organismus ist für sie tabu.⁵⁴ Adam wird in drei Monaten volljährig, ist es aber jetzt noch nicht, und darum haben die Ärzte das Gericht angerufen.⁵⁵ Die RichterIn hält es weder für ihre Verantwortung noch Aufgabe, den Jungen zu retten. Sie will nur darüber befinden, was vernünftig und rechtmäßig ist,⁵⁶ macht dann aber, angetrieben von ihrer neuen Lebenslage und dem alten Fall der Zwillinge, eine Ausnahme. Sie unterbricht die Verhandlung,

47 Ebd., 24.

48 Ebd., 23: „Was Interventionen gegen die religiösen Grundsätze der Eltern anging, waren Gerichte zu größter Zurückhaltung verpflichtet.“ Ihre Texte dürfen darum keine religiösen Gefühle verletzen (ebd., 14).

49 Ebd., 23. Das Gericht habe eine neutrale Einstellung zu Glaubensinhalten zu vertreten (ebd., 45). Wobei die Erzählstimme mit Blick auf die RichterIn ironisch anmerkt: „Die für sie [die jüdischen Mädchen] zuständige weltliche Gottheit hatte ihre eigenen Probleme“ (ebd., 25).

50 Ebd., 130.

51 Ebd., 10.

52 Ebd., 22.

53 Ebd., 87: Stimmt der Junge den Transfusionen zu, droht ihm bei den Zeugen Jehovas Gemeinschaftsentzug.

54 Ebd., 72. Die Zeugen Jehovas glauben, dass das Verbot aus der Genesis, fremdes Blut aufzunehmen, seit Erschaffung der Welt gilt (ebd., 88). Tatsächlich gilt es für sie seit 1945. Sie verwenden eine eigene Bibelübersetzung und lehnen die historisch-kritische Bibelkritik ab, ebenso die Evolutionstheorie und Homosexualität. Jesus Christus wird als zweiter Adam verehrt. Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Ökumenische Kirchenkunde* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 275–277.

55 I. McEwan, *Kindeswohl*, 95: „Es gehe hier letztlich nicht um Medizin. Sondern um Recht und Moral.“ Wenn der Junge stirbt, werde das für alle qualvoll, auch für die Ärzte. Diese sind empört: „Transfusionen sind für sie etwas Alltägliches, den lieben langen Tag hängen sie Konserven an, wie sie es nennen. Sie verstehen einfach nicht, warum sie riskieren sollen, diesen Patienten zu verlieren.“ (ebd., 75).

56 I. McEwan, *Kindeswohl*, 42, 43.

verlässt den Gerichtssaal und fährt in die Klinik. Diese ungewöhnliche „Mission“⁵⁷ soll dem Jungen zeigen, „dass er sich nicht in den Händen einer gesichtslosen Bürokratie befindet. Er soll verstehen, dass ich es bin, die in seinem besten Interesse entscheiden wird.“⁵⁸ Tatsächlich soll der Besuch die Richterin aber auch aus ihrer privaten „Gedankentretmühle“ befreien,⁵⁹ und so vermischen sich bei dem Treffen selbstlose Empathie und selbstbezogene Introspektion. Letztlich weiß sie selbst nicht genau, was sie da tut: „Entweder [...] geht es hier um eine Frau am Rande eines Nervenzusammenbruchs, die sich von ihren Gefühlen zu einer beruflichen Fehlentscheidung hinreißen lässt, oder darum, ob ein Junge durch das Einschreiten eines weltlichen Gerichts dem Glaubenssystem seiner Sekte entrissen wird oder nicht.“⁶⁰ Doch im Krankenhaus angekommen, erscheint es ihr als die richtige Maßnahme.⁶¹ Sie findet den Jungen angeschlossen an lebenserhaltende Apparate, findet schnell zu ihm Kontakt und macht sogar „einen Vorschlag, der ihr sonst nicht im Traum eingefallen wäre“ und der „ihre Autorität zu untergraben“ droht.⁶² Sie musiziert mit ihm und begleitet sein Geigenspiel mit ihrem Gesang.⁶³ Es gelingt ihr, die Persönlichkeit des jungen Patienten in den Laken aufzuspüren und unter den automatisierten Abläufen des medizinischen Getriebes den Menschen zu entdecken, und obwohl sie selbst üblicherweise den Menschen als Gefühlswesen aus ihrem Leben und Arbeiten verbannt, kann sie in diesem Fall doch Gefühl als Privatsache und Gefühl als Berufarbeit in Kontakt bringen und sich ein Bild davon machen, was sich hinter der Fassade religiös motivierter Lebensverweigerung verbirgt. Nach nur einer Stunde steht ihre Entscheidung fest: Auch wenn sie die religiösen Überzeugungen des Jungen für echt hält und das Gericht in religiösen Angelegenheiten zur Zurückhaltung verpflichtet sieht, auch wenn die Verweigerung einer medizinischen Behandlung als fundamentales Menschenrecht gilt⁶⁴ und einen Erwachsenen gegen seinen Willen zu behandeln als strafbare Körperverletzung⁶⁵ – ihre Priorität ist das Kindeswohl und oberste Pflicht des Gerichts, dafür zu sorgen, dass Kinder später selbst über ihr weiteres Leben entscheiden können. Der Junge habe „das ganze Leben und die

57 Ebd., 101.

58 Ebd., 97, 98.

59 Ebd., 100.

60 Ebd., 99.

61 Ebd., 110.

62 Ebd., 124.

63 Das irische Liebeslied *Down by the Salley Gardens* nach dem Gedicht von William Butler Yeats (1865–1939), 1889 erstmals publiziert, wird zum Leitmotiv der Begegnung und spielt das Motiv der Enttäuschung schon ein.

64 I. McEwan, Kindeswohl, 128.

65 Ebd., 130.

ganze Liebe“ noch vor sich, und das gebe ihr auf, Adam vor seiner Religion und sich selbst zu schützen.⁶⁶

So erhält der Junge die rettende Transfusion, aber Leben und Liebe erblühen nur für den Moment. Adams Briefe beantwortet die Richterin nicht.⁶⁷ Seinen Wunsch nach Nähe und Austausch weist sie ab, und als er ihr überraschend auf eine Dienstreise nachreist – nun ist er 18 Jahre alt –, empfindet sie dies als unnötige Verstrickung in einen Fall, der längst abgeschlossen war.⁶⁸ Über ihr Urteil hinaus fürs Kindeswohl sorgen und ihm bei der Umgestaltung der Lebenssituation helfen will sie nicht und will sich auch nicht weiter als Mensch zu erkennen geben. Sie will professionell agieren und schickt den Jungen weg. Erst beim Abschied überschreitet sie die sonst sorgsam eingehaltene Grenze und gibt ihm mehr als den Kuss, „den eine Mutter ihrem erwachsenen Sohn geben würde.“⁶⁹ Nach diesem Kuss flüchtet sie sich hinter die Fassade ihrer Berufswelt zurück. Er sei „eine unbesonnene Torheit“ gewesen, beruflicher und gesellschaftlicher „Wahnsinn“, für den sie, an kollegiale „Stammestreue“ gebunden, „Schimpf und Schande riskiert“ und „die mit Bedacht aufgebaute Distanz“, die die Zusammenarbeit mit den Kollegen überhaupt möglich macht, fast zerstört hätte.⁷⁰ Das „Entsetzen“ über die Tabuverletzung steckt ihr „in den Knochen“. ⁷¹ Schnell entfernt sie sich vom „Tatort“, ⁷² fürchtet ein Schreiben der gerichtlichen Beschwerdestelle, ⁷³ mit dem ihr „aberwitziger, beschämender Verstoß gegen das Berufsethos“⁷⁴ enttarnt und sie vor aller Augen als Mensch mit privaten Gefühlen und Fehlbarkeiten sichtbar werden könnte. Noch auf der Rückfahrt leitet sie die eheliche Rückkehr ein: „Auf der Flucht vor einem Kuss suchte sie ängstlich De-

66 Ebd., 131. Den Eltern hilft das Urteil. Die Fassade ihrer religiösen Überzeugungen bricht zusammen, sie weinen vor Freude: „Natürlich wollten sie nicht, dass ich sterbe!“ (ebd., 173).

67 Ebd., 149: „Besser, ihm gar nicht zu antworten, als ihn zu enttäuschen“, glaubt sie. Man kann das aber auch so lesen: Weil sie den Zwilling Matthew „mit vierunddreißig elegant formulierten Seiten aus dem Dasein argumentiert hatte“ (ebd., 38), schreibt sie Adam keine Zeile – und evoziert damit nun gerade seinen Todeswunsch.

68 Ebd., 164, 165. Für den Jungen dagegen ist ihr Besuch im Krankenhaus das Beste, was ihm je passiert ist. Sie sei das Gegengift zum Gift der Religion seiner Eltern (ebd., 171, 172). Sie aber stellt klar: „Ich habe dich nicht gerettet, damit du mir durchs ganze Land nachlaufen kannst.“ (ebd., 167). Der Satz ist verräterisch, weil die Richterin den Jungen anfangs gar nicht retten, sondern nur das tun will, was vernünftig und rechtmäßig ist (ebd., 42, 43). Dahinter verbirgt sich wohl der Wunsch, Adam stellvertretend für den toten Matthew zu retten.

69 Ebd., 177, 178.

70 Ebd., 181.

71 Ebd., 181.

72 Ebd., 182.

73 Ebd., 182.

74 Ebd., 181.

ckung hinter der soliden Fassade einer respektablen, verheirateten Frau.“⁷⁵ Was der junge Mann sich wünscht, ist „für eine RichterIn schlichtweg undenkbar“,⁷⁶ und sie ist sich sicher, dass er sie bald hinter sich lassen wird. Doch sie täuscht sich. Kurz vor dem traditionellen Weihnachtskonzert in der Great Hall von Gray's Inn, bei dem sie vor der Kollegenschaft wie immer als Pianistin auftritt, erfährt sie überraschend vom Tod des Jungen. Schmerz und Sehnsucht machen aus der Amateurpianistin, die sonst nur „sklavisch“ den vorgegebenen Noten und Taktangaben auf dem Papier folgen kann,⁷⁷ eine virtuos spielende Künstlerin, die auch ihren Kollegen, den Anwalt und Amateursänger Mark,⁷⁸ mitreißt: „Sie mussten sich nicht mehr darauf konzentrieren, alles richtig zu machen, sondern konnten sich ohne jede Anstrengung in der Musik auflösen.“⁷⁹ Für den Moment ist die RichterIn den Deutungsmächten der Schuld und Entscheidung entronnen. Sie beschließt ihr Konzert mit dem Liebeslied, das sie am Krankenbett des Jungen gesungen hat, und findet am Ende des Romans zum Eingeständnis ihres Anteils an seinem Tod.⁸⁰

3 Mit Vorgaben leben: Fallbezogene Folgerungen für die Seelsorge

Der Roman „Kindeswohl“ führt die Deutungsmacht von Religion und die Deutungsmacht über Religion zusammen. Er zeigt die Komplexität der damit verbundenen Prozesse, deren Lösung zum Guten trotz bester Bemühung schwer kalkulierbar ist. Die rationale Rechtsauslegung im Fall der siamesischen Zwillinge erweist sich eben nicht als ein salomonisches Urteil,⁸¹ sondern führt gegen den

⁷⁵ Ebd., 182. Der Kuss wird von dem Jungen als Judaskuss und Verrat gedeutet. Sie selbst erkennt am Ende: „Es waren ihre Schuldgefühle [für den Kuss], die sie von ihm ferngehalten hatten.“ (ebd., 213).

⁷⁶ Ebd., 191.

⁷⁷ Ebd., 202.

⁷⁸ Ebd., 66: Der Kollege war im Zeugen-Jehovas-Fall der rechtliche Vertreter des Krankenhauses und heißt zugleich wie der Zwilling, der die Trennung überlebte. So stehen die beiden Erwachsenen, Mark und Fiona, für das Überleben einer Zerreißprobe, während Matthew und Adam, je auf sich allein geworfen, nicht lebensfähig sind.

⁷⁹ Ebd., 208.

⁸⁰ Ebd., 223.

⁸¹ Dieser Vergleich wird im Roman nicht gezogen, doch wer die biblische Geschichte kennt, kann 1. Kön 3,16–28 durchaus als Verweistext verstehen. Den durch chirurgische Messer zerteilten Zwillingen korrespondieren dann die zwei Kinder in der Vorlage. Weil eines von ihnen schon tot ist und das lebende von zwei Müttern beansprucht wird, stellt es Salomo vor eine Zerreißprobe, die

Willen der leiblichen Mutter zum Tod des einen Kindes und zur Krise im Leben der Richterin. Ihr zweites Urteil, verstanden als Ausgleichsversuch zum ersten, soll dem jungen Adam „das ganze Leben und die ganze Liebe“⁸² in Zukunft eröffnen. Doch ihre Anweisung, ihm den dafür nötigen ‚Lebenssaft‘ in Form von Bluttransfusionen zukommen zu lassen, führt ohne neue soziale Einbindung ins Leere. Beide können sich als Einzelperson nicht von den Deutungsvorgaben ihrer Bezugsgruppe lösen⁸³ und erleben nur für Momente Freiheit und Autonomie.⁸⁴ Die Positionsmacht der Richterin entscheidet den Rechtsstreit zwischen Ärzten und Eltern nach Deutungskriterien, die eben nicht nur an Paragraphen oder an den Wünschen anderer entlang entwickelt wurden, sondern die an ihr eigenes Leben und ihre eigenen beruflichen Vor-Urteile gebunden sind. In diesem Fall führt ihr Urteil zu einer therapeutischen Maßnahme, es führt aber nicht aus dem Konflikt heraus: wie ein erwachsenes Leben zu führen ist, bleibt strittig. Der tragische Ausgang ihrer Begegnung mit dem jungen Adam ermöglicht Fiona aber zumindest die Einsicht in die Begrenztheit ihrer Bemühungen und das Eingeständnis in ihre schuldhafte Verstrickung bei dem ihr beruflich zugemuteten Versuch, Herr über Leben und Tod zu sein.

Der hier erzählte Konflikt ist darum mehr als die schematische Darstellung eines Machtkampfes zwischen aufgeklärt-weltlichem und unreflektiert-religiösem Wertebereich. Vielmehr führt er Grundbedingungen der menschlichen Existenz am Beispiel des juristischen Professionsberufs vor Augen.⁸⁵ Der Pfarrberuf ist

(nur scheinbar) mit dem Schwert entschieden werden soll. Die kinderlose Richterin verkörpert dann *beide* Rollen: den Richter Salomo und die falsche Mutter, die sich dadurch zu erkennen gibt, dass sie das Kind zerteilen lassen will.

82 I. McEwan, *Kindeswohl*, 131. Der zerschnittenen, fragmentierten Lebensgeschichte der Zwei stellt der Roman den Wunsch nach Ganzheit gegenüber: an Adam, der nach biblischer Vorlage der erste Mensch selber ist und hier das *ganze* Leben und die *ganze* Liebe erleben soll. Tatsächlich erlebt er davon nur ein winziges Stück.

83 Die Bindungskräfte von Fiona an ihre Berufsgruppe sind nicht minder rigide und nicht weniger moralisch bemächtigend als die der Zeugen Jehovas. Die Kluft zwischen äußeren Forderungen und inneren Stimmen erzeugt bei *beiden* Konflikte, Schuldgefühle und Angst vor Abschluss.

84 Etwa beim Musizieren. Der Roman lässt aber offen, ob Adam seine eigene Entscheidung gegen Transfusionen nicht auch in religiöser Mündigkeit trifft: nicht als formale Befolgung der Vorgaben seiner Glaubengemeinschaft, sondern als Einsicht, dass das Dasein immer ein „Leben in endlicher Freiheit“ ist (U. Wagner-Rau, *Seelsorge*, 173). Die Verfilmung des Stoffes erzählt diesen Punkt am Ende allerdings anders (UK 2017/2018; Regie: Richard Eyre; Fiona Maye: Emma Thompson).

85 Das gilt auch für eine Erzählvariante des Stoffes in der britischen TV-Serie „Kavanagh Q.C.“ (Season 4, Episode 4), die unter dem Titel „Bearing Witness“ 1998 mit John Thaw in der Hauptrolle ausgestrahlt wurde. Hier ist es der 13-jährige Luke Emmott, der in die Gemeinschaft der Zeugen

dabei nur am Rande präsent⁸⁶ und in seiner moralisierend-normierenden Ausrichtung in den geschilderten Deutungsmachtkonflikten wenig hilfreich und kaum mehr von Bedeutung. Eine professionelle Seelsorge, die die anderen in ihrer Entscheidungsnot konstruktiv begleiten könnte, kennt der Roman nicht.⁸⁷ Sie könnte sich aber aus der hier vorgeschlagenen Interpretation, die natürlich nur ein Deutungsangebot ist, nicht die Sache selbst, folgende Folgerungen für die eigene Arbeit mitnehmen:

In Demokratien sind Entscheidungen in Deutungsmachtkonflikten aus guten Gründen auf verschiedene Gewalten verteilt. Das zwingt zum Meinungsstreit, zur Offenlegung von Kriterien und zu diskursiven Prozessen, die sich punktuell beruhigen können, aber nicht ein für alle Mal zum Stillstand kommen, sondern fallbezogen fortgeführt und nachjustiert werden. Die Justiz folgt dabei, wiederum aus guten Gründen, dem Ideal der ‚blinden‘ Justitia, die ihre Urteile mit Waage, Schwert und Augenbinde ohne Ansehen der Person fällen soll. Die Pflicht zu Sachlichkeit und Neutralität, wie sie sich ikonographisch ausdrückt, kann aber auch dazu führen, zu wenig am anderen zu beobachten und zu wenig die eigenen Anteile an Entscheidungsprozessen wahrzunehmen.

Professionelle Seelsorge vertritt demgegenüber stärker den Eigenwert von Wahrnehmung, Beobachtung und Reflexion. Die kritische Prüfung (auch eigener) religiöser Deutungsansprüche und der fallbezogene Austausch mit Kollegen gehören darum zu ihren berufsethischen Standards. Diese Standards gelten auch im Kontakt mit Glaubensgemeinschaften, die diese reflexive Haltung und kritische Selbstprüfung nicht einnehmen⁸⁸ und ihre Deutungsansprüche nicht nur als *eine*

Jehovas hineingeboren wurde. Auch er ist todkrank und erlebt die gerichtlich angeordnete Bluttransfusion als Vergewaltigung. Er flieht nach dem Eingriff aus der Klinik, lässt sich von den Zeugen Jehovas taufen und stirbt mit sich im Reinen. Ob McEwan diese Vorlage gekannt hat, ließ sich nicht ermitteln. Die Parallelen sind aber auffällig und durch den Bekanntheitsgrad der Serie in England nicht unwahrscheinlich.

86 Neben den Ältesten der Zeugen Jehovas wird auch der Erzbischof von Canterbury als Vertreter der anglikanischen Kirche angeführt. Die Richterin ist auch Vertreterin der Queen (der Krone), die wiederum das Oberhaupt der Church of England ist.

87 Fiona wird aber bei ihrem Besuch im Krankenhaus von einer Sozialarbeiterin begleitet, die der Zusammenkunft mit Adam als stumme Zeugin beiwohnt: I. McEwan, *Kindeswohl*, 110.

88 „Ein solch selbstkritisches Verhältnis zu den Deutungsmachtansprüchen der eigenen Tradition ist nun aber nicht jeder Religionsgemeinschaft eigen“: Martina Kumlehn, „Deutungsmacht und Deutungskompetenz – Deutungskonflikte im Kontext religiöser Bildung“, in *Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, hg.v. Philipp Stoellger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 539–561, 546.

Lesart, sondern als *die* Auslegung der Sache selbst verstehen⁸⁹ – wie die Zeugen Jehovas. Kirchliche Seelsorge kann, wie Gabriele Lademann-Priemer aufgezeigt hat, besonders im Rahmen von „Weltanschauungsbeauftragung“⁹⁰ damit konfrontiert sein. Sie benötigt dann Kenntnis von den oft autoritär vertretenen Vorstellungen und den totalitären Organisationsformen solcher Gruppen, die religiös oder politisch ausgerichtet sein können, hat es aber in der konkreten Begegnung meist mit zwei Untergruppen zu tun: mit Aussteigern (ehemaligen Mitgliedern)⁹¹ und mit den Angehörigen, die nicht der Gruppe angehören. Seelsorge begleitet beide und arbeitet dabei mit Behörden und anderen Berufsgruppen zusammen. Sie delegiert auch bestimmte Konflikte an Polizei, Justiz oder den Verfassungsschutz und enttäuscht damit nicht selten Erwartungen von Angehörigen, die sich erhoffen, dass kirchliche Autorität selbst imstande sei, juristische Verbote gegen die Gruppe durchzusetzen oder ein Mitglied zum Ausstieg zu zwingen.⁹² Kirchliche Stellen bieten in der Regel keine Ausstiegsberatung, wohl aber Supervision für Angehörige, damit diese die eigenen Gefühle wahrnehmen und ausdrücken können. In der Deutungsarbeit geht es dann darum, Wahrnehmung und Urteil über die Gruppe zu relativieren und dämonisierende Aussagen zu entschärfen, etwa mit dem Hinweis darauf, dass andere Ähnliches erlebt haben. Dies führe, so Gabriele Lademann-Priemer, aus der Isolation und „entmachtet“ die Gruppe.⁹³ Kirchliche Seelsorge profitiert dabei von zwei Dingen: Zum einen gehen die Seelsorgesuchenden davon aus, dass die Beratenden wissen, „wie sich Glaube anfühlt“, und dass sie Glauben nicht pathologisieren; zum anderen fallen die hier geführten Gespräche unter die Schweigepflicht – das ist die Basis für das Vertrauen, dass kirchlichen Mitarbeiterinnen entgegengebracht wird.⁹⁴ In den Gesprächen geht es zunächst nicht um religiöse oder theologische Fragen, sondern darum, Gefühle von Werturteilen zu unterscheiden und den eigenen Ge-

89 Emil Angehrn, „Die Differenz des Sinns und der Konflikt der Interpretationen“, in *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, hg.v. Philipp Stoellger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 103–119, 115.

90 So der neue Begriff für „Sektenberatung“. Zum folgenden Abschnitt vgl. den informativen, von mir paraphrasierten Beitrag von Gabriele Lademann-Priemer, „Umgang mit Problemen von Menschen aus religiösen Gruppierungen und anderen Religionen“, in *Handbuch Personzentrierte Seelsorge und Beratung*, hg. von Christiane Burbach (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 294–304, 294.

91 Betroffene kommen meist nicht während ihres Ausstiegs in die Seelsorge, weil sie nicht überredet werden oder sich gedrängt fühlen möchten, sondern erst danach: G. Lademann-Priemer, *Umgang mit Problemen*, 297.

92 G. Lademann-Priemer, *Umgang mit Problemen*, 297.

93 Ebd., 297.

94 Ebd., 297.

fühlen mehr zu vertrauen als den Werturteilen anderer. Es geht aber auch um praktisch-soziale Fragen: um die Suche nach Wohnung und Arbeitsplatz, um Fragen des Sorgerechts oder Umgang mit Einsamkeit durch den Verlust der alten Kontakte oder um Fragen nach einer medizinischen Behandlung, wenn Krankheiten aus religiösen Deutungsvorgaben heraus bislang unbehandelt geblieben sind.⁹⁵ Selten werden Menschen, wie Adam im Roman, in so eine Gruppe hineingeboren. Ausstiegswillige Minderjährige sind daher eine Seltenheit, und „[m]an muss mit ihnen gemeinsam abwägen, was es bedeutet, wenn sie als Minderjährige Eltern und Familie verlieren für eine im Augenblick ungewisse Zukunft.“⁹⁶

Religiöse Wertvorgaben bestimmen Lebensformen. Sie definieren und limitieren die Gestaltungsmöglichkeiten des Einzelnen, geben aber durch Anbindung an ein Kollektiv, als soziale Gruppe *und* als Deutungsgemeinschaft verstanden, auch Halt und Orientierung – wie defizitär und einschränkend einem selbst dieser Bezugsrahmen auch im Einzelfall erscheinen mag. Seelsorger und Seelsorgerinnen stoßen in ihrer Arbeit auch auf Deutungs- und Verhaltensmuster, die ihren eigenen Werten und Arbeitsweisen nicht entsprechen,⁹⁷ und sind dann doppelt herausgefordert: Sie müssen sich ihrer eigenen religiösen und kulturellen „Brille“ bewusst sein und in der Arbeit mit anderen die eigene Sichtweise zurückstellen können.⁹⁸ Sie müssen aber auch nach dem schöpferischen Potential von Deutungen suchen, die andere zu einem Leben in Freiheit ermächtigen.⁹⁹ Seelsorgerliche Arbeit bringt damit hermeneutische Angebote und Beziehungsangebote zusammen, um das Leben anderer auf Zeit zu begleiten. Zu welchen Entscheidungen ihre Deutungshilfen führen, ob sie dem anderen helfen, eine Wirkmacht zum Guten zu entfalten, und ob es ihm gelingt, „unter vorgegebenen

⁹⁵ Ebd., 298.

⁹⁶ Ebd., 300. Sie müssen daher nach dem Ausstieg noch weiter begleitet werden – was sich die RichterIn im Roman nicht klar gemacht hat und wozu sie auch nicht bereit ist.

⁹⁷ Etwa wenn unkontrollierbare Ereignisse durch eine „Plan-Theodizee“ entschärft werden (I. Karle, *Praktische Theologie*, 416) oder transgenerationale Traumamuster als Besessenheit gedeutet und in Heilungsgottesdiensten kuriert werden sollen. Dazu: Maike Schult, „Was bringt den Sturm zur Ruhe? Deutungsoptionen dämonischer Kräfte in der Traumaseelsorge“, in *Dualismus, Dämonologie und diabolische Figuren*, hg.v. Jörg Frey und Enno Edzard Popkes (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 439 – 457.

⁹⁸ G. Lademann-Priemer, *Umgang mit Problemen*, 294.

⁹⁹ E. Angehrn, *Differenz*, 105, 106 unterscheidet grundsätzlich zwischen relationaler und absoluter Macht: „Macht kann entweder als Vermögen und Fähigsein-zu-etwas (dynamis, potentia) oder als Macht über andere(s), Übermacht und Vormacht gefasst sein“, kann also repressiv-destruktiv eingesetzt sein („Macht über etwas“) oder konstruktiv als „Macht zu etwas“.

Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen“,¹⁰⁰ das erfährt sie meist nicht. Anders als im Roman wird ihr das Ende einer Geschichte nur selten erzählt, und so gehört es zu den Vorgaben, mit denen *sie* leben muss, dass ihr der Ausgang des Ganzen vorenthalten bleibt. Dass das aber nicht nur für sie, sondern für das von Gott geschenkte und in allem Vorläufigen doch ganz bei ihm aufbewahrte Leben gilt, gehört nun vielleicht zu den Denkfiguren, die ihr selbst theologisch vorgegeben sind und die ihr die Gestaltungsarbeit mit dem Vorgegeben erleichtern dürften.

100 Wilfried Engemann, „Aneignung der Freiheit: Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge“, *Wege zum Menschen* 58/1 (2006): 28–48.

Thomas Klie

Zwischen Konvention und Konversion

Deutungsmachtkonflikte bei Taufen im konfessionslosen Umfeld

1 Ein besonderer Fall

Eine ostdeutsch sozialisierte Lehramtsstudentin mit Unterrichtsfach Evangelische Religion will sich taufen lassen. Sie hat ihren großen Tag in mehreren Kasualgesprächen mit ihrem Taufpastor reflektiert. Behutsam hat er mit ihr zusammen die im Studium erworbenen biblisch-theologischen Wissensbestände auf ihren konkreten Kasus abzubilden versucht. Eine geraume Zeit nahm hierbei die Deutung der den sakramentalen Akt kommentierenden fakultativen Taufriten ein. Da das Rituelle das Interesse der Studentin weckte – sie kannte nur dogmatische Lehrsätze und biblische Narrationen – eröffnete ihr der Täufer eine ganzes Portfolio optionaler Zeichen und Zeichenhandlungen¹: Taufkerze², Taufurkunde, Kreuzessegnung / *obsignatio crucis*, Salbung / *confirmatio*³, weißes Taufkleid / *alba vestis* (Taufschal)⁴, Patenam⁵, Hephata-Ritus⁶, Handauflegung, Glück- und

1 Vgl. hierzu Luthers wertende Aufzählung der entbehrlichen „äußeren Stücke“ als *minimi momenti* im Taufbüchlein von 1526.

2 Als Zeichen für das Christuslicht; Joh 8,12. – Vermutlich ein individuell adaptierter Ritus, der vom liturgischen Usus der Osterkerze her ableitet ist. Osterkerzen sind seit dem 4. Jh. liturgisch belegt. Am Ende des Taufakts reicht der Priester dem Täufling bzw. den Paten eine brennende Kerze mit den Worten: *Accipe lampadem ardentem et irreprehensibilem*.

3 Bieritz vertritt (mit Reinhard Messner) die These, dass die Salbung um das Jahr 200 zuerst „im syrisch-palästinischen Raum“ in den Taufritus aufgenommen wurde. Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik* (Berlin: de Gruyter, 2004), 577 f. – Die Salbung von Täuflingen vollzieht nach, was Christus bei seiner Taufe durch Johannes erfuhr: die Salbung zum messianischen König. Täuflinge bekommen über diesen Ritus Anteil an der messianischen Würde Christi. Die Salbung schlägt liturgisch eine Brücke Geistepiklese.

4 Seit dem 4. Jh. kleidete man die Getauften in weiße Gewänder, die sie während der Osterzeit trugen. Die Albe kann somit als das liturgische Grundgewand aller Getauften angesehen werden.

5 Das Patenam⁵ ist ebenfalls schon früh belegt (Tertullian, um 202 n.Chr.). Paten galten als *sponsores* / Bürgen, die vor dem Bischof Zeugnis für die Eignung des Taufanwärters ablegten. Vgl. Christian Albrecht, *Kasualtheorie: Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 52.

Segenswünsche, die anschließende Erstkommunion / Taufeucharistie und schließlich: das dreimalige Übergießen mit Wasser. Analog zur aktuellen Traupraxis spielen bei der jungen Studentin die ehemals protestantisch als „Äußerlichkeiten“ und *Adiaphora*⁷ abgetanen Begleitriten und -artefakte eine überaus wichtige Rolle. Das spätmoderne Subjekt vergewissert sich seiner Religion über die prägnante Form. Und so befragt der Täufling die lange Reihe ritueller Optionen auf theologische Plausibilität und subjektive Stimmigkeit. Die liturgische Bedeutung der Farbe Weiß wird aufmerksam notiert. Schritt für Schritt nimmt in den Vorbereitungsgesprächen ein individuell abgestimmtes und mit Bedacht komponiertes kooperatives Gesamtkunstwerk Gestalt an: ein religionsästhetischer Solitär, bei dem die Deutungsmargen der kirchlichen Tradition konsequent *ad personam* angepasst und angewählt werden. Der Täufling nimmt die 2. Person Singular in der Taufformel sehr ernst: „Ich taufe *Dich* [...]“

War das kompetente Ausbreiten von Möglichkeiten in dieser – rollentheoretisch – durchaus asymmetrischen Beziehung eine sublimale Form von „Pastoralmacht“, wie sie Foucault wirkmächtig bestimmt hat? Folgt man Foucaults sehr weiter Definition, dann sind letztlich auch Kasualgespräche Ausdruck von Machtverhältnissen. Immerhin sind hier rituelle Kompetenz und das Wissen darum sehr unterschiedlich verteilt.⁸ Macht besteht nach Foucault in einem „Ensemble aus Handlungen, die sich auf mögliches Handeln richten und operiert in einem Feld von Möglichkeiten für das Verhalten handelnder Subjekte. Sie bietet Anreize, verleitet, verführt, erleichtert oder erschwert, sie erweitert Handlungsmöglichkeiten oder schränkt sie ein, sie erhöht oder senkt die Wahrscheinlichkeit von Handlungen“.⁹ Wer also in einem Gespräch Offerten unterbreitet, um ein durch diese Offerten möglicherweise lanciertes Verhalten wahrscheinlicher zu machen, übt nach Foucault Macht aus. Gegen diese Deutung spricht allerdings, dass hier – wie auch in anderen Kasualgesprächen – das Kasualbegehren vom Täufling artikuliert wird, auf Freiwilligkeit und nicht auf Zwang beruht und in

6 Der Hefata-(oder Effata-)Ritus bezieht sich auf Mk 7,32–37. Jesus heilte mit diesem Wortlaut einen Taubstummen, indem er ihm die Finger in die Ohren legte und mit Speichel dessen Zunge berührte. Dieser Ritus galt seit Hippolyts „*Traditio apostolica*“ als Öffnung der Sinne für das Wort Gottes.

7 Vgl. CA VII: *Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.*

8 Asmussen warnte schon 1935 in seinem Seelsorgebuch: „Ratwissen macht mächtige Leute.“ Hans Asmussen, *Die Seelsorge: Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung* (München: Kaiser, 1934), 226.

9 Michel Foucault, *Analytik der Macht* (Frankfurt: Suhrkamp, 2005), 256; französ.: *Dits et Écrits* (Paris: Gallimard, 1994).

diesem Fall letztlich in einem „Vertrag“ mündet, der die Taufe als konsentes Gesamtkunstwerk inszenierte.

So wurden in den kasuellen Aushandlungsprozessen immer wieder ästhetische und religiös-normative Argumente gegeneinandergesetzt. Was ist „meins“, und was ist „muss“? Was „kann“ sein, „muss“ aber nicht? Bei alledem wird deutlich, dass die Wirkmacht der Taufe für den Täufling weniger im Vernehmen und in der Darstellung einer „Botschaft“ liegt, als in der überzeugenden Gestaltqualität eines strikt individuell zugeschnittenen religiösen Vollzugs. Wahr ist für sie das, was sich in der Performanz von Rede und Ritus *zeigt*.¹⁰ „Etwas“ (eine junge Studentin) zeigt sich in der Taufe *als* „etwas“ (als Täufling). Kann aber dadurch eine Taufe subjektiv auch scheitern, wenn sich Gewünschtes für den Täufling nicht zeigt bzw. nicht so, wie erwartet? Eine ostdeutsche Erwachsenentaufe erscheint weniger als Bestandteil einer christlichen *Erinnerungskultur*¹¹, in die sie sich fraglos einträgt – sie gestaltet sich hier vielmehr als ein Teil moderngesellschaftlicher *Erlebniskultur*. Erwachsene Täuflinge erleben ihre Taufe als Ort einer ästhetisch exponierten Umcodierung ihres Lebens, an dem „die prägende Signatur des christlichen Lebens“¹² öffentlich zur Darstellung gelangt. Zugespitzt: Die Taufe kommt einem biographischen Palimpsest gleich, der sich im Modus eines stimmigen, weil gefühlsechten Ritus performiert.

Deutlich wird in unserem Fall aber zugleich, dass der subjektiv wahrgenommene Kasus auch eine Wahrnehmung „zweiter Ordnung“ impliziert. Unser Täufling imaginiert im Taufgespräch nicht nur sich selbst und sein prognostiziertes Echtheitsempfinden, sondern die Studentin hat immer auch – gewissermaßen über die soziale Bande gespielt – die Akzeptanz der kirchlich in keiner Weise kommunizierenden Familie, inklusive Freundeskreis, mit im Blick: ‚Werden meine engsten Angehörigen akzeptieren können, was sie für *sich* – und bis dato auch für mich – für völlig undenkbar halten? Wie wird eine symbolische Kommunikation auf sie wirken, die ihnen kulturell völlig unbekannt ist und die sie nun als religiös unbeteiligtes Publikum auf der kirchlichen Bühne¹³ mit ansehen

¹⁰ Dass „zeigen“ bzw. in diesem Fall der liturgische Modus des Deiktischen in der sakramentalen Syntax eine (Grund-)Form von Deutung ist, hat Philipp Stoellger überzeugend dargelegt: „Deutungsmachtanalyse: Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse“, in *Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, hg.v. Philipp Stoellger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 1–85, insbesondere 18–20.

¹¹ Zur Erinnerungsfunktion von Kasualien vgl. Kristian Fechtner und Thomas Klie, Hg., *Erinnerungskasualien* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019), 9–21.

¹² Evang. Kirche in Deutschland, Hg., *Die Taufe: Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2008), 11.

¹³ Zum Zusammenhang von Religionspraxis und Theater vgl. Katharina Gladisch und Thomas Klie, Hg., *„Geschlossene Gesellschaft“: Identitätsdramen zwischen Text und Performanz* (Münster:

müssen?’ Wird möglicherweise die Taufe das familiäre Gleichgewicht und die wechselseitige Wahrnehmung irritieren? Schließlich ist der Kasus als solcher für den ostdeutschen Täufling nicht im mindesten in familiäre Konventionen eingelagert. In einem harten Kontrast dazu steht, dass natürlich mit dem kirchlichen Taufakt immer auch ein öffentliches Sichtbarmachen familiärer Verhältnisse gegenüber allen anderen Anwesenden, hier: dem Verwandten- und Freundeskreis, mitgesetzt ist. Dies gilt vice versa natürlich auch für die (neue) Selbstsicht: ‚Ich sehe meine Taufe als eine Inszenierung, in der ich vor meinen Angehörigen eine Rolle einnehme, die mich für sie möglicherweise verändert.‘¹⁴

Diese im Taufgespräch immer mitlaufende beobachtete Beobachtung hat nicht zuletzt auch damit zu tun, dass Taufe selbst heute noch mit dem Ideal einer ‚vollständigen‘ und ‚intakten‘ Familie verknüpft ist.¹⁵ ‚Was also wird sein, wenn meine Taufe diese Intaktheit korrumpiert?‘ Trotz fortschreitender Deinstitutionalisierung der klassischen Elternfamilie genießt ‚die Familie‘ in Ostdeutschland nach wie vor einen enorm hohen Stellenwert.¹⁶ Diese gefühlte Gefährdung der familialen Integration erklärt das starke Insistieren des Täuflings auf den baptismalen Co-Inszenierungen, die für sie keineswegs nur Nebensachen sind. In systemtheoretischer Perspektive folgt der Akzent auf den zeremonialen Gestaltungen einer kommunikativen Logik. Bedingt doch der Übergang von der Beobachtung erster Ordnung zur Beobachtung zweiter Ordnung geradezu einen Wechsel von den *Was-Fragen* zu den *Wie-Fragen*.¹⁷

Lit, 2016); Thomas Klie und Jakob Kühn, Hg., *Das Jenseits der Darstellung: Postdramatische Performanzen in Kirche und Theater* (Bielefeld: transcript, 2020).

14 Den Aspekt der Trennung macht u. a. Kristian Fechtner stark: ‚Die Kernhandlung der Taufe separiert den Täufling [...]‘. Diese Separation ‚durchbricht die rituell-symbolische Logik die familiären Beziehungen‘. Die neue Gemeinschaft wird ‚nur in und durch einen *Trennungsakt* hindurch möglich.‘ Kristian Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall: Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003), 92 (Hervorhebung im Original).

15 EKD, Taufe, 14.

16 ‚Kinder zu haben, gilt in Ostdeutschland, so das Ergebnis qualitativer Studien, als ‚biographische Selbstverständlichkeit‘ und wird weniger an ökonomische oder persönliche Voraussetzungen geknüpft. Die Kinderbetreuungsmöglichkeiten, vor allem für Kleinkinder, sind in Ostdeutschland nach wie vor besser als in Westdeutschland.‘ Petra Buhr und Johannes Huinik, ‚Kinderwünsche von Männern und Frauen‘, in *Familie und Partnerschaft in Ost- und Westdeutschland: Ergebnisse im Rahmen des Projekts „Demographic Differences in Life Course Dynamics in Eastern and Western Germany“*, hg.v. Joshua Goldenstein, Michaela Kreyenfeld u. a. (Rostock: MPI, 2010), 18–19, 18.

17 ‚Ein Beobachter konzentriert sich auf das, was er beobachtet. Er vernachlässigt dabei zumeist das, wovon er das Beobachtete unterscheidet oder setzt dies gänzlich unbestimmt als ‚alles andere‘ voraus. Er sieht das nicht, was er nicht sieht (und warum sollte er auch?). [...] Als Operation kann das Beobachten vollzogen und als empirischer Vollzug beobachtet werden. Als Beobach-

Für die junge Frau ist schon früh klar, dass ihre Taufe nicht in einem sog. Gemeindegottesdienst stattfinden wird. Das Stichwort „Gemeinde“ löst in ihr keinerlei biographische Resonanz aus. „Gemeinde“ ist für sie ein Terminus aus dem dogmatischen Proseminar, nicht aber eine soziale Wirklichkeit, zu der man sich verhält – auch nicht anlässlich seiner Taufe. Sie ist ostdeutsch, d. h. weitgehend religionsabstinent sozialisiert. Und das heißt eben, dass man mehrheitlich nicht an den gemeindegottesdienstlichen üblichen Sondersemantiken partizipiert. Die kulturell mitunter eher abständigen Gesellungsformen, die sich in vielen Kirchengemeinden eingespielt haben, sind ihr nicht nur fremd, sondern auch schlicht unbekannt. Wichtig ist ihr die Familie, *ihre* Familie. Unser Täufling besteht auf einem gesonderten Taufgottesdienst, möglichst am Wochenende, am liebsten abends. Da haben alle Zeit. Taufe firmiert für sie als die festliche Freistellung des mündigen Subjekts im familialen Kontext. Diese starke familiäre Codierung schließt „Gemeinde“ im Sinne einer parochialen Zugehörigkeit bzw. Teilhabe aus, nicht jedoch den pastoralen Akteur. Schließlich ist er es, der neben dem Kirchengebäude und dem liturgischen Procedere das Religionssystem repräsentiert. Er ist das personale Zeichen der fremden Religion, in die einzutreten sie sich anschickt. Und er ist die zeremoniale Gestaltungs- und Deutungsinstanz, die den Kasus gewährleistet.

Freitagabend, 18 Uhr.¹⁸ Die kleine Taufgesellschaft sitzt erwartungsvoll im Halbkreis vor dem Hochaltar der Universitätskirche. Der taufende Pastor holt vereinbarungsgemäß den Täufling vom Kirchenportal ab und geleitet die junge Studentin durch die ansonsten leere Kirche unter Orgelmusik in den Chorraum. Sie trägt ein tief dekolletiertes weißes Abendkleid.¹⁹

tung ist es paradox. Auf der Ebene der Kybernetik zweiter Ordnung, auf der Ebene des Beobachtens von Beobachtungen, wird man daher beobachten müssen, wie der beobachtete Beobachter beobachtet. *Die Was-Fragen verwandeln sich in Wie-Fragen.* Das schließt definitive Darstellungen aus und lässt nur die Möglichkeit zu, dass sich im rekursiven Prozess des Beobachtens von Beobachtungen stabile Eigenzustände (etwa sprachliche Formen) ergeben, auf die man jederzeit zurückgreifen kann.“ Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992), 95; Hervorhebung TK.

¹⁸ Die Taufe der Studentin fand am 10. April 2008 in der Rostocker Universitätskirche statt.

¹⁹ Zu den soziokulturellen Konnotationen vgl. Marvin Deklada, *Dialektik des Dekolletés: Zur kritischen Theorie der Oberweite* (Aschaffenburg: Alibri, 2006).

2 Gefühlte Verbundenheit in ephemerer Praxis

Vom Kasus zur Kasualie. – Die weitaus meisten Evangelischen realisieren ihre Kirchenmitgliedschaft über die konventionalisierte Inanspruchnahme biographisch veranlasster Gottesfeiern.²⁰ Sucht man nach einem adäquaten Epitheton, dann ist evangelische Kirche eben keine „Sonntagskirche“ oder gar eine „Gemeindekirche“, sondern eine *Kasualkirche*. Man lässt seine Kinder taufen (in der Regel²¹) und hält sie an zur Konfirmation, man wünscht die kirchliche Trauung (schon weniger²²) und man wird in aller Regel auch (noch) evangelisch bestattet²³. Die nahezu fraglose Partizipation an den kirchlichen Kasualgottesdiensten firmiert empirisch als *die zentrale Nota ecclesiae*²⁴. Kirche erscheint in der Sicht einer evangelischen Mehrheit als Gewährleisterin vergewissernder Riten, deren religiöse Deutungskraft mit großer Selbstverständlichkeit „von Fall zu Fall“²⁵ bzw.

20 Diesen Befund konstatieren alle aktuellen Monographien zur Kasualtheorie, vgl. Kr. Fechtner, Kirche; Ulrike Wagner-Rau, *Segensraum: Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft* (Stuttgart: Kohlhammer, 2. vollst. überarb. Aufl., 2008); Lutz Friedrichs, *Kasualpraxis in der Spätmoderne: Studien zu einer Praktischen Theologie der Übergänge* (Leipzig: Evang. Verlagsanstalt, 2008); Christian Grethlein, *Grundinformation Kasualien: Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens* (Göttingen: Vandenhoeck, 2007); Christian Albrecht, *Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006). Vgl. dazu auch Thomas Klie, „Kasualgemeinde“, in *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, hg.v. Ralph Kunz und Thomas Schlag (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2014), 281–287; Folkert Fendler, Thomas Klie und Hilmar Gattwinkel, Hg., *On demand: Kasualkultur der Gegenwart* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017).

21 „In der gegenwärtigen Taufpraxis evangelischer Kirchen zeigt sich deren hohe Akzeptanz und Wertschätzung: Es ist im Bewusstsein der Kirchenmitglieder fest verankert, dass getauft zu sein das zentrale Merkmal eines evangelischen Christenmenschen wie eines jeden Christenmenschen ist. Die Bereitschaft evangelischer Eltern, die eigenen Kinder taufen zu lassen, war ohnehin immer stark ausgeprägt und ist in den letzten Jahrzehnten noch einmal gewachsen [...]“ – EKD, Taufe, 14.

22 Vgl. Isolde Karle, *Liebe in der Moderne: Körperlichkeit, Sexualität und Ehe* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2014); Konrad Merzyn, *Die Rezeption der kirchlichen Trauung: Eine empirisch-theologische Untersuchung* (Leipzig: Evang. Verlagsanstalt, 2010); Ilona Nord, *Fest des Glaubens oder Folklore? Praktisch-theologische Erkundungen zur kirchlichen Trauung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2017).

23 Thomas Klie, Martina Kumlehn u. a., Hg., *Praktische Theologie der Bestattung*, PThW, Bd. 17 (Berlin und New York: de Gruyter, 2015).

24 Zu den ekklesiologischen Problematik der notae ecclesiae die Marburger Dissertation von Gudrun Neebe, *Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae* (Berlin und New York: de Gruyter, 1997).

25 Kr. Fechtner, Kirche, ²2011.

„bei Gelegenheit“²⁶ abgerufen wird. Religionssoziologisch ist der „Normalfall Gottesdienst“ nicht die sonntägliche Feier²⁷, sondern der Kasualgottesdienst. Grethlein geht recht, wenn er schreibt, dass sich die Kasualien „als die Handlungen heraus[kristallisieren], in denen sich für die meisten Menschen in Deutschland Christsein konkretisiert.“²⁸

Die institutionalisierte Form einer religionsbiographischen Begehung ist punktuell und vor allem: situationsbezogen gefragt. Man sucht eine religiöse Kommunikation, die in deutenden Sprachhandlungen zur Darstellung bringen soll, was hier und jetzt privat der Fall ist. Im Blick auf die Motivationslage konstituieren sich diese (teil-)öffentlichen Familienfeiern in einer hybriden Melange aus privater Religion, institutionellem Servicewunsch und einer spätmodernen Option auf Tradition. Es zeigt sich, dass die vormaligen den praktisch-theologischen Diskurs prägende Unterscheidung von (privater) Religion und (verfasster) Kirche empirisch an Rückhalt verloren hat. Kirchenchristen lösen heute das Spannungsverhältnis aus familiärer Privatheit, religiöser Autonomie und traditioneller Kirchlichkeit konsequent über einen temporär passgenauen Zugriff. Dieser erlaubt es ihnen, *ad personam* und *de tempore* das jeweils erwartete biographische Proprium anzuwählen und pastoral durchkomponieren zu lassen – oder eben nicht.

Schon die erste Monographie zu den Kasualien von Eduard Meuß aus dem Jahre 1892²⁹ rubriziert die „Amtshandlungen“ bereits biographisch und nicht mehr vorrangig liturgisch. Diese Konzentration auf den Einzelnen ist bei ihm mit einer gemeinschaftsbildenden Chance verknüpft: „Taufen, Trauungen, Begräbnisse rufen in der Regel eine sehr gemischte Menge zusammen. Viele unter denen, welchen der Geistliche bei solcher Gelegenheit gegenübersteht, sieht er sonst niemals.“³⁰ Deshalb „ist zu wünschen, dass die Amtshandlungen nicht dazu dienen, das Volk der Kirche zu entfremden, sondern sie demselben nahezubringen.“³¹

26 Michael Nüchtern, *Kirche bei Gelegenheit: Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung* (Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1991).

27 Kristian Fechtner und Lutz Friedrichs, Hg., *Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Alltagskultur* (Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2007).

28 Chr. Grethlein, Grundinformation, 13.

29 Vgl. Eduard Meuß, *Die gottesdienstlichen Handlungen von individueller Beziehung in der evangelischen Kirche* (Gotha: Perthes, 1892).

30 Ebd., 67.

31 Ebd., 75. – Rudolph Bohren sprach 1960 von einer „missionarischen Gelegenheit“, in *Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?* (München: Chr. Kaiser, 1968); Erstveröffentlichung in TEH 147, München 1960.

Diese Beobachtungen von Meuß haben heute noch an Bedeutung gewonnen, wie die bisher fünf großen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD empirisch belegen.³² Kasualhandlungen stellen für die meisten Kirchenmitglieder *den* zentralen Ausdruck ihrer Kirchlichkeit dar. Protestanten kommen bei den Kasualien nicht nur ‚mal‘, sondern ‚überhaupt‘ zur Kirche.³³ Im konfessionsorientierten Kontext Ostdeutschlands entwickelt dieser religionssoziologische Befund jedoch eine noch viel stärkere soziale Dynamik als in den meisten westdeutschen Milieus, die kulturell noch weitgehend von kirchlichen Normalbiographien abgestützt sind. Denn es verstärken sich hier die protestantische Kasualfrömmigkeit und die ohnehin geringe Kirchlichkeit. Der sonntägliche Gottesdienstbesuch ist in den neuen Bundesländern eben eine extrem unwahrscheinliche soziale Praxis. Korreliert man in Ostdeutschland die durchschnittliche Konfessionszugehörigkeit von ca. 18% mit der durchschnittlichen evangelischen Gottesdienstfrequenz von etwa 4–5%³⁴, dann besuchen im Schnitt weniger als 1% *aller* Ostdeutschen (bezogen auf die Gesamtbevölkerung) sonntags einen Gottesdienst.

Und noch ein dritter Aspekt ist religionssoziologisch von Bedeutung: Besonders in den östlichen Bundesländern lassen sich viele Menschen taufen, die erst im Erwachsenenalter zum Glauben gefunden haben.³⁵ In Ostdeutschland ist der Anteil der Erwachsenentaufen mit etwa 20% gut doppelt so hoch wie im weitgehend noch volkskirchlichen Westdeutschland.³⁶ Man ist hier also 1. älter, wenn man sich taufen lässt, und man partizipiert 2. kaum an einer wochenzyklischen Religionspraxis, die sich überdies krass minoritär gestaltet. Und man pflegt 3. wie alle Evangelischen einen kasuellen Kirchenkontakt. Man hat sowohl in der (eher seltenen) wochenzyklischen wie in der kasuellen Wahrnehmung überdies teil an einer Religionspraxis, die gesamtgesellschaftlich nach wie vor marginalisiert ist.

In Ostdeutschland sind religiöse Orientierungen auf der gesellschaftlichen Oberfläche im Blick auf die kulturelle Prägekraft des Christentums aus den bekannten historischen Gründen eine unbedeutende Randerscheinung. Konfessi-

32 Wie stabil ist die Kirche? (1972); Was wird aus der Kirche? (1982); Fremde Heimat Kirche (1992); Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge (2002); Engagement und Indifferenz (2012).

33 Joachim Matthes, „Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte: Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens“, in: *Erneuerung der Kirche – Stabilität als Chance?*, hg.v. Joachim Matthes (Gelnhausen: Burckhardthaus, 1975), 110.

34 <http://www.ekd.de/statistik/gottesdienst.html>; abgerufen am 13.3.2016. – Am Zählsonntag Invokavit sind es 3,3% der Kirchenmitglieder, an Karfreitag 4,2% am Erntedankfest 7,4% und am 1. Advent 4,8%.

35 <http://www.ekd.de/statistik/gottesdienst.html>; abgerufen am 13.3.2016.

36 2003 betrug der Anteil der Erwachsenentaufen im Westen 8,9%, im Osten lag er bei 18,9%; vgl. EKD, Taufe, 15.

onslosigkeit ist im Osten ein Massenphänomen – sie ist hier kein Milieu- oder Gruppenphänomen. Sie ist Teil der gesellschaftlichen Normalität. Wie alle dominierenden Lebensstile erzeugt sie aus sich heraus einen enormen Konformitätsdruck. Die ostdeutsche Üblichkeit, sich eben nicht zu Religion zu verhalten, ist etwa so stark wie das kirchliche Zugehörigkeitsgefühl in den 1950er Jahren in der kirchlich kontaminierten Gesellschaft im Westen. Es gibt in Ostdeutschland einfach keine nichtreligiösen Gründe oder Anlässe mehr, sich zu einer Religionspraxis zu verhalten.³⁷ Dieses Nicht-Verhalten ist kulturell praktisch selbstvident. Unkirchlichkeit ist zudem demographisch eine der ganz starken Kennziffern für eine ostdeutsche Identität.³⁸

In Begründungsnot gerät erst – und hier werden die religionssoziologischen Befunde für ostdeutsche Taufen relevant –, wer aus dieser Normalitätserwartung herausfällt. Wer im Osten religiös ist, ist eben „nicht ganz normal“. Erwachsene Taufwillige haben offenbar ein Problem: entweder *intellektuell* (unwissenschaftliche Weltanschauung) oder *psychologisch* (depressive Disposition) oder *biographisch* (Vorbelastung durch ein christliches Elternhaus).

3 Kindersegnung vs. Differenzkasualie

Vor dem Hintergrund dieser religionskulturellen Skizze ergeben sich einige überraschende Parallelen zur antiken Taufpraxis. Auch hier bedeutete ja die Taufe einen durchaus unüblichen, bisweilen riskanten Übergang. Der gemeindeöffentliche Wechsel vom sündhaften Leben ohne Gott zu einem gesellschaftlichen Leben mit Gott hatte empfindliche Konsequenzen für die Wahrnehmung sozialer Praxis in der damaligen Öffentlichkeit. Dass dann auch dieses Konversionsgeschehen durch eine entsprechend dramatische Feier in der Osternacht³⁹ liturgisch gestaltet wurde, beruhte insofern auf einer starken Logik, als die

37 Auch hier hat Luhmann die kulturelle Modernisierung auf den Punkt gebracht: Wir „bekommen immer deutlicher zu spüren, dass es heute keine nichtreligiösen Gründe mehr gibt, sich zu einer Religion zu bekennen“. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002), 136.

38 Immer noch sehr erhellend der prägnante Aufsatz von Helmut Zeddies, „Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands: Merkmale und Deutungsversuche einer folgenschweren Entwicklung“, *Pastoraltheologie* 91 (2002/4): 150–167.

39 Die ausführliche Schilderung in der *Traditio apostolica* (v. a. Kap 21) vermitteln eine unmittelbare Anschauung dieser riskanten Taufriturgen. Vgl. den Text n. Michael Meyer-Blanck, *Liturgie und Liturgik: Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt* (Gütersloh: Gütersloher Vlg., 2001), 88–107.

Taufe dann mindestens ebenso dramatische Auswirkungen auf das christliche Leben *coram publico* bzw. *coram familia* hatte.⁴⁰

Seit dem frühen Mittelalter hat sich dann bekanntermaßen das Taufgeschehen grundlegend entdramatisiert, wenn auch die alte Risikotradition in krassen Diasporasituationen noch nachwirkte (z. B. in stark muslimisch geprägten Kontexten). In West- und Südeuropa hat sich der antike Deutungshorizont des Lebenswagnisses jedoch ganz allmählich in einen eher familiären bzw. biographischen Benediktionskontext transformiert. Er beschränkt sich im großkirchlichen Alltag auf die göttliche Annahme bzw. pastorale Segnung eines neugeborenen Lebens.⁴¹ Aus einem *Konfliktfall* par excellence wurde im Gefolge der konstantinischen Wende der *Normalfall*.⁴² Es wurde allgemein üblich, seine Kinder als Säuglinge taufen zu lassen. So findet die Taufe in volkskirchlicher Tradition in den meisten Fällen im ersten Lebensjahr statt. Auch die Eltern, die vorgeben, ihre Kinder gern „selbst entscheiden“ lassen zu wollen, treffen ihre Taufaufschubentscheidung vor dem Hintergrund einer gefühlt majoritären Kindertaufpraxis. Im allgemeinen Bewusstsein einer Bevölkerungsmehrheit, natürlich auch in dem von Konfessionslosen, ist Taufe ein *initialer Akt*. Unabhängig davon, ob man selbst die Taufe für sich bzw. seine Kinder begehrt, erfolgt die Bedeutungszuschreibung von Taufe semantisch im Sinne einer Anfänglichkeit. Der Vorstellungszusammenhang „Taufe“ ist nach wie vor eine starke, sprach- und kulturprägende Symbolhandlung. Die kulturelle Adaption spiegelt sich nicht zuletzt in vielen idiomatischen Wendungen (z. B. Äquatortaufe, Schiffstaufer, Feuertaufer; korrespondierend damit auch die alltagssprachlichen Komposita von „Pate“ bzw. „Patenschaft“).

Je mehr aber die Taufe zu einer „kulturellen Einheit“ avancierte, nahm sie den Charakter einer geburtsnahen familienfreundlichen Gutsagung an. Im Gegenzug büßte sie – zumindest in den hegemonialen Volkskirchen – ihre Qualität als Veränderung einer konventionalisierten Sinnordnung ein: „Das Volk hat in der Volkskirche eine eigene Tauftheologie entwickelt, die vor allem lebens- und fa-

40 In der *Traditio apostolica* (um 215 n. Chr.) finden sich deutliche Hinweise auf die damaligen baptismalen Risiken: „Wird ein Katechumene des Namens des Herrn wegen verhaftet, dann soll er nicht seines Zeugnisses wegen zweifeln. Wird ihm nämlich Gewalt angetan und wird er getötet, so wird er gerechtfertigt werden, auch wenn seine Sünden noch nicht nachgelassen sind. Denn er hat die Taufe in seinem Blut empfangen.“ (Kap. 19). Zit. n. *Didache, Zwölf-Apostel-Lehre / Traditio apostolica – Apostolische Überlieferung*, latein., griech., deutsch, übers. u. eingeleitet v. Wilhelm Geerlings (Freiburg: Herder, 1991).

41 EKD, Die Taufe, 22. – Christian Grethlein spitzt mit Recht zu: „Aus einer ‚esoteric initiation‘ wird eine ‚group initiation‘“. Ders., Grundinformation, 113.

42 Vgl. Ph. Stoellger, Deutungsmachtanalyse, 41–44.

miliengeschichtlich orientiert ist.⁴³ Erst die spätmoderne Erosion christlicher Deutungsmachtansprüche lässt die kulturelle Üblichkeit der Kindertaufe wieder fraglich und mit steigendem Taufalter bzw. den Erwachsenentaufen⁴⁴ – vor allem in Ostdeutschland – dann auch auf sublimale Weise wieder *konfliktiv* werden. Tendenziell konfliktträchtig sind hier alle Ebenen sozialer Praxis: die familiäre Separation, die gegenkulturelle Freistellung, die Entkopplung von Geburtszeitpunkt und Tauftermin sowie die starke Kopplung der Erwachsenentaufe mit einem aufgeklärten Willensakt.

In religionssoziologischer Perspektive hat Christian Grethlein im Zusammenhang mit dieser – im Westen schleichenden bzw. im Osten grassierenden – Umcodierung der Taufpraxis darauf hingewiesen, dass dies nicht ohne Einfluss bleiben kann auf die Taufliturgie, die Taufpredigt und die sie beide initiiierende Taufkatechese. „Die Taufe war in Deutschland etwa tausend Jahre lang primär ein Ritual am Übergang im Leben anlässlich einer Geburt“⁴⁵, während sie heute wieder, vor allem in den ostdeutschen Landeskirchen, den Status einer grundsätzlichen Neuorientierung des Lebens zu erlangen scheint. „Es bahnt sich [...] in den östlichen Kirchen deutlich ausgeprägt – eine Veränderung an. Die Taufe scheint wieder zu einem Schwellenritual im Sinne einer ‚esoteric initiation‘ zu werden. Vor allem bei der Initiation von Erwachsenen (im sozialen Sinn) tritt ihre ursprüngliche Bedeutung als Ausdruck grundsätzlicher Neuorientierung des Lebens von neuem hervor.“⁴⁶ Die Taufe hat sich im ostdeutschen Biotop aus dem Kreis familial verbürgter Tradition verabschiedet, denn hier ist die Nicht-Taufe die kulturelle Konvention. Sich nicht taufen zu lassen, ist in den neuen Bundesländern heute praktisch selbst-evident. Die Nicht-Taufe ist empirisch gerade nicht entscheidungsabhängig, weil sie die soziale Norm darstellt. Sie ist darum auch die einzige Kasualie, die keine nennenswerte Konkurrenzkasualie herausgebildet hat.⁴⁷ Während in Ostdeutschland eine Großteil der Trauerfeiern von sog. freien Rednern gestaltet wird⁴⁸, immer

43 Manfred Josuttis, *„Unsere Volkskirche“ und die Gemeinde der Heiligen: Erinnerungen an die Zukunft der Kirche* (Gütersloh: Gütersloher Vlg., 1997), 11. – Was Josuttis kritisch notiert, affirmiert Fechtner in seiner lebensweltlich orientierten Kasualtheorie: „Der Täufling, bei seinem Namen gerufen, wird als Individuum erkannt und angenommen“. Kr. Fechtner, *Kirche*, 12003, 91.

44 Statistisch zeigt sich ein eindeutiger Befund: Die sog. Spätaufnahmen (zwischen vollendetem 1. und 14. Lebensjahr) und Erwachsenentaufen nehmen zu; vgl. hierzu u. a. Chr. Grethlein, *Grundinformation*, 122–124.

45 Chr. Grethlein, *Grundinformation*, 123.

46 Ebd.

47 Die säkularen „Begrüßungsfeiern“ stellen statistisch gegenüber den Taufen eine zu vernachlässigende Größe dar.

48 Die Zahlen schwanken je nach Region, deutlich ist jedoch, dass in Ostdeutschland der Anteil der Verstorbenen, die für sich keine kirchliche Bestattung in Anspruch nahmen, am höchsten

noch gut die Hälfte aller Jugendlichen an der Jugendweihe teilnehmen⁴⁹ und die kirchliche Trauung schon längst in der standesamtlichen Trauung ein weltliches Pendant hat, das in jüngster Zeit auch ästhetisch den Dunstkreis eines administrativen Zwangsrituals verlassen hat⁵⁰, ist die Alternative zur Taufe eben die Nicht-Taufe. Sie ist der konventionalisierte Ausdruck von „normaler“ Nicht-Religion, sie bedarf keiner rituellen Konkurrenz. Das bedeutet im Gegenzug: Wer sich selbst (bzw. sein Kind) taufen lässt, verhält sich in Ostdeutschland in hohem Maße unkonventionell. Er bricht mit der Macht der Gewohnheit.

4 Taufmacht – liturgisch, leibhaft, riskant

„Es muss ein Ernst hie sein“ – so fordert es Luther für die evangelische Praxis in seinem Taufbüchlein von 1526 ein. Es geht ihm eben in diesem Sakrament um nichts Geringeres als um das „Ersäufen des alten Adam“ bzw. den „neuen Menschen, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit für Gott [*coram Deo*] ewiglich lebe“. So jedenfalls bestimmt Luther im Kleinen Katechismus den sakramentalen Kernvollzug.⁵¹ Dass sich dieser reformatorische Furor in der späten Neuzeit weitgehend verflüchtigt hat, liegt nicht zuletzt auch in der durchgreifenden Spiritualisierung⁵² des Taufgeschehens durch die Zurücknahme von fast allen diesen Kernvollzug kommentierenden ikonischen Ausdruckshandlungen schon durch Luther selbst. Und dass mit der Ethisierung „des Bösen“ auch der im Taufbüchlein noch vorausgesetzte Exorzismus und die Absage an die „Macht des Teufels“ aus den Privatagenden und dann auch aus den kirchenamtlichen Agenden verschwanden⁵³,

ist. 2010 betrug ihr Anteil etwa 35%. Vgl. Barbara Happe, *Der Tod gehört mir: Die Vielfalt der heutigen Bestattungskultur und ihre Ursprünge* (Berlin: Reimer, 2012), 76–95.

49 Laut Statistik des Bundesverbands Jugendweihe nahmen 2014 in 36.307 Jugendliche an der Jugendweihe teil (gegenüber 77.404 im Jahr 1991). <http://www.jugendweihe.de/pressevorlagen.html>; Abruf am 29.3.2016. Zur jüngeren Geschichte vgl. Albrecht Döhnert, *Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion: Studien zum Fortbestand der Jugendweihe nach 1989 und die Konfirmationspraxis der Kirchen* (Leipzig: Evang. Verlagsanstalt, 2000).

50 Exemplarisch aus der Fülle der aktuellen Ratgeber Birgit Adam, *Die standesamtliche Trauung: Ideen für ein unvergessliches Fest. 60 Top-Standesämter und ausgefallene Locations* (Niederrhausen: Falken, 2001).

51 BSLK, 516, 32–38.

52 Grethlein spricht in diesem Zusammenhang von „Theologisierung“ und meint den nominalistischen Fokus auf „Wort“ und „Glaube“; ders., *Grundinformation*, 114–117.

53 In der lutherischen Taufagende von 1988 ist der initiale Exorzismus komplett getilgt und die *abrenuntiatio* gebetsförmig neutralisiert: „[...] Und weil du dieses Kind dir zum Eigentum erwählt hast, so befreie es von der Macht des Bösen. [...]“ VELKD, Hg., *Agende für Evangelisch-lutherische*

war nur noch eine Frage der Zeit und ihres religiösen Empfindens. Zeitgemäße Fortschreibungen dieser beiden, zugegeben exponierten Rubriken wurden im lutherischen Bereich bislang nicht unternommen.⁵⁴ Ergänzt wurde der reformatorische Taufritus bezeichnenderweise durch den Familiensegen (oder bisweilen noch Muttersegen) als „Gegliedeter Segen für die Familie“ unter Handauflegung.⁵⁵

In der Praktischen Theologie ist es vor allem der 2018 verstorbene Querdenker Manfred Josuttis, der vehement und mit dem ihm eigenen Gespür für religionskulturelle Verwerfungen auf die schleichende Erosion in der kirchlichen Taufpraxis hingewiesen hat. In seiner am Epheserbrief orientierten kybernetischen Philippika zum religiösen Zustand der Volkskirche⁵⁶ und dann drei Jahre später in seiner mindestens ebenso strittigen Poimenik⁵⁷ weist er vehement darauf hin, dass der hegemonial praktizierte und moderngesellschaftlich akzeptable Segensgestus das biblische Verständnis von Taufe religiös unterlaufe. „Der Schritt aus dem alten ins neue Leben, die Wende, die eine neue Identität verleiht, vollzieht sich konzentriert in einem sakralen Akt von sakramentaler Qualität. [...] Die Realität, um die es hier geht, lässt sich auf kognitive Einsichten und emotionale bzw. existenzielle Erfahrungen nicht beschränken. Der Christus, der die Transformation in der Taufe bewirkt, ist eine transmentale, transindividuelle, transpersonale Größe. Durch die Taufe werden Menschen in seinen Leib integriert und gewinnen Anteil an der Fülle der Gottheit. Taufe ist ein transitorischer Akt, der aus der Todeswelt des vergehenden Äons in die Lebenssphäre des Christus führt.“⁵⁸

Kirchen und Gemeinden, Bd. III, *Die Amtshandlungen, Teil 1: Die Taufe* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1988), 24.

54 Eine bemerkenswerte Alternative stellt das „Taufbuch“ der UEK (Taufbuch: Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (Bielefeld: Luther Verlag, 2000)) dar. Hier ist das starke liturgische Bemühen erkennbar, die altkirchlichen Begleitriten in spätmodern angemessene Formen zu übersetzen. Auch die neue „Kirchenagende“ zur Taufe von der Pfälzer Landeskirche legt ein „vertieftes Verständnis des Taufsakraments“ zugrunde. Die Taufe soll als Taufweg verstanden und inszeniert werden. Die Absage an das Böse ist als fakultatives liturgisches Element neu aufgenommen worden, ebenso die Epiklese vor dem Wasserritus. Der Taufspruch erhält hier sogar eine eigene gottesdienstliche Funktion. – Landeskirchenrat, Hg., *Kirchenagende: Kirchenbuch für die Evang. Kirche der Pfalz, 2: Die Taufe* (Speyer: Verlagshaus Speyer, 2012).

55 VELKD, Taufe, 64.

56 M. Josuttis, *Volkskirche*, 1997.

57 Manfred Josuttis, *Segenskräfte: Potentiale einer energetischen Seelsorge* (Gütersloh: Gütersloher Vlg., 2000).

58 M. Josuttis, *Volkskirche*, 108 u. 109.

Mit dieser Bestimmung stellt Josuttis die praktisch-theologische Machtfrage.⁵⁹ Folgt man Josuttis und seiner Deutung der neutestamentlichen Basistexte, dann ist Taufe der sakramentale Ausdruck eines Herrschaftswechsels, ein heilswirkender, weil machtvoller Transitus, in dem sich eine vorab glaubhaft gemachte „Konversion des Glaubens“ performiert.⁶⁰ Demgegenüber begegnet heute, so fährt Josuttis polemisch fort, weithin der Abusus eines „Familienfest(es) mit pastoraler Anwesenheit“⁶¹; in ihm wird die *Kindertaufe* längst schon als *Kindersegnung* verstanden und liturgisch auch so vollzogen. Im Blick auf die empirische Taufpraxis⁶² und die sie anleitenden Agenden ist Josuttis durchaus zuzustimmen: Der theologisch stark signifikante sakramentale Vollzug hat sich religionskulturell in eine religiös nur schwach signifikante Segenshandlung transformiert. Geht es im Sakrament um Leben und Tod, alten Tod und neues Leben⁶³, sagt ein Segen das Leben des Gesegneten unter Anwünschung der heilvollen Gotteskraft gut. Das ist eine theologisch keineswegs zu vernachlässigende Differenz. Nicht ganz ohne religionstheoretische Streuverluste ließe sich (mit Luckmann) sagen, dass hier die ganz große Transzendenz in eine mittlere Transzendenz umgemünzt wird.⁶⁴ Denn ein Segensakt entbehrt sowohl des Transitorischen wie auch des Moments der Gefährdung.⁶⁵ Die Taufe dagegen ist – zumal im Falle von Erwachsenen – Ausdruck einer Konversion.⁶⁶

59 Vgl. auch Manfred Josuttis, „Der Pfarrer und die Macht“, in *Der Pfarrer ist anders: Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, hg.v. Manfred Josuttis (München: Kaiser, 1983), 70–88; Manfred Josuttis, *Petrus, die Kirche und die verdammte Macht* (Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1993).

60 „Im religiösen Bereich treten sie [Konversionen] in Form von Konfessions- und Religionswechsel auf, als Bekehrung zu einem religiösen Leben, aber auch als Abkehr von allen religiösen Haltungen.“ M. Josuttis, *Segenskräfte*, 66.

61 M. Josuttis, *Volkskirche*, 109.

62 Vgl. hierzu v. a. die Befunde in der Habilitationsschrift von Regina Sommer, *Kindertaufe: Elternverständnis und theologische Deutung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2009), in denen die Spannungen zwischen Elternverständnis, theologischer Deutung durch die Pfarrpersonen und der liturgischen Praxis deutlich werden.

63 In den Verba testamenti kommt dieser Bezug deutlich zum Ausdruck: „Der Herr Jesus, in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankte und brach's und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird [...]“. Aber auch im paulinischen Taufverständnis spielt der Bezug zu Tod und Auferstehung eine zentrale Rolle (Röm 6).

64 Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991), 164–183. – Dazu Josuttis: „In der religiösen Konversion findet in der Tat ein Weg vom kleinen zum großen Ich statt.“ (M. Josuttis, *Segenskräfte*, 75.)

65 Im biblischen Kontext nimmt die Perikope Gen 32, in der Jakob im (Todes-)Kampf um den Segen ringt, segentheologisch eine Ausnahmestellung ein. Agendarisch hat sich zumindest dieser Segensaspekt bislang nicht niedergeschlagen.

Wissenssoziologisch äußert sich der von Josuttis angezeigte religionskulturelle Gestaltwandel als paradoxe Einheit aus individueller Anpassung (an eine spätmoderne Erlebnissrationalität) und benediktionaler Bemächtigung (einer Lebensgeschichte). Von dieser Differenz sind die Regelstrukturen bestimmt, auf die aus Anlass einer ostdeutschen Erwachsenentaufe zurückgegriffen werden muss. Sie regulieren den Spielraum des Sag- und Darstellbaren und können darum auch als Dispositive von Macht verstanden werden. Wer eine Taufansprache hält bzw. eine Taufe rituell durchkomponiert, operiert auf einem riskanten Möglichkeitsfeld, in das sich die (religiösen) Verhaltens- und Denküblichkeiten handelnder Akteure durchaus machtvoll eingeschrieben haben. In tauf liturgischen Routinen zeigt sich diese Macht als die Macht des Sagens und des Zeigens.

Versteht man das liturgische Risiko in diesem Zusammenhang als die kalkulierte Prognose eines möglichen Scheiterns, dann besteht das Risiko bei ostdeutschen Erwachsenentaufen darin, im nicht gelingenden Fall zu einem möglicherweise peinlichen religiösen Allgemeinplatz zu verkommen. Dies kann z.B. dadurch geschehen, dass erstarrte Pathosformeln in Ritus und Rede aufgerufen werden, die man außerhalb binnenkirchlicher Milieus leicht als aufdringlich oder missionarisch empfindet, im besten Fall noch als nichtssagend.

Josuttis zitiert in diesem Zusammenhang Ernst Käsemann, der als Quintessenz seiner „Exegetischen Versuche und Besinnungen“ zur urchristlichen Tauf liturgie im Kolosserbrief formuliert: „In der Taufe wechselt der Christ den Herrschaftsbereich. Er gehört fortan nicht mehr dem Kosmos, sondern dem Kosmokrator.“⁶⁷ Mit diesem exegetischen Destillat ist natürlich noch keine spätmoderne Tauf liturgie präfiguriert, aber es kann – so These – durchaus als regulative Idee dienen, um eine religionskulturell schmiegsame und glaubensbiographisch angemessene Formensprache zu entwickeln. Eine Formensprache, die sich einer liturgischen Verharmlosung des Taufakts verstellt und dabei zugleich die Taufbegehrenden und – in unserem Fall – deren konfessionslosen Kontext rituell ernst nimmt. Dass diese religionsästhetische Kompositionsleistung unter spätmodernen Bedingungen nur im Modus einer Taufkatechese, d.h. dialogisch und kooperativ erbracht werden kann, versteht sich von selbst.⁶⁸ Eine wichtige Schaltstelle im Taufgespräch ist bei

⁶⁶ Zum religionswissenschaftlichen und -soziologischen Phänomen der Konversion vgl. Hubert Knoblauch, Volkhard Krech und Monika Wohlrab-Sahr, Hg., *Religiöse Konversion: Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive* (Konstanz: UVK, 1998).

⁶⁷ Ernst Käsemann, „Eine urchristliche Tauf liturgie“, in *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, hg.v. Ernst Käsemann (Göttingen: Vandenhoeck, 1960), 46 (zu Kol 1, 15–20).

⁶⁸ In meiner eigenen pastoralen Praxis als Universitätsprediger in Rostock (2005–17) habe ich wichtige Erfahrungen gemacht mit liturgischen Sinngeboten, die primär leiblich codiert sind. Allen voran das Element der *Salbung* (Stirn, Hände) als ein klassisch-konfirmierender Ritus, der nicht

Erwachsenentaufen das Motiv der *abrenuntiatio*. Als Gesprächsgrundlage kann hierbei die Formulierung aus dem „Taufbuch“ der UEK dienen. Versteht der Täufling seine Taufe als Ausdruck einer grundsätzlichen Hinwendung zu einem christlichen Deutungssystem? Von welchem Nomos setzt er sich dadurch möglicherweise ab? Welche daraus erwachsenen Ansprüche kann man guten Gewissens als abgetan ansehen? In welchem Verhältnis steht das im Credo angezeigte neue Leben aus der Vergebung zum früheren Leben ohne identifizierbare Gottesperspektive? In einem mehrheitlich unkirchlichen Inszenierungskontext und angesichts einer Kasualgemeinde, die kirchlich Hochverbundene und Konfessionslose vereint, kommt der liturgischen Situierung eine Schlüsselrolle zu. Hier bietet der gesonderte Taufgottesdienst insofern deutliche Vorteile vor einer Taufe im Gemeindegottesdienst, als hier die ganze Feier thematisch gebunden ist und sich überdies die Deutungs- und Darstellungshandlungen ausschließlich am Täufling (bzw. an den Täuflingen) orientieren. Gleichwohl verbinden sich mit diesem Setting hohe Anforderungen an die Stimmigkeit und Zeichenhaftigkeit des Geschehens. Der Anspruch, dass auch „religiös Unmusikalische“⁶⁹, wenn man schon in das religiöse Geschehen nicht einstimmen, so doch zumindest erahnen kann, dass die handelnden Personen den Kasus ernst nehmen, weil sich mit ihm fundamentale Lebens- und Sinnfragen verbinden, sollte bei einer ostdeutschen Erwachsenentaufe zur Geltung kommen. Im gelingenden Fall zeigt sich in der Performanz der liturgisch-homiletischen Syntax, dass der Täufling der identitätsstiftenden Liebesmacht Gottes unterstellt wird.

Abschließend soll noch einmal Foucault zu Wort kommen, der die Funktion von Macht nicht nur als repressiv deutet, sondern durchaus auch produktiv. Bestimmte Machtstrukturen konstituieren allererst die Subjekte, die dann die Gesellschaft bilden: „In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion.“⁷⁰

zuletzt auch olfaktorisch und stark haptisch wahrnehmbar ist – beides sind protestantisch heillos unterbestimmte Sinneskanäle. Zentral war auch das Moment der *Präparation* (gemeinsames Fasten; Teilnahme an Stundengebeten u. Gottesdiensten); zur altkirchlichen Tradition vgl. Apologie des Justin, 61; *Traditio apostolica* (Kap. 20): „Die Täuflinge sollen am Freitag fasten.“ und die obligatorische *Taufeucharistie* (gemeinsam mit den Paten, so vorhanden). Bisweilen haben sich Täuflinge auch für eine *alba vestis* entscheiden (eine schlichte Mantelalbe), mit der sie nach der Taufe bekleidet wurden und die sie dann während des Taufgottesdienstes trugen.

⁶⁹ Zu dem bekannten Diktum von Max Weber und seiner Rezeption vgl. Herbert Will, „Religiös absolut ‚unmusikalisch‘ und der Bruch im modernen Subjekt“, *Psyche* 9/10 (2009): 1029–1055.

⁷⁰ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977), französ.: *Surveiller et punir. La naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), 250.

Bernhard Dressler

Deutungsmachtkonflikte im Spannungsfeld von politischer und religiöser Bildung

1 Vorüberlegung aus aktuellem Anlass: Welche Gründe sprechen für die Zugehörigkeit von Religionslehrkräften zu einer Religionsgemeinschaft?

Mit welchen grundlegenden Kontroversen, aber auch, mit welchen sachlichen Unklarheiten über die Gestaltung religiöser und politischer Bildung an staatlichen Schulen zu rechnen ist, ist immer dann besonders exemplarisch zu beobachten, wenn damit zusammenhängende Fragen im Raum öffentlicher Medien, also jenseits der fachwissenschaftlichen Diskurse, thematisiert werden. An prominentem Ort – im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung – hat Jürgen Kaube, einer der „Großintellektuellen“ des deutschen kulturpolitischen Diskurses, gegen einen Religionsunterricht polemisiert, der nach seiner Einschätzung Religion trivialisiert, indem das Fremde und Anstößige biblischer Texte und christlicher Traditionsströme vorschnell der kindlichen Lebenswelt assimiliert wird, statt es kognitiv dissonant wahrzunehmen und als Lernimpuls für eine nichtalltägliche Welt- und Lebensdeutung zu erschließen.¹ Kaube plädiert dafür, den Religionsunterricht gegenüber seiner oft zu beobachtenden Sozialpädagogisierung und dem damit verbundenen Ausgriff auf die Gesinnungen und Werthaltungen der Educanden „bescheidener“ zu konzeptionieren, ihn zugleich aber als Bildungsprozess „anspruchsvoller“ zu gestalten. Diesem Plädoyer ist im religionspädagogischen Interesse nur zuzustimmen. Statt die in individueller Freiheit wahrzunehmende Urteilsfähigkeit in religiösen Angelegenheiten zu fördern, droht Religion durch einen als „Wertevermittlung“ konzipierten Religionsunterricht moralisiert und funktionalisiert zu werden. Damit verbindet sich kein *Bildungsanspruch*, sondern ein in jeder Hinsicht problematischer (nämlich empirisch wirkungsloser und ethisch übergriffiger) *Erziehungsanspruch*, dessen Befürwortung leider bis in die Kirchenleitungen hinein verbreitet ist. Der Religion

¹ Jürgen Kaube, „Haben wir was in Reli auf? Der Religionsunterricht ist zwischen Grundgesetz, Biographiebegleitung und Glückskeks-Weisheiten angesiedelt. Er sollte sich anders positionieren: bescheidener und anspruchsvoller“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 9 (08.01.2019).

wird auch dann – gerade dann! – geschadet, wenn die von Kaube kritisierte Art von Unterricht seitens der Schülerinnen und Schüler als „Laberfach“ abgewertet wird und oft gerade deswegen – nämlich wegen der im Vergleich zu anderen Fächern anspruchsloseren Leistungsanforderungen – in den Kurswahlssystemen der gymnasialen Oberstufe bevorzugt wird.²

Dabei wendet sich Kaube zugleich gegen laizistische Vorschläge, den Religionsunterricht an staatlichen Schulen abzuschaffen. Es geht ihm ausdrücklich um dessen Verteidigung als – aber dann eben anspruchsvolleres – Schulfach, in dem es „nicht zuletzt“ gelingen solle, „die Verbohrtheiten zu überwinden, die sowohl im Desinteresse an Religion wie in ihren fanatischen oder sagen wir: blinden Aneignungen zutage liegen. Erst einmal zu wissen, wovon man redet und worauf man sich festlegt, kann nicht schaden, weil es nicht zuletzt schwierig ist, etwas zu verachten, das man verstanden hat.“³

Nun verbindet Kaube allerdings sein Plädoyer für eine seriöse, bildungstheoretisch fundierte Gestaltung des Religionsunterrichts mit einer scharfen Polemik gegen die Regelung des Artikels 7.3 des Grundgesetzes, wonach die – dann folglich unterschiedlichen „konfessionellen“ – Religionsunterrichte nur in Übereinstimmung mit den jeweils dafür mit dem Staat kooperierenden Religionsgemeinschaften erteilt werden. Zwar, so räumt Kaube ein, „hinken die Vergleiche“, was indes für alle Vergleich gelte; und so riskiert er den Vergleich mit den „meisten Schulfächer(n)“, die eben „nicht von den Interessenten ihrer Stoffe gegeben (werden), sondern von Lehrern, die keiner weiteren Qualifikation bedürfen als einer fachlichen, wissenschaftlichen. Religionsunterricht hingegen darf nur erteilen, wer von der jeweiligen Religionsgemeinschaft zugelassen wird.“⁴ An dieser Stelle wagt Kaube eine Argumentation, die für die Erörterung des Verhältnisses von religiöser und politischer Bildung aufschlussreich und herausfordernd ist. Er nennt die „Begründung“ für den verfassungsrechtlichen Status des Religionsunterrichts „abenteuerlich“:

² Jürgen Kaube, „Macht die Laberfächer schwieriger!“, *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* 8 (07.07.2019). Es sei hier schon erwähnt, dass das Laberfach-Verdikt das Fach Politische Bildung ebenso wie das Fach Religion trifft.

³ J. Kaube, Reli.

⁴ Ebd. Kaube schließt die Folgerung an: „Das Ziel des Religionsunterrichts in Deutschland scheint der Glaube an Religion, nicht das Wissen über sie.“ Das nun wird, und Kaube müsste das wissen, nicht nur von der übergroßen Mehrheit im wissenschaftlichen religionspädagogischen Diskurs anders gesehen, sondern, seit langem schon, auch in den einschlägigen Stellungnahmen der EKD. Die Folgerung, dass mit Art. 7.3 Glaubensvermittlung intendiert wird, scheint derart naheliegend, dass die in diesem Kontext erforderlichen intellektuellen Differenzierungen außerhalb des religionspädagogischen Diskurses nahezu immer unterbleiben.

Der Staat, heißt es, ist weltanschaulich neutral. Darum könne er den Inhalt des Religionsunterrichts nicht selbst festlegen und sei auf die Zusammenarbeit mit den Kirchen – oder wenn es Religionen ohne Kirchen gibt: irgendwelchen Verbänden – angewiesen. Man muss dieses Argument nur einmal für Politik durchspielen, um zu sehen, dass wir dann nicht um Gesellschaftskundelehrer herumkämen, die von den Parteien zugelassen würden. Dass die weltanschauliche Neutralität des Staates es ausschließen sollte, weltanschaulich neutral über Religion zu unterrichten, kann nur denjenigen einleuchten, die Unterricht mit Einweisung in ein Bekenntnis gleichsetzen.⁵

Bei näherem Hinsehen ist nun eben dieser Vergleich zwischen religiöser und politischer Bildung abenteuerlich. Er nötigt freilich dazu, das Verhältnis beider Fächer genauer zu durchdenken. In der Tat ist die gegenwärtig noch gültige Regelung konfessioneller Religionsunterrichte nach Art. 7.3 des Grundgesetzes diskussionswürdig – angesichts fortschreitender Abschmelzung des Mitgliederbestandes der christlichen Großkirchen und gleichzeitiger religiös-weltanschaulicher Pluralisierung. Insbesondere die Trennung von Lerngruppen in protestantischen und katholischen Religionsunterricht ist kaum noch vermittelbar. Und regelmäßig führt die in Art. 7.3 geforderte „Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ in die Irre, wenn Religion als Doktrin missverstanden wird, und dieser Verfassungsspasmus geradezu diesem Missverständnis zuarbeitet.⁶ In der Tat ist Religion, jedenfalls die christliche Religion, allenfalls sekundär – in Gestalt theologischer Reflexion – ein Lehrgebäude. Sie ist zuerst und vor allem eine kulturelle Praxis, mit der Menschen sich zur Dimension des Unverfügbaren und Unbedingten in ihrem Leben verhalten und in der die Vorstellungsgehalte immer nur zusammen mit ihren Vollzugsformen verstanden werden können. In der christlichen Religion wird nicht die Offenbarung einer Lehre geglaubt, sondern ein historisches Ereignis (Leben, Tod und Auferweckung Jesu von Nazareth) als Christusereignis, d. h. als Menschwerdung Gottes gedeutet, erinnert und vergegenwärtigt. Es sind vor allem die – narrativen, metaphorischen, symbolisch-gestischen – Vollzugsformen, mit denen sich die

⁵ Kaube räumt an dieser Stelle ein: „Selbst in den christlichen Konfessionen ist man von diesem Verständnis des Religionsunterrichts als ‚Kirche in der Schule‘ längst abgerückt, ohne aber hieraus die Folgerung zu ziehen, den Religionsunterricht zu entkonfessionalisieren.“

⁶ Wie sehr das Verfassungsrecht gegenüber religionsdidaktischen Gründen gleichsam blind bleibt, zeigt sich an den sachfremden Ausführungen des Bundesverfassungsgerichts zur Frage, inwiefern der Religionsunterricht „ordentliches Lehrfach“ sei: „Gegenstand“ des Religionsunterrichts sei im Unterschied zu einer bloßen „Religionskunde“ der „Bekanntnisinhalt, nämlich die Glaubenssätze der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Diese als bestehende Wahrheiten zu vermitteln ist seine Aufgabe. Dafür, wie dies zu geschehen hat, sind grundsätzlich die Vorstellungen der Kirchen über Inhalt und Ziel der Lehrveranstaltung maßgeblich.“ Vgl. Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 25. 2. 1987, BverfGE, Bd. 74, 244 f./252.

Religion (wenn hier einmal vereinfachend im Singular gesprochen werden darf) von anderen kulturellen Praxen unterscheidet. Von der öffentlichen Schule ist zu erwarten, Religion mit dieser Unterscheidung zugleich zu den anderen kulturellen Praxen, die im schulischen Fächerkanon repräsentiert sind, in Beziehung zu setzen: Es geht um Differenzkompetenz im Umgang mit den ausdifferenzierten gesellschaftlichen Praxen. Damit kann nicht Religiosität, erst recht kein „Glaube“ erzeugt werden. Schon gar nicht darf (und kann!) damit die Rekrutierung für eine Religion angestrebt werden. Es hat um die Fähigkeit zur urteilsfähigen Inanspruchnahme des Grundrechts auf Religionsfreiheit (Art. 4 GG) zu gehen. Kein anderes Interesse darf der Staat an religiöser Bildung in öffentlichen Schulen haben. Wenn (durchaus auch im religionskundlichen Sinne) gelernt wird, eine Meinung von einem Argument zu unterscheiden, wäre jedenfalls mehr erreicht als durch „Wertevermittlung“. Es ist nun aber fraglich, ob dieses Bildungsziel von Lehrkräften ohne Teilnahmeerfahrungen hinsichtlich religiöser Praxis und Lebensführung erwartet werden kann. Allein aus einer Beobachtungsperspektive (und das gilt für alle schulischen Fächer) ist keine kulturelle Praxis zu verstehen. Es ist kein anderes Kriterium als die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft erkennbar, das diese Fähigkeit zur binnenperspektivischen Erschließung von Religion erwartbar (wenn auch nicht garantierbar) erscheinen lässt. Wenn man beobachtet, wie gelegentlich im Ethikunterricht Religion von „religiös un-musikalischen“ Lehrkräften thematisiert wird, kann man jedenfalls die gegenwärtige Rechtslage bei all ihrer Problematik für vergleichsweise sachgerecht halten, auch wenn ihre rechtliche Geltung zunehmend auf Inakzeptanz stößt.⁷

Das Zusammenspiel von virtueller Teilnahme und Beobachtung⁸ gilt für den Unterricht in allen Schulfächern und verweist zugleich auf den fundamentalen Sachverhalt, dass die Schule ein unvermeidlich artifizieller Lernraum und als solcher vom „realen“ Leben unterschieden ist. In ihr kann das Leben immer nur reflexiv und ästhetisch gebrochen zum Gegenstand werden. Auch dann, wenn der schulische Unterricht seine Gegenstände lebensweltnah inszeniert, setzt er sich zur Lebenswelt in Distanz. Es ist deshalb nicht, jedenfalls nicht immer, lernfördernd, im Unterricht möglichst rasch den Kontakt zur Lebenswelt der Schüler zu suchen. Wie nun kann Unterricht gleichwohl die Fähigkeit zur Partizipation an der

⁷ Damit verbindet sich ein pragmatisches Argument: Die Qualität der theologischen Ausbildung von Religionslehrkräften wäre durch deren Übergabe an die Religionswissenschaft derzeit, aber wohl auch auf lange Sicht, weder fachlich noch sachlich zu substituieren.

⁸ Hierzu grundsätzlich: Bernhard Dressler, „Fachdidaktik und die Lesbarkeit der Welt. Ein Vorschlag für ein bildungstheoretisches Rahmenkonzept der Fachdidaktiken“, in *Bildung – Empirischer Zugang und theoretischer Widerstreit*, hg.v. Katharina Müller-Roselius und Uwe Hericks (Opladen, Berlin und Toronto: Barbara Budrich, 2013), 183–202.

in unterschiedliche Teilsysteme mit jeweils unterschiedlichen Rationalitätsmodi ausdifferenzierten kulturellen Gesamtpraxis fördern? Hier kommt der Gedanke ins Spiel, dass Lehrkräfte die Repräsentanten der kulturellen Praxen sind, auf die die Schulfächer referieren. Sie zeigen Lerngegenstände als die Sachen, durch deren Klärung die Menschen im Lernprozess und dann auch in ihrer Lebensführung gestärkt werden. Wenn Urteilsfähigkeit gebildet werden soll, muss der Modus des Urteilens im Lernprozess selber maßgeblich sein. Es geht also nicht nur um das Zeigen von Sachverhalten und deren Speicherung als Wissen, sondern der Modus des Urteilens ist dabei immer schon einzubeziehen. In jedem Unterricht, der einem Bildungsanspruch gerecht wird, wird Lernenden etwas gezeigt und zugleich unterstellt, dass sie das Gezeigte zwar noch nicht kennen, es aber mit Hilfe der Lehrpersonen erkennen können. Durch didaktisch inszeniertes Zeigen wird ein Unterrichtsgegenstand, der den unterschiedlichsten kulturellen Praxisfeldern – Politik, Literatur, Religion, Naturwissenschaft, Technik etc. – entstammen kann, pädagogisch *transformiert*: Aus einem den Erwachsenen meist schon bekanntem Tatbestand wird ein für Kinder und Jugendliche unbekannter, erst noch zu erschließender Sachverhalt gemacht. Das ist eine Bedingung der Möglichkeit, Unterricht im Wechselspiel von (virtueller) *Teilnahme* an einer (unterrichtlich *inszenierten*) kulturellen Praxis und deren reflexiver *Beobachtung* zu gestalten. Durch pädagogische Transformationen werden Bildungsgegenstände an die Lernfähigkeit der Heranwachsenden anschlussfähig und zu Sachverhalten, die für Lernende und ihr Denkvermögen erfahrbar sind und ihnen Urteils- und Partizipationsmöglichkeiten eröffnen.⁹ Anders gesagt: Die Erkenntnis- und Handlungsmuster kultureller Praxen sollen von Lehrpersonen als Repräsentanten mit Teilnahmeerfahrungen gezeigt werden. Insofern zeigen sie nicht jeweils „etwas“, sondern den *Umgang mit etwas*. Die schulischen Fächer sind dabei in erster Linie *modal* und *nicht thematisch* definiert, insofern z. B. Religion aus religiöser und theologischer, aber auch aus soziologischer oder ästhetischer Perspektive thematisiert werden kann. Das für eine kulturelle Praxis konstitutive Sprachspiel kann nur in der Performanz kultureller Partizipation erschlossen werden. Das Wissen, dass man in einem spezifischen Symbolsystem kommuniziert, entsteht nur dort, wo man es erstens in Gebrauch nimmt und zweitens vermittle des Wechsels der Kommunikationsperspektive in eine reflexive Distanz rückt. Der Kompetenz fachlicher Reflexion hat die Performanz fachlicher Kommunikation vorauszugehen. In den jeweiligen *Übergängen* zwischen der unterrichtlich in-

⁹ Hierzu grundlegend: Dietrich Benner, *Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns* (Weinheim und München: Juventa, 2001), 197, u. ö. Vgl. auch Hans-Christoph Koller, *Bildung anders denken. Eine Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse* (Stuttgart: Kohlhammer, 2011).

szenierten (also nicht authentischen, sondern virtuellen) *Teilnahme* an einem Sprachspiel und seiner Reflexion („*Beobachtung*“) sind jene kognitiven Dissonanzen wirksam, an denen sich Lernprozesse entzünden.¹⁰

2 Zur Unterschiedlichkeit der Deutungsperspektiven zwischen religiöser und politischer Bildung

Nach dieser Erörterung der Rolle von Lehrkräften im schulischen Unterricht kann nun der Frage nachgegangen werden, warum Jürgen Kaubes Vergleich von politischer Bildung (unter verschiedenen Fachbezeichnungen wie „Gemeinschaftskunde“ etc.) und Religionsunterricht hinsichtlich der rechtlichen Bedingungen der Lehrbefähigung (Parteienzugehörigkeit analog zur Religionsgemeinschaftszugehörigkeit) mehr als hinkt. Zunächst ist ganz grundsätzlich darauf zurückzukommen, dass die Leistung des öffentlichen Schulwesens darin bestehen soll, zur Teilnahme am kulturellen Gesamtleben zu befähigen.¹¹ Dazu gehört es, dass allen Staatsbürgern in Bildungsprozessen die Möglichkeit erschlossen werden soll, die in diesem Staat geltenden Grundrechte urteilsfähig in Gebrauch nehmen zu können. Das liegt im vitalen Interesse des Staates selbst. Es geht unter anderem um das Recht auf politische Partizipation wie um das Recht, an der nach Art. 4 des Grundgesetzes „gewährleisteten“ „öffentlichen Religionsausübung“ teilzunehmen. Wenn man Bildung nicht mit Erziehung verwechselt, ist gar kein anderer Grund denkbar, warum an den öffentlichen Schulen eines weltanschaulich neutralen Staates Religionsunterricht erteilt werden soll. Grundsätzlich ist nun weder politisches Handeln im weitesten Sinne an die Mitgliedschaft in einer Partei gebunden, noch muss man für eine religiöse Lebensführung zwingend einer Religionsgemeinschaft angehören. Dennoch sind hier in nicht nur pragmatischer Hinsicht Unterscheidungen angebracht. Um die Sachlage pointiert zuzuspitzen:

10 Diese Übergänge sind mit jenen „Resignifikationen“ verknüpft, auf die Andreas Bonnet und Uwe Hericks das Konzept „transformatorischer“ Bildung beziehen, nämlich auf „die Veränderbarkeit der Bedeutung von Sprechakten durch ihre Wiederholung in einem anderen Kontext.“ Siehe Andreas Bonnet und Uwe Hericks, „Professionalisierung bildend denken – Perspektiven einer erziehungswissenschaftlichen Professionstheorie“, in *Bildung*, hg.v. K. Müller-Roselius und U. Hericks (Leverkusen: Budrich Verlag, 2013), 40 f.

11 Friedrich Schleiermacher hat dafür den Begriff der „Mitgesamttätigkeit“ geprägt: Vgl. Friedrich Schleiermacher, „Grundzüge der Erziehungskunst (Vorlesungen 1826)“, in *Texte zur Pädagogik Bd. 2*, hg.v. Michael Winkler und Jens Brachmann (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000), 16.

An allgemeinen Wahlen als dem fundamentalsten und breitesten Modus politischer Partizipation nehmen alle Bürgerinnen und Bürger ohne Einschränkung teil, d. h. auch ohne Unterschied gegenüber jenen Wahlberechtigten, die zugleich politischen Parteien angehören. Formen öffentlicher wie privater Religionsausübung sind (nicht in jedem Fall de jure, aber doch de facto) auf die Angehörigen von Religionsgemeinschaften beschränkt. Das gilt zumal (dann auch de jure), wenn es um die Wahrnehmung bestimmter Partizipationsrechte *innerhalb* einer Religionsgemeinschaft geht, wie z. B. das Patenamnt oder das Wahlrecht zu kirchlichen Ehrenämtern. Nun sind – wie gesagt – „Sinn und Geschmack“ für Religion durch einen Mitgliedschaftsstatus zwar nicht garantiert, aber am ehesten erwartbar. Jedenfalls gibt es in dieser Hinsicht kein anderes rechtlich *operatibles* Kriterium.

Eine weitere Tiefenschärfe kann in dieses Thema durch den Aspekt eingebracht werden, dass es im Feld der Politik, weil es der Partizipation *aller* Bürgerinnen und Bürgern offensteht, keinen Begriff von Professionalität gibt, der auch nur annähernd mit dem (akademisch imprägnierten) Professionsbegriff in den Feldern der (christlichen) Religion (Weihepriestertum und/oder ordinierte Ämter) oder des Rechtswesens (Richter, Anwälte etc.) vergleichbar ist. Zwar gibt es in den Staatsapparaten als den ausführenden Organen der in Parlamenten und Regierungen getroffenen Entscheidungen professionelle Akteure; für die Amtsträger in Regierungen und Parlamenten gibt es aber keine – gar berufsständisch kodifizierten – professionellen Zugangsvoraussetzungen. Jeder und Jede kann Minister oder Abgeordnete werden, ohne die Voraussetzung bestimmter zertifizierter Kenntnisse und Fähigkeiten; es reicht dafür die Mandatierung durch Wahlen. Die Vorstellung, dass in Bildungsprozessen keine Expertise im Sinne operativer Kompetenzen vermittelt werden solle, sondern Laien zur Kommunikationsfähigkeit mit Experten befähigt werden sollen¹², lässt sich für politische Bildung deshalb nicht in gleicher Weise heranziehen wie für andere Fächer des schulischen Kanons und im Blick auf das jeweilige berufliche Expertentum, auf das sie referieren.¹³

Bei allen Unterschieden ist „Politik“ freilich ähnlich deutungs offen wie Religion. Deshalb öffnet sich hier das Feld von Deutungsmachtkonflikten. Politische Bildung im heutigen Sinn ist untrennbar mit offenen Debatten verknüpft, insofern die Demokratie „die einzige politisch verfasste Gesellschaftsordnung (ist), die

¹² Hierzu: Bernhard Dressler, *Religionsunterricht. Bildungstheoretische Grundlegungen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 61f.

¹³ Die Differenz zu den Naturwissenschaften wie zur Theologie liegt auf der Hand. Wie wären die Politikwissenschaften oder etwa künstlerische Berufe hier zu beurteilen?

gelernt werden muss.“¹⁴ Politische Phänomene müssen *als solche* gedeutet und von religiösen, moralischen, rechtlichen, ästhetischen etc. Phänomenen unterschieden werden.¹⁵ Dass und wie etwas *als* politisch (und, mit gewissem Unterschied, als politisch relevant) gedeutet wird, zeigt sich besonders deutlich an der – einen gehaltvollen Begriff des Politischen gerade auflösenden – Behauptung, auch das Private sei politisch.¹⁶

Für den Religionsunterricht stellt sich nun in der Tat immer wieder das Problem, wie der weltanschaulich neutrale Staat sein Interesse an religiöser Bildung gewährleisten kann, ohne seine weltanschauliche Neutralität zu verletzen, aber auch ohne jene eigentlich nicht neutralisierbaren Gehalte von Religion in eine distanzierte Lernperspektive zu rücken, in der sie ihre orientierende und überzeugende Kraft verlieren müssen. Könnte man diese Frage nicht analog zu politischer Bildung beantworten? Hier darf ja die Parteipräferenz einer Lehrkraft – insofern hat Kaube Recht – kein konstitutives Kriterium z. B. für Unterrichtsinhalte oder Lernleistungsbewertungen sein. Auch nicht, ob eine Lehrkraft eher für repräsentative oder eher für plebiszitäre Demokratie eintritt, ob sie dem Neoliberalismus oder der katholischen Soziallehre anhängt. Die Frage nach einem inhaltlich bestimmten Konsens ist für die politische Bildung insofern nicht leicht zu beantworten. Auch der Bezug auf den Grundrechtskatalog unserer Verfassung führt hier nicht viel weiter, weil wir im Grundgesetz aus guten Gründen eine politisch und normativ unterbestimmte Verfassung mit vergleichsweise geringer Regelungsdichte haben, auch wenn diese in letzter Zeit durch immer stärkere Regulierungsansprüche bedroht wird. Der politikdidaktische Konsens wird vor diesem Hintergrund bislang am klarsten negativ formuliert: Es gilt ein „Überwältigungs- bzw. Indoktrinationsverbot“ neben einem „Kontroversitätsgebot“ („Strittiges soll als strittig dargestellt werden“).¹⁷ Das ließe sich für einen „kon-

14 Oskar Negt, *Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform* (Göttingen: Steidl Verlag, 2010), 515.

15 Vielleicht liegt hier der Grund dafür, dass nirgends so häufig die Unterscheidung zwischen einer Meinung und einem Argument vermisst wird, wie auf den Feldern der Religion und der Politik.

16 Dass die Entgrenzung des Politischen nicht nur die Sphäre des Privaten im Unterschied zu Öffentlichkeit auslöscht und damit zugleich das Politische entleert, hat Hannah Arendt immer wieder mit großer Emphase betont: Vgl. z. B. Hannah Arendt., *Vita Activa – oder Vom tätigen Leben* (München: Piper 2005, Orig. 1958), 79. Ähnliches gilt für die Religion: Ihre Entgrenzung (etwa indem sie politisch aufgeladen wird) entleert sie.

17 Zum sog. „Beutelsbacher Konsens“, der seit 1976 als Standard für den politisch-historischen Unterricht gilt, siehe: Armin Scherb, „Der Beutelsbacher Konsens“, in *Strategien der politischen Bildung. Handbuch für den sozialwissenschaftlichen Unterricht*, hg.v. Dirk Lange und Volker Reinhardt (Baltmannsweiler: Schneider, 2007). Die besonders starke Polarisierung zwischen

fessorischen“ Religionsunterricht ganz ähnlich sagen. Dennoch gerät die Analogie zwischen politischer und religiöser Bildung, bei aller möglichen Überschneidung ihrer Gehalte und Ziele, an dieser Stelle an eine Grenze. Dabei geht es nicht nur darum, dass die politische Bildung an der Schule kein Recht auf Nichtteilnahme kennt, und deshalb zu besonderer Zurückhaltung gegenüber Meinungsunterschieden verpflichtet ist. Takt und Behutsamkeit werden im Religionsunterricht und im Sozialkundeunterricht gleichermaßen verlangt. In der politischen Bildung aber geht es um Fragen, die alle in den Raum öffentlicher Erörterung gehören. Ihre öffentliche Erörterung *ist selbst* ein wesentlicher Teil der Politik. Gleiches gilt für religiöse Fragen nicht. Zwar kann man auch über religiöse Fragen öffentlich diskutieren. Aber das ist nicht selbst schon eine religiöse Praxis. Und religiöse Fragen sind *letzte Fragen*, danach, wie ich mein Leben und mein Sterben verstehen will. Als solche letzten Fragen stehen sie unter besonderem verfassungsrechtlichem Schutz: Es handelt sich bei religiösen Fragen um Grundüberzeugungen, die nicht zur Disposition öffentlicher Meinungsbildung und prozeduraler Entscheidungsregeln stehen.

Davon unberührt bleibt der Sachverhalt, dass im Blick auf kein anderes Schulfach ähnlich intensiv wie für den Religionsunterricht und für Gemeinschafts- bzw. Sozialkunde das Problem erörtert wird, wie der Unterricht von Indoktrination freizuhalten ist.¹⁸ Wie kann zugleich verhindert werden, dass die politikwissenschaftlichen wie die theologischen Kontroversen, deren Auswirkung auf fachliche Didaktikkonzepte unvermeidlich ist, ungefiltert auch auf die unterrichtliche Praxis durchschlagen? Entsprechend wird bisweilen der „Beutelsbacher Konsens“ auch im Blick auf den Religionsunterricht herangezogen.¹⁹

Nun wäre ja denkbar, dass ein ähnliches Neutralitätsgebot auch in anderen Fächern gelten soll. Warum also nicht auch z. B. im Blick auf ästhetische Präferenzen von Unterrichtenden in den musischen oder literarischen Fächern? Vermutlich, weil bei Religion und Politik Kontroversen im öffentlichen Raum und das öffentliche Handeln ungleich stärker betroffen bzw. im Blick sind und zugleich, wenn auch auf je spezifische Weise, moralische Grundorientierungen im Spiel sind. Wohl nicht zuletzt auch diese gewisse Affinität beider Fächer machte es möglich, dass der in den 1970er und 80er Jahren häufig zu hörende Vorwurf, der

konservativen und emanzipatorischen Konzepten der politischen Bildung in den 1970er Jahren hatte diesen Konsens dringlich gemacht.

¹⁸ Vgl. hierzu grundsätzlich: Henning Schluß, *Indoktrination und Erziehung. Aspekte der Rückseite der Pädagogik* (Wiesbaden: Springer VS, 2007).

¹⁹ Vgl. z. B. die Begründung des „Überwältigungsverbots“ bei Michael Meyer-Blanck, „Hermeneutik und Bibeldidaktik“, in *Handbuch Bibeldidaktik*, hg.v. Mirjam Zimmermann und Ruben Zimmermann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 385.

„problemorientierte“ Religionsunterricht sei von Sozialkunde nicht mehr zu unterscheiden, zwar zumeist ein Zerrbild insinuierte. Zumindest in der Praxis war aber die Differenz zwischen beiden Fächern *thematisch* oft nicht mehr erkennbar. Diese Beobachtung ist seit der durch die Symboldidaktik eingeleiteten Wiederentdeckung genuin religiöser *Bildungsgestalten* samt der dazu gehörenden spezifischen, nämlich auf kommunikative *Modalität* gerichteten Hermeneutik weitgehend in den Hintergrund getreten. Wenn religiöse Bildung ihr Proprium als religiöse Bildung schärfen kann, kann sie eben deshalb implizit wie explizit einen Beitrag zur *Unterscheidung* zwischen Religion und Politik leisten. Die Religionspädagogik sollte daher unter den Bedingungen kultureller Modernität ihre Modernitätsfähigkeit nicht als Nötigung zur Überschreitung der Grenzen des Religionssystems in Richtung auf andere Systemreferenzen missverstehen, sondern den Eigensinn eines religiösen Selbst- und Weltverständnisses akzentuieren. In dieser Hinsicht gelten indes keine thematischen, erst recht keine ontologisch-substanziellen, sondern eben modale Unterscheidungen: Natürlich kann Religion zum Thema der Politik werden – dann gehört sie in den Raum politischer Debatten und Entscheidungsverfahren. Religionspolitik ist Politik und nicht selbst eine religiöse Praxis. So können die Gründe und Optionen für oder gegen eine laizistische Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Religion quer zu den religiösen Einstellungen politischer Akteure umstritten sein. Die auch religionsdidaktisch relevante Frage lautet: Wie ist religionspolitische Kompetenz ins Verhältnis zu religiöser Kompetenz zu setzen? Und selbstverständlich kann Politik zum Thema der Religion werden – dann gerät sie aber auf spezifische Weise ins Licht einer anderen (theologischen oder religionswissenschaftlichen) Perspektive. Zweifellos hat Religion Folgen für die Lebensführung und damit auch für die Frage nach politischen Handlungsoptionen und -präferenzen, aber sie determiniert nicht politische Handlungsoptionen, als würden diese im Licht einer religiösen Haltung gleichsam eindeutig und unstrittig. Ein Blick auf politische Kontroversen innerhalb einer Religionsgemeinschaft genügt.

3 Zur Unterscheidung zwischen Politik und Religion

Bildung als Befähigung zur urteilsfähigen Partizipation am kulturellen Gesamtleben zu verstehen, setzt – wenn man kein (z. B. szientistisches) Rationalitätsmonopol für möglich hält – die Unterscheidung zwischen den inkompatiblen Modi der Weltmodellierung und des Weltumgangs voraus, die die einzelnen

subsystemischen kulturellen Praxen kennzeichnen.²⁰ Analog zu den gerade erörterten Gründen für die Zielsetzung religiöser Bildung kann auch politische Bildung, jenseits aller denkbaren politikdidaktischen Konzeptionsunterschiede, kein anderes Ziel haben, als zur urteilsfähigen Partizipation an den politischen Diskursen und den installierten politischen Entscheidungs- und Verfahrensformen zu befähigen. Insofern ist kein grundsätzlicher Unterschied zu religiöser Bildung festzustellen, wohl aber hinsichtlich des für religiöse Bildung geltenden Duals von Deutungs- und Partizipationskompetenz²¹: Was als politisches Handlungsfeld gilt, ist zwar auch nicht eindeutig und damit jedem Konflikt entzogen. Im Blick auf die Religion sind indes die Ambiguitätsspielräume, was denn *als* Religion gelten soll, sehr viel weiter und offener.²² Für *politische* Deutungs- und Partizipationskompetenz (im Modus „normativ-evaluativer Auseinandersetzung“²³) ist die Fähigkeit grundlegend, Tatsachen im öffentlichen Raum *als solche* wahrzunehmen²⁴ und zugleich an umstrittenen Kriterien öffentlichen Gemeinwohls und (!) legitimer partikularer Interessen²⁵ zu *bewerten*. Dass der Unterschied zwischen Empirie und Deutung nicht absolut ist, verlangt umso mehr die epistemologische Selbstthematisierung der mit diesem Unterschied operierenden Wissenschaften. Religion ist in Bildungsprozessen (als unterschieden von au-

20 Vgl. das von Jürgen Baumert vorgeschlagene und im sog. „Klieme-Gutachten“ übernommene Tableau unterschiedlicher „Modi der Weltbegegnung“: Jürgen Baumert, „Deutschland im internationalen Bildungsvergleich“, in *Die Zukunft der Bildung*, hg.v. Nelson Killius u. a. (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002), 113; Bundesministerium für Bildung und Forschung (Hg.), *Expertise: Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards* (Bonn, 2003), 68.

21 Vgl. B. Dressler, Religionsunterricht, 277 u.ö.

22 Bernhard Dressler, „Ambiguitätstoleranz? Zum Umgang mit Mehrdeutigkeit in religionspluraler Kultur“, in *Religion verstehen. Beiträge zur Religionshermeneutik und zu religiöser Bildung*, hg.v. Bernhard Dressler (Stuttgart: Kohlhammer, 2020), 217–228. Das hohe Maß an Ambiguität ist der Grund dafür, dass weder in der Theologie noch in den Religionswissenschaften eine konsensuelle Religionsdefinition erkennbar ist.

23 J. Baumert, Deutschland, 113.

24 Politik lebt, das ist zu Zeiten der Konjunktur sogenannter „fake news“ zu betonen, einerseits vom Bezug auf Tatsachen, die aber andererseits immer nur als Konstruktionen bzw. im Lichte interessengeleiteter Deutungen erscheinen; vgl. Mark Fischer und Oliver Schlaudt, „Fakten, Fakten, Fakten. Über den Siegeszug des Positivismus im Kielwasser des Postfaktischen“, *Merkur* 841, 6 (2019): 32–43.

25 Sich an Interessen orientieren zu können, kann selbst schon ein Resultat politischer Bildung im Sinne erworbener Mündigkeit sein. Denn dass Menschen, und zwar gerade auch oft unterprivilegierte Menschen, sich an ihren Interessen orientieren, ist keineswegs selbstverständlich und oft selbst ein politischer Mythos. Nicht selten schieben sich im Wahlvolk demagogisch ausbeutbare Gefühle vor das je eigene Interesse, was gerade in der gegenwärtigen Konjunktur rechtspopulistischer Bewegungen zu beobachten ist.

thentischer *praxis pietatis*) und in *Diskursen über Religion* (ähnlich wie die Philosophie, von dieser aber wiederum durch ihre modalen Kommunikationsge^{stalten} unterschieden) mit der Frage verbunden, a) in welcher begrenzten Perspektive in unterschiedlichen kulturellen Praxen Phänomene der Welt jeweils wahrzunehmen, zu gewichten und zu gestalten sind, und b) welche Bedingungen der Möglichkeit (also das, was seit Kant als *transzendente* Fragestellung gilt) für Erkenntnisse, Werturteile und Handlungsmaximen dabei jeweils zu veranschlagen sind. Dabei soll sich dann zeigen können, wie sich die dabei einzunehmenden Urteilsperspektiven unter der Voraussetzung einer Unbedingtheitsdimension signifikant verschieben und zugleich anders als in propositionalen und/oder assertorischen Sätzen, nämlich metaphorisch und symbolisch oder in performativen Sprechakten kommuniziert werden. Auf den Unterricht bezogen: In den Fächern Religion und Philosophie, im Modus „konstitutiver Rationalität“²⁶, wird (natürlich in altersgemäßer Elementarizität) gefragt und erörtert, was es bedeutet, die Welt unter der Voraussetzung einer Sinndimension nach unterschiedlichen epistemologischen, praxeologischen und kommunikativen Regeln wahrzunehmen und zu gestalten. Die Religion soll es Subjekten ermöglichen, den eigenen Grund und die eigenen Grenzen zu deuten und durch alle Differenzen hindurch den Zusammenhalt einer Lebensführung zu repräsentieren. Man könnte sagen, dass auf diese Weise der holistische Anspruch von Religion Geltung behält, ohne dass sie damit einen Allzuständigkeitsanspruch erhebt. Zugleich wird dabei aus Sicht der Religion konzediert werden müssen, dass auch die religiöse Praxis unter Prämissen und Perspektiven der anderen Praxisbereiche thematisiert, reflektiert und kritisiert werden kann. Die Einbeziehung der Religion in den Kanon der Modi des Weltzugangs und des Weltumgangs trägt dann dazu bei, „Fundamentalismen zu identifizieren und abzuwehren, die aus Überdehnungen der Eigenlogiken des Ökonomischen, des Pädagogischen, des Ethischen oder Politischen entstehen.“²⁷

Diese einigermaßen abstrakten Unterschiede sind hier nun in aller Kürze im Blick auf das Verhältnis von Religion und Politik noch etwas näher zu akzentuieren:²⁸ In der Politik geht es – unter den Bedingungen endlicher Existenz, endlicher Ressourcen und fallibler Erkenntnisse – nicht um etwas letztlich Gutes,

26 J. Baumert, Deutschland, 113.

27 Dietrich Benner, „Erziehung–Religion, Pädagogik–Theologie, Erziehungswissenschaft–Religionswissenschaft. Systematische Analysen zu pädagogischen, theologischen und religionspädagogischen Reflexionsformen und Forschungsdesiderate“, in *Erziehungswissenschaft, Religion und Religionspädagogik*, hg.v. Engelbert Groß (Münster: Lit, 2004), 32.

28 Vgl. hierzu auch: Bernhard Dressler, „Kann religiöse Bildung einen Beitrag zur Demokratie leisten? Zum Verhältnis von Religion und Politik in Bildungsprozessen“, in *Religion verstehen*, hg.v. Bernhard Dressler (Stuttgart: Kohlhammer, 2020), 195 – 215.

sondern um das jeweils etwas Bessere.²⁹ Damit sind Güterabwägungen in Zielkonflikten verbunden, und zwar im Modus der (möglichst zivilisiert geregelten) Auseinandersetzung um *Macht*. Ein religiös inspirierter bzw. aus dem christlichen Glauben *motivierter* politischer Impuls (*als* eine politische Programmatik, ein politischer Vorschlag, ein politisches Argument) muss, wenn er im öffentlichen Raum des Politischen geäußert wird, alle Absolutheits- und Unbedingtheitsansprüche abstreifen und an den politischen Diskurs nicht nur anschlussfähig sein, sondern den Regeln und Geltungskriterien des von religiöser Kommunikation *kategorial* unterschiedenen politischen Diskurses entsprechen. So ist z.B. die politische Forderung nach Gerechtigkeit etwas kategorial Anderes als die gottesdienstliche Für-Bitte um Gerechtigkeit. Zwar kann das Fürbittengebet unglaublich werden, wenn es keinen Impuls zum politischen Handeln freisetzt, es setzt aber voraus, dass die endgültige Herstellung einer vollkommen gerechten Lebensordnung kein Resultat unseres Handelns sein kann. Und: Zwar gibt es christliche Akteure im Raum des Politischen, aber es gibt keine christliche Politik, weil die Politik nicht ohne den Streit um die (Macht-)Mittel denkbar ist, *die sich aus den Zwecken und Maximen nicht von selbst ergeben*, und die schon gar nicht durch die Zwecke geheiligt werden.

Es geht im kommunikativen Übergangsraum zwischen Politik und Religion also jeweils um Transformationsprozesse, denen nicht nur spezifische Übersetzungsleistungen zugrunde liegen. Mit der Übersetzung eines religiösen Motivs in eine politische Programmatik wird *eo ipso* die Religiosität der Äußerung/der Handlung getilgt.³⁰ Wo etwas (eine Überzeugung, eine Handlungsmaxime) aus religiösen Gründen für heilig (oder auch nur: für unbedingt) erklärt wird und

29 Im Hinblick auf den Marxismus ist ja weniger dessen „systemtheoretische“ analytische Potenz kritisch zu sehen, sondern die unweigerlich totalitäre politisch-utopische Perspektive, mit wissenschaftlich („historisch-materialistisch“) *gesichertem* Wissen unter der Voraussetzung einer für möglich gehaltenen *Beseitigung aller Knappheit* (wenn „alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen“) nach dem Prinzip „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ fundamentale Kriterien der Verteilungsgerechtigkeit außer Kraft setzen zu können. Vgl. Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, MEW Bd.19, 21.

30 Wo liegt die Grenze der Möglichkeit der (z. B. von Jürgen Habermas immer wieder geforderten) *Übersetzung* religiöser Gehalte in säkulare Sprach- und Denkformen? Wie verändert sich die eschatologische Hoffnung, dass allen Opfern der Geschichte am jüngsten Tag Gerechtigkeit widerfährt, wenn daraus der politische Impuls für eine Rechtsordnung gefolgert wird? Das lässt sich auch für andere als politische Perspektivenwechsel fragen: Wie lässt sich die Differenz zwischen einer kosmologischen Hypothese und dem ersten Satz des Apostolicums angemessen ausdrücken und verstehen?

damit der politischen Mehrheitsentscheidung entzogen werden soll³¹, kann nicht dieser Anspruch selbst als politisch gelten – es geht dann nämlich um die Integrität einer Überzeugung³², eines Gewissens, nicht um deren Einbringung in ein politisches Kräftespiel. Es kann dann nur um die religionspolitische Erörterung der Frage gehen, welche Grenzen der Reichweite politischer Entscheidungen gezogen werden sollen (etwa in der Güterabwägung zwischen politischen Mehrheitspositionen und einer durch religiöse Grundrechte geschützten religiösen Praxis). Religiöser Extremfall ist vor diesem Hintergrund der Märtyrer, nicht ein theokratischer Anspruch. Theokratische Ansprüche sind in demokratischen Staaten nicht nur unter dem Aspekt von Säkularität obsolet. Die Veränderungen des Politischen durch den Entzug seiner religiösen Begründung und/oder Deutung läuft immer positiv auf einen Gewinn an Freiheit und an Konfliktregelungsspielräumen hinaus.³³

Wie sich Phänomene und ihre Bewertungen im Perspektivenwechsel zwischen Religion und Politik verschieben, lässt sich gegenwärtig am Diskurs über die Inklusion und ihre Gestaltung in Bildungsprozessen beobachten. In manchen radikalen Inklusionsforderungen wird die Widersprüchlichkeit eines Emanzipationsdenkens sichtbar, das sich von natürlichen und schicksalhaften Lebensbedingungen und den damit gegebenen unterschiedlichen Befähigungen befreien will. Die Gewährung gleicher Rechte wird mit der Beanspruchung gleicher

31 Dass die Grundrechte, insbesondere das Menschenwürde-Postulat des deutschen Grundgesetzes, der Mehrheitsentscheidung entzogen sind, entzieht ihre Geltung dem politischen Streit. Etwas kategorial Anderes findet dann statt, wenn um die aus ihnen zu folgernden Konkretionen (etwa beim Asylrecht) politisch gerungen wird.

32 Integritätsansprüche von Personen äußern sich im Modus von Authentizität. Im politischen Raum läuft die Inszenierung von Authentizität auf die von Richard Sennett so scharfsichtig analysierte „Tyrannei der Intimität“ (Untertitel: *Der Verfall des öffentlichen Lebens*, Frankfurt/M.: S. Fischer, 1986) hinaus, und damit auf die Austrocknung des öffentlichen Raums. Der Slogan „Das Private ist politisch“ vernichtet das Private wie das Politische.

33 So ist es etwa, um ein besonders brisantes Beispiel zu nennen, ein *politischer* Gewinn, keine religiösen Deutungsmuster mehr für die Landnahme durch israelische Siedler im Westjordanland („Judäa und Samaria“) zu akzeptieren. Für die in solchen Kontexten (z. B. in Bezug auf alttestamentliche Prophetie) fälligen Unterscheidungen stellt sich das Problem: Was vormodern noch ungeschieden war, muss modern unterschieden werden: Politik und Religion ebenso wie Ästhetik und Religion oder Wissenschaft und Religion. Allerdings ist das Christentum in die Ausdifferenzierung und die Herausbildung des entsprechenden Unterscheidungsvermögens selbst involviert, so dass ihm mit den modernen Unterscheidungsimperativen nichts völlig Fremdes entgegentritt. Grundsätzlich sind die Bezüge zwischen der profanen Geschichte und der Heilsgeschichte gekappt. Das „Handeln Gottes“ ist jedenfalls (auch angesichts von Holocaust und Umweltkatastrophen) nicht mehr als geschichtlich beobachtbares innerweltliches Geschehen zu verstehen.

Chancen unmittelbar kurzgeschlossen. Dazu gehört auch eine Freiheitsdogmatik, die einen maßlosen Regulierungsanspruch, der zunehmend auch Sprachregeln erfasst, nur notdürftig kaschiert. Ein Inklusionsanspruch, der mehr oder weniger deutlich an christliche Gerechtigkeits- und Barmherzigkeitsimpulse anschließt, aber zugleich seine christlichen Wurzeln (überhaupt: religiösen Wurzeln) wenn nicht verleugnet, so doch zumindest abblendet, verstrickt sich in Paradoxien. Ohne den Gedanken eines barmherzigen Gottes wird der Inklusionsanspruch zu einer säkularen Ideologie und Barmherzigkeit ist dann nicht mehr von Gerechtigkeit zu unterscheiden. Aus dem Gerechtigkeitsimpuls wird ein Regulierungsanspruch, der Moral mit Sozialtechnologie kurzschließt, am Ende niemandem gerecht wird und nur der je eigenen Selbstgerechtigkeit dient.

Für den öffentlichen Raum als einem vom Privaten unterschiedenem Spielfeld ist jede Kritik politischer Entscheidungen zerstörerisch, die sich an einer alle Gesetze transzendierenden Gerechtigkeit orientiert. Ähnlich zerstörerisch ist es, wenn sich ziviler Ungehorsam auf einen privilegierten, womöglich religiös begründeten Zugang zur Wahrheit oder zum Guten beruft. Da es in einem säkularen Staat keine Sonderrechte für Christen oder andere Religionsgemeinschaften geben kann, hat sich ein möglicher Appell zum Ungehorsam daher immer an einen allgemein anerkannten Maßstab zu richten. Überhaupt ist ziviler Ungehorsam sorgsam zu unterscheiden z. B. von einer Verweigerung aus Gewissensgründen. Das Gewissen ist unpolitisch, es zittert, um es prononciert mit Hannah Arendt zu sagen, um das *Ich* und dessen Integrität.³⁴ Es ist daher auch in einem wohl verstandenen Sinne verantwortungslos. Zwischen dem guten Menschen und dem guten Bürger sind Konflikte denkbar, die kaum zu schlichten sind.

Nun ist allerdings bei aller Emphase, mit der hier auf Unterscheidungen insistiert wird, einzuräumen, dass aus der Trennung von Kirche und Staat, Religion und Politik ein Problem resultiert, das mit der Eigendynamik der Sphären von Politik, Staat und Ökonomie in Richtung auf immer rigidere systemische Steuerungsformen zusammenhängt, die immer weniger handlungstheoretisch beschreibbar und moralisch qualifizierbar sind. Die politischen, sozialen und ökonomischen Institutionen und Regelmechanismen drohen sich von den sozialmoralischen Ressourcen abzukoppeln, die ihrerseits ohnehin durch die Erosion der Prägekraft von Milieus und Lebensformen auszutrocknen drohen. In dieser Konstellation gewinnt das von Ernst Böckenförde formulierte und immer wieder zitierte Dilemma an Brisanz, wonach der „freiheitliche, säkularisierte Staat“ von

34 Vgl. Hannah Arendt, *Über die Revolution* (München und Zürich: Piper, 1986), 130 f.

Voraussetzungen lebt, die er selbst weder generieren noch garantieren kann.³⁵ Es kommt hinzu, dass zunehmend Probleme politisch zu entscheiden sind, die – wie etwa bei der Gentechnologie – in einem bisher kaum gekannten Maß Unbedingtheitsansprüche wie die Integrität von Personen und die Unterscheidung zwischen Personen und Sachen tatsächlich berühren. Wie kann verhindert werden, dass das, was Menschen heilig ist, zur Disposition demokratischer Mehrheitsentscheidungen steht? Und wie kann umgekehrt verhindert werden, dass die Unbedingtheitsansprüche von Minderheiten unter dem Vorwand, Achtung zu beanspruchen, der Mehrheit aufgezungen werden?

So entschieden die Politik als ein eigenes Subsystem mit eigenen Regeln gelten muss, laufen doch andererseits auf ihrem Feld verschiedene Handlungsregeln und -imperative so zusammen, dass deren Eigensinn durch die Regeln des politischen Handelns zwar gebrochen, aber nie ganz ausgelöscht werden kann. So braucht Politik immer auch externe (z. B. ethische oder ökonomische) Expertise. Deshalb ist von politischer Moral – zu Recht – auch dann die Rede, wenn zwischen Moral und Politik ansonsten kategorial unterschieden wird.³⁶ Auch hier geht es um vor- bzw. außerpolitische Grundlagen der Politik: So lässt sich z. B. mit einer naturalistischen Weltanschauung keine Politik im emphatischen Sinne begründen, sondern allenfalls eine Art Sozialtechnologie, weil es in der Politik immer um ein normativ bestimmtes Handeln geht, auf dessen Spielfeld kein Sollen aus einem Sein zu deduzieren ist. Religion kann freilich gerade, indem sie an diesen Sachverhalt erinnert, zur Sicherung der Funktionsweise des politischen Systems beitragen. Zudem kann, wenn etwa in der durchgreifenden Digitalisierung sozialer Gestaltungsprozesse der Unterschied zwischen Personen und Sachen nivelliert zu werden droht, gerade vor dem Hintergrund *liberaler* religiöser Überzeugungen (im Unterschied etwa zur Affirmation ökonomischer Marktmacht durch evangelikale Bewegungen in den USA) Widerstandspotenzial erhofft werden. Das hat indes zur Voraussetzung, dass die „Heiligkeit“ der Person im Unterschied zum Wert von Sachen im Menschenwürdepostulat als *universaler* Rechtsgrundsatz gilt.³⁷ Hier liegt auch der Grund dafür, warum die seit einiger Zeit inflationäre Werterhetorik im politischen Feld so problematisch ist: Mit ihr wer-

35 Ernst-W. Böckenförde, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in *Recht, Staat, Freiheit. Studien zu Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, hg.v. Ernst-W. Böckenförde (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991), 92–114.

36 Von politischer Moral zu unterscheiden ist die Moralisierung politischer Probleme.

37 Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2011) und Wilhelm Gräb, „Transversale Religion: Die religiöse Grundierung der Menschenrechte“, in *Vom Menschsein und der Religion*, hg. v. Wilhelm Gräb (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 226–237.

den die hier geltend gemachten Unterscheidungen unterlaufen. Es wird nämlich moralische Gesinnungsmacht für die Politik beansprucht, indem über den erwartbaren staatsbürgerlichen *Rechts*gehorsam hinaus die ethischen Motive dieses Rechtsgehorsams reguliert oder gar kontrolliert werden sollen, die freilich weder den Staat noch sein Rechtssystem etwas angehen dürfen.³⁸ Phänomene moralischer Gesinnungsmacht sind nicht nur dort zu beobachten, wo Herrschaftsdis-kurse politischer Eliten und Funktionsträger sich der Werterhetorik bedienen.

Gegenwärtig droht in manchen Diskursen um identitätspolitische Themen und um Anerkennungsansprüche von Minderheiten auch die (in gewissem Sinne unvermeidlich mit „Diskriminierungen“ verbundene) Unterscheidung zwischen Empirie und Moral verloren zu gehen. Als Diskriminierung im pejorativen Sinne gilt dann oft schon die bloße neutrale Benennung von Unterschieden, die als Angriff auf das Gleichheitsideal bewertet werden. In solchen identitätspolitischen Konflikten zeigt sich die fast unbegrenzte Plastizität und die Möglichkeit „religioider“ Aufladungen politischer und sozialer Deutungsoptionen.³⁹ Der Kampf um Deutungsmacht als Kampf um (wie auch immer auf bestimmte soziale Handlungsräume beschränkte) kulturelle Hegemonie⁴⁰ gestaltet sich in unterschiedlichen Milieus höchst kontrovers und verschieden. Die Durchsetzung „politisch korrekter“ Sprachregelungen etwa an Universitäten oder in den öffentlich-rechtlichen Medien verschränkt sich mit den kontroversen Deutungen, die von rechtspopulistischer Seite bewirtschaftet werden. Gegenwärtig hat das Milieu eines kreativberuflichen, linksliberalen, kosmopolitischen Lebensstils die

38 Uwe Volkmann zeigt pointiert, dass aus Werten „Gerede“ wird, wenn die *Rechts*ordnung zu einer Wertegemeinschaft umgedeutet wird, und wenn statt Rechtsgehorsam die richtige Gesinnung verlangt wird (Uwe Volkmann, „Wertedämmerung“, *Merkur* 834 (November 2018): 5–17. Der Anspruch auf politische Deutungsmacht greift dann unmittelbar auf die in einer demokratischen Rechtsordnung doch eigentlich freizustellenden Motivlagen über, auf Werthaltungen und „Einstellungen“. Ähnlich wie im Bereich religiöser Bildung schlägt auch politische Bildung in Erziehung („Wertebildung“) um, wenn die Umformung von Personenmerkmalen an die Stelle der Förderung von Urteilskraft im Medium des maßgeblichen kommunikativen Modus tritt.

39 Das ist dann nicht zufällig immer dann besonders ausgeprägt, wenn religiöse Anerkennungskämpfe auf politischem Terrain im Spiel sind. Gegenwärtig stößt etwa die legitime Kritik an einem politischen Islam auf den Vorwurf der „Islamophobie“, d.h. sie wird, vor allem aus der Perspektive „postkolonialer“ Theorieansprüche, pathologisiert. Vgl. Sandra Kostner, „Wissenschaft nach Agenda. Der Islamophobie-Forschung fehlt ein stimmiges Konzept um Diskriminierung von Muslimen zu bewerten. Deshalb sucht sie ihr Heil in Rassismus-Vorwürfen“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 4 (12.02.2020).

40 Der Begriff der „kulturellen Hegemonie“ wird in den „Gefängnisbriefen“ des italienischen Kommunisten Antonio Gramsci als Voraussetzung des Kampfes um politische Macht entwickelt (Vgl. Antonio Gramsci, „Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe“, Band 6, Heft 1 § 12, hg. v. Klaus Bochmann, Wolfgang Fritz Haug und Peter Jehle (Hamburg: Argument Verlag, 1999).

größte semantische Durchsetzungskraft.⁴¹ Damit ist allerdings oft auch eine Überforderung anderer Milieus mit anderen Lebenslagen verbunden. Die Ansprüche abwägender Rationalität, wie sie in Bildungsprozessen zu entwickeln und zu pflegen ist, drohen unter Druck zu geraten, zumal dann, wenn in identitätspolitischen Kontroversen der demokratische Sinn der Unterscheidung zwischen Gleichheit (die es im empirisch strengen Sinne zwischen Menschen kaum gibt) und Gleichbehandlung, zwischen gleichen Rechten und gleichen Chancen verloren zu gehen droht. Diese Entwicklung wird sich in einer Welt, in der Maschinen, in weiterer Perspektive die Algorithmen künstlicher Intelligenz, zunehmend menschliche Tätigkeiten übernehmen werden, qualitativ verschärfen – Unterschiede werden noch undeutlicher, und am Ende wird nicht mehr zwischen Personen und Sachen zu unterscheiden sein. Das wäre freilich nicht nur das Ende einer liberalen wissenschaftlichen Diskurskultur, sondern das Ende demokratischer Lebensformen.

Noch aktueller erscheint gegenwärtig allerdings die Gefahr, dass die ökonomische Rationalität zur Appellationsinstanz von Rationalität überhaupt wird – und damit aufhört, rational zu sein. Wo der Eigensinn der vielen Rationalitäten, auf denen die Gesellschaft aufbaut, in einem Holismus des Marktes verschmolzen wird, sind bestimmte lebensnotwendige Fragen gar nicht mehr artikulierbar. Religion würde vermutlich entweder noch randständiger werden oder könnte nur noch in obskuren Versionen vorkommen, wenn sich die Entwicklung zu einer Gesellschaft als unumkehrbar erweisen würde, in der die meisten Menschen zufrieden sind, wenn und weil sie versorgt und unterhalten werden. Das wäre realistisch erwartbar, wenn die „moderne“ – also die in unterschiedliche kulturelle Wertsphären ausdifferenzierte – Gesellschaft sich zu einer Computergesellschaft in dem Sinne entwickeln würde, dass sich die menschliche Kommunikation ins Innere digitaler Netze verlagert. Was noch unter „Gesellschaft“ zu verstehen ist, würde dann unsichtbar. Das Bildungssystem würde dann nur noch für eine Art Sachbearbeiter- und Fachidioten-Ausbildung zu sorgen haben. Gegenüber dieser Entwicklungsmöglichkeit, mit der auch der Verfall von Gemeinsinn verbunden wäre, ist umso energischer darauf zu insistieren, dass die politische Bedeutung von Bildung nicht darin besteht, bestimmte politische Programme (mehr Ge-

41 Es ist eben dieses Milieu, das in religiösen und/oder kirchenleitenden Berufen um Dominanz kämpft. Man kann hierin den Grund „eine(r) grundsätzliche(n) Krise des Protestantismus“ sehen, „der zwischen den Erfordernissen eines christlichen Identitätsgefühls und den selbst auferlegten Ansprüchen politischer Korrektheit heillos hin- und her laviert und damit sein Profil, seine intellektuelle Klugheit und seine akademische Redlichkeit aufs Spiel setzt.“ (So Jörg Lauster in einer These zu einer Disputation in Berlin am 09.02.2020 anlässlich des 60. Geburtstags von Notger Slenczka).

rechtigkeit, mehr Freiheit, mehr Frieden usw.) durchzusetzen, sondern die Kompetenzen zur urteilsfähigen „Mitgesamttätigkeit“ auf den Feldern unterschiedlicher kultureller Praxen, insbesondere auch der Politik und der Religion, zu fördern.

Martina Kumlehn

Akteure – Bilder – Narrationen

Deutungsmachtsensible Religionspädagogik und die Macht der Erzählungen am Beispiel der Corona-Krise

Die Welt ist ein Stoff, an dem wir tagtäglich weben – auf großen Webstühlen verarbeiten wir Fäden aus Nachrichten, Debatten, Filmen; Büchern, Klatsch und Tratsch, Anekdoten. Heutzutage ist die Reichweite dieser Gewebe enorm – dank dem Internet kann nahezu jeder seine Fäden mit einweben, verantwortungsvoll oder verantwortungslos, von Liebe oder Hass erfüllt, zum Guten und zum Schlechten, auf Leben oder Tod. [...] Wer an der Geschichte webt, der hat die Macht.¹

Aber solange der Kopf noch fühlte und dachte, ohne dass er schon auf Wolken schwebte oder in Alpträumen versank, so lange würde Matteo daran denken, wie jetzt, gerade jetzt, die Kraft der Bücher zu nutzen war. Vielleicht, dachte er, musste man sie zu diesem Zweck nicht einmal lesen. Jedenfalls nicht zur Gänze.²

1 Entsicherungserfahrungen, konfligierende Krisendeutungen und Ansätze einer deutungsmachtsensiblen Religionspädagogik³

1.1 Ein Riss im Gewohnten: Entsicherungserfahrungen in der Corona-Krise

Die Covid-19-Pandemie, die sogenannte Corona-Krise, erschüttert und betrifft weltweit die individuelle Existenz und die Gesellschaften als Ganze in materieller,

1 Olga Tokarczuk, *Der liebevolle Erzähler. Vorlesung zur Verleihung des Nobelpreises für Literatur* (Zürich: Kampa Verlag, 2020), 15.

2 Martin Meyer, *Corona. Erzählung* (Zürich: Kein & Aber, 2020), 24.

3 Aufgrund der langen Entstehungszeit des vorliegenden Bandes habe ich kurzentschlossen meinen Ursprungsbeitrag zu Fluchtnarrativen zurückgenommen, weil die Entwicklungen und Beobachtungen in der Corona-Krise noch stärker als in der sogenannten Flüchtlingskrise eine so hohe Anschlussfähigkeit an deutungsmachanalytische Fragestellungen bieten, dass sie m. E. für diesen Band nicht unberücksichtigt bleiben sollten. Allerdings ist zu vermerken, dass dieser Beitrag damit im Kontext von anderen Artikeln von mir zu dieser Thematik steht, die jedoch jeweils deutlich anders akzentuieren und fokussieren. Zuerst im Kontext von Relevanztheorien und konkreten didaktischen Impulsen: Martina Kumlehn, „Zwischen Systemrelevanz und Lebensrelevanz: (Religionspädagogische) Relevanzsetzungen und deutungsmachtsensible Relevanzaus-

leiblicher, sozialer, kultureller, politischer und religiöser Hinsicht. Sie geht mit elementaren Entsicherungserfahrungen unbekannter Dauer und Entwicklung einher, die die Fragilität nicht nur des eigenen Lebens, sondern des gesellschaftlichen Rahmens überhaupt neu und intensiv vor Augen stellt. Entsprechend führt sie zu massiven Kontingenzerfahrungen und einer Konfrontation mit Dimensionen der „Unverfügbarkeit“⁴ und Verletzlichkeit, die sowohl das Scheitern bzw. die Grenzen von modernen Sicherungsmaßnahmen als auch den Versuch, das Virus „in den Griff“ und die Kontrolle zurückzubekommen, aus sich heraus setzen. Sie stellt dabei grundlegende Überzeugungen – belief systems⁵ – in Frage und verlangt entsprechend eine Neu-Positionierung hinsichtlich grundlegender existentieller Orientierungen und Wertordnungen. Diese Dynamik, die tiefgreifenden Krisenerfahrungen grundsätzlich eigen ist, wird exemplarisch für die Covid-19-Pandemie mit der Metaphorik des „Risses“ zum Ausdruck gebracht: Es ist „ein Riss in unserem Vorstellungsraum entstanden. Das kulturell Imaginäre, die Grundfeste moderner Gesellschaften sind erschüttert worden.“⁶ Und es ist noch nicht ausgemacht, wie „sich dieser Riss zukünftig in das kollektive Gedächtnis der Gesellschaft einschreiben wird und was daraus erwächst“.⁷ Allerdings gilt auch, dass Krisen aufklärende Wirkung haben können: „Rissen in der Wolkendecke gleich ermöglichen sie einen klaren Blick auf das, was zuvor ver-

handlungen in der Corona-Krise“, *ZPT* (3/2020): 263–275; und dann mit einem Akzent auf der Phänomenologie von Krisen in der Moderne Dies., „Konfligierende Krisendeutungen und Krisennarrative: Deutungsmachtsensible Impulse religiöser Bildung in der Covid-19-Pandemie“, *ZPT* (4/2020, im Druck). Der Beitrag in diesem Band stellt dagegen vor allem die Deutungsmachtstrategien anhand von wirkmächtigen Akteuren, Bildern und Erzählungen in der Krise samt ihren Potentialen der Umdeutung, Neudeutung und Grenzverschiebung semantischer Ordnungen ins Zentrum. Ganz ohne Überschneidungen geht es jedoch aufgrund des gleichen Phänomenfeldes freilich nicht.

⁴ Vgl. allgemein zur Phänomenologie des Unverfügbaren Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit* (Wien/Salzburg: Residenz Verlag, 2018) und speziell auf die Corona-Krise bezogen: Katharina Block, „Die Corona-Pandemie als Phänomen des Unverfügbaren“ in *Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft*, hg.v. Michael Volkmer und Karin Werner (Bielefeld: transcript, 2020), 155–163.

⁵ Vgl. zum Begriff des belief systems im Anschluss an Woltersdorff einführend Philipp Stoellger, „Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse“ in *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, hg.v. dems. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 1–85, insbes. 6–8.

⁶ Frank Adloff, „Zeit, Angst und (k)ein Ende der Hybris“ in *Die Corona-Gesellschaft*, 145–154, 145.

⁷ Ebd., 152.

borgen war [...] Krisen zeigen, was wir (implizit) wissen, ohne es bereits (explizit) zu wissen [...].“⁸

Es entsteht ein Möglichkeitsraum, in dem bisherige Lebenshaltungen, -deutungen und -stile inklusive unserer gängigen Normalitätsvorstellungen⁹ an vermeintlicher Selbstverständlichkeit verlieren und zugleich die Suche nach neuen Formen des Verstehens und der Entwicklung neuer Handlungsoptionen beginnt – mit dem Ziel, eine „neue Normalität“ zu erreichen, wie sie auch für eine Post-Corona-Gesellschaft proklamiert wird.¹⁰ Man könnte auch sagen: Die latente, stille Deutungsmacht des für selbstverständlich Gehaltenen, das unangefragt gilt und trägt, wird aufgebrochen, und es entsteht in dem ungesicherten „aufgerissenen“ Raum ein neues, durchaus konflikträchtiges Ringen um Deutungsmacht, d. h. um Geltung, Anerkennung und Plausibilität der sich wandelnden Deutungen von Selbst, Welt, Gesellschaft und Gott.¹¹ So wird die Krise u. a. auch aus theologisch-philosophisch motivierter Lebensberatungspraxis heraus als „Lehrmeisterin“ begriffen (oder funktionalisiert), die zum Innehalten und Neuausrichten des Lebens animieren soll, um das Verhältnis zur Natur, zur Sozialität, zu Moral und Weisheit bis hin zu einer „neuen Religion“ des Lebens zu bestimmen.¹²

1.2 Sinndeckonstruktion und Sinnstiftung: konfligierende Krisendeutungen

Krisen dekonstruieren Sinnmuster und sind zugleich auf neue Sinnkonstruktionen angewiesen,¹³ und zwar nicht zuletzt auf solche, die die Erfahrungen von Sinnabgründen in sich aufzunehmen in der Lage sind. Diese werden von unterschiedlichen Sinninstanzen entwickelt und in den gesellschaftsöffentlichen Dis-

8 Sascha Dickel, „Gesellschaft funktioniert auch ohne anwesende Körper. Die Krise der Interaktion und die Routinen mediatisierter Sozialität“ in *Die Corona-Gesellschaft*, 79–86, 79.

9 Zur Durchbrechung von Normalitätserwartungen in Krisensituationen vgl. Gerhard Schulze, *Krisen. Das Alarmdilemma* (Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 2011), 51.

10 Vgl. Matthias Horx, *Die Zukunft nach Corona. Wie eine Krise die Gesellschaft, unser Denken und unser Handeln verändert* (Berlin: Econ Verlag, 2020), 122–127.

11 Vgl. zum „Normalfall“ latenter Deutungsmacht und dem „Konfliktfall“ umstrittener Deutungsmacht Ph. Stoellger, *Deutungsmachtanalyse*, 41–44.

12 Vgl. z. B. die kleine Schrift von Christoph Quarch, *Neustart. 15 Lehren aus der Corona-Krise* (Daun: legenda Q, 2020).

13 Ansgar Nünning, „Krise als Erzählung und Metapher: Literaturwissenschaftliche Bausteine für eine Metaphorologie und Narratologie von Krisen“ in *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive*, hg. v. Carla Meyer, Katja Patzel-Mattern und Gerrit Jasper Schenk (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013), 117–144, 128.

kurs eingespeist. Auch die Corona-Krise hat sich so in höchstem Maße deutungsproduktiv erwiesen bzw. hat eine wahre Deutungsexplosion ausgelöst. Neben den Stimmen der führenden Virologen und Epidemiologen und ihrer täglich neu erforderlichen Interpretation der Zahlen der Infektionsentwicklung, auf die viele Menschen im Spannungsfeld von *fascinatum et tremendum* fixiert waren (und sind), sowie den Positionen der Politiker, die ihre Entscheidungen unter Rückgriff auf wissenschaftliche Expertisen versucht haben zu plausibilisieren, haben sich u. a. Soziologen, Zukunftsforscher, und nicht zuletzt auch Philosophen und Theologen zu Wort gemeldet (inhaltlich werden entsprechende Facetten im weiteren Verlauf des Textes aufgenommen und entsprechend belegt). Parallel dazu entstehen im Internet inklusive der sozialen Medien, auf allen Fernseh- und Rundfunkkanälen und in den Printmedien, aber auch sehr schnell auf dem Buchmarkt eine Fülle von Selbstberichten, Kommentaren, Corona-Tagebüchern,¹⁴ Blogs, Podcasts, Ratgeberliteratur¹⁵ bis hin zu dem klösterlichen Quarantäneratgeber von Anselm Grün¹⁶. Im Zuge des enormen Digitalisierungsschubs werden kreative Krisenbewältigungsstrategien z. B. im Kontext der von dem Lockdown stark betroffenen künstlerischen Szene oder im (digitalen) Raum der Kirchen entwickelt.¹⁷ Freilich bietet das Netz auch den Raum für die Organisation von Widerstand gegen die Maßnahmen und die Verbreitung von Verschwörungsmäthen.

In diesem vielstimmigen Konzert sehr unterschiedlicher Stimmen und Positionen können deutungsmachtsensible Fragen bestimmte Strukturen freilegen. Zunächst ist aus der Sicht von Akteursmacht, also personeller und institutioneller Macht, zu fragen:¹⁸ Wer hat die Macht zur Deutung? Wer spricht (nicht)? Wer kann sich in besonderer Weise Gehör verschaffen? Welche Rolle spielen Amt, Expertise oder Charisma, um der eigenen Deutung Geltung und Anerkennung zu sichern? Wem gelingt es warum, in das Gewebe der Corona-Geschichte medial verstärkt seine Fäden sichtbar und machtvoll, weil wirkungsvoll, einzuweben? Wem wird

¹⁴ Vgl. z. B. Stephan Boden, *Die Corona-Tagebücher. Ansichten und Erlebnisse während der Krise* (Brandenburg: Selbstverlag, 2020).

¹⁵ Vgl. z. B. <https://www.psychologie-heute.de/themen-a-z/coronavirus.html> (Lesedatum: 18. Mai 2020).

¹⁶ Anselm Grün, *Quarantäne! Eine Gebrauchsanweisung. So gelingt friedliches Zusammenleben zu Hause* (Freiburg: Herder, 2020).

¹⁷ Vgl. z. B. <https://www.ekd.de/podcast-und-horbuchofferte-54374.htm> (Lesedatum: 20. Mai 2020).

¹⁸ Vgl. Ph. Stoellger, Deutungsmachtanalyse, 36 und Martina Kumlehn, Art. „Deutungsmacht“ in *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon* (<https://doi.org/10.23678/wirelex.Deutungsmacht.200577>), 7.

geglaubt und wie gewinnen Deutungen den Anspruch von Evidenz¹⁹ und Relevanz? Exemplarische Studien zu all diesen Aspekten könnte man an der Gallionsfigur der Krise, dem Virologen Christian Drosten, anstellen, der als Experte zugleich zum Medienstar aufgestiegen ist und für seinen Podcast „Corona-Update“ am 25.06.20 mit dem Grimme Online Award in den Kategorien „Information“ und „Publikumspreis“ ausgezeichnet worden und für das Bundesverdienstkreuz 1. Klasse 2020 u. a. für seine kommunikativen Leistungen vorgesehen ist.²⁰

Vor diesem Hintergrund deutungsmächtig wahrgenommener und gewürdiger Kommunikationsleistung wäre genauer zu analysieren, wie es andererseits zu der Einschätzung kommen konnte, das Religionssystem „könnte sich als der eigentliche Verlierer der Corona-Krise erweisen“²¹, weil es sich aufgrund seiner Präsenzveranstaltungen als „virulenter Krisenherd“ gezeigt habe und „dem Anschein nach nirgendwo religiöse Deutungsvarianten des durch das Virus ausgelösten Krisengeschehens verfügbar sind und eine relevante Rolle spielen.“²² Oder aus anderer Perspektive konstatiert: „Die Kirchen sind leer, weil sie leer sein müssen, aber auch die Predigten im Internet wirken auf eine seltsame Weise entleert. Der einsam betende Papst im Petersdom wirkt verlassen, von Gott, aber mehr noch von sich selbst, von der Macht des Religiösen.“²³ Diese Einschätzungen überraschen zunächst, weil sich religiös konnotierte Deutungen sehr wohl finden und zwar in einem sehr weiten Deutungsspektrum, das auch alle möglichen Deutungsmachtkonflikte um das Gottesbild in der Krise erkennen lässt. Dazu kann man exemplarisch Beiträge in den digitalen Foren der Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften, in (digitalen) theologischen Magazinen wie *zeitzeichen.net* oder *feinschwarz.net* oder im Kontext der Ad-hoc-Empfehlungen des Deutschen Ethikrates, an denen evangelische und katholische Theologen und Theologinnen beteiligt sind,²⁴ oder auch You-Tube-Botschaften wie z. B. von dem renommierten Neutestamentler N.T. Wright zu „God and the Pandemic“²⁵ anschauen. Es sind

19 Vgl. zum Evidenzbegriff Helmut Lethen, Ludwig Jäger und Albrecht Koschorke (Hg.), *Auf die Wirklichkeit zeigen. Zum Problem der Evidenz in den Kulturwissenschaften* (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2015).

20 Vgl. <https://www.grimme-online-award.de/2020/preistraeger/p/d/das-coronavirus-update-1/> (Lesedatum: 15.6.2020).

21 Rudolf Stichweh, „Simplifikation des Sozialen“, in *Die Corona-Gesellschaft*, 197–206, 202.

22 Ebd., 203.

23 M. Horx, *Die Zukunft nach Corona*, 19.

24 Vgl. Deutscher Ethikrat, „Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise“ in <https://www.ethikrat.org/publikationen/kategorie/ad-hoc-empfehlungen/> (Lesedatum: 15. Juni 2020).

25 Vgl. N.T. Wright, *God and the Pandemic. A Cristian Reflection on the Coronavirus and Its Aftermath* (London: Society for Promotion Christian Knowledge, 2020), vorgestellt unter <https://www.youtube.com/watch?v=F7lToM-hFEo> (Lesedatum: 26. Mai 2020).

aber viele verschiedene Stimmen und sie waren jedenfalls in der akuten Phase nicht in die öffentlichen Aushandlungsprozesse über das, was als system- oder lebensrelevant zu gelten habe, fokussiert und medienwirksam einbezogen. Eine differenzierte Betrachtung und Beurteilung des Befundes sollte selbst jedoch deutlich werden lassen, dass sie schon Teil eines Deutungskonfliktes ist, denn sie kann je nach theologischer Einschätzung und Positionierung sehr unterschiedlich ausfallen: Man kann den Sachverhalt wie der Theologe Körtner einerseits als „Lehrstück und Trigger für die Säkularisierung und Privatisierung von Religion in westlichen Gesellschaften begreifen, die sich in der Privatisierung des Sterbens und der Trauer in Zeiten von Corona verstärkt“²⁶ oder man kann ihn, wie indirekt in dem gemeinsamen Wort der Kirchen artikuliert, als konsequente Form der Nächstenliebe vor dem Forum der Vernunft und einer aufgeklärten ethischen Gesamtabwägung verstehen, die auf eine laute eigene Stimme bewusst verzichtet: „Da wir dieses Bemühen selbstverständlich unterstützen und uns an die staatlichen Vorgaben halten wollen, wurden auch gemeindliche Veranstaltungen abgesagt und kirchliche Einrichtungen weitgehend geschlossen. Sie können sicher nachvollziehen, wie schwer es uns gefallen ist, in diesen beunruhigenden Zeiten alle öffentlichen Gottesdienste auszusetzen. [...] Und doch ist dieser Verzicht notwendig, um die Pandemie so weit als irgend möglich einzugrenzen, deren schwerwiegende Auswirkungen wir alle persönlich zu spüren bekommen.“²⁷

Die Konflikte um Einschätzungen und Deutungen der Krise sind nicht zuletzt deshalb von nicht unerheblicher Wucht, weil die Hyperkomplexität der Lage von niemandem überblickt werden kann und Deutungen, die aufs Ganze ausgreifen, ohne das Ganze jemals in den Blick bekommen zu können,²⁸ immer ein Wagnis darstellen. Das gilt für Deutungen von Welt, Leben, Liebe ebenso wie für religiöse Deutungen von Glauben, Gott, Schuld und Verantwortung, aber eben auch für alle gewagten Krisendeutungen, die sich in vielfältiger Weise mit diesen Grunddeutungen unseres Daseins verbinden. Deutungen sind Antworten auf das uns Widerfahrene,²⁹ in diesem Fall auf die harte Realität des leiblich erlittenen Virusgeschehens samt all seiner individuellen und gesellschaftlichen Folgen. Dabei muss die erfahrene Wirklichkeit nicht in dem Gedeuteten aufgehen bzw. behält

26 Ulrich Körtner, „Nicht mehr systemrelevant. Theologie und Kirche im Corona-Krisenmodus“ in <https://zeitzeichen.net/node/8315> (Lesedatum: 6. Juni 2020).

27 *Gemeinsames Wort der Kirchen zur Corona-Krise*, <https://www.ekd.de/gemeinsames-wort-der-kirchen-zur-corona-krise-54330.htm>, (Lesedatum: 20. Mai 2020).

28 Vgl. Heiner Hastedt, „Reflexion der Macht und Macht der Reflexion. Einleitende Bemerkungen“, in *Macht und Reflexion*, hg.v. dems. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016), 17–40, 24.

29 Jörg Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005), 14.

ihre eigene Dignität, aber sie ist für uns nur in den Deutungen von Bedeutung. Zugleich sind alle Deutungen – auch die religiösen – notwendig zeichenvermittelt, medial verfasst, selektiv und perspektivisch und das heißt zugleich fragmentarisch bzw. oft eben auch vorläufig.³⁰ Deutungen sind nicht einfach aus dem Vorgegebenen abzuleiten, sondern wagen auch kreativ den Sprung ins Verstehen. Deutungstheorie ist daher immer mit hermeneutischen Reflexionen verbunden.³¹ Aus intentionaler Perspektive wird gedeutet, um Unterschiede zu machen, Relevanz zu setzen, Aufmerksamkeit zu gewinnen, die Wahrnehmung des Gegenübers zu beeinflussen und zu lenken, um zu überzeugen usw. Dazu wählen Deutungen unterschiedliche semiotische, rhetorische, performative, metaphorische und vor allem auch narrative Strategien, um ihre gewagten Geltungsansprüche zu kommunizieren und auf Anerkennung zu dringen. Deutungsmachtansprüche im Sinne der Macht, die Deutungen selbst aufgrund ihrer inhärenten Strategien entfalten, sind von daher auch mit Wahrheitsfragen verbunden.

Diese Macht der Deutungen selbst, die sie aufgrund der ihnen inhärenten Strategien gewinnen,³² geht über die Macht der Akteure hinaus, die sie in Gebrauch nehmen können, und sie verbindet sich von daher auch in besonderer Weise mit einem modalen und relationalen Verständnis von Macht.³³ In diesem Sinne wird Macht in einer spezifischen Deutung der Machttheorie Foucaults vorrangig unter dem Aspekt der Ermöglichung bzw. Verunmöglichung von etwas, also als *potentia* verstanden. In der modalen Perspektive organisiert Macht demnach Strukturen des Möglichen von etwas bzw. die Verwirklichung von Möglichem und das Gegenteil im Sinne des Unmöglichmachens von etwas.³⁴ Sie arbeitet zudem an Grenzverschiebungen dessen, was man für möglich hält, indem sie visuelle und semantische Ordnungsstrukturen durchbricht und neu formiert. Modale Macht zeigt sich in der Vielfalt ermöglichter Relationierungen, also Be-

30 Vgl. zu den Grundlagen des Deutungsbegriffs, die hier sehr knapp aufgerufen werden, Ph. Stoellger, Deutungsmachtanalyse, 11–25 und M. Kumlehn, Deutungsmacht, 3–6 und die Einleitung in diesen Band: *Wider die (hermeneutische) Machtvergessenheit*.

31 Vgl. neben J. Lauster, Religion als Lebensdeutung, auch exemplarisch Dietrich Korsch, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 219–228.

32 Zur differenzierten Entfaltung dieser Strategien aus semiotischer Perspektive vgl. den Beitrag von Gesche Linde in diesem Band.

33 Vgl. zum Folgenden Ph. Stoellger, Deutungsmachtanalyse, 25–29; M. Kumlehn, Art. Deutungsmacht, 8f. und die Einleitung in diesen Band.

34 Vgl. grundlegend Michel Foucault, *Analytik der Macht* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005). Und dazu Kurt Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1990) und Petra Gehring, „Macht und Kritik. Über Machtanalyse als Kritikform“, in *Macht und Reflexion*, hg.v. Heiner Hastedt (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016), 83–104.

ziehungen und Neupositionierungen. Damit wird deutlich, wie notwendig eine Abgrenzung von Begriffen wie Herrschaft und Gewalt ist, wobei Übergänge hier auch fließend sein können und genau beachtet werden müssen. Denn Invisibilisierungsstrategien, Exklusionen, Stigmatisierungen gehören ebenfalls zu Deutungsmachtstrategien und können erheblich verletzende Wirkung haben. Diffamierungen im Kontext der Corona-Krise legen davon beredt Zeugnis ab. Modale Macht im Allgemeinen und Deutungsmacht als eine Form modaler Macht im Besonderen wachsen jeweils jedoch nicht mit dem Zwang, sondern mit der Erhöhung der erzeugten oder ermöglichten (Deutungs)Alternativen, die sie vermitteln können. Im Sinne Luhmanns gilt Macht entsprechend als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium, das in spezifischer Weise die Chance bezeichnet, unwahrscheinliche Kombinationen und Selektionen in Kommunikationsprozessen zu ermöglichen.³⁵ Neben den Diskursen sind vor allem Metaphern, Bilder, Mythen und Narrationen Deutungsmachtformationen, die in besonderer Weise neue Perspektiven auf die Weltwahrnehmung eröffnen und diese dadurch auch neu justieren. Welche Bilder, Metaphern und Narrationen im Kontext der Corona-Krise unsere Wirklichkeitswahrnehmungen konkret deutungsmächtig bestimmt haben bzw. noch bestimmen und wie sich dazu u.U. auch in konfliktierenden Weise biblische Bilder und Narrationen als Resonanzraum oder Gegenmacht erweisen können, um im didaktischen Spannungsfeld von beidem religiöse Bildungsprozesse anzuregen, soll im zweiten Teil dieses Beitrags gezeigt werden, nachdem das Potential einer deutungsmachtsensiblen Religionspädagogik noch etwas pointierter umrissen worden ist.

1.3 Umcodierungen, Perspektivenwechsel, Grenzverschiebungen visueller und semantischer Ordnungen: Grundzüge einer deutungsmachtsensiblen Religionspädagogik

Eine deutungsmachtsensible Religionspädagogik versteht sich nicht als ein eigener Ansatz, sondern sie beachtet die Perspektive der Deutungsmachtanalyse als eine mögliche *Querschnittsdimension religionspädagogischer Reflexion*, die auf unterschiedlichen Ebenen bei der Entfaltung zentraler Themen und der Gestaltung von Kommunikationsprozessen im Zusammenhang religiöser Bildung bedeutsam werden kann. Sie ist ein möglicher *hermeneutischer Schlüssel*, um die

³⁵ Vgl. Niklas Luhmann, *Macht* (Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft, 42012), 11–26, insbesondere 20.

latente Machtvergessenheit auch der Religionspädagogik zu durchbrechen, indem sie personelle und institutionelle Akteursmacht mit Formen modaler Macht verbindet, um zu eruieren, warum Deutungen wirkmächtig werden, überzeugen, berühren, aber ebenso auch ihre Anerkennung verlieren können, wenn sie nicht mehr (be)treffen. Als eine verknüpfende Leitfrage könnte immer wieder mit bedacht werden: *Wer spricht in wessen Interesse/Namen aufgrund welcher Grundüberzeugungen mit welchen Strategien und welcher Wirkung?*

Im Bereich der Beförderung von *Wahrnehmungskompetenz* geht es darum, in der Gegenwartskultur besonders deutungsproduktive Prozesse zu identifizieren, die wie die Corona-Krise eine Fülle von konfligierenden Deutungsoptionen bereithalten, aufgrund ihrer komplexen Strukturen auch verschiedene Facetten von Deutungsmachtansprüchen und -strategien erkennen lassen sowie eine Verbindung mit elementaren existentiellen und religiösen (biblischen) Deutungsmustern bieten (die sogenannte Flüchtlingskrise wäre ein ähnlich komplex strukturierter Phänomenbereich). Zugleich muss auch mit historischer Tiefenschärfe sowohl im Kontext der biblischen Texte als auch mit Blick auf die Knotenpunkte der Kirchengeschichte sowie systematisch-theologischer Reflexion nach Deutungsmachtkonflikten gefragt werden, die die Traditionsentwicklung nachhaltig beeinflusst haben. Man könnte auch sagen, die Aufmerksamkeit für das Ringen um Aufmerksamkeit und Geltung sowie für die konfligierenden Strukturen und Strategien im individuellen, gesellschaftsöffentlichen und religiösen Deutungs-geschehen ist zu erhöhen.

Diese Perspektive trägt dann auch zur religiösen *Deutungs- und Darstellungs-kompetenz*³⁶ selbst bei, indem sie das Verstehen befördert, wie genau religiöse Deutungen Kraft und Wirkmächtigkeit entfalten können, die für die existentielle erfahrungsorientierte Wirklichkeiterschließung religiöser Traditionen von zentraler Bedeutung sind: Es geht in diesem Sinne um eine Tiefenbohrung bei der Freilegung von Potentialen religiöser Kommunikationsmodi, die sich anhand der durch sie ermöglichten *Perspektivenwechsel, Wahrnehmungslenkungen, Aufmerksamkeitsökonomien, Grenzverschiebungen unserer visuellen und semantischen Ordnungen sowie Um- und Neudeutungen von Wirklichkeit* als konstruktiv erweisen können und die so die Alternativen der Wirklichkeitsdeutung erhöhen und dabei eben auch unwahrscheinliche Selektionen und Verknüpfungen anbieten. Man könnte auch fragen: Wie gelingt es religiösen Wirklichkeitsdeutungen, dass wir über das faktisch Vorfindliche hinaus glauben, lieben und hoffen

³⁶ Vgl. dazu genauer Martina Kumlehn, „Deutungsmacht und Deutungskompetenz – Deutungskonflikte im Kontext religiöser Bildung“, in *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, hg.v. Philipp Stoellger, 539–561, insbesondere 555–561.

(können)? Zugleich ist bei diesen Strategien immer mit zu beachten, was sie „verstellen“, nicht sehen lassen, abblenden oder gar negativ konnotieren, welche Autoritäten bis zur Stimme Gottes in Anspruch genommen werden, um die eigene Position mit Geltungsanspruch zu versehen usw. Impulse zur Erschließung der Traditionsbestände können auf diese Strategien zurückgreifen und sie in der Rezeption bewusst aufnehmen und auf ihre gegenwärtige Erhellungskraft hin befragen. Neben den entsprechend erweiterbaren Ansätzen von Symboldidaktik,³⁷ semiotisch-performativer Didaktik³⁸ oder der Kinder- und Jugendtheologie³⁹ wäre hier in Zukunft auch eine zunehmende Aufmerksamkeit für rhetorische Elemente wünschenswert, die nicht nur in den Traditionen selbst, sondern auch im Unterrichtsgeschehen nach wie vor eine große Rolle spielen, auch wenn sie in der didaktischen Theoriebildung gegenwärtig kaum Beachtung finden.⁴⁰

Auf der Ebene der *Dialog- und Urteilskompetenz* gilt es dann die impliziten und expliziten Deutungsmachtsansprüche wahrzunehmen und dabei unbedingt auch *Deutungsmachtkritik* einzuschließen. Es sind vor allem die latenten und offenen Geltungsansprüche kritisch zu reflektieren und im Kontext von Deutungsmachtkonflikten, also im Zusammenhang konkurrierender gesellschaftlicher und religiöser Deutungen – nicht zuletzt auch im interreligiösen Kontext – zu bearbeiten. Deutungsmachtsensible Religionspädagogik nimmt nicht nur verschiedene Modelle von Dialoggestaltung und eine mögliche Konsensorientierung in den Blick, sondern auch Formen differenzbewusster Streitkultur.⁴¹ Geltungsansprüche und Wahrheitsfragen gehören dabei zusammen und müssen pluralitätsadäquat aufgenommen werden.⁴² Die kritische Deutungsmachtanalyse wird

37 Vgl. exemplarisch als Zusammenfassung der Entwicklung dieses Ansatzes Mirjam Zimmermann, „Art. Symboldidaktik“ in *Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon* (<https://doi.org/10.23768/wirelex.Symboldidaktik.100018>).

38 Vgl. exemplarisch Thomas Klie und Silke Leonhard, Hg., *Performative Religionsdidaktik. Religionsästhetik – Lernorte – Unterrichtspraxis* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008).

39 Vgl. exemplarisch Thomas Schlag und Friedrich Schweitzer, *Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus, 2011).

40 Vgl. in einem ersten tastenden Versuch dazu Martina Kumlehn, „Rhetorik und Religionspädagogik. Reden lernen im Spannungsfeld von religiöser Rede und deutungsmachtsensibler Rede über Religion“, in *Wortmacht / Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion*, hg.v. Philipp Stoellger und Martina Kumlehn (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 331–353.

41 Vgl. Martina Kumlehn, „Dynamis der Differenz. Differenztheoretische Impulse für religiöse Bildungsprozesse im Zeitalter des Pluralismus“, in *Differenzkompetenz. Religiöse Bildung in der Zeit*, hg.v. Thomas Klie, Dietrich Korsch und Ulrike Wagner-Rau (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012), 45–60.

42 Als Impulsgeber in der Debatte um Wahrheitsfragen aus praktisch-theologischer Sicht kann fungieren: Ilona Nord und Thomas Schlag, Hg., *Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierung*

in religiösen Bildungsprozessen gerade auch da relevant, wo diese sich – wie bei der Corona-Krise – im Schnittfeld von gesellschaftlicher, politischer und religiöser Bildung bewegt, nicht zuletzt weil gerade ein Rückgriff auf religiöse Semantik im politischen Feld eine Deutungsmachtstrategie sein kann, die es zu beachten gilt, nicht nur, wenn die Krise als „Offenbarung“⁴³ verstanden wird. Schließlich wird im Kontext der Corona-Krise der enorme Digitalisierungsschub, der auch die religiöse Bildung betrifft, auf seine deutungsmächtigen Implikationen zu befragen sein, aber das ist ein eigener Diskurs.

Deutungsmachtsensibilität kann die religionspädagogische Professionalität befördern, indem sie die Themenwahl und ihre Aufbereitung, die Beurteilung von Materialien und deren Selektionsstrategien, die eigene non-verbale und verbale Kommunikation sowie verdeckte oder offene Geltungsansprüche bei Gesprächen über Religion in Lerngruppen kritisch begleiten kann. Deutungsmachtsensibilität wird auf diese Weise im Vermittlungs- und Aneignungsprozess selbst zu einem Teilelement kritischer religiöser Bildung.

All diese Grundbestimmungen können entsprechend zum Tragen kommen, wenn über Ziele religiöser Bildung im Kontext der Corona-Krise nachgedacht wird. In die Vielstimmigkeit der konfligierenden Deutungen sind die ebenso vielstimmigen christlichen Traditionen als mögliche Ressource der Selbst- und Weltdeutung einzubringen, die die neu und zugespitzt erfahrene Fragilität der individuellen und gesellschaftlichen Existenz in ihrer eigenen Ausdruckskultur aufzunehmen und zu transzendieren erlauben. Deutungsmachtkonflikte zwischen unterschiedlichen Grundüberzeugungen und Wertsetzungen in der Krise können dabei als anregende religionsdidaktische Potentiale ins Spiel gebracht werden. Entsprechend erweist sich religiöse Bildung insofern als Teil allgemeiner Bildung, als sie auf der Grundlage ihrer Sensibilität für Deutungen, die wie die religiösen auf das Ganze und die Begründungen unseres Lebens ausgreifen, Schülerinnen und Schüler für die existentiellen Grundfragen hinter den konkurrierenden Deutungen in der Ausnahmesituation öffnen kann. Zugleich vermag sie auch ein Gespür für die Strategien zu entwickeln, mit denen nicht gesicherte Deutungen plausibilisiert und mit erheblichen Geltungsansprüchen ausgestattet werden sollen. Ziel wäre es, dass sich die Lernenden in diesem ungesicherten Feld bewegen, kritische Perspektiven zur Einschätzung von mächtigen Deutungen kennenlernen und entdecken, wie religiöse Deutungen an diesen Strukturen Anteil haben und zugleich etwas Eigenes in den Diskurs einspeisen. Dabei ist

gen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017).

43 Vgl. z. B. M. Horx, *Die Zukunft nach Corona*, 19 f.

wichtig, dass die Perspektive auf Deutungsmachtansprüche konkurrierender Deutungen – auch auf dem Feld des Religiösen selbst – nicht davon entbindet, sich selbst in den Streit um deren mögliche Geltung bzw. ihre jeweiligen Grenzen hineinzuweisen.

Als einen deutungsmachtsensiblen Resonanzraum zur Konkretisierung der Anliegen möchte ich im Folgenden exemplarisch und sehr selektiv auf das breite Feld von aufgerufenen, reaktivierten oder neu konstituierten Narrativen und Narrationen im Bewältigungsprozess der Corona-Krise zugehen und dabei auch die korrespondierenden wirkmächtigen Bilder und Metaphern mit in den Blick nehmen.

2 Das „narrativierte Virus“:⁴⁴ Machtvolle Erzählungen in der Corona-Krise und ihre Impulse für religiöse Bildungsprozesse

2.1 Vorbemerkungen zur Macht der Erzählung – auch in Zeiten der Corona-Pandemie

Die Notwendigkeit des Erzählens im Krisenmodus wird selbst von philosophischer Seite konstatiert: „Wer solch eine Lage konkretisieren will oder auch generalisierbar machen möchte, kann gleichermaßen nur erzählen.“⁴⁵ Das Erzählen ist unhintergebar, weil es neben anderen ihm innewohnenden anthropologischen Potentialen eine grundlegende Strategie einer „Kultur des Sich-Verhaltens zum Unverfügbaren“⁴⁶ darstellt. Diese spielt sowohl im individuellen biographischen Erzählen eine Rolle, indem die eigene Lebensgeschichte inklusive ihrer Unableitbarkeit, ihrer Brüche, ihrer Fragmentarität und ihrer Vulnerabilität immer wieder aufs Neue konstruiert bzw. refigurierend – so weit möglich – sinnstiftend in einen mehr oder weniger kohärenten Zusammenhang gebracht wird,⁴⁷ als auch im literarisch-kulturellen und religiösen Erzählen, indem Kontingenz-

⁴⁴ Thomas Alkemeyer und Bernd Bröskamp, „Körper – Corona – Konstellationen. Die Welt als (körper-)soziologisches Reallabor“, in *Die Corona-Gesellschaft*, 67–78, 69.

⁴⁵ Petra Gehring, „Von sozialer Abstraktion und hilflosem Intellekt“, in *Die Corona-Gesellschaft*, 17–23, 23.

⁴⁶ Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung* (Graz, Wien und Köln: Styria, 1986), 148.

⁴⁷ Vgl. exemplarisch Dieter Thomä, *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007); Martina Kumlehn, „Leben (anders) erzählen: Narrative Identität als religionspädagogische Bildungsaufgabe“, in *ZPT* 64 (2012): 135–145.

erfahrungen und Wirklichkeitswahrnehmungen verdichtet werden und das Vorfindliche imaginativ transzendiert wird, so dass die menschliche Existenz in ihren Möglichkeiten, Grenzen, Sehnsüchten und religiösen Erfahrungen ausgelotet wird.

Ohne den komplexen Diskurs um das Verhältnis von Literatur und Religion⁴⁸ hier auch nur im Entferntesten abbilden oder gar würdigen zu können, sollen lediglich einige Facetten fokussiert werden, die skizzieren, worin die Macht der Erzählung bestehen kann und warum sie deshalb auch in religiösen Bildungsprozessen nicht nur, aber eben auch in Ausnahmezuständen und existentiellen Extremsituationen von zentraler Bedeutung ist. Zunächst gilt von ihr ganz allgemein:

Ob diese Macht sich in der Konstruktion von objektiven Gegebenheiten und Zusammenhängen oder auch in der dadurch ermöglichten Einflussnahme auf den Rezipienten zeigt, ob sie primär der Vermittlung theoretischen Wissens oder moralischer Einsichten dient, ob sie genauerhin als eine sinnliche, emotionale oder intellektuelle Macht zu bestimmen ist, ob sie sich stärker in der Wirkung auf Individuen oder Kollektive manifestiert, all dies vermag nur im konkreten Einzelfall genauer bestimmt zu werden.⁴⁹

Im Zusammenhang einer solchen genaueren Bestimmung kann jedoch quer zu den anderen Bestimmungen zwischen einer „intransitiven Erzählmacht“, die sich im Sinne ästhetischer Wirksamkeit um ihrer selbst willen entfaltet, und einer eher „transitiven Erzählmacht“, die zugleich intentional bestimmte äußere Zwecke verfolgt, unterschieden werden.⁵⁰ Allerdings ist dieses Verhältnis sehr intrikat zu denken, weil

die Macht des Erzählens als eine dem Erzählen äußerliche Macht (z. B. ein Herrscher oder die Kirche) das Erzählen nur darum transitiv zur Durchsetzung ihrer Ziele einsetzen kann, weil dem Erzählen selbst immer schon eine intransitive Macht innewohnt. Nur weil die Menschen gern Geschichten hören, kann man ihnen Geschichten von Fortschritt oder Erlösung, von

48 Vgl. exemplarisch Wolfgang Braungart, *Literatur und Religion in der Moderne. Studien* (Paderborn: Wilhelm Fink, 2016); Wolfgang Braungart, Joachim Jakob und Jan-Heiner Tück, Hg., *Religion / Literatur. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes* (Stuttgart: Metzler, 2019); Georg Langenhorst, „... darüber muss man dichten“. Plädoyer für die theologische Beachtung poetischer Wahrheit“ in *Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive*, hg.v. Ilona Nord und Thomas Schlag (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 89–102.

49 Winfried Eckel und Anja Müller-Wood, „Einleitung“ in *Die Macht des Erzählens. Transdisziplinäre Perspektiven*, hg.v. dens. (Remscheid: Gardez! Verlag, 2017), 7–18, 10.

50 Vgl. Andreas Mahler, „Akte narrativer Selbstermächtigung. Über transitive und intransitive Erzählmacht“, in *ErzählMacht. Narrative Politiken des Imaginären*, hg.v. Kurt Hahn, Matthias Hausmann und Christian Wehr (Würzburg: Königshausen & Neumann, Würzburg, 2013), 21–43.

Siegen oder Niederlagen, von den Ursprüngen der Nation oder dem Ende aller Dinge usw. erzählen. Die reine Erzählform besitzt eine Wirkmacht, die die Vermittlung bestimmter Inhalte erst möglich macht.⁵¹

In der Terminologie der Deutungsmachtanalyse heißt das, dass der Zusammenhang von personaler und institutioneller Macht mit den modalen Deutungsmachtstrategien, die eine Erzählung über ihren Plot, die Reduktion, Schemabildung, Sequenzbildung und Rahmung, die Erzählperspektive, die Selektion, die Raum- und Zeitstruktur, die Motivation, die Affektbildung, die integrierten Metaphern usw. entfalten kann,⁵² immer zusammen in den Blick genommen werden müssen. Wir haben es also hinsichtlich der Eruierung von Deutungsmacht in Erzählzusammenhängen wie bei anderen ästhetischen Phänomenen mit einem unauflösbaren Ineinander von Form und Inhalt zu tun, so dass beide nur miteinander zu erfassen und zu interpretieren sind. Je nach Erzählintention und -form kann dann auch genauer gefragt werden, wie es dem Erzählen deutungsmächtig gelingt, in eine Situation einzugreifen, „sei es dadurch, dass es auf dem Weg literarischer Fiktion die Rezipienten aus ihrer Welt in eine andere entführt, sei es dadurch, dass es bezugnehmend auf die angenommene Wirklichkeit diese verändert, indem es neue Informationen bereitstellt, Zusammenhänge stiftet oder Bekanntes neu interpretiert. Dabei können die Grenzen zwischen Wirklichkeitswiedergabe und Erfindung durchaus verschwimmen.“⁵³

Das aufgerufene Verhältnis von Fiktion und Wirklichkeit ist dabei nicht nur erzähltheoretisch von zentraler Bedeutung,⁵⁴ sondern muss natürlich gerade auch im religiösen Bildungszusammenhang eigens bedacht werden, weil die Kommunikationsmodi religiöser Rede unabdingbar auf die Innovationskraft von Metaphern und Erzählungen angewiesen sind, um das Unsagbare sagbar zu machen und darin als Unsagbares zugleich bewusst zu halten.⁵⁵ Die modale Macht des

51 W. Eckel und A. Müller-Wood, Einleitung, 12.

52 Vgl. zu den wesentlichen Operationen des Erzählens exemplarisch Albrecht Koschorke, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie* (Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 2017), insbesondere 27–286; und die Beiträge in Martin Huber und Wolf Schmid, Hg., *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2018).

53 W. Eckel und A. Müller-Wood, Einleitung, 11.

54 Vgl. dazu z.B. die Beiträge in Christoph Bartsch und Frauke Bode, Hg., *Welt(en) erzählen: Paradigmen und Perspektiven* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2019).

55 So auch Martina Kumlehn, „Erzählkultur. Narrativität, narrative Identität und religiöse Bildung“, in *Religion und Bildung – interdisziplinär. Festschrift für Michael Wermke zum 60. Geburtstag*, hg.v. Thomas Heller (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 293–305, insbesondere 300–302.

Fiktionalen besteht genau darin, dass sie unseren „Möglichkeitssinn“⁵⁶ befördert und damit auch an den Grenzen des für möglich Gehaltenen arbeitet. Fiktionen können mit Ricoeur als Laboratorien der Existenz verstanden werden, die unseren Deutungshorizont der Existenz erweitern. Sie eröffnen Möglichkeiten des Neu- und Anders-Sehens der Wirklichkeit, Möglichkeiten, in die hinein das Selbst sich probeweise, experimentell entwerfen kann.⁵⁷ Dabei lösen sie sich jedoch nicht einfach von der Weltwirklichkeit, sondern es gibt verschränkte Referenzen, d. h. Fiktionalisierungen der historischen Referenzen und Historisierung des Fiktionalen.⁵⁸ Es geht um „Make-Belief-Prozesse“ und starke emotionale Kopplungen, weil gerade die „evozierten Gefühle“ den Texten „eine enorme handlungsorientierende Kraft“⁵⁹ verleihen: „Die Literatur ist ein Reservoir kognitiver, affektiver und experimenteller Bewertungen der Lebenswirklichkeit durch das Mittel der Fiktion.“⁶⁰

Vor diesem Hintergrund wird evident, warum das Virus „narrativiert“ werden muss: Denn erst wenn „Fakten, statistische Daten und Entwicklungslinien vermittels machtvoller Narrative ‚in das Selbstverständnis einer Gesellschaft‘ (...) hineinerzählt werden, werden sie zu Dingen von Gewicht.“⁶¹ Entsprechend hat die Corona-Krise zunächst eng am faktualen Erzählen orientierte biographische Narrationen hervorgebracht, die sich exemplarisch in den Corona-Tagebüchern artikulieren und die „subjektive[n] Bekundungen sichtbar“ machen, „die in öffentlichen Veranstaltungen [...] nicht vorgestellt und diskutiert werden können“⁶² und die „Kraftübungen für die Gefühle“⁶³ darstellen.

Darüber hinaus sind jedoch auch schon sehr früh Formen einer „Corona-Literatur“ entstanden, wobei sich Autoren wie Thomas Glavinic oder Nora Bossong

56 G. Langenhorst, „... darüber muss man dichten“, 93.

57 Vgl. Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1988), 127.

58 Vgl. Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3: *Die erzählte Zeit* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1991); 162f.

59 Jörg Lauster, „Die Aura des Fiktiven. Überlegungen zu Größe und Grenze der Fiktion für die Religion“, in *Literatur / Religion. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes*, hg.v. Wolfgang Braungart, Joachim Jacob und Jan-Heiner Tück, 143–156, 145.

60 Ebd., 146.

61 Th. Alkemeyer und B. Bröskamp, *Körper – Corona – Konstellationen*, 67–78, 68.

62 Gabriele Klein und Katharina Liebsch, „Herden unter Kontrolle. Körper in Corona-Zeiten“, in *Die Corona-Gesellschaft*, 57–66, 63.

63 Christine Hentschel, „Im Raum des Virus. Affekt und Widerständigkeit in der Pandemie“, in *Die Corona-Gesellschaft*, 265–276, 267.

in digitalen Fortsetzungs„romanen“ oder Podcasts geäußert haben,⁶⁴ um so an der Corona-Geschichte deutungsmächtig mitzuweben. Die erste „Corona-Erzählung“ von Martin Meyer, die motivisch zu Beginn des Artikels aufgerufen worden ist,⁶⁵ nimmt ebenfalls referenzorientiert bestimmte konkrete Corona-Erfahrungen auf, spinnt sie aber ein in eine fiktive Lebensgeschichte und produziert eigene metaphorische Verdichtungen der Wirklichkeit bzw. evoziert durch die fingierte Re-Lektüre von Pandemie-Erzählungen die Kraft des Fiktionalen, um das Widerfahrene zu deuten und unter neuen Perspektiven wahrzunehmen. Interessanterweise läuft dabei – wie in den aufgerufenen „Klassikern“ auf unterschiedlichen Ebenen die Frage nach den religiösen Implikationen und Fragen des Glaubens mit.

Im Folgenden sollen Facetten der Deutungsmacht dieser und anderer Narrationen bzw. möglicher Erzählhorizonte in der Krise wenigstens noch angedeutet werden – auch wenn umfängliche Interpretationen einzelner Erzählungen den Rahmen sprengen würden. Dabei stehen Aspekte der Umdeutung, der Perspektivenwechsel, der Affektsteuerung und der Verdichtung bzw. Verschärfung der Wirklichkeitswahrnehmung im Zentrum des Interesses, die zugleich wesentliche Seiten des Corona-Geschehens fokussieren und sich in ein spannungsreiches Verhältnis zu biblischen Erzählwelten stellen lassen, das in religiösen Bildungsprozessen nicht nur, aber auch in Zeiten der Krise anregend und herausfordernd wirken kann.

2.2 Grundnarrative der Corona-Krise und ihr Umwertungspotential

2.2.1 Das Narrativ „stay safe – stay home“

Zu den wirkmächtigsten Narrativen der Corona-Krise, also Erzähl- und Deutungsmustern, die sich in vielfältige Einzelerzählungen ausdifferenzieren, gehört zweifellos die Kurzformel des Social Distancing: „stay home – stay safe“. Sie entfaltet eine enorme Deutungsmacht hinsichtlich des Veränderungspotentials von sozio-kulturellen und semantischen Ordnungen, der Umformatierung von Wahrnehmungen, Haltungen und Wertsetzungen: Distanz ist die neue Form von Nähe, Respekt, Fürsorge und Schutz. Eindrückliche Bilder unterstützen die

⁶⁴ Vgl. Florian Werner, „Neues Genre Corona-Literatur. Lesen ist ansteckend“. Online abrufbar unter https://www.deutschlandfunkkultur.de/neues-genre-corona-literatur-lesen-ist-ansteckend.1270.de.html?dram:artible_id=473758, (Lesedatum: 20. Mai 2020).

⁶⁵ Martin Meyer, *Corona. Erzählung* (Zürich: Kein & Aber, 2020).

emotionale Grundierung, z. B. durch Aufnahmen von Pflegekräften mit dem Appell: „Wir bleiben für Euch hier, bleibt ihr für uns zu Hause“. Entsprechend wird diese Grunderzählung in medial vielfach geteilte Erzählungen von Solidarität und Unterstützung ausdifferenziert und transformiert. Dazu gehören auch neue Heldennarrative:

Dass in solchen Situationen drohender Ordnungsverluste heroische Narrative in den Fokus der Wahrnehmung geraten, zeigt sich gerade am heute wieder omnipräsenten Bild des Helden (...): Beklatscht von den Balkonen der Welt garantiert der Held in Zeiten der Pandemie zumeist die gesamtgesellschaftliche Gesundheit oder die Nahrungs- und Konsumsicherheit; weiterführend im spätmodernen Sinne wird er als gewissermaßen alltäglich-demokratisierte Version des einstmaligen Helden des Epos zum Menschen von Tat, Absicht und Sinn – eingebettet in die ‚Privat-Mythologie‘ des unternehmerischen Selbst (...)⁶⁶

Auch wenn das gängige Bild des Helden erhebliche Umwertungen erfährt und bisher eher gesellschaftlich marginalisierte Gruppen in ihrer Bedeutsamkeit aufgewertet und durch die narrativen Konstruktionen sichtbar gemacht werden, so dass eine wechselseitige Solidarität befördert werden soll, so sind doch auch die Alltagshelden nicht ohne Ambivalenz, weil Heldennarrative immer auch das vermeintlich Nicht-Heldenhafte abwerten können.⁶⁷

Deshalb dürfte es auf lange Sicht wichtig sein, auch die Gegen- und Opfererzählungen nicht aus dem Blick zu verlieren, insbesondere aus der Perspektive benachteiligter und vernachlässigter Kinder oder alter Menschen, die verzweifelt auf Besuch und Seelsorge in den Pflegeeinrichtungen und Krankenhäusern gewartet haben – und die eben in der Regel keine Stimme haben, d. h. nicht deutungsmächtig sprechen können. Mit Blick auf das Handeln der Kirchen während des Lockdown hält der Ratsvorsitzende der EKD von daher gerade auch angesichts vielfach geäußerter Kritik fest: Das ist „der Punkt, der mich wirklich bedrängt, und ich stelle mir immer wieder selber die Frage, ob wir Dinge anders hätten machen müssen. Das Grauenhafteste in dieser Zeit war, dass all das, was normalerweise Ausdrucksform von Liebe ist, zum Feind der Liebe geworden war, Berührung, Nähe, physische Präsenz.“⁶⁸ In diesen Kontext gehören darüber

⁶⁶ Simon Scharf, „Endstation Solidarität? Sprachliche Entwürfe zum gesellschaftlichen Zusammenhalt zwischen ‚Systemrelevanz‘ und Kriegszustand“, in *Die Corona-Gesellschaft*, 185–193, 187.

⁶⁷ Vgl. ebd., 187 f.

⁶⁸ „Alles auf dem Prüfstand“. Gespräch mit dem EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm über die Lehren aus der Corona-Pandemie, die Allmacht und Ohnmacht Gottes und die „Elf Leitsätze der EKD“, hg. v. Stephan Kosch und Reinhard Mawick. Online abrufbar unter <https://zeitzeichen.net/node8524> (Lesedatum 20. September 2020).

hinaus die massiven Ungleichheitserfahrungen in existentieller, materieller und ideeller Perspektive, nicht nur und keineswegs zuerst, aber ganz sicher auch im Bildungskontext.

In modaler Perspektive wird die Wirkmacht dieser neuen gesellschaftlichen Deutungsformation nicht nur in sozialwissenschaftlicher Perspektive, sondern auch in theologischer und religionspädagogischer Perspektive zu beobachten sein: Wie verändert sie unsere Selbstwahrnehmung und unser Zusammenleben? Was ist unmöglich geworden, was wird neu möglich? Welche grundlegenden belief systems und Werte sind tatsächlich betroffen und werden möglicherweise nachhaltig umgedeutet? Was tritt als systemrelevant und lebensrelevant ins Bewusstsein und wie wird der Deutungsmachtkonflikt zwischen konfligierenden diesbezüglichen Einschätzungen ausagiert? Wie verhält sich diese Grunderzählung nicht zuletzt in der Wahrnehmung von Lernenden zu christlichen Leitvorstellungen von Nächstenliebe und Barmherzigkeit? Welches Entdeckungspotential können biblische Heilungserzählungen in dieser Situation bieten, die (auch) davon erzählen, dass sich Heilung im umfassenden Sinne durch Erfahrungen von Angesprochensein, Berührung und Partizipation, durch transzendierendes Vertrauen und eine Kraft, die von anderswoher unverfügbar auf einen zukommen kann, ereignet? Welche Spannungsfelder tun sich auf und setzen dabei religionsdidaktische Möglichkeitsräume der fiktionalen Wirklichkeitserhellung und der (experimentellen) Selbsterkundung und -positionierung in diesen komplexen neuen Verhältnissen frei?

2.2.2 Erzählungen von Leere und Stille

Zu den ambivalenten und deutungsproduktiven existentiellen Erfahrungen im Umfeld der Grunderzählung „stay home – stay safe“ gehören schließlich narrative Verdichtungen der Erfahrung von (urbaner) Leere und Stille:

Ich fahre nachts oft stundenlang durch das leere Berlin, diesen Anblick werde ich nie wieder vergessen. Die leeren Plätze, die dunklen Restaurants und Cafés, kaum Autos, manchmal ein Polizeiwagen, dann wieder Stille. In dem Film ‚Vanilla Sky‘ fährt Tom Cruise morgens durch das vollkommen ausgestorbene New York. So kommt es mir vor, ein seltsamer Wachtraum.⁶⁹

Seit der Krise war eine seltsame Stille in die Stadt eingeekehrt. Der Verkehr hatte abgenommen, die Fußgänger gingen mit genauem Ziel oder huschten schemenhaft an den Mauern entlang. In der Nacht war diese Stille mit Händen zu greifen. Sie legte sich wie eine schwere Decke über die Schlafenden, die froh waren, wenn sie von Träumen verschont blieben. [...]

69 Ferdinand von Schirach und Alexander Kluge, *Trotzdem* (München: Luchterhand, 2020), 38.

Die Gasse war leer. Obwohl der Brunnen die Leute dazu aufrief, vor die Tür zu treten und das Tagwerk zu beginnen, blieb sie leer. Matteo erinnerte sich, bei Franz Kafka das schöne Attribut *rein und leer* gelesen zu haben.⁷⁰

Besonders eindrücklich im Sinne eines transgenerischen Erzählens⁷¹ wird diese Erfahrung von Leere, Stille, Klaustrophobie bei der gleichzeitigen Erfindungsgabe des Menschen, ihr zu trotzen, in einer Foto-Reportage, die Menschen in Rom vor menschenleeren Straßen auf ihren Dächern während des Lockdown aufgenommen hat, dem einzigen Ort neben dem Balkon, wo sie Luft holen konnten.⁷² Einen ganzen Erzählkosmos in kleiner Form in diesem Wahrnehmungsspektrum stellt auch die Reihe „Mein Fenster zur Welt“⁷³ dar, die von März bis Mai 2020 im Feuilleton der FAZ erschienen ist und in der namhafte Schriftsteller und Schriftstellerinnen wie Daniel Kehlmann, Thomas Hürlimann, Olga Tokarczuk, Siri Hustvedt oder Leila Slimani ihre Erfahrungen während des Lockdown metaphorisch verdichtet und vor allem mit sehr nachdenklichen Perspektivenwechseln fokussiert haben – so auch z.B. direkt aus Hubai während einer 60-tägigen Quarantäne in einem Hotelzimmer zusammen mit der Ehefrau der Schriftsteller Han Dong: „Die Leere war ein gigantisches Blickfeld, das es vorher noch nie gegeben hatte. [...] Schnelligkeit von Anfang bis Ende, Langsamkeit ohne Anfang ohne Ende.“ Und als er unvermutet zwei Menschen arbeitend auf einem Feld sieht und ein großes Gefühl von Ungerechtigkeit verspürt, heißt es: „Plötzlich wurde mir bewusst, wie verdreht ich wegen der Sperre schon geworden bin. Sich frei auf der Erde unter dem Himmel zu bewegen ist doch das angeborene Recht jedes Menschen.“⁷⁴ Diese Verdichtungen bieten Sprache für die außergewöhnlichen existentiellen Erfahrungen, die Menschen in dieser Ausnahmesituation des Lockdown weltweit gemacht haben und sie laden dazu ein, auch in Prozessen religiöser Bildung nach genau diesen Tiefenschichten der veränderten Wahrnehmung, der Erfahrung von Stillgestelltsein und auf Sich-Geworfensein, die Wahrnehmungen von Leid „vor dem eigenen Fenster“, aber auch die Wahrnehmung von starken Symbolen des Lebens durch den fokussierten

70 M. Meyer, Corona, 8 f.

71 Vgl. Vera Nünning und Ansgar Nünning, Hg., *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär* (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2002).

72 Matthias Rüb und Daniele Zendroni, *Über den Dächern von Rom*. Online abrufbar unter <https://www.faz.net/aktuell/stil/drinnen-draussen/italien-im-lockdown-ueber-den-daechern-von-rom-16863245.html> (Lesedatum: 29. Juli 2020).

73 <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/mein-fenster-zur-welt/> (Lesedatum: 20. Juli 2020).

74 <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/mein-fenster-zur-welt/han-dong-in-der-reihe-mein-fenster-zur-welt-16705476.html> (Lesedatum: 20. Juli 2020).

Blick „aus dem eigenen Fenster“ anzuregen, überhaupt für die notwendig gewordenen Blick- und Perspektivenwechsel – die Umdeutungen des Vorfindlichen – zu sensibilisieren und zu einer eigenen Suche nach solchen Bildern, Symbolen und Ausdrucksmöglichkeiten für das Erlebte zu ermutigen und die Arbeit an der eigenen narrativen Identität in diesem Zusammenhang zu befördern.

Diese aktuellen Wahrnehmungen im Rahmen der Grundnarrative der Pandemie, die wie bei Han Dong gerade das Exzeptionelle – noch nie Dagewesene – beschwören, verlangen jedoch nicht zuletzt in Bildungsprozessen nach einer Rückbindung und Einordnung, die im Kontext des kulturellen Gedächtnisses und der Erinnerungskultur sehr wohl möglich und auch geboten ist. Im Rahmen des spätmodernen „Machbarkeitsglauben“ ist vielfach nur verdrängt worden, wie sehr Pandemien als eminente Bedrohung von Leben und Zivilisation die Menschheit immer begleitet haben. „Vergessen ist, dass nichts von dem, was die Regierungen Italiens, Spaniens, Frankreichs oder Deutschlands an Maßnahmen ergriffen haben, seitdem COVID-19 sich in die europäische Realität eingenistet hat, historisch neu oder einzigartig ist.“⁷⁵ Und weitgehend vergessen ist „die Normalität, mit dem Unverfügbaren zu leben, und verlernt die Umgangsweisen mit dem Unverfügbaren, die sich primär durch das Anerkennen seiner Dauer und Reichweite auszeichneten.“⁷⁶ Religiöse Bildung kann mit ihren Bemühungen einen Beitrag gegen ein solches Vergessen leisten, indem sie (narrative) Ressourcen bereitstellt und Deutungsoptionen erhöht, die in „in unvorhergesehenen Situationen verfügbar sind“ und „bei Entscheidungen bereitstehen“. Freilich nicht im Sinne neuer Machbarkeitsphantasien, sondern als Ausdruckskultur des „Sich-Verhaltens zum Unverfügbaren“⁷⁷ und des Umgangs mit den menschlichen Grenzen,⁷⁸ die das Unverfügbare bewusst halten und Ohnmachtserfahrungen auf Hoffnung hin zu transzendieren vermögen. „Diese Form der Resilienz wird durch die Corona-Krise vermutlich einen erheblichen Bedeutungszuwachs erfahren.“⁷⁹

75 Franz Maelshagen, „Das Antlitz des Leviathan“, in *Die Corona-Gesellschaft*, 37–44, 38. Als einen Beitrag zur Rekonstruktion und Erinnerungskultur vgl. auch Heiner Fangerau und Alfons Labisch, *Pest und Corona. Pandemien in Geschichte, Gegenwart und Zukunft* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2020).

76 K. Block, *Die Corona-Pandemie als Phänomen des Unverfügbaren*, 159.

77 H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 148.

78 Vgl. Friedrich Schweitzer, *Bildung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014), 251f.

79 Fred Luks, „Hoffnung im Ausnahmezustand. Über Abwägung, Angstmanagement und Aktivismus“, in *Die Corona-Gesellschaft*, 341–348, 347.

Allerdings ist dieser „Resilienzgewinn“ nicht ohne Durchgang durch die Abgründe der Erfahrungen zu haben.

2.3 Dystopien und monströse Bilder von Ansteckung und Tod: Pandemieerzählungen und die Erfahrungen von Sinnabgrund

2.3.1 Das Virus als Monster und apokalyptische Szenarien

Schon in der Einleitung in Boccaccios „Dekameron“ werden im Gefolge der grauenvollen Erfahrungen mit der Pest in Europa und exemplarisch in Florenz 1348 die furchtbaren Schrecken, die Verwüstungen im Sozialen durch die Auflösung gesellschaftlicher Ordnungsgefüge und die Frage nach den Ursachen im Spannungsfeld von Natur und Gott sowie die vergeblichen frommen Bemühungen zur Eindämmung des Leids in bedrückenden Bildern beschworen, die dann die Macht der Gegenerzählungen der „Geflüchteten“ umso stärker ins Licht stellen:

Da für die große Menge Leichen, die, wie gesagt, in jeder Kirche täglich und fast stündlich zusammengetragen wurden, der geweihte Boden nicht langte, besonders wenn man nach alter Sitte jedem Toten eine besondere Grabstätte hätte einräumen wollen, so machte man, statt der kirchlichen Gottesäcker, weil diese bereits überfüllt waren, sehr tiefe Gruben und warf die neu Hinzugekommenen in diese zu Hunderten. Hier wurden die Leichen aufgehäuft wie die Waren in einem Schiff und von Schicht zu Schicht mit ein wenig Erde bedeckt, bis die Grube bis zum Rand voll war.⁸⁰

Es wäre eine genauere Analyse notwendig, um zu eruieren, ob diese narrativ im kulturellen Gedächtnis verankerten Bilder nicht erheblich zum tiefen Erschrecken angesichts der LKWs in Bergamo, die die Leichen aus den überfüllten Leichenhallen und Friedhofskapellen abgeholt haben, beigetragen haben. Auf jeden Fall haben sich diese aktuellen Bilder mit ihrem kulturellen Resonanzraum des Schreckens als sehr wirkmächtig erwiesen,⁸¹ weil sie erheblich die Bereitschaft, die Pandemie mit rigorosen Maßnahmen einzudämmen, befördert haben. „Kein

⁸⁰ Giovanni Boccaccio, *Das Dekameron* (Frankfurt a.M.: Fischer Taschbuchverlag, 2020), 23.

⁸¹ Vgl. zur erheblichen Wirkmacht von dokumentarischen Bildern Thomas Weber, „Glaubwürdigkeitskriterien und Deutungsmacht dokumentarischer Bilder“, in *Bildmacht / Machtbild. Deutungsmacht des Bildes: Wie Bilder Glauben machen*, hg.v. Philipp Stoellger und Martina Kumlehn (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018), 297–322.

zweites Bergamo“ war ein starkes Motiv.⁸² Studierende haben mir beschrieben, wie sie vor allem berührt hat, wie in Italien und vor allem Spanien Orte des Lebens und der (leiblichen) Lebenslust – wie Stadien und Eishallen – zu Orten des Todes wurden, in denen die Särge gesammelt wurden.

Die Gegenwartsliteratur greift das Thema der Pandemieerfahrungen immer wieder auf, um sie einerseits als Spiegel für den Zustand der Gesellschaft vor Augen zu stellen sowie Atmosphären der latenten Bedrohung zu inszenieren und einen Resonanzraum für „ver-rückte“, aus der Bahn geworfene individuelle Lebensgeschichten aufzuspannen. So geschieht es exemplarisch auch in Lukas Bärfuss' Erzählung „Hagard“:

Man war, so las man in Zeitungskommentaren, in eine Schwellenzeit getreten, deren Ende, wann immer es uns treffen mochte, nur eines bedeuten konnte: den Untergang der Welt, wie wir sie kannten. [...] Den ganzen Winter hindurch hatte es keinen Frost gegeben, der mit dem Ungeziefer aufgeräumt hätte, ein ungesunder Atem hing in der Luft, als würde sich nicht der Frühling, sondern eine fiebrige Krankheit ankündigen. Über dem Seeufer, das schwarz war von Menschen, kreisten Möwen, auf den verkoteten Planen der vertäuten Segelboote kauerten struppige Enten und erinnerten Philip an die unheilvollen Nachrichten aus dem Fernen Osten. Von einem Tag auf den anderen erkrankten die Menschen, wie jener Mann aus der Provinz Guangdong, der mit hohem Fieber, Husten und Gliederschmerzen in das Kwong-Wah-Krankenhaus in Hongkong eingeliefert wurde. Angesteckt hatte er sich an einem geschlachteten Huhn, das jemand aus seiner Familie auf dem Markt von Kaiping gekauft hatte. Nach einem Zykotinsturm und einem Lungenödem versagten seine Organe. Das war der fünfte Fall in kurzer Zeit, der tödlich endete. [...] Die Ärzte warnten vor dem tödlichsten Erreger, seit man Influenza nachweisen konnte, [...] ⁸³

Das Morbide der Natur reflektiert die Erfahrungen im Kontext der Vogelgrippe, die hier aufgerufen wird, und beides markiert eine latente Krisenerfahrung und Weltuntergangsstimmung. Diese apokalyptische Untergangsstimmung findet sich allerdings noch viel radikaler zugespitzt in Erzählwelten, die Jugendliche vor allem auch durch Filme wahrnehmen, nämlich in Pandemie-Erzählungen und -filmen, die sich vielfach mit Bildern der totalen Auslöschung und Entvölkerung verbinden.⁸⁴ Es gehört zu diesem Grundnarrativ, dass einige wenige Verbliebene

⁸² So auch bei Heinrich Bedford-Strohm. Vgl. „Alles auf dem Prüfstand“. Gespräch mit dem EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm über die Lehren aus der Corona-Pandemie, die Allmacht und Ohnmacht Gottes und die „Elf Leitsätze der EKD“, hg.v. Stephan Kosch und Reinhard Mawick. Online abrufbar unter <https://zeitzeichen.net/node8524> (Lesedatum: 20. September 2020).

⁸³ Lukas Bärfuss, *Hagard* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2017), 19f.

⁸⁴ Vgl. z. B. die Beschreibungen 24 solcher Pandemie- und Seuchenspielfilme unter <https://filmpuls.info/filme-seuchen-viren-epidemien/> (Lesedatum: 20. September 2020). Dazu gehört

um das nackte Überleben und neue Ordnungsmuster des Zusammenlebens angesichts kollabierter Wertvorstellungen kämpfen. Die erzählten Virus-Pandemien verschärfen sich in ihrer Gefahr durch die Verbreitung durch infizierte Zombies. Das Virus wird zum „Monster“ und durch „Monster“ weitergegeben. Es wird zum blanken „Horror“.⁸⁵ Viren sind einerseits „so lebendig, wie Untote tot sind“, weil sie „ontologisch ambig: weder Ding noch Lebewesen“ sind,⁸⁶ und andererseits weckt diese Kopplung von Virus, Zombie-Monstern und einer unkontrollierbaren Verbreitung durch Biss, also direkten Kontakt – wie ehemals in den Vampir-Erzählungen –, Urängste, die sich offenbar nach wie vor wirkmächtig erzählen lassen.

Die apokalyptischen Szenarien rufen auch die Bild- und Erzählwelten biblischer Apokalypsen und Weltuntergangsszenarien auf. Es wäre sehr genau zu überlegen, wie hier spannungsvolle wechselseitige Erhellungen im Kontext religiöser Bildung möglich werden könnten. Zu reflektieren wäre auf jeden Fall, welche existentiellen Erfahrungen von Sinnabgründen sich jeweils in diesen Dystopien wiederfinden und warum sie deshalb offensichtlich in der Kombination mit Pandemie-Erfahrungen so wirkmächtig bleiben und Bilder zur Verfügung stellen, die immer wieder abgerufen werden. Im Zusammenhang der biblischen Apokalypsen ist dagegen differenziert zu betrachten, wie sie Gott ins Spiel bringen, wobei neben den Vorstellungen von Weltgericht und „letztem Kampf“ eben auch die Hoffnungsbilder der Überwindung und Neuschöpfung aufzunehmen sind, wie sie metaphorisch verdichtet in der Offb., 21,3f. aufgerufen werden: „und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.“

auch die Verfilmung des eindrücklichen Romans von José Saramago, *Die Stadt der Blinden* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1995), in dem nicht nur das Unheimliche einer unbekannten, sich rasant ausbreitenden Krankheit, der weißen Blindheit, erzählt, sondern vor allem auch das Grausame einer Ghettoisierung der Kranken in Quarantäne, in der sich Gewalt und Unrecht ebenso rasant ausbreiten wie die Krankheit selbst.

⁸⁵ Vgl. dazu exemplarisch Andrea Klonschinski, *Seuchen, Ängste und die Ordnung der Gesellschaft – Was die Corona-Pandemie mit Zombies und Vampiren zu tun hat* (<https://www.praefaktisch.de/covid-19/seuchen-aengste-und-die-ordnung-der-gesellschaft-was-die-corona-pandemie-mit-zombies-und-vampiren-zu-tun-hat/>), 1f. Ähnlich auch Antonio Lucci, „Ansteckung. Plädoyer für eine Ethik der Kontingenz“, in *Die Corona-Gesellschaft*, 357–367, 364f.

⁸⁶ Stefan Hirschauer, „Pandemische Humandifferenzierung“, in *Die Corona-Gesellschaft*, 217–225, 218.

2.3.2 Ansteckung und Schuld

Die in vorgestellten Erzählwelten apokalyptisch zugespitzte Erfahrung der (tödlichen) Ansteckungsgefahr wird weniger monströs, dafür jedoch nicht weniger bedrängend auch in dem Roman „Nemesis“ von Philip Roth ins Zentrum gestellt,⁸⁷ der von der viralen Kinderlähmungsepidemie in den vierziger Jahren in Amerika erzählt. Fiktional verdichtet wird dort die Grunderfahrung verarbeitet, dass Ansteckung „schwer von der Vorstellung einer böswilligen Aktivität – eines gewissen ‚Ansteckend-Seins‘ bzw. ‚Anstecken-Wollens‘ – zu trennen“ ist, „die der ursprünglichen Passivität des ‚Angesteckt-Seins‘ widerspricht. Das Opfer der Ansteckung ist weit davon entfernt, ein bloßes Opfer zu sein und trägt gleichzeitig oft auch das Merkmal einer Schuld, die darin besteht, die Ansteckung weiter zu verbreiten (...)“⁸⁸. Es finden sich in dem Roman darüber hinaus aggressive Akte angedrohter Ansteckung, die sich mit Konflikten zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen, genauer zwischen Italienern und Juden verbinden. Darüber hinaus werden weitere sozial deutungsmächtige Stigmatisierungen aktiviert, um „Sündenböcke“ für das Unerklärliche zu finden.

Hier sind die Bezüge zu Verschwörungsnarrativen, die „das Bedürfnis nach Schuldigen befriedigen, die man bestrafen kann“⁸⁹, leicht herzustellen und damit auch die Bezüge zu der Herausforderung der Corona-Pandemie, die verschiedenste Verschwörungsmythen produziert, die sich ihrerseits viral im Internet verbreiten.⁹⁰ Nicht nur, aber auch in diesen Kontexten findet sich die für Pandemien nicht unübliche Kriegsmetaphorik und -rhetorik, die auf unterschiedlichen Ebenen auftaucht und sowohl politisch (vgl. die Ansprachen von Trump, Johnson und Macron während der Hochphase der Corona-Krise) als auch literarisch genutzt wird. Dem Virus wird der Kampf angesagt, es wird zum Feind bzw. andere werden in Verbindung mit ihm zu Feind. So ermöglicht die „Rede von einem Kriegszustand [...] vor allem die Klarheit einer Innen-Außen-Grenzziehung, die das als homogen imaginierte Innen der Gemeinschaft einem feindlichen Außen gegenüberstellt.“⁹¹ In dem Roman „Nemesis“ wird diese Verbindung indirekt

⁸⁷ Philip Roth, *Nemesis* (München: Hanser Verlag, 2011).

⁸⁸ A. Lucci, *Ansteckung*, 359.

⁸⁹ F. Mauelshagen, *Das Antlitz des Leviathan*, 41.

⁹⁰ Vgl. dazu noch einmal Chr. Hentschel, *Im Raum des Virus*, 270 f.

⁹¹ Simon Scharf, „Endstation Solidarität? Sprachliche Entwürfe zum gesellschaftlichen Zusammenhalt zwischen ‚Systemrelevanz‘ und Kriegszustand, in *Die Corona-Gesellschaft*, 185–193, 186 f. Dazu auch S. Hirschauer, *Pandemische Humandifferenzierung*, 219: „Das Virus, das sich biologisch zu animieren versucht, wird kulturell zum Feind animiert. Dies begann bei den Kriegserklärungen politischer Ansprachen [...], ging über den Bodycount einer täglichen Todes-

dadurch gesteigert, dass die konkreten Kriegserfahrungen während des Zweiten Weltkriegs (insbesondere die Landung in der Normandie) parallel zur viralen Kampfzone in Newark erzählt werden und beide sich wechselseitig verstärken.

Vor allem jedoch wird in „Nemesis“ die unglaubliche Angst, die sich mit der Krankheit verbindet, in starke Bilder umgesetzt. Nach dem Tod der ersten Kinder wandelt sich diese Angst in Verzweiflung, von der ebenfalls in ganz schlanker, jedoch unglaublich eindringlicher Form erzählt wird. Dabei werden die Deutungsmachtkonflikte um die Fragen des Glaubens an Gott ebenso eingeflochten wie die Deutungsmachtkonflikte um einen – sowohl individuell als auch pädagogisch – verantworteten Umgang mit der entgleisenden Situation: Bleiben oder gehen? Die Pflicht erfüllen oder das eigene Leben retten? Diese Konflikte werden in einem heftigen inneren Kampf der Hauptfigur, einem Sportlehrer, ausgetragen, wobei dieser Konflikt auch ein solcher um die angemessene Deutung des Geschehens ist, der in dem Ringen zwischen Schicksal/Nemesis und Schuld kulminiert:

Die Tragödie muss in Schuld verwandelt werden. Es muss eine Notwendigkeit geben für das, was geschieht. Eine Epidemie bricht aus, und er sucht nach dem Grund. Er muss fragen: Warum? Warum? Dass das Ganze sinnlos, zufällig, absurd und tragisch ist, stellt ihn nicht zufrieden. Auch nicht, dass die Ursache ein sich stark ausbreitendes Virus ist. Er forscht verzweifelt nach dem tieferen Grund, dieser Märtyrer, die Suche nach dem Warum wird zur Manie, und er findet es entweder bei Gott oder in sich selbst oder – mysteriös und mystisch – in der schrecklichen Vereinigung dieser beiden zu einem einzigen Zerstörer.⁹²

In Prozessen religiöser Bildung, in denen sich radikalisierende ethische Fragen im Rahmen epidemischer Erfahrungen thematisiert werden sollen, eignet sich der Rückgriff auf narrative Verdichtungen in „Nemesis“ gut, weil der Roman so starke Einzelszenen und innere Monologe bietet, dass für ihn gilt, was eingangs im Zitat angedeutet wurde: das Buch hilft auch, wenn man es „nicht in Gänze“ liest. Hier zeigt sich sowohl die Deutungsmacht bestimmter religiöser Deutungsmuster als auch ihr Verlust an Geltung, es werden heftige Deutungsmachtkonflikte um Vorstellungen von Pflicht und Schuld fokussiert und mit erhellenden Perspektivenwechseln erzählt und der Roman erweist sich aufgrund seiner eigenen Sprachmacht als eigener Deutungsproduzent, der schließlich auch existentielle Grenzerfahrungen ins Bild setzt, die die Theodizeeproblematik veranschaulichen.

buchhaltung, die es wie einen Attentäter erscheinen ließ; und es endete bei den Versuchen seiner Visualisierung – kaum eine Nachricht ohne das emblematische Bild des unsichtbaren Gegners in Gestalt einer Unterwassermine.“

92 Ph. Roth, *Nemesis*, 207.

2.4 Fiktionalisierte Theodizee: Die Rede von Gott in der Krise

Die Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Leiden durchzieht die fiktionale Pandemie-Literatur deutungsmächtig bis in die jüngste Corona-Erzählung von Martin Meyer hinein. Der Protagonist, der Buchhändler Matteo, liest bei eigenem Corona-Verdacht in der Quarantäne pandemieaffine Klassiker der Weltliteratur von der „Bibel“, über Boccaccios „Das Dekameron“, Daniel Defoes „Die Pest in London“, Jeremias Gotthelfs „Die schwarze Spinne“, Albert Camus' „Die Pest“ bis zu Thomas Manns „Der Tod in Venedig“. Dabei reflektiert der Erzähler in der Wiedergabe der Werke die dort verhandelten Theodizeefragen und spiegelt sie immer wieder auch in Facetten der eigenen (gebrochenen) religiösen Biographie und ihrer Zweifel sowie der Leiderfahrungen – konzentriert um den Tod der eigenen Großmutter und um den Tod der Ehefrau. Die Literatur erscheint als „Spiegel des Lebens“ und „Spiegel des Sterbens“.⁹³ Animiert durch die Fragen, die beim Lesen der Werke neu aufbrechen, werden die eigenen religiösen Entwicklungen reflektiert, die Bruchstellen markiert und Neues probiert – z. B. versucht er zu beten (und spürt, dass es hilft), auch wenn ein als zugehörig imaginer Gottesglaube so nicht vorhanden ist.⁹⁴

Schaut man auf die in der Corona-Erzählung in Erinnerung gerufenen literarischen Werke, so kann man auf jeden Fall für Camus' „Die Pest“ sagen, dass dieser Roman auch im Original als Deutungshorizont für das gegenwärtige Geschehen sehr präsent ist – denn er war in Frankreich während der Corona-Krise wochenlang ausverkauft. In diesem Roman wird die Theodizeefrage vor dem Resonanzraum des Deutungsmachtkonfliktes zwischen den Glaubenspositionen des Jesuitenpaters Paneloux und dem aufgeklärten Humanismus bzw. Existentialismus des Arztes Rieux ausgetragen, wobei sich die Position des Paters selbst verändert. Eine genaue Analyse des sprachmächtigen Werkes von Camus, das zugleich als eine Parabel für die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus gelesen werden kann und das über die religiösen Fragen hinaus unzählige Anschlussstellen für eine vertiefte Deutung der Gegenwartssituation bietet, kann hier nicht erfolgen, aber ein Beispiel für die Macht der Metaphorik und Rhetorik im fiktionalen Raum, die bemüht werden, um die widerstreitenden Positionen in ihrer Wirkmacht zu demonstrieren, seien wenigstens angedeutet. So heißt es in der ersten Predigt Paneloux' nach einem Monat Pestgeschehen in der fiktiven Stadt Oran, die die Pest als Strafe Gottes deutet:

⁹³ M. Meyer, Corona, 44.

⁹⁴ Vgl. ebd., 77–79.

Sehet ihn, diesen Engel der Pest, schön wie Lucifer und strahlend wie das Böse selbst, wie er über euren Dächern steht, eine Rechte hält den roten Jagdspieß über seinem Haupt, die Linke weist auf eines eurer Häuser. In diesem Augenblick vielleicht richtet sich sein Finger auf eure Tür, dröhnt der Spieß auf dem Holz; wiederum in diesem Augenblick tritt die Pest bei euch ein, lässt sich in eurem Zimmer nieder und wartet auf eure Rückkehr. Sie ist da, geduldig und aufmerksam, so sicher wie die Weltordnung selbst. Keine irdische Macht und, wohlgemerkt, nicht einmal die eitle menschliche Wissenschaft kann verhindern, dass ihr die Hand ergreift, die sie euch reicht. Und auf der blutigen Tenne des Schmerzes gedroschen, werdet ihr mit der Spreu fortgeworfen werden. [...] Ihr habt geglaubt, ihr könntet mit ein paar Kniefällen eure verbrecherische Sorglosigkeit bei ihm wiedergutmachen. Aber Gott ist nicht lau. Diese lose Beziehung reichte seiner verzehrenden Zuneigung nicht. Er wollte euch länger sehen, das ist seine Art euch zu lieben. Des Wartens auf euer Kommen müde, hat er deshalb die Geißel euch heimsuchen lassen, wie sie alle Städte der Sünde heimgesucht hat, seit die Menschen eine Geschichte haben.⁹⁵

Nachdem der Pater jedoch selbst Teil des Sanitätstrupps geworden ist und mit dem Leiden direkt unmittelbar in Kontakt kommt, Kinder grauenvoll sterben sieht, kann er diese Haltung des theologischen „Bescheidwissens“ über Gottes vermeintlichen Willen bzw. sein im Leiden erzieherisches Wesen nicht mehr durchhalten und seine zweite Predigt bekommt einen vollkommen anderen Ton:

Dieser sprach sanfter und überlegter als beim ersten Mal, und mehrfach fiel den Zuhörern ein gewisses Zögern in seinem Redefluss auf. Merkwürdig war auch, dass er nicht mehr ‚ihr‘, sondern ‚wir‘ sagte. [...] Er ahne wohl, dass man das erschreckende Wort Fatalismus aussprechen werde. Nun, er schrecke nicht vor dem Ausdruck zurück, wenn man ihm nur erlaube, das Adjektiv ‚tätig‘ hinzuzufügen. [...] Und eigentlich gebe es auf Erden nichts Wichtigeres als das Leiden eines Kindes und das Grauen, das dieses Leiden mit sich bringt, und die Gründe, die man dafür finden muss. Im sonstigen Leben erleichtere Gott uns alles, und bis dahin sei die Religion ohne Verdienste. Hier dagegen treibe er uns in die Enge. [...] Es wäre für ihn ein Leichtes gewesen zu sagen, die Wonnen der Ewigkeit, die auf das Kind warteten, könnten sein Leiden ausgleichen, aber in Wahrheit wusste er nichts darüber. [...] Nein, der Pater würde am Fuße der Mauer stehen bleiben, jener Zerrissenheit getreu, deren Symbol das Kreuz ist, Auge in Auge mit dem Leiden eines Kindes. Und er würde denen, die ihm an diesem Tag zuhörten, furchtlos sagen: ‚Liebe Brüder, der Augenblick ist da. Man muss alles glauben oder alles leugnen. Und wer unter euch würde es wagen, alles zu leugnen?‘ [...] ‚Liebe Brüder‘, sagte Paneloux schließlich und kündete an, dass er zum Schluss komme, ‚die Liebe zu Gott ist eine schwierige Liebe. Sie setzt die völlige Selbstaufgabe und die Missachtung der eigenen Person voraus. Aber sie allein kann das Leiden und den Tod der Kinder wiedergutmachen, sie allein kann sie jedenfalls notwendig machen, weil man sie unmöglich verstehen kann und weil man sie nicht wollen kann.⁹⁶

⁹⁵ Albert Camus, *Die Pest* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag, ⁹⁴2020), 111 f.

⁹⁶ Ebd., 252–259.

Die radikalen Fragen, denen sich der Gottesglaube angesichts des Leids in der Welt immer aufs Neue ausgesetzt sieht, werden hier mit großer Wucht aufgerufen. Es wird vorgeführt, wie der Pater die semantischen Ordnungen seines theologischen Denkens verschieben muss, wenn er der Deutungsmacht des realen Erlebens standhalten und sich den Anfragen des Arztes stellen will:

Paneloux ist ein Mann der Bücher. Er hat nicht genug Menschen sterben gesehen, und deshalb spricht er im Namen einer Wahrheit. [...] Wenn er an einen allmächtigen Gott glaubte, würde er [Rieux, MK] aufhören, die Menschen zu heilen und würde diese Sorge ihm überlassen. Aber niemand auf der Welt – nein, nicht einmal Paneloux, der glaube, daran zu glauben – glaube an einen solchen Gott, da niemand sich völlig hingabe, und zumindest darin glaube er, Rieux, auf dem Weg der Wahrheit zu sein, indem er gegen die Schöpfung, so wie sie war, ankämpfe. [...] aber da die Weltordnung durch den Tod bestimmt wird, ist es für Gott vielleicht besser, dass man nicht an ihn glaubt und mit aller Kraft gegen den Tod ankämpft, ohne die Augen zu diesem Himmel zu erheben, in dem er schweigt.⁹⁷

Im fiktionalen Laboratorium der Existenz wird in diesem Roman exemplarisch vorgeführt, wie die Wirklichkeitswahrnehmung im Angesicht von unermesslichem Leid und Tod herausgefordert wird und sich alle Deutungsmuster, vor allem die religiösen, in diesem Kontext auf ihre Tragfähigkeit hin befragen lassen müssen und wie starke Bilder und Metaphern an der Verschiebung unseres Vorstellungshorizontes arbeiten sowie ungewohnte und gewagte Ausdrucksformen zum Neusehen und Neudenken zwingen. Überraschende Perspektivenwechsel in der Wahrnehmung des Gottesgedankens bringen die Deutungsmacht tradierter Gottesbilder ins Wanken. Machtwort und Wortmacht werden ins Feld geführt und in denselben Medium zugleich in ihre Grenzen verwiesen, um den tätigen Widerstand gegen das Leiden als das allein Menschliche in Szene zu setzen. Es wird von einem existentiellen Ringen erzählt, das dem des biblischen Hiobbuches in nichts nachsteht, in dem sich die theologischen Positionen der Freunde ebenfalls vor dem konkret leidenden Hiob und seinen radikalen Fragen bewähren müssen bzw. von diesem auch gerade im Namen Gottes angezweifelt werden.⁹⁸

Die Theodizeefrage⁹⁹ wird auch jetzt in der Corona-Krise in all ihren Herausforderungen für den Glauben und ihren intellektuellen Aporien wieder sichtbar. Es wiederholen sich im gegenwärtigen theologischen Diskurs zudem die von

⁹⁷ Ebd. 144 – 146.

⁹⁸ Vgl. z. B. Ludger Schwiener-Schönberger, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob* (Freiburg: Herder, 2007).

⁹⁹ Die philosophische und theologische Literatur zu dieser ewig unerledigten Problematik ist Legion und kann hier nicht aufgerufen werden. Vgl. exemplarisch z. B. Christian Link, *Theodizee: eine theologische Herausforderung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Neukirchener Theologie, 2016) und Klaus von Stosch, *Theodizee* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2018).

Camus exemplarisch fiktional verdichteten Deutungskonflikte, indem z.B. der ehemalige Militärbischof Löwe das Deutungsmuster der „Strafe Gottes“ nicht aufgeben will,¹⁰⁰ während sich das gemeinsame Wort der Kirchen explizit gegen diese Vorstellung wendet: „Als Christen sind wir der festen Überzeugung: Krankheit ist keine Strafe Gottes – weder für Einzelne, noch für die ganze Gesellschaft, Nationen, Kontinente oder die ganze Menschheit. Krankheiten gehören zu unserer menschlichen Natur als verwundbare und zerbrechliche Wesen.“¹⁰¹ Der Ratsvorsitzende der EKD, Heinrich Bedford-Strohm, nimmt explizit Abschied von dem Bild des allmächtigen Gottes, „der alles unter Kontrolle hat“ und wagt stattdessen christologisch grundiert im Anschluss an Bonhoeffer die Deutung: „Nur der leidende Gott kann helfen“, die sich freilich auch nur individuell in der Erfahrung bewahrheiten kann.¹⁰²

Entsprechend wendet der systematische Theologe Günter Thomas die Entsicherungserfahrung der Corona-Krise auf die religiöse Sprache und das theologische Deutungssystem selbst an: „Die Corona-Krise zieht alle Register der Theologie. Sie zwingt zu theologischer Ehrlichkeit und zu konstruktiver Auseinandersetzung. Die Krise hat die Kraft, vertraute theologische Formen zu zerbröseln und Worthülsen öffentlich als das zu entlarven, was sie sind: leere Hülsen längst vergangener Gefechte!“¹⁰³ Allerdings gelingt es Thomas im Folgenden

100 Hartmut Löwe, *Das Schweigen der Bischöfe* (<https://www.faz.net/aktuell/politik/warum-schweigen-die-evangelischen-bischoefe-zu-corona-16771983.html>, Lesedatum: 20. September 2020).

101 EKD, *Gemeinsames Wort der Kirchen zur Corona-Krise – „Beistand, Trost und Hoffnung“* (Online abrufbar unter <https://www.ekd.de/gemeinsames-wort-der-kirchen-zur-corona-krise-54220.htm>, Lesedatum: 24. August 2020).

102 „Alles auf dem Prüfstand“. Gespräch mit dem EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm über die Lehren aus der Corona-Pandemie, die Allmacht und Ohnmacht Gottes und die „Elf Leitsätze der EKD“, hg.v. Stephan Kosch und Reinhard Mawick. Online abrufbar unter <https://zeitzeichen.net/node8524> (Lesedatum: 20. September 2020).

103 Günter Thomas, *Gott ist zielstrebig (I-IV). Theologie im Schatten der Corona-Krise*. In: zeitzeichen (online abrufbar unter <https://zeitzeichen.net/node/8206>, Lesedatum: 24. August 2020). Vgl. mit ganz anderem Akzent Jörg Herrmann, *Corona und die Kirchen: Ein Kampf an Gottes Seite* (<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/corona-und-die-kirchen-ein-kampf-an-gottes-seite-16859011.html>, Lesedatum: 20. September 2020): „Gott kommt nicht, wie er schon in Auschwitz nicht kam und in Ruanda, nicht bei der Tsunami-Katastrophe in Südostasien 2004 und schon nicht 1755, als bei einem verheerenden Erdbeben in Lissabon Zehntausende den Tod fanden. Lissabon steht seitdem für einen ersten tiefen Einschnitt im Nachdenken über Gott und die Welt in der Neuzeit. Wie konnte ein guter und allmächtiger Gott das zulassen? Mit jeder Katastrophe, mit jedem unschuldigen Leiden steht diese Frage für gläubige Menschen wieder im Raum. So auch jetzt.“ Herrmann lässt schließlich dem jüdischen Rabbiner Harold Kushner das

selbst nicht, Widersprüche und Aporien im Reden von Gott angesichts der Theodizeefrage aufzuheben und auch er kommt gegen die eigene Behauptung nicht ohne starke theologische Setzungen aus.

Dieses Spannungsfeld religiöser Deutungskonflikte im Bereich des Gottesbildes und des korrespondierenden Verständnisses vom Menschen ist die zentrale Herausforderung für religiöse Bildungsprozesse im Horizont der Krise: nämlich mit Lernenden genau den entscheidenden Impuls aufzunehmen und mit ihnen auszuloten, welche Form religiöser Rede angesichts der nicht nur hier sichtbaren, aber eben auch hier sichtbaren „Ungeheuerlichkeiten“ der Lebens- und Leiderfahrungen eigentlich angemessen ist und wie man überhaupt so verantwortlich von Gott reden kann, dass die Erfahrungen der Krise integriert werden und die bleibenden, prinzipiell unerledigten Aporien der Theodizeefrage aufgenommen und ausgehalten werden können.

Religiöse und theologische Deutungsmachtkonflikte sind in kaum einem Themenfeld so vehement nachzuvollziehen wie in diesem. Man kann ihnen nicht ausweichen, sondern wird in dem verstehenden Eindringen in sie hineingenommen. Es wird deutlich, wie wichtig es ist, die Modi religiöser Kommunikation im Blick zu behalten¹⁰⁴ und die Kraft und Macht von Metaphern und Erzählungen zu erschließen, um kritisch zu prüfen, wie sie in den Diskursen aufgerufen und mehr oder weniger deutungsmächtig in Dienst genommen werden. Vor allem jedoch können die religiösen Ausdruckskulturen elementar und konstruktiv „in der Gestalt der ehrlichen und wütenden Klage, in der Gestalt der erschöpften Bitte, auch in der Gestalt des mutigen Dankes und nicht zuletzt in der Gestalt des verwegenen Lobes“¹⁰⁵ vorgestellt werden, wie sie sich nicht zuletzt in den Klagepsalmen¹⁰⁶ oder in der Sprache von Röm 8¹⁰⁷ verdichten. Im Spiegel dieser religiösen Rede können Lernende eigene Sprach- und Ausdrucksformen für das letztlich Unausprechliche erproben und prüfen, welche Bilder, Metaphern und Erzählungen sich mit Blick auf die Erschließung ihrer Lebenswirklichkeit in und jenseits der Krise als tragfähig und darin deutungsmächtig erweisen.

letzte Wort und hält mit ihm fest, es gehe nach dem Abschied von der Vorstellung eines allmächtigen Gottes um den „Glauben an die Kraft, die uns helfen kann, dennoch weiterzuleben.“

104 Vgl. dazu exemplarisch Bernhard Dressler, *Religionsunterricht. Bildungstheoretische Grundlagen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 300 – 306.

105 Thomas, Gott ist zielstrebig.

106 Vgl. exemplarisch Christiane de Vos, *Klage als Gotteslob aus der Tiefe: der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

107 Vgl. dazu noch einmal N.T. Wright, *God and the Pandemic. A Cristian Reflection on the Coronavirus and Its Aftermath* (London: Society for Promotion Christian Knowledge, 2020).

Thorsten Moos

Historie als Deutungsmacht

Zur Geschichtspolitik diakonischer Einrichtungen

1 Deutungskampf in Bethel

„Für Pastor Fritz war der Augenblick da, den er sich gewünscht hatte. Brandt verkörperte als Reichskommissar und Leibarzt Hitlers eine Macht, und wenn es gelang, sie niederzuringen, hatte er gewonnen. Er hatte diese Stunde herbeigesehnt, aber er hatte sich nicht die dramatischen Umstände dabei gewünscht. Die Ärztekommision hatte ihre Arbeit schon aufgenommen [...]. Es gab für ihn, Pastor Fritz, keinen Aufschub mehr, in Bethel ging in diesen Minuten die Gewalt um, wurden die Kranken schon untersucht und wurde mit der Entscheidung ‚lebenswert‘ – ‚lebensunwert‘ begonnen. Entweder siegte er in allerletzter Sekunde oder es war alles für immer verloren. Er hatte an diesem Tag den Kampf seines Lebens zu kämpfen.“¹

So beginnt ein einflussreiches historisches Narrativ zur Rolle Bethels im Kontext der sogenannten „Euthanasie“ im Nationalsozialismus. Es entstammt dem zwischen 1953 und 1960 in vier Auflagen erschienenen Buch „Der Einsame von Bethel“ des Journalisten Kurt Pergande. Mit Unterstützung der von Bodelschwingschen Anstalten entstanden, fungierte dieses Werk bis in die 1960er Jahre hinein trotz oder wegen seines hagiographischen Charakters als Referenzerzählung für die Geschichte Bethels in der NS-Zeit.² Der titelgebende „Einsame“ sind eigentlich zwei Personen: Friedrich von Bodelschwingh der Ältere, der Bethel von 1872 bis 1910 vorstand, und sein Sohn und Nachfolger Friedrich von Bodelschwingh der Jüngere, genannt „Pastor Fritz“, der Protagonist der Episode.³ Dass die Darstellung in vielfacher Hinsicht historisch unzutreffend ist, interessiert im

1 Kurt Pergande, *Der Einsame von Bethel. Vater Bodelschwingh und die Geschichte seines Werkes*, 4. Aufl. (Stuttgart: Quell-Verlag, 1960), 263. Ich danke meinem verehrten Kollegen Matthias Benad für den Hinweis auf diesen Text.

2 Vgl. Matthias Benad, „Einleitung“, in Anneliese Hochmuth: *Spurensuche. Eugenik, Sterilisation, Patientenmorde und die von Bodelschwingschen Anstalten Bethel 1929–1945*, hg.v. Matthias Benad (Bielefeld: Bethel-Verlag, 1997), XV–XXXVI, XVIf.

3 Vgl. ebd., XVI (dort Anm. 8).

Folgenden nicht,⁴ umso mehr der Umstand, dass hier mindestens auf eine dreifache Weise diakonische⁵ Deutungsmacht in Szene gesetzt wird. Präsentiert wird erstens eine Bewährung von Deutungsmacht als historisches Ereignis, die zweitens zugleich als Aktualisierung eines deutungsmächtigen Gründungsgeistes gerahmt und drittens als solche in einen offenen Deutungsmachtkonflikt der Gegenwart (der Erzählzeit) eingespielt wird.

Das Setting ist dramatisch. Eine Ärztekommision hat sich, so die literarische Fiktion der Szene, gewaltsam Zutritt zu den Patientenakten verschafft, um die Selektion der zu ermordenden Kranken vorzunehmen. Der Maßnahmenstaat ist mit Gewalt in den Betheler Schutzraum eingedrungen. Zufällig in diesem Moment trifft auch der Reichskommissar für das Sanitäts- und Gesundheitswesen, der Medizinprofessor Karl Brandt, in Bethel ein. Brandt, der über die laufende Aktion nicht informiert ist, wird dargestellt als ein von der biologischen Notwendigkeit der Euthanasie überzeugter, aber moralisch ansprechbarer Arzt. „Brandt war kein fanatischer SS-Arzt, er gehorchte auch nicht etwa aus reinem Gehorsam dem Führerbefehl [... . . .] Er war viel gefährlicher, weil er von der Richtigkeit seines medizinischen Standpunktes tief überzeugt war. Aber: Fanatiker konnte niemand bekehren und belehren, gegen Überzeugung jedoch konnte man ringen. Hier sah Pastor Fritz die einzige Chance, zu gewinnen.“⁶ Mit der Figur Brandts wird der Konflikt zwischen dem NS-Staat und Bethel umarrangiert: Aus dem Gegenüber von überzeugungsloser Macht und machtloser Überzeugung wird der Konflikt zwischen der Macht zweier Überzeugungen: ein Deutungsmachtkonflikt.⁷ „So standen sich also zwei Männer gegenüber, die Welten | trennten: ein ganzer Christ der eine, Ungläubiger durch und durch der andere. Glaube stand gegen Idealismus, wie Brandt ihn verstand.“⁸

Dieser Konflikt wird zunächst argumentativ ausgetragen: „Zunächst legte [Pastor Fritz, TM] Brandt eine Fülle von Material darüber vor, wie leichtfertig und rigoros die Ausmerzungsmaßnahmen durchgeführt wurden, und Brandt war er-

4 Vgl. ebd., XVII. und XXIII.; allgemein Jochen-Christoph Kaiser, „Innere Mission und ‚Euthanasie‘“, in *„Euthanasie“ – zum Umgang mit vergehendem menschlichen Leben*, hg.v. Hermann Schoenauer (Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 23–46.

5 „Diakonie“ und „diakonisch“ stehen im Folgenden für den nicht scharf abzugrenzenden Gesamtzusammenhang organisierten Helfens im deutschen Protestantismus, der historisch unterschiedlich bezeichnet wurde (innere Mission, Innere Mission, Diakonie etc.).

6 K. Pergande, *Der Einsame*, 263.

7 Um konfligierende Deutungen handelt es sich insbesondere hinsichtlich des psychischen Zustandes der Kranken und des Wesens und der Zulässigkeit der „Euthanasie“. Zum Deutungsbe-griff vgl. Philipp Stoellger, „Deutungsmachtanalyse“, in *Deutungsmacht*, hg.v. Philipp Stoellger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 1–85, 11 ff.

8 K. Pergande, *Der Einsame*, 263 f.

schüttert. Seine Grundhaltung änderte es aber nicht; er suchte Pastor Fritz zu überzeugen, daß aus rassischem Idealismus und aus Motiven der Menschlichkeit die Ausmerzung solcher Kranken bejaht werden müsse, bei denen es zu einem völligen Erlöschen des geistigen Lebens gekommen sei.“⁹ Auch wenn der Gegner moralisch berührbar ist, lässt sich mit den Mitteln rationaler Argumentation hier nichts ausrichten. Die Deutung Bodelschwings bleibt auf dieser Ebene machtlos.¹⁰

In diesem Moment erscheint der patrilineare Gründungsgeist Bethels. „Pastor Fritz [...] hat es dann gehalten, wie sein Vater es tat, wenn er auf einen Ungläubigen stieß. Der Vater hatte gesagt: ‚Mit Ungläubigen und Spöttern soll man nicht viel disputieren, sondern einfach vom eigenen Glauben zeugen und ihnen bezeugen, wie selig und ruhig man in diesem Glauben ist, während sie meist von einer heimlichen Unruhe geplagt sind, wovon die Lust am Disputieren und Lästern nur ein Zeichen ist.‘“¹¹ Bodelschwing stellt angesichts seiner Deutungs-ohnmacht auf dem Feld des argumentativ Rationalen auf das charismatische Zeugnis um. *Glaube* vs. *Unglaube* wird zur signifikanten Differenz. „Brandt war ihm in dieser Stunde kein Feind, kein Gegner, er war in seinen Augen ein Verlorener, dessen Seele gerettet werden mußte.“¹² „Gegen diesen völligen Unglauben in Brandts Herzen begann Pastor Fritz zu ringen. Er stellte ihm vor die Seele, daß Kranker und Krankheit nicht nur Objekte für den Arzt sein dürfen, daß die Frage von Nützlichkeit und Zweck nicht zum Gradmesser der menschlichen Persönlichkeit gemacht [...] werden dürfe. Er wies überzeugend nach, daß die Euthanasie-Aktion gegen Gottes Gebot verstoße und für einen Christen auch darum verwerflich sei, weil hier vergessen werde, daß Christus auch um der Elendesten willen gekreuzigt und auferstanden sei.“¹³

Das Instrumentalisierungsverbot, theo- und christologisch fundiert und in charismatischer Eindringlichkeit vorgetragen, zeigt sich im Fortgang des Gesprächs als das Zeugnis, das den argumentativ wehrhaften, aber letztlich haltlosen humanen Idealismus des Reichskommissars überwindet. Diese Deutungsmacht verdankt sich nicht zuletzt der Performanz des Vortrages, aus der sie einen geradezu physischen Charakter gewinnt.¹⁴ „Die Stunden fielen, Pastor Fritz

9 Ebd., 264.

10 Vgl. Heiner Hastedt, „Was ist ‚Deutungsmacht?‘ Philosophische Klärungsversuche“, in *Deutungsmacht*, hg.v. Philipp Stoellger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014) 89 – 101, 90, der sieben Typen der Deutungsmacht unterscheidet.

11 K. Pergande, *Der Einsame*, 264.

12 Ebd., 265.

13 Ebd., 264.

14 Zum Performanzaspekt von Deutungsmacht vgl. P. Stoellger, *Deutungsmachtanalyse*, 55; 523.

sprach. Brandts Einwände wurden immer schwächer, immer mutloser, und schließlich rang der große Christ ihn völlig nieder. [...] Frau v. Bodelschwingh hat später erzählt, daß sie Dr. Brandt beobachtet habe, wenn sie durch das Zimmer gehen mußte. Er habe zunächst in aufrechter Haltung gesessen und ruhig und sachlich seine Überzeugung vertreten, nachher sei er stiller und stiller geworden, während nur ihr Mann gesprochen habe, und schließlich habe Brandt erschüttert und mit tief gesenktem Kopf gesessen.“¹⁵

Damit ist ein Deutungskonflikt von historischer Dimension beendet. „Nach drei Stunden war das Ringen entschieden und von Pastor Fritz gewonnen; der Stärke und Überzeugungskraft seines Glaubens mußte auch Brandt sich beugen. Pastor Fritz hatte den schwersten Kampf seines Lebens gewonnen, für Bethel, für die christliche Kirche, für ganz Deutschland, und er hatte Abertausenden von Kranken und Verängstigten das Leben gerettet.“¹⁶ Die Euthanasie-Aktion gegen Bethel wurde, so wird in der Folge berichtet, abgebrochen.¹⁷

Doch nicht mit diesem ins Historisch-Universale geweiteten Blick schließt die Szene, sondern mit einer ganz anderen Beglaubigung des großen Deutungsmächtigen. „Pastor Fritz begleitete [Brandt, TM] bis vor die Tür. Vor der Tür stand ein Epileptiker, er hatte Stunde um Stunde ausgeharrt und keinem gesagt, was er wollte. Als Brandt gegangen war, fragte Pastor Fritz: ‚Nun, Otto, willst du etwas von mir?‘ ‚Ich wollte heute nichts von Ihnen, Herr Pastor.‘ Der Kranke legte ihm die Hand auf die Schulter und fuhr fort: ‚Ich wollte Ihnen nur sagen, wir stehen alle hinter Ihnen.‘“¹⁸

Die Macht, die hier zu Tage trat, ist keine Selbstmacht des Starken; sie ist, entsprechend dem Betheler Selbstverleugnungsimperativ, Macht aus dem Dienst an den Schwachen. So geht es Pastor Fritz schließlich nicht anders als jedem Diakon und jeder Diakonisse: „ganz erschöpft saß er [...] Stunden später am Abendbrottisch.“¹⁹

Auf der Ebene des Erzählten handelt die Episode von einer Deutung, die in einer existenziellen Situation Macht gewinnt und damit Leben rettet. Im Kontext des Erzählens geschieht dadurch jedoch mehr und anderes: Indem von historischer diakonischer Deutungsmacht erzählt wird, wird Diakonie selbst wesentlich als Deutungsmacht präsentiert und damit zugleich für die Gegenwart Deutungsmacht *über* Diakonie beansprucht.

¹⁵ K. Pergande, *Der Einsame*, 265.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. ebd., 269.

¹⁸ Ebd., 265.

¹⁹ Ebd.

Bethel insgesamt verdankt sich Pergandes Hagiographie zufolge dem machtvollen Deutungswort. Schon der alte Bodelschwingh, dessen Geist hier zitierend aufgerufen ist, wird als bethelgründender²⁰ Deutungsvirtuose dargestellt, der in seinem Glauben und seiner Hingabe an die Schwachen aus Ohnmacht Macht gewinnt. Für ihn sind Krankheit und Tod die primären Ohnmachtserfahrungen.²¹ „Wer körperlich gesund war, den Glauben an Gott aber verloren hatte, war in seinen Augen viel schlimmer dran als der körperlich Kranke, der an Gott und die Erlösung von allen Leiden nach dem Tode glaubte. Diesen Glauben schenkte er seiner Umwelt, von der Kanzel herab, in stillen Zwiegesprächen in seinem Arbeitszimmer oder im kleinen Stübchen dahinter, in Unterrichtsstunden.“²² Aus diesem Glauben wächst das große Werk der Barmherzigkeit, gegen allen Zweifel vor allem einer modernen Industriegesellschaft, die „Fallsüchtige“, „Geistesschwache“, „Krüppel“ und „Kretins“²³ nicht mehr zu verwenden weiß und die zugleich selbst nicht auf festem Fundament steht. Anders Bodelschwingh: „[S]o stark wußte er sein Liebeswerk an den Ärmsten seines Volkes von seinem Glauben und vom Geiste Jesu durchdrungen, daß er einmal in heiligem Eifer ausrief: ‚Bethel ist sicherer als der preußische Staat!‘“²⁴

Diese zentralen Motive der Gründungsgeschichte werden in der Darstellung des eine Generation später angesiedelten Deutungsmachtkonflikts um die Euthanasie wieder aufgerufen: eine fundamentale Ohnmachtssituation, die durch Deutung überwunden wird; die Unbarmherzigkeit einer Moderne, die die Schwachen durch Selektion ausgliedert, und die christliche Hingabe an eben diese Schwachen; die harte Rationalität der Moderne, die doch schwankend ist, und das feste Fundament des Glaubens, der sich dennoch zur Geltung bringt, indem er die Herzen gewinnt und dadurch auch gegen den Augenschein weltlich machtvoll wird. Die Geburtsgeschichte wird re-präsentiert als Geschichte einer erneuten Bewährung des Betheler Gründungsgeistes unter neuen Bedingungen.

Diese Re-Präsentation hat nun jedoch ihren Sitz im Leben wiederum unter ganz anderen gesellschaftlichen, politischen und unternehmenspolitischen Bedingungen. In den späten fünfziger und beginnenden sechziger Jahren kommt das Modell des alten Bethel zunehmend unter Druck. Im beginnenden Wirtschaftswunder, dem Ausbau des Sozialstaates und der fortschreitenden Professionalisierung sozialer Berufe verliert insbesondere das Arbeits- und Lebensmodell der

20 Der Umstand, dass Friedrich von Bodelschwingh der Ältere nicht der erste Anstaltsgeistliche Bethels war, spielt in der Darstellung kaum eine Rolle. Es ist eine Gründungsgeschichte.

21 Vgl. die Anfangsszene des Todes seiner ersten vier Kinder (ebd., 7 ff.; interpretiert ebd., 44).

22 Ebd., 48.

23 Ebd., 47.

24 Ebd., 44.

Diakonisse seine Attraktivität. Zunehmend bleibt der Nachwuchs aus.²⁵ Es dürfte dem hohen symbolischen Kapital der Betheler Anstalten geschuldet sein, dass diese Entwicklung erst in den späten sechziger Jahren zu Reformen geführt hat. Bis dahin versucht man insbesondere in der Leitung Bethels, das Modell christlich motivierter Selbstverleugnung und Hingabe, die das ganze Leben der Helfenden wie der Hilfeempfangenden umgreifen sollte, und die es tragenden Institutionen der Diakonisse, des Diakons, des maßgeblichen theologischen Vorstehers, der Glaubensvermittlung in Ausbildung und Hilfehandeln usw. aufrechtzuerhalten.²⁶ In dieser Situation werden die genannten Grundelemente des Gründungs- und des Bewährungsnarrativs interessant: die potentiell haltlose moderne Rationalität in Staat und Gesellschaft und das feste christliche Fundament; die Erfahrung der Ohnmacht und die Verheißung ihrer Überwindung im Modus des machtvollen Deutens und Bezeugens.²⁷ Das wird im Schlussteil des Buches in einer Erzählung vom Betheler Aufnahmeleiter inszeniert, der über die Zuweisung von Hilfesuchenden zu den Einrichtungen Bethels entscheidet. Auch seine Macht wird wesentlich als glaubensgegründete Deutungsmacht erzählt; auch er handelt „wie ein Vater“ und damit als Reinkarnation des alten Bodelschwingh.²⁸ Und so erscheint als selbstverständlich, was zeitgenössisch umstritten gewesen sein dürfte: „Der Aufnahmeleiter ist kein Verwaltungsdirektor, kein Arzt, er ist ein Pastor. [...] Bethel ist erst in zweiter Linie Krankenhaus und Klinik.“²⁹

Die Gründungsgeschichte und ihre Re-Präsentation gegen ein mörderisches Regime werden damit zum Teil desjenigen Plausibilitätshintergrundes, vor dem Forderungen nach Reform abgewehrt werden. Die Erzählung von Deutungsmacht affiziert den Machtanspruch einer spezifischen Deutung dessen, was Bethel wesentlich sei, wer sich hier wem auf welche Weise zuzuwenden habe und wie es dies zu organisieren gelte. Damit reflektiert die Erzählung eine Vielzahl von Deutungsmachtkonflikten, die die moderne Diakonie seit ihrer formativen Phase begleitet haben; und sie nimmt das Instrument der Geschichtspolitik in den Dienst, um diese Konflikte zu entscheiden oder wenigstens zu sistieren. Im Folgenden wird die Landschaft diakonischer Deutungsmachtkonflikte kartiert (2),

25 Vgl. zeitgenössisch Heinrich Leich, *Sterbende Mutterhausdiakonie* (Bielefeld: Ludwig Bechauf Verlag, 1955).

26 Vgl. M. Benad, Einleitung, XXXVI.

27 Vgl. K. Pergande, Der Einsame, 311.

28 „Der Aufnahmeleiter [...] hat keine Macht über sie, keine Erziehungsgewalt, die er nun etwa anwenden könnte, er kann beide nur retten mit der Offenheit seines Wortes und dem Beweis seines Willens Ihnen wirklich zu raten und helfen zu wollen wie ein Vater.“ (Ebd., 318.) Zu „Vater Bodelschwingh“ vgl. ebd., 43.

29 Ebd., 314.

bevor ein näherer Blick auf diakonische Geschichtspolitik geworfen wird (3). Diakonische Geschichtserzählungen erweisen sich dabei nicht nur als Instrumente der Ausübung von Deutungsmacht, sondern auch als Plattformen theologischer Reflexion über die Macht von Deutungen und deren Grenzen (4).

2 Deutungsmachtkonflikte in der Diakonie

Das dargestellte Narrativ stellt im Kern einen *personalen* Deutungsmachtkonflikt dar. Wer hat, im Anschluss an Max Weber gesprochen, die Chance, dass sich seine Deutung gegen anderslautende Deutungen durchsetzt?³⁰ Dabei geht es jedoch nicht nur um individuelle Überzeugungskraft; es geht auch um die Konfrontation von Vertretern zweier Deutungseliten. Ein Theologe steht gegen einen Mediziner: ein Konflikt, der sich innerhalb Bethels Ende des 19. Jahrhunderts ausprägt.³¹ Welche der Professionen hat die Definitionshegemonie über die Organisation? Solche Professionskonflikte finden sich insbesondere in den 1960er und 70er Jahren zwischen Theologie und anderen Referenzprofessionen der Wohlfahrtspflege sowie vor allem in den 1980er und 90er Jahren zwischen Theologie und Ökonomie. Gegenwärtig spitzt sich der letztere Konflikt insbesondere in der Frage zu, ob eine Theologin oder ein Theologe im Vorstand eines diakonischen Unternehmens gebraucht wird oder nicht.³² Als Deutungsmachtkonflikt erweist sich eine solche interprofessionelle Auseinandersetzung nicht zuletzt dadurch, dass Theologinnen und Theologen, befragt nach ihrem eigenen professionellen Leitungshandeln in der Diakonie, dieses wesentlich als *Führung durch Deutung* verstehen.³³ Auch die gängige Ökonomisierungsdiagnose weist zentral auf das Problem der Deutungsmacht. Ökonomisierung bedeute, so wird gesagt, eine „Umkehrung der Zweck-Mittel-Relation“,³⁴ in der das ökonomische Kalkül seine angestammte instru-

³⁰ Zum Konzept personaler Deutungsmacht vgl. H. Hastedt, *Deutungsmacht*, 94.

³¹ Vgl. Hans Walter Schmuhl, *Ärzte in der Anstalt Bethel 1870–1945* (Bielefeld: Bethel-Verlag, 1998).

³² Vgl. Beate Hofmann und Barbara Montag, *Theologie für Diakonieunternehmen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2018).

³³ Vgl. Thorsten Moos, „Zur Rolle der Theologie in der Steuerung diakonischer Unternehmen: Systematisch-theologische Beobachtungen und Anschlussfragen“, in *Theologie in Diakonie-Unternehmen*, hg.v. Beate Hofmann und Barbara Montag (Stuttgart: Kohlhammer, 2018), 195–200, 196.

³⁴ Hagen Kühn und Michael Simon, *Anpassungsprozesse der Krankenhäuser an die prospektive Finanzierung (Budgets, Fallpauschalen) und ihre Auswirkungen auf die Patientenorientierung: Abschlussbericht* (Berlin: WZB, 2001), 4 sowie dazu Thorsten Moos: „Ökonomisierung der

mentelle Funktion verlasse und in Gestalt der Gewinnmaximierung zum Zweck der gesamten Unternehmung werde. Nun liegen Zwecke niemals absolut, sondern immer nur relativ zu einer zwecksetzenden Instanz vor. In der Ökonomisierungsdiagnose wird also problematisiert, wer als maßgebliche zwecksetzende Instanz einer diakonischen Unternehmung zu verstehen ist.

Im personalen Deutungsmachtkonflikt zwischen Vertretern verschiedener Professionen verkörpert sich mithin auch das potenziell konflikthafte Gegenüber der Deutungsansprüche verschiedener professioneller *belief systems*.³⁵ Professionen treten im Kontext der Organisation als Sinngemeinschaften auf, die divergierende Grundverständnisse der Organisationswirklichkeit in deskriptiver wie in präskriptiver Hinsicht verkörpern.³⁶ Solche Divergenzen sind etwa für den Bereich des Gesundheitswesens zwischen ärztlichen und pflegerischen Professionen oder auch für die Geburtsmedizin zwischen Ärzten und Hebammen namhaft gemacht worden.³⁷ In der Diakoniewissenschaft ist als paradigmatische Divergenz von *belief systems* das Verhältnis zwischen Theologie und Ökonomie diskutiert worden. Klassische systematische Zuordnungsmodelle zwischen ihnen wie etwa die „theologische Achse“ Alfred Jägers³⁸ suchen zwischen den potentiell konfligierenden Deutungsansprüchen auszugleichen und erweisen sich gerade darin wiederum als Dominanzmodelle.³⁹ In jüngerer Zeit ist im Anschluss an plurale Konzepte von Rationalität der Begriff der Multirationalität als Zuordnungsmodell vorgeschlagen worden, der entweder aus systemtheoretischen oder aus geltungstheoretischen Prämissen heraus professionelle Deutungsmachtkonflikte erstens zu entpersonalisieren und zweitens sachlich handhabbar zu machen sucht.⁴⁰

Nächstenliebe: Was hat die Diakonie auf dem sozialen Markt verloren?“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61 (2017): 26–39, 34.

³⁵ Zum Begriff der *belief systems* im Anschluss an Nicolas Wolterstorff vgl. P. Stoellger, Deutungsmachtanalyse, 6–8. Im Folgenden wird der Begriff auf professionsbezogene *beliefs* angewandt, die vielleicht noch deutlicher als personen- bzw. gruppenbezogene Gewissheiten oder Weltanschauungen holistisch strukturiert sind.

³⁶ Vgl. Kuno Schedler und Johannes Rüegg-Stürm, „Rationalität – Begriff, Bildung und Wirkung“, in *Multirationales Management*, hg.v. dens. (Bern: Haupt, 2013), 33–60, 73.

³⁷ Vgl. etwa die Beiträge in Barbara Duden, Jürgen Schlumbohm und Patrice Veit, Hg., *Geschichte des Ungeborenen* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002).

³⁸ Vgl. Alfred Jäger, *Diakonie als christliches Unternehmen*, 4. Aufl. (Gütersloh: Mohn, 1993), 64–70.

³⁹ Vgl. Beate Hofmann, Multirationalität: Erfahrungen aus Forschung und Lehre, in *Multirationalität in der Diakonie*, hg.v. Institut für Diakoniewissenschaft und Diakonie Management (Bielefeld: IDM, 2018), 13–21, 16f.

⁴⁰ Vgl. K. Schedler und J. Rüegg-Stürm, *Multirationales Management*.

Doch der Verweis auf *belief systems*, der von der personalen auf die professionelle Ebene von Deutungsmachtkonflikten führte, eröffnet noch eine dritte Ebene der Deutungsmacht in der Diakonie. Wenn Professionen angesprochen sind, so geht es zunächst um die kommunikative Kultivierung spezifischer Wirklichkeitsverständnisse im Modus wissenschaftlicher oder professionsethischer Auseinandersetzung. Professionen erweisen sich im Organisationsalltag als sprachfähig hinsichtlich der eigenen Überzeugungen und treten demzufolge in explizite Deutungsauseinandersetzungen. Doch diese vorgetragenen bzw. abrufbaren Überzeugungen stehen ihrerseits, hermeneutisch gesprochen, in einem Horizont des nicht Explizierten und jedenfalls *in toto* nicht Explizierbaren. In praxistheoretischer Wendung geht es um Habitualisierungen von Deutungspraktiken und um deren eingeschriebene Wissensbestände, das *knowing how* des Deutens, das im Unterschied zum *knowing that* ebenso impliziten Charakter hat. Damit richtet sich der Blick auf modale Deutungsmacht:⁴¹ auf diejenigen Voraussetzungen, die Kommunikation möglich und explizite Deutungen plausibel machen. Die Wahrnehmung einer langreichweitigen Verschiebung solcher Voraussetzungen findet sich im einleitend dargestellten Narrativ dort, wo es ein Bild der Moderne und ihrer Rationalität zeichnet. Diese Wahrnehmung steht ebenso hinter anderen diakonischen Zeitdiagnosen, die unter Stichworten wie „Säkularisierung“ oder „Pluralisierung“ vorgetragen werden. Nicht nur die dominanten Deutungen des „Diakonischen“ wandeln sich demnach, sondern die Bedingungen dessen, was überhaupt als Deutung des Diakonischen vorgetragen werden und Anspruch auf Anerkennung oder auch nur Bedeutsamkeit erheben kann. Solche Wahrnehmungen, die sich auf den Wandel von Sinnhorizonten oder auf Um-Habitualisierungen von Deutungspraktiken beziehen, lassen sich ihrerseits am ehesten rückschließend aufweisen: etwa aus biografischen Berichten oder aus Entwürfen von Programmen, wie Diakonie gegenwärtig und zukünftig zu verstehen und zu gestalten sei. Verwiesen sei hier beispielsweise auf Literatur zur diakonischen Bildung⁴² und zur diakonischen Kultur,⁴³ aber auch auf den Vorschlag, den „verhängnisvolle[n] Sonderbegriff“ des Diakonischen gänzlich aufzugeben,

⁴¹ Vgl. Philipp Stoellger, *Genesis der Geltung und Geltung der Genesis: Eine Frage der Deutungsmacht*, *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Heft 1, (2014): 21–33, 30.

⁴² Vgl. etwa Gottfried Adam, Helmut Hanisch, Heinz Schmidt und Renate Zitt, Hg., *Unterwegs zu einer Kultur des Helfens: Handbuch des diakonisch-sozialen Lernens* (Stuttgart: Calwer, 2006).

⁴³ Vgl. etwa Beate Hofmann, *Diakonische Unternehmenskultur*, 2. Aufl. (Stuttgart: Kohlhammer, 2010).

insofern mit ihm verbundene Deutungspraktiken unter gegenwärtigen Bedingungen nur noch eine unselige christliche Überheblichkeit auf Dauer stellten.⁴⁴

Die personale, die professionelle und die modale Ebene von Deutungsmachtkonflikten in der Diakonie lassen sich mithin analytisch unterscheiden, liegen aber, wie schon das einleitend angeführte Narrativ zeigt, *in concreto* material unentwirrbar ineinander. Neben diesen Ebenen lassen sich typische Gegenstände diakonischer Deutungsmachtkonflikte benennen, die in der Geschichte der modernen Diakonie immer wieder prägnant geworden sind. Das soll hier nur mit grobem Strich geschehen; es auszuführen hieße, eine ganze Kulturgeschichte moderne Diakonie zu schreiben.

Zunächst ist hier die Deutung von Hilfsbedürftigkeit zu nennen. Aufgrund von welchen Lebenslagen und für welche Personen wird Diakonie tätig? Für Friedrich von Bodelschwingh den Älteren ist eine spezifische Deutung der Epilepsie und der Lebenssituation derer, die von ihr betroffen sind, orientierend. Die zeitgenössisch nahezu unbehandelbaren, aus dem Nichts hereinbrechenden Symptome der Krankheit gehen einher mit einer Ohnmachtserfahrung, die Bodelschwingh mit dem Tod als der Ohnmachtserfahrung schlechthin verbindet und dadurch in einen religiösen Horizont einrückt. Epilepsie ermöglicht, bereits im Leben Todeserfahrungen zu machen und sich so auf den Tod, das Ziel des menschlichen Lebens, vorzubereiten. Es ist diese Deutung selbst, die – dem Anspruch nach – sich als hilfreich erweisen soll. Im Zuge der medizinischen Professionalisierung tritt sie dann in Konflikt mit anderen Deutungen, die das Hilfesteschehen zu orientieren beanspruchen. Epilepsie wird, auch in Bethel, zunehmend zur medizinischen Indikation, die es nach den Regeln ärztlicher Kunst zu behandeln gilt.⁴⁵

Auf diese Weise geht die Arbeit in diakonischen Helfefeldern immer mit Deutungen von Hilfsbedürftigkeit einher. Konkurrenzen verschiedener Hilfeangebote werden als Deutungskonkurrenzen ausgetragen.⁴⁶ Der „Sinn“ von Krankheit ist dabei eine der am meisten umkämpften Deutungskategorien.⁴⁷ Das gilt auch für die Deutung von Lebenslagen wie „Alter“ und „Behinderung“. Die Umstellung der „Behindertenhilfe“ vom Leitbild der Integration auf das der Inklusion, wie sie jüngst im Bundesteilhabegesetz eine rechtliche Form gefunden

⁴⁴ Vgl. Heinz Rügger und Christoph Sigrist, *Diakonie – eine Einführung: Zur theologischen Begründung helfenden Handelns* (Zürich: Theologischer Verlag, 2011), 130 – 145, 138.

⁴⁵ Vgl. H. Schmuhl, Ärzte.

⁴⁶ Vgl. Thorsten Moos, „Die Inszenierung von Alternativen: Zur Konkurrenz bio- und alternativmedizinischer Heilverfahren im Gesundheitswesen“, in *Konkurrenz*, hg.v. Thomas Kirchhoff (Bielefeld: Transkript, 2015), 341 – 370.

⁴⁷ Vgl. Thorsten Moos, *Krankheitserfahrung und Religion* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 248 ff.

hat, geht einher mit einer grundlegenden Deutungsrevision von „Behinderung“.⁴⁸ Hier kreuzen sich eine Vielzahl von politischen Interessen, Systemlogiken und individuellen Erfahrungen, die das konfliktäre Deutungsgeschehen immer wieder aufrühren. Insbesondere im Kontext der Behindertenbewegung ist namhaft gemacht worden, dass es sich tatsächlich um einen Deutungsmachtkonflikt handelt. Unter dem Slogan „Nichts über uns ohne uns“ wird ein Subjektstatus nicht nur im Hilfesteschehen, sondern auch im Geschehen der Deutung über Hilfe eingeklagt.

Ausdruck finden solche Deutungskonflikte nicht zuletzt in der notorischen Unsicherheit, wie diejenigen zu bezeichnen seien, denen diakonische Leistungen zugutekommen: Label wie Nutzerinnen, Klienten, Gäste, Kundinnen, Bewohner etc. gehen mit spezifischen Rollenzuschreibungen einher. Für die Gründerzeit der modernen Diakonie ist an dieser Stelle das Bild der Familie prägend geworden, in dem die Hilfsbedürftigen die Stelle der Kinder einnehmen. Ein solches paternalistisches Hilfeverständnis kann inzwischen als weithin überwunden gelten; die Suche nach anerkennungsfähigen Deutungsformen der Hilfebeziehung, die deren konstitutive Asymmetrie zum Ausdruck bringen, ohne eine Differenz an Wert und Würde zu implizieren, ist hingegen nach wie vor in vollem Gange.

Doch nicht nur die Hilfeempfangenden, sondern auch die Helfenden sind ein klassischer Gegenstand von Deutungskonflikten. Die Rolle der Diakonisse, die im 19. Jahrhundert vermöge einer spezifischen Überlagerung von christlichem Dienstideal und bürgerlich-mütterlichem Weiblichkeitsideal anerkennungsfähig wird,⁴⁹ tritt später in Konkurrenz zu anderen diakonischen Berufsrollen wie der freien oder gar „wilden“ Schwestern und der fachlich Professionellen. Eine wesentliche Deutungskonkurrenz in derlei Konstruktionen des helfenden Subjekts, die in unterschiedlicher Form immer wieder thematisch wird, ist die Frage, welche Art und welches Ausmaß individueller Bindung an die Tätigkeit, die Organisation und die Diakonie überhaupt von diakonischen Mitarbeitenden gefordert werden kann. Ein gegenwärtiger Hauptaustragungsort dieser Auseinandersetzung ist der Streit um das kirchliche Arbeitsrecht und die dort kodifizierten Anforderungen an Kirchenzugehörigkeit und Loyalität.

⁴⁸ Vgl. Hans Walter Schmuhl, *Exklusion und Inklusion durch Sprache – Zur Geschichte des Begriffs Behinderung*, (Berlin: IMEW, 2010); Anne Waldschmidt, Hanjo Berressem und Moritz Ingwersen, Hg., *Culture – theory – disability: encounters between disability studies and cultural studies* (Bielefeld: transcript, 2017).

⁴⁹ Vgl. Ute Gause, „Dienst und Demut: Diakonieggeschichte als Geschichte christlicher Frauenleitbilder“, in *Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften: ein Forschungsbericht*, hg.v. Siri Fuhrmann, Erich Geldbach und Irmgard Pahl (Münster: Lit, 2003), 65–83, 66.

Ein dritter Gegenstand von Deutungskonflikten, der mit den ersten beiden unmittelbar verbunden ist, ist die Frage nach statthaften und unstatthaften Formen des Helfens. Im einleitenden Narrativ sind es Eugenik und Euthanasie, in späterer Zeit Auseinandersetzungen beispielsweise um Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe, die nicht nur, aber auch und zuweilen in spezifischer Weise im Kontext der Diakonie ausgetragen werden.⁵⁰ Der Ethikboom in der Medizin und in jüngerer Zeit auch in der Pflege kann in diesem Zusammenhang verstanden werden als Konjunktur einer spezifischen Technik, Deutungsmachtkonflikte als Konflikte der Geltung (also nicht der Personen oder der Professionen) material auszutragen und sie zugleich prozedural einzuhegen. Es ist insbesondere die Rede von den „christlichen Werten“, durch die die Diakonie als in dieser Weise moralisch ansprechbar ins Werk gesetzt wird.⁵¹

Schließlich soll als vierter Gegenstand noch die diakonische Unternehmung selbst genannt werden. Formeln wie „diakonische Identität“, „Proprium“, „Spezifikum“, „Sinnmitte“, „Profil“ oder „Kultur“ fungieren als Plattformen, auf denen Deutungskonkurrenzen über das Wesen der diakonischen Organisation ausgetragen werden.⁵² Explizit umstritten sind dabei sowohl die Kategorien, in denen das Diakonische zu fassen sei – gibt es etwa ein diakonisches Spezifikum? – als auch die materialen Bestimmungen, die mithilfe dieser Kategorien vorgenommen werden. In dieser Dauerfrage der Diakonie nach sich selbst, die in einzelnen diakonischen Einrichtungen, auf der Ebene von Verbänden wie auch in der Diakoniewissenschaft ventiliert wird, kulminiert der Deutungsbedarf im Handlungsfeld der Diakonie. Zugleich laufen die Deutungskonkurrenzen möglicherweise hier gerade leer, weil sie sich von den übrigen diakonischen Vollzugsformen im Modus der Abstraktion weithin abgekoppelt haben. Es könnte sein, dass hier vorrangig die semantischen Materialien und deren horizonthafte Umhöfe im Umlauf gehalten werden, mit deren Hilfe an anderer Stelle *gehaltvolle* Deutungsmachtkonflikte ausgetragen werden.

Die Liste der Gegenstände diakonischer Deutungsmachtkonflikte ist damit keinesfalls erschöpft. Aber schon diese vier zeigen, wo und auf welche Weise Diakonie insbesondere sensibel für Konflikte um und zwischen Deutungen ist. Dabei sind es keineswegs nur explizit ‚religiös‘ semantisierte Deutungen, die sich als relevant für das Diakonische erweisen; und ebensowenig lassen sich die an-

50 Zu Deutungskonflikten hinsichtlich des werdenden Lebens vgl. Christian Schwarke, Biologie und Ethik: Deutung und Bedeutung naturwissenschaftlicher Forschung im Kontext ethischer Urteilsbildung, in *Streitfall Biomedizin*, hg.v. Reiner Anselm und Ulrich H. J. Körtner (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003), 99 – 110.

51 Siehe dazu unten 3.

52 Vgl. Thorsten Moos, Hg., *Diakonische Kultur* (Stuttgart: Kohlhammer, 2018), 11.

gedeuteten Deutungskonflikte auf eine dominante Konkurrenz ‚religiöser‘ und ‚nichtreligiöser‘ Deutungen zurückführen.

Vor dem Hintergrund der Unterscheidung der Ebenen und der Gegenstände diakonischer Deutungsmachtkonflikte soll nun die Geschichtspolitik diakonischer Einrichtungen, wie sie sich exemplarisch im einleitend dargestellten Narrativ gezeigt hat, als ein zentrales Instrument im Konflikt um Deutungsmacht rekonstruiert werden.

3 Diakonische Geschichtspolitik

Versteht man unter Geschichtspolitik „eine von [...]politischen Interessen geleitete Indienstnahme von Geschichte“, ⁵³ so handelt es sich bei dem vorgestellten Text fraglos um eine solche. In einer komplexen unternehmenspolitischen Situation wird ein geschichtliches Narrativ aufgerufen, um einer bestimmten Deutung der Situation Macht zu verleihen und eine bestimmte politische Option zu legitimieren. Geschichtspolitik durchzieht die moderne Diakonie seit ihren Gründertagen; einige Beispiele seien im Folgenden genannt.

Das grundlegende Deutungsschema diakonischer Geschichtspolitik des 19. Jahrhunderts ist zunächst die Heilsgeschichte. In Gründungsphasen, in denen es noch keine eigene Geschichte gibt, wird die Unternehmung mit unterschiedlichen Mitteln in die christliche Heilsgeschichte insgesamt eingestellt. In Bethel geschieht das insbesondere durch die Namensgebung der Häuser. Das neue Pflegehaus der Anstalt für Epileptische ist das namensgebende „Bethel“, das Ziel der Bußfertigen (Gen 35,1–3), wo der Himmel offensteht (Gen 28,16–18). Höher gelegene Häuser werden benannt nach heiligen Bergen der Bibel, so etwa Tabor, Nebo oder Garizim, niedriger gelegene nach Wasserstellen, etwa Bethesda, Mara oder Siloah, andere nach Orten der Heilung, etwa Nain oder Bethanien.⁵⁴ Wer durch Bethel geht, geht auf Zion zu und durchstreift auf diesem Weg die Geschichte Gottes mit den Menschen.

Solcherart in die Heilsgeschichte eingeschrieben, werden die Geschichten der Gründungen selbst zur Heilsgeschichte. Silke Köser hat für das Diakonissenhaus in Kaiserswerth gezeigt, wie die Entstehungsgeschichten durch ihre regelmäßige Wiederholung in den eigenen Publikationen „heilsgeschichtliche Züge“ bekom-

⁵³ Johannes Richter, „Geschichtspolitik und Soziale Arbeit: Eine Einleitung“, in *Geschichtspolitik und Soziale Arbeit*, hg.v. dems. (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 1–8, 2.

⁵⁴ Vgl. Matthias Benad, „Bethel“, in *Erinnerungsorte des Christentums*, hg.v. Christoph Markschies und Hubert Wolf (München: Beck, 2010), 209–225, 220.

men.⁵⁵ Nun gehören eben nicht nur Nebo, Mara oder Bethanien zu den heilsgeschichtlichen Orten, sondern auch Theodor Fliedners Gartenhaus, in dem 1833 der erste weibliche Fürsorgezögling aufgenommen worden war: die „Wiege der Mutterhausdiakonie“.⁵⁶ In der Rezitation der Gründungsgeschichte kommt es zu Mehrfachüberlagerungen von biblischer Geschichte, diakonischer Einrichtungsgeschichte und der jeweiligen Gegenwart des Erzählens. Damit ist der Diakonie von Anfang an ein starkes Geschichtsbewusstsein eingeschrieben. Dem historischen Geist des 19. Jahrhunderts entsprechend wird auch die Musealisierung des Eigenen in selbstbewusster Weise betrieben. Der Schreibtisch Fliedners steht auf seine eigene Anweisung hin im Kaiserswerther Museum.

Damit verdankt sich solche diakonische Geschichtspolitik einem geschichtstheologischen Konzept. Es dürfte auch noch bei heutigen Anrufungen diachroner diakonischer Identität wirksam sein, insofern es die implizite Normativität der eigenen Geschichte trägt. Denn an deren Verpflichtungscharakter wird auch heute zumeist festgehalten, auch wenn eine unmittelbare religiöse Qualifikation der eigenen Gründungsgeschichte nicht mehr ganz so leicht fällt.⁵⁷

Das geschichtstheologische Konzept lässt sich dabei nicht nur an topographischen, sondern auch an personalen Erinnerungssymbolen festmachen. Johann Hinrich Wichern und Theodor Fliedner geben sogenannte Märtyrerbücher heraus, die Diakonen und Diakonissen die beispielgebenden Glaubenshaltungen der Vorfahren vor Augen führen sollten.⁵⁸ Später fungieren die Diakonissen ebenso wie die Gründerväter selbst als historische Chiffren beispielgebender Glaubenshaltung, auf die wiederum andere verwiesen werden können.⁵⁹

An dieser Stelle findet sich wiederum der diakonische Topos einer Deutungsmacht, die keine eigene ist. So heißt es in Fliedners Märtyrer-Buch im Anschluss an eine Lebensbeschreibung: „Dies sind doch Worte, welche das Bild echten Martyrthums in evangelischer Fülle und Schönheit aussprechen. Siehe hier nicht nur die feste Entschlossenheit, [...] den guten Kampf des Glaubens, wie heiß er auch werde, bis an's Ende durchzukämpfen, sondern vielmehr noch die

55 Silke Köser, *Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein: Kollektive Identitäten Kaiserswerther Diakonissen 1836–1914* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), 383.

56 Norbert Friedrich, „Diakonische Erinnerungskultur“, in *Diakonische Kultur*, hg.v. Thorsten Moos (Stuttgart: Kohlhammer, 2018), 142–152, 146.

57 So sind im „Leitbild Diakonie“ der Diakonie Deutschland von 1997 der Verweis auf die Bibel, an der sich das Handeln orientiere, und der Verweis auf die „lebendige[] Tradition“, aus der heraus man innovativ sei, auseinandergerückt.

58 Dazu vgl. N.Friedrich, *Erinnerungskultur*, 147; U. Gause, *Dienst*, 71.

59 So die Diakonisse und Vorsteherin Sareptas, Emilie Häuser, die auf Einsegnungsurkunden der Diakonissen abgebildet ist; vgl. Ute Gause, *Töchter Sareptas* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019).

Demuth, solches geschehe mit Nichten aus eigener Kraft; und mit Nichten zu eigenem Verdienst!“⁶⁰ Unüberhörbar ist der konfessionelle Ton: Nicht die katholische Werkgerechtigkeit, sondern die evangelische Demut ist der Kern jener diakonischen Mentalität. So erhalten die historischen Personalsymbole des Diakonischen den Selbstverneinungscharakter eines religiösen Symbols.⁶¹

Die Anrufung der Gründungsgeschichte, ihrer Orte und Personen spielt bis heute in der Selbstdarstellung diakonischer Unternehmen eine wichtige Rolle. In einem neueren Text aus Bethel werden die Gründungsgeschichte und das Leben des alten Bodelschwingh aufgerufen. Danach folgt ein Sprung in die Gegenwart, der zugleich auf den historischen Wandel und die bleibende Identität der Anstalten verweist. „Vieles hat sich im Laufe der Zeit verändert. Der christliche Auftrag bestimmt jedoch nach wie vor die Arbeit.“⁶² Nach einer kurzen Entfaltung folgt eine gleichsam postcharismatische Entschuldigung: „Die Umsetzung dieses Grundsatzes in allen Bereichen stößt jedoch immer wieder auf Grenzen, die von der heutigen Gesellschaft gesetzt werden. Während der alte Friedrich von Bodelschwingh noch weitgehend unabhängig von staatlichen Vorgaben agieren konnte, ist die Arbeit heute fest in Rahmenbedingungen eingebunden, die von außen bestimmt werden.“⁶³ Recht und Ökonomie statt unmittelbarem Gründercharisma: Es geht eben nicht mehr so zu wie beim alten Friedrich. Weniger die personal-charismatische Tradition als die bleibende Bindung an den „christliche[n] Auftrag“ ist nun dasjenige Deutungsschema, das Legitimität aus der Gründungsgeschichte in die Gegenwart transportiert.⁶⁴

Eine ähnliche Vokabel, die diachrone Identität behauptet und damit Legitimität aus der Gründungsgeschichte in die gewandelte Gegenwart importiert, ist

60 Theodor Fliedner, Hg., *Kurzes evangelisches Märtyrer-Buch für alle Tage des Jahrs. Theil 1*, (Kaiserswerth, 1864), 357 (zitiert nach U. Gause, Dienst, 71).

61 Vgl. dazu Lars Heinemann, *Sinn – Geist – Symbol: Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs* (Halle: Dissertation, 2015), 362.

62 https://www.bethel.de/fileadmin/Bethel/downloads/historie/verschluesselt/texte_zur_historie_s.pdf, abgerufen am 26.2.2020. Der undatierte Text muss zwischen 1990 und 2010 entstanden sein.

63 Ebd.

64 An anderer Stelle kann die ökonomische Orientierung selbst in die Gründungsgeschichte eingezogen werden. So posiert der Gründer des Bielefelder Johanneswerks, Karl Pawlowski, in den 1960er Jahren in Ludwig-Erhard-Manier mit Zigarre. Die Pose des Theologen, der sich in der Tat emphatisch als Unternehmer verstand, funktioniert auch noch 2011, als die unternehmens-eigene Zeitschrift „Unser Werk“ mit ihm aufmacht (Bild in: Matthias Benad, „Architektur, Ikonographie und Symbolik: Zur Pflege des kulturellen Erbes in der Diakonie“, in *Diakonische Kultur*, hg.v. T.Moos 125–141, 136). Sie dient als Darstellung einer spannungsvollen Beziehung von Diakonie und Ökonomie, die aber gut eingeeht in die leicht ironisch gebrochene, aber doch affirmativ-stolze Beziehung zur eigenen Gründergestalt.

die der christlichen Werte oder gar Grundwerte: „Der Wittekindshof wurde 1887 gegründet, um für Menschen mit geistiger Behinderung erste evangelische Angebote in Westfalen zu entwickeln. Die Diakonische Stiftung Wittekindshof hat sich seitdem stetig verändert und weiterentwickelt. Doch noch immer bilden die christlichen Grundwerte das zentrale Fundament ihrer Arbeit.“⁶⁵ Es sind die überpersonalen Kategorien von „Auftrag“ und „Werten“, die die charismatische Legitimität des Diakonischen in eine organisationsbezogene überführen sollen.⁶⁶

Die geschichtspolitische Aneignung von Gründungsgeschichten findet jedoch nicht nur bei positiv qualifizierter Geschichte, gleichsam auf dem heilsgeschichtlichen Zweig, statt. Der Verweis auf Phasen eigener Unheilsgeschichte kann ähnliche Funktionen einnehmen. Legitimatorisch für das Tun der Gegenwart fungiert in diesem Fall der Verweis darauf, dass man sich auch den dunklen Stellen der eigenen Geschichte stelle und daraus gelernt habe. An dieser Stelle reichert sich Geschichtspolitik an: neben die heilvolle Gründungsgeschichte treten Phasen der Unheilsgeschichte, die man aufarbeitet, wodurch eine Aufarbeitungsgeschichte entsteht, auf die wiederum positiv verwiesen werden kann: Wir haben uns auch schon früher unserer dunklen Vergangenheit gestellt, was uns heute verpflichtet.⁶⁷

Spätestens im Kontext von Debatten um die Aufarbeitung von Unheilsgeschichte wird Geschichtspolitik reflexiv. Es gibt nicht nur einen politischen Umgang mit der Geschichte, sondern der Umstand, dass es Geschichtspolitik gibt, ist selbst ein Politikum und setzt wiederum bestimmte Formen der Geschichtspolitik aus sich heraus. So reagieren diakonische Unternehmen auf den Vorwurf, Geschichtspolitik zu betreiben,⁶⁸ wiederum geschichtspolitisch. Die Themen der „Euthanasie“, der sexuellen und physischen Gewalt in geschlossenen Einrichtungen wie auch der Arzneimittelversuche bedrohen das Vertrauen in die eigene Marke. Um insbesondere journalistische Skandalisierungen zu korrigieren oder solchen zuvorzukommen, werden selbsttätig historische Forschungen beauftragt und veröffentlicht. An die Stelle der Hagiographie treten hier die phänomenale

⁶⁵ <https://www.wittekindshof.de/unternehmen/werte/>, 26.2.2020.

⁶⁶ Die Semantik des Auftrages hat dabei durch die Goch-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts 1977 unmittelbare rechtliche Relevanz für die Zuordnung einer diakonischen Einrichtung zur Kirche erhalten (vgl. BVerfGE 46, 73).

⁶⁷ Vgl. etwa die Pressemitteilung des Wittekindshofs vom 26.02.2020 (<https://www.wittekindshof.de/presse/pressemitteilung/preID/7855/>, 11.03.2020).

⁶⁸ Ein solcher wird etwa erhoben von Ingo Harms, der davon spricht, diakonische Unternehmen umgäben sich mit einem „Galenmythos“ („Diakonie und Krankenmord: Christliche Fürsorgedienste im Schatten der oldenburgischen Hunger Euthanasie“, in *Geschichtspolitik und Soziale Arbeit*, hg.v. J.Richter, , 137–152, 139).

Differenzierung und die historische Kontextualisierung sowie gegebenenfalls die moralische (Selbst-)Verurteilung und die Bitte um Entschuldigung. Legitimato-
risch in Dienst genommen wird in diesem Fall nicht die Geschichte selbst, son-
dern der Umgang mit ihr, der gerade diejenigen Tugenden der Wahrhaftigkeit und
Redlichkeit offenbaren soll, denen es in den aufgearbeiteten Phasen der dunklen
Geschichte gemangelt hat. Das geschichtstheologische Deutungsschema ist hier
nicht das der Heilsgeschichte, sondern das der Buße, die *confessio*, *contritio* und
gegebenenfalls auch *satisfactio* umfasst.⁶⁹

Angesichts des intensiven Geschichtsgebrauchs vieler diakonischer Einrich-
tungen ist es auffällig, wenn an anderer Stelle nicht so sehr die alte Kulturtechnik
des Erinnerns, sondern die ebenso alte Kulturtechnik des Vergessens in Dienst
genommen wird, auf die vor einiger Zeit der Althistoriker Christian Meier hinge-
wiesen hat.⁷⁰ Als diakonisches Beispiel für ein mindestens selektives Vergessen
als Teil von Geschichtspolitik kann das zehnjährige Jubiläum des Agaplesion-
Konzerns im Jahr 2012 gelten. Die damals 29 Krankenhäuser und 31 Wohn- und
Pflegeeinrichtungen des Konzerns stammen zum beträchtlichen Teil aus der
Mutterhaus-Diakonie und bestehen teils seit anderthalb Jahrhunderten; sie wer-
den aber in eine lediglich zehnjährige Geschichte eingeschrieben. Damit sind
Selbstbeschreibungen verbunden wie: „Agaplesion ist ein moderner Gesund-
heitskonzern [...]. Agaplesion bietet fortschrittliche medizinische und pflegerische
Versorgung [...]. Wir sind ein moderner Gesundheitsdienstleister für alle Genera-
tionen und Lebensphasen.“⁷¹ Hightech passt besser zu 10 Jahren als zu 150. Zu
langreichweitige Geschichtspolitik ist gerade im Medizinsektor riskant; sie klingt
nach Amputationen mit Handsäge ohne Narkose. Etabliert wird eine eindeutige,
kurzzeitige Gründungsgeschichte, deren Legitimationsleistung offenkundig des-
wegen als höher eingeschätzt wird, weil sie mit dem Fortschrittsnarrativ ver-
träglicher ist. Dabei wird eine explizit religiöse Deutung nicht sistiert, sondern
vielmehr in der Rede von den „Werten christlichen Handelns“ und der „Nächst-
tenliebe“ eingespielt.⁷² Solche „Werte“ werden aber nicht mehr historisch legiti-
miert, sondern als zeitlos aufgerufen.

69 Vgl. etwa zur Gründung der Stiftung Anerkennung und Hilfe <http://www.stiftung-erkennung-und-hilfe.de/DE/Service/Meldungen/nach-leid-und-gewalt-endlich-erkennung.html>
(11.03.2020).

70 Vgl. Christian Meier, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns* (München: Siedler, 2010).

71 Broschüre „10 Jahre Agaplesion. Unsere Werte verbinden“ des Konzerns, 2012. Ich danke Norbert Friedrich, Kaiserswerth, herzlich für diesen Hinweis.

72 Ebd.

Noch radikaler ist die Schweizer Strategie, „Diakonie“ als Marke und historisch konnotierten Deutungsraum für den Bereich übergemeindlicher sozialer und Gesundheitsdienstleistungen gänzlich aufzugeben. So sieht sich die aus der Mutterhaus-Diakonie stammende „Stiftung Diakoniewerk Neumünster – Schweizerische Pflegerinnenschule“ zwar in ihrer Geschichtsdarstellung an einer „christlichen Haltung“ orientiert,⁷³ verzichtet aber in ihrer sonstigen Selbstpräsentation gänzlich auf religiöse Semantiken und entsprechende historische Verweise. Das von ihr getragene Spital Zollikerberg verweist lediglich auf eine „Tradition der Menschlichkeit“.⁷⁴ Die diakonische Geschichte wird gänzlich zum Allottrion. Hinter dieser Geschichtspolitik steht offenbar kein Fortschrittsnarrativ, sondern eine spezifische Säkularisierungsthese.⁷⁵

Eine dritte Form von Vergessenspolitik ist profaner. Sie hat es mit der Ökonomie des Erinnerns zu tun.⁷⁶ Wenn etwa ein wichtiges diakoniegeschichtliches Archiv aus Gründen der Kostenersparnis aufgegeben werden soll, so setzt das voraus, dass der legitimatorische Ertrag der aus diesem Archiv zu gewinnenden Geschichtsaneignung geringer veranschlagt wird als die dafür aufzuwendenden Kosten. Hier bleibt es Geschichtsinteressierten nur, auf weitere Skandale zu hoffen, die den Marktwert historisch generierter Legitimation wieder nach oben treiben.

4 Zur Deutungsmacht historischer Narrative

Doch solche vergessenspolitischen Maßnahmen dürften aufs Ganze gesehen in der Diakonie eher die Ausnahme sein. In aller Regel bezieht man sich affirmativ auf die eigene Geschichte, insbesondere auf die Gründungsgeschichte, und zitiert diese als den Humus, auf dem noch die gegenwärtige Unternehmung kultiviert wird. Die Deutung des Eigenen wird als Deutung der eigenen Geschichte vgetragen. Für die Attraktivität historischer Narrative in den Deutungsmachtkonflikten der Gegenwart können mehrere Gründe angegeben werden. Zum einen operiert ein historisches Narrativ auf verschiedenen Ebenen von Deutungsmacht. Diese wird sowohl auf personaler und professioneller als auch auf modaler Ebene in Szene gesetzt. Das geschieht vordergründig im Arrangement der Figuren wie auch hintergründig in der Aufrichtung der Kulissen, also in der Deutung der so-

⁷³ Vgl. www.diaconiewerk-neumuenster.ch/geschichte, 05.03.2020.

⁷⁴ www.spitalzollikerberg.ch/portraet, 05.03.2020.

⁷⁵ Vgl. dazu H. Rüegger und C. Sigrist, Diakonie.

⁷⁶ Es gibt in Deutschland 14 Einrichtungen in der Diakonie, an denen hauptamtliche Archivare arbeiten (vgl. N. Friedrich, *Erinnerungskultur*, 149).

zialen Welt, in der die Figuren leben. Zum anderen wird, wie das einleitende Narrativ exemplarisch zeigt, Deutungsmacht nicht nur ausgeübt, sondern auch als Thema selbst vor Augen gestellt. In den Gründergeschichten wird Diakonie (auch) als Deutungsleistung vorgeführt, die sich angesichts anfänglicher Skepsis als machtvoll erweist und die diese Macht auch in Situationen expliziter Bestreitung behaupten kann. Deutungsmacht wird mithin nicht nur ausgeübt bzw. beansprucht, sondern auch als solche thematisiert. In der Geschichtserzählung wird Deutungsmacht partiell reflexiv – unbenommen des Umstandes, dass solche Reflexion aus der Perspektive der Deutungsmachtanalyse wiederum ihre modalen Voraussetzungen hat. Damit können drittens theologische Schemata für die reflektierende Deutung der Deutungsmacht einfließen. Hier ist insbesondere das gnadentheologische Schema der Macht, die keine eigene ist, einschlägig. Deutungsmacht wird hier nicht zufällig gerade an der Stelle theologisch reflexiv, wo fundamentale Erfahrungen von Ohnmacht – wie Krankheit oder Gewalt – auf solche Macht verweisen, die keine Deutung mehr ist.⁷⁷ Somit wird das diakonische Geschichtsnarrativ in doppelter Weise zum theologischen Narrativ: vermöge der aufgezeigten heilsgeschichtlichen bzw. bußtheologischen Hintergrundschemaschematisierungen für das Erzählen der Geschichte insgesamt wie auch vermöge expliziter Figuren der Reflexion über die erzählte Geschichte.

Materialiter resultiert die Attraktivität diakonischer Geschichtspolitik daraus, dass der entsprechende Legitimationsbedarf hoch ist. Das gilt insbesondere für die grundlegende Verbindung von Religion und Wohlfahrtspflege. Hier besteht ein Legitimationsproblem in doppelter Richtung: Einerseits gilt es, die verschiedenen säkularen Rationalitäten am Ort der Diakonie zu rechtfertigen: das ökonomische Kalkül, die staatliche Aufgabenerfüllung, überhaupt die starke Verrechtlichung. Seit dem 19. Jahrhundert ruht ein Verdacht auf aller *Organisation* der Liebestätigkeit, die gegenüber der persönlichen, spontanen, unmittelbaren und darin religiös zu deutenden Zuwendung – gegenüber dem „es jammerte ihn“⁷⁸ des barmherzigen Samariters – eben doch nur äußerlich bleibe. Auch in umgekehrter Richtung besteht Legitimationsbedarf: Wie ist die massive Präsenz des Kirchlichen bzw. Religiösen am Ort öffentlicher Wohlfahrtspflege zu rechtfertigen? Wie ein eigenes kirchliches Arbeitsrecht im staatlichen Recht, wie bestimmte religiöse Moralvorstellungen im Gesundheitswesen und wie die Präsenz der Theologen auf den Vorstandssesseln?

Aus dieser doppelten Legitimationsbedürftigkeit resultiert die Attraktivität der Gründergeschichten. In einer gleichsam rückwärts gelesenen Säkularisie-

77 Vgl. dazu P.Stoellger, Deutungsmachtanalyse, 47–49.

78 Vgl. Lk 10,33; als jesuanischer Affekt vgl. Mt 9,36; 20,34; 1,41; Lk 7,13.

rungsthese wird bei den Gründergestalten noch als integriert gedeutet, was im jeweiligen Heute zu zerfallen droht: die Einheit von individueller religiöser Bindung und organisierter sozialer Hilfeleistung. Sehen wir doch an den Gründergestalten die Organisation aus dem Individuum spontan herauswachsen, das Werk als Liebeswerk entstehen.⁷⁹ In diesem Sinne ist jede Erzählung von einer innerlich motivierten Hilfeleistung eine Wiederholung der Geburtsgeschichte der Diakonie. Daraus erhellt die Attraktivität der diakonischen Personalsymbole: In jeder Diakonisse kommt die Gründungssituation der Diakonie im Sinne des Anfangens Hannah Arendts zur Anschauung und legitimiert die spannungsvolle Einheit von Religion und sozialer Dienstleistung.

Zugleich besteht an dieser Stelle ein Legitimationsparadox. Denn der Verweis auf die in tiefer innerer Überzeugung wurzelnde Liebestätigkeit der historischen diakonischen Virtuosinnen und Virtuosen mag zwar das Ganze diakonischer Organisation legitimieren. Er tendiert aber zugleich dazu, die gegenwärtigen in der Diakonie Arbeitenden in ihren Motivationslagen zu delegitimieren, die eben nicht so eindeutig und einheitlich sind. Wer von uns ist denn schon ein Friedrich von Bodelschwingh oder eine Emilie Heuser?

Dieses Legitimationsparadox ist in der diakonischen Geschichtspolitik immer empfunden worden. Und so lässt sich die Geschichte der diakonischen Geschichtspolitik schreiben entlang der dominanten Strategien, mit diesem Paradox umzugehen. Da ist erstens, wie gezeigt, die urprotestantische Strategie von Gnade und Sünde: Das Tun der Gründergestalten verdankt sich nicht der eigenen Macht und Kraft; und auch dieses bleibt hinter dem eigenen Ideal zurück. Die Omnipräsenz einer lutherisch-dunklen Sündentheologie in der formativen Phase der inneren Mission ist mehr als bloß historisch kontingent: Ohne ein gerüttelt Maß an Sündenbewusstsein ist die Emphase der Nächstenliebe nicht zu ertragen; hiervon wissen auch die alten diakonischen Heiligenlegenden im Stil Pergandes. Da ist zweitens die Strategie des objektiven Geistes: Nicht das glaubensvirtuose Individuum, sondern die Institution trägt die legitimatorische Last, Religion und Sozialdienstleistungen zu vereinen. Diese Strategie zieht sich von der heilsgeschichtlichen Theologie Bodelschwinghs bis in die gegenwärtigen Anstrengungen einer Pflege diakonischer Unternehmenskultur. In der Geschichtsschreibung entspricht dem die Konzentration auf Institutionengeschichte. Drittens ist da die Strategie einer radikalen Säkularisierung, also der vergessenden Entlastung von der eigenen diakonischen Geschichte und damit auch von der Anforderung, das

⁷⁹ An dieser Stelle erweisen sich die Überlegungen von Werner Stegmaier zur Deutungsmacht von Religionsstiftern als hilfreich; vgl. „Von Religionsstiftern lernen: Deutungsmacht als Kraft zur Orientierung“, in *Deutungsmacht*, hg.v. P. Stoellger, 121–138.

Religiöse und das Wohlfahrtsprofessionelle noch einmal ineinanderdeuten zu müssen. Beispiele habe ich genannt. In der Gegenwart deutet sich eine vierte Strategie an, die Strategie der Pluralisierung. Gerade angesichts einer gegenwärtig weltanschaulich und religiös immer vielfältiger werdenden Mitarbeiterschaft wird die Pluralität diakonischer Motivationen unübersehbar, und zuweilen gelingt es bereits, das als Bereicherung zu verstehen. Dem entspricht in der Diakoniegeschichtsschreibung eine Rückkehr der Biografie, nun aber als diversitätsbetonte Geschichte der Verschiedenen, wie sie jüngst Ute Gause anhand dreier Diakonissen Sareptas vorgelegt hat.⁸⁰

Insgesamt wird sich dieses Legitimationsparadox nicht lösen lassen. Und so wird die Frage nach dem Diakonischen auch in Zukunft die offene Mitte der Sozialwirtschaft im Raum der Kirche, wie wir sie kennen, darstellen. Die entsprechenden Deutungsmachtkonflikte werden fortgesetzt werden. In ihnen wird sich zeigen, ob auch in Zukunft solche Deutungsschemata lebendig bleiben, die diese offene Mitte nicht nur als klaffende Wunde, unternehmerisches Identitätsdefizit und Vereindeutigungsauftrag verstehen, sondern sie – *sit venia verbo*: sachgemäßerweise – als Offenes präsent halten.

⁸⁰ Vgl. U.Gause, Töchter Sareptas.

Lars Charbonnier

Zukunft gestalten zwischen Enttäuschung und Erwartung

Deutungsmachtkonflikte und die Generationenaufgabe der Kirche

1 Die Kirche steht nicht nur vor *einer* Generationenaufgabe

„Kirche steht vor ‚Generationenaufgabe‘“ – so die plakative Überschrift des Interviews mit Prof. Dr. Bernd Raffelhüschen, dem Direktor des Forschungszentrums Generationenverträge der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.¹ Seine „Freiburger Studie“ hat im Jahr 2019 mit ihren Projektionen von Mitglieder- und Finanzentwicklung der christlichen Großkirchen in Deutschland bis zum Jahr 2060 viel Aufsehen erregt. Jenseits der Frage nach der Sinnhaftigkeit einer so weit in die Zukunft reichenden Prognose – schon jetzt lässt Corona alles in einem neuen Licht erscheinen – und jenseits dessen, dass die Tendenzen lange schon bekannt sind – also Rückgang in jeder Hinsicht, wurde eines zur Überraschung vieler deutlich: Die Kirche hat Möglichkeiten, das Ausmaß dieser Entwicklungen selbst zu beeinflussen. Der Blick auf mehrere Generationen spielt in den Diskursen über diese Möglichkeiten eine wichtige Rolle, denn das Problem, das zu der zitierten „Generationenaufgabe“ führt, ist das schon heute augenscheinliche Generationenverhältnis in der kirchlichen Mitgliedschaft: Es fehlen bereits jetzt die Kirchenmitglieder in den jungen Generationen, sodass zu befürchten ist, dass es noch weniger neue Mitglieder in der Zukunft geben wird.²

Das ist ebenfalls keine neue Erkenntnis. Der „Glaube junger Menschen“ war bereits auf der EKD-Synode im Herbst 2018 Schwerpunktthema³ – und auf die evangelische Kirche möchte ich mich in meinen folgenden Überlegungen konzentrieren. Gerhard Wegner hatte dort pointiert zugespitzt: „Der Kern der Re-

1 Vgl. <https://www.ekd.de/projektion2060-interview-raffelhueschen-45527.htm> (31.03.2020).

2 Vgl. Zahlen und Daten unter <https://www.ekd.de/ekd-statistik-22114.htm>, zur Altersverteilung insbesondere <https://www.ekd.de/projektion2060-mitgliederzahlen-45532.htm> (31.03.2020).

3 Vgl. <https://www.ekd.de/Glaube-junger-Menschen-schwerpunktthema-synode-2018-37963.htm> (31.03.2020).

produktionskrise der Kirche ist die schwächelnde Religiosität der Jüngeren. [...] Alle Analysen zeigen eine lineare Abnahme kirchlicher Verbundenheit, selbst eingeschätzter Religiosität, Häufigkeit religiöser Praxis sowie religiöser Erziehung mit abnehmendem Alter der Evangelischen. Fühlen sich in den alten Bundesländern von allen evangelischen Kirchenmitgliedern noch 43 % ihrer Kirche verbunden, so liegt dieser Prozentsatz bei den 14 bis 21-Jährigen bei nur noch 22 %.⁴ Prägnante Thesen wurden daraufhin formuliert und eine ganze Reihe von Maßnahmen getroffen, um mehr Beteiligung der Jugendlichen zu ermöglichen, zumindest in den Strukturen von Entscheidungen und Gremien.⁵

Es ist aller Anerkennung wert und in der Sache mehr als angemessen, der Jugend in der Kirche Aufmerksamkeit, Achtung und Raum zu geben. Das soll aber nicht das Thema dieses Beitrags sein. Mir geht es um die These, dass die Kirche auch nach innen, unter ihren ehren- wie hauptamtlichen Mitarbeitenden generell und unter ihren Pfarrerinnen und Pfarrern exemplarisch vor einer Generationenaufgabe steht. Denn es arbeiten sehr unterschiedliche Generationen zurzeit in der Kirche, mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen und Erfahrungen und entsprechenden Zukunftsbildern. Das war schon immer so, aber die Unterschiede in

4 Gerhard Wegner, SI der EKD (Hg.): *„Was mein Leben bestimmt? Ich!“: Lebens- und Glaubenswelten junger Menschen heute* (Hannover: creo-media, 2018), 5.

5 Der Duktus blieb freilich oft genau der des „Beteiligens“, also der Duktus einer Kerngruppe oder in-group, die einer außenstehenden Gruppe mehr Möglichkeiten der Mitwirkung gewährt – nach den von ihnen bestimmten Regeln. So heißt es in These 5 der von der Synode verabschiedeten 10 Thesen: „Wir nehmen wahr, dass viele Menschen der jungen Generation eigene Erfahrungen und Ideen für die Gestaltung des Miteinanders haben. Als Kirche sehen wir, dass wir uns einerseits zwar jüngere Menschen in unseren Kirchengemeinden und Gremien wünschen (häufig bekommen sie eine Höchstzahl an Wahlstimmen bei Kirchenvorstandswahlen!), ihnen jedoch nicht überall eine Stimme in der Mitgestaltung geben. Wir wollen daher neu über Modelle von Partizipation und Teilhabe junger Menschen nachdenken.“ Wahre Veränderung dürfte über ein „wollen“ deutlich hinausgehen. Und in der 8. These zur Erweiterung des Kirchenverständnisses etwa heißt es: „In unserer individualistischen und pluralistischen Gesellschaft stehen viele Menschen dem Glauben indifferent gegenüber. Wir brauchen eine Kirche, die in dieser Gesellschaft bunt, vielfältig und gesprächsfähig ist. Auch jüngere Menschen sind in ihrem Leben mit Brüchen konfrontiert, müssen Umwege gehen und Neuanfänge versuchen. In diesen entscheidenden Zeiten spielt die Suche nach Glauben immer wieder eine Rolle. Deshalb fragen wir uns, wie neben der klassischen Ortsgemeinde neue Orte und Strukturen entstehen können, damit die jüngeren Generationen die Gemeinde als ihren Ort entdecken und gestalten können. Der Begriff der Gemeinde muss weiter gedacht werden.“ (<https://www.ekd.de/glaube-junger-menschen-thesen-38050.htm> (31.03.2020)). So löblich der Wunsch ist, den Gemeindebegriff weiterzudenken, bleibt hier zunächst die negative Konnotation leitend vom nicht Gelingenden im Leben der Jugendlichen als Motivation zum Glauben und zur Suche nach einer christlichen Gemeinschaft.

den gegenwärtig miteinander arbeitenden Generationen waren wohl selten so stark.⁶

2 Die Kirche im Generationenkonflikt? Zum Anliegen dieses Beitrags

An drei Beispielen aus kirchlichen Praxiszusammenhängen möchte ich zunächst verdeutlichen, wie ich zu diesem Thema komme – das bis auf wenige Ausnahmen⁷ bisher kaum praktisch-theologische Aufmerksamkeit erfahren hat. Mein Ziel ist es nicht, eine bestimmte Generation zu kritisieren, eine einseitige Option zu ergreifen oder gar den „clash of generations“ herbeizureden. Vielmehr möchte ich – sicherlich subjektiv gefärbt und eher pointiert als differenziert – aufzeigen, dass und welche Spannungen bestehen und welche Spuren daraufhinweisen, dass die Gründe auch in der Generationenzugehörigkeit zu suchen sein könnten. Dass die Generationenkategorie gerade auch in den aktuell relativ lebendigen Debatten um das Pfarrbild einen Mehrwert liefern kann, hat auch Julia Koll in ihrem Beitrag über die „neue Generation im Pfarrberuf“ sehr schlüssig herausgearbeitet: „In diesem Sinne könnte sich gerade die Generationskategorie als für die weitere pastoraltheologische Reflexion und das pastorale Miteinander höchst relevant erweisen. Dabei kommen in der Beschreibung einer Pfarrgeneration [...] immer wenigstens drei Dimensionen zusammen: erstens gesellschaftliche Entwicklungen, zweitens die kirchliche Entwicklung, mit den gesellschaftlichen oftmals korrespondierend, darunter kirchenleitende Entscheidungen, die das Kirchenbild einer Pfarrgeneration erheblich prägen können, und schließlich theologische Großwetterlagen und prägende Bewegungen [...] D.h. jede Pfarrgeneration ist

⁶ Diese These behaupte ich als einer, der mit 42 Jahren zwischen den anderen, älteren wie jüngeren Generationen steht – eigentlich. Denn meine persönliche Erfahrung ist es gleichwohl, dass in den meisten kirchlichen Kontexten (wie auch in den akademischen) das noch als jung gilt. Und das ist ein Teil des Problems.

⁷ Julia Koll, „Eine neue Generation im Pfarrberuf: Was die Kirche von ihrem Nachwuchs lernen kann“, *DPfBl* 2 (2018): 64–69, online unter https://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/archiv?tx_pvpfarrerblatt_pi1%5Baction%5D=show&tx_pvpfarrerblatt_pi1%5Bcontroller%5D=Item&tx_pvpfarrerblatt_pi1%5Bitem%5D=4448&cHash=db16a16505b-faf9935db2cf96cd9d559 (31.03.2020). In besonderer Perspektive auf den Nachwuchs an Studierenden der Theologie vgl. Volker Henning Drecoll, „Dem Nachwuchs nicht im Wege stehen: Bemerkungen zur Situation der Theologiestudierenden“, *DPfBl* 4 (2015): 210–215; Christian Grethlein, „Nachwuchs für den Pfarrberuf: Probleme und Herausforderungen“, *DPfBl* 4 (2016): 192–197.

nicht nur von unterschiedlichen zeitgeschichtlichen Ereignissen geprägt, sondern vor allem auch von ihren Erfahrungen mit der Kirchenleitung. Wer beginnt, sich über diese Prägungen selbst klarzuwerden und sie miteinander zu teilen, versteht: eine pastorale Identität fällt nicht vom Himmel. Kirchen, Welt- und Berufsbild sind meist auf das Engste miteinander verwoben und geerdet in generations-spezifischen Erfahrungen.“⁸

Um die Kirche für die Zukunft so zu gestalten, dass auch die Jüngeren wieder mehr an Relevanz und Resonanz in und mit der Kirche finden, halte ich eine Einbeziehung dieser Einsichten für mehr als angemessen. Denn eine Organisation wird für ihre Zielgruppen nur dann relevant sein können, wenn sie es für ihre Mitarbeitenden ist. Diese Generationenunterschiede innerhalb der Mitarbeitenden und hier exemplarisch und zugleich besonders hervorgehoben innerhalb des Schlüsselberufs Pfarrer*in sind diskursiv relevant. Sie schlagen sich entsprechend in Deutungsmachtkonflikten nieder. Diese Konflikte wären schon aufgrund unterschiedlicher theologischer Positionen spannungsreich genug. Aufgrund der demografischen Situation finden sie aber darüber hinaus nicht in einem grundsätzlich hierarchie- oder machtfreien Raum statt, sondern in einer Situation, die durch die Quantitätsverhältnisse der Generationen im Allgemeinen sowie die Besetzung relevanter Schlüsselstellen in den kirchlichen Organisationen durch mehrheitlich eine bestimmte Generation geprägt ist – wie folgende drei kurze Episoden zu zeigen vermögen:

„Das ist ja hier auch eine Veranstaltung für Führungskräfte.“ Auf einem Kongress zum Stand kirchlicher Personalentwicklung habe ich die Wahrnehmung geäußert, dass es befremdlich sei und nicht dem an so vielen Stellen geforderten Gebot von Arbeitgeberattraktivität im Zusammenhang mit diversity-Aspekten entspreche, dass bei fast 100 Teilnehmenden vermutlich keine 10 unter 45 Jahren wären. Dieser eingangs genannte Satz war die Antwort eines kirchlichen Personalverantwortlichen Ende 50. Ein Vertreter eines Weltmarktführers im produzierenden Elektrogewerbe hatte gerade über die Karrierewege in ihrem Unternehmen referiert. Ich fragte ihn daraufhin, wie alt die Führungskräfte wären, die die 10 – 12 Jahre der PE-Entwicklung hin zu den höchsten Posten im Unternehmen durchliefen. Er entgegnete: „Wenn ich Ihnen sage, dass unser Durchschnittsalter im Gesamtbetrieb bei 34 liegt, können Sie sich das ungefähr denken.“ Der jüngste auf der Ebene des Top-Management war zu dem Zeitpunkt 38 Jahre alt.

Der Gemeindekirchenrat einer mittelgroßen Stadt-Gemeinde sitzt bei der Gottesdienstplanung für Weihnachten. In diesem Jahr fällt der 27.12. auf einen Sonntag. Der Gemeindepfarrer ist in Elternzeit und wird nur zum Teil vertreten.

⁸ J. Koll, Eine neue Generation im Pfarrberuf.

Als der 36-jährige Teilzeit-Vertreter vorschlägt, dass nach dem ganzen Weihnachtsprogramm und den geplanten Angeboten zum Jahreswechsel an dem Sonntag wohl kein Gottesdienst in gewohnter Weise stattfinden müsse, wird er von den überwiegend über 55-jährigen Gemeindegliederinnen und weiteren Vertretungskolleginnen ausgelacht. Zwar findet sich dann niemand, der diesen Gottesdienst übernehmen will, aber er soll auf alle Fälle stattfinden.

„Am Ende der Veranstaltung muss eine Landkarte der Zuversicht entstehen! Wir können nicht in der Zerknirschung stehen bleiben, die gerade so viele in der Kirche betrifft.“ Diese Worte, so oder sinngemäß so ähnlich, sind mir sehr im Gedächtnis geblieben. Ein hochrangiger kirchlicher Amtsvertreter über 60 hat sie im Gespräch über die Zielstellung einer kirchlichen Großveranstaltung gesagt. Ich habe mich zu einer Erwiderung hinreißen lassen und kommentiert, dass ich diese Zerknirschung nicht überall wahrnehme und meine, eine gewisse Charakteristik darin zu erkennen, dass es einen Zusammenhang mit der Generationenzugehörigkeit gäbe. Wirklich überzeugen konnte ich mit dem Argument nicht, er würde das schon so wahrnehmen, und so fiel diese Perspektive aus – vielleicht auch, weil ich zu dem Zeitpunkt mit 40 Jahren der jüngste im Raum war?

Drei Schlaglichter aus dem kirchlichen Leben, die alle für sich betrachtet je nach eigener theologischer Position wie unterschiedlichen Erfahrungen in und mit Kirche mit Zustimmung oder Verwunderung wahrgenommen werden können. Verschiedenste interessante Sachverhalte lassen sich in ihnen aufzeigen, die aktuelle Diskussionen und Herausforderungen streifen: Die Stimmungen und Einstellungen angesichts der Zukunftsprognosen für die Evangelische Kirche in Deutschland.⁹ Die unterschiedlichen Ansprüche an kirchliche Angebote und die Frage nach Gesundheit oder angemessenem Ressourceneinsatz in der pastoralen Arbeit – und darin die Frage nach dem Berufsbild Pfarrer*in im Allgemeinen.¹⁰ Oder die Frage nach der Macht in den Gremien der kirchlichen Strukturen.¹¹ Oder der Altersdurchschnitt in den Führungshierarchien der verfassten Kirche und darin die mangelnde Attraktivität solcher Positionen – insbesondere für Frauen.¹²

⁹ Die Reformprozesse spätestens seit „Kirche der Freiheit“ 2007 haben ihren Niederschlag gefunden, etwa in sprechenden Titeln wie Isolde Karle, *Kirche im Reformstress* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010). Die Freiburger Studie habe ich bereits erwähnt.

¹⁰ Vgl. zuletzt die Greifswalder Studie: Benjamin Stahl, Anja Hanser und Michael Herbst, Hg., *Stadt, Land, Frust? Eine Greifswalder Studie zur arbeitsbezogenen Gesundheit in Stadt- und Landpfarramt, im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019).

¹¹ Vgl. hierzu Matthias Ansorg, „Macht der Generationen: Wer hat in der Kirchengemeinde das Sagen?“, *PGP 2* (2020): 34–35.

¹² Vgl. Jantine Nierop, Simone Mantei und Martina Schraudner, Hg., *Kirche in Vielfalt führen: Eine Kulturanalyse der mittleren Leitungsebene der evangelischen Kirche mit Kommentierungen*

Ich unterstelle, dass all diese spannenden Aspekte in diesen drei Beispielen durchaus mit einem sie verbindenden Thema in Zusammenhang gebracht werden können: Den Werturteilen und Arbeitseinstellungen, den Berufsbildern und Lebensvorstellungen unterschiedlicher und sich zum Teil als Gegensatz zueinander verhaltender Generationen. Es gibt, so die These, in der gegenwärtigen Bewertung der kirchlichen Situation und im Umgang mit den Herausforderungen der Zukunft einen Deutungsmachtkonflikt zwischen den Generationen. Noch zugespitzter: Weil bestimmte Generationen ihre Deutungsmacht etabliert haben, kommen andere Generationen mit ihren Deutungen und den auf diesen beruhenden Praxen nicht in gleichem Maße zum Zuge. Und da es die jüngeren Generationen sind, die hier in der Minderheit sind, könnte diese Situation schon mittelfristig verhindern, dass die Kirche jene Generationenaufgabe bewältigt, von der die Freiburger Studie spricht.

Welche Generation die machtvolle ist, ist nicht schwer zu erraten: Es sind die „Babyboomer“. Das ist auch deshalb nicht schwer zu erraten, weil es in vielen gesellschaftlichen Diskussionen diese Konstellationen eines Generationenkonfliktes gibt. „OK, Boomer“, das war eine schnell viral gehende Antwort genervter Teenager auf ihre Altvorderen, die die New York Times 2019 zum Ausruf eines neuen Generationenkrieges verleitete.¹³ Nun sind die „Babyboomer“ in den USA noch einmal 10 Jahre älter als in Deutschland und schon deshalb nicht ganz vergleichbar. Aber auch Frank Schirrmacher warnte bereits 2004 in seinem „Methusalem-Komplott“ medienwirksam vor einem solchen Konflikt – wenn auch mit wenig überzeugenden Schlussfolgerungen.¹⁴ Die Zeichen für einen solchen „Krieg“ stehen allerdings schlecht – weil die junge Generation dazu kaum bereit sein dürfte. Das attestiert etwa der Bildungs- und Sozialforscher Klaus Hurrelmann. Denn in Deutschland „wolle die Jugend Konflikte konstruktiv aushandeln und diskutieren. Das zeige die Fridays-for-Future-Bewegung, die zwar der Eltern- und Großelterngeneration ins Gewissen redet und die kurzsichtige Politik vergangener Jahrzehnte anprangert, aber das bislang ohne Krawall.“¹⁵ Nur weil er

(Hannover: creo-media, 2017), https://www.gender-ekd.de/download/Kirche-in-Vielfalt-fu%A6%EAhren_WEB.pdf (31.03.2020), sowie: *Erfahrung – Entscheidung – Verantwortung: Auswertungen der Befragung der mittleren Leitungsebene der Evangelischen Kirche Deutschlands*, https://www.gemeindeakademie-rummelsberg.de/system/files/dateien/auswertungsbroschuere_umfrage_mittlere_ebene.pdf (31.03.2020).

¹³ Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/OK_Boomer (31.03.2020).

¹⁴ Frank Schirrmacher, *Das Methusalem-Komplott: Die Menschheit altert in unvorstellbarem Ausmaß. Wir müssen das Problem unseres eigenen Alterns lösen, um das Problem der Welt zu lösen* (München: Karl Blessing, 2004).

¹⁵ Katharina Menne, „Ok Boomer!“, *Die ZEIT* (13.11.2019), online unter <https://www.zeit.de/2019/47/demografie-babyboomer-generationen-millennials-generationenkonflikt/kompletan->

nicht offensiv ausgetragen wird, ist dieser Konflikt aber wirksam. Die Generationen zeigen offensichtlich in den sie bewegenden Fragen unterschiedliche Meinungen – und die jungen Generationen setzen ihre Positionen durchaus durch. Hurrelmann nennt diese Generation deshalb auch die „heimlichen Revolutionäre“, da sie de facto die Arbeits- und Freizeitwelt dann doch nach ihren Einstellungen ändern.¹⁶

Wie das nun für die Kirche aussehen könnte oder schon ansatzweise aussieht, möchte ich im Folgenden etwas ergründen – und am Ende auch einige Anregungen für die Gestaltung dieses Konflikts zum Wohl der Zukunft der Kirche geben. Dazu werde ich zunächst einige Anmerkungen zum Thema der Deutungsmachtkonflikte und speziell der Generationenfrage machen. Es folgt eine kurze und sehr grobe Darstellung der Generationen unserer gegenwärtigen Gesellschaft. So entsteht ein Bild der gegenwärtigen Diskurslage, die ich im Blick auf die „Babyboomer“ wie auf die „Generationen Y und Z“ auf die Kirche übertragend analysieren möchte.

3 Deutungsmachtkonflikte zwischen den Generationen – Normalfall und Besonderheiten

Neben dem Milieu¹⁷ ist die Generation gegenwärtig diejenige Kollektivierungsgröße, mit deren Hilfe es gelingen kann, den vermeintlichen Zufällen je individueller Lebensläufe übergeordnete Kausalitäten zuzuweisen. Die Generation stellt, so der Soziologe Heinz Bude, „die Wir-Gruppe für den vereinzelt einzelnen dar, die ein Gefühl von Zugehörigkeit und einen Sinn für Verortung ver-

sicht (31.03.2020). Auch der Grund dafür ist relativ eindeutig zu finden: „Dass alle Proteste der Jugend bislang friedlich verlaufen sind, liegt wahrscheinlich an dem guten Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern. Das kann Klaus Hurrelmann mit Zahlen untermauern. 92 Prozent der 12- bis 25-Jährigen kämen gut oder bestens mit den Eltern aus, sagen sie. Von einem echten Generationenkonflikt also keine Spur, oder?“ (Ebd.)

16 Vgl. Klaus Hurrelmann und Erik Albrecht, *Die heimlichen Revolutionäre: Wie die Generation Y unsere Welt verändert* (Weinheim und Basel: Beltz, 2014).

17 Die SINUS-Studien kennen mittlerweile 10 Milieus, die sich außerdem wechselseitig überlagern, vgl. <https://www.sinus-institut.de/sinus-loesungen/sinus-milieus-deutschland/> (31.03.2020). Im praktisch-theologischen Kontext ist es um die Bedeutung der Milieus in den letzten Jahren wieder deutlich ruhiger geworden, vgl. zuletzt Claudia Schulz, Eberhard Hauschildt und Eike Kohler, *Milieus praktisch: Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2010) sowie Dies., *Milieus praktisch II: Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2010).

mittelt“¹⁸. Der Begriff der Generationen ist auch in seiner biologisch-chronologischen Abfolge nach wie vor relevant, und mit Sicherheit spielen der fortschreitende Alterungsprozess der Gesellschaft und die damit einhergehenden Probleme rund um den Generationenvertrag eine signifikante Rolle.

Nun mag man einwenden, dass das Verhältnis der Generationen zueinander lange schon, vielleicht immer schon ein konfliktbehaftetes ist: gegen den Lebensstil, die Werte, die Politik der Alten rebellierten die Jungen und riefen zum Aufbruch auf. Und die Alten wiederum riefen die Jungen auf zu Vernunft, Moral und Sitte und führten alle konservativen Beharrungskräfte ins Feld, um ihre Ordnung zu verteidigen. Was also ist neu? Rebekka Reinhard und Thomas Vašek skizzieren in ihrem Essay zum Generationenkonflikt Unterschiede im historischen Vergleich, dazu gehören für sie u. a. „die Verherrlichung der Jugend als Paradigma von Innovation und Zukunftsfähigkeit“ in einem Europa, in dem es immer mehr Alte und weniger Junge gibt. Neu sei aber vor allem, „dass die Jungen heute überall mitreden, gehört und ernst genommen werden – wollen – und dass sie es, dank digitaler Technologien, auch können.“¹⁹

Es seien somit neue Muster und neue Antagonismen, die die Generationenkonflikte heute kennzeichnen. Deshalb, und das ist eine neue Qualität, sei das Schema alt vs. jung in einem biologischen Sinne allein nicht mehr aussagekräftig: „Dass jemand nur noch wenige Jahre zu leben hat, muss nicht heißen, dass er nichts mehr vorhat. Und dass er auf viele Jahre zurückblicken kann, muss nicht heißen, dass er über einen reichen Erfahrungsschatz verfügt. Umgekehrt kann auch ein Junger wenig vorhaben und satt sein, ohne je hungrig gewesen zu sein – weil er das Gefühl hat, ohnehin schon alles Wichtige ‚abgehakt‘ zu haben.“²⁰

Die Zugehörigkeit zu einer Generation erlaubt auf Individualebene also keine Vorhersage über Einstellungen, Werte oder eben auch Glaubensvorstellungen und Kirchenbilder – das ist eine ebenso banale wie wichtige Erkenntnis. Auf überindividueller Ebene sind solche Muster durchaus erkennbar und wirksam. Ein wesentlicher Unterschied bleibt auch in Bezug auf das Lebensalter: „Während auch der Alte mutig, naiv und angstlustig sein kann, kann der Junge nicht erfahren sein, auch wenn er noch so viel erlebt hat. Denn eine entscheidende Erfahrung

18 Heinz Bude, „Die biographische Relevanz der Generation“, in *Generationen in der Familie und Gesellschaft*, hg.v. Martin Kohli und Marc Szydlík (Opladen: Leske und Budrich, 2000), 19–35, hier: 20.

19 Rebekka Reinhard und Thomas Vašek, „Generationenkonflikt: Der Rebell in uns“, *ZEIT-Online* (17.11.2019), <https://www.zeit.de/kultur/2019-11/generationenkonflikt-jung-alt-lebensstil-digitalisierung-klimaschutz/komplettansicht> (31.03.2020).

20 Ebd.

fehlt ihm notwendigerweise: Die Erfahrung, schon viele Jahre auf der Welt gewesen zu sein, älter zu werden, dem Tod näher zu rücken.“²¹

Auch im Miteinander der Generationen spielt das eine gewichtige Rolle, und berührt auch Ebenen der Machtkonflikte, auch der Deutungsmachtkonflikte – noch einmal Reinhard und Vašek: „Der vermeintliche Konflikt zwischen Alt und Jung entzündet sich in Wahrheit nicht – oder nicht nur – zwischen einander verständnislos gegenüberstehenden Generationen. Er flammt überall dort auf, wo es um Macht geht. Mit zunehmender Depotenzierung von Alt wird klar: Jung gehört die Macht, weil Jung die Zukunft gehört – die Kraft und die Schnelligkeit. Daran können auch sämtliche Machtpositionen nichts ändern, die Alt im Laufe der Zeit besetzt hat. [...] Von dieser Ohnmacht kann sich Alt nicht mehr erholen.“ Darin liegt die Quelle von Neid, darin liegt der Grund für ein Festhalten an Errungenschaften der eigenen Generationen, darin liegt in der Tat das Konfliktpotential im Miteinander der Generationen – insbesondere dann, wenn diese Strukturen nicht betrachtet, sondern verleugnet werden.

4 Generationen in Deutschland – ein Überblick

Was genau ist nun eine Generation? Eine eingängige Definition lautet: „Die Gesamtheit von Menschen ungefähr gleicher Altersstufe mit ähnlicher sozialer Orientierung und einer Lebensauffassung, die ihre Wurzeln in den prägenden Jahren einer Person hat.“²² Als prägende Lebensjahre werden vor allem, aber natürlich nicht nur die Jahre zwischen dem 11. bis 15. Lebensjahr verstanden, in denen Kinder zu Jugendlichen werden und die Wahrnehmung der Außenwelt zum wesentlichen Entwicklungsschritt gehört. In dieser Zeit bilden sich aufgrund der Auseinandersetzung mit Politik und Gesellschaft die individuellen Wertepreferenzen heraus, die für das spätere Leben Relevanz behalten. Für das Verständnis einer Generation ist das kollektive Erleben dieser Ereignisse maßgeblich. Natürlich erleben auch die älteren Generationen die gleichen Ereignisse, sie erhalten für sie aber eine andere Prägekraft. Bestimmte soziale Rahmenbedingungen führen also zu übereinstimmenden Ausprägungen, Präferenzen und Werten einer Menschengruppe ungefähr gleichen Alters – ohne dass das Geburtsjahr ganz exakt als Unterscheidungskriterium definiert sein muss, die Übergänge zwischen den Generationen sind durchaus fließend, je jünger diese Generationen sind,

²¹ Ebd.

²² Martina Mangelsdorf, *Von Babyboomer bis Generation Z: Der richtige Umgang mit unterschiedlichen Generationen im Unternehmen* (Offenbach: GABAL, 2015), 12.

desto mehr – zumal die Prognoseanteile über mögliche Prägungen hier deutlich größer und damit unsicherer werden, aktuell also insbesondere im Blick auf die jüngste Generation. Hier sind lebenszyklisch orientierte Modelle einzubeziehen, die aufgrund von Entwicklungsschritten durch den Lebenslauf einen unterschiedlichen altersbezogenen Umgang mit dem Leben attestieren und in sich Muster von Generativität beschreiben.

Welche Generationen werden gegenwärtig unterschieden? In der Regel sind es für die deutsche Gesellschaft aktuell fünf Generationen, die ich im Folgenden grob konturieren möchte:²³

4.1 Die Traditionalisten

Die Geburtsjahrgänge 1922–1945 werden als „*Traditionalisten*“ bezeichnet. Für diese heute also 75–98-Jährigen gehören die Jahre 1933–1960 zu den prägenden, also die Jahre der NS-Diktatur wie des Wiederaufbaus in den zwei deutschen Staaten. Ein vermeintlich großer und sehr heterogener historischer Zeitraum, der aber mehrheitlich recht ähnliche Werte und Lebenseinstellungen kennt, die aus heutiger Sicht der jüngeren Generationen sehr traditionell anmuten. Konformität, Respekt vor Autorität und ein hohes Maß an altruistischem Denken zeichnen diese Generation aus. Fleiß, Disziplin und Gehorsam sind Werte, die sie gelernt und auch selbst vertreten (haben). Diese Generation stellt bis heute einen wesentlichen Teil an der Gesamtbevölkerung und verhältnismäßig noch mehr an der Kirchenmitgliedschaft: Von den etwas über 21 Millionen evangelischer Christ*innen in Deutschland 2018 gehörten fast 20 % zu dieser Generation.

4.2 Die Babyboomer

Die zahlenmäßig größte Generation ist die der „*Babyboomer*“: Das sind klassisch die Geburtsjahrgänge zwischen 1946 und 1964 mit den prägenden Lebensereignissen zwischen 1957 und 1979, also die heute Mitte 50 bis fast Mitte 70-Jährigen. Speziell in Deutschland sind es die Jahrgänge 1955–1969, die größte Altersgruppe der deutschen Gesellschaft aller Zeiten. Optimismus, wachsende Stabilität und steigender Wohlstand waren für sie in ihrem Aufwachsen prägend. Auf beiden Seiten der innerdeutschen Grenze wuchsen die Möglichkeiten, durch je unterschiedliche Ansätze zwar, aber dennoch mit Erfolg im Blick auf Bildungsgänge

²³ Vgl. M. Mangelsdorf, Von Babyboomern bis Generation Z, 13–23.

und berufliche Verwirklichungen (unter Einbezug der Einschränkungen in der sich zunehmend totalisierenden DDR-Diktatur). Diese Generation war sicher, dass es ihnen besser gehen würde als ihren Eltern. Das Familienbild dieser Generation bleibt bei allen modernen Entwicklungen ein eher traditionelles, mit hierarchischen Strukturen insbesondere in den Geschlechterbildern. Diese Generation erlebte bis heute viele unterschiedliche Entwicklungen: das Wirtschaftswunder, die Bildungsoffensive der 1960/70er Jahre, die 1968er, den Vietnamkrieg, den Nato Doppelbeschluss und die Friedensbewegung, die Anti AKW Bewegung, Tschernobyl und die ersten Bioläden, die Umbrüche der Geschlechterordnungen, den Mauerfall und nicht zuletzt die Digitale Revolution. Was diese Generation besonders kennzeichnet ist, dass sie stets viele waren.²⁴ Insofern war spätestens von der Schule an klar: Wer seine Ziele erreichen wollte, musste sich durchsetzen, gegen viele. Deshalb hat auch in dieser Generation harte Arbeit, ein hoher Leistungsanspruch einen hohen Wert – oder die Rebellion dagegen fand ihre Ausdrucksmöglichkeiten.

4.3 Die Generation X

Auf die „Babyboomer“ folgt mit den für sie prägenden Jahren 1976–1994 die „Generation X“, also die Jahrgänge 1965–1979. Da ihre Eltern ihr Leben mehr als je zuvor der Arbeit widmeten, wuchs diese Generation deutlich stärker für sich auf, musste schneller die Selbständigkeit lernen – der Begriff der „Schlüsselkinder“ wurde in dieser „Generation Golf“²⁵ geprägt. Das klassische Familienbild löste sich langsam, aber zunehmend auf. Diese Generation wurde stark durch die Popkultur geprägt, die etwa durch die Erfindung der Kassette oder später die Gründung von Musiksendern im TV in die Kinder- und Jugendzimmer Eintritt fand. Diese neuen Formen der Ablenkung wurden auch deshalb gern angenommen, weil die gefühlte Stabilität der Weltordnungen ab- und das Gewährwerden der Risiken deutlich zunahm, etwa durch die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl. Auch war der Fall des Eisernen Vorhangs nicht nur mit Freude, sondern auch mit Verunsicherung und ungewissen Vorstellungen über die Zukunft verbunden. Das Vertrauen in Institutionen schwand, und Werte wie Unabhängigkeit und Selbständigkeit gewannen entsprechend an Bedeutung. Zugleich wuchs eine Konformität in Blick auf die Vorstellungen von Karriere: lange Arbeitszeiten für

²⁴ Vgl. den sprechenden Titel Martin Rupps, *Wir Babyboomer: Die wahre Geschichte unseres Lebens: Wir wurden zwischen 1959 und 1964 geboren: Wir sind 7,8 Millionen: Wir waren immer zu viele* (Freiburg i.Br.: Herder, 2008).

²⁵ Florian Illies, *Generation Golf: Eine Inspektion* (Frankfurt a.M.: Fischer, 2001).

ein hohes Gehalt zum Erwerb der angesehenen Statussymbole waren für viele gewünschte Normalität. Freizeit und Lebensqualität rückten deutlich in den Hintergrund. Und sie grenzten sich von den Babyboomern vor ihnen auch in ihren Werten ab: Demokratie und Harmoniebedürftigkeit wurden für sie weniger interessant, Autorität und Respekt mussten erworben werden. Zugehörigkeit war kein Wert an sich mehr, und so entstand das kulturelle Muster der „Individualisierung“.

4.4 Die Generation Y

Die wohl am häufigsten beschriebene Generation, insbesondere im Verhältnis zu ihrer bisher zeitlichen Prägekraft, ist die „*Generation Y*“, die die Geburtsjahrgänge 1980–1995 umfasst und deren generationenprägende Jahre die zwischen 1995 und 2010 waren. Es sind die späten Kinder der „Babyboomer“ und die frühen Kinder der „Generation X“, also zugleich oft die, über die sich genau diese Generationen in vielerlei Hinsicht aufregen. Sie sind damit ca. 25–40 Jahre alt und die, die in den letzten 10 Jahren insbesondere auf dem Arbeitsmarkt für Furore gesorgt haben. Viele Krisen und erschreckende und verunsichernde Ereignisse haben diese Generation geprägt: Umweltverschmutzung und Klimawandel, Schulattentate und Terroranschläge (09/11!), Immobilienblasen und Wirtschaftskrisen. „Während die Zukunft für die Babyboomer noch rosig war und für Generation X eher entmutigend, fragt sich Generation Y, ob sie überhaupt noch eine Zukunft hat.“²⁶ Ihr Umgang damit besteht aber nicht in Frust und Resignation, sondern im Genuss und im Ausschöpfen der eigenen Möglichkeiten: „live for the moment“ ist ein prägnanter Slogan dieser Generation. Wie kaum eine andere Generation wurden die Ypsiloner im Elternhaus umsorgt und mit Anerkennung und Wertschätzung begleitet. Insbesondere im Blick auf Bildungsmöglichkeiten wurden sie gefördert und unterstützt, Mitbestimmung und die hohe Bedeutung der eigenen Meinung sind ihnen schon im Kindesalter als wesentliche Erziehungsziele beigebracht worden. Ihr höchstes Gut ist ihre Bildung im formalen Sinn, also die eigene Ausbildung und Qualifikation. Auf den Rat der Eltern verlassen sich die Ypsiloner auch gern über das Jugendalter hinaus und sind nicht selten auch materiell noch von ihnen abhängig. Diese Art der Unterstützung, des Rückhalts erwarten sie entsprechend auch am Arbeitsplatz, von ihren Vorgesetzten – und nicht selten ist die Enttäuschung groß, wenn diese nicht gewährt wird. Zugleich wird ein Thema deutlich anders gehandhabt als in der Elterngen-

26 M. Mangelsdorf, Von Babyboomern bis Generation Z, 18.

neration: Das Pendel der work-life-balance schlägt eindeutig in Richtung life aus bzw. wird zur work-life-blend. Arbeit ist eine Möglichkeit der Selbstverwirklichung und deshalb zweckdienlich – aber eben auch nur solange, wie es diesem Zweck dienlich ist. Dass sie auf dem Arbeitsmarkt ein begehrtes Gut sind, hilft ihnen bei dieser Einstellung. So vertreten sie insgesamt eine zuversichtliche Grundeinstellung mit einem dazu passenden Selbstbewusstsein, wählen zu können und gefragt zu sein. Zugleich wohnt ihnen ein gewisser Opportunismus inne, der sich ausprägt in einem Maß an Selbstbezüglichkeit und den fokussierten Blick auf den eigenen Vorteil. Noch ein wesentliches Merkmal kennzeichnet diese Generation: Sie sind die ersten wirklichen digital natives. Internet und digitale Kommunikation sind für sie schlicht normal.²⁷

4.5 Die Generation Z

Zurzeit wächst die „Generation Z“ aus der Jugend ins Erwachsenenalter heran: Mit Geburtsjahrgängen ab 1996 beginnen ihre prägenden Jahre im Jahr 2007. Die ersten Vertreter*innen dieser Generation kommen gerade auf den Arbeitsmarkt und sind deshalb mit besonderer Aufmerksamkeit versehen. Dabei ist eine Abgrenzung zur Y-Generation gar nicht so einfach, weil der zeitliche Abstand gering ist und sich viele Charakteristika sehr ähneln. Diese „Generation Merkel“ ist einerseits auch in materiell guten Zeiten aufgewachsen mit berechenbaren politischen Situationen im Inland und vielen Bildungsmöglichkeiten. Andererseits haben auch sie Phänomene und Ereignisse wahrgenommen wie die Generation vorher, die breite Zukunftsunsicherheiten auslösen. Der Bezug zur eigenen Fa-

²⁷ Genau das macht sie zu einer besonders zukunftsfähigen Generation, wie die selbst ernannte Expertin für diese „Millennials“, Steffi Burkhart, prägnant zusammenfasst: „Obwohl die Babyboomer Generation die größte und kaufkraftstärkste darstellt, sind die Millennials die einflussreichsten Alterskohorten im digitalen Zeitalter. Sie sind die Schlüssel-Generationen, um die anstehenden Welt- und Wirtschaftsprobleme zu lösen. Nicht nur, weil sie eine Millionen-Lücke nach Renteneintritt der Babyboomer irgendwie füllen müssen. Sondern weil ihre Mind- und Skillsets diejenigen sein werden, die die Wirtschaft international nachhaltig verändern. Wir alle leben in einer V.U.K.A.-Realität (volatil, unsicher, komplex, ambivalent), die unsere Zeit prägt – als Brandbeschleuniger tritt die Digitalisierung und Künstliche Intelligenz hinzu. Sie bilden eine neue Welt, die sich mit alten Lehrbuchtheorien und dem Modus der Erfahrung, aus dem viele agieren, nicht erklären lässt. Wenn sich die Spielregeln unserer Welt verändern, brauchen wir ein neues Denken, ein neues Handeln. Millennials stehen für eine neue Denkweise. Sie haben ein digital geprägtes, vernetztes und kollaboratives Mindset, sie leben neue Zickzack-Lebensläufe und haben die Deutungshoheit über die wichtigste Massentechnologie unserer Zeit, das Internet.“ <https://steffiburkhart.com/speaking/> (31.03.2020).

milie ist hier noch bedeutsamer – auch wenn die Familienformen in einem hohen Maße pluralisiert sind. Für die Eltern sind diese Kinder der Mittelpunkt der Welt, und so gehen sie selbst durch diese. Beziehungen über die Familie hinaus sind nicht unbedingt verbindlich. Familie und Gesundheit sind ihre wesentlichen Werte, der Beruf spielt eine große Rolle als Sicherheitsgarant wie auch im Sinne der Selbstverwirklichung. Gleichstellung, Vielfalt und Globalisierung sind für sie normal, ebenso wie social media und wearables.

5 Generationen und Generationenkonflikte in der Kirche – Fokussierungen auf enttäuschte und erwartungsstarke Pfarrer*innen

Alle diese Generationen sind auch Kirchenmitglieder. Alle diese Generationen sind Ehrenamtliche. Und die vier jüngeren Generationen treffen sich als hauptamtliche Mitarbeitende in den kirchlichen Organisationen. Sie haben gemeinsam die Aufgabe, Kirche zu gestalten. Und hier zeigen sich durchaus Konflikte, die auch etwas mit der Generationenzugehörigkeit zu tun haben, also mit dem, wie diese Generationen Kirche kennengelernt haben, in der Gegenwart erleben und für die Zukunft denken. Auch hier scheint der Unterschied insbesondere zwischen den Babyboomern und den Millennials groß., was ich im Folgenden etwas vertiefen möchte.²⁸

5.1 Die „Babyboomer“ und die Kirche²⁹

Steffen Schramm hat in seinen aufschlussreichen Analysen der Entwicklung der evangelischen Kirche und ihren Leitungsparadigmen wesentliche Modelle be-

²⁸ „Und was ist mit denen dazwischen?“ mögen nun manche einwenden. Diese Frage stellt sich auch die Generation X selbst. Denn tatsächlich stehen sie vor der Situation, dass die immer schon vielen vor ihnen nun vor allem auf die schauen, die als ihre Kinder und Enkelkinder nach ihnen in den Generationen Y und dann auch Z kommen. Hier entsteht in der Dynamik der Generationen eine „übergangene Generation“, für die es nicht einfach ist, diese Position zu akzeptieren. Darin steckt ein weiteres Konfliktpotential, das bedacht und berücksichtigt sein muss – aber nicht an dieser Stelle.

²⁹ Wesentliche Gedanken und Analysen in diesem Abschnitt verdanke ich Peter Burkowski (fakd, Berlin), selbst ein Vertreter dieser Generation, u. a. seinem bisher unveröffentlichten Vortrag „Abschied der Babyboomer. Geistlich mentale Begleitung einer enttäuschten (?) Generation“.

schrieben, die historisch aufeinanderfolgen, sich aber nicht ablösen, sondern weiterhin überlagern und überdecken.³⁰ Die wirkmächtigsten Paradigmen für die Zeit der 1960er bis 1980er Jahre sind die des von ihm so genannten neuen Parochialmodells und der funktionalen Differenzierung, also die praktisch-theologisch mit Emil Sulze verbundene Aufteilung der Glaubenden in regionale Einheiten versammelt um einen Kirchturm mit einer Pfarrperson und einem Gemeindeleben, das seinen Ort im Gemeindehaus hat, und dazu die Möglichkeit, aufgrund von zunehmenden Ressourcen an Geld und Personen, an vielen dieser Orte differenzierte Angebote machen zu können für ganz unterschiedliche Themen, Interessens- und Zielgruppen. Die beziehungsorientierte Form des gemeinsamen engagierten Gemeindelebens in der überschaubaren Einheit ist also der Kontext, in dem die Babyboomer Kirche kennen- und lieben gelernt haben. Und als Mitarbeitenden durften sie erleben, dass sie – einmal im Amt – fast unbegrenzte Möglichkeiten für die Ausübung ihres Dienstes zur Verfügung hatten und, zumindest in den ersten Jahren, immer Geld und Menschen fanden, die ihre Ideen teilten und damit Wirklichkeit werden ließen.

Die mit den 1990er Jahren beginnende Ressourcenkrise führte zu ersten Enttäuschungen, und die nun seit Jahren zurückgehenden Mitgliederzahlen, die sich abzeichnenden Ressourcenknappheiten und vor allem der Relevanzverlust der Kirche in der Gesellschaft im Großen wie auch oft im Kleinen vor Ort setzen dieser Generation nun deutlich zu. Sie wirken entsprechend oft frustriert und verstehen die zukünftigen Entwicklungen häufig als negativ besetzten Rückgang einstmaliger goldener Zeiten. Deshalb muss Zuversicht eingefordert und gestaltet werden, wie das eingangs berichtete Zitat zeigt – um die „enttäuschte Generation“ in den letzten Jahren ihres beruflichen Wirkens zu motivieren.

Leider gibt es bisher wenig belastbares Material zu diesen Eindrücken – eine noch einmal differenziertere altersspezifische Auswertung der Pfarrer*innenbefragungen der letzten Jahre wäre hier vielversprechend. Ältere Pfarrberufsbefragungen zeigen zumindest: Es gibt eine Unzufriedenheit mit der eigenen Wertschätzung und dem Image der Kirche als Ganzer, während zugleich das eigene Umfeld, bei den meisten also die „eigene Gemeinde“, positiv bewertet wird. Nimmt man subjektive Beobachtungen aus Personalgesprächen unterschiedlicher Regionen und Landeskirchen wahr, so wird auch hier deutlich, dass Pfarrer*innen dieser Generationen ihren Beruf in der Regel auf sich gestellt ausgeübt haben und wenig Unterstützung durch die Organisation Kirche und ihre Leitung erlebt haben, insbesondere im Blick auf ihre Erfahrungen in diesem Beruf: „Mit

30 Steffen Schramm, *Kirche als Organisation gestalten: Analysen und Konzepte zu Struktur und Leitung evangelischer Landeskirchen* (Berlin: Lit, 2015).

mir hat bis jetzt niemand über meine Arbeit, meine Belastungen und meine Einstellung gesprochen.“ ist ein Satz, der so oder ähnlich bei vielen fiel, als die Mitarbeitendenjahresgespräche eingeführt wurden. Auf dem Boden solcher Erfahrungen wurde die Rede von der Entkirchlichung der pastoralen Berufsgruppe geprägt, eine Loyalität zur Gesamtkirche findet sich unter diesen selten. Zumeist werden Geschichten eigener Enttäuschung und Frustration erzählt, etwa über die Situation bei der Einstellung: „Wir durften froh sein, eine Stelle zu bekommen, und das wurde uns auch deutlich zu verstehen gegeben.“ So hört man es sinngemäß immer wieder. In diesem Kontext war es fast folgerichtig, sich in Konkurrenz zu anderen werdenden Pfarrer*innen zu begeben – eine solidarische oder teamorientierte Haltung wurde damit von Beginn an sabotiert. Häufig verstehen sich diese Pfarrer*innen deshalb auch eher als Anwalt enttäuschter Gemeindeglieder gegenüber den größeren Verwaltungseinheiten wie dem Dekanat/Kirchenkreis und/oder der Landeskirche. So lässt sich eine Generation beschreiben, die Gemeindearbeit aus Überzeugung oder erlebter Frustration durch die Organisation Kirche als das für sie resonanzfreudige und zugleich gut überschau- und gestaltbare „Familiensystem“³¹ begreift, und das hat Folgen: eine lange Verweildauer in den Stellen, bis dahin dass einzelne Pfarrer*innen in ihrem Berufsleben nie die erste Stelle verlassen haben. Außerdem führte dies zu einer langen Bindung mit sehr stabilen Sozialkontakten im Blick auf die eigenen und auch privaten Beziehungen und Freundschaften – häufig allerdings bei einer vermutlich unzureichenden Reflexion über ein professionelles Verhältnis von „Nähe“ und „Distanz“.

Für all diese beschriebenen Verhaltensweisen gibt es gute und nachvollziehbare Gründe. In diesem Zusammenhang ist wichtig, dass hier Deutungsmuster von Kirche und Pfarrberuf geprägt wurden und werden, die wirken. Wer im Jahre 1970 oder 1980 Gemeindeleben erlebt hat, sah viele Menschen mit viel Engagement und vielen Möglichkeiten. Wer 1990 in den Dienst kam, musste sich zwar den Platz erkämpfen – aber das war keine Sondererfahrung dieser Generation. Und wer ihn dann hatte, konnte zunächst an die Erfahrungen der eigenen Jugend in der Gemeindearbeit anknüpfen. Dass alle notwendigen Veränderungen in der Folge der Jahre – also zurückgehende Ressourcen, Mitgliederrückgang, Gemeindefusionen – vor diesem Hintergrund als Rückgang gedeutet werden mussten und aufgrund der hohen persönlichen Identifikation mit der eigenen Gemeinde auch als persönlich verantwortlich zugeschrieben erlebt wurden, ist nachvollziehbar. Lange wurden die gesellschaftlichen Entwicklungen (Demo-

31 Vgl. hierzu bereits Herbert Lindner, *Kirche am Ort: eine Gemeindeforschung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994).

graphie, Pluralisierung, Digitalisierung) nicht als für die Gemeindearbeit relevant wahrgenommen und außerdem die Auswirkungen dessen individuell gedeutet – nicht selten wurde das auch in Reformprozessen und Qualitätspapieren suggeriert: Misserfolg der kirchlichen Arbeit liegt am individuellen Versagen des Personals. Dem ist mitnichten so, und dennoch wirken diese Deutungen. In dieser Babyboomer-Generation so, dass sie Enttäuschungen und Kränkungen erzeugen, weil sie nun nicht mehr die großen Zahlen nachweisen können, wie es ihre Vorgänger*innengeneration konnte, und weil ihr eigenes Pfarrbild der gelingenden Beziehungen und der guten Resonanz ihrer Angebote vor Ort durch die Fakten nicht mehr mit Wirksamkeit erlebt wird. So wird auch der aktuell starke Ruf nach anderen Gemeindeformen (fresh expressions usw.) als Abwertung der eigenen Arbeit gehört. Eine Aussage einer Pfarrerin im Pfarrkonvent bringt diese Erfahrungen auf den Punkt: „Ich habe so viel gearbeitet... Und nun höre ich, dass alles falsch gewesen ist.“³²

Spannend ist ein Blick auf die, die auch in dieser Generation zufriedener sind. Was haben sie anders gemacht? Einige vorläufige Beobachtungen auch dazu: Es scheint eine Rolle zu spielen, wie intensiv die Auseinandersetzung mit dem eigenen Beruf und dem Berufsleben erfolgte. Wer das eigene Leben und Berufsleben regelmäßig reflektiert hat, ist zufriedener, vermutlich auch deshalb, weil notwendige Anpassungen und Neuorientierungen schneller vollzogen und damit Enttäuschungen vorgebeugt werden konnte. Die wachsende Zahl an Weiterbildungen und Angeboten zur Reflexion beruflicher Orientierung, insbesondere vor den letzten 10 Dienstjahren, spiegelt diese Eindrücke und zeigt zugleich eine angemessene Reaktion von Seiten kirchlicher Personalentwicklung.³³ Auch scheint es so, dass die zufriedener sind, die sich mit den Grundfragen von Salutogenese und der Pflege der entsprechenden Dimensionen des Lebens regelmäßig beschäftigt haben. Schließlich scheint es einen Zusammenhang der Zufriedenheit mit dem Beruf dahingehend zu geben, dass die zufriedener sind, die häufiger die

32 Auch hier muss natürlich zwischen Ost- und Westdeutschland deutlich unterschieden werden. Die Babyboomer im Osten waren beim Mauerfall 30 Jahre alt und haben alle (!) Veränderungen der vergangenen Jahrzehnte getragen und gestaltet: individuell, gesellschaftlich, organisatorisch, theologisch. Die geteilte Wahrnehmung ist, dass hier mehr Gelassenheit gegenüber dem Wandel herrscht und weniger Enttäuschung aufgrund der Entwicklungen. Die Erschöpfung ist allerdings auch hier groß. Vgl. hierzu die aufschlussreiche Studie Kerstin Menzel, *Kleine Zahlen, weiter Raum: Pfarrberuf in ländlichen Gemeinden Ostdeutschlands* (Stuttgart: Kohlhammer, 2019).

33 Vgl. hierzu mit einigem aufschlussreichen empirischen Material zur Zufriedenheit in den letzten Dienstjahren: Lars Charbonnier und Ulf Endewardt, „Ab 55 Jahren sollte man seine Stärken leben: Empirisch-pastoraltheologische Zugänge zum Älterwerden im Pfarrberuf“, *Pastoraltheologie* 104, 3 (2015): 120–138.

Stelle gewechselt haben, gerade auch nach dem 50. Lebensjahr noch einmal, und dazu noch die, die auch andere Stellen außerhalb der Parochie kennengelernt haben, ganz besonders zeigen Superintendent*innen/Dekan*innen eine höhere Zufriedenheit mit dem Beruf.

Interessanterweise gelten viele dieser Charakteristika nicht nur im Pfarrberuf bzw. im beruflichen Kontext von Kirche. Babyboomer gelten auch in der Wirtschaft als treue und zuverlässige Mitarbeiter*innen, die selten Stellenwechsel außerhalb der Unternehmen vollziehen. Die meisten verlassen das Unternehmen durch den Eintritt in den Ruhestand. Auch sie am liebsten schon etwas vor der Zeit, auch sie wünschen sich Entlastung in den letzten Berufsjahren und gehen deshalb vorzeitig in den Ruhestand oder reduzieren die Arbeitszeit in den letzten Berufsjahren. Wie gehen die Unternehmen damit um? Sie versuchen, diese Arbeitnehmer*innen mit ihren insbesondere aufgrund der Erfahrung speziellen Kompetenzen länger zu binden z. B. durch individuelle Übergangsmodelle. Eines ist ihnen dabei besonders wichtig: Die vielen Babyboomer sollen nach Beschäftigungsende gut über den ehemaligen Arbeitgeber reden – das gilt als zentral im ‚employer branding‘ angesichts des Fachkräftemangels.

5.2 Die Generationen Y und Z und die Kirche

Bevor ich wiederum auf die Pfarrer*innen fokussiere, halte ich hier einige wenige Angaben zum Verhältnis dieser Generationen zu Religion, Glaube und Kirche generell für wichtig, denn sie sind wie wohl keine Generation vor ihnen in hohem Maße kirchenunverbunden. So wird etwa in der Tübinger Studie über Jugend und Religion deutlich, dass aus der Sicht der Jugendlichen das in der Kirche thematisierte Religiöse immer weniger mit ihrem Gläubigsein zu tun hat.³⁴ „Über das, was ich glaube, entscheide ich selbst“ – diese Aussage erhält eine Zustimmung von 92% und zeigt den hohen Grad der Individualisierung des Glaubens. 60% ergänzen das durch die Zustimmung zur Aussage: „Mein Glaube hat nichts mit der Kirche zu tun.“ Gerhard Wegner konstatiert aufgrund ähnlicher Befunde im Rahmen der bereits eingangs zitierten Studie des SI der EKD: „Niklas Luhmann

34 Für die Tübinger Studie vgl. Friedrich Schweitzer, Golde Wissner, Annette Böhner, Rebecca Nowack, Matthias Gronover und Reinhold Boschki, Jugend – Glaube – Religion: Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht, Glaube – Wertebildung – Interreligiosität 13 (Münster und New York: Waxmann, 2018). Ähnliche Erkenntnisse liefert die V. Kirchenmitgliedschaftsstudie, Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung, Hg., *Vernetzte Vielfalt: Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015).

behält mit seiner berühmten Prognose Recht: ‚Es gibt keine außerreligiösen Gründe mehr, religiös zu sein.‘ Für die jüngeren Menschen zwischen 19 und 27 Jahren trifft das auf jeden Fall zu.“³⁵ Und das hat selbstverständlich etwas mit den prägenden Mustern von Lebenseinstellungen zu tun, die für diese Generation generell gelten, noch einmal Wegner: „Institutionen – und eben auch die Kirche – werden nur noch dann als sinnvoll bewertet, wenn sie mir nützlich und zuhänden sind. Sie lösen sich auf in Funktionen der Resonanzbeschaffung für das Ich.“³⁶ Entsprechend düster sind die Prognosen für die Zukunft der Kirche: „der Zug ist abgefahren“ etwa ist ein direktes Zitat einer Befragung, und mit etwas begründender Kraft: „es ist schwer, sich für die Zukunft etwas vorzustellen, was momentan gar keine Rolle spielt“.³⁷

Was hier über die Generation Z und ihrem Verhältnis zu Religion, Glaube, Kirche zu berichten ist, ist in diesen Hinsichten eine kontinuierliche Fortschreibung der Generation Y. Wie macht sich nun diese Generation Y (die Generation Z ist bis jetzt noch im längeren Studium der Theologie unterwegs und kaum im Pfarramt angekommen) im Pfarrberuf? Eines ist dabei klar: Es sind Jugendliche, die sich von der Mehrheit ihrer Generation in Fragen von Glauben und Religion deutlich unterscheiden, wenn sie überhaupt diesen Beruf wählen.

„Als ich vor neun Jahren mit dem Studium begonnen habe, hieß es: ‚Das ist der beste Beruf, den Sie machen können – wenn Sie fertig sind, haben Sie freie Stellenwahl.‘ Sie haben uns immer das Gefühl gegeben: ‚Du wirst extrem gebraucht. Das erlaubt dir auch die Freiheit, ressourcenorientiert zu denken und achtsam zu arbeiten.‘“ „Wir haben die Generation Burnout vor Augen, wo wir nicht landen wollen. Ich weiß, wir werden mit größeren Stellen und mit mehr Arbeit konfrontiert werden – da will ich nicht schon mit Anfang 30 an mein Limit kommen.“³⁸ Zwei Zitate von Berufsanfänger*innen, die deutlich vor Augen führen, wie sich die Situation für die Generation Y verändert hat: Sie sind begehrt, denn sie sind nicht viele, viele aber werden aufgrund der großen Pensionierungszahlen in der Generation der Babyboomer – in manchen Landeskirchen gehen bis zu 70 % der Pfarrer*innenschaft bis 2025 in den Ruhestand – gebraucht. Und sie bringen andere Vorstellungen über die Arbeit mit als ihre Vorgänger*innen, wie sie es vor allem bei ihren Eltern und später dann im Kontakt mit Kolleg*innen in dieser Weise erlebt haben. Für viele sind die Bedingungen des Pfarrberufes schon im Blick auf die Vorbereitungszeit in Studium und Vikariat

³⁵ Gerhard Wegner, „Ich, meine Familie und der liebe Gott – eine postchristliche Generation?“, in SI der EKD (2018), 40.

³⁶ Gerhard Wegner, SI der EKD 2018, 5.

³⁷ SI der EKD 2018, 33.

³⁸ Zitiert nach J. Koll, Eine neue Generation im Pfarrberuf.

deshalb eine Zumutung, der sie sich kaum noch ausliefern mögen. Was lange als Attraktor galt, das Berufsbeamtentum, ist für viele mittlerweile ein Grund, diesen Beruf nicht zu wählen, Dienstwohnungspflicht und Entsendungen sind weitere.³⁹

In ihrem aufschlussreichen Beitrag über die neue Generation im Pfarrberuf fragt Julia Koll einerseits aus der Perspektive der Generation Y, welche Kirche sie als Berufsanfänger*innen kennenlernen; und aus Sicht der Kirche fragt sie andererseits, wie diese die neue Generation als Mitarbeitende im Verkündigungsdienst kennenlernt. Ihre Ergebnisse sind überzeugend:

Die Generation Y lernt die Kirche zuerst als eine hierarchische Organisation kennen, die sie zwar umwirbt, weil sie sie braucht, ihnen aber zugleich mit Misstrauen begegnet: Ihre erste Stelle wird ihnen zugewiesen und es braucht noch das Durchlaufen einiger Stationen im Sinne von (Eignungsüber-)Prüfungen, bis sie wirklich als vollwertige Mitglieder der Pfarrerschaft anerkannt werden. Aufgrund der ideologischen Vorrangstellung des Gemeindepfarramts lernen sie die Kirche außerdem zuerst als Ortsgemeinde kennen, nicht selten im ländlichen oder kleinstädtischen Raum, nicht selten mit konflikthaften Vorgeschichten. In den Gemeinden werden sie von vielen herzlich willkommen geheißen, ein Großteil dieser vielen sind alt. Und sie lernen viel über ihre Vorgänger*innen – und viel über deren (vermeintlichen) Versäumnisse und „erben nicht selten deren Überarbeitung“⁴⁰. Sie lernen andere Hauptamtliche und andere Professionen in ihren direkten Bezügen kennen, damit auch die bestehende Diversität im Blick auf Ansätze, Überzeugungen, Motivation und Qualitäten, und nicht selten reagieren sie mit Fremdheitsgefühlen. Im Blick auf seine Erfahrungen mit Berufsanfänger*innen formuliert es Achim Reinstädter so: „In der Generation der ‚digital natives‘ führt das immer wieder zu einem Kopfschütteln über die ‚Vorweltlichkeit‘ kirchlicher und gemeindlicher Selbstinszenierung. Relativ schnell lernt man dann als Berufsanfänger, in zwei Welten zu leben und sich aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Vorfindlichen zu arrangieren.“⁴¹ Schließlich lernen sie die Organisation der Kirche im Krisenmodus kennen: Regionalisierungen, Traditionsabbrüche, Haushaltskürzungen und vieles mehr stehen auf ihren Tagesordnungen. Damit verbinden sich viele Fragen an die Zukunft. Sätze wie: „Es wird alles anders sein“, „Es wird nichts mehr so sein, wie wir es kennen“ oder „Sie werden unter ganz anderen Bedingungen arbeiten müssen, als sie es sich jetzt vorstellen können“ können unter Berufseinsteigern eine fatale hypnotische Wirkung auf das

39 In besonderer Intensität zeigt dieses ein Beitrag eines bayerischen Ex-Vikars über seine Sicht des Umgangs mit ihm im Rahmen des Vikariats und Berufseinstiegs: Patrick Steger, „Gravamina anlässlich meines Antrags auf Entlassung aus dem Vorbereitungsdienst“, *DPfBl* 10 (2016): 587.

40 J. Koll, Eine neue Generation im Pfarrberuf.

41 Achim Reinstädter, „Neue Generation Pfarramt“, *PGP* 2 (2020): 10 – 11, 10.

Nutzen von Handlungsspielräumen und die Lust daran, Ideen und Visionen für die Zukunft zu entwerfen, entfalten. Es kann aber auch sein, dass diese Situation gerade nicht als Krise wahrgenommen wird, sondern als normal für die Welt, wie sie heute ist (VUCA) – sodass Lust und Kreativität gerade erst angesprochen werden und die Erwartungen, in diesen Zeiten hinein selbstwirksam gestaltend aktiv zu sein, groß sind. Das schließt dann häufig eine Kritik an den als überkommen wahrgenommenen Strukturen von verfasster Kirche ein. Das ist dann tatsächlich die Konstitution, die in einem recht krassen Gegensatz zu den Empfindungen der Babyboomer steht.

Die Kirche wiederum lernt diese Generation Y zunächst auch als Lernende kennen, als Berufsanfänger*innen eben, die sich einfinden müssen, die mit den Alltagsanforderungen umgehen müssen, die sich in Teams organisieren und zu-rechtfinden müssen, die Sicherheit suchen und notwendige Ersterfahrungen machen. Was sie von Anfang an unterscheidet von den Lernenden der Generationen vorher sind ihre neuen digitalen Kommunikationsmedien. Deutlich werden auch die Unterschiede im Arbeitsverhalten wahrgenommen. Koll spricht hier freundlich von einer „geringere[n] Bereitschaft zur Überarbeitung“⁴² – was bei den Babyboomern und insbesondere Ehrenamtlichen nicht selten als arbeitsscheu und pflichtvergessen gedeutet wird. Die Gründe hierfür liegen nicht nur in einem anderen Anspruch an das Verhältnis von Arbeit und Freizeit- und Familienleben, sondern auch in den anderen Anforderungen, die insbesondere das Privatleben stellt, sind doch die Partner*innen heute überwiegend selbst berufstätig und alle Aspekte des gemeinsamen Lebens müssen unter dem Anspruch von zwei Berufen ausgehandelt werden. Koll fragt aufgrund dieser Wahrnehmungen kritisch: „Ob sich hier auch ein anderes Selbstverständnis und ein anderes Berufsbild abzeichnet – es ist wohl noch zu früh, um das zu beurteilen. Ob mit dieser Generation andere Ideen von Professionalität und Zusammenarbeit in den Pfarrberuf Einzug halten, ob sich etwa die als typisch bezeichnete Abwehr hierarchischer Strukturen in einer stärkeren Teamorientierung und neuen Formen von Beteiligungskirche Bahn brechen wird, bleibt abzuwarten.“⁴³ Es gibt sogar Gründe, die sie eher skeptisch stimmen: „Denn womöglich sind die Ypsilon-Pfarrer*innen zwar Vertreter ihrer Generation, aber zugleich doch auch sehr speziell. Vielleicht sind es nicht die Multioptionsliebhaber, sondern eher die Sicherheitsbedürftigen, die Traditionalisten, die nicht ganz so Optimistischen, die heute nach langen Ausbildungszeiten dann auch tatsächlich Religionsbeamte werden wollen. Für diese These spricht, dass sie teilweise sehr traditionelle

⁴² J. Koll, Eine neue Generation im Pfarrberuf.

⁴³ Ebd.

Pfarrbilder pflegen. So lernt Kirche ihre neuen Pfarrer*innen heute hier und dort auch im Kollarhemd und umgeben von einem Hauch rückwärtsgewandter Pfarrherrlichkeit kennen.“⁴⁴

Wenn dem so wäre, dass nur eine bestimmte Auswahl der Generation Y überhaupt schon in den kirchlichen Dienst geht, wäre das freilich auch in hohem Maße problematisch im Blick auf die Aufgabe, die jungen Generationen für die Kirche zu gewinnen.

6 Die Zukunft der Kirche im Miteinander der Generationen gestalten

Der Blick in die unterschiedlichen Erlebens- und Deutungswelten der Generation, die für einige Jahre noch die Mehrheit im kirchlichen Dienst stellt, und die Generation, die frisch in diesen Dienst eintritt, zeigt, dass sehr unterschiedliche Erfahrungen mit Kirche präsent sind, die entsprechend wirksam die Frage nach ihrer zukünftigen Gestaltung betreffen. Wer muss sich hier wem anpassen? Die kirchliche Realität sieht vielerorts noch so aus, dass die Mehrheiten den Baby-boomern gehören. Insofern überwiegt ein eher mit Enttäuschung und depressiver Verstimmung verbundener Grundton. Zugleich ist klar, dass die Zukunft den Jungen gehört. Im Sinne von Generativität ist es die Aufgabe der Älteren, diesen den Weg zu bahnen und ihnen im besten Sinne noch das Erfahrungswissen mitzugeben, das ihnen hilft, ihre Zukunftsvisionen angesichts der gegenwärtigen Verhältnisse in die Tat umzusetzen. Diese Haltung setzt voraus, sich in eine Distanz zu den eigenen Überzeugungen begeben zu können und in ungekränkter Weise das Eigene als Vergangenheit zu verstehen und dem Neuen Raum zu geben – auch wenn es anders wird, als man selbst es für sich als sinnvoll erachtet. Diese Haltung gelingt nicht jedem/r. Vermutlich aber „lassen sich etliche Spannungen innerhalb der Pfarrerschaft, gerade auch in intergenerational besetzten Teams, auf Generationenkonflikte zurückführen. Eine generationssensible pastoral-theologische Reflexion könnte zur Verständigung beitragen und die pastorale Sozialität vertiefen helfen.“⁴⁵

Eine wichtige Bedingung, dass es zu einer solchen Haltung in der Praxis kommen kann, ist der Aufbau von Vertrauen. Grundlage dafür ist gegenseitiges Kennntnis und nach Möglichkeit ein gegenseitiges Verstehen dessen, was die jeweiligen Beteiligten zu ihren Überzeugungen bewogen hat. Konkret heißt das: Es

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ J. Koll, Eine neue Generation im Pfarrberuf.

braucht das intergenerationelle Gespräch. Es ist nicht nur eine Aufgabe der Pfarrer*innen, dieses Gespräch in ihren Gemeinden zu organisieren, es braucht dieses Gespräch konstitutiv auch untereinander. In verschiedener Hinsicht wäre ein solches Gespräch sinnvoll.⁴⁶

Es dient dem gegenseitigen Verständnis und damit dem gegenseitigen Nachvollziehen dessen, was die jeweiligen Kolleg*innen jenseits ihrer theologischen Begründungen dazu veranlasst, sich in bestimmten Diskussionen auf ihre Weise zu verhalten. Insbesondere bei Fragen des Wandels der Kirche gen Zukunft ist das wichtig. Es braucht für ein angemessenes Verständnis von Wandel die Verknüpfung unterschiedlicher generationaler Erzählungen, um sich nicht allein in den je gegenwärtigen Kontexten zu bewegen. Diese Kenntnis ist außerdem ja nicht auf die Kolleg*innen begrenzt – auch in anderen Begegnungen des pastoralen Alltags finden viele intergenerationelle Begegnungen statt, für die es entsprechend sensible Wahrnehmungs- und Gestaltungskompetenzen braucht.

Außerdem braucht es für die jeweiligen Generationen spezifische Angebote der Personalentwicklung. Dabei spielen organisationslogische Kalküle durchaus eine Rolle. So braucht auch die Kirche bestimmte Kompetenzen pastoralen Dienstes weiterhin, die nicht allein durch die jungen Generationen erfüllt werden können. Wenn 2030 etwa drei bis vier Mal so viele Pfarrer*innen im Ruhestand sind als im aktiven Dienst, braucht es Konzepte, um die Kompetenzen der Babyboomer zu nutzen. Es braucht deshalb bereits heute Angebote der Personalentwicklung, die sich speziell um diese Generationen kümmern und sie darin begleiten, ihre letzten Dienstjahre sinnvoll zu gestalten und Möglichkeiten zu eröffnen, sich auch im Ruhestand in das theologische Kerngeschäft einbringen zu können.⁴⁷

Gleichzeitig braucht es angemessene Reaktionen auf die Bedürfnisse der jungen Generation. Als diese sollten sie willkommen geheißen werden und nicht aufgrund ihrer deutlich abweichenden Einstellungen etwa zur Frage nach dem Verhältnis von Arbeit und Privatleben abgewertet werden.⁴⁸ Stattdessen gilt es, den Übergang zur Berufsförmigkeit des Pfarrberufs weiter zu vollziehen, den die jungen Generationen deutlich fordern. Und selbst das wäre noch zu hinterfragen,

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Vgl. beispielhaft Andreas Weigelt, „Die Jungen können schneller rennen, aber die Alten kennen die Abkürzungen“ Herausforderungen einer altersgerechten Personalentwicklung“, *PGP* 2 (2020): 38–39. Im weiteren Horizont vgl. Christine Ursel, „Generationswechsel in der Organisation: Psychodynamische Aspekte bei der Gestaltung von Übergängen“, *PGP* 2 (2020): 40–42.

⁴⁸ Vgl. hierzu Jens Böhm, „Generation Y und der Pfarrberuf: Was kommt da auf die Kirche zu?“, *Brennpunkt Gemeinde* 3 (2015): 91–94; Klaus Neumeier, „Gemeinden ohne Pfarrerinnen und Pfarrer: Ein hausgemachter Notstand mit Ansage“, *DPfBl* 3 (2016), 154–162.

wie es Julia Koll angemessen konstatiert: „Zu fragen wäre, ob sich in weiteren Merkmalen, die der Generation Y attestiert worden sind – der Prägung durch die Neuen Medien, der Lust am Projekthaften, der gewissen Abneigung vor langfristiger Festlegung – nicht sogar ein Abschied von der Berufsförmigkeit im althergebrachten Sinne abzeichnet. Die Arbeitswelt insgesamt ist im Wandel – Arbeit 4.0 lautet das gängige Stichwort: Berufsbiographien werden heute flüssiger, bunter, weniger gut planbar. An die Stelle festgezurrt, traditioneller Berufsrollen treten neue, diverser zusammengesetzte Experten- und Kompetenzprofile. Das Arbeiten selbst löst sich zumindest anteilig von lokaler und zeitlicher Fixierung. Dass es dadurch mittelfristig auch zu Veränderungen und Angleichungsprozessen in der kirchlichen Berufswelt kommen wird, ist mehr als wahrscheinlich.“⁴⁹

All diese Fragen sind nur in einem größeren Kontext zu beantworten, in einem Kontext, der offen diskutiert, wozu es Pfarrer und Pastorinnen braucht, welche Bildung sie mitbringen müssen, damit sie adäquat praktisch wirksam werden können – im Dienst der Verkündigung, als Leitende, als Berufene. „Gerade in den anstehenden Prozessen der Personalpolitik und Kirchenentwicklung wird es unerlässlich sein, schlüssige Antworten auf diese Fragen zu finden.“⁵⁰ Die Erwartungen sind hoch – und es wäre fatal, sie zu enttäuschen.

⁴⁹ J. Koll, Eine neue Generation im Pfarrberuf.

⁵⁰ Ebd.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Dr. Bernhard Dressler

Professor em. für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg

Dr. Lars Charbonnier

Pfarrer und Studienleiter an der Führungsakademie für Kirche und Diakonie Berlin

Dr. Thomas Klie

Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock

Dr. Andreas Kubik

Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie der Universität Osnabrück

Dr. Martina Kumlehn

Professorin für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock und Sprecherin des DFG-Graduiertenkollegs 1887: „Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten“

Dr. Ralph Kunz

Professor für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Homiletik, Liturgik und Poimenik an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Dr. Gesche Linde

Professorin für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock

Dr. Dr. h.c. Michael Meyer-Blanck

Professor em. für Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Dr. Thorsten Moos

Professor für Diakoniewissenschaft und Systematische Theologie/Ethik am Institut für Diakoniewissenschaft und DiakonieManagement der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel

Dr. Ilona Nord

Professorin für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts am Institut für Evangelische Theologie, Religionspädagogik und Kulturwissenschaftliche Religionsforschung der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Dr. Marcell Saß

Professor für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg

Dr. Thomas Schlag

Professor für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Religionspädagogik, Kirchentheorie und Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Dr. Maike Schult

Professorin für Praktische Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg

Dr. Manuel Stetter

Landeskirchlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Seelsorgelehre und Pastoraltheologie der Eberhard Karls Universität Tübingen